

Capítulo 6

El marxismo como teoría crítica y programa de investigación

Daniel Bensaïd y Michael Burawoy

Paula Varela y Gastón Gutiérrez Rossi

Introducción

En su libro sobre la cartografía contemporánea de las teorías críticas, Razmig Keucheyan señala que una de las razones que permiten entender la gran presencia alcanzada por los marxismos en el siglo pasado es “la mezcla sutil de objetividad y normatividad que lo caracteriza”, ya que:

El marxismo ofrece a la vez un análisis del mundo social y un proyecto político que permite imaginar los contornos de otro mundo posible. Esta ambivalencia entre lo fáctico y lo normativo, de la que han sabido sacar buen partido los mejores representantes de esta tradición, da cuenta y razón de la hegemonía que ha alcanzado en la historia de las teorías críticas modernas (2013: 40).

He aquí una de las claves de su persistencia en el debate de las ciencias sociales: astillar la frontera entre las teorías normativas y las empíricas al producir una propuesta teórica para una “ciencia no normal”.

Decimos “ciencia” porque sin dudas Marx elaboró sus textos inspirado por una inequívoca voluntad de hacer ciencia, esto es: dotar de un fundamento objetivo a su búsqueda de cambiar el mundo. Decimos “no normal”, parafraseando a Thomas S. Kuhn, para señalar que Marx se adecuó muy poco a los “paradigmas” de las nascentes ciencias sociales de su época. Con su “crítica de la economía política”, inauguró un nuevo lenguaje científico-crítico que realiza esa “mezcla sutil de objetividad y normatividad”.

Los marxismos no siempre conservaron la misma sutileza, ni mezclaron sus componentes científicos y críticos del mismo modo, e incluso difirieron fuertemente en sus interpretaciones sobre Marx. La “crisis del marxismo” anunciada a fines de los setenta consolidó algunos sentidos comunes antimarxistas y el último tercio del siglo xx mostró su hostilidad tanto a su propuesta teórica como a la política. En el terreno de los debates académicos, el hecho de que, como señala Stathis Kouvelakis (2009), el marxismo no sea un “cuerpo doctrinal formado *sub especie aeternitatis*” (una verdad universal y eterna), sino una teoría crítica que busca unificar la teoría y la práctica en las coyunturas históricas a las que está sometida, le ha valido más de un intento de exilio del territorio de las ciencias sociales. Si se miran los programas académicos de los años noventa en adelante, parece que ese intento, en buena parte, fue exitoso.

Sin embargo, el descrédito de la interpretación marxista “oficial” después de la caída del Muro de Berlín también permitió la expansión de “mil y un marxismos”, como los denominó Immanuel Wallerstein, con lo que se abrió un período de contrapuntos creativos con la herencia de Marx y dio paso a una “recomposición plural” que enriquece las interpretaciones contemporáneas sobre la crisis del “capitalismo global”. Esto coloca sobre la mesa la siguiente pregunta: ¿cuáles son los contornos de un marxismo en el siglo xxi?

En este capítulo elegimos como vía de entrada a este panorama los aportes del marxismo sociológico de Michael Burawoy y las reflexiones teóricas y filosóficas de Daniel Bensaid. Dos discusiones suelen abrirse a la hora de preguntarse por la actualidad del marxismo. La primera refiere al marxismo como marco teórico-metodológico para la investigación empírica en ciencias sociales, particularmente en sociología. Suele considerarse que el marxismo es un punto de vista para el análisis “macro”, pero que es “inaplicable” a la hora de “meter las patitas” en el trabajo de campo. Michael Burawoy, etnógrafo por naturaleza y marxista por elección, discute tres grandes problemas teórico-metodológicos: la relación entre la teoría y el trabajo de campo (o por qué la *Grounded Theory* no es deseable), la forma en que se construye conocimiento científico (o por qué el inductivismo no sirve) y el papel del cientista social

(o por qué el intelectual es más intelectual cuando es orgánico). La segunda discusión se da en torno al estatuto científico del marxismo como teoría crítica. Encontramos una perspectiva original para este punto en los aportes del filósofo y militante francés Daniel Bensaïd (1946-2010), quien, en discusión con el estado de las teorías políticas, sociológicas y filosóficas, reconstruyó una triple crítica (en torno a la historia, la ciencia y el sujeto) inscrita en la teoría de Marx. Estos dos marxistas contemporáneos nos invitan a pensar la herencia de Marx en dos claves diferenciadas: como *programa de investigación* y como *teoría crítica*, ambos adecuados para intervenir en estas *nuevas reflexiones sobre filosofía y métodos de las ciencias sociales*.

Etnografía reflexiva: un método que explora las tensiones entre la investigación empírica y la teoría

Una de las cosas que hace a Burawoy un marxista particularmente interesante es su amor por la investigación empírica, más específicamente por la investigación de tipo etnográfica.¹ Pero hay una segunda particularidad: toma a la fábrica como territorio de investigación. Esta territorialidad presenta una fuerte dificultad de “ingreso”. Los empresarios suelen ser renuentes a hacer público lo que sucede dentro de las fronteras de la empresa, a hacer visible lo que Marx llamó “el mando despótico del capital”. Esto llevó a Burawoy a emplearse en las fábricas en las que desarrolló sus etnografías, de modo que una parte de la vida de este intelectual transcurrió en los pasillos y las líneas de producción. En síntesis: marxista, enamorado de la etnografía y sujeto de la experiencia fabril. Sin lugar a dudas, estamos ante una rareza de la academia.

El consentimiento en la producción (1989) (*Manufacturing Consent*) es, además de un excelente libro, una muestra de la forma en que Burawoy concibe el método de investigación, método que es, al mismo tiempo, una batalla contra el inductivismo y una defensa de la necesidad de inscribir los estudios de caso en contextos sociopolíticos más amplios, no como meros escenarios donde “colocar el caso”, sino como parte fundamental de su explicación. Esas son las dos tensiones que estarán presentes en este libro, pero también en el resto

¹ Actualmente profesor de la Universidad California (Berkeley), fue presidente de la Asociación Americana de Sociología y de la Asociación Internacional de Sociología. Su producción está disponible en su blog personal <http://burawoy.berkeley.edu/books.htm>. Para conocer sus investigaciones puede consultarse la entrevista realizada por Paula Varela: “La producción de consentimiento entre los trabajadores: una pregunta que dura 40 años” en la revista *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, n° 13, septiembre de 2018.

de sus trabajos de investigación: entre *teoría e investigación empírica*, y entre *lo micro y lo macro*. La Escuela de Chicago será para Burawoy la corriente que concentre una mala resolución de ambas tensiones:

... en general, ven a la Escuela de Chicago como la escuela de sociología más importante de Estados Unidos, y creo que es, básicamente, por su Teoría Fundamentada (*Grounded Theory*) en la que se supone que obtenés la verdad por sumergirte en el mundo. El problema es que esa idea hace que se pierda el contexto más amplio dentro del cual se configura realmente la experiencia viva de ese mundo. Por eso yo me opuse, y me opongo mucho, a ambos presupuestos de la Escuela de Chicago: el antiteoricismo y la idea de que las comunidades son unidades en sí mismas (la idea de comunidades cerradas). Y traté de remediar ambos problemas en la forma en que estudié esa fábrica del sur de Chicago: por un lado, trayendo la teoría al centro del análisis del régimen fabril y tratando de establecer los lazos entre este régimen y el contexto más general del capitalismo (Burawoy en Varela, 2018a: 169).

Como él mismo cuenta en la introducción al libro, mientras la sociología de las relaciones industriales se preguntaba por qué los trabajadores no trabajaban con más intensidad, lo que carcomía su cerebro era la pregunta contraria. ¿Qué es lo que hace que trabajen a tan altos ritmos? ¿Es explicable por un puro ejercicio de coerción? Esta pregunta específica tenía, como base, una preocupación clásica del marxismo y que persigue Burawoy desde hace cuarenta años: cómo se construye consentimiento entre los dominados. Munido de esa pregunta empírica, sostenida en una preocupación teórica, Burawoy invita a realizar un sistemático y perseverante trabajo de campo que, en su caso, significó trabajar como “maquinista de oficios varios” en la división de motores durante casi un año y seguir, allí, lo que él considera las reglas básicas de un etnógrafo: notas de campo, notas de campo y más notas de campo.

Dichas notas, lejos de ser un primer “momento” de recopilación de información que “luego” será leído a la luz de la teoría, son en sí mismas un diálogo constante entre la observación y la teoría que, como veremos más adelante, debe buscar las “anomalías”, aquello que, al menos a simple vista, parece no encajar con la teoría e, incluso, amenaza con refutarla. El diálogo entre observación y teoría que propone Burawoy es uno que refuerza la tensión, que busca la contradicción. Con esa misma tónica piensa la relación entre el etnógrafo y los participantes: se trata de un reconocimiento autoconsciente de la manera

en la cual las formas de involucrarse, la ubicación y el *habitus* (para tomar el concepto de Bourdieu con quien también debatirá más adelante) afectan las relaciones del etnógrafo con las personas estudiadas y, por lo tanto, el modo en que esas relaciones influyen en lo que es observado y los datos que se recopilan.

El diálogo mutuo entre teoría y datos, entre construcción del campo y reconstrucción de la teoría, es lo que permite, en Burawoy, arribar a lo que, creemos, es lo más complejo de su metodología: la relación entre el caso estudiado y lo que lo excede. Para todos aquellos que realizamos investigación empírica, y particularmente etnográfica,² este último punto es, quizás, el problema de los problemas. ¿Cómo saber en qué medida el caso habla más allá de sí mismo? ¿Qué significaría “extenderlo”? ¿Qué proponer contra la presión tan de moda (y tan tranquilizadora, por cierto) de nunca intentar una explicación holista? A este problema, Burawoy dedica buena parte de sus discusiones metodológicas y, en ese camino, construyó lo que él denomina (pidiendo prestado el término a la Escuela de Manchester, pero modificándole el significado) el “extended case method”, que, sin atenernos a una traducción literal, podríamos definir como una “etnografía reflexiva”.

Empecemos por el final: la *etnografía reflexiva* puede ser vista como la focalización y respuesta a una secuencia de contradicciones que se despliegan en el transcurso de la investigación: a) entre el observador y los sujetos de estudio; b) entre la teoría que el investigador trae consigo y la empiria; c) entre el carácter dinámico de los casos estudiados y la tendencia a considerarlos estáticos; y d) entre esta dinámica interna y las fuerzas externas al caso de estudio que intervienen en su configuración. La focalización en estas cuatro tensiones puede ser vista también como la respuesta de Burawoy a los cuatro principales problemas que él encuentra en la teoría fundamentada (y que podríamos observar en otras teorías de tipo inductivas): a) la pretensión de neutralidad valorativa del científico social y el silenciamiento de las muchas formas en las que el observador está implicado en el mundo que estudia; b) la pretensión de despojarse de la teoría preexistente como si esta fuera un obstáculo para acceder al mundo; c) el desdén por el estudio de los cambios diacrónicos producto del exceso de descripciones de situaciones micro; y d) el abandono del estudio del contexto macrohistórico producto de la creencia de que los “casos” constituyen unidades cerradas.

² La investigación que dio origen al libro *La disputa por la dignidad obrera* se basa en un trabajo etnográfico realizado entre 2005 y 2008 en la zona norte del conurbano bonaerense. Ver Varela (2015).

Si se miran estos cuatro problemas desde el punto de vista de las discusiones clásicas de la epistemología en ciencias sociales, se observa que Burawoy está introduciendo el debate entre constructivismo y realismo en el interior de la discusión sobre el método etnográfico. Los dos primeros problemas pueden pensarse como relativos a la relación entre el observador y lo estudiado (y el modo en que esa relación construye un conocimiento en constante elaboración); y los dos segundos como relativos a las contradicciones propias de aquello que se estudia (y el modo en que estas configuran una realidad cambiante). Como veremos, la posibilidad de que un estudio de caso hable de algo más que de sí mismo reside en la atención que prestemos, como investigadores, a estas tensiones constructivistas y realistas que se presentan, no como momentos consecutivos, sino de forma simultánea en el proceso de investigación y producción de conocimiento:

En resumen, la etnografía reflexiva reconoce dos grandes dilemas: 1) existe un mundo fuera de nosotros mismos (momento realista), pero los etnógrafos solo pueden conocerlo a través de su relación con él (momento constructivista); y 2) los etnógrafos son parte de ese mundo (momento interno), pero solo una parte de él (momento externo). No hay forma de trascender esos dilemas, por eso la etnografía reflexiva debe considerar los cuatro momentos, incluso si en el análisis final se concentra solo en uno o dos. Estos dilemas se aplican también a quienes practican otros métodos sociológicos, solo que de manera menos evidente. La etnografía reflexiva clarifica y anticipa los retos metodológicos de todas las ciencias sociales (Burawoy, 2003b: 19).

Para dar un ejemplo de cómo opera su propuesta de etnografía reflexiva, Burawoy va a comparar su investigación en la fábrica de Chicago y la que Donald Francis Roy (uno de los más importantes etnógrafos de la Escuela de Chicago) había realizado en la misma empresa treinta años antes. Vale aquí un interesante dato de color: cuando Burawoy comienza su trabajo etnográfico en Allied Corporation, en 1974, no sabía que esa era la misma planta industrial que Roy había estudiado entre 1944-1945. Esta casualidad termina siendo la oportunidad para tratar de entender por qué los dos etnógrafos “vieron” cosas distintas: mientras Roy vio un sistema basado, fundamentalmente, en la coerción, Burawoy vio lo que él llamó una “organización hegemónica de la producción”, es decir, un sistema de producción de consentimiento. La comparación entre dos hallazgos tan distintos en un “mismo caso” presentará

la posibilidad de buscar la explicación de esta diferencia, que es otro modo de preguntarse por la objetividad en las investigaciones etnográficas.

