



**Universidad del
Rosario**

De la cientificidad del marxismo. El materialismo histórico como una tradición de investigación progresiva y crítica en las ciencias sociales.

Autor

Julián David Aguiar Castro

Director

Carlos Alberto Cardona Suárez

Máster en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá – Colombia

11 de diciembre del 2024

A mis dos madres y a las innumerables víctimas que deja el capitalismo cada día

El cultivo de la ciencia me parece que requiere especial valentía en este caso. La ciencia comercia con el saber, con un saber ganado por la duda. Proporcionar saber sobre todo y para todos, eso es lo que pretende, y hacer de cada uno un desconfiado. Ahora bien, la mayoría de la población es mantenida en un vaho nacarado de supersticiones y viejas palabras por sus príncipes, sus hacendados, sus clérigos, que sólo desean esconder sus propias maquinaciones. La miseria de la mayoría es vieja como la montaña y desde el pulpito y la cátedra se manifiesta que esa miseria es indestructible como la montaña. Nuestro nuevo arte de la duda encantó a la gran masa. Nos arrancó el telescopio de las manos y lo enfocó contra sus torturadores. Estos hombres egoístas y brutales, que aprovecharon ávidamente para sí los frutos de la ciencia, notaron al mismo tiempo que la fría mirada de la ciencia se dirigía hacia esa miseria milenaria pero artificial que podía ser terminantemente anulada, si se los anulaba a ellos. Nos cubrieron de amenazas y sobornos, irresistibles para las almas débiles. ¿Pero acaso podíamos negarnos a la masa y seguir siendo científicos al mismo tiempo? Los movimientos de los astros son ahora fáciles de comprender, pero lo que no pueden calcular los pueblos son los movimientos de sus señores. La lucha por la mensurabilidad del cielo se ha ganado por medio de la duda; mientras que las madres romanas, por la fe, pierden todos los días la disputa por la leche. A la ciencia le interesan las dos luchas. Una humanidad tambaleante en ese milenario vaho nacarado, demasiado ignorante para desplegar sus propias fuerzas no será capaz de desplegar las fuerzas de la naturaleza que vosotros descubristis. ¿Para qué trabajáis? Mi opinión es que el único fin de la ciencia debe ser aliviar las fatigas de la existencia humana. Si los hombres de ciencia, atemorizados por los déspotas, se conforman solamente con acumular saber por el saber mismo, se corre el peligro de que la ciencia sea mutilada y que vuestras máquinas sólo signifiquen nuevas calamidades. Así vayáis descubriendo con el tiempo todo lo que hay que descubrir, vuestro progreso sólo será un alejamiento progresivo de la humanidad. El abismo entre vosotros y ella puede llegar a ser tan grande que vuestras exclamaciones de júbilo por un invento cualquiera recibirán como eco un aterrador griterío universal.

Galileo Galilei ~Bertolt Brecht¹

¹ Dicha cita corresponde a la obra de Brecht titulada *Leben des Galilei* (Brecht, 1956, p. 65)

Tabla de contenido

Introducción	5
Primera parte: Entre calzadas reales y abismos	8
Capítulo I. Otto Neurath: La <i>liaison dangereuse</i> entre la sociología y el empirismo lógico	11
Capítulo II. El camino al abismo: Thomas Kuhn y Paul Feyerabend	28
<i>Primer Excursus: En defensa de la verdad en política</i>	49
Capítulo III. De camino a las cumbres luminosas: Del falsacionismo a un enfoque de resolución de problemas	53
La otra calzada real: El falsacionismo de Karl Popper	53
Imre Lakatos: el punto medio entre la calzada real y el abismo	75
¿Por qué no pragmatismo? Larry Laudan y el enfoque de resolución de problemas.....	89
<i>Intermezzo: Reservas desde la teoría crítica</i>	110
Segunda parte: Debates y combates	133
Capítulo IV. La coraza y armas del materialismo histórico	136
La antropología filosófica a la periferia del materialismo histórico	138
Estructura social: modo de producción y sus elementos (fuerzas productivas y relaciones de producción), infraestructura y superestructura.....	142
Las clases sociales y la lucha de clases.....	147
Ideología	155
Socialismo y comunismo.....	163
Puliendo la coraza y las armas: el núcleo de la tradición del materialismo histórico	170
<i>Segundo Excursus: Fragmento de la canción Te recuerdo Amanda de Víctor Jara</i>	174

Capítulo V. El materialismo histórico en acción: el caso de la teoría crítica de la dependencia	175
La teoría cepalina de la dependencia y su superación progresiva por la teoría crítica de la dependencia	177
¿Dependencia o instituciones extractivas? La teoría crítica de la dependencia enfrentada a la teoría de las instituciones extractivas	189
A) La teoría crítica de la dependencia de Vânia Bambilra.....	189
B) La tradición de la Nueva Economía Institucional: el enfoque institucionalista de Daron Acemoğlu y James Robinson	201
C) Crítica del enfoque institucionalista y comparación con la teoría crítica de la dependencia.	207
<i>Tercer Excursus: “Los Nadies” de Eduardo Galeano</i>	230
Capítulo VI. Conclusiones: De ciertos tartufos en la izquierda	232
Referencias	240

Introducción

Propongo tres escenarios para comprender las motivaciones de esta tesis e introducir el proyecto intelectual que se desarrollará en las siguientes páginas. Primer escenario: luego de leer algunos textos de Hempel, Goodman y Cartwright, mi profesor de filosofía de la ciencia y director de esta tesis, Carlos Cardona, nos propone la lectura de Karl Popper. Yo ya sabía quién era Popper de manera muy superficial y cuando lo leí me impactó fuertemente su claridad y sobre todo su respeto por la racionalidad científica. Quedé encantado, pero luego mi sonrisa se esfumó al ver que Popper era un declarado antimarxista y yo un denodado creyente del materialismo histórico. Claramente, esto no impidió que mi admiración por la figura de Popper disminuyera y, de hecho, me motivó a hallar razones para contrariar sus argumentos antimarxistas. Quien se halla entrenado en la tradición de la filosofía analítica, y más específicamente en el área de la filosofía de la ciencia, sabrá que el marxismo halla muy pocos entusiastas dentro de sus filas. Esto ocurre porque justamente Popper dirigió varias de sus energías para calificar al marxismo como una pseudociencia. Sus alumnos, entre ellos el destacado pensador húngaro Imre Lakatos, continuaron la tradición de su maestro y el marxismo fue descalificado como una herejía del buen pensar. Aunque existieron filósofos de la ciencia que eran partidarios cercanos al marxismo, como Otto Neurath, estos eran menos conocidos y sus valiosas reflexiones sobre la filosofía de las ciencias sociales y en especial sobre el marxismo, quedaron eclipsadas por la figura de Popper. El marxismo estaba prácticamente enterrado en dicho campo.

Segundo escenario: la profesora y directora del Semillero de Teoría del Estado, Mery Castillo, nos sugirió leer a Ernesto Laclau y a Chantal Mouffe en su semillero. La propuesta populista de Laclau y Mouffe me sorprendió por su cuestionamiento radical de las políticas de centro y porque era la primera vez en mi vida que leía a autores del siglo XXI que defendían el populismo y desarrollaron una robusta teoría que lo explicaba. Pronto me di cuenta de que a partir de la razón populista de Laclau y Mouffe muchas experiencias de la política latinoamericana podían ser explicadas de manera satisfactoria sin tener que recurrir a la condena eterna de los liberales a las políticas populistas. Perón, Cárdenas, Chávez y Cristina Fernández pasaron a tener sentido y pude valorar de manera crítica y positiva la construcción discursivo-identitaria de izquierdas que dichos políticos realizaron en su momento. No obstante, descubrí que estos autores eran unos antimarxistas aún más radicales que Popper. Aunque se llamen a sí mismos posmarxistas y se sientan herederos de dicha tradición, la verdad es que la crítica que le hacen a la tradición marxista en *Hegemonía y estrategia socialista* es la más mordaz que he podido encontrar. Me propuse entonces a demostrar que, las supuestas aporías infranqueables que ambos autores denunciaban del marxismo no eran ciertas y que dicha tradición era consistente y productiva. El problema es que la izquierda actual cuando no es habermasiana resulta siendo, en el mejor de los casos, partidaria radical de Laclau y Mouffe. El marxismo quedaba de nuevo enterrado entre el olvido y la animadversión.

Tercer escenario: nombrarse a sí mismo como marxista en Colombia (al igual que en toda América Latina en el contexto de las dictaduras militares), constituyó en el siglo XX y en el gobierno de

Álvaro Uribe un riesgo para la vida. Aun cuando ya dicho riesgo ha mermado, la incomodidad y el fastidio que genera el solo nombrar a Marx en un espacio político hegemónico o en el salón de una clase de relaciones internacionales era palpable. Políticos y profesores por igual no tenían problema alguno en hablar las barbaridades más desdeñables y falsas sobre Marx y su tradición. Acudían de la manera más deshonestamente a la vida personal de Marx para argumentar en contra de las tesis del autor en un claro uso de la falacia *ad hominem*. En Colombia, cuando un político de izquierda, como el presidente de la república Gustavo Petro, expone propuestas que en Europa serían consideradas como el programa natural de la social democracia, aquí se le tacha del más radical de los comunistas y los marxistas. Yo mismo era antimarxista en mi adolescencia debido a la influencia de los colegios burgueses en los que me eduqué y al entorno fuertemente de derechas que me rodeaba. Solo mi madre tenía posiciones de izquierda, pero igual no le gustaba la política y no hablaba mucho del tema. Tal nivel de pánico enfermizo frente al marxismo me acercó a evaluarlo de cerca y descubrí todo lo contrario. Marx y sus herederos constituían un grupo de investigadores serios comprometidos intelectualmente en analizar el sistema capitalista y realizar una crítica lúcida y cierta de las contradicciones e injusticias que se viven bajo el yugo del capital. No obstante, en Colombia el marxismo ha quedado enterrado por la ideología neoliberal y de derecha que ha intoxicado al país desde hace años.

En un momento llegué a pensar que la única manera de desenterrar el marxismo era a través de demostrar su estatus de ciencia en el sentido de la tradición racionalista, analítica, heredera de la Ilustración y de la creencia de la ciencia como forma de emancipación: aquella que comenzó con Spinoza, Hume, Kant y continuó con autores tan distintos como Russell, Popper y Althusser. Dicha concepción tenía la ventaja de: a) conectar el conocimiento científico de manera directa o aproximativa con el concepto de verdad² b) ligar la producción de teorías con una suerte de práctica política de la emancipación, es decir, la ciencia al disipar la niebla mistificante de ciertos proyectos humanos (*v.gr.*, la religión) nos ayuda a liberarnos de las opresiones que ella produce y c) ofrecía criterios de demarcación entre la metafísica y la ciencia (Kant) la religión y la ciencia (Spinoza, Hume y Russell) y las ciencias y las pseudociencias (Popper y Lakatos). No obstante, a partir de la lectura de autores como Larry Laudan y Susan Haack, haciendo gala de un pragmatismo bien temperado, me hicieron darme cuenta de la imposibilidad de mantener de forma ortodoxa dicha concepción y por lo tanto de abrazar sin miramientos las ventajas mencionadas.

Sin embargo, tampoco creo que abandonar las pretensiones de la concepción ilustrada de la ciencia sea fácil o deseable para la empresa científica misma. En la primera parte de esta tesis se defenderá precisamente que es posible concebir un enfoque de la ciencia como un conjunto de tradiciones de investigación que compiten entre sí tratando de resolver los problemas empíricos y conceptuales más apremiantes (la influencia de Laudan es clara aquí). Dichas tradiciones o programas de investigación cuentan con una estructura definida de un núcleo firme y un cinturón protector de hipótesis auxiliares (la impronta de Lakatos es evidente). Junto con lo anterior, se buscará

² En el caso de Popper, por ejemplo, aunque es imposible catalogar a una teoría científica como verdadera, por lo menos se puede decir que está más cercana a la verdad que sus contrincantes falsadas.

armonizar el naturalismo normativo en epistemología que ha propuesto Laudan con las ventajas evidentes de la concepción de la ciencia de la Ilustración, esto con el fin de tener una concepción pragmática y a la vez crítica de la ciencia. Para cumplir el propósito evaluaré distintas opciones que buscan definir y determinar lo que es una ciencia y daré razones para priorizar el enfoque de Laudan en vez otros enfoques. Vale la pena decir que, aunque el enfoque de Laudan es el prioritario, en algunos puntos me alejo de él para darle la palabra a la tradición Ilustrada (en la que incluyo al mismo Marx e incluso a los teóricos de la Escuela de Frankfurt), a Lakatos y a algunas ideas novedosas que se expondrán en el transcurso de la tesis. Después de haber reglado las cuestiones epistemológicas que se acaban de mencionar, organizaré y clasificaré los elementos centrales de la tradición marxista dentro de la estructura de los programas de investigación científica. Luego, a partir de una comparación entre la teoría crítica de la dependencia con la teoría de las instituciones de Acemoğlu y Robinson, se demostrará la efectividad de la tradición del materialismo histórico a la hora de la resolución de problemas empíricos y conceptuales en comparación con la tradición institucionalista.

Debo confesar que la idea de calificar al marxismo como un programa de investigación científica ya había sido expuesta por Michael Burawoy (1990) y Enrique Dussel (2001). A pesar de iluminarme con ciertas ideas bastante enriquecedoras sobre el carácter crítico del marxismo (como se expondrá más adelante), a mí parecer Dussel no logra argumentar satisfactoriamente que el marxismo es un programa de investigación científica. De hecho, creo que nunca estuvo en sus planes y sólo utilizó el concepto de Lakatos para hacer una distinción entre ciencias sociales funcionales y ciencias sociales críticas. Por su parte Burawoy sí realiza de manera más sistemática una argumentación del porqué el marxismo es un programa de investigación científica, pero considero que su definición del núcleo firme del marxismo no es completa, cae en las dificultades de utilizar un marco meramente lakatosiano, y falla en identificar muchas más tradiciones progresivas del marxismo además de las clásicas (Lenin, Trotsky, Luxemburgo, Gramsci). Gran parte de esta tesis consistirá precisamente en dar los argumentos necesarios para catalogar en pleno derecho al marxismo como una tradición de investigación (incluyendo elementos de los programas de investigación científica de Lakatos) y mencionar sus teorías más progresivas en términos de resolución de problemas.

El lector dirá que lo que acaba de leer no es una introducción, sino a lo sumo una inmensa justificación confesional del proyecto intelectual que sigue ¿Cómo no justificarse si hoy en día hablar de ciencia con los propósitos e intenciones que tenía la modernidad ilustrada constituye una herejía imperdonable? ¿Cómo no justificarse si hoy en día hablar de materialismo histórico como teoría de la sociedad es tomado como un anacronismo o un peligro político? Tanto la ciencia en su concepción ilustrada como la tradición de investigación marxista han sido conjurados como herejías del buen pensar. Pues entonces concíbese esta tesis como el proyecto herético de revelar el carácter científico que tantas veces ha sido negado al materialismo histórico.

Primera parte

Entre calzadas reales y abismos

En la ciencia no hay calzadas reales, y quien aspire a remontar sus luminosas cumbres, tiene que estar dispuesto a escalar la montaña por senderos escabrosos

~ Karl Marx³

³ Esta cita se encuentra en el Prólogo y nota final a la edición francesa. De la edición citada, Marx, 1946, pp. xxv

La filosofía de la ciencia del siglo XX estuvo marcada por dos corrientes que, a grandes rasgos y de manera simplificada, se han llamado positivistas y relativistas. Ambas corrientes por igual concentraron sus esfuerzos en pensar las ciencias naturales y pocas veces se centraron en el análisis de lo que Dilthey llamaba las ciencias del espíritu y que hoy en día se conoce por ciencias sociales. Con excepciones notables como Otto Neurath y su empeño por fundar una ciencia social netamente empírica (lo que llamaba una sociología empírica) o el aporte de Ernest Nagel para darles ciertos cánones de rigor a las ciencias sociales de la misma manera que se les daban a las ciencias naturales, la filosofía de las ciencias sociales se opacó por la falta de mención o por la crítica intransigente de sus métodos como ocurre a modo de corolario en las obras de Karl Popper e Imre Lakatos. Este olvido/crítica/reducción de las ciencias sociales podría explicarse, o porque ciertos filósofos (sobre todo los llamados positivistas) pensaban que las ciencias sociales podían reducirse a ciencias superiores en la jerarquía según la doctrina de la unidad de la ciencia o porque varios filósofos (positivistas o relativistas) venían de campos de las ciencias naturales y de ahí su interés exclusivo por ellas (Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Hans Reichenbach y Thomas Kuhn, por ejemplo, eran físicos).

En este capítulo se pretende evaluar las filosofías de la ciencia, tanto positivistas como relativistas, y su inadecuación para dar cuenta de la ciencia y de las ciencias sociales. Me concentraré en ciertos filósofos que han hablado abiertamente de las ciencias sociales y en algunos otros que, sin hablar directamente de ellas, su filosofía de la ciencia resulta de vital importancia para la reflexión de la ciencia en general (*v.gr.* Kuhn). Este camino será guiado por la cita de Marx con la que abro este capítulo, evitando caer en los extremos en los que se ha mantenido el debate en filosofía de la ciencia. El primer extremo es aquel del positivismo lógico representado en impecables construcciones lógicas sobre los métodos y la justificación de las ciencias, pero en donde brilla por su ausencia el lugar de la historia y del contexto del descubrimiento. Dicha posición, como se mostrará, es inadecuada para fundamentar las ciencias sociales en donde la historia y el contexto de descubrimiento es fundamental para el surgimiento de las ciencias en cuestión. Por otro lado, se encuentra el extremo relativista y posmoderno caracterizado por un profundo análisis del contexto histórico de la ciencia, pero en donde se encuentra un abandono total de criterios racionales o lógicos a la hora de evaluar el proyecto científico. He decidido llamar a esta posición el abismo, pues considero que, con ella, poco o nada queda de la ciencia como proyecto práctico-intelectual, pues la relativización de sus métodos implicaría la equiparación del conocimiento científico (que hasta ahora nos ha dado los mejores resultados de acuerdo con nuestros objetivos epistémicos) a campos donde el progreso es nulo o regresivo. Aún peor, en el área de las ciencias sociales esta posición mina el propósito revolucionario y transformador que tienen ciertas tradiciones de investigación (como el marxismo o el liberalismo clásico) al relativizar no solo los métodos, sino los valores que persiguen dichas tradiciones. El relativismo, de esta manera, vuelve estéril cualquier proyecto político de transformación y termina por aceptar el universo establecido del discurso y de la acción.

De este modo, la tarea es seguir el camino propuesto por la analogía de Marx entre la práctica científica y el ascenso de una montaña. Tendremos que aceptar, tal como lo hace él, que en la ciencia no poseemos calzadas reales, pero que tampoco esto implica lanzarse hacia un abismo al comprobar que dichas calzadas no existen. Como bien nos indica Marx, habrá que encontrar un sendero, no pulcro y pulido al modo de las autopistas, sino uno escabroso por donde transitan y han transitado las científicas y científicos naturales y sociales a lo largo de la historia humana.

Capítulo I

Otto Neurath: La *liaison dangereuse* entre la sociología y el empirismo lógico

El Círculo de Viena ha sido mal juzgado por la mayoría de los intelectuales de corrientes continentales y estudiantes de filosofía a lo largo de los años. Muchos creen que en este grupo, conformado por talentosos físicos, matemáticos, lógicos y economistas, no se encuentra más sino un seco positivismo (como si positivismo fuera una especie de insulto o de herejía intelectual) y el desarrollo de una epistemología “opresora” que entraría en plena complacencia con el sistema de producción capitalista⁴. No es este el lugar para criticar dichas apreciaciones, pero les sorprendería a dichos críticos entonces encontrar a un Hans Reichenbach en sus épocas estudiantiles como un activista socialista en la Universidad de Berlín o aun a Otto Neurath participando activamente en la Revolución que daría nacimiento a la efímera República Socialista de Baviera en 1919 (Reisch, 2005). No obstante, lo crucial no son los compromisos políticos de dichos intelectuales, sino las interesantes reflexiones que ellos hicieron sobre la filosofía de las ciencias sociales. En este campo quizás pocas palabras encontremos de la mayoría de sus integrantes, pero en otros intelectuales, tanto del Círculo como cercano a él, es posible toparse con fructíferas reflexiones sobre las ciencias sociales. Aquí hago referencia a intelectuales como Ernest Nagel y sobre todo Otto Neurath.

Neurath representa, quizá más que ningún otro filósofo de la ciencia a analizar en esta tesis (además de Popper), un caso de especial importancia por sus reflexiones sobre las ciencias sociales y el marxismo. La profundidad de sus análisis en el campo de la filosofía de las ciencias sociales no se compara a ningún aporte de sus colegas del Círculo de Viena ni a ningún crítico de la visión heredada salvo Peter Winch en la tradición de la filosofía analítica. De este modo, vale la pena exponer su proyecto de fundamentación de las ciencias sociales a partir del fisicalismo y su propuesta de una sociología empírica.

Como gran parte de la tradición analítica, Neurath (1944) tenía como una de sus mayores preocupaciones el lenguaje utilizado en las ciencias. Dicha preocupación derivaba en la creencia del deber de las ciencias sociales de adoptar un lenguaje universal que tuviera en común todas las ciencias (bajo el marco de la unificación de las ciencias) en la base de términos fisicalistas. Dichos términos son aquellos que poseen un carácter espacio-temporal y cuya columna vertebral son los reportes observacionales de los testigos de algún suceso de interés para las ciencias sociales. De esta forma, el lenguaje universal que deberían tener las ciencias sociales (como todas las ciencias) era uno en donde cada término viniera acompañado con un reporte observacional. Con el objetivo de lograr el propósito de un lenguaje puramente empírico, para Neurath (como para sus colegas del empirismo lógico) la filosofía en las ciencias vendría a ocupar un rol policial (empirismo

⁴ Incluso un intelectual como Theodor Adorno, que tanto ha aportado a esta tesis con sus valiosas reflexiones sobre la teoría crítica, demuestra su profundo sesgo irracional en contra de un filósofo como Carnap y sobre el positivismo en general: “Los atrasados y los avanzados tienen una alarmante afinidad por el positivismo, desde los admiradores de Carnap en la India hasta los denodados apologistas de los maestros alemanes Matthias Grünewald o Heinrich Schütz. Mala psicología sería la que admitiese que aquello de lo que se está excluido despierta solamente odio y resentimiento; despierta también una absorbente y exaltada especie de amor, y aquellos que no han sido captados por la cultura represiva llegan a constituirse con bastante facilidad en su más necia tropa colonial” (Adorno, 2001, p. 50)

terminológico) en donde cada oración que no pudiera reducirse (reinterpretarse) de tal manera que cada uno de sus elementos no-lógicos hiciera alusión a un dato observacional, debía ser expulsado del lenguaje de las ciencias. Vale la pena aclarar que dicho rol de la filosofía no solo interviene en el estado actual de las ciencias sociales, sino que, en casos como la historia en donde es menester traducir términos de los lenguajes de otras culturas, la filosofía debe purgar de esos lenguajes los términos metafísicos que se encuentren. Así, vemos cómo en la filosofía de las ciencias sociales del empirismo lógico el asunto de la traducibilidad viene a ser sumamente importante, sino es que central como el mismo Neurath (1944) lo reconoce: “En todo el mundo existen lenguas con extensos grupos de frases empiristas que pueden traducirse bastante bien unas a otras y, al convertirse en un patrón determinado, pueden formar el núcleo de un lenguaje universal de empirismo. [...] Esta traducibilidad es la base de nuestra empresa científica” (p. 6).

Hasta acá tenemos un panorama con el que típicamente se ha juzgado al empirismo lógico. Por supuesto el fisicalismo, la traducibilidad de los lenguajes a una jerga universal puramente empírica y la lucha mordaz en contra de la metafísica son puntos en común que comparten la mayoría de los empiristas lógicos. Sin embargo, el juicio que se hace en contra de estos filósofos parte de dos errores que señalaré aquí: a) no hay una valoración justa desde el punto de vista de la eficiencia de las ciencias de la funcionalidad de una limpieza y aclaración del lenguaje, b) no hay un panorama completo de cada una de las filosofías del empirismo lógico y se les juzga a todas a través de una falacia de hombre de paja⁵.

El error a), en el cual no me detendré mucho tiempo, consiste en no percatarse de la importancia del establecimiento de un lenguaje apto para las ciencias en donde ciertos términos no tienen cabida. El gran aporte que hizo el empirismo inglés de los siglos XVII y XVIII fue poner en duda categorías de difícil aplicación al proyecto científico o que, por lo menos, resultaban en una poca

⁵ Vale la pena aclarar que este ataque no ha sido solo por parte de la filosofía continental a la analítica. La filosofía analítica y ciertos físicos incursionando en la filosofía han tenido ataques muchas veces desafortunados en contra de la filosofía continental. Recordemos la crítica que hace Carnap (1959) a un fragmento de *¿Qué es la metafísica?* de Heidegger en donde el análisis lógico que se hace es tan estrecho que, un pasaje iluminador sobre el difícil e intrincado concepto de “la nada” queda reducido al absurdo. Como nos recuerda Susan Haack (2003) la lógica que utilizaron los empiristas lógicos provenía de una concepción demasiado estrecha: “una concepción más antigua y más amplia de la lógica como teoría de todo lo que es bueno en cuanto al razonamiento, fue desplazada por una concepción más estrecha de la lógica como teoría formal de la validez”. (p. 31). Esta concepción terminó por desechar filosofías e hipótesis bastante fructíferas nada más por no acomodarse a dicho formato. Del mismo modo, los conocidos rechazos de filósofos como Quine y Chomsky a Derrida por no operar bajo “los estándares de rigor académico” hicieron que perdieran de vista el importante progreso en las ciencias sociales (en campos como la teoría de género) y en la crítica literaria de la deconstrucción derridiana. Por último, el libro *Imposturas Intelectuales* de los físicos Jean Bricmont y Alan Sokal (1999), aunque logra evidenciar los abusos del lenguaje y los usos fatídicos de conceptos científicos de intelectuales como Lacan, Irigaray, Kristeva, Deleuze, Guattari y Badiou entre otros, fallan en tirar al agua sucia con el niño. Los grandes aportes que hizo Lacan al psicoanálisis, las reflexiones filosóficas de Irigaray y Kristeva a una concepción renovada del feminismo donde se pensaba la diferencia son pasadas por alto y desechadas sin ninguna contemplación. En el caso de Deleuze y Badiou es aún más grave debido a que, como lo ha mostrado Fernando Zalamea (2009), ambos filósofos demuestran una impecable e ingeniosa combinación de reflexiones matemáticas y filosóficas. Por ejemplo, de Badiou nos dice Zalamea: “L’Être et l’Événement (París: Seuil, 1988) provee un ejemplo sofisticado de cómo construir nuevas meditaciones filosóficas a partir de una observación detenida de aspectos de las matemáticas avanzadas” (p. 53).

capacidad de resolver problemas empíricos y conceptuales para las ciencias del momento. Categorías como las ideas innatas o conceptos como el alma o Dios resultaban de muy poca ayuda para resolver problemas en la biología e incluso en la ciencia política. A su vez, constituyeron una teoría crítica de la sociedad pues se empezaron a poner en duda teorías que resultaban aptas para la mistificación y la opresión religiosa de los individuos en una sociedad altamente marcada por la ideología cristiana. El concepto de alma tan criticado por Hume (y posteriormente por Gilbert Ryle en el siglo XX con el mito del fantasma en la máquina) sirvió no sólo para aplicar la Navaja de Ockham al estudio de la constitución ontológica del ser humano, sino también para echar a la hoguera una concepción del individuo en donde éste se hallaba ligado a los designios de Dios a partir de su parte divina en lo terrenal. Esta ligazón a lo divino impedía, de cierta manera, la libertad de los individuos pues se hallaban atados a un designio superior. Por otro lado, en el área de la ciencia política, (cuyos efectos son tanto teóricos como prácticos) piénsese en el ataque que realizaron Hobbes y Locke a las explicaciones teológicas del poder de los reyes. Es mérito de Hobbes haber realizado la primera teoría del contrato social en donde, por mucho que se defendiera a la monarquía, el poder del rey proviene del contrato de individuos racionales que buscan salir del cruel Estado de Naturaleza. Si dicho rey no podía garantizar un estado mejor que aquel del Estado de Naturaleza, su propia legitimidad se vendría abajo. Sin quererlo, Hobbes sentaba las bases del liberalismo clásico de posteriores autores que, con razón, denunciaron el exceso de poder de los monarcas y los contrapesos que debería tener todo Estado de Derecho. Por el lado de Locke, basta leer el primer tratado de sus *Two Treatises on Government* en donde refuta largamente la teoría del derecho divino de los reyes en esa época mantenida por Robert Filmer. Derrocar dicha teoría implica que los intentos de revolución posteriores ya no significarían una herejía en el peor de los casos y, de manera mucho más progresiva, que se entendiera la política de un modo completamente separado de los asuntos teológicos, significando una mayor libertad de acción política⁶. Ahora bien, vale la pena resaltar que dicha limpieza del lenguaje tiene sus límites y que sin otros componentes puede volverse regresiva. Esto se señalará más adelante cuando se haga la crítica de la concepción que he venido a llamar desde el título de este artículo “la concepción de las calzadas reales”.