Para responder a esa pregunta, Burawoy recorrerá los cuatro problemas señalados previamente y concluirá que la clave de la diferencia entre lo que ambos observaron residirá en *la relación entre el caso y el contexto macrosocial*. Efectivamente, en esos treinta años se produjo un cambio en el sistema de relaciones industriales de los Estados Unidos que implicó la creación de mercados de trabajo protegidos por el Estado (como el de este sector industrial) y de negociaciones colectivas lideradas por sindicatos fuertes. Estas modificaciones se combinaron con la absorción de la fábrica que observó Roy por parte de una multinacional monopolista del sector, lo que la protegía de la competencia. Sin comprender esas “fuerzas externas” al caso (que muchas veces son invisibles a los propios protagonistas estudiados) y sin analizar el modo en que estas configuraron las relaciones internas de la fábrica, hubiera sido inexplicable el pasaje del régimen que observó Roy al que observó Burawoy. La pregunta que aparece, entonces, es cómo es posible identificar cuáles son las fuerzas externas relevantes para explicar cambios en los casos. La respuesta de Burawoy es tajante: el marco teórico. Aquí aparece algo bien interesante: la teoría no solo interviene a la hora de formular las preguntas, sino también a la hora de *establecer las fronteras* entre aquello que responde a la lógica interna del caso y aquello que lo excede, pero que se presenta en el caso mediado por la especificidad. El marxismo, marco teórico de Burawoy, es el que le permitió conceptualizar las diferencias entre el ámbito de la producción (la fábrica), el de la circulación (el mercado) y el del Estado (como parte de la reproducción social en su conjunto). La caracterización de esas tres esferas y de la relación (no exenta de tensiones) entre ellas es producto del modo en que el marxismo analiza la sociedad capitalista. Vale decir: estos ámbitos y sus fronteras no son un “hecho” que emana de la realidad, sino que están contruidos en función del punto de vista teórico sobre el conjunto de relaciones sociales, lo que configura una teoría del desarrollo capitalista que permitió observar la reconfiguración del capitalismo de posguerra en un país como Estados Unidos y en una industria como la metalúrgica. Intentar explicar el consentimiento en la producción en Allied Coporation ateniéndose a lo que sucedía solo en Allied Corporation hubiera sido, para Burawoy, descabellado. El marxismo es el marco teórico a partir del cual este autor pudo llevar a cabo una lectura que le permitió establecer las relaciones entre el caso y lo que lo excede.

Allí situado, Burawoy va a hacer algo que también es bastante exótico entre los académicos: una autocrítica, la de haber reificado estas denominadas fuerzas

externas al caso con lo que dificultó la observación de su propia dinámica. Eso le impidió ver que el régimen hegemónico que estaba observando en 1974 sería desbaratado casi inmediatamente después por las contrarreformas neoliberales que desmembraron a la multinacional y modificaron sustancialmente el sindicato. ¿Qué es lo que le impidió observar esa dinámica y prever ese desenlace, es decir, hacer que su análisis tenga mayor capacidad predictiva? La respuesta es, nuevamente, la teoría. Fue la falta de mayor solidez en el manejo del marxismo lo que le impidió analizar el conjunto de contradicciones que el propio régimen hegemónico de producción estaba incubando y entender que lo que él consideró la “culminación de las relaciones industriales en el sistema capitalista” era en realidad algo transitorio que estaba a punto de desaparecer.

En sentido contrario de atribuir las debilidades de su análisis al trabajo de campo, o a la necesidad de una mayor minuciosidad en el estudio del caso, su autocrítica consiste en señalar que su punto débil fue un manejo deficiente de la teoría marxista y de las herramientas analíticas que esta ofrece para entender las posibles dinámicas de los procesos históricamente situados. Su observación insiste en la necesidad de más teoría (no menos) no solo para comprender mejor lo particular de ese “régimen hegemónico” que él encontró en Allied Corporation, sino para vislumbrar su carácter temporario y, de ese modo, comprender mejor también la dinámica de las relaciones capitalistas en su conjunto, las que se encontraban en transición entre el capitalismo de posguerra y el neoliberal. He aquí *la relación que Burawoy propone entre lo micro y lo macro a través de la teoría*: la posibilidad de que un caso (la fábrica) sea comprendido como tal depende de una teoría que permita identificar sus particularidades en la medida en que permita establecer las fronteras entre las fuerzas internas y las externas, y el modo en que ambas fuerzas determinan el caso. Aquí la teoría subyace a la extensión de la observación empírica.

Pero este es solo un primer momento de lo que podríamos denominar una relación dialéctica entre teoría y empiria. Cuando Burawoy critica su debilidad en el manejo de la teoría marxista, no refiere a un problema de “estudio” en el sentido de aprehender un cuerpo teórico que ya está acabado y solo requiere ser incorporado por el investigador. Refiere, por el contrario, a la capacidad de que el propio trabajo de campo opere como enriquecedor, renovador, actualizador de dicho cuerpo teórico en constante construcción. El segundo momento de la dialéctica entre teoría y empiria consiste en el modo en que el conocimiento del caso y de su relación con lo que lo excede profundiza el conocimiento del conjunto (el capitalismo de posguerra) y, de ese modo, refina también la teoría

(el marxismo). Eso es lo que él llama la *reconstrucción de la teoría a través del trabajo empírico*.

Sobre la construcción de teorías: Trotsky bajo la óptica de Lakatos

Reconstruir la teoría a partir de la investigación empírica supone un proceso en el que, en lugar de generar teoría nueva “desde cero”, comenzamos con una teoría y la reconstruimos a la luz de las anomalías que confrontamos en el campo. Para explicar esa dinámica, nuestro autor tiene que meterse en otra discusión central de la epistemología: ¿cómo se construyen las teorías? Como era de esperar, su primer adversario son los inductivistas a quienes les dedica una crítica que tiene varios puntos de contacto con la que les realiza Popper en *La lógica de la investigación científica*: se opone furibundamente a que la “construcción de teorías” consista en intentar, todo el tiempo, salvar una teoría a través de absorber anomalías o contradicciones, al generar hipótesis auxiliares o al puntualizar las condiciones especiales en las que dicha teoría puede aplicarse. Ese procedimiento solo logra volver a la teoría más compleja, en el sentido de más engorrosa, pero no mejor. Hasta aquí llegan los acuerdos con la crítica de Popper al inductivismo. Burawoy arremeterá también contra el falsacionismo. Ni inducción simple, ni falsacionismo, lo que hará es retomar la propuesta de Imre Lakatos en los *Programas de investigación* (1983) y sugerir que la ciencia no se desarrolla a través de la refutación de teorías, sino a través de la refutación de refutaciones, o, para ser más precisos, refutando algunas refutaciones e ignorando otras. ¿Qué significa ignorar refutaciones? ¿Es una propuesta de cierre dogmático de modo que, independientemente de lo que pase en la realidad, ciertas premisas no puedan ser cuestionadas? Es más sofisticado que eso. La propuesta implica la diferenciación entre un “núcleo duro” aceptado hasta el momento por quienes adhieren a dicho programa de investigación, y un conjunto de teorías auxiliares que, basadas en ese núcleo, desarrollan premisas que están expuestas a la refutación:

La heurística negativa del programa nos prohíbe dirigir el *modus tollens* hacia este “núcleo duro”. Al contrario, debemos usar nuestro ingenio y articular o incluso inventar “hipótesis auxiliares” que formen un cinturón de protección alrededor de este núcleo, y debemos reorientar el *modus tollens* hacia estas hipótesis. Es este cinturón protector de hipótesis auxiliares el que debe aguantar lo más recio de los *tests* y ser ajustado y reajustado,

o incluso completamente reemplazado, para defender el así endurecido núcleo. Un programa de investigación tiene éxito si conduce a un cambio de problemática progresivo; y fracasa si conduce a un cambio de problemática degenerativo (Burawoy, 1997: 68).

En síntesis, un programa de investigación es regresivo cuando las teorías se ven obligadas a reducir el contenido empírico de aquello que explican o a considerar los hechos inesperados como excepciones; y es progresivo cuando, por el contrario, resuelve estas “anomalías” que la realidad presenta a través de teorías auxiliares novedosas que profundizan y amplían la capacidad explicativa de la teoría.

Dos conclusiones se siguen de esta propuesta. La primera es que la clave de un programa de investigación no consiste en la búsqueda de la regla para verificar su núcleo duro, sino en la capacidad de atender a las “anomalías” que la realidad presenta para, a partir de ellas, desarrollar nuevas teorías basadas en ese núcleo duro y, de ese modo, enriquecer a la ciencia. La segunda es que la capacidad predictiva de un programa de investigación resulta central para evaluar su progresividad porque allí se pone en juego, justamente, su posibilidad de hacer frente a las “anomalías” que la historia “vomita” en forma permanente.

Para dar un ejemplo de cómo opera el método de los programas de investigación y cuán superior es al inductivismo, Burawoy elegirá una comparación que sorprendió a más de uno: *Los Estados y las revoluciones sociales* de Theda Skocpol (1979), como ejemplo de un procedimiento de tipo inductivo, y *Resultados y perspectivas* de León Trotsky (2011), como ejemplo del desarrollo de un programa de investigación marxista. Antes de pasar al ejemplo, vale decir que Burawoy no se reivindica un trotskista, de hecho realiza a Trotsky una serie de críticas.³ Sin embargo, lo que sí reivindica de Trotsky es su superioridad teórica en relación con un problema nada menor para las ciencias sociales: qué son y cómo pueden explicarse las revoluciones.

Trataré de mostrar que la teoría de Trotsky sobre la Revolución rusa puede verse como parte de un programa progresivo de investigación marxista.

³ Burawoy considera que Trotsky discontinúa el método del programa de investigación al no incorporar el hecho de que la clase obrera occidental no realizó una revolución exitosa en Occidente. Burawoy contrapone a Trotsky y Gramsci y señala la superioridad de este último en una teoría sobre la sociedad civil. Para un análisis de esta comparación que escapa a malentendidos y unilateralidades habituales, ver Dal Maso (2016 y 2018) y para una reposición del concepto de “revolución permanente”, ver Castillo (2017).

Nuestro enfoque se centrará en su formulación de 1906 en *Balance y perspectivas*: “la más radical reformulación de la prognosis de la revolución socialista llevada a cabo desde el *Manifiesto Comunista* de Marx”⁴ (Burawoy, 1997: 38).

Burawoy se centrará, entonces, en dos desarrollos teóricos de Trotsky que están presentes en ciernes en su texto de 1906, aunque serán postulados más acabadamente años después: la *teoría de la revolución permanente* y la noción del *desarrollo desigual y combinado*.

En su comparación, Burawoy se moverá (al igual que en el apartado anterior) despejando oposiciones que se presentan en el trabajo de investigación: a) inducción vs. deducción, en el contexto de descubrimiento; b) infalsabilidad vs. falsabilidad (y capacidad de predicción de una teoría), en el contexto de justificación; c) el científico fuera de la historia vs. el científico como parte de la historia, en el contexto científico. No entraremos aquí en el detalle de la comparación porque se extendería mucho el texto, solo puntuaremos esquemáticamente las críticas al método inductivo de Skocpol y el modo en que Trotsky resuelve mejor, a los ojos de Burawoy, la aparición de anomalías.

El método de Skocpol podría resumirse de la siguiente manera. En cuanto al *contexto de descubrimiento*, la autora reivindicará expresamente a John Stuart Mill y el análisis histórico comparativo a través de la utilización del “método del acuerdo” y del “método de la diferencia” para tratar de definir un patrón común al funcionamiento de las tres revoluciones bajo estudio: la francesa, la rusa y la china. A través de la observación y comparación de estos tres procesos, Skocpol identifica dos componentes que se presentan en los tres, los cuales se erigirían en los factores explicativos de las tres revoluciones: la existencia de crisis política (como crisis del Estado) y de revueltas campesinas. Estos dos factores o, mejor dicho, su coincidencia permitiría explicar por qué se dieron en Francia, Rusia y China revoluciones triunfantes.

La primera crítica de Burawoy será que Skocpol da por supuesto tres elementos que deberían ser escrutados por el análisis. El primero, la asunción de que las tres revoluciones conforman una misma clase de objetos por el solo hecho de que las tres son triunfantes. El segundo, de arrastre del anterior, es el supuesto no probado de que los mismos elementos que encontramos como “coincidentes” en las tres revoluciones son los que efectivamente operan como factores causales (problema clásico del pensamiento inductivo). El tercero, la

⁴ La frase es de Isaac Deutscher (1968).

idea de que las pautas de causalidad que conducen a las revoluciones fracasadas son, por definición, distintas de aquellas que conducen a las triunfantes, es decir, la identificación de las causas de una revolución con su resultado. ¿Qué consecuencias acarrearán estos presupuestos? Dos que refieren a la propia *definición de historia*: para que las tres revoluciones en cuestión sean consideradas parte de una misma clase de objetos, hay que congelar la historia por casi tres siglos de modo que los mismos factores causales puedan reiterarse. Eso implica la imposibilidad de que una revolución inaugure nuevas condiciones para revoluciones subsiguientes, es decir, que modifique las condiciones en las que los procesos se desarrollan. En definitiva, lo que observa Burawoy es una deshistorización de la historia en la que la explicación se reduce a la búsqueda de *factores causales* que postula, de facto, una hipótesis fuerte sobre el papel débil de los agentes en la historia. “El *método* de Skocpol conduce a dar cuenta de los *factores* de las revoluciones sociales, pero no de los *procesos* sociales que convierten a esos factores en *causas*. Un examen de estos procesos sociales llevaría consigo el escrutinio de cómo ‘se hacen’ las revoluciones” (Burawoy, 1997: 54)

En relación con el *contexto de justificación*, la crítica de Burawoy se concentra en el papel que juegan los “hechos” en la validación de las teorías. En primer lugar, la consideración de que estos “factores” que Skocpol elige como explicativos de las tres revoluciones son hechos inobjetables en sí mismos, y en su carácter causal. ¿Por qué esos hechos serían los determinantes y no otros que otras teorías señalan como más importantes? ¿La sola razón de que esos hechos se “repiten” en las tres revoluciones alcanza para transformarlos en la explicación? ¿No estaría, de ese modo, el propio “método” imponiéndose por encima del análisis de los procesos históricos y separando a la historiadora de sus tan queridos hechos? Es este procedimiento que busca regularidades y las transforma en factores causales (en lugar de estar atento a las anomalías que la historia vomita), el que hace, según Burawoy, que la teoría de Skocpol falle también en su capacidad predictiva, obligándola a reducir el alcance explicativo de su teoría. Esta reducción se vuelve manifiesta en el hecho de que la propia autora señala que su esquema no puede aplicarse más allá de los casos de Francia, Rusia y China. Para justificar el recorte, Skocpol establece una división entre revoluciones clásicas (las que están bajo su escrutinio y su esquema) y revoluciones modernas (las de la segunda mitad del siglo xx), sin explicar por qué el corte debe establecerse a mitad del siglo xx y por qué los tres “factores” que operaron desde el siglo xviii hasta el xx, no operarían como causales desde 1949 en adelante. Este recorte es leído por Burawoy como ejemplo de un *programa de investigación degenerativo* (en términos de Lakatos) que no profundiza nuestra

comprensión de las revoluciones, sino que la debilita al reducir el alcance de la explicación.

Por último, la posición de Skocpol respecto de la *ubicación del científico* se sigue de esta deshistorización de la historia y de este tratamiento de los “hechos” como dados y aporéticos: la mejor forma de entenderlos consiste en despojarse de toda “lente” y de toda posible identificación con tradiciones históricas o compromisos presentes. La deshistorización del propio investigador y la neutralidad valorativa se imponen como procedimientos necesarios. En síntesis, dice Burawoy:

Nos hemos quedado con dos paradojas. La inducción comienza con hechos preexistentes pero va a parar a teorías preexistentes y no explicadas. La inducción desnuda al científico de sesgos y anteojeras, pero descuida los sesgos y las anteojeras del método. Si los “hechos preexistentes” son un fundamento ilusorio para la ciencia social, ¿irían las cosas algo mejor encontrando un fundamento en la teoría preexistente? (1997: 67).

La respuesta de Burawoy a esta pregunta es claramente “sí”, y Trotsky será el ejemplo del modo de evitar las tres paradojas producidas por el inductivismo de Skocpol: al adoptar abiertamente las lentes del marxismo como teoría a partir de la cual leer los procesos en cuestión, al enfrentar los “hechos” novedosos que podrían pensarse como anomalías a partir del desarrollo de variaciones teóricas sostenidas sobre el pilar de un núcleo duro, y al situarse como parte de la historia y de su transformación. ¿Cuál es el núcleo duro que, según Burawoy, está en la base del marxismo de Trotsky? Lo que Marx postula en el prefacio a *La contribución a la crítica de la economía política* y que podría resumirse en: 1) la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción; 2) el hecho de que esta contradicción abra períodos de crisis (y posibles revoluciones sociales) en los que debe distinguirse, sí o sí, lo económico de lo político atendiendo su diversas temporalidades; 3) la relación entre desarrollo de fuerzas productivas y orden social que permite la hipótesis de que ningún orden social perece mientras haya margen para el desarrollo de fuerzas productivas en él y, por ende, ninguna nueva relación social de producción pueden imponerse mientras sus condiciones de posibilidad no se hayan desarrollado.

Basándose en este núcleo duro, Trotsky comienza a desarrollar su teoría de la revolución permanente y su hipótesis (consideraba descabellada en su momento y luego de doce años de la Revolución rusa) de que la revolución socialista podía darse antes en un país atrasado que en uno avanzado, al contrario

de lo que había previsto Marx. Esa posibilidad, que hoy aparece como obvia dado que efectivamente sucedió, significó a principios de siglo un fuerte debate entre los marxistas que, visto con los lentes de la discusión que estamos desarrollando en este capítulo, implicó poner en discusión el núcleo duro del propio marxismo, su lectura de la historia y de los cambios sociales, el carácter histórico de la propia teoría en estado de permanente elaboración. En el marco de ese debate, Trotsky afirma:

El marxismo es por encima de todo un método de análisis, no análisis de textos, sino análisis de relaciones sociales. ¿Es cierto que, *en Rusia*, la debilidad del liberalismo capitalista inevitablemente implica la debilidad del movimiento de los trabajadores? ¿Es verdad *para Rusia* que no puede haber allí movimiento obrero independiente alguno hasta que la burguesía haya conquistado el poder? Basta simplemente plantear estas preguntas para darse cuenta del irredimible formalismo que se esconde bajo el intento de convertir una observación de Marx *históricamente relativa en un axioma supra-histórico*". (Trotsky citado en Burawoy 1997: 84, el destacado es nuestro).

Burawoy toma *Resultados y perspectivas* como ejemplo de este "marxismo como método" y observa el modo en que Trotsky se basa en ese núcleo duro del marxismo para el análisis concreto de Rusia: 1) las relaciones sociales del absolutismo en Rusia operan como traba para el desarrollo de las propias relaciones de producción capitalistas en expansión a nivel internacional; 2) esta contradicción abre, efectivamente, una crisis y la posibilidad de una revolución social aunque para establecer de qué tipo de revolución estamos hablando no alcanza con mirar únicamente lo económico (el nivel de las fuerzas productivas fuertemente atrasadas en comparación con otros países de Europa), sino que hay que analizar también (y diferenciadamente) lo político en término de las relaciones de fuerza en la lucha de clases: en Rusia, la particularidad de una clase obrera minoritaria pero muy concentrada y desarrollada, la transforma en la fuerza social que puede protagonizar una revolución; 3) esta combinación produce lo que podríamos pensar como una anomalía: que a nivel nacional haya precondiciones políticas para una revolución obrera, pero no haya precondiciones económicas para el socialismo, aunque estas últimas (como desarrollo de fuerzas productivas) sí están presentes en países avanzados de Europa, como Alemania. Esta complejidad de precondiciones que se presentan en forma separada (políticas en un país y económicas en otro) solo pudieron

ser pensadas en forma combinada a partir de la lectura del sistema capitalista como sistema mundial. La teoría de la revolución permanente es, en última instancia y como dice Burawoy, la forma de comprender esa anomalía como algo posible a través de una articulación original de estas precondiciones. En Rusia, la débil burguesía y la fuerte clase obrera en términos relativos hacían prever la posibilidad de que, abierto un proceso revolucionario, pudiera pasarse del absolutismo a un estado obrero de transición ininterrumpidamente; al tiempo que el desarrollo económico de Europa Occidental, particularmente Alemania, abría la posibilidad de transformar a dicho país en base para el desarrollo del socialismo (de allí, la insistencia de Trotsky en la necesidad de que la revolución se extienda a occidente).

Esta originalidad teórica es la que lleva a Burawoy a considerar que la teoría de la revolución permanente puede pensarse, en términos de Lakatos, como “teoría auxiliar” que permite explicar la anomalía rusa y, de ese modo, configurar al *marxismo como un programa de investigación progresivo* en la medida en que expande los procesos que puede explicar (en sentido opuesto a la reducción que Burawoy observa en Skocpol). Pero en el transcurso de esta creación, Trotsky desarrolla otra hipótesis que vuelve a poner el dedo en la llaga del debate sobre la idea de progreso histórico lineal (idea que en el debate sobre Rusia se expresaba en el postulado de la necesidad de que ese país pase por una revolución burguesa como etapa *necesaria*): el concepto de *desarrollo desigual y combinado* (Trotsky, 2017: 23) como dinámica de expansión del capitalismo a escala mundial y explicación del tipo de contradicciones que esto produce en cada país, al establecer parámetros específicos (no reglas generales) para la lucha de clases. Este análisis le permite a Trotsky ver algo que Skocpol, en su búsqueda de regularidades, no pudo ver:

Para que naciera el Estado soviético fue necesario que coincidiesen, se coordinase y compenetrasen, recíprocamente, dos factores de naturaleza histórica completamente distinta: la guerra campesina, movimiento característico de los albores del desarrollo burgués, y el alzamiento proletario, el movimiento que señala el ocaso de la sociedad burguesa. Fruto de esta unión fue el año 1917 (Trotsky, 2017: 62).

Ahora bien, ¿qué es lo que permitió a Trotsky comprender esta doble dinámica entre las clases y entre los Estados, y hacer hipótesis sobre devenires que eran rechazados por “imposibles”? Burawoy vuelve una vez más sobre la teoría. Pero no únicamente en el sentido de que Trotsky reconoce abiertamente que

“mira el mundo” a través del marxismo (reconocimiento que para Burawoy es algo básico en la investigación). Sino la teoría como construcción basada en el diálogo entre el conjunto de hipótesis que conforman el cuerpo teórico (hasta ese momento) y la “realidad”, con la ambición de reconocer y auscultar aquello que, a simple vista, parece refutarlo para preguntarse qué hipótesis o conjunto de hipótesis permiten explicarlo dentro del marco de ese cuerpo teórico. A través de este diálogo es que la comprensión de la realidad se enriquece y la teoría se sofisticada. En el caso de Trotsky, su apego al núcleo duro del marxismo y, particularmente, su definición de la historia como la historia de la lucha de clases, es el punto de partida para una heurística positiva que le permitió entender cuáles fueron los procesos sociales que transformaron los factores causales en causas de la Revolución rusa. Lo que en Skocpol aparece como “factores objetivos” que congelan la historia y desoyen la agencia, en Trotsky se presenta como la articulación entre microfundamentos y macroprocesos, en una historia viva que los hombres (y las mujeres) van haciendo en condiciones que escapan a su elección, pero no a su intervención. Es el marxismo el que le permite comprender esa permanente tensión de la historia que las ciencias sociales suelen presentar a modo de dualismos: agencia vs. estructura, micro vs. macro, subjetivo vs. objetivo.

Pero hay algo más, que refiere al último punto de comparación con Skocpol: la posibilidad de enlazar lo micro y lo macro es indisociable de la inmersión del investigador en la historia. Contra toda norma de objetividad positivista y de “imparcialidad tramposa”, la capacidad predictiva de la teoría de la revolución permanente no puede separarse del carácter “participante” de Trotsky en la historia. Esta inmersión no implica únicamente el reconocimiento (indispensable) de que el investigador es parte de la historia y, como tal, adopta un punto de vista al echar por tierra la fantasía de pararse por encima de la muralla para observar a sitiadores y sitiados. Implica también *enhebrar el pasado y el futuro*. Es en esa articulación que aparece cabalmente la idea de intervención en el mundo:

La tarea científica, tanto como la política, no consiste en dar una definición acabada de un proceso inacabado, sino en seguir todos sus estadios, distinguir sus tendencias progresivas de las reaccionarias, exponer sus relaciones mutuas, predecir posibles variantes de desarrollo y encontrar en esta prognosis alguna base para la acción (Trotsky en *La revolución traicionada*, citado en Burawoy, 1997: 78).

La pregunta por el futuro opera, en Burawoy, como aquella que articula la investigación sobre la realidad con la intervención en ella. En el campo de la investigación, porque obliga a reflexionar por “las posibles variantes de desarrollo” de un determinado proceso, e incorpora la dimensión histórica en la investigación sociológica. Si retomamos la autocritica que Burawoy realizó respecto de su etnografía en Allied Corporation a mediados de los setenta, podemos ver que la debilidad que él atribuyó a un deficiente manejo de la teoría puede redefinirse como debilidad de la formulación de la pregunta por el futuro, que no es otra cosa que el reconocimiento del carácter inacabado de los procesos. Y esto conlleva la voluntad de hacer hipótesis (en ese sentido, Burawoy habla de capacidad predictiva), en la medida en que son enunciados que piensan los posibles devenires, no como un ejercicio especulativo ante el cual el observador solo tiene un interés teórico o una actitud objetivante, sino como un involucramiento del investigador y su intervención en el mundo. Se trata de la búsqueda (lo más científica posible, si se nos permite) de “alguna base para la acción”.

Desentrañar hacia dónde van los procesos o cuáles son las tendencias inscriptas en los procesos bajo estudio se lleva mal con una concepción “accidentalizada” de la historia. El puro acontecimiento, la pura aleatoriedad o incluso el predominio del azar, impiden siquiera formular esa pregunta sin entrar en contradicción consigo misma. La pregunta por el futuro obliga, ni más ni menos, a la difícil tarea de discutir la concepción de la historia y, por ende, del cambio: ¿cómo se vuelve inteligible la historia de modo de poder realizar hipótesis sobre sus tendencias, sobre sus posibles “futuros”? ¿La pretensión de comprenderla en su dinámica (y no como un conjunto de hechos aislados y/o aleatorios) obliga a postular la existencia de una racionalidad interna que hay que desentrañar? ¿La apuesta por diferenciar etapas, estadios, avances y retrocesos, está siempre a punto de caer en el precipicio de una visión teleológica de la historia? Pero los interrogantes no terminan allí. La pregunta por el futuro también involucra al investigador en cuanto a su intervención en el mundo, e introduce la discusión sobre el cuál es la fundamentación para una posición “no neutral” del científico social: ¿cómo se sostiene una toma de partido que no caiga en la parcialidad o el relativismo?, ¿cuáles son los fundamentos de una ciencia que enarbole, expresamente, su apuesta por la emancipación?, ¿cómo y quién establece aquello que se define como emancipatorio?, ¿quiénes son los sujetos que llevan adelante dicha acción?

Como puede verse, en lo que Burawoy denominó “el contexto científico” (para realizar la comparación entre Skocpol y Trotsky), se ponen sobre la mesa

problemas tan clásicos como actuales de toda teoría crítica. Sobre estos problemas tratan los apartados que vienen, y será de la mano de Daniel Bensaïd que intentaremos exponer una fundamentación marxista para una teoría crítica, para lo cual recorreremos lo que el autor francés presentó como sus tres críticas antimetafísicas.