Con respecto al error b) me valdré del empirismo lógico aplicado a las ciencias sociales de Neurath para mostrar otros ricos aspectos que nos entrega su filosofía de la ciencia tanto para este proyecto como en general para las ciencias sociales. Además del panorama de los fundamentos de las ciencias sociales que Neurath les pide a las ciencias en general expuesto anteriormente, la filosofía de la ciencia social del autor vienés se caracteriza por la cautela a la hora de hacer las limpiezas empiristas, un abandono de las jerarquías entre ciencias naturales y sociales y una crítica a la idea de los experimentos cruciales como forma de descartar tajantemente las hipótesis que los contraríen.

⁶ Acá se está lejos de romantizar al liberalismo. Solo se tiene una concepción de que el liberalismo y el movimiento Ilustrado en su momento constituyeron movimientos críticos en favor de la libertad y la igualdad de los individuos. Que después ambos hayan devuelto su contrario en un típico giro dialéctico es evidente como lo han mostrado Adorno y Horkheimer (2009) en su *Dialéctica de la Ilustración*.

Como se mencionó anteriormente, Neurath (1944) era consciente del peligro que significaba una eliminación de los términos metafísicos sin el reemplazo correspondiente en términos empíricos:

Pero ¿qué pasa con expresiones como "espíritu de una nación", "ethos de una religión" o "fuerzas éticas"? A veces las frases en las que aparecen tales expresiones difícilmente pueden conectarse con enunciados observacionales y deben descartarse como parte de especulaciones metafísicas, pero a veces podemos considerarlas como oraciones "metafóricas" y transformarlas en enunciados fisicalistas. Abandonarlas implicaría a menudo un empobrecimiento de nuestro argumento. [...] Sólo la falta de tal fraseología empirista puede explicar la tendencia de los estudiosos interesados en estos problemas a utilizar el vocabulario de un lenguaje no empirista. La crítica negativa de los empiristas sin sugerencias constructivas de expresiones adecuadas suele parecer bastante pobre y aburrida. (p.4)

Neurath es consciente del peligro de desechar dichos términos sin sugerencias de otras expresiones y reconoce el potencial heurístico de las oraciones metafóricas para la elaboración de argumentos dentro de las ciencias sociales. Aquí tenemos un empirismo terminológico que reconoce que, sin términos adecuados para reemplazarlos, podar a ras el lenguaje de las ciencias significaría una pérdida enorme para su avance.

Con respecto a la unidad de la ciencia se suele pensar que todos los empiristas lógicos mantenían una misma perspectiva frente a ella. Ian Hacking (1985) sostiene en la "Introducción" a *Revoluciones científicas* que el panorama de la filosofía de la ciencia antes de Kuhn se podía resumir en nueve puntos, siendo el noveno el de la unidad de la ciencia: "Debe haber una sola ciencia acerca del mundo real. Las ciencias menos profundas son *reducibles* a otras más profundas. La sociología es reducible a la psicología, la psicología a la biología, la biología a la química y la química a la física" (p. 9) y luego, hablando de Carnap, Reichenbach y Popper, afirma "todos maduraron en una época donde la unidad de la ciencia, punto 9, se daba por sentada" (p. 9). Hacking acierta en decir que la unidad de la ciencia se daba por sentada en todos los filósofos antes de Kuhn, empero, no todos mantenían el punto nueve tal como Hacking lo describe. De hecho, Neurath (1944) presenta una versión completamente distinta: "¿No sería preferible tratar todos los enunciados y todas las ciencias como coordinadas y abandonar para siempre la jerarquía tradicional: ciencias físicas, "ciencias biológicas"; ciencias sociales, y tipos similares de "piramidismo científico"?" (p. 8) y luego afirma que las divisiones en las ciencias solo serían útiles como un modo de orientación: "Sugiero agrupar declaraciones científicas cuando sea necesario para orientación, pero sin pensar en departamentos bien definidos. Los diversos cuerpos de declaraciones pueden superponerse entre sí" (p.9). Como se observa, en Neurath se tiene una imagen de unidad de la ciencia donde cada una de las ciencias es igual a las demás en nivel de importancia y cada declaración que de ellas emane resulta en tejido de superposiciones. La única razón de la separación de las ciencias es para que el especialista se oriente sin jamás llegar a divisiones tajantes entre ellas. Esta imagen nos entrega una valoración equitativa de las ciencias sin la reducción de unas a otras en donde la física sería el paradigma específico contrario a la descripción que nos hace Hacking de la doctrina de la unidad de la ciencia.

Otra interesante característica de la filosofía de las ciencias sociales de Neurath es su compromiso con un pluralismo radical. Cuando en la filosofía de la ciencia se piensa en pluralismo no dudamos en señalar inmediatamente a Paul Feyerabend como su pensador insignia. No obstante, en Neurath encontramos un defensor de esta actitud y un crítico decidido a aquellas concepciones que pudieran amenazar la coexistencia plural de teorías contradictorias en las ciencias y sobre todo en las ciencias sociales. De este modo, se declara en contra de los conceptos de verdad y falsedad a la hora de la aceptación de afirmaciones observacionales:

Un científico social que, después de un análisis cuidadoso, rechaza ciertos informes e hipótesis, finalmente llega a un estado en el que tiene que enfrentar conjuntos completos de afirmaciones que compiten con otros conjuntos completos de afirmaciones. Todos estos conjuntos pueden estar compuestos de afirmaciones que le parezcan plausibles y aceptables. No hay lugar para una pregunta empirista: ¿cuál es el conjunto "verdadero"? pero sólo si el científico social tiene suficiente tiempo y energía para probar más de un conjunto o para decidir que, en vista de su falta de tiempo y energía -y éste es el punto importante- debería trabajar sólo con uno de estos conjuntos completos. (Neurath, 1944, p. 13)

Aquí Neurath se decanta por una suerte de convencionalismo y de holismo en donde queda a manos del científico social decidir con cuál conjunto de afirmaciones científicas trabajar. No porque un conjunto de afirmaciones sea más verdadero, más probable u óptimo, sino porque es su decisión trabajar con ellas en vista de su tiempo y energía (criterios de selección completamente pragmáticos). Esta aproximación no excluye la valoración comparativa entre los distintos conjuntos de afirmaciones, como el mismo Neurath sostiene, de hecho, las perspectivas rechazadas llevan al científico social a darse cuenta de que sus declaraciones son de objetos plurales:

Esto nos lleva a una especie de "pluralismo", que aparece incluso dentro de la física, como señalaron Duhem y otros. En las ciencias sociales este pluralismo es más notorio, porque las historias relativamente simples están llenas de hipótesis. Pero no debemos pasar por alto que incluso el informe más simple se basa en hipótesis y, por tanto, es pluralista. Al analizar los escritos históricos, un científico social debería hablar de un "Pluri-Cromwell", también de un "Pluri-Cromwell en una fecha determinada" y de un "Pluri-Cromwell al día siguiente", de "Pluri-Londres". y de otros pluri-ítems. (Neurath, 1944, p.14)

Son objetos plurales o pluri-ítems porque se conforman de distintos conjuntos de afirmaciones observacionales en donde la escogencia absoluta de uno frente a los demás es imposible. Ahora bien, si la escogencia de un conjunto de afirmaciones a partir del concepto de verdad es desaconsejada por Neurath, la opción falsacionista de Popper a través de experimentos cruciales es también criticada con respecto a la corroboración o falsificación de hipótesis científicas:

En la historia cósmica y particularmente en las ciencias sociales apenas encontramos utilidad para la asimetría de refutación-verificación de ciertos esquemas calculadores. Sólo analizamos una red de hipótesis y no podemos decir de qué hipótesis surgen ciertas dificultades. Tenemos que empezar de nuevo de forma pluralista. El "apoyo" de las hipótesis mediante material adecuado a las hipótesis se basa en decisiones: seleccionamos el material; "corroborar" hipótesis y "sacudirlas" mediante "instancias positivas" e "instancias negativas" implica decisiones; pero ningún "*experimentum*

crucis" puede invalidar una sola hipótesis. Nuestra actitud pluralista nos hace sospechar, desde el principio, de todos estos intentos. (Neurath, 1944, p. 25)

Cercano a la tesis Duhem-Quine, Neurath rechaza al falsacionismo, pues no podemos saber de cuál hipótesis surge la dificultad cuando se la enfrenta a un experimento crucial. Igualmente, la evidencia, al ser escogida por el científico, no es suficiente para rechazar las hipótesis. Así, el pluralismo de las hipótesis es la mejor opción para Neurath. Esto no significa que el filósofo vienes propusiera una parálisis en la ciencia social por la imposibilidad de rechazar hipótesis. Por supuesto, Neurath pensaba que ciertas instancias positivas y negativas corroboraban y "hacían sacudir" una hipótesis y estas operaciones hacían que se prefiriera una hipótesis sobre otra, empero, hay que siempre tener en cuenta que toda hipótesis (sea esta preferida o no) es una potencial hipótesis de trabajo. Hasta acá hemos visto los aportes de Neurath a una fundamentación de las ciencias sociales de manera general y aquellos aspectos de su filosofía que se diferencian de esa concepción simplificada y falsa que se tiene de un positivista lógico. Ahora bien, hay un texto de Neurath de especial importancia para el proyecto en cuestión en donde habla directamente del marxismo como paradigma de una sociología empírica. En *Empirical Sociology*, Neurath (1973) nos explica que dicha sociología empírica resulta del reconocimiento de la imposibilidad teórica de tener una separación analítica entre la historia y la economía política. El economista y filósofo vienes identifica en Marx y Engels dicho reconocimiento al establecer como fundamentación de su ciencia social un materialismo que establece en los sentidos y en la materia su piedra de toque. El materialismo histórico, el núcleo del programa de investigación marxista para ponerlo en términos de Imre Lakatos, es, para Neurath, la manera mediante la cual la historia y la economía política se funden en una única disciplina científica en cuya base está un materialismo fisicalista⁷. Antes de Marx y de Engels, los economistas como Quesnay, Smith o Ricardo no lograban, en opinión de Neurath, liberarse de la metafísica que implicaba concebir una economía política por un lado y la historia por el otro. Tampoco los intentos de filósofos y sociólogos como Dilthey o Weber resultaban satisfactorios en su búsqueda de una metodología particular para las ciencias sociales como la es la del *Verstehen*. A través de la Navaja de Ockham, Neurath (1973) descarta rápidamente dicha metodología:

La empatía, la comprensión (*Verstehen*) y cosas similares pueden ayudar al investigador, pero entran en la totalidad de las afirmaciones científicas tan poco como una buena taza de café, que también ayuda al investigador en su trabajo. Si alguien sostiene que sólo puede predecir los procesos históricos "empáticamente", habría que preguntarle en qué basó su empatía. Si puede

⁷ Neurath (1973) define, siguiendo a toda la tradición marxista desde Marx y Engels, al materialismo histórico de la siguiente manera: "La "subestructura" del proceso de producción, con sus condiciones sociales, lleva consigo la "superestructura" de los procesos y puntos de vista religiosos, políticos y de otra índole. Ésta es la base de la "concepción materialista de la historia", que, yendo más allá del materialismo, considera el modo social de producción como otro hecho fundamental primario en la base de todo. Marx y Engels son "materialistas" en la medida en que hablan sólo de lo que se puede observar por medio de los sentidos [...] De todos los intentos de crear una sociología fisicalista estrictamente científica y antimetafísica, el marxismo es el más completo." (p. 349) Aquí vemos además cómo Neurath compromete a Marx, no solo con el materialismo, sino con el empirismo y fisicalismo que él profesa. La justicia de este compromiso se evaluará más adelante.

decirnos eso, si puede señalar datos verificables a partir de los cuales alcanza su empatía, desde los cuales a su vez avanza hacia sus predicciones, entonces también se puede derivar esta predicción de un proceso directamente de los datos mencionados. Este es un punto claro de lógica: si Y se sigue de X y Z de Y, entonces Z se sigue directamente de X. (p. 357)

De este modo, ni la economía política clásica anterior a Marx, ni la neoclásica posterior a él⁸, ni el estudio de la historia sin la simbiosis con la economía política (como se la puede encontrar en representantes como Niebuhr o Ranke) ni tampoco la sociología derivada del *Verstehen* de Weber representaban para Neurath teorías superiores al materialismo histórico de Marx y Engels. No obstante, el punto importante para esta tesis es conocer el rasero mediante el cual Neurath evalúa la superioridad del materialismo histórico de Marx y Engels frente a las otras teorías que pone en comparación. A través de una lectura de sus dos textos principales se pudo establecer de manera muy evidente (Neurath es muy explícito con dichos requerimientos) dos criterios de superioridad del materialismo histórico frente a sus competidoras: a) Su pretendida depuración de la metafísica y b) Su capacidad para predecir fenómenos sociales.

Con respecto a (a) ya se mencionó por qué Neurath cree que el materialismo histórico es el intento más sofisticado de una sociología estrictamente científica, fisicalista y materialista. Para él, la típica topografía de lo social que nos entrega el marxismo tiene en su base epistemológica una estricta limitación a la información que nos entregan los sentidos. El modo de producción es el hecho fundamental que está a la base de todo lo social y que es perfectamente reconocible a partir de una estricta descripción protocolaria. Aunque reconoce que hay deslices metafísicos, no los considera centrales a la teoría: “Ciertamente todavía se encuentran muchos giros metafísicos en Marx y los marxistas, pero ninguno es vital para el argumento. Se pueden omitir sin cambiar las ideas básicas”. (p. 347). Del mismo modo, las declaraciones éticas y morales no ocupan, en opinión de Neurath⁹, una parte central del argumento del marxismo. Cuando se las encontraba, fungían como arreglos retóricos del texto o declaraciones políticas por parte de los marxistas. Este es un aspecto crucial para la concepción de la ciencia del Círculo de Viena, que consideraba dichas declaraciones impedidas de una verificación empírica y, por lo tanto, su destino era el ser excluidas del lenguaje de la ciencia.

Con respecto a (b) Neurath considera (y en esto lo acompañan filósofos separados de la concepción del círculo de Viena como Popper y Lakatos) que la predicción es fundamental para probar la

⁸ “La teoría austriaca del valor, en particular, ha trabajado mucho en esta dirección [matematización de la economía]. Pero ni sus representantes austriacos ni no austriacos pudieron aclarar las conexiones entre el orden económico capitalista y las crisis, como lo habían intentado Sismondi, Marx y otros, en parte en forma matemática, y con mucho más éxito”. (Neurath, 1973, p. 398)

⁹ “Cuando Marx y Engels intentan demostrar la afirmación de que el orden actual debe perecer y dar paso a uno menos lleno de sufrimiento, nunca argumentan con referencia a la "injusticia" de nuestro orden, o a la afirmación de que la "causa justa" o la "verdad" debe ganar. Muestran estrictamente empíricamente cómo se comportan o se comportarán los hombres existentes bajo ciertas condiciones” (Neurath, 1973, p. 346)

aplicabilidad de una teoría científica¹⁰. Es decir, podemos confiar en alto grado en la aplicabilidad de una teoría científica si esta nos entrega predicciones de fenómenos naturales o sociales en el caso de las ciencias sociales. Así lo expresa Neurath (1973) para el caso especial de la sociología:

Nuestro objetivo es la discusión científica de la construcción sistemática de la sociología como síntesis y colección de investigaciones sobre la economía política y la historia, la posibilidad de *una sociología estrictamente científica y no metafísica que pueda hacer predicciones* y que ocupe su lugar sin ninguna restricción junto a las otras ciencias empíricas. (p. 345)

En esta cita son claras las dos demandas (a y b) que le pide Neurath a la sociología y que, como él mismo lo expresa a lo largo de sus textos, el marxismo es la producción teórica de su tiempo que encarnó de la mejor manera ambas demandas. Considerando estas dos demandas de Neurath a la sociología y su concepción de la filosofía de la ciencia pasamos a un análisis crítico de su posición.

Aunque en un principio se valoró el compromiso de ciertas filosofías empiristas con la limpieza del lenguaje de los términos metafísicos, hay que considerar que dicha limpieza debe tener un propósito más allá del simple compromiso con una epistemología que no acepte, sino los términos asociados a una observación. El radicalismo del empirismo terminológico parece dispararse en el pie, debido a la imposibilidad desde la lógica de dar una distinción tajante entre juicios analíticos y sintéticos como lo demostró Quine (1951) en su revolucionario *Two Dogmas of Empiricism*. Una epistemología empirista a ultranza tiene sus límites en su propia formulación y la limpieza que busca del lenguaje debe tener un propósito allende a la lucha mordaz en contra de la metafísica¹¹. La limpieza, tanto en la teoría científica como en la higiene de los espacios habitables tiene propósitos pragmáticos e incluso estéticos más que una devoción a la limpieza *per se* o la lucha intransigente contra la mugre.

Aunque Neurath reconoce el peligro de eliminar términos no-fisicalistas sin sustitutos, espera que en algún momento se puedan encontrar sustitutos para ellos. Empero, ¿para qué el deseo de sustituir dichos términos no-fisicalistas si precisamente con dicho carácter se pueden resolver

¹⁰ Así lo dice Neurath con respecto a una estructura producida por la sociología: "Si una determinada estructura delimitada, elaborada en sociología, es científicamente aplicable puede comprobarse mediante el éxito de la predicción" (p. 368)

¹¹ Dicha lucha contra la metafísica la comparten los empiristas de la Ilustración y el empirismo lógico del siglo XX, no obstante, la diferencia entre ambos consiste en las metas y condiciones históricas en las que estaban: "En la consigna de atenerse a los hechos y abandonar toda ilusión se esconde, aún hoy, una suerte de reacción contra el pacto entre opresión y metafísica. No obstante, sería un error ignorar la diferencia esencial que media entre la Ilustración empirista del siglo XVIII y la actual. En aquella época se había desarrollado ya, en el marco de la vieja sociedad, una nueva. Tratábase de liberar a la economía burguesa ya existente de las trabas feudales; simplemente de "dejarla hacer". Del mismo modo el pensamiento científico especializado correspondiente a ella solo necesitaba, en lo esencial, desprenderse de los viejos lazos dogmáticos a fin de seguir el camino ya reconocido. En cambio, para pasar de la forma de sociedad actual a una futura la humanidad debe constituirse, primero, como sujeto consciente, y determinar de manera activa sus propias formas de vida" (Horkheimer, 2008, p. 262). Esta diferencia entre los dos tipos de sociedades existentes podría explicar la diferencia entre una liberación de la metafísica con un propósito de resolver problemas conceptuales y una lucha en contra de la metafísica con propósitos higienistas sin fin alguno.

problemas empíricos de manera satisfactoria? Piénsese en términos tales como “misión histórica”¹² o “consciencia”¹³ que Neurath critica al no poder ser referidos a un enunciado observacional. Nadie puede darle un contenido empírico observable a los términos “consciencia” ni “misión histórica” claramente. Pero ¿no han estado motivados varios pueblos de la historia de la humanidad a cometer acciones debido a una pretendida misión histórica? Por ejemplo, piénsese en las terribles consecuencias que ha tenido la pretendida misión histórica del sionismo al designar el territorio palestino como lugar por derecho del pueblo judío. Creo que no se podría hacer un análisis satisfactorio desde las ciencias sociales del fenómeno del genocidio palestino sin utilizar la expresión misión histórica o algún equivalente no-fisicalista para explicar una de las tantas de las pretendidas motivaciones o justificaciones que tiene el Estado de Israel para desplegar su genocidio. De hecho, la limpieza del lenguaje que buscaban los positivistas podría ser utilizada aquí como una teoría crítica de la ideología sionista para desarticular el término “misión histórica” como uno que carece de sentido, pero no sin excluirlo de antemano de un análisis científico que lo tome en serio como una motivación de los sionistas.

Del mismo modo, el argumento en contra del concepto de consciencia, sostenido no solo por Neurath, sino por filósofos tan dispares como Feyerabend (1963), Richard Rorty¹⁴ (1965) y Patricia Churchland (1986), que beben de una suerte de materialismo eliminativista, corre el mismo peligro del fisicalismo de perder más de lo que se gana en esa ambición higiénica del lenguaje. A pesar de sus divergencias, los argumentos de estos filósofos son variaciones de esta misma tesis: todas las propiedades mentales pueden ser explicadas en términos fisicalistas como lo son “cerebro”, “nervios”, “neurotransmisores”, etc., por lo tanto, mantener en el lenguaje de la filosofía de la mente o en la neurología términos como “consciencia” es multiplicar las entidades más allá de lo necesario y caer en la metafísica. El problema de estas posiciones es que mantienen un dualismo (que pretenden eliminar) entre lo material y lo inmaterial. Para estos autores si algo es físico, no puede ser mental y si algo es mental no puede ser físico y como lo físico es el único fundamento de nuestro conocimiento (este punto solo es válido en Neurath y Churchland), por

¹² “Algunos argumentos que tratan de problemas sociales, particularmente de historia, se vuelven equívocos porque los escritores a veces prefieren un lenguaje complicado y torcido donde las expresiones claramente empiristas y unívocas pueden parecer desagradables a los lectores. En lugar de decir sin rodeos: “Un grupo humano mató a otro y destruyó sus edificios y libros”, algunos historiadores prefieren decir: “Obligada por su misión histórica, la nación comenzó a extender su civilización por la Tierra”. (Neurath, 1944, p. 7)

¹³ “Sin embargo, la “observación” no es un “fenómeno de conciencia” especial; en una física integral hay procesos espacio-temporales del cerebro, los nervios, la garganta, los gestos, que reemplazan a la “consciencia”, un concepto del kantismo puro. Para los físicos puros tales conceptos no tienen sentido (Neurath, 1973, p. 360)

¹⁴ Estos casos en donde los positivistas y los relativistas coinciden en sus análisis filosóficos, aunque vayan por vías argumentativas plenamente distintas comprueba el dicho de Laudan (1996) cuando decía que los pecados de los padres son los pecados de los hijos. El caso de Rorty es aún más especial que el de Feyerabend. Intransigente crítico de la metafísica acusaba a los fisicalistas de metafísicos por su epistemología fundacionalista, pero sin darse cuenta cae una y otra vez en ella cuando mantiene los dualismos (v.gr, como el de lo mental/lo físico) que desea eliminar. Parece que no sólo la lucha contra la metafísica une a los relativistas y a los positivistas, sino los dualismos que insisten en mantener.

ende, lo mental debe ser eliminado sin contemplaciones y buscar en el lenguaje fisicalista traducciones a estos términos mentales.

No obstante, como lo ha mostrado John Searle (1992), estos argumentos son profundamente equívocos y se suele perder más de lo que se gana con el eliminativismo intransigente de estos autores. Searle argumenta, en contra de estas corrientes, que la consciencia es simplemente una propiedad emergente del cerebro:

El cerebro causa ciertos fenómenos "mentales", como los estados mentales conscientes, y estos estados conscientes son simplemente características del cerebro de nivel superior. La conciencia es una propiedad emergente o de nivel superior del cerebro en el sentido completamente inofensivo de "nivel superior" o "emergente", en el que la solidez es una propiedad emergente de nivel superior de las moléculas de H₂O cuando están en una estructura reticular (hielo) y la liquidez es igualmente una propiedad emergente de nivel superior de las moléculas de H₂O cuando, en términos generales, están rodando unas sobre otras (agua). (p. 22)

Esta conclusión no elimina la tesis de que el mundo es en última instancia física y no rechaza que la información recibida provenga de los sentidos. De hecho, la consciencia puede ser relacionada con un conjunto bien definido de enunciados observacionales sobre el estado de un cuerpo humano como lo hacen las enfermeras y las médicas a diario al recibir un paciente en una sala de urgencias. Así mismo, consciencia se ha usado en tradiciones de investigación distintas a la medicina tradicional con resultados progresivos que designan propiedades emergentes tanto de individuos como de clases sociales. En el caso del psicoanálisis (sobre todo en su acepción freudiana) la consciencia es una de las estratificaciones que tiene la psique humana y que contiene solo una parte de la información: aquella que no reprimimos socialmente o que, por obra de ciertos eventos como los sueños, logramos adquirir del inconsciente. La consciencia en el psicoanálisis de hecho no recibe un tratamiento muy distinto de lo que recibe en la medicina tradicional, a diferencia, claro está, del inconsciente freudiano del que no estamos hablando aquí. Más importante aún en el caso del marxismo, consciencia de clase designa la propiedad emergente de un grupo de individuos que comparten condiciones materiales de existencia (*v.gr.* el ser proletarios) y saben cómo ciertas medidas políticas o económicas afectan su diario vivir. El concepto de consciencia tomó un giro progresivo en el marxismo en la obra de Georg Lukács (1984) *Historia y consciencia de clase* en donde el autor argumenta que el proceso productivo en el capitalismo, al volver mercancía el trabajo humano, termina por reificar no sólo el trabajo humano sino también la consciencia del trabajador. Es decir, para Lukács, el capitalismo terminaba por afectar la posibilidad de todos los trabajadores de conocer sus propias condiciones materiales de existencia y tomar acción sobre ellas al estar engullidos por el aparato productivo a través de las monótonas y largas jornadas de trabajo explotador. En resumen, el capitalismo obturaba la *consciencia* impidiendo el ejercicio analítico y político de los proletarios de la misma manera que la ketamina actuando sobre receptores opioides impide que el ser humano sea *consciente* y entre en estado de sedación. Claramente la consciencia en Lukács tiene un significado distinto a la consciencia en

psicoanálisis¹⁵ o en medicina, no obstante, su distinción es producto de una propiedad emergente de un objeto diferente al del individuo humano: el de la clase social.