Tres críticas antimetafísicas

No hay un consenso establecido en el interior de los marxismos sobre en qué consiste como “teoría crítica”, aunque sí lo hay del lado de los sentidos comunes antimarxistas resumidos en un triple cuestionamiento: a su concepción de la historia (acusada de mecánica y teleológica), a su concepción del sujeto (acusada de esencialista) y a su concepción de la ciencia (acusada de positivista). Aunque podemos encontrar “marxismos” a los que le caben cada una de estas imputaciones: los marxismos “oficiales” de la II Internacional socialdemócrata, así como el Diamat del estalinismo, son un buen ejemplo de ello; otros autores que trabajan en la herencia de Marx combaten cada uno de estos cuestionamientos. Uno de ellos es el filósofo Daniel Bensaïd,⁵ que lo hace (de allí su particular interés para este debate epistemológico) en expresa discusión con el estado de las teorías sociales más relevantes de las últimas décadas del siglo xx y la primera del siglo xxi.

Su irrupción en estos debates ocurrió en 1995 cuando Bensaïd publicó dos libros, *Marx intempestivo* y *La discordance des temps*, en los que, casi copiando un modelo kantiano orientado a “desterrar la metafísica”, realiza tres “críticas” a partir de su lectura de Marx: a la “razón histórica” (y la ideología del progreso); a la “razón sociológica”; y por último, a la “razón positivista”. A través de ellas invita a leer la teoría de Marx como una teoría crítica alejada de las filosofías de la historia que entienden a la modernidad como progreso unilineal, y propone *una renovación de la crítica materialista a través de debates sobre las formas específicas mediante las que el capital permea todas las relaciones sociales*. Allí reside una de las principales originalidades de su obra: para Bensaïd es el propio capital (como relación social) el que *establece una discordancia de tiempos entre las diferentes esferas de la actividad social* (económicas, jurídicas,

⁵ Militante marxista desde 1965, protagonista activo de Mayo del 68 y dirigente político trotskista, fue filósofo (o, como él prefería, profesor de filosofía en la universidad París VIII), y publicó decenas de libros de filosofía, teoría social y teoría política. Ver Budgen (2010) y Gutiérrez Rossi (2017).

estéticas, políticas, ecológicas, etcétera) y una combinación de espacios sociales diferenciados (territorios locales, nacionales, internacionales). Al romper con la habitual asociación entre Marx y la idea de un desarrollo lineal, las tres “críticas” abren la posibilidad de una teoría crítica marxista antipositivista, antiteleológica y antiesencialista de la modernidad capitalista.

Marx y su modo de hacer ciencia

Con manifiesta maldad, en un pasaje célebre de *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault decía: “El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir que en cualquier otra parte deja de respirar” (Foucault, 2005: 256). A esta operación de “festejar” a Marx al tiempo que enterrarlo en el pasado, Bensaïd responderá:

Si bien, evidentemente, Marx no podía prever los trastornos epistemológicos a los cuales estamos hoy en día confrontados, sus respuestas parciales a las argucias teológicas de la mercancía rebasan el horizonte científico de su siglo. Su pensamiento no resulta fuera de lugar ante las controversias contemporáneas (2003: 306).

Al descartar cualquier idea de un cuerpo teórico que pueda responder (de una vez y para siempre) a los nuevos problemas que la realidad presenta, Bensaïd propone buscar en la teoría de Marx las bases que posibilitan que el marxismo nade en el agua del capitalismo “globalizado”, “neoliberal”, “financierizado” y extremadamente “fetichizado”, en el que el capital pugna por subsumirlo todo bajo su “lógica infernal”. Es decir, en el siglo XXI.

En este punto, la tesis bensaïdiana es muy simple: la actualidad de Marx reside en la actualidad de su objeto. A la pregunta: ¿en qué piensa Marx?, Bensaïd responde “sin dudas, en el capital”. La verdadera singularidad de la perspectiva científica de Marx reside en su intento de proporcionar la “lógica de la cosa”:

Con ella estamos ante un concepto nuevo del tratamiento científico de las cosas, caracterizado por el hecho de que las leyes del pensar no son exteriores al objeto pensado y que el movimiento del pensar no resulta de una operación exterior. No hay reglas del pensar por fuera de su operación efectiva, no hay método exterior a su objeto. Esta lógica es precisamente el fundamento de una teoría de la historicidad (Bensaïd, 2003: 329).

Esta negación del “apriorismo” (con el que se supo ligar a Marx), no significa una recaída en el “empirismo”, sino que permite captar la multiplicidad de determinaciones que conforman estas relaciones, al tiempo que detectar su “desenvolvimiento”. En sentido opuesto al fantasma de “finalidad” que puede evocar la idea de “desenvolvimiento”, lo que Bensaïd encuentra en Marx es que la posibilidad de detectar leyes (tendenciales) –sin que ello implique un presupuesto teleológico– reside en el propio objeto que Marx pretende explicar: *el capital como locus de constitución del vínculo social*. El filósofo francés caracteriza que:

La “ciencia de Marx”, decididamente, no ocupa un lugar en el pedestal epistemológico de su época. Bajo la coacción de su objeto (las relaciones sociales y los ritmos económicos del capital), de una lógica no lineal de sus temporalidades y de “leyes” desconcertantes que se contradicen a sí mismas, aspira a otra racionalidad (2003: 351).

Esta es la tesis de interpretación que Bensaïd tiene sobre la “epistemología” de Marx: su objeto-capital (el gran ordenador de la sociedad moderna que somete a su “rango e influencia” todas las relaciones sociales y formas históricas que existen en ella) genera, además, *una lógica no lineal de sus tiempos*.

En *El Capital*, el conocimiento parte de exponer las relaciones abstractas de producción y de explotación (y el ciclo de rotación del capital de capitales industriales, comerciales y monetarios), pasa por las metamorfosis del capital en la esfera de la circulación (y el movimiento circular de las mercancías en ella) y culmina en las relaciones de reproducción en su conjunto (el movimiento del capital como un todo), en un “método” de ascenso de lo abstracto a lo concreto. Sin embargo, este “orden lógico” está lejos de implicar una lógica sistemática/lineal de cuño teleológico: al contrario, desde su arranque se inscriben en ella la aleatoriedad de las crisis y el conflicto, y esto constituye el corazón de su teoría crítica. La *crisis y el conflicto se inscriben de manera inmanente en el capital, entendido como una relación social*, desbaratan desde el vamos una perspectiva lineal y eluden la idea de una finalidad necesaria.

La mercancía (punto de partida de *El Capital*) es una “cosa” con propiedades extraordinarias porque “concentra” en ella toda una serie de relaciones que se despliegan en la sociedad capitalista: valor de uso y valor de cambio; trabajo concreto y trabajo abstracto; capital constante y capital variable. Todas ellas se encuentran conectadas por aquello que tienen en común: la materialización de “trabajo abstractamente humano”. Bensaïd toma este ángulo para sostener

que esta “inmanencia” rechaza la linealidad, el progreso o la finalidad, ya que el “tiempo de trabajo socialmente necesario” (que determina la magnitud del valor) no deja nunca de modificarse. Determinado por las transformaciones de las condiciones técnicas e históricas concretas del proceso de trabajo, el valor se mide en el tiempo de trabajo socialmente necesario para la reproducción y el mantenimiento de la fuerza de trabajo (el cual varía, a su vez, por la lucha de clases). Como resalta Bensaïd: “Prodigiosamente místico, se comporta como un instrumento de medida que varía con el objeto medido” (2018: 253). Esta discordancia supone que la duplicidad de la mercancía está en riesgo permanente de no coincidencia. El carácter social no sanciona la viabilidad de los trabajos privados, sino *post festum*. Aquí aparece la posibilidad teórica de la crisis:

El germen de la crisis está anidado en el dinero como forma autónoma del valor. La separación temporal de los actos de compra y venta, convertidos en formas “espacial y temporalmente indiferentes”, disociadas la una de la otra, instala la discordia entre producción y circulación, plusvalía extraída y beneficio realizado: “cesa su identidad inmediata” (Bensaïd, 2018: 253).

Bensaïd se vale de esta interpretación de *El Capital* como una organización contradictoria de los tiempos sociales para repensar las teorías de la historia y de las clases sociales de Marx, pero también se vale de ella para sostener una posición “metodológica”.

Para ello, lo primero que hará es señalar las tensiones entre la teoría de Marx y el canon racionalista de Descartes y la familia que va de Comte a Durkheim y llega a Levi-Strauss. Tensiones que, muchas veces, llevaron (por parte de sus propios seguidores) a realizar reinterpretaciones que permitieran “adecuarlo” a estas reglas. Ese es, de hecho, el diagnóstico de Bensaïd sobre las tendencias hegemónicas en el marxismo francés desde los tiempos de la II Internacional hasta el intento de renovación de Louis Althusser. En sentido opuesto a esas “adecuaciones” positivistas, Bensaïd intentará elaborar un arma teórica para un doble campo de batalla filosófica: contra la ilusión cientificista de acceder a lo real (y a la ciencia) a través de los hechos; y contra la ilusión idealista que absorbe lo real en la representación simbólica. Como también señala Burawoy en sus debates metodológicos, ambas ilusiones (empirista e idealista) están inscriptas en muchas de las teorías que conforman el canon actual de las ciencias sociales. La ilusión empirista conduce a alguna variante de positivismo (con mucha más presencia que reconocimiento en la actualidad), y la ilusión simbólica puede conducir a los relativismos que aún detentan cierto estatus

taquillero. En contrapunto con ambas ilusiones, las preguntas que nuestro autor se formula son: ¿cómo distinguir la producción científica del juego de las opiniones?, ¿podemos considerar como verdadero simplemente lo mayoritario o reducir los enunciados a relaciones de fuerzas? E incluso ¿hay relación entre utilidad y verdad?

Bensaïd realizará una particular recuperación crítica de Marx al afirmar que, lejos de buscar una verdad absoluta, un saber filosófico sin reglas claras, su teoría dialéctica conduce a salir de las aporías contemporáneas en torno a la verdad y permite articular una posición que se aleja tanto del positivismo como del relativismo. Para decirlo en términos que no son los suyos (pero que ocupan un lugar central en el debate metodológico de Burawoy), permite articular el “constructivismo” específico de la producción de conocimiento y el “realismo” que inevitablemente acompaña la posición que Marx denominó “un nuevo materialismo”.

Podríamos resumirla bajo la forma de cuatro tesis metodológicas que nos permitan comprender su posición (aún a riesgo de simplificarla un poco).

La primera, la tesis de que *una verdad relativa y situada debe estar inscrita en una interpretación de la relación social dominante*. Aquí, el frente de batalla con el relativismo no deja de estar presente en los debates acerca de la *noción de totalidad*. Según el sentido común posmoderno, sostener una noción de totalidad conlleva concepciones “totalitarias” y da paso al preferible escenario de una yuxtaposición incoherente de dominaciones particulares. En el campo de las teorías sociales, un autor como Ernesto Laclau postuló la imposibilidad de pensar en términos de totalidad a partir de la tesis de que la “sociedad es un objeto imposible de discurso”.⁶ En sentido opuesto, para Bensaïd, mantener un concepto de totalidad es vital a los efectos de dar cuenta del sistema capitalista en su conjunto. Sin embargo, es necesario que dicha noción de totalidad escape a la idea de una finalidad predeterminada y que deje abiertas sus opciones. A esto lo llama “totalidad abierta” y, como no podía ser de otro modo, es en *El Capital* donde encuentra el germen de dicha construcción conceptual: las relaciones sociales que Marx analiza a partir de la forma mercancía, presentan al capital como relación social estructurante (de la totalidad) al tiempo que presentan un conjunto de contradicciones que Marx expone a partir de una serie de oposiciones (que Marx llama “parejas dialécticas” con términos tomados a préstamo de la filosofía clásica alemana: forma y contenido, esencia y apariencia, abstracto y concreto, manifestación y conexión interna). A través

⁶ Para una crítica a Laclau, ver Gutiérrez Rossi (2014).

de estas parejas dialécticas, buscó dar cuenta del “valor” y otros conceptos no como abstracciones “puras”, sino como “abstracciones sociales”. Esto es, realidades y formas específicas de relaciones sociales capitalistas que se encuentran fetichizadas y cuyo terreno de indagación requiere una mirada de conjunto.

Una segunda tesis se sigue de la anterior: para poder hacer esto, Marx desarrolla una *lógica de exposición de las definiciones teóricas que se presenta de manera dinámica y no estática (que define por determinaciones y no de manera clasificatoria)*. Bensaïd repone que para Marx se trata de dar cuenta de que: “La economía, en cuanto ciencia en el sentido alemán de la palabra, es algo que está por hacerse [...] en una obra como la mía, la composición, la multiplicación de conexiones múltiples constituye un triunfo de la ciencia alemana (*der deutsche Wissenschaft*)” (Marx citado en Bensaïd, 2011a: 161). Esta fórmula, que aparece como repetitiva, “multiplicación de conexiones múltiples”, apunta a que, por encima de las formas fenoménicas del empirismo de los hechos, la ciencia debe componer las conexiones internas del proceso social. ¿De qué modo? Al escrutar teóricamente (científicamente) los hechos empíricos y al someter las teorías a la crítica. Y al señalar, como lo hizo Burawoy en el terreno de la investigación etnográfica, que los hechos por sí mismos no dicen gran cosa, que depende de la teoría con que se los escrute, del contexto y el punto de vista de la totalidad de las relaciones sociales. Para esto hay que dar la espalda a los saberes parciales, al positivismo práctico y a la racionalidad de la ciencia instrumental. Porque para Marx lo concreto es un resultado: es la síntesis de múltiples determinaciones. ¿Qué significa esta famosa frase mucho más citada que desarrollada? Lo concreto, lejos del “hecho” fenoménico o del “dato” aporético, es, en sí mismo, una composición que concentra múltiples relaciones (que solo podemos conceptualizar mediante la abstracción) que forman parte de las relaciones sociales capitalistas. De allí que diseccionar un hecho o un caso del conjunto como si fuera un fenómeno independizable que pudiera explicarse en sí mismo resulte lo contrario a profundizar en su comprensión.

Este punto de vista obliga a una tercera tesis: *para Bensaïd la crítica a la ciencia normal no supone un retorno a un saber filosófico precientífico, sino un nuevo modo de hacer ciencia*, que abreva en las tradiciones filosóficas y críticas en las que se formó Marx. Bensaïd retoma la reconstrucción que realizó Manuel Sacristán al identificar una triple noción de ciencia presente en Marx: la ciencia positiva (o inglesa); la “ciencia en el sentido alemán” (dialéctica, como vimos); y la crítica joven hegeliana (Sacristán Luzón, 1978). Marx se encontraría tensionado entre dos modos de hacer ciencia: entre la productividad de la ciencia positiva (a la que admira) y la insatisfacción con ella, y el retorno a la dialéctica

para dar cuenta de las determinaciones y desarrollos del proceso histórico. A estos, Sacristán agrega una tercera herencia que es “la crítica”: Marx restituye la noción de crítica materialista que Feuerbach utilizó contra el sistema idealista de Hegel. Este materialismo criticaba la representación metafísica de lo universal por parte de lo particular y las transposiciones idealistas entre sujeto y objeto. La ambición teórica por la totalidad y la comprensión de lo “concreto” como un resultado sintético de múltiples determinaciones, ambas nociones tomadas de Hegel, se sitúan ahora sobre bases materialistas en ruptura con toda ilusión trascendente. Esta noción de crítica en Marx (desarrollada como crítica de la economía política en *El Capital*) cumple el rol de evitar cualquier recaída dogmática en las construcciones conceptuales y, para Bensaïd, interviene como un efectivo antídoto contra la herencia idealista de la dialéctica. Además, aporta dos características: otorga un carácter “negativo” a su crítica y presenta el fundamento inmanente y normativo de esta.

En cuarto lugar, entonces, Bensaïd denomina a este intento sintético de los saberes de su época que realiza Marx *una ciencia negativa*. Esto es, una ciencia que intenta seguir la complejidad de los procesos de su objeto: el capital. Pero para hacerlo, no puede sino mantener una actitud crítica ante el fetichismo de las relaciones mercantiles. Los medios de producción aparecen ante los productores como una potencia extraña y el capital como un poder social “autónomo”, como “una cosa que se opone a la sociedad”, como grafica Marx. La crítica de este “fetiche social” no es una opción ética del investigador, es parte del procedimiento por el que Marx buscó dar cuenta de su estructura lógica, de sus vicisitudes históricas y de sus crisis. Comenzando por las relaciones abstractas de producción y explotación y ascendiendo a las formas más concretas en las que el capital despliega su dominio en el mercado mundial (hoy llevado al paroxismo en el mundo de la globalización), estas relaciones sociales objetivas permean el conjunto de la vida social, incluyendo la política. Por eso, cuando Marx buscó descubrir los distintos momentos de esta relación social, produjo, al mismo tiempo, una crítica de lo existente.

Por último, apliquemos las preguntas acerca del contenido normativo de la teoría crítica a esta lectura de Bensaïd: ¿de dónde sale?, ¿sobre qué se asienta su punto de vista político-normativo? Como vimos anteriormente, Bensaïd encuentra en la teoría de Marx (y particularmente en *El Capital*) los fundamentos teóricos que permiten realizar una crítica inmanente de las relaciones sociales capitalistas (él la llama, siguiendo a Gramsci, una “nueva inmanencia”). El carácter inmanente de la crítica no niega el elemento “normativo”, por el contrario, lo fundamenta. La aspiración de una sociedad cuyos medios de producción

y trabajo estén socializados, cuyo desarrollo tecnológico abra la puerta a una creciente liberación del tiempo de trabajo y su consecuente potencialidad para el ocio, no es una apuesta externa urdida bajo reglas de racionalidad o moralidad universal, sino que responde a un devenir posible (no necesario) inscripto en las propias relaciones sociales capitalistas. El filósofo francés define:

La crítica es, pues, el trabajo incesante de la conciencia contra sus propias representaciones religiosas en una sociedad históricamente determinada. El propio proceso capitalista es la forma determinada del proceso social de producción en el marco de relaciones de producción específicas. Produce y *reproduce* esas relaciones de producción y a sus agentes, el capital y el trabajo asalariado [...] el dinamismo del capital prepara las condiciones para una socialización efectiva de los medios de producción y del trabajo (2011a: 339).

Esta “crítica de la explotación” es la base de una “previsión” científica de que existe, en esta sociedad específica, un conflicto, una lucha. De allí la necesidad de tomar partido por el trabajo humano contra sus fetiches; de allí su vínculo inquebrantable con una praxis transformadora. Esto nos lleva a la segunda crítica antimetafísica: contra la “razón (teleológica) de la historia”.

Las miserias de la “razón histórica”

En el contexto de fines del siglo xx, a la acusación de que el marxismo sostendría una concepción “teleológica” de la historia se le sumó la de un determinismo económico que prescribe un curso unívoco hacia el “progreso”. La primera inscribe a Marx en una concepción filosófica según la cual existe un “fin de la historia” (en su doble significado de final y propósito); la segunda supone que la importancia otorgada a la influencia de la economía en la vida social constituye, en Marx, un férreo determinismo histórico (económico o, peor incluso, tecnológico). Bensaid cuestiona ambas acusaciones al leer a Marx como un crítico de la “razón histórica” y al retomar sus desarrollos teóricos que permiten pensar una *historia abierta*, que no tiende a ningún fin preestablecido, ni mucho menos a una visión unilineal y acrítica de la idea de “progreso”. Para esto confronta con dos cuerpos teóricos influyentes en el último cuarto del siglo xx, particularmente en el período neoliberal. Por un lado, la crítica al historicismo realizada por Karl Popper, que encuentra eco en la corriente anglosajona llamada “marxismo analítico” cuya construcción teórica (por ejemplo, en Jon

Elster) parte de la postulación de la existencia de un Marx “teleológico”. Por otro, contra el estructuralismo y el posestructuralismo, para conceptualizar la relación sujeto/estructura en el pensamiento de Marx.

La definición de Popper es contundente: “Marx representa excelentemente la posición historicista” (Popper, 1973: 65). Esta acusación del filósofo del racionalismo crítico se basa en sostener que Marx adhiere a una variante naturalista de la “miseria del historicismo”,⁷ que propondría una peculiar forma de fatalismo histórico basado en “leyes del movimiento” de la sociedad. De ahí que Marx (siempre según Popper) confundiera “previsión social” y “predicción histórica” amparado en una idea de ley “histórico-natural” que estaría basada en una teleología histórica. Al reducir la causalidad histórica a la causalidad natural, Marx habría utilizado la autoridad del determinismo científico (particularmente de la teoría de la evolución de Darwin) para plantear la ineluctabilidad del comunismo.

Comencemos por el problema del “fatalismo histórico”. Para Bensaïd, Marx y Engels se dedican, desde el inicio mismo de su escritura a cuatro manos, precisamente a lo contrario: a *secularizar* la “Historia Universal” y romper con toda trascendencia filosófica. “La Historia sola no hace nada”, escriben en *La Sagrada Familia*: “¡No libra combates! No es una persona, no se sirve del hombre para realizar sus propios fines. No es más que la misma actividad del hombre en busca de sus propios fines” (Marx y Engels, citado en Bensaïd, 2011a: 69). Claro que esos fines que se fijan los hombres no son aleatorios. En *La Ideología Alemana*, los dos autores precisan:

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas le han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente distinta, *lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución francesa* (2004: 49, el destacado es nuestro).

⁷ En su libro, Popper propone una redefinición del “historicismo” (más allá de su significado habitual en la historia de la filosofía) como “un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es su fin principal” (Popper, 1973: 17).

Entonces, la “historia” no es una persona con fines, sino la actividad de generaciones reales, empíricas, realizada en condiciones heredadas, que conserva y modifica las circunstancias. Su tergiversación especulativa en el formato de una “historia ideal” es tarea de las filosofías de la historia, como la de Hegel. Marx, al contrario, dedica sus esfuerzos iniciales a elaborar los conceptos de otra escritura de la historia que no prive a las “ciencias humanas” de la posibilidad de trazar devenires posibles de los procesos histórico-sociales, sin que esto implique adherir a un ideal de “predictibilidad” similar al pretendido en las leyes físicas de su época.

Para Popper, la propuesta de descubrir “leyes”, “ciclos” o “ritmos” en la historia social resulta imposible, ya que no podemos predecir el curso futuro de la historia humana, que, además, está influido por el desarrollo del conocimiento del hombre (el cual tampoco podemos predecir por métodos racionales): “Esto significa que tenemos que rechazar la posibilidad de una historia teórica, es decir, de una ciencia social histórica que pudiera corresponderse con la física teórica” (Rivadulla, 2012: 51). Por el contrario, la historia como “ciencia comprensiva” debería siempre atenerse a lo singular, a lo cualitativo y a lo particular. Eso no significa que la historia sea considerada como puramente accidental; Popper reconoce expresamente la existencia de “tendencias” (o, más bien, el hecho de que presuponemos que hay tendencias), pero resalta que lo importante es no confundir dichas tendencias con “leyes” de la historia, las cuales solo podrían ser profecías (Bonnet, 1999). Es en este último punto en el que Bensaïd apoyará parte de su argumento: lo que Marx hace es, precisamente, *evitar* la confusión entre las leyes naturales y las “leyes sociales” (al contrario de la atribución popperiana), y lo hace, justamente, negándoles cualquier ideal de “predictibilidad” del tipo de las leyes de la física. Pero, ¿cuáles son las características peculiares de las “leyes sociales” que las diferencian de las naturales? Para responder esta pregunta es necesario, en primer lugar, romper con la oposición que Popper retoma entre las ciencias nomotéticas (basadas en regularidades) y las ciencias ideográficas (que apuntan a las singularidades), porque se ajusta mal a la posición de Marx. Para el autor de *El Capital*, hay “posibilidades objetivas” sobre las cuales se puede indagar. Bensaïd repone el modo en que la sociología histórica asumió este problema:

Weber recurre a la noción del fisiólogo Von Kries de “posibilidad objetiva”. La batalla de Maratón decidió entre varias posibilidades: la de una cultura teocrático-religiosa y la del espíritu helénico, así como las de Waterloo o Gettysburgh optaron entre varios porvenires posibles. *El desenlace de una*

batalla está determinado, no es fatal. La lucha decide entre dos posibilidades objetivas inscriptas en el encadenamiento causal (2003: 383, el destacado es del original).

El historiador y el sociólogo deben encontrar la causalidad *específica* o *adecuada* que repone las “reglas” de los posibles y limita la aleatoriedad de la historia singular. Los textos de Marx sobre importantes coyunturas históricas del siglo XIX (las revoluciones de 1848; las guerras del siglo XIX como la Guerra de Crimea o la Guerra de Secesión estadounidense; o la novedad histórica que significó la Comuna de París) ofician de testimonio de que Marx pensó cada acontecimiento como un suceso preñado de posibilidades alternativas, a la vez que inscriptas en un contexto que las determina. Esta “crítica de la economía política” no busca dar cuenta de una historia universal, sino que, por el contrario, la “deconstruye”.

La idea (bastante generalizada) que autores como Elster sostienen que en Marx hay una teoría teleológica de la historia (la del desarrollo de las fuerzas productivas) que no se concilia (o, directamente, se contradice) con la idea de que la historia es “la historia de la lucha de clases” es, para Bensaïd, una mala comprensión de la teoría de Marx. Comentando los fragmentos metodológicos que anteceden a *Los Grundrisse*, Bensaïd señala:

Ya no se trata de tomar posesión de una totalidad significativa transparente [como en Hegel]. Así, la guerra tiene su lógica política y tecnológica propia, no reducible a la de la sociedad. Desarrolla relaciones sociales que no corresponden a las de la sociedad en su conjunto o que anticipan sus formas futuras. Más generalmente, toda formación social está tramada de relaciones de producción derivadas, transpuestas, no originales, cuya comprensión hace intervenir a las “relaciones internacionales”. Hay desenganche, desfase, discordancia, “relación desigual” y “desarrollo desigual”, entre producción material y producción artística, entre relaciones jurídicas y relaciones de producción. Una formación social concreta no es reducible a la homogeneidad de la relación de producción dominante. Las diferentes formas de producción (material, jurídica, artística) no marchan al mismo paso. Cada una tiene su ritmo y su temporalidad propios (2003: 48).

Como vimos en el apartado anterior, los desfases temporales entre las distintas esferas de la vida social (como especificidad del capitalismo) son los que permiten, para Bensaïd, romper con un concepto idealista de totalidad (en el cual todas las esferas de la vida social se corresponderían con el “espíritu de la época”) y concebirlo como una trama de relaciones sociales desiguales. En ellas,

la guerra y la política tienen su propia lógica (o su “autonomía relativa”, para decirlo en lenguaje “estructuralista”), rompen con cualquier determinación mecánica entre lo económico y lo político, y hacen que la historia no pueda ser pensada a partir de una correspondencia lineal entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Sin un “fin” preestablecido, lo que hay son posibles devenires históricos que están inscriptos en cada coyuntura específica, sin constituir, por ende, ningún eslabón en una cadena de efectos y causas enlazados mecánicamente. Aunque, *a posteriori*, la historia suele aparecer “como un *desarrollo necesario*”, Marx nos previene, irónicamente, contra el “comodín de una teoría histórico-filosófica general, cuya principal virtud consistiría en ser *suprahistórica*” (1990: 174, el destacado es nuestro).

La “discordancia de los tiempos” permite *subrayar la importancia de la política para pensar la historia*:

Derribar la dictadura de los fines es des-moralizar la historia (renunciar de una vez por todas a que tenga moral). Des-moralizarla es politizarla, abrirla a un pensamiento estratégico. Concebir la supresión del capital no como “el fin de la historia” sino como el fin de la “pre-historia” no es un coqueteo literario o un juego de palabras” (Bensaïd, 2003: 31).