La extensión en la defensa del uso en las ciencias del término “consciencia” se realizó por la importancia central que tiene para el marxismo y la pérdida de su uso significaría un retroceso en dicha tradición de investigación. Por este motivo, comprometer al marxismo con un fisicalismo estricto *à la* Neurath es un error del cual varios conceptos del marxismo no saldrían bien librados (*v.gr.* “hegemonía”, “consciencia”, “ideología”, etc.). Además, el error no es sólo el compromiso entre el fisicalismo y el marxismo, sino el compromiso del fisicalismo con cualquier ciencia, incluso una ciencia natural, incluso la física misma¹⁶. El error consiste en que Neurath y los demás positivistas lógicos no solo buscan eliminar el vocabulario metafísico de las ciencias naturales, sino separar a la ciencia de cualquier proyecto metafísico al que haya estado anclada. Si se hiciera una línea de demarcación tan tajante entre ciencia y metafísica la mayor parte de la ciencia a lo largo de la historia desaparecería. En repetidas ocasiones los programas de investigación metafísicos motivaron tradiciones de investigación científicas de manera exitosa como lo muestra Popper (2002):

Es un hecho que las ideas puramente metafísicas (y por tanto las ideas filosóficas) han sido de la mayor importancia para la cosmología. Desde Tales hasta Einstein, desde el atomismo antiguo hasta las especulaciones de Descartes sobre la materia, desde las especulaciones de Gilbert y Newton y Leibniz y Boscovic sobre las fuerzas hasta las de Faraday y Einstein sobre los campos de fuerzas, las ideas metafísicas han mostrado el camino. (p. xxiii)

Y más adelante:

No se puede negar que junto con las ideas metafísicas que han obstruido el avance de la ciencia, ha habido otras (como el atomismo especulativo) que la han ayudado. Y considerando la cuestión desde el ángulo psicológico, me inclino a pensar que el descubrimiento científico es imposible sin fe en ideas que son de tipo puramente especulativo y, a veces, incluso bastante confusas; una fe que es completamente injustificada desde el punto de vista de la ciencia y que, en esa medida, es "metafísica" (p. 16)

De hecho, suele ser tan importante la reflexión filosófica y metafísica en las épocas de crisis científica, que los mismos científicos corren a las costas de la filosofía en busca de auxilio cuando sus paradigmas se derrumban. “Es, sobre todo, en los periodos de crisis reconocida, cuando los científicos se vuelven hacia el análisis filosófico como instrumento para resolver los enigmas de su campo” (Kuhn, 1992, p. 143). De este modo, la línea de demarcación debe ser entre una metafísica progresiva que promueva programas de investigación científica o ayude en la resolución

¹⁵ Incluso hay autores que han logrado con resultados bastante prometedores encontrar las conexiones entre el concepto de consciencia freudiano y el marxista. Véase por ejemplo Herbert Marcuse (1983) en *Eros y civilización*.

¹⁶ Como sostiene Popper (2002): “los positivistas, en su afán por aniquilar la metafísica, aniquilan junto con ella las ciencias naturales. Porque tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de la experiencia.” (p. 13). Es decir, no sólo los conceptos de las ciencias sociales (aparentemente más expuestos a la crítica del empirismo terminológico y el fisicalismo), sino las leyes de la física también desaparecerían.

de crisis y una metafísica regresiva que obstruya el avance de la ciencia o pueble sin ningún uso a la ciencia con términos vacíos. A la primera habremos de considerarla como una estupenda aliada en la realización de la ciencia, mientras que a la segunda habría que rechazarla sin contemplaciones. Sin esta distinción, nos estaríamos llevando gran parte de la tradición y las teorías científicas como sucedería si siguiéramos los consejos de los empiristas terminológicos y los fisicalistas.

Para concluir, estar atentos para evaluar algunos términos como innecesarios o metafísicos y rechazarlos debido a que encontramos un reemplazo que posee su mismo poder heurístico (*v.gr.*, la explicación de propiedades emergentes) es importante como es el caso de la eliminación del flogisto y su reemplazo por el oxígeno como explicación del proceso de combustión¹⁷. No obstante, es pertinente no perder de vista el “para qué” de dicho eliminativismo para no perder términos en el lenguaje científico importantes por su carácter heurístico. El insistir con esta ambición deviene en un neurotismo¹⁸ que, para seguir con la analogía de Marx, persistiendo en la construcción de perfectas calzadas reales, jamás se llega a las cumbres luminosas de la ciencia.

Quise detenerme ampliamente en el empirismo terminológico y en el fisicalismo de Neurath debido a que es el mayor desacierto del filósofo vienés al comprometer al marxismo con dichas epistemologías. Por su parte, otros puntos críticos como la doctrina de la unidad de la ciencia pueden ser evaluados con mayor rapidez. Precisamente en contra de dicha doctrina, me acojo parcialmente a la crítica que hace Haack (2003) de ella como también de su contrario: aquellos que piensan que las ciencias sociales son tan inferiores que de ninguna manera pueden llegar a igualar a las ciencias humanas ni pueden llegar a emularlas. De manera un tanto paradójica, Haack dice que las ciencias sociales son iguales, solo diferentes a las ciencias naturales (“the same, only different”, p. 152). Las similitudes radican en que ambas se tratan de una investigación empírica sistemática, poseen un “método” similar que consiste en “hacer conjeturas sobre la explicación de algún fenómeno desconcertante, comprobar qué tan bien esas conjeturas resisten la evidencia y utilizar su juicio para proceder a partir de allí” (Haack, 2003, p. 152) y al igual que las ciencias naturales no están libres de valores éticos, políticos o estéticos, aunque a partir de ciertos valores epistemológicos se pueden matizar dichos valores. Las diferencias consisten en que el objeto de las ciencias sociales es claramente distinto debido a que en ellas se analizan los deseos, miedos, creencias, etc, de los seres humanos y precisamente por eso son intencionales. Esta intencionalidad, según Haack, impide que los objetos de las ciencias sociales puedan ser reducidos a la física como paradigma de las ciencias naturales. Aunque el “método” sea similar, las ciencias sociales utilizan otro tipo de ayudas como “cuestionarios o entrevistas en lugar de electrones

¹⁷ Vale la pena aclarar que hay escenarios donde el rechazo de un término implica la pérdida de un área que ya no representa ningún interés para la ciencia o que constituye un área de mera palabrería vacía. Este es el caso de la crítica que mencionamos de Hume con respecto al alma o lo que pasaría si rechazáramos la astrología en su totalidad.

¹⁸ Searle (1992) califica la actitud de negar “lo mental” como un neurotismo en la filosofía de la mente: “Si pensáramos en la filosofía de la mente en el pasado cincuenta años como un solo individuo, diríamos de esa persona que es un neurótico compulsivo y que su neurosis toma la forma de repetir el mismo patrón de comportamiento una y otra vez” (p. 39) Lo mismo sucede con la neurosis fisicalista que sobrevive al Círculo de Viena.

microscopios o cámaras de niebla para hacer observaciones” (Haack, 2003, p. 168). Por último, aunque las ciencias sociales tengan valores epistemológicos compartidos con las ciencias naturales, en ellas son más difíciles de seguir debido a que, por ejemplo, el respeto por la evidencia es más difícil de conseguir que en las ciencias naturales.

Con respecto a lo expuesto por Haack coincido en que la ciencia social es una investigación empírica sistemática y que el método es similar al de las ciencias naturales. Sin embargo, difiero de su caracterización de las ciencias sociales como exclusivamente estudiosas de la intencionalidad humana. Muchas teorías sociales no tratan de la intención humana. Por ejemplo, el marxismo en su topografía de lo social (infraestructura/superestructura) no analiza la intención de los individuos o el análisis de Foucault sobre el poder y sus instituciones dejan de lado la pregunta por la intención de los individuos. Empero, estoy de acuerdo que el objeto de las ciencias sociales es diferente de las ciencias naturales, no solo por la intencionalidad como característica común a toda teoría social. Hay otros objetos de teorías sociales aún más comunes como las estructuras producidas por los seres humanos y éstas a su vez productoras de subjetividades humanas al igual. El incesto que tanto estudiaron Freud y Lévi Strauss, las relaciones de producción estudiadas por los marxistas o el *habitus* teorizado por Bourdieu son ejemplos de dichas estructuras más allá que la intencionalidad aludida por Haack. Para terminar, la filósofa estadounidense tiene toda la razón en decir que las ciencias sociales utilizan ayudas distintas a las ciencias naturales. Creo que, dentro de sus ayudas, no solo encontramos las herramientas de investigación del trabajo de campo, sino también ayudas teóricas tales como en las ciencias naturales está la matemática. Dentro de las ayudas teóricas de las ciencias sociales se podrían incluir la genealogía (inaugurada por Nietzsche y continuada por Foucault), el archivo, la deconstrucción (inaugurada por Derrida siguiendo los pasos de Heidegger), la comprensión hermenéutica (*Verstehen*) o la dialéctica y la crítica (inaugurada de manera muy distinta por Hegel y Marx y continuada por una larga tradición)¹⁹. No obstante, hay que tener cuidado de no hegemonizar a las ciencias sociales con una sola de estas ayudas como sucede con la escuela hermenéutica y Georg von Wright. Tampoco es correcto que tales ayudas teóricas sean reducidas a un mero café que potencia la energía del científico para realizar la investigación como plantea Neurath. De hecho, estas ayudas teóricas suelen ser en sí mismas programas metafísicos o filosóficos que dieron su origen a distintas ciencias e incluso siguen funcionando como un conjunto de normatividades que las ciencias ancladas a ellos deben seguir. Piénsese en la manera en cómo la deconstrucción sigue siendo una ayuda teórica que dirige, tanto en el cuestionamiento de la sexualidad establecida como en la comprensión de nuevas subjetividades sexuales no estables, la investigación de tradiciones en la antropología o la sociología. No obstante, esto no quiere decir que dichos programas estén por fuera de la crítica. Considero que el postulado del método del *Verstehen* y de la escuela hermenéutica que consiste en oponer a las ciencias naturales y a las ciencias sociales porque las primeras explican y las segundas comprenden es un equívoco que no solo compromete la lógica de las ciencias sociales

¹⁹ Esta última ayuda teórica, que incluso puede llegar a ser considerado como un programa metafísico que dio origen al materialismo histórico, será ampliada en el intermezzo como un componente esencial para la comprensión de las distintas ciencias sociales y de manera más importante aún, la ciencia social marxista.

(como Neurath lo muestra en la cita anterior donde critica el método del *Verstehen*) sino que opone sin necesidad el comprender y el explicar²⁰. Para comprender es menester el explicar.

Por otro lado, quisiera oponerme al pluralismo defendido por Neurath de manera breve. En este punto, Neurath se asemeja más a la imagen que tenemos de un relativista al estilo de Quine o Feyerabend que a un positivista. Para él, en primera instancia, la escogencia de ciertas hipótesis en las ciencias sociales se da por parte de una decisión práctica del científico (su energía y su tiempo) más que por la evaluación de ciertas afirmaciones como verdaderas. Esto implica que no podemos asignarles valores de verdad o falsedad a las hipótesis debido a que todo depende de la decisión del científico. Si ni la falsedad ni la veracidad de una hipótesis se puede definir hay que dejar las hipótesis rechazadas en un cajón de posibles hipótesis de trabajo y así abrazar el pluralismo²¹. Del mismo modo, rechaza que un experimento crucial pueda eliminar definitivamente hipótesis debido a que en ciencias lo que analizamos son conjuntos de hipótesis y no solo una para saber en cuál de todas se da la instancia falsa. Si esto es así solo se pueden emprender ejercicios de corroboración en donde, a través de instancias positivas y negativas, “se sacudan” las hipótesis teniendo en cuenta que no podemos rechazar nunca ninguna de ellas, por ende, abrazando el pluralismo.

En cuanto a la primera afirmación, no niego que en ciencias el componente subjetivo sea parte de la historia de la ciencia, no obstante, la ciencia se ha caracterizado a lo largo de su historia por un compromiso a “ciertos valores epistemológicos centrales comunes a toda investigación” (Haack, 2003, p.309) que hacen que el componente subjetivo exista, pero pueda ser controlado. Con respecto a la segunda tesis, Neurath no es claro con el término “sacudir”. Quizás con esto quiera dar a entender la inclusión de lo que Popper (2002) llamaba una “estratagema convencionalista” (p. 61) o hipótesis *ad hoc* para evadir los resultados falsificadores de un experimento crucial. O quizás con sacudir quiera decir refinar el lenguaje en el cual está expresada la hipótesis. En todo caso, es un término elusivo y difícil de asir y por lo tanto su análisis se complica. Quizás debamos centrarnos en la imposibilidad de rechazar una hipótesis a causa de un experimento crucial debido a que esta hace parte de un conjunto de hipótesis más grande y, por lo tanto, no se puede saber en cuál de toda las hipótesis recae la falsación. Con respecto a esta tesis compartida por filósofos como Duhem, Quine y Neurath, se puede responder que las consecuencias de dicha tesis (de la

²⁰ Así lo piensa Haack (2003) siguiendo a Habermas: “Como probablemente ya esté claro, creo que contrastar comprensión con explicación es engañoso; La ciencia social intencional intenta comprender el comportamiento de las personas proponiendo hipótesis explicativas sobre sus creencias, objetivos, etc., y buscando y evaluando el valor de la evidencia relevante para esas hipótesis. Esto es cierto tanto para las ciencias naturales como para las sociales; la diferencia radica en la naturaleza de las explicaciones y de la evidencia” (p. 166)

Soy consciente que el enfoque hermenéutico y fenomenológico merece una crítica más extensa y justa que lo que se está haciendo en este apartado, pero lamentablemente extiende los objetivos de esta tesis.

²¹ No hay de que sorprenderse entonces cuando Feyerabend (un radical oponente al positivismo lógico) aprueba a Neurath en estas declaraciones de pluralismo relativista: “Se admite, además, en completo acuerdo con los puntos de vista originales de Neurath, que tanto las teorías como las observaciones pueden ser rechazadas: las teorías pueden eliminarse porque estén en conflicto con las observaciones; las observaciones pueden eliminarse por razones teóricas” (Feyerabend, 1986, p. 155)

misma manera que ha pasado con el problema de la inconmensurabilidad) han sido exageradas y precipitadas. Laudan, por ejemplo, ha dado buenas razones para salir de los apuros de esta tesis si se adopta su modelo de evaluación de tradiciones de investigación basado en la resolución de problemas. En el modelo tradicional de evaluación de teorías científicas, bajo el cual se rigen Duhem, Quine y también Neurath, los complejos de teorías son conjunciones lógicas en donde a cada teoría particular se le asignan valores de verdad. No obstante, Laudan no evalúa las teorías a partir de su falsedad o verdad, sino a partir de su efectividad en la resolución de problemas. De este modo:

Dentro del modelo de resolución de problemas no hacemos asignaciones de verdad o falsedad; no hay nada en la estructura de la lógica deductiva que impida la localización de propiedades como la eficacia en la resolución de problemas. Cuando decimos que *a* es una anomalía para la teoría T_1 , no estamos diciendo que *a* falsifique T_1 (afirmar eso nos abriría a objeciones duhemianas); más bien, estamos diciendo que *a* es el tipo de problema que una teoría como T_1 debería poder resolver (aunque en conjunción con otras teorías), pero que todavía no ha logrado resolver. Esto, por supuesto, no prueba que T_1 sea falso, pero claramente genera dudas sobre la efectividad de T_1 para resolver problemas (y, de hecho, sobre todos los demás T_i del complejo que no lograron resolver el problema empírico *a*). (Laudan, 1977, p.43)

A través de un modelo de resolución de problemas el aprieto formulado por Neurath, Duhem y Quine desaparece. El cambiar la asignación de valores de verdad en las teorías científicas por coeficientes de efectividad de resolución de problemas constituye un típico giro pragmático *par excellence*. Con el giro pragmático²² que han tomado ciertos autores como Laudan y Haack, los problemas lógicos que se derivaban de la concepción heredada en la filosofía de la ciencia desaparecen sin aceptar el relativismo que abrazaron ciertos autores como Kuhn y Feyerabend.

Vale la pena incluir en este punto como parte de la crítica una contradicción en la que incurre el pensamiento de Neurath, en la tensión entre su pluralismo y la tesis de Duhem-Quine-Neurath expuesta anteriormente. Si para Neurath es imposible asignar valores de verdad definitivos a las hipótesis, sino sólo “sacudirlas” a partir de corroboraciones o falsaciones, ¿por qué habría de preocuparse él en asignarles valores de verdad o falsedad a un complejo de teorías? Es decir, si renunciamos a la verdad o falsedad de los enunciados con respecto a su confrontación con la empiria y abrazar, por ende, el pluralismo como lo sugiere Neurath no habría preocupación alguna con hallar la teoría (o teorías) del complejo de teorías que sea verdadera o falsa producto de una corroboración o falsación. A lo sumo, una corroboración o falsación nos llevaría a “sacudir” el complejo de teorías o por lo menos a plantearnos el problema sobre cuál de las teorías del complejo deberíamos “sacudir” y, entonces en ese caso ya el problema cambiaría de tono. Ya no estaríamos hablando de la clásica tesis Duhem-Quine, sino de otro problema quizás mucho menos serio al no comprometernos con los valores de verdad de un complejo de teorías.

²² Aunque también hay casos donde el pragmatismo ha llevado al relativismo como en Quine y aún peor en Rorty. Para una crítica del pragmatismo de Rorty, véase Haack (1993) “Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect” en *Evidence and Inquiry*.

Por último, quisiera evaluar la comparación que hace Neurath entre el marxismo y otras teorías rivales. En general, Neurath les achaca a los rivales del marxismo el que nunca se pudieron liberar de la metafísica, mientras que el marxismo sí pudo hacerlo victoriosamente y, por ende, es superior a ellos. Por otro lado, piensa que el marxismo es superior a sus rivales debido a que, al estar en un firme suelo fisicalista, es capaz de hacer predicciones en comparación a sus rivales. Aquí se ve precisamente los puntos a y b que sosteníamos antes (en la página 15) correspondían a los criterios de evaluación comparativa entre teorías rivales según Neurath. Con respecto al punto “a”, sostengo que no es necesario comprometer al marxismo con el fisicalismo para seguir sosteniendo un materialismo que sugiere el modo de producción como base del análisis de la sociedad. De hecho, como se acaba de mostrar, es peligroso el compromiso del marxismo con el fisicalismo por la pérdida de poder heurístico que esto supondría. Neurath tiene razón cuando sostiene que el modo de producción es la base estructural de un análisis materialista e histórico de la sociedad, pero el fisicalismo al cual quiere someter al marxismo es errado. Con respecto al punto “b”, sostengo que el fisicalismo no asegura de ninguna manera mejores predicciones que otras epistemologías. La mayoría de las tradiciones de investigación en la física tienen términos metafísicos en sus estructuras y no por eso han realizado predicciones menores. Por ejemplo, la física aristotélica tenía diversos términos y teorías provenientes de la metafísica de Aristóteles como la teoría hilemórfica y la tetracausalidad y no por ellas la física aristotélica dejó de hacer predicciones asombrosas en campos como la astronomía.

Por otro lado, Neurath asume equívocamente, al igual que Popper (2002)²³ y Lakatos (1989)²⁴, que las ciencias prueban su progresividad en principal medida a partir de predicciones. Es equívoco porque la historia de la ciencia no parece ser exclusivamente una sucesión de teorías que buscan realizar predicciones para ser corroboradas. Si prestamos atención de manera más cercana a la historia de la ciencia nos encontramos con marcos epistémicos que abrazan ciertas teorías y las dotan de una normatividad especial. Kuhn (1992) llamó a tales marcos paradigmas, Foucault (1966) los llamó “epistemes” y Lakatos (1989) “programas de investigación”, aunque este último cayó en la tentación de considerar la progresividad de todos los programas de investigación como el resultado del éxito en las predicciones de sus teorías constitutivas en comparación a la de sus rivales. Considero que tener una visión más estructural de la historia de la ciencia nos hace darnos cuenta de ciertas construcciones que dotan de sentido a la miríada de teorías particulares en la historia de la ciencia y de esta manera no focalizarnos exclusivamente con el propósito predictor

²³ “Cabe señalar que una decisión positiva sólo puede respaldar temporalmente la teoría, ya que decisiones negativas posteriores siempre pueden derribarla. Mientras la teoría resista pruebas detalladas y severas y no sea reemplazada por otra teoría en el curso del progreso científico, podemos decir que ha “demostrado su valía” o que está “corroborada” por experiencias pasadas” (p. 10).

²⁴ “Un programa de investigación es progresivo o regresivo. Es teóricamente progresivo si cada modificación conduce a nuevas e inesperadas predicciones, y es empíricamente progresivo si algunas, al menos, de tales predicciones nuevas resultan corroboradas. Siempre es posible para un científico solucionar el problema presentado por una anomalía dada realizando los ajustes adecuados en su programa (por ejemplo, añadiendo un nuevo epiciclo). Tales maniobras son ad hoc y el programa está degenerando a menos que con las mismas no sólo se expliquen los hechos que se trataba de explicar, sino que también se predigan algunos hechos nuevos” (p. 230)

de teorías particulares. Sin caer en los peligros relativistas de Kuhn y Foucault, y en la concentración exclusiva en la predicción de Lakatos, Laudan (1977) nos ofrece a partir del nombre de “tradiciones de investigación” una nueva manera de entender la historia de la ciencia de manera estructural:

Las teorías individuales que constituyen la tradición serán generalmente comprobables empíricamente porque implicarán (junto con otras teorías específicas) algunas predicciones precisas sobre cómo se comportarán los objetos en el dominio. Por el contrario, las tradiciones de investigación *no son explicativas, ni predictivas, ni directamente comprobables*. Su propia generalidad, así como sus elementos normativos, les impiden conducir a explicaciones detalladas de los procesos naturales específicos. (p. 81-82)

De esta forma, las tradiciones de investigación que estructuran las teorías particulares tienen una ambición normativa más allá de la explicación o la predicción. El destino de una tradición de investigación lo deciden muchos más factores que el mero éxito predictivo de las teorías que la componen. De hecho, para Laudan los problemas empíricos y conceptuales que resuelven las teorías de una tradición de investigación no se reducen a la predicción. Incluso considero que, en las ciencias sociales, a diferencia de las ciencias naturales, la predicción no constituye uno de los componentes principales de la corroboración de sus teorías. Las teorías de las ciencias sociales ancladas a tradiciones de investigación gozan de una generalidad más amplia que implica perder ciertas facultades predictivas. Por ejemplo, evaluar si la teoría marxista de las escuelas como Aparatos Ideológicos del Estado llevada a cabo por Althusser (1976) está bien corroborada por obra de la predicción, debido a su amplio grado de generalidad, puede llevar a interpretaciones diametralmente opuestas del hecho. Se puede hallar corroborada si en la próxima gran escuela construida se refuerzan en los estudiantes los valores del respeto por la ley, por la propiedad privada y por el mérito como forma de movilidad social. Del mismo modo, se puede hallar falsada debido a que el investigador, a pesar de encontrarse con los mismos valores reforzados en la escuela, considere que al darle la misma educación a todos los estudiantes no constituye un aparato de la ideología capitalista. En este punto, no considero, como lo piensan la mayoría de los positivistas, que este problema sea debido a la falta de criterios de verificación o falsación de hipótesis de las ciencias sociales, sino de asemejar a rajatabla las ciencias sociales a las ciencias naturales. La predicción puede constituir un importante criterio de evaluación de la progresividad de las teorías particulares en ciencias naturales (no en sus más relevantes tradiciones de investigación), pero no para las ciencias sociales ni en sus teorías ni en sus tradiciones de investigación. Más adelante se analizará el concepto de tradiciones de investigación de Laudan porque considero que con este marco se puede explicar de manera satisfactoria la historia de las ciencias en general y de manera particular la del marxismo. Es la vía media que estamos buscando para no aventurar en las quimeras de las calzadas reales como vimos que sucedía con Neurath, pero tampoco caer en los abismos del relativismo. Démosle la cara al abismo en este siguiente apartado para combatirlo críticamente.

Capítulo II

El camino al abismo: Thomas Kuhn y Paul Feyerabend

Un aspecto que no se evaluó en la crítica al positivismo, pero que comparten por igual todos los empiristas lógicos y Popper es la división entre la lógica del conocimiento y la psicología del conocimiento. Para estos autores, la epistemología debía encargarse exclusivamente de las relaciones internas del conocimiento, es decir del contenido del conocimiento y no de las relaciones externas que consisten en *v.gr.*, el contexto político, económico, las disposiciones subjetivas de los científicos, etc. De estas relaciones, debe encargarse la psicología o la sociología además de prestar atención a las relaciones internas, claro está, sin la misma preocupación lógica que la epistemología. Popper (2002) lo plantea de esta manera:

Distinguiré claramente entre el proceso de concebir una nueva idea y los métodos y resultados de examinarla lógicamente. En cuanto a la tarea de la lógica del conocimiento –a diferencia de la psicología del conocimiento– procederé partiendo del supuesto de que consiste únicamente en investigar los métodos empleados en esas pruebas sistemáticas a las que toda nueva idea debe ser sometida si quiere ser aceptada. (p. 8)

Y Reichenbach (1961), a través de una separación idéntica a la de Popper entre lógica del conocimiento y psicología del conocimiento, inaugura los términos de la separación tradicional entre epistemología y psicología, historia o sociología:

La forma en que, por ejemplo, un matemático publica una nueva demostración, o un físico su razonamiento lógico para fundamentar una nueva teoría, casi correspondería a nuestro concepto de reconstrucción racional; y la bien conocida diferencia entre la manera en que el pensador encuentra este teorema y su manera de presentarlo ante un público puede ilustrar la diferencia en cuestión. Introduciré los términos *contexto de descubrimiento* y *contexto de justificación* para marcar esta distinción. Entonces tenemos que decir que la epistemología sólo se ocupa de construir el contexto de la justificación. (p. 6-7)

De esta forma, toda reconstrucción racional de un descubrimiento científico se debía hacer ignorando el contexto del descubrimiento y enfocándose en el contexto de justificación. Si estos dos contextos se mezclasen estaríamos introduciendo elementos irracionales en un análisis que solo se interesa por los procesos lógicos inductivos o deductivos (según sea uno verificacionista o falsacionista) que realizó el científico en su descubrimiento.