Obviamente, esta política no se realiza en el vacío, sino en un campo de posibilidades determinado históricamente, y es el punto de encuentro de un entrecruzamiento de factores y temporalidades distintas. La teoría de la historia de Marx está muy lejos de poder presentarse como una línea recta. Al contrario, sus imbricaciones y combinaciones abren posibles bifurcaciones.

Pero al inicio de este apartado dijimos que Bensaïd se propone combatir con dos contendientes: Popper, como representante de la acusación de una noción teleológica de la historia, y el estructuralismo (y posestructuralismo) como expresión de una “historia sin sujeto”. Efectivamente, esta reconstrucción que Bensaïd hace de Marx permite ensayar una respuesta al problema clásico señalado por Perry Anderson: afrontar *la relación entre sujeto y estructura* de forma de mantener un “respeto dialéctico a su interdependencia” (Anderson, 1986: 36). Este es, precisamente, el terreno que opone al marxismo con los estructuralismos y posestructuralismos. Con la aparición de *Para leer El Capital*, Louis Althusser anuncia una actualización de la lectura de Marx que aseguraba haber descubierto un nuevo continente científico: “el de la historia”. Sin embargo, este “descubrimiento” estaba excesivamente signado, a los ojos de Bensaïd, por el fuerte clima intelectual de la época (la década del sesenta) apasionado

por la lingüística saussuriana y por las estructuras elementales del parentesco de Lévi-Strauss, teorías en las que la “vida histórica” quedaba atrapada en un orden estructural inmutable. La querella con Althusser se establecía, de entrada, bajo la sospecha de un antihistoricismo que edificaba un paraíso conceptual puro. En ese marco, la pregunta que se formula Bensaïd es acerca del lugar que tiene la idea (y el horizonte) de una revolución social en el prisma estructuralista; o, para decirlo en otros términos, este no hacía que la revolución social fuera no solo improbable, sino directamente impensable. Para dar respuesta a esa pregunta, Bensaïd dedica su *memoire* de Maestría en Filosofía (bajo la dirección de Henri Lefebvre) a la noción de “crisis” en Lenin. Las preguntas que formula apuntaban al corazón de los problemas del momento: ¿cómo escapar a la eternidad mórbida de las estructuras?, ¿cómo se sale de las napas de la *longue dureé* (larga duración)?, ¿cómo articular teóricamente el acontecimiento revolucionario y las condiciones históricas? La respuesta que edifica en *La noción de crisis revolucionaria en Lenin* (1968) coloca nuevamente en el centro el problema de la temporalidad. La tesis se dirige a argumentar cómo la discontinuidad y la ruptura devienen posibles a través de considerar las “transformaciones del lenguaje como el resultado de la acción del ritmo sobre la estructura, o de la palabra sobre la lengua”.⁸ Por analogía, la subjetividad negada por el estructuralismo volvía por sus fueros para abrir brechas diacrónicas en la inmovilidad sincrónica y establecer una articulación entre estructura y acontecimiento, y romper así con una imagen de la estructura que la convierte en quien mueve los hilos de una historia en la que los sujetos son meras marionetas.

Ahora bien, si una “razón a-histórica” estructuralista impedía pensar la tensión entre agencia y estructura de manera adecuada, el posestructuralismo terminó disolviendo la historia en un subjetivismo de signo inverso. Bensaïd dedica el libro *Resistencias. Ensayo de topología general*, a la polémica con las filosofías políticas del acontecimiento, como las de Jacques Derrida, Alain Badiou, Antonio Negri y el último Louis Althusser (que propone un “materialismo del encuentro” alejado de su “estructuralismo anterior”) (ver Bensaïd, 2001 y Gutiérrez Rossi, 2015). El rasgo común, para Bensaïd, es que estas filosofías de la resistencia abandonan la búsqueda de una relación adecuada entre la acción del sujeto y la historia. En ellas, los acontecimientos son hipostasiados y se despegan de determinaciones históricas. Los hombres (y las mujeres) aparecen

⁸ Disponible en el sitio danielbensaid.org, así como también su “Mémoire d’habilitation. Une lente impatience. La politique, les résistances, l’événement”, donde señala y corrige las limitaciones de este trabajo.

como haciendo su historia, pero subvaluando que “no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1985: 107). Para evitar esa hipóstasis, sin negar la acción del sujeto, Bensaïd vuelve a la noción de crisis: *acontecimiento y proceso histórico se encuentran en los momentos de crisis del sistema capitalista*, momentos que tienen lugar a causa de la “discordancia de los tiempos” inmanente al desarrollo capitalista. Es en las crisis que la práctica de una estrategia política pugna por establecer un punto de encuentro de estas temporalidades diferenciadas bajo una perspectiva de transformación social. A esta articulación la denomina, siguiendo a Walter Benjamin, la “primacía de la política sobre la historia”. Esto nos lleva a la pregunta acerca de quién es el sujeto de esa política de transformación.

A la búsqueda del sujeto perdido

Las cuestiones del “sujeto de la emancipación” están en el centro de las reflexiones de las ciencias sociales y también de las teorías críticas. ¿Qué es lo que las transforma en “objeto” de tanto debate?

Podríamos decir que dos elementos. El primero, de carácter teórico, está directamente relacionado con la discusión anterior y es situar estas cuestiones en la tensa relación entre sujeto y estructura, ya que la pregunta por el sujeto es, bajo otra forma, la pregunta por la capacidad del agente de moldear su propia historia. En *Las nuevas sociologías* (1998), Philippe Corcuff repone cómo los debates contemporáneos (e interdisciplinarios) de las ciencias sociales tienen la vocación de superar las antinomias tradicionales, como material/ideal, objetivo/subjetivo o colectivo/individual. Según el sentido común dominante, Marx caería siempre del mismo lado de estas antinomias, particularmente en los debates sobre las clases sociales, que es en los que estas cuestiones encuentran su lugar en la teoría marxista. Contra este sentido común, que le asigna un punto de vista economicista, objetivista y esencialista, Daniel Bensaïd propone reponer la complejidad de la *teoría crítica del conflicto social* de Marx.

Pero hay un segundo elemento que explica que el problema del sujeto esté en el centro de los debates: desde la década del setenta en adelante no se han desplegado grandes gestas “emancipatorias” o, dicho en otros términos, no se han producido revoluciones sociales. Este hecho (concomitante al período de contrarreformas neoliberales) produjo que los contornos empíricos, teóricos y políticos de esta cuestión mutaran. Como dice Keucheyan, la cuestión del sujeto ocupa un lugar central porque:

La clase obrera industrial se fragmentó al tiempo que los sectores subalternos que antes eran sus satélites comenzaron a hacer oír sus voces de manera autónoma. Esto desembocó en una situación de indeterminación en la cual continuamos evolucionando en la actualidad y que da lugar a las elaboraciones teóricas más sofisticadas” (2013: 231).

En este escenario de transformaciones neoliberales regresivas, pero también de cierto regreso de luchas sociales contra ellas (especialmente a partir de las huelgas de 1995 en Francia), Bensaïd realizará una defensa que consiste en desplegar *dos conceptos mellizos: clases y lucha de clases*.

Para hacer esto y en primer lugar, se opondrá a pensar a la clase obrera de manera esencialista, al modo de un *Gran Sujeto* que está *destinado* a emerger en el modo de producción capitalista y revelar su ser social mediante una toma de conciencia que ocurrirá ineludiblemente. Para él, los modos en los que la clase está determinada por las relaciones sociales capitalistas en la teoría de Marx son mucho más complejos. De ahí que se proponga reconstruir la posición de Marx mediante la crítica de la “razón sociológica” dominante en las últimas décadas del siglo xx:

Sería en vano buscar una definición simple de las clases en Marx, o un cuadro estadístico de las categorías socio-profesionales. Es decir que, para Marx, las clases aparecen en una relación de antagonismo mutuo, recíproco. Y se definen en y por sus luchas. Dicho de otro modo: la lucha de clases es una noción más estratégica que sociológica (Bensaïd, 2003: 159).

Reponer esta noción estratégica suponía polemizar contra el “individualismo metodológico” de la elección racional, que proviene de Popper,⁹ pero se hizo sentido común en las ciencias sociales desde los ochenta. Para ello, toma el trabajo de Jon Elster que expresa con claridad este punto de vista. El filósofo noruego, haciéndose eco de las críticas al marxismo por subestimar el agente o disolver a los individuos en la abstracción de clases sociales indiferentes a sus deseos e intereses específicos, va a encontrar en el individualismo metodológico un modo de superar el supuesto “colectivismo metodológico” de Marx. Para esto, trata de demostrar que las clases sociales pueden ser explicadas a través de su reducción a una red interindividual. Es justamente esa reducción la que constituye un problema para Bensaïd en la medida en que obliga a una

⁹ La noción popperiana de “lógica de las decisiones en situación” está basada en la teoría económica neoliberal de F. V. Hayek.

fetichización de la existencia empírica individual y a pensar el interés desde una dimensión psicológica autónoma (propia de la economía neoclásica). Es decir, presenta un mundo social compuesto por micro sujetos abstractamente soberanos, capaces siempre de elegir sus opciones y jugar sus cartas. Pero esta situación se asemeja mucho más al momento del mercado y el intercambio de mercancías, que al momento de la explotación del trabajo. La pertenencia de clase no es una elección racional, sino una constrictión objetiva. De ahí la famosa frase “la clase trabajadora es aquella que para poder vivir está *obligada* a vender su fuerza de trabajo”. El carácter “libre” del trabajo asalariado supone la ausencia de medios de producción. Nadie elige “racionalmente” esta ausencia. Bensaïd concluye que “el oprimido no escoge jugar”, no puede retirarse de la partida del conflicto social. La relación social capitalista es irreductible al punto de vista individual y al análisis de las formas sociales del trabajo explotado.

La posición metodológica de Bensaïd (que reconstruye la de Marx) es que la realidad concreta de la clase social no es un dato empírico autoevidente (rastreado por ingresos, intereses individuales u otro indicador), sino que accedemos a sus contornos reales a través de una construcción conceptual que permita dar cuenta del conjunto de determinaciones que la conforman: la clase está definida por sus relaciones con el capital y mediante el conflicto social que la opone a él. Esta doble determinación se imbrica, a su vez, en los distintos niveles en que el conflicto social se desarrolla. En *El Capital*, comienza por la lucha incesante en el ámbito de producción (en torno a la extracción de plusvalía), lo que determina las clases en una primera instancia (ver el tomo I); el proceso de circulación (tomo II) las determina sobre el ángulo del contrato entre el asalariado vendedor de su fuerza de trabajo y el comprador capitalista (y establece el precio histórico-moral de la mercancía fuerza de trabajo); finalmente, en el proceso de reproducción en su conjunto (tomo III), las clases son determinadas por la combinación concreta del nivel de extracción de plusvalía, de la organización del trabajo, de su carácter productivo/improductivo, de la distribución de los ingresos y la conformación de la tasa media de ganancia, de la reproducción de la fuerza de trabajo en todas las esferas de la vida social y la mediación del Estado (ver Cambiasso, 2018). La complejidad de este proceso, que Marx analiza en los tres tomos de *El Capital*, supone entender que no solo son formas distintas en las que aparecen las relaciones entre capital y trabajo, sino que son también formas distintas del conflicto social, porque es la lucha la que define las condiciones precisas de esta reproducción.

Si la clase, entonces, se define de este modo, es prioritario analizar la conflictividad social. Pero, ¿cómo leer los conflictos colectivos? Para dilucidarlo,

Bensaïd propondrá un diálogo con las sociologías críticas inspiradas en la obra de Pierre Bourdieu, las que le permiten profundizar en una conceptualización “no esencialista” de la clase. A ese fin está destinado parte de su libro *La sonrisa del fantasma* (2012). El sociólogo francés distingue la “clase probable” (o sea teórica o en potencia) de la “clase movilizada” o “clase actual”, que es aquella que se manifiesta como tal en el discurso de los movimientos obreros. A diferencia de ciertas interpretaciones del marxismo, como la de Lukács, que piensa el pasaje de una “clase en sí” a una “clase para sí” como determinadas por una necesidad histórica y ontológica, esta reconstrucción de Bourdieu tiene el mérito de no pensar en solidaridades espontáneas, sino en el trabajo de la formación de las clases. Para Bourdieu se trata de tener en consideración el efecto performativo que las estructuras simbólicas tienen sobre la sociedad. Así:

Las categorías según las cuales un grupo se piensa a sí mismo y según las cuales representa su propia realidad contribuyen a la realidad de este grupo. Lo que significa que toda la historia del movimiento obrero y las teorías a través de las cuales ha construido la realidad social está presente en la realidad de este movimiento considerado en un momento dado. Es en las luchas que conforman la historia del mundo social donde se construyen las categorías de percepción del mundo social y, al mismo tiempo, se construyen grupos de acuerdo con estas categorías (Bourdieu, 1992: 157).

Sin embargo, el problema para Bensaïd es que Bourdieu no establece cuáles son los límites de esta “formación de clase”. ¿Decir que las clases no existen más que en su relación antagonica es lo mismo que pretender que ellas no existen más que en función de la intensidad de sus luchas? Mientras para Bensaïd la respuesta a esta pregunta es negativa, para Bourdieu parece ser positiva: “se moviliza, por lo tanto existe”, “se reconoce, por lo tanto existe”, podrían ser sus apogemas. El principal problema que esta posición acarrea, según Bensaïd, es que esto otorga a la eficacia simbólica del discurso de clase un valor sin límites. Lo que se juega en este punto es la frontera entre un “constructivismo razonable” y “un constructivismo relativista”. El primero se opone con justeza a las representaciones sustancialistas y esencialistas del mundo al señalar que las clases sociales no son cosas, sino relaciones y fenómenos históricos y dinámicos. Y agrega, en ese camino, que estas no son el producto mecánico de una infraestructura económica, sino un resultado histórico, abierto a las contingencias de la política, motivo por el cual el nivel de las luchas y de la conciencia que estas luchas configuran es *parte* de la propia constitución de las clases. El segundo *totalizaría*

esa parte al llegar a la conclusión de que la pérdida de centralidad, o el declive de la dimensión política, cultural y simbólica que la clase tiene de sí misma, puede llevar a considerar la desaparición de las relaciones que la constituyen. Bensaïd ve ese peligro en ciertas sociologías críticas y pregunta: ¿acaso si la clase no se moviliza, no es? ¿Qué es lo que hace que las clases sean “probables” y no “improbables”? ¿De dónde viene esta probabilidad sino de la obstinación de lo real por introducirse en el discurso? Lo que está haciendo Bensaïd al colocar estas preguntas materialistas es el ejercicio de entender la relación entre clase y lucha de clases. Y para ello, pondrá sobre la mesa al historiador Edward P. Thompson, el más “constructivista” de los marxistas, quien advertía: “Espero que nadie pueda pensar [...] que apoyo la idea de que la formación de la clase sea independiente de determinaciones objetivas, ni mantenga que la clase pueda definirse como simple fenómeno cultural, o cosas parecidas” (Thompson, 1977: 173). En síntesis, lo que Bensaïd reivindica es el hecho de comprender que el capital no juega el rol de una “cosa económica”, sino que es la forma de una relación social, sin que esa comprensión implique desentenderse de una teoría de la explotación capitalista.