Sin embargo, cada vez era más evidente que dicha separación tan tajante resultaba en detrimento de un estudio serio sobre los descubrimientos científicos. Los descubrimientos y las teorías realizadas por los científicos han estado desde siempre situadas en un contexto histórico, económico, político y con la posibilidad de que factores subjetivos entren a jugar un rol en su construcción. Este hecho resultó evidente en los debates de la filosofía de la ciencia con la influyente obra de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*. Kuhn pedía en sus páginas un papel para la historia, es decir, que el contexto de descubrimiento fuera tenido en cuenta dentro de la misma epistemología para estudiar la manera en la que se daba el desarrollo de la ciencia.

Como él mismo lo va a sostener, la división inaugurada por Reichenbach debía someterse a crítica para entender de mejor manera la historia de la ciencia:

En el párrafo precedente puede parecer incluso que he violado la distinción contemporánea, muy influyente, entre el contexto del descubrimiento y el contexto de la justificación. ¿Puede indicar algo, sino una profunda confusión, esta mezcla de campos e intereses diversos? Habiendo estado intelectualmente formado en estas distinciones y otras similares, difícilmente podría resultarme más evidente su importancia y su fuerza. Durante muchos años las consideré casi como la naturaleza del conocimiento y creo todavía que, reformuladas de manera apropiada, tienen algo importante que comunicarnos. Sin embargo, mis tentativas para aplicarlas, incluso *grosso modo*, a las situaciones reales en que se obtienen, se aceptan y se asimilan los conocimientos, han hecho que parezcan extraordinariamente problemáticas. (Kuhn, 1992, p. 31)

El producto de la violación de esta distinción es una renovada filosofía de la ciencia con nuevos conceptos alejados del empirismo lógico y del falsacionismo popperiano. Kuhn (1992) concibió la ciencia como una sucesión de periodos de investigaciones radicalmente distintos basadas firmemente en una o varias realizaciones pasadas que alguna comunidad científica reconoce como fundamento para la práctica posterior. A estos periodos de investigación los llamó *ciencia normal* y dicho tipo de ciencia estaba estructurada en cada caso por un *paradigma*. Los críticos de Kuhn, como Margaret Masterman (1970), arguyeron que éste utilizaba en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* de muchas maneras el concepto de paradigma hasta llegar a usarlo con 21 sentidos posibles. El mismo Kuhn aceptó dichas críticas. No obstante, por cuestiones de tiempo y objeto de la tesis, utilizaré la primera definición de paradigma que cita Kuhn en su libro. Para el físico y filósofo estadounidense, un paradigma debía cumplir con dos características: a) debía ser un logro sin precedentes como para atraer a la comunidad científica alejándolos de la competencia y b) dejar varios enigmas sin resolver para ser resueltos por los científicos. De este modo, el paradigma funge como un modelo desde el cual surgen tradiciones científicas y dicho modelo determina la manera de resolver los enigmas que se producen en los periodos de ciencia normal. Dichos enigmas o anomalías pueden ser resueltos frecuentemente por el paradigma de manera satisfactoria y ayudan a afianzar la legitimidad de éste en la comunidad científica. En estos periodos de ciencia normal, en donde el paradigma está bien anclado, es cuando, en opinión de Kuhn, se da la investigación normal de la ciencia. Estos periodos se caracterizan por un consenso de la élite científica en donde se rechazan fuertemente las alternativas para dar solución a los enigmas antes mencionados.

No obstante, cuando un enigma perdura en el tiempo haciendo imposible su resolución a través de las reglas y procedimientos propios del paradigma y además la comunidad considere urgente resolverlo, dicho enigma se vuelve una anomalía del paradigma y la crisis en la ciencia normal se asoma. Además, surgen aproximaciones iniciales que buscan cuestionar el paradigma y la

comunidad científica reconoce bastantes dificultades desde el paradigma existente para resolver la anomalía²⁵.

Después de haber ensayado distintas soluciones dentro del paradigma, del descontento de la élite científica, del cuestionamiento de los fundamentos y de echar un vistazo a la filosofía en búsqueda de ayuda, el paradigma se empieza a despedazar por completo dando paso a la revolución científica. Haciendo una analogía brillante con la ciencia política, Kuhn (1992) describe de la siguiente manera la revolución científica:

Uno de los aspectos del paralelismo debe ser ya evidente. Las revoluciones políticas se inician por medio de un sentimiento, cada vez mayor, restringido frecuentemente a una fracción de la comunidad política, de que las instituciones existentes han cesado de satisfacer adecuadamente los problemas planteados por el medio ambiente que han contribuido en parte a crear. De manera muy similar, las revoluciones científicas se inician con un sentimiento creciente, también a menudo restringido a una estrecha subdivisión de la comunidad científica, de que un paradigma existente ha dejado de funcionar adecuadamente en la exploración de un aspecto de la naturaleza. (p. 149)

Del mismo modo que en la revolución política, en estos momentos de revolución científica habrá defensores del paradigma anterior que entrarán en competencia con los defensores de un nuevo paradigma aún en nacimiento que aduce poder resolver las anomalías del anterior. Para Kuhn, (y acá ya se empieza a vislumbrar la polémica tesis de la inconmensurabilidad) dicha competencia no puede ser resuelta y nunca se ha resuelto, si se estudia muy bien el contexto del descubrimiento a partir de un modo racional. El establecimiento del nuevo paradigma se da por un proceso de conversión más que de elección debido a que la elección presupone criterios de selección claros entre dos unidades comparables. Como esto no es posible en el caso de dos paradigmas completamente nuevos en los periodos revolucionarios, el nuevo paradigma se impone sin que los mismos científicos se den cuenta. El proceso es como alguien que, siendo un bebé o aprendiendo un nuevo idioma, un día ha asimilado de manera inexplicable una porción mayor del nuevo vocabulario que recibe. Cuando el nuevo paradigma logra establecerse, no sin dificultades tanto “políticas” por los científicos tercios del anterior paradigma como por las dificultades que implican una nueva visión de mundo, un nuevo periodo de ciencia normal vuelve a darse y sus características han sido ya mencionadas anteriormente. Los científicos inician sus labores investigativas en un nuevo mundo, con nuevos datos y con una ciencia radicalmente nueva de la que estaban haciendo anteriormente.

²⁵ Así nos dice Kuhn (1992) que sucede dicho momento de crisis: “Los primeros intentos de re-solución del problema seguirán de cerca las reglas establecidas por el paradigma; pero, al continuar adelante sin poder vencer la resistencia, las tentativas de resolución involucrarán, cada vez más, alguna coyuntura menor o no tan ligera del paradigma, de modo tal que no existan dos de esas articulaciones completamente iguales, con un éxito parcial cada una de ellas ni con el suficiente éxito como para poder ser aceptadas como paradigmas por el grupo. A través de esta proliferación de coyunturas divergentes (de manera cada vez más frecuente llegarán a describirse como ajustes *ad hoc*), las reglas de la ciencia normal se hacen cada vez más confusas. Aun cuando existe todavía un paradigma, pocos de los que practican la ciencia en su campo están completamente de acuerdo con él. Incluso las soluciones de algunos problemas aceptadas con anterioridad se ponen en duda” (p. 137)

No obstante, no hemos profundizado en algo que merece especial atención, ¿por qué se da el caso de inconmensurabilidad entre paradigmas en la historia de la ciencia? Kuhn (1992) responde a esta pregunta a través de múltiples casos de la historia de las ciencias naturales poniendo en evidencia que entre paradigmas distintos cambian a) la lista de problemas a resolver, b) “los términos los conceptos y los experimentos antiguos entran en relaciones diferentes unos con otro” (p. 231), c) el mismo mundo en donde viven los científicos. Estas tres características hacen que dos paradigmas sean tan radicalmente distintos que sea imposible hallar una forma de medir sus logros de manera comparativa. Si esto es así, la adherencia de los científicos a un paradigma o a su rival nunca se da a través de fundamentos racionales, puesto que el paradigma es básicamente un sistema autorreferencial que impide comparar logros con respecto a sus rivales. En este punto a Kuhn no le queda otra alternativa que echar mano de un vocabulario religioso para explicar el cambio de un paradigma a otro:

El hombre que adopta un nuevo paradigma en una de sus primeras etapas, con frecuencia deberá hacerlo, a pesar de las pruebas proporcionadas por la resolución de los problemas. O sea, deberá tener fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito al enfrentarse a los muchos problemas que se presenten en su camino, sabiendo sólo que el paradigma antiguo ha fallado en algunos casos. Una decisión de esta índole sólo puede tomarse con base en la fe. (Kuhn, 1992, p. 244)

No es una sorpresa que quienes defiendan (sean o no popperianos obsesionados por criterios de demarcación entre la ciencia y la pseudociencia) al conocimiento científico como una forma de resolución de problemas superior a otras formas de indagación (para ponerlo en el lenguaje más pragmatista posible), hayan quedado desconcertados con semejantes declaraciones. Cuando Lakatos calificaba a la ciencia descrita por Kuhn como un “asunto de psicología de masas” (citado por Kuhn, 1982, p. 345) no habría más que hacer sino asentir. Si la explicación de los cambios científicos solo puede ser explicada a través de la fe o la conversión, la epistemología debería dar su lugar a la psicología, al psicoanálisis o a la filosofía de la religión para dar cuenta de las decisiones de los científicos. El cambio de san Agustín del maniqueísmo al catolicismo es análogo al cambio de un científico que acepta el paradigma relativista y era antes un newtoniano.

La acusación de relativismo a la que sometieron a Kuhn parecía estar más que sustentada. No obstante, el físico y filósofo intentó defenderse de dicha acusación. En *La tensión esencial* afirma que los valores por medio de los cuales se evalúan las teorías científicas cambian más lento que lo que cambia la ciencia en los períodos revolucionarios. Esto generaba según Kuhn una estabilidad relativa y “tal estabilidad relativa [de los valores] constituye una base suficiente” (Kuhn, 1982, p.360). Es decir, entre paradigmas se compartían valores en común como la precisión, la utilidad, etc., y dichos valores ayudaban en la elección de teorías intraparadigmáticas. La elección de teorías basadas en valores está en la base de la argumentación por la que un científico da razones para dicha elección. No obstante, los críticos de Kuhn desafiaron la misma posibilidad de que un científico pudiera dar razones para elegir entre paradigmas debido al enorme peso que Kuhn le da a la subjetividad. Kuhn aclara que “subjetivo” tiene ciertos usos del lenguaje establecidos: en uno de ellos se opone a “objetivo”; en otro a “relativo a juicios”. Kuhn afirma que sus críticos suponen

que, cuando él habla de subjetividad, se está refiriendo a meros asuntos de gusto para la elección de una teoría oponiéndolo así a “relativo a juicios”. El problema de esta crítica dice Kuhn, es que ignora una distinción fundamental entre gusto y juicio. El gusto es indiscutible, pero el juicio no. El límite de la razón se encuentra en el gusto, en tanto que nadie puede objetar el hecho de que a alguien le guste algo, pero sí puede hacerlo si nos hallamos en el terreno de la razón, es decir, cuando objetamos o aceptamos las razones para dar un juicio frente a algo. Los científicos no pueden limitarse a decir si una teoría les gusta o no, deben dar las razones que sustenten su juicio de aceptación o de rechazo con respecto a la teoría evaluada. La subjetividad radica también en la discrepancia y en las razones que se dan para dar el juicio, no simplemente en el gusto indiscutible con respecto a una teoría científica. Esta posibilidad de dar razones viabiliza la comunicación parcial entre partidarios de distintos paradigmas a la hora de dar razones sobre sus elecciones e implica cierta relajación de la tesis de la inconmensurabilidad. No sólo el intercambio de razones posibilita la comunicación y la elección, también “el mostrar resultados concretos y tangibles persuadirá por lo menos a algunos de ellos [partidarios de la tradición paradigmática] de que deben descubrir cómo se logran tales resultados” (Kuhn, 1982, p. 363). De esta forma, Kuhn suaviza algunas de sus tesis más radicales sin retractarse por completo de ellas; la inconmensurabilidad, aunque matizada, sigue estando presente entre paradigmas y al fin y al cabo la conversión es un mejor concepto para dar cuenta del cambio entre paradigmas. A pesar de que los críticos lo hayan hecho pensar en dar formulaciones más claras y suavizar sus tesis más radicales, el núcleo irracionalista de su filosofía de la ciencia sigue estando presente. Como él mismo lo va a afirmar en la “Posdata de 1969” de *La estructura de las revoluciones científicas*, siete años después de la publicación de este libro: “ni unas buenas razones ni la traducción constituyen la conversión y es este proceso el que tenemos que explicar para comprender una índole esencial de cambio científico” (Kuhn, 1992, p. 311-312).

Por último, es pertinente mostrar en brevedad lo que pensaba Kuhn sobre las ciencias sociales. Lo escrito por él en este campo es extremadamente reducido y, por lo tanto, puede ser resumido en pocas palabras. Kuhn (2000) deja claro desde el principio que sus reflexiones sobre las ciencias sociales se las debe, en gran medida, tanto al pensamiento de Charles Taylor como al intercambio que tuvo con él a partir de su primer encuentro. De manera sucinta, la posición de Kuhn comparte con Taylor la posibilidad de hacer una línea de demarcación entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, no obstante, difiere de aquel en la razón de dicha demarcación. Para Taylor, al igual que para la tradición del *Verstehen* (Weber, von Wright, Gadamer), las ciencias sociales tienen la tarea de interpretar los comportamientos de los seres humanos a través de la hermenéutica debido a que estos comportamientos son intencionales. En cambio, las ciencias naturales no necesitarían de dicha hermenéutica debido a que sus objetos son independientes de la interpretación de los seres humanos. Kuhn desestima esta posición, pues como debe ser claro hasta este punto, contraría la noción de paradigma que viene a reformular como “base hermenéutica” (Kuhn, 2000, p. 222). Sin una base hermenéutica desde la cual se interpreten los datos, se establezcan las preguntas necesarias y se vea el mundo de una cierta manera, los periodos en la ciencia normal serían imposibles. De este modo, aunque las ciencias naturales no sean empresas

hermenéuticas que estudien acciones intencionales, sí requieren de una base hermenéutica que dé sentido a los datos y métodos de la investigación científica. Parece que Taylor, en opinión de Kuhn, tiene una imagen de las ciencias naturales muy parecida a la de los positivistas.

Al criticar la posición de Taylor, Kuhn concluye sobre las ciencias sociales dos puntos importantes. El primero consiste en desestimar aquellas posiciones que les impiden a todas las ciencias sociales en general la misma dignidad de las ciencias naturales por suerte de un principio *a priori*²⁶. Es completamente posible que ciertas ciencias sociales puedan llegar a alcanzar el estatus de ciencia madura para Kuhn: tener un paradigma establecido con sus subsiguientes periodos de ciencia normal en donde se puedan resolver enigmas y problemas. De hecho, Kuhn (2000) afirma que: “Muy probablemente la transición que estoy sugiriendo está ya en camino en algunas especialidades de hoy en día dentro de las ciencias humanas. Mi impresión es que en partes de la economía y de la psicología, el caso podría ya estar hecho” (p. 222-223). El segundo punto resulta una excepción del primero en donde Kuhn piensa, en concordancia con Popper, que hay algunas disciplinas de las ciencias humanas que, al carecer de cierta estabilidad en sus objetos de estudio, no son capaces de un periodo de ciencia normal. Por ejemplo, para un sistema social o político, en opinión de Kuhn: “no es necesario que quienes los investigan dispongan de una base duradera para una ciencia normal que resuelva acertijos; puede ser necesaria constantemente una reinterpretación hermenéutica” (p 223). De este modo, Kuhn considera que algunas ciencias sociales apenas están alcanzando su madurez y a otras, como a la política, les niega la posibilidad de ser ciencias en algún momento debido a su objeto.

Vale la pena resaltar los atractivos de la filosofía de la ciencia de Kuhn. Nos ofrece una visión estructural de la práctica científica en donde los elementos más simples de la ciencia (datos, teorías, etc.) están relacionados con una totalidad estructural que les confiere sentido (el paradigma o base hermenéutica). Esta visión (como es evidente en gran parte de los enfoques estructuralistas²⁷) tiene la ventaja heurística de proveer interpretaciones holísticas en donde distintos elementos cobran sentido a la luz de una serie de posiciones que los sostienen. De esta forma, los datos y las teorías en la ciencia solo cobran sentido en virtud de sus interrelaciones en el fondo de una base hermenéutica o paradigma que funge como estructura. Por otro lado, Kuhn nos da buenas razones

²⁶ Esta es la posición de Popper como se verá más adelante para quien los objetos de estudio de *todas* las ciencias sociales no son sistemas estacionarios como lo que sucede en la astronomía y, por ende, no es posible, a partir de ellos, hacer predicciones a la manera de las ciencias naturales.

²⁷ No estoy afirmando que Kuhn pueda ser agrupado simple y sencillamente como un estructuralista en la fila junto con Lévi-Strauss, Lacan o Merton. No obstante, hay un cierto aire de familia entre la visión que tienen estos autores y sus objetos de estudio (el parentesco, el inconsciente y la sociedad respectivamente) y la que tiene Kuhn con la ciencia. Aún más fuerte es ese aire de familia entre Kuhn y los trabajos sobre las ciencias sociales que realiza Foucault (1966) en su época arqueológica y estructuralista. Dichas similitudes se encuentran sobre todo entre los conceptos de “paradigma” o “base hermenéutica” en el caso de Kuhn y el de “espisteme” o “formaciones discursivas” en el caso de Foucault como Pirozelli (2021) lo ha señalado.

acerca de por qué los científicos deciden conservar las teorías estructuradas por un paradigma a pesar de las anomalías que presente este último. Del mismo modo, Kuhn introduce la importancia de la historia externa o el contexto de descubrimiento en el análisis de las teorías científicas. Por último, la introducción del contexto de descubrimiento implicó atender a aspectos como la subjetividad y los componentes irracionales de la ciencia a la hora de la elección entre paradigmas.

No obstante, como han podido señalar Haack (2003)²⁸ y Helen Longino (1990)²⁹ con respecto a la filosofía de la ciencia realizada por Kuhn y sus seguidores, ésta está llena de un rico material histórico, pero carece de elementos lógicos y epistemológicos que satisfagan una robusta filosofía de la ciencia. Al igual que estas dos pensadoras, considero que ni el logicismo del positivismo ni el historicismo de Kuhn sean los caminos adecuados para realizar una filosofía de la ciencia capaz de dar cuenta de la historia y de la lógica de la investigación científica. He decidido llamar historicismo a la posición de Kuhn debido a que sacrifica importantes elementos de racionalidad del proyecto científico en virtud de una determinación absoluta del paradigma o base hermenéutica sobre las decisiones de la comunidad científica en ese momento histórico en específico en el que el paradigma está vigente. Lo que es la ciencia, si es que hay algún proyecto que valga la pena llamar así desde esta perspectiva, depende del camino que dibuje el paradigma en cuestión sin la posibilidad de que los científicos racionalmente puedan cuestionarlo. No hay posibilidad racional de cuestionarlo desde la perspectiva de Kuhn porque éste no nos indica en qué momento las anomalías resultan críticas o en qué momento seguirá siendo racional defender al paradigma a pesar de dichas anomalías.

Empero, la parte más preocupante de la filosofía de la ciencia de Kuhn resulta cuando se dan los momentos revolucionarios en donde los científicos realizan un proceso de conversión de un paradigma a otro. Cuando Kuhn describe estos procesos no puede recurrir a una sola palabra que implique un elemento de racionalidad. Usualmente el paradigma empieza a ser cuestionado porque hay un “sentimiento de descontento” que hace que los científicos busquen alternativas de resolución de dichas anomalías. Importa el lenguaje de la política (“sentimiento de descontento”, “revolución”) porque implícitamente considera que la política y sus procesos son profundamente irracionales o carecen de estabilidad como para desarrollar alrededor de ellos una investigación

²⁸ “Kuhn ofrece un bienvenido alivio a la simplificación que toma “todos los cisnes son blancos” como estándar de una declaración científica, asume un lenguaje científico fijo y otorga un lugar central a la distinción entre descubrimiento y justificación. Pero parece más que un poco desalentador en cuestiones de evidencia y método; Así que, aunque rica en ingredientes históricos, su sopa dejó a los comensales más exigentes hambrientos de carne epistemológica” (Haack, 2003, p. 42-43)

²⁹ “Como vimos anteriormente, los positivistas lógicos se han basado en la lógica formal y en los requisitos epistemológicos a priori como claves para desarrollar el análisis lógico de la ciencia, mientras que sus críticos integrales de mentalidad histórica han insistido en la primacía de la práctica científica revelada por el estudio de la historia de la ciencia. Según el primer punto de vista, la ciencia parece estar, por su propia naturaleza, libre de preferencias subjetivas, mientras que, según el segundo, la subjetividad juega un papel importante en el desarrollo y la elección de teorías. Los testigos del debate parecen enfrentarse a una elección entre dos alternativas inaceptables: un análisis lógico que es históricamente insatisfactorio y un análisis histórico que es lógicamente insatisfactorio” (Longino, 1990, p. 63-64)

del tipo que Kuhn llama “científica”. Así, cuando sucede la revolución y se establece un nuevo paradigma, los científicos en un acto de “conversión” transitan a utilizar los nuevos conceptos, las nuevas teorías y empiezan a ver el mundo de otra manera. Pero dicha “conversión” es un puro acto de “fe” puesto que no hay forma de comparar racionalmente ambos paradigmas. De la política, Kuhn pasa a la religión importando su vocabulario para describir el proceso psicológico al que se encuentran los científicos en el cambio paradigmático. Los viejos científicos se vuelven conservadores que defienden a ultranza sus viejos valores y formas de resolver enigmas y los nuevos científico son altivos revolucionarios llenos de fe en nuevas maneras de ver el mundo. Ambos grupos se encuentran en mundos inconmensurables. De esta manera, la ciencia queda reducida a un proyecto fundamentalmente irracional en donde la elección entre paradigmas resulta del soplo de la gracia que mueve a los científicos a convertirse. El problema fundamental de este enfoque es que la ciencia queda por completo desvalorizada y no habría razón para elegirla frente a otros tipos de proyectos intelectuales como el arte, la astrología o la religión. El problema es que la misma historia de la ciencia nos ha entregado resultados mucho mejores que otros proyectos para resolver problemas empíricos y conceptuales, del mismo modo que ha podido dismantelar las falsedades evidentes y las opresiones en las que incurrieran ciertos proyectos como la religión.

Cuando a Kuhn se le enfrentaba con estas críticas, retrocedía a ciertas estrategias como matizar sus posiciones o incluso contradecirse abiertamente dando paso a cierto realismo. La primera contradicción podría llamarse la autonomía de los valores. Como se pudo ver, Kuhn apelaba a que los valores cambian más lentamente de lo que cambia la ciencia en periodos revolucionarios y esto permitía que el cambio de paradigma pudiera ser sostenido en las bases de ese cambio más lento. Esto implicaría que los valores tienen una suerte de autonomía frente al paradigma y que, por lo tanto, pueden operar por fuera de él. No obstante, la misma noción de paradigma contradice que pueda existir algo por fuera de él y que haga apelación a teorías o datos. Si se está haciendo uso de valores para elegir una teoría sobre otra, estos valores deben depender del paradigma en sí mismo, si se respeta la noción de paradigma como la quiere Kuhn. Por ejemplo, si se desea privilegiar una teoría por su coherencia debe ser porque el paradigma tiene en sus modos de resolución de enigmas a la coherencia como un valor de alta estima. La segunda contradicción es aún más preocupante y se encuentra en una suerte de realismo completamente contradictoria con su filosofía de la ciencia. Cuando Kuhn le negaba a la política o a la sociología la posibilidad de ser ciencias avocaba una supuesta estabilidad de los objetos de estudio necesaria para la existencia de la ciencia normal. Pero ¿es posible realizar una interpretación de los objetos de una ciencia como estables o inestables por fuera de un paradigma? Kuhn califica a la sociedad o a los sistemas políticos como inestables, no obstante, esta apelación solo podría hacerse bajo la guía de un paradigma que él de antemano les niega a estas disciplinas. O bien Kuhn debe abandonar la noción de paradigma y abrazar algún tipo de realismo para realizar este tipo de calificaciones o, sin decirnos, Kuhn está viendo a la política y a la sociedad desde un tipo de paradigma que la calificaría como inestable (v.gr, el posestructuralismo).

Por último, las categorías de análisis de la filosofía de la ciencia de Kuhn no son solo insuficientes para el área de las ciencias naturales, sino también para las ciencias sociales. Como ha resaltado Laudan (1977), ni los conceptos de ciencia normal ni de revoluciones resultan ser centrales o incluso identificables en la historia de la ciencia. La supuesta tranquilidad y falta de crítica que se vive en ciertos periodos de la ciencia, llamados *ciencia normal*, no existe en las ciencias naturales y mucho menos en las ciencias sociales. Aunque los científicos tienen formas de restarle importancia a las anomalías que enfrentan a sus paradigmas, nunca las ignoran del todo, de hecho, buscan resolverlas. En consecuencia, si no existen periodos de ciencia normal, tampoco existen grandes eventos que marquen exclusivamente el decaimiento y muerte de un paradigma a los que Kuhn llama revoluciones. No es la alternancia entre periodos de falta de crítica y revoluciones impresionantes lo que caracteriza a la ciencia: “es la coexistencia perenne de tradiciones de investigación en conflicto lo que hace al enfoque revolucionario tan engañoso” (Laudan, 1977, p. 136).

Todas estas contradicciones en las que incurría Kuhn cuando intentaba echar para atrás sus tesis más radicales nacían del pavor que éste sentía a que lo tildaran de relativista. En cambio, su amigo y el filósofo de la ciencia Paul Feyerabend abrazó las tesis más radicales de Kuhn y las llevó a sus últimas consecuencias decantándose orgullosamente por un relativismo extremo: el abismo más peligroso de todos. Pasemos a analizar dicha postura.