La “sociología pública” y el marxismo crítico ante las miserias del mundo (a modo de conclusión)

Llegado este punto y habiendo reconstruido algunos trazos de los marxismos críticos de Michael Burawoy y Daniel Bensaïd, se nos impone una pregunta que anida en el corazón de toda teoría crítica: ¿qué es lo que pueden (o lo que deben) hacer los intelectuales o cientistas sociales para aportar a la lucha por la emancipación? Las respuestas de Bensaïd y de Burawoy son distintas, pero ponen el foco en dos problemas que nos parecen ineludibles: el de la pluralidad de modos de dominación específicos y la forma de pensar la articulación de las múltiples formas de luchas sociales contemporáneas; y el de la cada vez más pronunciada tendencia de los ámbitos académicos a constituirse en “torres de marfil” y aislarse de esas luchas y sus protagonistas.

Cualquiera que mire, aunque más no sea someramente, el panorama de las luchas sociales en la actualidad se encontrará, al menos, con dos certezas: que las luchas no faltan (más bien, abundan), que su heterogeneidad (en demandas, repertorios, destinatarios, autodeterminaciones) es notoria al igual que su desarticulación. Periódicamente emergen briosos movimientos y luchas sociales que signan la agenda pública, como los chalecos amarillos en Francia, la marea verde

en la Argentina, las revueltas en Ecuador, en Chile e incluso en Estados Unidos. ¿Es posible pensar en formas de articulación de esta diversidad o tenemos que abandonarnos a la aceptación de su carácter particular? Como intento de dar respuesta a este problema, en el número 1 de la revista *Contretemps*, Bensaïd (su director) publicó el ensayo “Crítica marxista y sociologías críticas (Explotación capitalista y pluralidad de dominaciones)”, una síntesis de su intervención en un plenario colectivo que reunió a intelectuales marxistas y sociólogos críticos. Allí propone un conjunto de puntos comunes entre marxismo y teorías críticas y una diferenciación. Lo común: la crítica de concepciones esencialistas y sustancialistas, y la adopción de un punto de vista que hace hincapié en las relaciones sociales; la diferencia: el modo en que ambas tradiciones piensan la explotación capitalista y la articulación de las luchas:

Me baso en la hipótesis de que la relación de explotación sigue siendo central en la dinámica social actual, a condición de que no se reduzca a la esfera de la producción sino que se la conciba en todas las dimensiones de la reproducción social (distribución del ingreso, división del trabajo, sistema educativo, cuestiones de vivienda, etc.). Se trata, en efecto, de saber cómo se produce y se utiliza globalmente el trabajo excedente. Por lo tanto no podemos disociar la esfera de la producción, de las de la circulación (y consumo) y de la reproducción general (Bensaïd, 2001a: 7).

Además, la asincronía entre una extensión sin precedentes de la clase trabajadora (asalarización creciente a nivel mundial), que hace que el conjunto de opresiones estén más o menos cruzadas por el componente de clase, y un reconocimiento decreciente del antagonismo de clase. Ese proceso contradictorio, hace que exista una asimetría entre el reconocimiento de la *dominación capitalista* que se presenta de modo medianamente claro para el conjunto de los sectores oprimidos (los movimientos tipo Occupy Wall Street, los indignados, pero también los movimientos ecologistas y los movimientos de mujeres, etcétera), y el reconocimiento del *antagonismo de clase* que esa dominación constituye, que se presenta de modo más oscuro. El discurso dominante en las ciencias sociales tiende a reforzar esta asincronía, precisamente en un contexto en el que la extensión de las relaciones capitalistas no solo no ha sacado de juego a los trabajadores, sino que presentan una “proletarización del mundo” sin precedentes:

Hoy se dice que las clases se podrán disolver en la globalización, en el *individualismo competitivo*: diferencia conflictiva en la diversidad indife-

rente. En contra de la reducción dogmática de todo conflicto social a un conflicto de clases, llega la hora de la pluralidad de situaciones y de lugares de pertenencia. Cada individuo es ciertamente un nudo singular de múltiples determinaciones. Lo que pasa es que el narcisismo de las pequeñas diferencias es propicio para las genealogías y los pánicos identitarios. La sociedad moderna complica las contradicciones y multiplica las diferencias de clase, de género, de cultura, de edad, de origen... Irreducibles unas a otras, y toda ellas condicionadas por el domino sistémico del capital. Por ello, sin negar su especificidad, la lucha de clases puede servirles, más allá de banderas y estandartes, como lazo de unión. Cuando la lucha se emborrona y se debilita, en cambio, sobrevienen los momentos de cerrazón egoísta y de venganzas, la hora de los clanes, de las revueltas y de las tribus (Bensaïd, 2011a: 55).

Ciertamente, la penetración mundial del capital no conlleva una socialización espacial acompañada de un proletariado industrial clásico, sino que complejiza el panorama social con la extensión de la informalidad y la precarización en grandes megalópolis urbanas (Davis, 2008). La pluralidad de frentes de conflicto que esto ha generado es bien conocida por todos. La propuesta de Bensaïd de volver a la teoría de las clases de Marx para pensar la articulación de esta diversidad responde a que, si es evidente la pluralidad de “campos” y la heterogeneidad de “movimientos sociales”, también es evidente que no todos juegan un papel equivalente.¹⁰ El reconocimiento de la heterogeneidad es, en Bensaïd, la condición necesaria para el debate estratégico-político sobre las posibles formas de articulación. Su teoría de las clases sociales y la lucha de clases es el sustrato teórico que él propone para abordar una empresa de ruptura con la dominación capitalista, perspectiva estratégica que es “irreducible a un inventario o suma de antagonismos sociales equivalente” y que “implica una unión de fuerzas alrededor de relaciones de clase” (Bensaïd, 2009: 338). Eso implica la renovación de las organizaciones sociales y políticas de la clase trabajadora.

Pero ese debate no puede estar jamás encerrado en los marcos de la academia. Y ese encierro es, quizás, la principal preocupación de Michael Burawoy. Empecemos por el final: la propuesta de Burawoy para romper el maleficio de la “torre de marfil” es una “sociología pública orgánica” (Burawoy, 2005). El punto

¹⁰ Es muy interesante la argumentación de Bensaïd sobre el modo en que la dominación sexual se imbrica en la relación de explotación y hace que la opresión de género cumpla un rol estructural en las sociedades contemporáneas. Para un análisis de esta imbricación por parte de feministas marxistas contemporáneas, ver Varela (2018b).

de partida es la crítica a la sociología profesional como práctica hegemónica en la academia, particularmente en los Estados Unidos. Dos disparos hace Burawoy sobre ella: por un lado, contra el carácter instrumental del conocimiento que produce y, por otro, contra su encierro en el ámbito académico como universo de interlocutores a quien está dedicado dicho conocimiento:

Aquí distingo entre, de un lado, un conocimiento instrumental en el cual los fines son tomados como dados y la propuesta es encontrar los medios que mejor alcancen esos fines; y del otro, un conocimiento reflexivo interesado precisamente en una discusión abierta y en un juicio colectivo de aquellos fines o de aquellos valores. Max Weber lo denominó “discusión axiológica” y Jürgen Habermas “acción comunicativa”. Esa distinción entre conocimiento instrumental y conocimiento reflexivo es antigua y tiene una tradición consagrada en la sociología, habiendo sido formulada de modo más claro por Max Weber, cuyo esquema conceptual de la acción social distinguía la racionalidad técnica de la racionalidad axiológica. Eso fue luego desarrollado por la Escuela de Frankfurt en una visión más crítica, según la cual la sociedad capitalista contemporánea, siendo dirigida por los mercados y por el lucro, tiene cierta fijación por las cuestiones de la eficiencia y de los medios, y pierde de vista, consecuentemente, los objetivos últimos, que los atribuirán a la “razón”. Independientemente de la amenaza de un eclipse de la razón, es importante para la sociología situar en la vanguardia de su análisis no solamente el conocimiento instrumental de los medios, sino también el conocimiento reflexivo de los fines (Burawoy, 2009: 221, traducción propia).

El cuestionamiento de los fines obliga a Burawoy a introducir en el debate el problema del destinatario. Es aquí cuando aparece el concepto de sociedad civil. La sociología debe producir conocimiento científico, pero no para el regodeo interno de los miembros de la academia, sino destinado a una sociedad civil que se define como el conjunto de instituciones, organizaciones, movimientos que no pertenecen al Estado ni al mercado. Esta definición no es casual: el Estado y el mercado constituyen para Burawoy los dos pilares sobre los que se sostiene el capitalismo contemporáneo, pilares que, en la versión neoliberal del capitalismo, están destruyendo a la sociedad civil en la medida en que la invasión del mercado sobre todos los espacios de la vida social (garantizada por el Estado) implica un achicamiento al máximo de los márgenes de autonomía y, por ende, de los márgenes de resistencia.

En este punto, nuestro autor se apoya en las obras de Gramsci y de Karl Polanyi con el objetivo de pensar la conceptualización de la “sociedad” (Burawoy, 2003). Observa que el concepto de “sociedad civil”, que agrupa a un conjunto de prácticas e instituciones “privadas” (sindicatos, cooperativas, clubes, partidos políticos, diarios e instituciones religiosas) que organizan la hegemonía de la clase dominante en estrecha relación con el Estado, le permitió a Gramsci enriquecer la teoría de la dominación. Mientras que la obra de Polanyi es fundamental para comprender los movimientos de rechazo de la sociedad frente al avance del mercado a través de la idea de que, contra las olas de circulación de “mercancías ficticias” (la naturaleza, el trabajo, el dinero y el conocimiento) se produce un “contra-movimiento” por parte de la “sociedad” para reintegrarlas y ejercer una regulación social (Polanyi asumía que esto puede asumir características progresistas o reaccionarias: el Fascismo, el New Deal, el estalinismo o la socialdemocracia). Burawoy propone apropiarse de ambos aportes teóricos sin dejar de reconocer las distinciones entre “sociedad civil” y “sociedad activa” (que tienen origen en las diferentes respuestas políticas a la crisis del Estado liberal: en Gramsci, el comunismo; y en Polanyi, el socialismo democrático y el cooperativismo owenista). Y, para pensar las resistencias contra la ola neoliberal, retoma la distinción realizada por Beverly Silver (2003) entre las luchas de tipo marxista (basadas en las luchas de los trabajadores contra la explotación) y las luchas de tipo polanyianas (basadas en el poder de asociación para resistir la comoditización del capital financiero) por considerar que es sumamente útil para escrutar los “nuevos contramovimientos” –locales, nacionales o globales– compuestos por clases (campesinos, trabajadores asalariados), pero también aquellos compuestos por coaliciones entre clases y grupos definidos por su posición en las relaciones raciales o de género. Así entendida, la sociedad civil es, en Burawoy, el terreno en el que puede construirse la resistencia al capitalismo como sistema de dominación social y, por ende, es a esos espacios de autonomía a los que debe apostar la sociología. ¿Pero cómo debería ser este aporte sociológico a los procesos de resistencia y emancipación?

Para responder, va a polemizar con la posición de Pierre Bourdieu. ¿Por qué Bourdieu y no otro? Por dos motivos. El primero, porque el problema de la dominación y su durabilidad ha sido uno de los grandes temas de Bourdieu. El segundo, porque Burawoy lo considera el principal ejemplo del sociólogo contemporáneo que cruzó las fronteras de la academia para dirigirse a la sociedad civil a través de su participación en los medios masivos de comunicación como crítico del neoliberalismo, sus muestras de solidaridad con movimientos y protestas de trabajadores y sectores populares; en definitiva, como ejemplo

de “intelectual público”. Burawoy realizará una doble operación: defenderlo (contra la sociología profesional) por su ejercicio de una sociología pública; diferenciarse fuertemente de él respecto de la posibilidad y el modo en que esa sociología pública aportaría a la emancipación de los oprimidos. Para esta diferenciación, Burawoy se centrará en criticar la concepción que Bourdieu tiene sobre cómo opera la dominación y la contrapondrá con Gramsci y su noción de “sentido común”. Si bien no vamos a reponer aquí esta contraposición (que incluye comparar las concepciones sobre el Estado, la posibilidad o no de “guerra de posiciones”, la teoría del *habitus* y de los campos, etcétera), puntuaremos la principal diferencia que encuentra Burawoy entre uno y otro autor para comprender por qué Gramsci permitiría pensar en una sociología pública orgánica, mientras Bourdieu no.