Feyerabend piensa que podemos aprender del anarquismo político ciertas enseñanzas que podrían ser aplicadas a la epistemología. Citando aprobatoriamente a Lenin, piensa junto con él que la historia es más rica que cualquier metodología, vanguardia o intelectual puede imaginar y luego afirma citándolo y agregando sus propias opiniones entre paréntesis cuadrados:

Dos conclusiones prácticas muy importantes se siguen de éste [carácter del proceso histórico], escribe Lenin", a continuación del pasaje que acabo de citar. Primera, que para llevar a cabo su tarea, la clase revolucionaria [i. e. la clase de aquellos que quieren cambiar o bien una parte de la sociedad, tal como la ciencia, o la sociedad en general] debe ser capaz de dominar, *todas* las formas y aspectos de la actividad social sin excepción [debe ser capaz de entender, y aplicar, no sólo una metodología particular, sino cualquier metodología y cualquier variante de ella que pueda imaginar]...; segunda, [la clase revolucionaria] debe estar preparada para pasar de una a otra de la manera más rápida e inesperada' (Feyerabend, 1986, p. 2-3)

Luego veremos la importancia de citar este pasaje a extensión. Por lo pronto, Feyerabend cree que la tarea del filósofo revolucionario de la ciencia (él mismo junto con los relativistas que lo acompañen) consiste en argumentar por qué el investigador debería dominar todas las metodologías sin excepción y ser capaz de cambiar de una a otra sin dilaciones. El investigador que se apegue a *una* metodología es sencillamente un dogmático que traiciona la voluntad de conocer su objeto de estudio. Dicho dogmatismo consiste en otorgarle todos los derechos a una tradición de investigación para que se ocupe de producir conocimiento cuando al mismo tiempo se rechaza cualquier otro conocimiento que provenga de otra tradición. Combatir dicho dogmatismo es entonces, de cierto modo, el deber de un anarquista epistemológico (o un dadaísta

epistemológico como lo sugiere Feyerabend) debido a dos razones. La primera el mundo que el investigador desea conocer es demasiado amplio y desconocido como para darnos el lujo de rechazar opciones que busquen conocerlo y la segunda es contraria con el ideal humanista de garantizar al individuo una vida plena y gratificadora a través de la libertad de los rígidos estándares de la ciencia moderna. Este es el programa epistemológico-político de Feyerabend.

No obstante, vale aclarar que los caminos por los cuales llega Feyerabend a este programa no son solamente a través de una firme creencia en la libertad individual, en el humanismo, en los principios anarquistas y dadaístas. Este filósofo vienés se da cuenta que una distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de justificación es completamente infructuosa si se atiende a la historia de la ciencia. Cuando se revisan las grandes formulaciones de la historia de la ciencia nos damos cuenta de que los científicos han violado constantemente algunos métodos que los filósofos de la ciencia han construido (el inductivismo y el falsacionismo de Popper es su objetivo principal etc.) pretendiendo revelar el contexto de justificación³⁰. De esta manera, “tampoco estamos enfrentados a una alternativa [entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación], nos enfrentamos con un solo dominio uniforme de procedimientos todos los cuales son igualmente importantes para el desarrollo de la ciencia. Esto desahucia la distinción” (Feyerabend, 1986, p. 154).

Esta violación constante de las reglas epistemológicas por parte de los científicos y que los filósofos han construido, constituye para Feyerabend un proceso deseable de desobediencia, pues solo de esta manera progresa la ciencia. Uno se preguntaría, ¿no es necesario entonces tener criterios de lo que es el progreso en ciencia para afirmar que a partir de las desobediencias de los métodos se avanza en la ciencia? Feyerabend nos responde negativamente; progreso se puede tomar de cualquier forma sea ésta a través de una epistemología empirista, falsacionista, pragmatista, etc.: “Y mi tesis es que el anarquismo estimula el progreso cualquiera que sea el sentido en que se tome este término” (Feyerabend, 1986, p. 11-12). De esta manera, el único principio a retener en ciencia es aquel que reza “todo vale”.

A partir de esta convicción en un anarquismo epistemológico, Feyerabend (1986) procede a echar por la borda todas las metodologías que se habían propuesto antes en la historia de la filosofía de la ciencia. Contra los inductivistas y empiristas, propone no desechar hipótesis que contradigan teorías bien confirmadas y avanzar conrainductivamente. Aquellos que creen que los hechos de la experiencia son bases puras en donde se puedan contrastar nuestras hipótesis cometen el mismo error que quienes tomaban la Biblia como fuente de contrastación. Contra los falsacionistas, Feyerabend nos recomienda tener en cuenta las antiguas teorías “falsadas” porque pueden mejorar el conocimiento o ser útiles aún en nuestros días. No hay ningún criterio racionalmente estable que

³⁰ “La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. Descubrimos entonces, que no hay una sola regla, por plausible que sea, y por firmemente basada que esté en la epistemología, que no sea infringida en una ocasión u otra” (Feyerabend, 1986, p.7)

nos permita descartar una teoría debido a su choque con los hechos. De hecho, el choque entre hechos y teorías debe ser tenido en cuenta como progresivo, pues en la historia de la ciencia nos dice Feyerabend, muchas teorías sorprendentes han chocado con los hechos (*v.gr.*, la teoría newtoniana de los colores que contradecía la existencia de imágenes especulares o la teoría general de la relatividad que falla en varios grados la explicación de los nodos de Venus y Marte). A pesar de estas inconsistencias, los científicos decidieron retener estas teorías debido a su alto nivel de satisfacción en otros dominios, ignorando el choque con los hechos. Contra Popper y al igual que Lakatos, valora en algunas ocasiones las hipótesis *ad hoc*, pues pueden llegar a revitalizar y direccionar a una tradición de investigación. Así sucesivamente, criticando uno a uno los elementos que componen a las metodologías propuestas por los filósofos de la ciencia y llega a la conclusión radical de desbancar a la ciencia del trono sagrado en donde se le ha puesto: “Una ciencia que insiste en poseer el único método correcto y los únicos resultados aceptables es ideología, y debe separarse del estado y, en particular, del proceso de la educación” (Feyerabend, 1986, p. 303). Esta radical conclusión política implica la aceptación de la igualdad radical entre todas las formas de conocimiento creadas en la faz de la tierra, por ende, relativismo extremo. Pero ¿qué entiende Feyerabend por relativismo y qué “razones” aduce para su defensa?

El relativismo u oportunismo que defiende Feyerabend (1987) consiste en la siguiente tesis: “individuos, grupos y civilizaciones enteras pueden beneficiarse del estudio de culturas, instituciones e ideas ajenas, sin importar cuán fuertes sean las tradiciones que respalden sus propios puntos de vista (sin importar cuán fuertes sean los argumentos que respalden estos puntos de vista)” (p.20). El filósofo vienés piensa que el mayor impedimento actual para la defensa de dicha tesis es la entronización de la ciencia como el único conocimiento válido en virtud de sus valores, sus métodos y su conformación con los hechos observables. Por lo tanto, procede a desmontar dicha entronización.

Los valores, ideales por medio de los cuales un ser humano organiza su vida según él/ella cree que es la mejor manera, están en el fondo de una disputa entre argumentos. Para resolver dichas tensiones entre valores, Feyerabend expone tres formas: el poder, el acercamiento teórico y el intercambio abierto entre los grupos en confrontación. El objetivo de Feyerabend es, por supuesto, dismantelar el acercamiento teórico como la mejor aproximación para resolver las tensiones entre los valores. Completamente mordaz tilda al acercamiento teórico como arrogante, ignorante, superficial, incompleto y deshonesto. Es engreído porque supone que solo los intelectuales tienen ideas que valen la pena, impidiendo la participación de individuos comunes y corrientes en la producción del conocimiento. Es ignorante porque no tiene en cuenta aquellos espacios en donde los resultados de la ciencia moderna han fallado como aquellos “problemas que ahora enfrentan los países del Tercer Mundo (hambre, superpoblación, decadencia espiritual) [que] surgieron porque las formas de vida ecológicamente sanas y espiritualmente satisfactorias fueron perturbadas y reemplazadas por los artificios de la civilización occidental” (Feyerabend, 1987, p. 26). También piensa que es superficial porque reduce el rico complejo de ideas, percepciones y actitudes por abstracciones y asume que entre estas abstracciones puede existir una decisión

racional. El acercamiento teórico es también incompleto pues no nos dice nada sobre las formas de aplicación del conocimiento, pero cínicamente los científicos buscan influir en las decisiones del Estado y en la educación.

Las anteriores críticas implican que el acercamiento teórico olvida que el conocimiento es:

un bien local diseñado para satisfacer las necesidades locales y resolver problemas locales; se puede cambiar desde el exterior, pero sólo después de consultas prolongadas que incluyan las opiniones de todas las partes interesadas. La "ciencia" ortodoxa, desde este punto de vista, es una institución entre muchas, no el único depósito de información sólida. La gente puede consultarlo; pueden aceptar y utilizar sugerencias científicas, pero no sin haber considerado alternativas locales y ciertamente no de forma natural. Las nuevas formas de conocimiento que han surgido de este enfoque son menos superficiales y mejor adaptadas a las necesidades del mundo moderno que los procedimientos y resultados de la ciencia ortodoxa. (Feyerabend, 1987, p. 28)

De este modo, para la evaluación tanto de la ciencia ortodoxa como de sus alternativas “(Los criterios de su) éxito y aceptación cambian de un caso a otro, y de acuerdo con los valores de aquellos interesados en un área particular del conocimiento” (Feyerabend, 1987, p. 29). Y dichos valores nacen a partir de la vida que quieren llevar aquellos que estén haciendo la evaluación entre distintas visiones de mundo. En conclusión, el racero entre distintas visiones de mundo (dígase la ciencia astronómica o la astrología) depende de si ésta o aquella están de acuerdo con el mejor tipo de vida según la comunidad en cuestión. No hay ninguna apelación a estándares racionales que puedan servir como criterio de evaluación entre distintas visiones de mundo, la ciencia misma desde esta perspectiva se encuentra aprisionada por una estrecha racionalidad y las veces que ha progresado ha sido producto de la violación del método impuesto.

De esta defensa epistemológica, Feyerabend está dispuesto a extraer consecuencias claramente políticas:

Las sociedades dedicadas a la libertad y la democracia deben estructurarse de manera que brinden a todas las tradiciones igualdad de oportunidades, es decir, igual acceso a fondos federales, instituciones educativas y decisiones básicas. La ciencia debe ser tratada como una tradición entre muchas, no como un estándar para juzgar qué es y qué no es, qué puede y qué no puede aceptarse. (Feyerabend, 1987, p. 39)

En esta sociedad dedicada a la defensa de la democracia y la libertad, las tradiciones de investigación deben tener no solo igualdad de oportunidades, sino igualdad de derechos para el acceso a información y a los fondos públicos para la producción de conocimiento. A la hora de tomar una decisión efectiva sobre la verdad/falsedad, utilidad/inutilidad o cualquier calificativo que se desee, la opinión de los expertos no es necesaria. Solo los ciudadanos o los miembros de una comunidad son los que deciden democráticamente qué suerte deben correr las tradiciones de investigación. Al ser relativizada a tal punto la verdad de las tradiciones de investigación, Feyerabend espera que la paz llegue, de la misma manera que los escépticos antiguos (Sexto Empírico). Como ninguna tradición de investigación tiene prioridad sobre otra, no hay necesidad de conflictos entre dichas tradiciones.

Con respecto a las ciencias sociales y al marxismo, Feyerabend tiene pocas palabras. Implícitamente se podría decir que las considera como tradiciones de investigación en igualdad a las ciencias naturales. Por ejemplo, a través de un tono que nos recuerda a la filosofía de Kierkegaard, cuando está hablando de la desventaja que supone crear teorías legaliformes en donde la pluralidad de los hechos queda subsumidos a dichos enunciados, piensa que en las ciencias sociales dicha demanda de legaliformidad de las teorías sería tiránico e inmoral: “Además, en las ciencias humanas no sólo sería imprudente sino también inmoral y tiránico "aniquilar" puntos de vista individuales porque no encajan en marcos generales de "poder explicativo creciente".” (Feyerabend, 1987, p. 35). Con respecto al marxismo, Feyerabend lo considera en algunos casos un programa de investigación científica³¹ y en otros casos una visión no-científica del mundo: “la ciencia, dentro de nuestras democracias, necesita protección de las tradiciones no científicas (racionalismo, marxismo, escuelas teológicas, etc.) y las tradiciones no científicas necesitan protección de la ciencia” (p. 42). Como se puede ver, la clasifica junto con otros pensamientos que han sido históricamente considerados como filosofías, pero no da razones para designarlo como una ciencia.

La filosofía de la ciencia de Feyerabend nos acerca con más cuidado a la historia de la ciencia para no caer en la ingenuidad del científicismo. Alza la voz por aquellas voces que han sido calladas por el poder colonial de occidente y que seguramente tienen aproximaciones valiosas a los problemas tanto políticos como teóricos de nuestras sociedades actuales (*v.gr.*, por ejemplo, con respecto a los problemas ecológicos). Del mismo modo, nos recuerda la importancia de considerar distintas hipótesis y no privilegiar a ninguna de antemano por razones apriorísticas. Por último, provee ejemplos importantes sobre casos en la historia en donde los científicos actuaron de manera aprobatoria en contra de las metodologías inductivistas, falsacionistas, etc. No obstante, ninguna de estas razones implica tener que aceptar su absurdo y peligroso relativismo.

Empecemos por indicar la interpretación equívoca que tiene Feyerabend sobre Lenin. Apela al texto de *La enfermedad infantil del izquierdismo en el seno del comunismo* para apoyar su opinión como vimos en la extensa cita de Lenin que Feyerabend usa para defender su oportunismo/relativismo. Lo primero que debemos mencionar es que el propósito de Lenin en este libro consistía en un ataque a aquellos políticos que, a través juicios moralistas, pretendían impedir la participación de los comunistas en espacios como los parlamentos burgueses o llegar a algún tipo de acuerdos o compromisos con los partidos y sectores burgueses. A dichos sectores los fustigaba por su falta de realismo político y su incapacidad para ver que la lucha política implicaba comprometerse con tácticas muy variadas en donde el compromiso con o la participación en escenarios burgueses era necesaria. Lección de política que Maquiavelo ya había dado hace siglos y que Lenin busca recordarles a los políticos “comunistas” de su época. No obstante, en cuestiones teóricas y en los fines que debía alcanzar el proletariado, no hay nada más lejano del dadaísmo y de la epistemología anarquista feyerabendiana que Lenin. Quizás en lo único que podrían coincidir Feyerabend y Lenin era en la identificación entre oportunismo y relativismo, el primero con

³¹ Véase la crítica que hace Feyerabend a los popperianos reproducida en la página 39

bastante sorna y el segundo con fuerte reprobación de ambas corrientes. Un pasaje de Lenin (1940) del mismo libro basta para saldar la cuestión:

El anarquismo fue a menudo una especie de castigo por los pecados oportunistas del movimiento de la clase trabajadora. Las dos monstruosidades eran mutuamente complementarias. Y el hecho de que, en Rusia, a pesar de que su población es más pequeñoburguesa que la de los países europeos, el anarquismo ejerció una influencia comparativamente insignificante durante ambas revoluciones (1917 y 1917) y durante los períodos preparatorios de estas revoluciones, esto sin duda debe ser demostrado. Esto se debe en parte al bolchevismo, que siempre ha librado la lucha más despiadada e intransigente contra el oportunismo. Digo "en parte", porque un papel aún más importante en el debilitamiento de la influencia del anarquismo en Rusia lo jugó el hecho de que había tenido la oportunidad en el pasado (en los años setenta) de desarrollarse con excepcional exuberancia y mostrar su absoluta falacia y la inadecuación como teoría rectora de la clase revolucionaria. (p. 18)

No solo en este pasaje se puede observar el desprecio por el anarquismo y por el oportunismo por parte de Lenin, sino su creencia, ampliamente citada, sobre la necesidad de una teoría rectora de la clase proletaria. Teoría, vale la pena decirlo, que serviría como guía para la acción y no como dogma, como Lenin (1940) lo afirma citando a Marx y a Engels y que citando a Chernyshevsky dice de la política: "La actividad política no es la acera de Nevsky Prospect" (la acera limpia, ancha y lisa de la perfectamente recta calle principal de San Petersburgo)" (p. 53). Frase muy similar a la de Marx con la que se abrió ese capítulo en búsqueda de la ciencia que evitara las calzadas reales inexistentes (como la acera de Nevsky Prospect) o los abismos propuestos por el relativismo anarquista de Feyerabend.

Frente a la apertura radical a la pluralidad que propone Feyerabend debido a la complejidad e inmensidad del mundo por conocer podemos oponer las ventajas del orden epistemológico cuando el conjunto de datos y de hipótesis es tan grande. Un investigador serio, sea cual sea su proveniencia geográfica, se verá en la forzosa obligación de descartar hipótesis que a la luz de la experiencia no ayuden a resolver los objetivos que se propone. Contemplar una cantidad enorme de hipótesis y negarse a escoger entre ellas por una defensa intransigente de la pluralidad es como exponer el dilema del asno de Buridán, pero en vez de tener dos haces de heno iguales hay uno de heno y el otro de puntillas de acero. Feyerabend criticaría al asno por despreciar las puntillas de acero y comerse el montón de heno. Al investigador en ciencias se le pueden mostrar dos teorías o dos tradiciones de investigación y los mismos objetivos pragmáticos de la investigación le obligarán a escoger unos sobre otros en terrenos racionales. No hay investigación posible considerando múltiples hipótesis contradictorias y amarrándose de manos para evitar escoger unas sobre otras. La apertura radical al pluralismo epistemológico es un suicidio en la investigación³².

³² Feyerabend tiene una defensa más radical por la pluralidad en donde afirma que hay casos en donde es necesario, para conocer algunas instancias falsadoras de T, la proliferación de teorías inconsistentes con T. Esto debido a que puede existir el caso en donde una teoría T' tenga consecuencias que estén de acuerdo con el estado de cosas en el mundo y además produzca efectos observables M que sean suficientes para refutar a T. Para una refutación de este argumento véase Laudan (1996) Cap. 5 "For Method: Answer the Relativist Critique of Methodology of Kuhn and Feyerabend".

Por otro lado, Feyerabend da un paso falaz inductivamente cuando supone que, por el fracaso de las metodologías inductivistas y falsacionistas, entonces se tienen razones para rechazar cualquier metodología. Por un lado, su crítica en el *Tratado contra el método* no logra demostrar suficientemente que el falsacionismo sofisticado de Lakatos es un anarquismo disfrazado. Como veremos más adelante, la metodología de los programas de investigación científica y, por ende, el falsacionismo sofisticado, aún tienen mucho que decirnos sobre la historia y el método de las ciencias. Simplemente a partir de las restricciones que le impone Lakatos a la contrainducción y a las hipótesis *ad hoc* sabemos que no todo vale para los programas de investigación. Por otro lado, metodologías más pragmáticas de las ciencias con componentes importantes como el falibilismo o la justificación pragmática de la inducción, que van desde Peirce hasta Laudan o Haack aún tienen mucho que hablar antes de enterrar al método como tanto lo quieren hacer Feyerabend y otros.

Otra dificultad que se puede hallar en la filosofía de la ciencia de Feyerabend es la prisión en la que lo deja su relativismo extremo frente a las limitaciones de los conceptos que él quiera utilizar. Como han señalado varios críticos, como Laudan y Haack, nunca se sabe hasta qué punto hay que tomarlo en serio. Sometido a no poder establecer qué es el progreso científico debido a que cualquier definición excluiría a otras, Feyerabend nos dice que el progreso puede ser lo que queramos y si seguimos su metodología anarquista se progresará aun si se es adepto a una metodología inductivista o falsacionista. ¿Cómo es esto posible si precisamente el “todo vale” del anarquismo epistemológico significaría un regreso radical para el falsacionista al aceptar hipótesis que han encontrado afirmaciones observacionales que las contradicen? ¿Cómo es esto posible si el anarquismo epistemológico está completamente dispuesto a recoger teorías que tienen muy poco sustento corroborable? ¿No sería un escándalo para el inductivista el anterior procedimiento? Como se puede ver, el anarquismo epistemológico no asegura el progreso bajo los estándares que tienen las demás metodologías ni tampoco nos dice qué es el progreso ¡Tírese al abismo a ver qué sale! ¡Algo saldrá! Ésta es la promesa de Feyerabend.

Con respecto a su relativismo, la definición que nos entrega de él no es la más acertada. Se puede sostener con toda justicia un beneficio entre el intercambio de culturas, incluso cambiar nuestras más fuertes y básicas suposiciones a raíz de dicho intercambio. Pero el cambio de nuestras más fuertes y básicas suposiciones debe estar basado en razones. Tanto para Feyerabend como para Kuhn (para Foucault también) entrar en un espacio intermedio es imposible por la tesis de la inconmensurabilidad³³ o por estar en epistemes distintas. Lo cierto es que varios intentos han sido puestos en marcha para evitar las consecuencias relativistas de la tesis de la inconmensurabilidad. Donald Davidson, tomando como partida un problema similar (la indeterminación de la traducción

³³ Feyerabend y Kuhn tienen concepciones ligeramente distintas de inconmensurabilidad. La crítica acá realizada no necesita la diferenciación entre ambas tesis. Para ver las diferencias entre ambas tesis de inconmensurabilidad véase Feyerabend (1978) “Incommensurability”. Además, vale la pena recordar que Kuhn aligeró algunas de sus tesis de la inconmensurabilidad para hacer posible algún diminuto elemento de racionalidad en el cambio entre paradigmas. El caso de Feyerabend implica criterios meramente subjetivos de medida entre dos teorías y Foucault impide por completo la medida.

formulada por Quine) estableció que era posible la comunicación entre dos hablantes de lenguajes distintos (y aparentemente intraducibles) a partir de la identificación de un mundo compartido. Muy cercano a la hermenéutica de Gadamer, Davidson (2001) planteaba que las expresiones de dos hablantes de lenguajes completamente distintos significaban lo mismo si comparten el mismo mundo, es decir, si “la creencia en su verdad es causada sistemáticamente por los mismos eventos y objetos” (p. 151). Sin embargo, la comunicación sería imposible si entre los hablantes existiera el espesor de un distinto esquema conceptual, pues haría que los objetos y eventos que causan las creencias variaran. Este concepto, defendido por Kuhn, Feyerabend y Quine fue fuertemente atacado por Davidson (1984) titulándolo el tercer dogma del empirismo. Forzado a desecharlo, Davidson renuncia a un concepto que tiene un fuerte valor explicativo asumiendo implícitamente la tesis de la inconmensurabilidad entre distintos esquemas conceptuales. Laudan (1996), aunque comparte con Davidson su crítica a las tesis de intraducibilidad e inconmensurabilidad por sus implicaciones relativistas, rechaza el tener que desechar un concepto valioso en su valor explicativo como es el de esquema conceptual. En cambio, propone que se entiendan dos esquemas conceptuales como la divergencia entre ontologías y metodologías que pueden ser comparables. Precisamente, “establecer relaciones de mutua traducibilidad entre dos marcos es una precondition para determinar que son esquemas conceptuales diferentes” (p. 13). Otro acercamiento podría partir de lo que Wilfrid Sellars (1997) llama el espacio de razones en donde se da el juego de dar y pedir razones. Si dos participantes de paradigmas distintos desean comunicarse puede abrirse un espacio de juego de razones para establecer canales de comunicación en donde, a condición de que ambos estén dispuestos a comprenderse y a participar en actos de habla (principio de caridad de Davidson), el hablante que exponga una aseveración esté dispuesto a dar razones que la apoyen. De esta manera, el comportamiento racional que disuelve la inconmensurabilidad consiste en:

Participar en un juego específico con otros jugadores y someterse a las reglas. El juego que determina el contenido de nuestros actos de habla tiene como jugada principal la de hacer aseveraciones, la de afirmar contenidos. Las oraciones son las fichas de este juego (Brandom 2000, p. 233), el juego de dar y pedir razones identificado por Sellars. Hacer una aseveración consiste en someterse al juego; quien hace una aseveración muestra que está dispuesto a dar razones que la apoyen, si se le piden. (Frápolti & Villanueva, 2013, p. 15)

Estos diversos intentos han minado la tesis de la inconmensurabilidad de su radicalidad avasalladora cuando fue formulada por Kuhn y Feyerabend. Con Laudan y en contra de Davidson comparto que el término de esquema conceptual y sus equivalentes (paradigma, episteme, etc.) resultan de extrema importancia como para desecharlos con el afán de combatir el relativismo. No obstante, Laudan no provee ninguna manera de generar esa traducibilidad, solo la da por sentado y establece que ella es la condición para distinguir dos paradigmas. Creo que una respuesta podría encontrarse en el juego de dar razones que establecen filósofos como Sellars y Brandom y que también podría encontrar raíces en la razón comunicativa de Habermas³⁴. Dichas propuestas

³⁴ Aunque el enfoque de Habermas es una combinación entre epistemología y filosofía política liberal, ha encontrado más repercusiones en la política que en la epistemología. Yo creo que es más valioso en la epistemología que en la

establecen un espacio en donde la racionalidad no comparte las características estrictamente formales que habrían querido Kuhn, Feyerabend o Davidson para que la inconmensurabilidad se resolviera. La racionalidad de este juego de dar y recibir razones no implica una lógica equivalencial estricta entre los términos “inconmensurables”, sino una comprensión de ambos términos a partir de evidencia y argumentos que comparten quienes deciden entrar allí. Si se renuncia a la mensurabilidad exacta que se espera entre conceptos de diferentes marcos epistémicos (lo cual es lo más racional para la evaluación de tradiciones de investigación), es posible comunicación interparadigmática³⁵. Ahora bien, esta propuesta para superar la tesis de la inconmensurabilidad y que incluso se puede extender para la evaluación de tradiciones de investigación es claramente una aproximación teórica que Feyerabend rechazaría como se expuso anteriormente. Veamos cómo las razones que da Feyerabend para rechazar la aproximación teórica no se encuentran bien fundamentadas.

Feyerabend descalifica a la aproximación teórica por calificarla como engreída. Aquí debo reconocer que estoy completamente de acuerdo con él. Sin embargo, a diferencia de él, concibo que esta no es una cualidad necesariamente deficiente. Entiendo la rabia del autor contra los intelectuales científicos que piensan que sólo ellos tienen ideas que valen la pena a nivel teórico. Lo cierto es que nos guste o no (claramente a mí no), la historia de la humanidad ha sido la historia de la dominación y las áreas de la investigación y la reflexión se han destinado a un grupo selecto de individuos (hombres, blancos, ricos, heterosexuales, etc.). No obstante, gracias a la investigación y a las luchas sociales progresistas, se ha podido cuestionar y corregir hasta cierto punto la exclusión de la investigación por razones de género, raza y orientación sexual. Reitero que hasta cierto punto, pues es evidente que aún hay demasiadas trabas para el acceso de las mujeres o los grupos no heterosexuales a las áreas de la investigación científica. No obstante, a la gran parte de la población mundial le es negada la posibilidad de la educación, de la ciencia y la investigación debido a la férrea división del trabajo y la división de la humanidad en clases sociales. Si esto es verdad, no podemos esperar en la mayoría de los casos, profundos conocimientos teóricos o desarrollos investigativos rigurosos de una gran parte de la población mundial, no porque seamos engreídos, sino porque su realidad sociológica les impide el cultivo de los saberes o, mejor dicho, solo les inculca un saber administrativo, técnico y obrero, lejano a los terrenos de la investigación científica. No niego que gran parte de lo que se llama “investigación científica” hoy en día se debe a la explotación miserable de miles de proletarios (profesores, asistentes, estudiantes etc.), pero incluso nosotros ocupamos un lugar privilegiado dentro del proletariado en donde tenemos acceso a la investigación, sus herramientas y el tiempo para pensar. Al gran resto de la población, la investigación científica ha sido velada y si sus ideas no resultan

práctica política. Para las críticas más interesantes al enfoque de la democracia deliberativa en Habermas véase Mouffe (1999).

³⁵ Una superación de la tesis de la inconmensurabilidad a partir del juego de dar y recibir razones de Sellars y a partir de la razón comunicativa de Habermas requiere un estudio más profundo que excede los propósitos y la extensión de esta tesis. Este fue apenas un breve esbozo de caminos a seguir en proyectos futuros.

ser relevantes como productos teóricos es porque no tienen el acceso a dichas formas de investigación o pensamiento que las volverían valiosas teóricamente. Feyerabend podría responder que el acceso a dichas formas es en sí mismo elitista y creo que aquí se encuentra su equívoco: él desvía la entendible rabia de la exclusión de gran parte de la población en la ciencia a raíz de la estructura de clases del sistema de producción capitalista al hecho de que la ciencia necesita de tiempo, un método, rigor y herramientas materiales para su realización. Las necesidades de la ciencia para realizarse no son producto de un pretendido elitismo de la ciencia misma³⁶.

Por otro lado, Feyerabend piensa que la ciencia es ignorante porque no toma en cuenta sus fracasos y cita la manera en cómo ciertas aplicaciones de la ciencia solo trajeron mayores problemas al tercer mundo. Aquí de nuevo se puede estar de acuerdo con Feyerabend en cuanto a las consecuencias del imperialismo y la colonización y la reticencia de ciertas tradiciones de investigación en ciencias sociales por reconocer el fracaso radical del capitalismo en la mayor parte del globo. No obstante, otras tradiciones de investigación en las ciencias sociales han aceptado dicho fracaso y han tenido aproximaciones teóricas críticas del capitalismo y la colonización sin renunciar a hacer teoría de dicho fracaso. Es más, reconocen que la única manera de dar cuenta de esos fracasos es a través de una aproximación teórica. Por ejemplo, la teoría crítica de la dependencia en economía con autores como Vânia Bambirra, André Gunder Frank, Theotônio Dos Santos o Ruy Mauro Marini mostraron los efectos negativos de la desigualdad en los términos de intercambio entre los países de centro y de periferia y, en consecuencia el establecimiento de un capitalismo dependiente que subdesarrolla a la periferia. Todos estos teóricos abogaban por acciones revolucionarias para terminar con dicha desigualdad³⁷. En antropología, con los trabajos de Arturo Escobar, se utilizaron las herramientas deconstructivas de las filosofías de Foucault y Derrida para cuestionar términos como “desarrollo”, “crecimiento”, “Tercer Mundo” etc., que resultaron muy problemáticos en su aplicación en América a partir de la segunda mitad del siglo XX. Por este motivo, no es necesario despreciar toda la aproximación teórica debido a que unos cuantos programas de investigación regresivos (como el neoliberal) sean dogmáticos y ciegos en cuanto a sus fracasos. Hacerlo es como darse cuenta de que el niño se estaba bañando con el agua sucia y tirar al agua sucia junto con el niño.

³⁶ La tesis que aquí se defiende no pretende descartar la determinación del capitalismo en la ciencia (todo lo contrario, como se puede notar) ni tampoco la influencia de la ciencia en problemáticas sociales. Por supuesto se pueden hallar vínculos entre ciertas condiciones de la ciencia moderna y su impacto en problemáticas como la destrucción del medio ambiente como lo pudieron notar Adorno y Horkheimer (2009) cuando sostenían que la división entre sujeto cognoscente-activo y objeto conocido-pasivo, como base de la ciencia moderna, había generado la consecuencia de un sujeto que dominaba y manipulaba la naturaleza. Del mismo modo, el hecho de que la ciencia sea un producto social entraña muchas consecuencias que purgan de una imagen impoluta de la ciencia, pero tampoco implica que sea imposible discernir o manejar los intereses políticos y morales de ella como lo va a sostener Longino (1990): “el desarrollo del conocimiento es una actividad necesariamente social más que individual, y es el carácter social del conocimiento científico lo que lo protege y al mismo tiempo lo hace vulnerable a los intereses y valores sociales y políticos” (p. 12)

³⁷ Precisamente se mostrará más adelante cómo la teoría crítica de la dependencia es parte de la tradición de investigación marxista que muestra resultados progresivos en comparación a otras tradiciones de investigaciones.

Feyerabend también nos dice que el acercamiento teórico es superficial, argumentando que busca reducir la complejidad de la realidad a abstracciones o a enunciados legaliformes que ignoran las particularidades. Este acercamiento, según él, es peor en las ciencias sociales donde sería tiránico e inmoral ignorar las múltiples complejidades y particularidades de la realidad. Sin embargo, si algún mérito tiene la ciencia es precisamente lograr encontrar tendencias y generalidades en la realidad y, a partir de ellas, intentar predecir futuros acontecimientos. Por supuesto, esta lógica inductiva tiene sus fallas desde un punto de vista estrictamente lógico como lo han podido mostrar Hume, Popper y Goodman, pero pragmáticamente la inducción con sus generalidades ha llevado a predecir y a satisfacer gran parte de los objetivos epistémicos que se han planteado los seres humanos a lo largo de la historia. El punto es aún más crítico en el campo de las ciencias sociales, en donde la abstracción y la generalización han podido generar tradiciones de investigación que desenmascaran ideologías sumamente opresivas. El ejemplo es naturalmente el marxismo. Siguiendo al pie de la letra los apuntes de Marx en su texto de *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, Lukács (1984) nos muestra la ventaja de una visión de la totalidad en comparación a la fragmentación comunicada de la sociedad que proponía Sismondi:

En este punto se evidencia la significación decisiva de la consideración dialéctica de la totalidad. Pues es perfectamente posible conocer y describir muy correctamente en lo esencial un acaecimiento histórico sin ser por ello capaz de entenderse en el todo histórico al que pertenece, o sea, sin conceptualarlo en la unidad del proceso histórico. La actitud de Sismondi respecto del problema de las crisis es un ejemplo característico. Sismondi ha fracasado, en última instancia, porque, aunque reconoció acertadamente las tendencias evolutivas inmanentes de la producción y la distribución, sin embargo, por haber quedado preso en las formas de objetividad capitalistas a pesar de su aguda crítica del capitalismo, ha tenido que entender esas tendencias como complejos dinámicos independientes unos de otros, “sin entender que las relaciones de distribución no son más que las de producción *sub alia specie*”. De tal modo que Sismondi tiene el final la misma fortuna y la falsa dialéctica de Proudhon: “transforma los diversos fragmentos parciales de la sociedad en otras tantas sociedades sustantivas” (p.87)

Sin una concepción de la totalidad de la sociedad resulta imposible captar las relaciones entre distintos sectores de la sociedad que están interrelacionados y que generan las crisis de las que Sismondi no pudo hablar. Aún peor que en el caso de Sismondi, el no poder ver a la sociedad como una totalidad impide ver las determinaciones que existen entre el modo de producción capitalista y otros estratos de la sociedad como la política, el arte, la ciencia, la religión, etc. Precisamente esta incapacidad de ver las determinaciones del modo de producción en los demás estratos de la sociedad hizo que las teorías liberales no pudieran dar cuenta de la autonomía relativa de las artes o la política frente a la economía. Y esta incapacidad ha hecho que las teorías liberales sean tan insuficientes para dar una explicación sociológica de las interrelaciones entre economía y demás estratos de la sociedad. Esta insuficiencia se traduce en el encubrimiento a través de la proclamación de la autonomía de las esferas del arte o del entretenimiento en donde pareciera que poco y nada tuvieran que ver con el capitalismo. La realidad es que es en estas esferas en donde se juega gran parte de la legitimidad del sistema y en donde a los sujetos se les gobierna a partir de

recompensas, producción del deseo del consumidor y culpabilidad³⁸. Por otro lado, las teorías post-marxistas han desechado el concepto de totalidad debido a que han considerado que dicho concepto y la determinación de la economía han generado dentro del marxismo la imposibilidad de la autonomía de la política y el poder emancipatorio de los sujetos. El resultado: una concepción completamente idealista en donde se niega la existencia de la sociedad (Laclau y Mouffe) y donde la propuesta por una sociedad radicalmente distinta a la actual es obturada debido a que eso implicaría por definir de antemano la sociedad que había y aquella que viene. Esta breve reflexión será profundizada más adelante cuando se haga un análisis comparativo entre las tradiciones de investigación marxista y otras. Por lo pronto, espero que hasta acá se haya visto la importancia, al menos en las ciencias sociales de defender la heurística de una visión de totalidad que, aunque Marx (1989) dijera que era una “totalidad concreta” (p. 51), en su formulación se caracteriza por su nivel de abstracción y por expresarse de manera legaliforme.³⁹

Por último, Feyerabend le achaca a la ciencia una falta de consciencia sobre el carácter local del conocimiento y termina por indicar que el único rasero para la verdad o falsedad de una aproximación teórica es si está de acuerdo con el tipo de vida que deciden llevar sus habitantes. Empecemos por decir que nadie niega que la ciencia tiene aplicaciones locales y que distintas comunidades valorarán a la ciencia de manera diferencial y en mayor medida de manera instrumental. Si una comunidad campesina está investigando sobre la mejor manera de llevar el agua de riego a sembríos lejanos de la fuente acuífera, poco y nada podrá importarle la física cuántica (como a la mayoría de las personas del mundo que no estudian física o química). A lo mejor, tendrán que investigar y enterarse de algunos principios de hidrodinámica, sino es que la misma práctica empírica los ha llevado a descubrirlos sin tocar un solo libro. Nadie osará reprocharle a la comunidad campesina que no le importe la física cuántica a menos de que sea un pedante. Hasta aquí no hay ningún lío con la afirmación de que el conocimiento tiene un carácter local. Ahora bien, como Feyerabend cree que no hay un solo método racional para evaluar, descartar o preferir una teoría o tradición de investigación sobre otra y, por lo tanto, cree que la única manera de elegir entre teorías y tradiciones es si éstas están de acuerdo con la forma de vida de los habitantes de dicha comunidad, procede a dejar la elección de teorías a través de mecanismos

³⁸ Son justamente las teorías críticas heredadas del marxismo las que han podido darse cuenta de la estrategia de la individualización llevada a cabo por las industrias culturales afines al neoliberalismo que oprimen y enferman al sujeto. Un ejemplo claro es la industria del *coaching* y de “la psicología positiva” que han estudiado y mordazmente criticado Eva Illouz y Edgar Cabanas (2019) en *Happycracia*. Los autores reconocen el nefasto efecto de la individualización de las vivencias del fracaso en el neoliberalismo y la manera en cómo varios autores de la psicología positiva (v.gr. Martin Selligman) atacan las visiones de totalidad de un autor como Marx. Estos autores descartan las teorías que buscan en las estructuras de la sociedad las razones de la infelicidad y fracaso para luego, a partir del sujeto, sus vivencias y su particularidad, describir la razón de su fracaso. El resultado: una psicología opresiva que culpa al individuo de sus fracasos e ignora las determinaciones de la sociedad en sus emociones y vivencias. Son teorías que ignoran la totalidad en la que está inmersa el sujeto y, por lo tanto, carecen de sólidas credenciales científicas como lo muestran Illouz y Cabanas.

³⁹ Esta visión quedará aun más clara cuando en el intermezzo se expongan las reservas desde la teoría crítica y la importancia que Adorno defiende de la dialéctica crítica como forma de obtener una visión de totalidad para desentrañar las conexiones esenciales que unen los datos de la experiencia en el entramado social.

democráticos. En ningún texto conocido hasta el momento, Feyerabend estableció qué tipo de democracia espera él, si la elección es a través de mayoría simple, si las decisiones democráticas tienen límites, etc. No obstante, por el bien del argumento supongamos que la elección de teorías se hace a partir de mayoría simple a partir de las unidades políticas mejor establecidas de este momento histórico: los Estados. Procedo a preguntar ¿hay alguna posibilidad de que programas como la física cuántica, la astroquímica, la biología marina de las zonas abisales y hadales o la teoría crítica de las ciencias sociales tenga alguna mínima oportunidad de recibir fondos de investigación? Feyerabend nos dice que todas las tradiciones de investigación deberán recibir las mismas oportunidades en cuanto a publicidad y fondos, pero si la elección de la publicidad y de los fondos depende de la mayoría de las personas que habitan en la faz de la tierra, dichos programas no recibirían un peso y morirían. En cambio, investigaciones que tengan en un su centro exploraciones petrolíferas, fabricación de armas, marketing y persuasión al consumidor, astrología, coaching y la química farmacéutica serán las que más reciban fondos para la investigación⁴⁰. No importa qué tan perjudiciales o absurdas sean dichas investigaciones o qué tan manipulada sea la opinión pública para elegir las, es la decisión de la forma de vida en particular de la comunidad electora la que decide sobre las investigaciones. Considerando lo anterior, se concluye que no hay forma de hacer una crítica más allá de la forma de vida que decide sobre las tradiciones de investigación. Esto debido a que esa forma de vida bloquearía los intentos de crítica que se le hagan y además no hay ninguna credencial racional para optar por la crítica. La consecuencia no deseada para Feyerabend sería que las opiniones de la comunidad serían más autoritarias que aquel autoritarismo que Feyerabend predica de la ciencia.

Feyerabend (1987) podría contestar, como lo afirma en sus textos, que esta propuesta solo es aplicable para las formas de vida democráticas y liberales de occidente. Pero esto de ninguna manera alivia las críticas, es más las agudiza. Feyerabend evidentemente propone una radicalización del componente liberal de la democracia liberal (que todas las tradiciones de investigación tengan las mismas oportunidades de publicación y acceso a fondos) y también una radicalización del componente democrático (que la decisión de las tradiciones de investigación tenga su última palabra en la comunidad). Aquí ya existe una imposibilidad puesto que el componente democrático limitaría al liberal y el liberal al democrático y Feyerabend no nos da ninguna pista de resolución de dicha contradicción y honestamente tampoco veo la forma de superarla.

⁴⁰ Max Horkheimer (2008) describió de manera correcta el estado del pensamiento teórico en la época de la sociedad industrial avanzada: “En la medida en que el pensamiento teórico no se aplique a fines altamente especializados, en relación con estas luchas, principalmente la guerra y su industria, el interés por él ha disminuido. Se emplean menos energías en formar y hacer progresar la facultad de pensar prescindiendo de su forma de aplicación.” (p. 238). El problema del carácter autoritario y represivo de la ciencia actual no radica en el método científico ni en el estatus del pensamiento teórico, como lo piensa Feyerabend, sino en su aplicación a fines represivos y privados.

Primer Excursus: En defensa de la verdad en política

Como pudimos ver, la propuesta historicista de Kuhn y aún peor el relativismo de Feyerabend son insostenibles como filosofías que pretendan explicar el desarrollo de la ciencia natural y mucho menos el de las ciencias sociales. Hay un aspecto de las ciencias sociales en donde el relativismo presenta aun un peor camino como epistemología o filosofía de la ciencia. Como bien se sabe gran parte de las ciencias sociales se concibe no solo como un cuerpo teórico sin más, sino un cuerpo teórico con aplicaciones en la práctica política. Esta aplicación en la práctica constituye, en gran medida, la vida de una tradición de investigación en ciencias sociales como lo es el marxismo. No en vano, Marx llamaba a los filósofos no solo a interpretar el mundo sino a transformarlo.

La pregunta de lo que es la política ha inquietado a distintos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía política. Desde Aristóteles hasta Chantal Mouffe en nuestros tiempos se han dado múltiples y contradictorias definiciones que van desde la práctica de llegar a consensos sobre lo común (pensadores del corte de Arendt y Habermas) hasta el arte de gobernar y mantener el poder (Maquiavelo y toda una tradición de realismo político). No es este el lugar para hacer una historia de la filosofía política donde se rastree la definición que se le ha dado a la política. Lo que aquí me he propuesto es seleccionar las aproximaciones que más se acerquen a lo que Max Weber (2008) llamaba “la política como vocación” (quienes viven para la política) en comparación de “la política como profesión” (quienes viven de la política). Ambas no son excluyentes para él, pero quien toma la política como vocación está convencido de llevar a cabo un programa de objetivos fundamentados que pretende imponer por medio de la fuerza legítima del Estado y el carisma que infunde al demos. Por el contrario, Weber define al político profesional como “personas que no deseaban ser señores ellos mismos, como líderes carismáticos, sino que entraron al servicio de los señores políticos. En esta lucha se pusieron a disposición del príncipe, ganándose la vida ayudándole a conseguir sus objetivos políticos” (Weber, 2008, p. 161). De esta manera, la práctica de la política como vocación es la que me interesa aquí poner en relación con la discusión del relativismo epistémico.

La política como vocación implica una serie de objetivos que el político desea defender e imponer en la práctica. Para esto el político debe hacer política y no moral o ciencia o arte o pedagogía. Esto parece evidente, pero en los tiempos contemporáneos las prácticas se han llegado a confundir a tal modo que se espera que los políticos lleguen a ilustrar al pueblo como pedagogos, a ganarse diplomas de buen comportamiento por sus cualidades morales o que sepan defender sus posiciones desde las teorías más refinadas de las ciencias contemporáneas. Hacer política como la define Weber implica: “intentar ganar una parte del poder o influir en la distribución del poder, ya sea entre estados o entre grupos de personas que viven dentro de un estado” (Weber, 2008, p. 156). Es entonces la adquisición del poder para la imposición de los objetivos la meta de la política. Teniendo esto en cuenta, en política surgen entonces posiciones irreconciliables puesto que según los objetivos que se planteen los políticos, unos querrán influir en la distribución del poder de un modo y otros de otro modo quizás completamente contrario. Estas posiciones irreconciliables

terminan dividiendo a la sociedad tendencialmente en dos campos que hoy en día los politólogos americanos han llamado “polarización” pero que Carl Schmitt de manera mucho más sofisticada llamaba “el concepto mismo de lo político”. Lo político es, según Schmitt (2007), “el antagonismo más intenso y extremo, y todo antagonismo concreto se vuelve tanto más político cuanto más se acerca al punto más extremo, el de la agrupación amigo-enemigo” (p. 29). El antagonismo se vuelve más intenso porque el terreno de la política se vuelve aquel de las identidades colectivas, el de la agrupación entre amigos-enemigos en donde los objetivos pasan de ser enunciados de una forma teórica-racional a una forma pasional-existencial en donde la vida misma y el sentido existencial de las personas está en juego.

No obstante, el foco de mi atención no es hacia esa parte existencial y emotiva de la enunciación político-identitaria, sino a los enunciados teórico-rationales que los políticos por vocación llevan a la arena política. Estos enunciados son usualmente doctrinas e ideas políticas que tienen en el fondo una pretensión de objetividad y verdad más allá de toda retórica política. Piénsese en un político de corte neoliberal por vocación: Margaret Thatcher. Todas las políticas que llevó a cabo en Reino Unido (recibieron el nombre de thatcherismo después) se basan en los postulados teóricos de economistas y filósofos liberales cuya pretensión en última instancia es dar una teoría descriptiva y prescriptiva de la sociedad adecuada. Dichas políticas (privatización de empresas públicas, disminución radical del poder de los sindicatos, eliminación de las leyes laborales, etc.) reflejan un compromiso con teorías como las de Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman, entre otros. El compromiso de Thatcher con estas ideas no es uno de simple gusto estético, sino una convicción con la verdad epistémica de los enunciados del programa de investigación científica del neoliberalismo. Este programa tiene pretensiones de hacer predicciones, explicar los fenómenos sociales y realizar argumentos de la forma de falsadores potenciales en contra de otros programas que considera sus rivales. Todos estos propósitos se basan en la pretensión de verdad de las premisas que constituyen su núcleo firme y debe imponerse por encima de los demás por la fuerza de la autoridad que la verdad confiere. Esto mismo ocurre con otros programas de las ciencias sociales como el marxismo, el fascismo, el keynesianismo, etc.

Todo lo anterior se puede resumir en la conocida frase de Lenin (1969) en su texto ¿Qué hacer? Cuando proclama: “sin teoría revolucionaria tampoco puede haber práctica revolucionaria” (p.25). No hay forma de hacer praxis política y pretender imponerla a toda la sociedad sin tener detrás de ella una teoría que se pretenda verdadera y, por supuesto, al ser contradictoria con las demás, estas otras sean falsas. La teoría anclada a un fuerte concepto de verdad también sirve como guía de la práctica teórica. Esta es quien autoriza qué pasos hay que dar, con cuáles estrategias, fijándose ciertos objetivos que están anclados a la verdad de las descripciones y prescripciones que esta da de antemano. Véase por ejemplo esta alusión de Lenin a Marx en donde él, como claro ejemplo de político por vocación, realza la importancia de la teoría para la praxis:

Si hace falta unirse -escribía Marx a los dirigentes del partido -, pactad acuerdos para alcanzar los objetivos prácticos del movimiento, pero no trafiquéis con los principios, no hagáis “concesiones”

teóricas. Tal era el pensamiento de Marx, ¡pero resulta que entre nosotros hay gente que en nombre de Marx trata de aminorar la importancia de la teoría! (Lenin, 1969, p. 25)

Son los principios de un programa de investigación en ciencias sociales con vocación política los que dirigen la práctica política. Empero, se nos podrá reprochar, ¿no tienen estos principios de los que hablamos un parecido de familia con aquellos que constituyen un sistema epistémico típicamente retratado por los paradigmas de Kuhn o las epistemes de las que nos hablaba Foucault? En efecto, la diferencia es que desde la teoría y en la práctica política se afirma su verdad por encima de los otros programas enemigos y, por lo tanto, se busca vencer a los demás tanto en el terreno teórico como en el político. En el terreno teórico con las flechas de críticas que lleven a falsaciones de los otros programas y en el político a través de alianzas, retórica de construcción del enemigo y de la identidad propia, a través de elecciones, revoluciones, batallas y todas esas estrategias que nos han dado los técnicos de la política desde Maquiavelo a Lenin.

De este modo la pregunta que surge es válida: ¿cómo es posible que se pueda defender algo en política si al mismo tiempo se compromete con un relativismo epistémico? El relativista político dirá que ningún programa político es superior a otro, pues cada uno se mueve en sistemas epistémicos diferentes, que se mueven en vocabularios distintos y que no tienen ningún fundamento desde el cual atacar a su oponente. A esto responderemos que ya hemos hecho algunas críticas anteriormente en contra del relativismo epistémico sostenido por Kuhn y sobre todo por Feyerabend. Sin embargo, otra crítica es posible: ¿cómo podría un político defender su posición sabiendo que se mueve en un marco epistémico distinto a los demás y que la verdad de su sistema está en igualdad de condiciones al del otro político que tiene un sistema epistémico distinto al suyo? Si el político estuviera comprometido con el relativismo epistémico no podría hacer más sino condenarse al quietismo, ser un cínico defendiendo ideas que sabe que son absurdas y efímeras o actuar como político profesional cambiando de programa en programa con indiferencia del contenido de este, pues al fin y al cabo la decisión sobre su verdad es imposible. En palabras de Rorty, el ejercicio político estaría condenado a una suerte de cínicos que saben que lo que defienden (si es que se atreven a defender algo) no es en lo más mínimo importante. Algo parecido al “programa político” del centrismo liberal de hoy en día:

Desde el punto de vista que he estado defendiendo, cualquier intento de llevar al oponente a chocar con un muro argumentativo falla desde que el muro en contra del cual se lleva al oponente es visto como un vocabulario más, como una manera más de describir las cosas. El muro termina siendo un fondo pintado, una obra más del humano, un poco más de escenografía cultural. Una cultura poetizada sería una en que no insistiría en encontrar el muro real detrás de aquellos pintados, las verdaderas piedras de toque opuestas a aquellas que son meramente artefactos culturales. Sería una cultura que, apreciando precisamente que todas las piedras de toque son artefactos culturales, tomaría como propósito la creación de más y más artefactos variados y multicolores. (Rorty, 1989, p. 52-53).

Esta posición terminaría volviendo a la política una especie de teatro en donde los políticos son actores y desde donde se actúan papeles cuyo contenido se sabe de antemano no apunta a la verdad ni a un orden moral más justo. Por supuesto, si la política se vuelve teatral y cínica cualquier pretensión de acabar con la opresión en una sociedad establecida sería recibida con una carcajada o como un libreto más dentro del teatro. El problema es que este tipo de relativismo en política no es la utopía liberal que se imagina Rorty en sus libros, sino la imagen cada vez más real de nuestros actores-políticos y nuestro espacio político devenido simulacro y espectáculo. Las luchas que antaño daban su vida por la verdad de sus premisas hoy en día proclaman la igualdad de todas las opiniones y creencias. La conclusión es que este compromiso con el relativismo epistémico terminará por consumirlas a ellas mismas dentro de la “tolerancia represiva” (Marcuse, 2010) que promueve el programa liberal. Uno de los más interesantes críticos del relativismo, Paul Boghossian se da cuenta de esto al hablar de posiciones político-teóricas decoloniales que manejan epistémicamente una matriz relativista o constructivista:

En los Estados Unidos, los puntos de vista constructivistas del conocimiento están estrechamente vinculados a movimientos progresistas como el poscolonialismo y el multiculturalismo porque proporcionan los recursos filosóficos con los que proteger a las culturas oprimidas de la acusación de tener puntos de vista falsos o injustificados. Sin embargo, incluso sobre bases puramente políticas, es difícil entender cómo esto podría haber llegado a parecer una buena aplicación del pensamiento constructivista: porque si los poderosos no pueden criticar a los oprimidos, porque las categorías epistemológicas centrales están inexorablemente ligadas a perspectivas particulares, también se sigue que los oprimidos no pueden criticar a los poderosos (Boghossian, 2006, p.130).

En resumidas cuentas, si la labor del político por vocación es llevar las premisas del programa de investigación científico con el cual está comprometido a la práctica teórica, no puede suponer que las premisas de su programa están en pie de igualdad a las de sus rivales debido a que conviven en sistemas epistémicos diferentes. Por supuesto, son programas distintos e incluso contradictorios, pero esto no nos debe llevar a pensar que son sistemas epistémicos distintos y, por lo tanto, imposibles de que combatan en la lucha por el poder y por la verdad. Todo lo contrario, el político por vocación debe defender su programa con las armas propias de la política sabiendo que la práctica teórica está haciendo lo propio descubriendo la verdad de sus premisas y atacando a la falsedad de sus adversarios. Tanto el político como el teórico-político no pueden rendirse ante el relativismo puesto que esto significaría el fin de la política y el miedo al conocimiento.