La clave se sitúa en la posibilidad que tienen los dominados de reconocer su dominación y, a partir de dicho reconocimiento, construir las herramientas de su liberación. Este tema, que ha sido ultratransitado en las ciencias sociales y, particularmente, en el campo de la teoría crítica, podría pensarse, al menos, con dos extremos. De un lado, una visión ingenua que considere que con el solo hecho de “develar” la existencia de la dominación, los dominados están en condiciones de emanciparse. Del otro, una visión pesimista que considere que, dado que la dominación no se juega en el terreno de la conciencia sino de las prácticas sedimentadas, por más esfuerzos que se hagan para visibilizar sus mecanismos, la emancipación de los dominados aparece como improbable. Podríamos decir que Bourdieu incluye al marxismo dentro de la primera posición; y que Burawoy incluye a Bourdieu dentro de la segunda, mientras considera que el marxismo (particularmente el de Gramsci) no idealiza el nivel de la conciencia sino que lo imbrica en la práctica, con lo que abre la puerta a una conciencia contradictoria que presenta las chances (no las certezas) de volverse contra la dominación. Las secuencias conceptuales “violencia simbólica-*habitus*—mal sentido” vs. “hegemonía-lucha de clases—buen sentido” aparecen como definitorias de dos visiones contrapuestas de la dominación. El problema que Burawoy señala como central en la visión de Bourdieu es que, al colocar las bases de la perdurabilidad de la dominación en la mistificación que los individuos producen gracias a la interiorización de la estructura social a través del *habitus*, la posibilidad de cambio social queda acotada a las desarmonías entre el *habitus* y el campo, sin que haya una teorización acerca de porqué y de qué modo esas desarmonías se producen. Directamente ligado a esto, la propia performatividad del intelectual público que Bourdieu propone (y ejerce) queda cuestionada: si no hay toma de conciencia posible por parte de los dominados,

¿cuál es el papel de los intelectuales? ¿Para qué bajar de la torre de marfil y dirigirse a los oprimidos? El carácter crítico de la sociología pública de Bourdieu aparece astillado, empañado, en la medida en que los sujetos de la dominación no pueden hacer mucho con ella. Contra esa idea de crítica que mantiene la distancia entre el intelectual y los oprimidos, es que Burawoy contrapone la figura del “sociólogo público orgánico” como apropiación particular del “intelectual orgánico” de Gramsci:

El intelectual orgánico de Gramsci es quien puede elaborar lo que él llamó el “buen sentido” de la clase trabajadora. Un núcleo duro de su teoría es que la clase trabajadora, en virtud de su transformación colectiva, puede entender el mundo; las clases subordinadas pueden entender el mundo. Es decir, el “buen sentido” es posible; hay infiltración de la ideología burguesa, pero existe también la posibilidad del “buen sentido”. Entonces, hay algo que los intelectuales deben hacer: está este buen sentido con el que tienen que trabajar. En Bourdieu no existe el “buen sentido”, solo existe el “mal sentido”. La clase trabajadora no puede entender las condiciones de su propio sometimiento. Por lo tanto, en cierto sentido, los intelectuales deben ellos mismos transformar el mundo. Ellos son, como yo lo entiendo, los que pueden tener una presencia progresiva. Pero no todos los intelectuales. Muchos de los intelectuales sufren lo que los marxistas llamarían una falsa conciencia, han sido objeto de falacias escolásticas motivo por el cual solo unos pocos sociólogos realmente pueden entender el mundo, particularmente los que están cerca de Bourdieu, quizás solo el propio Bourdieu. Pero de cualquier modo, esta idea de que el intelectual es el agente transformador (y no los dominados), me hace pensar que Gramsci vería a Bourdieu como un intelectual tradicional, crítico del mundo circundante, pero cuya crítica en sí misma no desafía la totalidad. De hecho, el intelectual tradicional, en virtud de ser crítico, parece ser autónomo y parece que puede presentarse como portavoz de esa autonomía, de esa universalidad; mientras que el intelectual orgánico está estrechamente relacionado con algún tipo de clase que será el agente de transformación, una clase subordinada que será transformadora. Gramsci consideraría a Bourdieu como un intelectual tradicional y a sí mismo como un intelectual orgánico. Bourdieu, por otro lado, vería a Gramsci como un creyente engañado por el mito del intelectual orgánico, y equivocado al pensar que la clase trabajadora tiene este papel emancipador (Burawoy en Varela, 2018a: 175).

No alcanza con que la sociología *se dirija* a los movimientos y organizaciones de la sociedad civil, sino que es necesario que *sea parte de ellos* considerándolos no solo sujetos de opresión, sino también sujetos plausibles de su propia emancipación. De la misma manera en que apareció la idea de una racionalidad axiológica en la discusión contra el conocimiento instrumental de la sociología profesional, aquí aparece la necesidad de un compromiso político del conocimiento sociológico (como saber disciplinar inscripto en el ámbito académico) basado en la “centralidad axiológica” de los oprimidos, en la medida en que son sujetos activos. A través de los movimientos sociales y organizaciones de la “sociedad civil” que presentan intentos de desafiar al capitalismo, ve Burawoy la posible “organicidad” de las ciencias sociales y, por ende, su carácter crítico. Su diagnóstico es que el neoliberalismo es una gestión del capitalismo profundamente antisociológica en su “ethos” y hostil ante la propia idea de “sociedad”, motivo por el cual el marxismo sociológico debe “tomarse en serio lo social”. En una época en la que es más fácil imaginar el fin del mundo antes que el fin del capitalismo (como popularizó Fredric Jameson), la sociología debe volcarse hacia aquellas experiencias que motivan a pensar otros modos de organización y de producción y reproducción social. Siguiendo a Erik O. Wright (2014), Burawoy propone pensarlas como “utopías reales”. Esto es, prácticas sociales e instituciones (entre ellas cooperativas, renta básica universal, presupuestos urbanos participativos) signadas por objetivos democráticos igualitarios asociados a la idea del socialismo, los cuales emergen, generalmente, de un rechazo tanto a la explotación laboral como a la mercantilización (y que conllevan, inherentemente, el reforzamiento de la opresión de las mujeres, de la precariedad de la vida, de la opresión racial y del saqueo de la naturaleza). Burawoy señala, contra cualquier romantización liviana, que estas prácticas en sí mismas no pueden contener la expansión del mercado, ni representan *per se* un desafío al capitalismo, pero así son los contornos actuales de un escenario abierto.

Con esta apuesta por la posibilidad contemporánea del ejercicio de una ciencia o teoría social crítica cerramos este capítulo para dejar abierto el debate. Los dos caminos que recorrimos, de la mano de Daniel Bensaïd y Michael Burawoy, presentan estilos, querellas, contendientes y respuestas diferentes, pero comparten una intención común: la consideración de que la teoría de Marx continúa proveyendo la comprensión más fecunda de la dinámica del capitalismo. El panorama filosófico y epistemológico contemporáneo solo puede enriquecerse con esta comprensión y el sitio privilegiado de esta es la constelación del marxismo actual.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.
- Bensaïd, Daniel (1995). *La discordance des temps. Essais su les crises, les classes, l'histoire*. París: Éditions de la passion.
- (2000). *Le sourire du Spectre. Nouvel sprit du communisme*. París: Éditios Michalon.
- (2001a). “Critique marxiste et sociologies critiques. Exploitation capitaliste et pluralité des dominations”. En *Contretemps 1*. Disponible en danielbensaid.org
- (2001b). “Mémoire d’habilitation. Une lente impatience. La politique, les résistances, l’événement”, inédito. Disponible en danielbensaid.org.
- (2003). *Marx Intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- (2004). *Une lente impatience*. París: Éditions Stock.
- (2006). *Resistencias. Ensayo de topología general*. España: El Viejo Topo.
- (2009). *Elogio de la política profana*. Barcelona: Península.
- (2010). *Walter Benjamin, sentinelle messianique. A la gauche du possible*. París: Les Prairies ordinaires.
- (2011a). *Marx ha vuelto*. Buenos Aires: Edhasa
- (2011b). *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise*. París: Ligne
- (2018). *Una lenta impaciencia*. Madrid: Sylone.
- Bidet, Jacques y Kouvelakis, Stathis (2008). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden-Boston: Historical Materialism Book Series-Brill.
- Bonnet, Alberto (1999). “Karl Popper y el historicismo: una crítica interna”. *Razón y Revolución*, n° 5.
- Budgen, Sebastian (2010). *The red hussar: Daniel Bensaïd, 1946-2010*. Disponible en danielbensaid.org
- Burawoy, Michael (1989). *El consentimiento en la producción. Los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

- (1990). “El marxismo como ciencia: desafíos históricos y desarrollo teórico”. *American Sociological Review*, vol. 55, n° 6. Disponible en <http://burawoy.berkeley.edu/Marxism/Marxism%20As%20Science%20Spanish.pdf>.
- (1997). “Dos métodos en pos de la ciencia: Skocpol vs Trotsky”. *Zona Abierta*, n° 80/81, Buenos Aires.
- (2003a). “Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography”. *American Sociological Review*, vol. 68, pp. 645-679.
- (2003b). “For a Sociological Marxism: the complementary convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi”. *Politics & Society*, vol. 31, n° 2, pp. 193-261, Sage Publications.
- (2005). “Response: Public sociology: populist fad or path to renewal?”. *The British Journal of Sociology*, vol. 56, n° 3, Londres.
- (2009a). “Cultivando sociologías públicas nos terrenos nacional, regional e global”. *Revista de Sociología e Política*, vol. 17, n° 34, Curitiba, Brasil.
- (2009b). *The extended case method: Four countries, four decades, four great transformations and one theoretical tradition*. Los Ángeles: California University Press.
- (2010). *O marxismo encontra Bourdieu*. Campinas: UNICAMP.
- (2014). “Una nueva aproximación a Manufacturing Consent”. *Revista de Trabajo-Nueva Época*, año 10, n° 12, Buenos Aires: Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social.
- (2018). “Making sense of Bourdieu”. *Catalyst*, vol. 2, n° 1, Nueva York.
- (2020). “Historia de dos marxismos. En recuerdo de Erik Olin Wright (1947-2019)”. *New Left Review*, n° 121, segunda época, marzo-abril, Madrid, España.
- Burawoy, Michael y Wright, Erik O. (2002). “Sociological Marxism”, En Turner, Jonathan (ed.), *Handbook of Sociological Theory*. Nueva York: Kluwer Academics-Plenum Publishers.
- Castillo, Christian (2017). “La teoría de la revolución permanente en perspectiva”. *Revista Conflicto Social*, Instituto de Investigaciones Gino Germani (Fsoc- UBA), año 10, n° 18, julio a diciembre.
- Cambiasso, Mariela, (2018). “Marx, las clases sociales y la necesidad de volver a la teoría”. *Ideas de Izquierda*, n° 43, Buenos Aires.

- Corcuff, Philippe (1998). *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*. Madrid: Alianza.
- Davis, Mike, (2008). *El planeta de ciudades miseria*. Madrid: Foca.
- Dal Maso, Juan (2016). *El marxismo de Gramsci. Notas de lecturas sobre Los Cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires: IPS.
- (2018). *Hegemonía y lucha de clases. Tres ensayos sobre Trotsky, Gramsci y el marxismo*. Buenos Aires: IPS.
- Deutscher, Isaac (1968). *Trotsky, el profeta armado*. México: Era.
- Foucault, Michel (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Gramsci, Antonio (1972). *Cultura y literatura*. Barcelona: Península.
- (1986). *Cuadernos de la Cárcel*. Volumen IV. México: Era.
- Gutiérrez Rossi, Gastón (2014). “Laclau y su rechazo a la dialéctica”. *Revista Ideas de Izquierda*, nº 10, junio.
- (2015). “Una nueva lección de Althusser. Notas sobre Iniciación a la filosofía para los no-filósofos”. *Revista Ideas de Izquierda*, nº 25, noviembre.
- (2017). “Daniel Bensaïd, la crisis y el marxismo melancólico”. *Revista Ideas de Izquierda*, nº 38, junio.
- Keucheyan, Razmig (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. España: Siglo XXI.
- Kouvelakis, Stathis (2009). “La crisis del marxismo y la transformación del capitalismo”. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, nº 29. España: Universidad de Valencia.
- Lakatos, Imre (1983). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza.
- Marx, Karl (1971). *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (1985). *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe.
- (1990). “Carta al editor de Otechestvennye Zapiski”. En Shanin, Theodor (comp.), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Revolución.
- (2002). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, volumen I. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Marx, Karl y Engels, Federico (1971). *La Sagrada Familia o Crítica de la crítica*. Buenos Aires: Claridad.
- (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Nuestra América.
- Riley, Dylan (2020). “¿Utopía real o empirismo abstracto? Comentario sobre Burawoy y Wright”. *New Left Review*, n° 121. Segunda época, marzo-abril, Madrid, España.
- Rivadulla, Andrés (2012). “Racionalismo crítico y ciencias sociales: Karl R. Popper”. En De la Garza Toledo, Enrique y Leyva, Gustavo (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*. México: Fondo de Cultura Económica-UAM.
- Popper, Karl (1973). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza.
- Sacristán Luzón, Manuel (1978). *El trabajo científico de Marx y su noción de ciencia. Conferencia en la Fundación Miró*. Cataluña: Joves Comunistes.
- Skocpol, Theda (1979). *Los Estados y las Revoluciones Sociales. Un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, Edward P. (1977). “Algunas observaciones sobre clase y ‘falsa conciencia’”. En *Las peculiaridades de lo inglés y otros ensayos*. Valencia: Centro Francisco Tomás y Valiente
- Trotsky, León (2011). *La revolución permanente*. Buenos Aires: IPS-CEIP.
- (2017). *Historia de la revolución Rusa. Obras Escogidas 11*. Buenos Aires: IPS-CEIP.
- Varela, Paula (2015). *La disputa por la dignidad obrera. Sindicalismo de base fabril en la Zona Norte del conurbano bonaerense entre 2004-2014*. Buenos Aires: Imago Mundi-Colección Archivos.
- (2018a). “La producción de consentimiento entre los trabajadores: una pregunta que dura 40 años. Entrevista al sociólogo marxista Michael Burawoy”. *Revista Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, n° 13, Buenos Aires.
- (2018b). “Sobre la relación entre género y clase. Entrevista a Tithi Bhattacharya”. *Revista Ideas de Izquierda*, n° 44, Buenos Aires.
- Wright, Erik Olin (2014). *Construyendo utopías reales*. Madrid: Akal.