Capítulo III

De camino a las cumbres luminosas: Del falsacionismo a un enfoque de resolución de problemas

La otra calzada real: el falsacionismo de Karl Popper

Cuando se discutió la filosofía de la ciencia de Neurath, se pretendía, a partir de un ejemplo representativo, evaluar el enfoque del positivismo lógico y señalar su deficiencia como modelo descriptivo y normativo de las ciencias sociales. A pesar de que los filósofos del Círculo de Viena compartieran objetivos comunes (compromiso con el fisicalismo, un lenguaje común para todas las ciencias, el desprecio por la metafísica, etc.), sus filosofías eran bastantes diferentes e incluso llegaban a ser incompatibles unas con otras. Por ejemplo, el verificacionismo defendido por Schlick, aunque al principio contó con la adición de todos los positivistas lógicos, pronto pasó a ser cuestionado por distintas propuestas filosóficas de los mismos miembros del círculo. Carnap pedía ser más tolerantes con los términos teóricos de la ciencia y no aplicar el principio de verificabilidad de manera tan estricta. Por su parte, Reichenbach (cercano al Círculo de Viena, aunque nunca miembro de él) apoyaba el criterio de verificabilidad, pero en su versión probabilística y no estricta como lo había planteado Schlick. Otro ejemplo de dichas divergencias lo estudia Davidson (2001) al analizar la diferencia radical que había entre Neurath y Schlick sobre cómo considerar los fundamentos del conocimiento empírico. Neurath se decantaba por una teoría coherentista y calificaba al fundacionalismo de Schlick como “solipsismo metodológico”, éste último a su vez pensaba que el coherentismo de Neurath era un “error asombroso” (citados por Davidson, 2001, p. 160). Estos ejemplos nos sirven para mostrar cómo el positivismo lógico es difícil de asir como un cuerpo coherente de filosofías. Aunque el objetivo del primer capítulo era descartar al positivismo lógico como filosofía de la ciencia, se debe tener en cuenta que sólo se criticó el positivismo lógico de Neurath y que esto no resulta del todo equivalente para sus compañeros del Círculo.

La divergencia entre lo qué es positivismo se agudiza aún más cuando se incluye en la discusión el falsacionismo de Karl Popper. Él mismo y sus seguidores (Hans Albert, J.W.N Watkins o Imre Lakatos, por nombrar solo algunos) lo consideraban un crítico del positivismo, pero otros pensadores, de orillas filosóficas tan distintas como Adorno (1972) hasta Laudan (1996) lo declaran como un positivista o un deductivista que hace uso de una lógica estrecha (Haack, 2003)⁴¹. En este apartado se defenderá que la filosofía de Popper es marcadamente positivista pues

⁴¹ Haack considera a la filosofía de Popper como un terrible error y lo sitúa de manera cercana a los positivistas lógicos. La diferencia es que en vez de positivista lógico lo llama un negativista lógico (por su compromiso con asimilar la práctica científica a la forma *modus tollens* de la lógica proposicional), pero afirma que ambas corrientes están sumidas bajo la misma concepción estrecha de la lógica: “Tanto desde el punto de vista cronológico como diagnóstico, tiene sentido comenzar con el deductivismo, la forma más pura del enfoque estrecho de la lógica: aunque no apareció en traducción al inglés hasta 1959, la edición original en alemán de *Logik der Forschung* de Popper, publicada en 1934, era bien conocido por Carnap, Hempel, etc.; y, aunque el deductivismo enfrenta sus propias

busca a través de la calzada real del deductivismo *à la modus tollens* llegar a las cumbres de la ciencia y, por ende, se buscará mostrar su insuficiencia a la hora de dar cuenta de la ciencia en general y de las ciencias sociales en particular. Como se pudo mostrar antes, Popper era un defensor de la diferenciación entre lógica del descubrimiento y lógica de la justificación, lo cual lo acerca a una tesis mantenida por gran parte de los positivistas. Que no creyera que el inductivismo o el descubrimiento de una lógica de la confirmación pudiera darnos el camino a las cumbres luminosas de la ciencia, no lo hace inmune a los mismos fallos a los que se enfrentaron los positivistas.

No obstante, la filosofía de Popper tiene algunos atractivos. Precisamente su crítica al inductivismo y a la lógica de la confirmación abre las puertas para cuestionar concepciones estrictamente formales de la inducción. Retomando el célebre problema de la inducción formulado por Hume, Popper concluye que dicho problema no tiene resolución, ni siquiera a través de una concepción probabilística de la inducción como lo planteaban Reichenbach, Carnap o Mary Hesse:

Mi propia opinión es que las diversas dificultades de la lógica inductiva aquí esbozadas son insuperables. Me temo que también lo son aquellos inherentes a la doctrina, tan ampliamente difundida hoy en día, de que la inferencia inductiva, aunque no es "estrictamente válida", puede alcanzar cierto grado de "confiabilidad" o de "probabilidad". (Popper, 2002, p. 6)

Para Popper, las dificultades mortales a las que se enfrenta la lógica inductiva son el problema de "la regresión infinita y la doctrina del *apriorismo*⁴²" (Popper, 2002, p.6). Este ataque al formalismo al que se quería llevar a la inducción resulta una de las críticas más interesantes de Popper a la tradición del empirismo lógico y lo llevó en parte a desarrollar una innovadora e influyente filosofía de la ciencia denominada falsacionismo. Digo en parte, porque la verdadera motivación de Popper para desarrollar su falsacionismo fue la búsqueda de criterios para establecer una demarcación entre ciencia y pseudociencia tal como él mismo autor lo declara⁴³.

Es importante señalar que lo que lleva a Popper a establecer dicho criterio de demarcación es la preocupación que tenía este autor frente a teorías como la de Marx, Freud y Adler y su supuesto carácter infalseable. Popper buscaba demostrar que ciertas características epistémicas de las teorías de estos tres autores las separaban de teorías como las de Newton, Einstein o Maxwell. De esta manera, el criterio de demarcación postulado por Popper arrojaba que el materialismo histórico, el psicoanálisis y la psicología individual eran pseudociencias, mientras que la mecánica clásica, la

dificultades especiales, el inductivismo no es menos vulnerable a los problemas subyacentes creados por la asimilación de lo racional y un enfoque lógico estrecho" (Haack, 2003 p.33)

⁴² Justificar de manera previa a la experiencia como lo hizo Kant con la lógica inductiva o que en su conceptualización se conoce como principio universal de la causación.

⁴³ Popper (1972) sostiene: "El problema que me preocupaba en ese momento no era: "¿Cuándo es verdadera una teoría?". ni "¿Cuándo es aceptable una teoría?" Mi problema era diferente. Quería distinguir entre ciencia y pseudociencia; sabiendo muy bien que la ciencia a menudo se equivoca y que la pseudociencia puede tropezar con la verdad" (p.33)

teoría de la relatividad y la teoría de la radiación electromagnética eran ciencia genuina. Este punto hace de Popper uno de los filósofos más importantes en esta tesis pues ataca frontalmente la tesis sostenida en este escrito: que el marxismo es una ciencia. Paradójicamente, encuentro uno de los atractivos de la filosofía de Popper en su insistencia de establecer criterios de demarcación entre ciencia y pseudociencia. Considero que es necesario establecer dichos criterios entre varias instancias tanto dentro (distinguiendo ciertos tipos de conocimiento científico) como fuera del conocimiento científico (en lo que podría llamarse pseudociencia, religión, metafísica, arte, filosofía etc.), pero me distancio de él pues encuentro su criterio de demarcación defectuoso y de aplicación tramposa. Las razones por las cuales considero que se deben tener criterios de demarcación necesitan una larga argumentación que no se llevará a cabo. Me encargaré de explicar a profundidad más adelante por qué Popper aplicaba de manera tramposa y sesgada su propio criterio de demarcación al marxismo en especial. Por lo pronto, concentrémonos en demostrar por qué el falsacionismo popperiano es una calzada real no apta para describir el proyecto científico.

Como se dijo anteriormente, la crítica a la posibilidad de una lógica inductiva y la búsqueda de un criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia llevó a Popper a desarrollar el falsacionismo. En pocas palabras podríamos considerar el falsacionismo de Popper como la filosofía de la ciencia que establece que el procedimiento de la ciencia es aquel de conjeturas y refutaciones: “proponer teorías audazmente; de hacer todo lo posible para demostrar que son erróneos; y de aceptarlos tentativamente si nuestros esfuerzos críticos no tienen éxito” (Popper, 1972, p.51). Si el procedimiento de la ciencia es el de formular conjeturas que posiblemente pueden ser refutadas, entonces una teoría será científica si establece en qué condiciones la experiencia la vuelve falsa. El criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia, utilizando la terminología popperiana, podría ser formulado de esta manera: una teoría es científica si y sólo si establece desde un comienzo un conjunto de enunciados básicos con los que sería inconsistente. Así, por ejemplo, si un enunciado básico afirma la existencia de un objeto que alcance velocidades superiores a las de la luz, la teoría de la relatividad general de Einstein estaría en aprietos, pues se encontraría con un enunciado falsador. Ahora bien, ¿qué son estos enunciados básicos de los que nos habla Popper que parecen ser el componente empírico desde donde se decide la suerte de nuestras hipótesis científicas? La respuesta está en su *Logic of Scientific Discovery* donde nos dice: “Por lo tanto, los enunciados básicos son, en el modo material del habla, enunciados que afirman que un evento observable está ocurriendo en una determinada región individual del espacio y el tiempo” (Popper, 2002, p. 85)

No obstante, hasta ahora no hemos dicho cómo funciona la relación entre enunciados básicos y las hipótesis científicas en la historia popperiana. Preocupado por hallar relaciones lógicas (en el caso de Popper a través del *modus tollens*) entre la base empírica y las hipótesis, Popper se da cuenta que una observación, que es un evento, nunca podría justificar lógicamente una hipótesis, que es una proposición. Rechaza de esta manera lo que él llama un empirismo ingenuo o al inductivismo que consideran a los datos sensoriales como las bases desde donde se puede ascender la escalera

de la ciencia y le da la mano a cierto tipo de convencionalismo⁴⁴ de la base empírica. El convencionalismo que acepta Popper es uno en donde los enunciados básicos hacen parte de una convención de la comunidad científica. Es decir:

Los enunciados básicos se aceptan como resultado de una decisión o acuerdo; y en esa medida son convenciones. Las decisiones se adoptan según un procedimiento reglamentado. De especial importancia entre ellas es una regla que nos dice que no debemos aceptar enunciados básicos extraviados, es decir, lógicamente desconectados, sino que deberíamos aceptar afirmaciones básicas en el curso de probar teorías; de plantear preguntas inquisitivas sobre teorías, que serán respondidas mediante la aceptación de afirmaciones básicas. (Popper, 2002, p.88)

De esta manera, para seguir con nuestro ejemplo de un objeto que alcanza velocidades superiores a la de la velocidad de la luz, la filosofía popperiana funcionaría de la siguiente manera para dar cuenta de falsación de la teoría de la relatividad general de Einstein⁴⁵. Primero, Popper alabaría a Einstein (como de hecho lo hace en absolutamente todos sus textos) por haber generado una hipótesis con consecuencias predecibles altamente falsables. Luego, aplaudiría a la comunidad científica einsteiniana por someter a la teoría de la relatividad general a un continuo escrutinio con respecto a la experiencia y celebraría al encontrar una instancia falsadora: un rayo de luz que se curve en las vecindades de una estrella (o en un campo gravitacional intenso). Este fenómeno perceptual, diría Popper, debería ser formulado a través de un enunciado básico y aceptado por la comunidad científica al ser una observación que *motivaría* (no justificaría) la falsación de la teoría de Einstein. En el caso de ser aceptado por la comunidad científica a través de la convención, ya se tendría una proposición que serviría de premisa para falsar la hipótesis einsteiniana llamada teoría de la relatividad general. Esto en vez de ser un fracaso para la ciencia, Popper lo vería como una ganancia, pues hemos podido descartar una teoría falsa y seguir en nuestra investigación de los fenómenos naturales.

No obstante, podríamos preguntarnos qué pasaría si, en un experimento crucial no falsa a una hipótesis. Poniendo como ejemplo la teoría general de la relatividad, ¿qué pasaría si al medir cuerpos que viajan a velocidades altísimas en el universo en todos los casos, los instrumentos de medida registran velocidades inferiores a las de la luz? Recordemos que Popper no tiene en alta estima el procedimiento que consiste en predicar el valor de verdad de una hipótesis a partir de sus instancias confirmadoras, pues implica aceptar algún tipo de lógica de la inducción. No obstante,

⁴⁴ Una discusión de las filosofías convencionalistas de Duhem y Poincaré, aunque sumamente interesantes, se salen del objetivo y del tiempo de esta investigación. Popper (2002) describe las características de la filosofía convencionalista en el cuarto capítulo “Falsifiability” de su *Logic of Scientific Discovery* y procede a criticar dicha posición, aunque la tiene en alta estima.

⁴⁵ Soy consciente de que la teoría de la relatividad general tiene más componentes que la mera afirmación de que ningún objeto puede alcanzar velocidades superiores a las de la luz. No obstante, es interesante para ejemplificar la filosofía popperiana porque, si fuera el caso, al ser una de las consecuencias más conocidas de la teoría general de la relatividad, por presentar un típico ejemplo de instancia falsadora que comprometería seriamente a una hipótesis y si la comunidad científica decidiera descartar de tajo la teoría de la relatividad sin modificaciones *ad hoc*, representaría una corroboración de la metodología popperiana.

Popper le concede grados de corroboración a las teorías a partir de la severidad de las pruebas a las que se someten las hipótesis, pero este grado de severidad depende del grado de comprobabilidad “y, por tanto, de la simplicidad de la hipótesis: la hipótesis que es refutable en mayor grado, o la hipótesis más simple, es también la que es corroborable en mayor grado” (Popper, 2002, p. 266). De este modo, no solo es importante el número de instancias que brindan un grado de corroboración positiva a la hipótesis, sino la severidad de las pruebas a las que se somete a la hipótesis en virtud de su simplicidad. Así, la hipótesis que dice que un objeto no puede llegar a alcanzar velocidades superiores a las de la velocidad de la luz, es simple, altamente falsable y por ende altamente corroborable. Adicionalmente, si se llega a realizar un experimento donde se evalúe la velocidad de varios objetos en el espacio y todos arrojen velocidades menores a los de la luz, tendremos una hipótesis corroborada en alto grado según el criterio popperiano.

Dos criterios importantes que se dependen de la concepción que tiene Popper de la corroboración de las teorías son la capacidad predictiva de una teoría y el rechazo a las hipótesis *ad hoc*. Con respecto al primero, es interesante ubicarse entonces en *Conjectures and Refutations* en donde Popper discute acerca del crecimiento del conocimiento científico. Popper (1972) admite que la ciencia no puede consistir únicamente en crear hipótesis falsables y someterlas a innumerables pruebas hasta que resulten falsas (aunque sí cree que es el procedimiento más importante). Para el filósofo vienés, la ciencia consiste también en crecimiento y progreso y existen tres requerimientos para alcanzar dichos objetivos. El primer y el segundo requerimiento nos habla de la simplicidad y el grado de comprobabilidad del que se habló anteriormente con respecto al grado de corroboración de una hipótesis. Con respecto al segundo requerimiento, Popper le pide a una hipótesis que pueda ser testada de forma independiente, es decir, además de explicar todo el *explicandum* por el cual se había diseñado, “debe conducir a la predicción de fenómenos que hasta ahora no se han observado” (Popper, 1972, p. 241). Por último, el tercer requerimiento, no sólo le pide a la hipótesis que conduzca a la predicción de fenómenos nuevos como el segundo, sino que éstas predicciones no sean falsadas: “Sostengo que no sólo deben producirse nuevas predicciones de este tipo⁴⁶, sino que también deben ser corroboradas razonablemente con evidencia experimental, si queremos que el progreso científico continúe” (Popper, 1972, p.243). Como el tercer requerimiento nos arroja a la corroboración de las predicciones y, por ende, a las difíciles concesiones que le hace Popper a este procedimiento, el filósofo vienés no le asigna el carácter de indispensabilidad que sí les da a los dos primeros requerimientos. Es decir, los dos primeros requerimientos son necesarios para el crecimiento del conocimiento científico, mientras que el tercero, aunque vital para el progreso del conocimiento científico, es la observación del éxito temporal de nuestras teorías científicas. De este modo, el papel de la capacidad predictiva de una conjetura científica juega un importante rol en el progreso del proyecto científico.

El otro criterio que quisiera discutir se trata de las hipótesis *ad hoc*, que hacen parte de un conjunto más grande de estrategias a evadir por el científico honesto según Popper y que éste llama

⁴⁶ Ejemplos que Popper da sobre predicciones corroboradas realizadas por Einstein y Dirac.

“estrategias convencionalistas”. Aunque Popper admite cierto grado de convencionalismo⁴⁷ con respecto a la base empírica compuesta por enunciados básicos como se vio antes, propugna por un rechazo radical de cualquier estrategia convencionalista para salvar una hipótesis de una falsación. La lista de estas estrategias es larga y va desde modificaciones a la hipótesis o *ad hominem* en contra del experimentador:

podemos introducir hipótesis *ad hoc*. O podemos modificar las llamadas “definiciones ostensivas”. O podemos adoptar una actitud escéptica en cuanto a la confiabilidad del experimentador cuyas observaciones, que amenazan nuestro sistema, podemos excluir de la ciencia por considerar que no están suficientemente respaldadas, son acientíficas o no objetivas, o incluso porque el experimentador era un mentiroso. (Este es el tipo de actitud que a veces el físico puede adoptar con toda razón hacia supuestos fenómenos ocultos.) En última instancia, siempre podemos poner en duda la perspicacia del teórico. (Popper, 2002, p. 60-61)

La que Popper más discutió fue, precisamente, la proliferación de hipótesis *ad hoc*. Recordemos que su criterio de demarcación entre ciencia y pseudociencia consiste en la falsabilidad de las hipótesis generadas por cada uno de estos proyectos. En el primer proyecto (la ciencia) se generan hipótesis falsables y sus integrantes son lo suficientemente honestos como para abandonar las hipótesis falsadas, mientras que los segundos (los pseudocientíficos) no generan hipótesis falsables y si lo hacen, intentan de todas las formas posibles rescatar sus hipótesis de la falsación. Una de las estrategias principales, según Popper, para rescatar a una hipótesis de la falsación es a través de la fabricación de hipótesis *ad hoc*, es decir modificar la hipótesis principal o añadir nuevas hipótesis para explicar la anomalía o la instancia falsadora. Es entendible que Popper, dentro de su filosofía falsacionista, rechace este tipo de estratagemas porque implicarían que se puede salvar la hipótesis de las contrastaciones con respecto a los enunciados básicos aceptados.

Hasta acá tenemos una imagen de la filosofía de la ciencia de Popper en términos generales. Ahora la tarea más importante es la que responde a la pregunta: ¿cómo aplica Popper su filosofía de la ciencia a las ciencias sociales y en particular al marxismo? Claramente se podría esperar que una exposición de la filosofía de la ciencia social de Popper se basara en su libro insignia *La miseria del historicismo* y sin duda es ahí donde encontramos de manera más desarrollada las críticas de Popper al historicismo en general y al marxismo en particular. No obstante, he decidido basarme principalmente en un capítulo de *Conjectures and Refutations* titulado “Prediction and Prophecy in the Social Sciences” y en algunos pocos apartados de los capítulos de *The Open Society and Its Enemies* en donde se dedica a atacar la obra de Karl Marx. Creo que ambos textos resumen en buena medida las críticas que hace Popper al marxismo sin entrar en los detalles particulares de

⁴⁷ Vale la pena recordar que Popper acepta cierto grado de convencionalismo de la base empírica debido a que no hay observaciones por completo neutrales con respecto a compromisos teóricos. En otras palabras: toda observación está cargada teóricamente (este hecho se debe principalmente a Duhem y más recientemente a Russell Hanson). Dada la carga teórica de toda observación, es la comunidad la que opta por seleccionar (de ahí la convención) qué cuenta como observación-no-comprometida.

La miseria del historicismo. Una crítica de dicho libro requeriría un artículo completo que excede los propósitos de esta tesis pero que valdría la pena realizar un proyecto futuro.

A pesar de su crítica mordaz al marxismo, Popper trata con admiración a la figura de Marx. A diferencia de muchos críticos y pseudocríticos de Marx a lo largo del siglo XX y XXI, Popper se dirige con sumo respeto a la obra del economista alemán⁴⁸ y está dispuesto a concederle un carácter progresivo a su proyecto de sociología científica en el momento de su surgimiento. Progresivo porque según Popper, Marx con su propuesta logró superar y desbancar el idealismo hegeliano de su época y, sin quererlo, también de psicologismo en fama en las ciencias sociales representado por la figura de John Stuart Mill. Popper (2020), dice que sin quererlo porque, aunque Marx jamás atacó al psicologismo de Mill directamente, “en lo que respecta al problema de la naturaleza psicológica de la sociedad, se puede decir que el psicologismo de Mill coincide con la teoría idealista combatida por Marx” (p. 310). El psicologismo de Mill pretendía buscar en las leyes psicológicas provenientes de la naturaleza humana el origen y las leyes que gobiernan el funcionamiento de la sociedad. Marx, al sostener que era la sociedad la que determinaba la psicología de los seres humanos, abrió el espacio de un estudio propio de la sociedad dándole una autonomía disciplinar a la sociología. Popper opta por privilegiar un enfoque en donde las condiciones materiales de existencia determinan las acciones de los individuos dándole la mano sobre todo a Marx y en un pequeño aspecto a Mill. En lo único que prefiere al psicologismo por encima del materialismo histórico es en su elección por el individualismo metodológico, del cual se hablará más adelante. Por lo pronto, lo importante es haber reconocido aquellos logros que Popper le reconoce al marxismo para pasar a su crítica a lo que él va a llamar el historicismo del materialismo histórico.

No obstante, Popper (1972) califica al marxismo de historicista y, por lo tanto, de pseudociencia. Define al historicismo como “la doctrina que sostiene que la tarea de las ciencias sociales es proponer profecías históricas y que esas profecías históricas son necesarias si queremos conducir la política de forma racional” (p. 336). Para Popper, el marxismo toma como su labor principal hacer predicciones a la manera de las ciencias naturales para luego dirigir la práctica política. La cuestión es que las predicciones ordinarias de la ciencia son condicionales: “Afirman que ciertos cambios (*v.gr.* la temperatura de agua en una tetera) estarán acompañados por otros cambios (*v.gr.* el agua hirviendo)” y cuando los científicos desean hacer predicciones incondicionales (no-ordinarias), las derivan “de estas predicciones científicas condicionales en conjunto con

⁴⁸ Vale la pena citar a Popper (2020) y su admiración a la figura de Marx: “No se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad. Su mentalidad abierta, su sentido de los hechos, su desconfianza hacia la verborrea, y especialmente hacia la verborrea moralizante, lo convirtieron en uno de los luchadores más influyentes del mundo contra la hipocresía y el fariseísmo. Tenía un ardiente deseo de ayudar a los oprimidos y era plenamente consciente de la necesidad de demostrar su valía con hechos y no sólo con palabras. Siendo sus principales talentos teóricos, dedicó un inmenso trabajo a forjar lo que él creía que eran armas científicas para luchar por mejorar la suerte de la gran mayoría de los hombres. Su sinceridad en su búsqueda de la verdad y su honestidad intelectual lo distinguieron, creo, de muchos de sus seguidores. [...] El interés de Marx por las ciencias sociales y la filosofía social era fundamentalmente un interés práctico. Vio en el conocimiento un medio para promover el progreso del hombre” (p. 294)

enunciados que aseveran que las condiciones en cuestión fueron cumplidas” (Popper, 1972, p. 339) La cuestión es que para Popper el historicismo no puede: a) derivar sus profecías históricas de condiciones científicas condicionales porque b) “las profecías de largo plazo pueden ser derivadas de predicciones científicas condicionales solo cuando se aplican a sistemas que pueden ser descritos como bien aislados, estacionarios y recurrentes” (Popper, 1972, p.339). La manera en cómo las predicciones se hacen en ciertas ciencias naturales como la astronomía es posible porque éstas se realizan con base en sistemas aislados, recurrentes y estacionarios, en cambio, nos dice Popper, las sociedades modernas carecen de todas estas características. Por lo tanto, las ciencias sociales no pueden aplicar sus profecías de largo alcance a la sociedad que es un sistema en constante cambio.

Otra línea recurrente de crítica de Popper en contra de Marx consiste en calificar al materialismo histórico como determinista por economicista. Ve en el siglo XIX el mito de que el estatus científico de las ciencias equivale al determinismo, doctrina impuesta por la “atmósfera laplaceana y la de los materialistas franceses” (Popper, 2020, p. 286) y encuentra en el materialismo histórico una de sus manifestaciones. Dicho determinismo se manifiesta en Marx cuando piensa que hay leyes inexorables del desarrollo histórico y que todo futuro está condicionado a cumplir dichas leyes. Es decir, hay ciertas causas de naturaleza económica (*v.gr.* acumulación, centralización y concentración de capital, entre otras) que generan la certeza de que en el futuro ciertos sucesos ocurrirán (*v.gr.* derrumbe del sistema capitalista debido a la pauperización creciente y esto a su vez causado por la presión de la tendencia a la baja de la tasa de ganancia del capitalista). Popper (2020) advierte que no tiene ningún problema con la idea de “causas que determinen desarrollos sociales [...] siempre y cuando éstas no desemboquen en el historicismo” (p. 297). El problema es que, según Popper, las causas que operan en el materialismo histórico son de naturaleza determinista y enfatizan de manera excesiva la determinación de la economía en la sociedad en general, lo cual lleva irremediabilmente a hacer explicaciones atrevidas y predicciones a larga escala de corte claramente historicista.

Dichas causas, en opinión de Popper, tienen en Marx un sentido absoluto y cargan con la influencia errónea de la metafísica occidental que el economista alemán hereda de Hegel: “Debido a su educación hegeliana, estuvo influenciado por la antigua distinción entre "realidad" y "apariencia" y por la correspondiente distinción entre lo "esencial" y lo "accidental”” (Popper, 2020, p. 317). Estas distinciones erróneas llevan a considerar a Marx lo económico como lo real y lo esencial en contrapartida a las ideas que representarían la apariencia y lo accidental. Popper insiste en que, en efecto las causas económicas son sumamente importantes para explicar fenómenos sociales, pero no son las únicas que pueden explicarlas. Las ideas también resultan de particular importancia en la formación de nuestra historia y muchas veces ellas pueden llegar a ser más importantes que las mismas condiciones económicas. Popper (2020) pone el ejemplo de que nos imaginemos que todo el sistema económico fuese destruido (maquinaria y organizaciones sociales) pero el conocimiento técnico y científico se pudiese conservar. En este caso, aunque muchas penurias se dieran, la sociedad podría volver a reconstruirse mientras que, si todo el conocimiento desapareciera, pero

conserváramos el sistema económico sería tanto como si “una tribu salvaje ocupara un país altamente industrializado pero desértico. Esto llevaría prontamente a la desaparición absoluta de todas las reliquias materiales de la civilización” (p. 318)

Por otro lado, Popper sostiene que el marxismo se compromete con dos teorías sociales ingenuas que debemos descartar rápidamente. La primera teoría social sostiene que las ciencias sociales estudian “totalidades sociales” (*social wholes*) como grupos, naciones, clases, sociedades, civilizaciones, etc., y que dichas ciencias sociales las toman como objetos empíricos a la manera de las plantas y los animales en la biología. Popper sostiene, en contra de esta teoría, que dichas “totalidades sociales” no pueden ser objetos empíricos, sino objetos cuya existencia se basa en ciertas suposiciones teóricas. Dicha teoría, a la cual Popper llama *colectivismo ingenuo*, debe ser reemplazada por “la petición de que los fenómenos sociales, incluidos los colectivos, deberían ser analizados en términos de los individuos, sus acciones y relaciones” (Popper, 1972, p. 341), lo cual él llama “individualismo metodológico” (Popper, 2020, p.303). Precisamente el marxismo corre un grave peligro al comprometerse con la teoría de las clases sociales, (un tipo de colectivismo metodológico), pues torna absolutista el análisis de los fenómenos sociales. El marxismo, al tomar las clases sociales como la unidad básica de análisis desde la cual se estudian todos los fenómenos sociales, reduce todo conflicto social a la lucha de clases. El problema de dicha actitud es que hay fenómenos que nada tienen que ver con la lucha de clases y puede tornarse en una grosera simplificación de los conflictos sociales⁴⁹. Además del peligro de simplificación que se puede hallar en la teoría de la lucha de clases, Popper también advierte en contra del carácter inevitablemente historicista de la teoría de la lucha de clases. Marx sostenía que, a medida que se establecía y se desarrollaba el capitalismo, las clases sociales se empezarían a reducir a dos grandes bloques: burgueses y proletarios. Según Popper, esta profecía a larga escala resulta evidentemente falsada, incluso desde el momento de su aparición debido a que en el capitalismo podemos hallar otras clases sociales que se han venido desarrollando desde el comienzo y que el mismo Marx pudo identificar. Popper (2020) cita las siguientes clases: “(1) burguesía, (2) terratenientes, (3) otros propietarios de tierras, (4) trabajadores rurales, (5) la nueva clase media, (6) trabajadores industriales y (7) lumpenproletariado”⁵⁰ (p. 357)

La segunda teoría social la llama “la teoría conspirativa de la sociedad”, la cual supone que ciertos fenómenos sociales como la pobreza, la guerra, el desempleo, etc., son el producto de un diseño

⁴⁹ Para ejemplificar dicha simplificación, Popper utiliza el siguiente ejemplo histórico de la Edad Media: “De hecho, la divergencia de intereses tanto dentro de las clases gobernantes como de las gobernadas llega tan lejos que la teoría de las clases de Marx debe considerarse como una simplificación excesiva peligrosa, incluso si admitimos que la cuestión entre ricos y pobres es siempre de importancia fundamental. Uno de los grandes temas de la historia medieval, la lucha entre papas y emperadores es un ejemplo de disensión dentro de la clase dominante. Sería palpablemente falso interpretar esta disputa como una disputa entre explotadores y explotados” (Popper, 2020, p.326)

⁵⁰ Adicional a esta crítica, Popper establece que esta proliferación de clases contraría otra tesis marxista sobre la consciencia de clase unitaria del proletariado. Al existir distintos tipos de trabajadores con intereses distintos (v.gr. el proletariado urbano y rural), la consciencia de clase del proletariado como algo unitario no existiría.

dirigido por grupos o individuos poderosos. Frente a esto, Popper argumenta que las conspiraciones rara vez suceden y si suceden no suelen ser exitosas (pone de ejemplo la conspiración Nazi). El historicismo y estas dos doctrinas que se derivan de él, según Popper, marcan al marxismo y a varias ciencias sociales. Eliminándolas no hay nada que quede del marxismo y para el filósofo vienés podemos hallar a plena luz el propósito de las ciencias sociales: “ayudarnos a entender incluso las más remotas consecuencias de las acciones posibles y, por lo tanto, escoger nuestras acciones de manera más sabia” (p. 343).

Por último, Popper plantea que la idea de la revolución en el marxismo solo es defendible si y sólo si se sostiene el historicismo y el economicismo:

Si usted sabe, en la base de la profecía histórica, cuál es el resultado de la revolución social, y si usted sabe que el resultado es todo lo que deseamos, entonces y sólo entonces puede usted considerar a la revolución con su inimaginable sufrimiento como un medio hacia el fin de la felicidad no dicha. Pero con la eliminación de la doctrina historicista, la teoría de la revolución se vuelve totalmente indefendible. (Popper, 1972, p. 344)

Del mismo modo, como se sabe el resultado de la revolución social, el economicismo antes mencionado sabe también de antemano la inutilidad de los cambios desde la política democrática y la desincentiva. Según la imagen que nos da Popper del marxismo, debido a que en Marx las causas económicas se vuelven absolutas como forma de explicación de lo social, la política no tiene ninguna valía, pues a partir de ella poco o nada puede cambiar del modo de producción del momento⁵¹. En cambio, Popper, le da la mano a la ingeniería social y a la democracia (al contrario de Marx que las consideraba “utópicas” (Popper, 2020, p. 295)) en donde las instituciones son salvaguardadas y, por lo tanto, puede haber un cambio sin la necesidad del derramamiento de sangre. Para él, en una democracia el gobierno de turno puede ser depuesto sin violencia, mientras que, en las tiranías, destino inevitable de las revoluciones según Popper, solo a través de la violencia se puede remover al gobierno. La democracia tiene el beneficio para Popper de permitir reformas pausadas, prever de manera más segura y menos arriesgada los efectos de dichas reformas y evitar el derramamiento de sangre. Además, el filósofo vienés cree fervientemente que el principio liberal de la protección física que da el Estado y la ley puede ser extendido a la esfera económica para evitar que quienes tienen más poder económico puedan dañar a quienes tienen menos. Se da entonces una defensa de intervencionismo estatal en los conflictos que pueda generar el capitalismo y la desigualdad económica. Popper es muy enfático en aseverar que el concepto que regula y anima dicho intervencionismo es la extensión de la libertad formal como manera de

⁵¹ “En opinión de Marx, es en vano esperar que se pueda lograr cualquier cambio importante mediante el uso de medios legales o políticos; una revolución política sólo puede conducir a que un conjunto de gobernantes dé paso a otro conjunto: un mero intercambio de personas que actúan como gobernantes. Sólo la evolución de la esencia subyacente, la realidad económica, puede producir cualquier cambio esencial o real: una revolución social. Y sólo cuando esa revolución social se haya convertido en realidad, sólo entonces una revolución política podrá tener alguna importancia” (Popper, 2020, p. 319)

resolver absolutamente todos los problemas que genera el capitalismo⁵². Hasta aquí se tiene una imagen con los rasgos principales de la filosofía de las ciencias naturales y sociales de Popper. Hay muchos aspectos que desafortunadamente se quedan por fuera, pero se espera que con los mencionados anteriormente podamos hacer una crítica justa del enfoque falsacionista.

Como se mencionó anteriormente, la crítica de Popper al inductivismo constituye un gran acierto, pues nos da paso (aunque esta jamás hubiese sido la intención de Popper) a tener una comprensión distinta de la inducción alejada de ciertas concepciones logicistas⁵³. Sin embargo, el nuevo criterio falsacionista ofrece bastantes dificultades. Como lo han señalado la mayor parte de críticos de Popper, desde Kuhn hasta Haack, el criterio falsacionista en su versión popperiana habría descartado absolutamente todas las teorías de la ciencia natural desde su nacimiento, pues todas las teorías presentan anomalías con respecto a su base empírica. En el caso de las ciencias sociales habría sido aún peor, debido a que las leyes que las ciencias sociales han fabricado a lo largo de su historia pueden presentar numerosas excepciones en ciertos individuos. Piénsese en la tesis de Weber (1992) sobre la influencia radical del calvinismo en el desarrollo del “espíritu del capitalismo”. Según Weber, el calvinismo (al igual que otras ramas del protestantismo de la época) valoraba fuertemente el trabajo duro, el ahorro y la disciplina como virtudes. El éxito de los individuos en los asuntos del trabajo significaba una señal del favor de Dios y la salvación del alma después de la muerte (por la doctrina de la predestinación de Calvino). Si aplicáramos estrictamente el criterio popperiano a esta teoría social y nos halláramos con una región en donde no existe influencia del protestantismo, pero sí un desarrollo importante del sistema de producción capitalista, un popperiano apresurado inmediatamente la catalogaría como falsa. El problema es que antes de descartar la teoría en virtud de la instancia falsadora podríamos preguntarnos ¿es la ética protestante una condición necesaria, suficiente o meramente una tendencia que acelera la aparición del espíritu capitalista de acumulación y ahorro? ¿hay alguna manera de explicar este caso sin renunciar a la teoría? (hipótesis *ad hoc*) Si Weber establecía que su teoría era necesaria, ¿no hay manera de salvarla adjudicándole un condicionamiento suficiente o meramente una

⁵² “Para establecer este control, debemos establecer una “libertad meramente formal”. Una vez que lo hayamos logrado y hayamos aprendido a utilizarlo para el control del poder político, todo dependerá de nosotros. Ya no debemos culpar a nadie más ni clamar contra los siniestros demonios económicos detrás de escena. Porque en una democracia tenemos las llaves para controlar a los demonios. Podemos domesticarlos. Debemos darnos cuenta de esto y utilizar las claves; debemos construir instituciones para el control democrático del poder económico y para nuestra protección contra la explotación económica”. (Popper, 2020, p. 337)

⁵³ Laudan (1996) por ejemplo lleva a cabo en su enfoque metodológico de naturalismo normativo la llamada justificación pragmática de la inducción: “Dicho de manera cruda, el naturalista normativo sostiene que los mejores métodos de investigación son aquellos que producen los resultados más impresionantes. Por tanto, utiliza un criterio ampliativo para juzgar las reglas ampliativas. Esta variante de lo que solía llamarse “la justificación pragmática de la inducción” siempre ha preocupado a los fundacionalistas, quienes sospechan que es viciosamente circular o que plantea preguntas”. (p. 166-167) Lo grave es que Popper no reconoce ninguna importancia a la justificación pragmática de la inducción. Esto se demuestra en que Popper no le reconoce un carácter necesario a su tercer requerimiento para el crecimiento del conocimiento (aquel que les pide a las predicciones de fenómenos nuevos que sean corroboradas). En la práctica científica, esto constituye un requerimiento de suma importancia e indispensabilidad para el buen nombre de una teoría.

tendencia? ¿no tiene la religión en estas regiones características en común con la religión protestante? Claramente de este encuentro la teoría tendría que cambiar, modificarse y aprender de sus errores, pero esto no significa que el procedimiento es desecharla⁵⁴. Varias teorías científicas se han corregido a partir del encuentro con la experiencia sin necesidad de ser desechadas y esta corrección de teorías es lo que ha permitido el crecimiento del conocimiento científico dentro de las tradiciones de investigación.

Por otro lado, el criterio falsacionista de Popper tiene como motivación la distinción entre ciencias y pseudociencias. Como se estableció anteriormente, Popper quiso separar tajantemente lo que consideraba genuino conocimiento científico ejemplificado por Einstein y, por otro lado, el marxismo o el psicoanálisis como doctrinas claramente pseudocientíficas. El criterio era la posibilidad de cualquier proyecto investigativo de ofrecer hipótesis simples en donde se establecieran de antemano situaciones falsadoras y donde los científicos tuvieran la honestidad de aceptar dicha falsación y abandonar la teoría. Pero aquí nos encontramos con varios problemas. El primero es que con el criterio de Popper cualquier charlatán podría aún reclamarse como un investigador genuinamente científico. De este modo, tierraplanistas, astrólogos, antivacunas y otras aberraciones de la razón pueden declarar científica su investigación sólo con indicar “una observación, por improbable que sea, que (si llegase a pasar) los haría cambiar su parecer” (Laudan, 1996, p. 219). El segundo problema consiste en darnos cuenta de que, a pesar de toda la retórica racionalista que tiene el popperianismo, este es lábil frente a la acusación de “criptoescepticismo”. El falsacionismo popperiano, por su inclusión del convencionalismo en la base empírica, se ata de manos a la hora de establecer la falsedad de un enunciado. Como sostiene Haack (2013):

Es más, si, como sostiene [Popper], la aceptación de afirmaciones básicas no está justificada por observaciones de los científicos, sino que es una cuestión de decisiones por parte de la comunidad científica, no hay garantía de que una afirmación científica que haya sido “falsada”, en el sentido de Popper, sea en realidad falso; y esto implica que las afirmaciones científicas no pueden ser demostradas como falsas ni como verdaderas. (p. 183)

Es cierto que la aceptación de afirmaciones básicas como un asunto de decisión y convención nos deja con una imagen profundamente escéptica de la ciencia si el objetivo de dicha afirmación básica es servir como premisa negativa en un *modus tollens*. Aquí Popper echa por la borda cualquier participación del componente empírico como base de la evaluación de teorías y se acerca profundamente a Kuhn y a los convencionalistas cuando sugiere que, lo que en últimas determina la suerte de una teoría, es la decisión de una élite sobre lo que cuenta como un enunciado básico.

Por último, el falsacionismo corre el riesgo de ser tildado de deshonesto debido a que en múltiples ocasiones resulta ser profundamente estricto con tradiciones de investigación como el marxismo

⁵⁴ Si nos atenemos a una visión meramente lógica del asunto, por supuesto la primera versión de la teoría de Weber sería falsada debido a que tendríamos que modificar algo y esta nueva versión sería lógicamente distinta a la anterior. Si esto fuese admitido por Popper, no encontraría mayor resistencia de nuestra parte. El problema es que Popper ve con muy malos ojos, como se pudo ver anteriormente, a los arreglos de las teorías o las llamadas hipótesis *ad hoc*.

o el psicoanálisis, pero sorprendentemente laxo e incluso dispuesto a abandonar sus propios criterios a la hora de evaluar teorías científicas. Como lo señaló Feyerabend (1976) en un mordaz comentario sobre los popperianos o como se llaman a sí mismos, racionalistas críticos:

Los racionalistas críticos se preocupan mucho de mostrar que los procedimientos *prima facie* de mala reputación en la ciencia, cuando se miran en detalle, resultan ser bastante aceptables (v.gr Zahar sobre la contracción de Lorentz-Fitzgerald, o Worrall sobre el destino de la versión de Young de la teoría de ondas). También saben que hay buenos científicos y malos científicos y que los procedimientos de los primeros no quedan desacreditados por los errores de los segundos: nadie abandonaría la ciencia porque contiene complementariedad. La actitud hacia el marxismo, la astrología u otras herejías tradicionales es muy diferente. Aquí se considera suficiente el examen más superficial y los argumentos más chapuceros. Worrall usa algunas interpretaciones marxistas de los eventos en Hungría para desacreditar todo el enfoque, pero sin decir cuáles son las interpretaciones, quién las ha presentado y dónde se pueden encontrar. Popper (Open Society', Vol. II, 187ft) menciona la hipótesis de la explotación colonial como un ejemplo perfecto de una hipótesis *ad hoc*, aunque va acompañada de una gran cantidad de predicciones novedosas (la llegada y estructura de los monopolios es una de ellas). Y quien haya leído la respuesta de Rosa Luxemburg a la crítica de Bernstein a Marx o el relato de Trotsky de por qué la Revolución Rusa tuvo lugar en un país atrasado (v. gr también Lenin 'Backward Europe and Advanced Asia', Collected Works, vol. 19, págs. 99ff) verá que los marxistas están bastante cerca de lo que Lakatos quisiera que hiciera cualquier racionalista honrado. (p. 137)

Acá Feyerabend señala claramente la diferencia de trato que dan los popperianos a las ciencias naturales (o a las teorías de su gusto) y a las ciencias sociales (sobre todo al marxismo que es de su pleno disgusto). Dicha deshonestidad y sesgo se complementa junto con la completa inadecuación del falsacionismo para describir la historia de la ciencia. Así, cuando los popperianos aprecian cierta teoría de la física, están dispuestos a flexibilizar bastante su metodología con tal de dar concesiones completamente racionales, pero evidentemente contradictorias con el falsacionismo. En cambio, cuando se trata del marxismo cualquier falsación ingenua y chapucera sirve para desacreditar toda la tradición de investigación. De este modo, los popperianos se ven obligados a realizar concesiones importantes e incluso a desarrollar toda una filosofía de la ciencia autocrítica en donde ciertos aspectos del contexto de descubrimiento son tenidos en cuenta (v.gr. Lakatos) cuando se trata de evaluar sus tan queridas teorías de la física. Cuando se tratan de herejías para sus liberales y capitalistas ideologías, se vuelven los falsacionistas más radicales, sesgados y también los más ingenuos. Más adelante veremos cómo en Lakatos, un heredero de Popper, tanto en la metodología falsacionista como en su antimarxismo radical, dicho sesgo es más que evidente.

De este modo, podemos concluir que el falsacionismo en su versión popperiana es completamente inapropiado para describir la historia de la ciencia. Se ha podido evidenciar que es ingenuo pedirles a las teorías de la física que puedan dar desde el comienzo instancias posibles en donde puedan ser falsadas y a su vez abandonarlas tan pronto encontremos anomalías entre ellas y su base empírica. Cuando los popperianos eran confrontados con este hecho, seleccionaban cuáles de sus teorías merecían una flexibilización (sobre todo las de la física) y cuáles merecían ser descartadas (las de

las ciencias sociales y la psicología) demostrando un método débil y una deshonestidad intelectual palpable. Además, la introducción del convencionalismo dentro de la base empírica de los enunciados básicos hace vulnerable a Popper a la crítica de criptoescéptico. Después de definir en rasgos generales algunos de los puntos críticos del falsacionismo como filosofía de la ciencia, pasemos a evaluar el trato que le da Popper al marxismo. Se podría decir que estamos atacando el antimarxismo popperiano, sin embargo, lo primero que hay que decir es que esto no es propiamente un antimarxismo. No lo es porque su objeto de ataque no es el marxismo, sino un muñeco de paja que ha elaborado Popper para dirigir sus dardos. Veamos por qué y cómo podemos hacerle justicia al marxismo de este infortunado e ingenuo ataque.

Confrontemos el concepto de historicismo popperiano con la tesis radicalmente contraria que nos da Louis Althusser (1996a) en *Lire Le Capital*: “el marxismo es, en un mismo movimiento y en virtud de la única ruptura epistemológica que lo fundamenta, un antihumanismo y un antihistoricismo” (p. 310). Nos centraremos en la posición de que el marxismo no es un historicismo como forma de respuesta a Popper. Para Althusser (1996a), es natural que algunos marxistas y algunos intérpretes del marxismo hayan caído en el historicismo por varios motivos. El primero consiste en no haber podido ubicar el corte epistemológico que hubo entre el Marx joven y el Marx maduro. Las obras de juventud de Marx (*Manuscritos*, *La miseria de la filosofía*, *La crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, etc.), aunque ricas en reflexiones profundas sobre las contradicciones que salían a flote en el sistema de producción capitalista, aún estaban inmersas en las tradiciones humanistas (Feuerbach, por ejemplo) o historicistas (siendo Hegel su mayor exponente) de sus antecesores. No es sino hasta que Marx decide hacer una rendición de cuentas con su pasado, como lo declara en *La ideología alemana*, que empieza una verdadera producción científica cuyo objeto, como lo veremos más adelante, es la propia crítica de la economía política.

Althusser nos cuenta que algunos autores como reacción *política* al excesivo economicismo y mecanicismo de la II Internacional, buscaron entregarse a formas de voluntarismo que inevitablemente buscaban la “esencia” del marxismo en un retorno a Hegel (el joven Lukács, Korsch, Della Volpe, Sartre, Gramsci, etc.) y, por lo tanto, a las obras del joven Marx ancladas aún a Hegel. En este retorno a Hegel, los marxistas cayeron de forma no deseada en el historicismo que, para Althusser (1996a), consiste en la creencia de que, de los conceptos teóricos del presente, se pueden hacer deducciones de todo cuanto ha sucedido y sucederá y que estas deducciones coinciden absolutamente con la realidad empírica. En hegeliano: el saber absoluto coincide perfectamente con la realidad empírica en una síntesis objetiva propia del momento histórico presente. Si desentrañamos el presente, podemos por medio de un *coup d'essence*, desentrañar el pasado y el futuro. Esto genera el error de caer en una concepción del marxismo acientífica por historicista y b) un historicismo empirista que entra en contravía con la metodología marxista que separa el objeto de conocimiento del objeto empírico.

¿Por qué sería un error que el marxismo sea un historicismo? Porque evidentemente (y aquí estaríamos de acuerdo con Popper) una profecía a partir de los objetos de conocimiento de la teorización presente no se pueden hacer predicciones tan arriesgadas con respecto al futuro y

pretender que coincidan con los objetos empíricos del futuro. Si se realiza este tipo de profecías o bien se está haciendo política para animar a las masas a través de dichos grandilocuentes discursos sobre el futuro de la historia o simplemente se cae en un historicismo peligroso para la práctica científica. Esta es una preocupación que comparten Popper y Althusser, aunque de manera distinta. Mientras que para Popper el marxismo está condenado a un historicismo sin el cual se caería todo su sistema, para Althusser las derivas del historicismo no comprometen el núcleo firme del marxismo⁵⁵. Ni siquiera comprometen las obras de autores como Lukács o Gramsci en donde la intención de recaer en el historicismo tenía frecuentemente propósitos políticos (en Lukács hablar de una ciencia proletaria y en Gramsci una revolución en contra de *El Capital*). La solución que brinda Althusser es reconocer la totalidad marxista del presente⁵⁶, estructurada en distintos niveles que permiten una lectura de los tiempos históricos sin caer en la doctrina historicista de que el presente nos da la clave absoluta de la comprensión del pasado y del futuro. No hay una determinación absoluta del presente que nos permita comprender este y los otros tiempos, sino una estructura abigarrada o sobredeterminada, para utilizar los términos de René Zavaleta Mercado (1986) y Althusser (1965) respectivamente, en donde los tiempos se entrecruzan y nos permite realizar explicaciones y predicciones.

El lector se preguntará a qué hago referencia cuando digo que los tiempos se entrecruzan, pues esto plantearía una transformación radical a la categoría de causalidad, tan importante en las ciencias en general y en las ciencias sociales en particular. Una estructura sobredeterminada en Althusser (1965) es aquella en donde las contradicciones de una sociedad se determinan unas sobre otras en la unidad de una determinación en última instancia que las relaciona a todas y la manera en como las contradicciones reflejan la unidad de dicha determinación en cada una de ellas⁵⁷. La sociedad objeto de estudio principal para el marxismo es en efecto la capitalista, sus contradicciones son las que han podido hallar Marx y los marxistas (entre trabajo asalariado y capital, trabajo productivo y reproductivo en el caso de las feministas marxistas, entre el bioma y el crecimiento incesante del capital en el caso de los ambientalistas marxistas, etc.) y la unidad que brinda la determinación es la que ejerce el capital en todas las contradicciones. El capital, al ser la causa determinante o principal de cada una de estas contradicciones, les brinda a las

⁵⁵ Se caracterizará el núcleo firme del marxismo en la segunda parte de la tesis. Si el lector desea, puede remitirse a dicha sección para comprender este reclamo.

⁵⁶ Cuando me refiero a la totalidad marxista del presente, hago alusión al conjunto de relaciones de producción en conjunción con las relaciones superestructurales (políticas, jurídicas, artísticas, científicas) que están estructuradas a partir de la determinación en última instancia por la economía. Hago referencia al tiempo presente porque es allí donde Marx realiza la descripción de dicha estructura a partir de la cual busca hacer predicciones (no historicistas) sobre el futuro del capitalismo. Para una profundización sobre el concepto de totalidad estructurada, véase Althusser (1965) “Sur la dialectique materialiste”, apartados 4 y 5.

⁵⁷ Althusser (1965) define exactamente el concepto de contradicción de la siguiente manera: “Esta reflexión de las condiciones de existencia de la contradicción al interior de ella misma, esta reflexión de la estructura articulada predominantemente que constituye la unidad del todo complejo al interior de cada contradicción, he ahí la característica más profunda de la dialéctica marxista, aquella que llamé anteriormente bajo el concepto de sobredeterminación”. (p. 212)

contradicciones la unidad dentro de la totalidad de lo que se llama el sistema de producción capitalista. Es decir, el capital al estar al centro de toda contradicción del sistema social, le da la unidad y coherencia al todo de prácticas y relaciones sociales que el materialismo histórico luego viene a interpretar como objeto teórico con el nombre de totalidad compleja estructurada. Esta unidad que brinda el capital y estabiliza las tendencias dentro del sistema capitalista (puesto que el capital organiza la producción y el consumo e influencia la manera en cómo se adelanta la política, se financian las investigaciones científicas, mercantiliza el arte, etc.) sumado a la abstracción que implica todo estudio científico (en el caso del marxismo el concepto de totalidad) permite la realización de predicciones a pesar del continuo movimiento que vive la sociedad. Ahora bien, la estabilidad, coherencia y unidad que da el modo de producción y su propósito (la reproducción incesante del capital) no significa que la historia puede ser partida limpiamente y dividirla en distintos modos de producción completamente separados el uno del otro. Mucho menos que se puedan hacer profecías históricas a partir de un presente desde el cual sabemos el secreto de los demás momentos históricos. El materialismo histórico se contenta con la posibilidad de la sincronía entre distintos modos de producción desde los cuales las predicciones (no profecías históricas) son posibles. Como explica Balibar (1996), el pasaje de un modo de producción a otro implica una sincronía de distintos modos de producción (tiempos históricos distintos en sentido teórico) debido a que no en todos los lugares ni del mismo modo el modo de producción y su séquito de relaciones e instancias superestructurales cambiarán de la misma manera y al mismo tiempo:

Los períodos de transición se caracterizan, pues, al mismo tiempo por las formas de no-correspondencia y por la coexistencia de varios modos de producción [...] Los problemas de la transición y las formas de transición de un modo de producción a otro son problemas de una sincronía más general que la del modo de producción mismo, que abarca varios sistemas y sus relaciones (según Lenin, en Rusia había al menos el comienzo del período de transición al socialismo hasta cinco modos de producción coexistentes, desarrollados de manera desigual y organizados en una jerarquía dominante). El análisis de estas relaciones de dominación sólo lo esboza Marx y constituye uno de los principales campos abiertos a la investigación de sus sucesores. (p. 567)

Esta característica de entrecruzamiento y sobredeterminación de varios modos de producción genera que todo sistema social esté siempre abigarrado por relaciones de dominación e instancias superestructurales de modos de producción distintos. Este abigarramiento que Zavaleta Mercado (1986) destina únicamente a las estructuras de las sociedades latinoamericanas, está realmente presente en todos los modos de producción existentes en la historia. Precisamente, dicho abigarramiento permite estudiar las instancias superestructurales, relaciones de producción y dominación del pasado que influyen en el presente, los determinantes y la unidad que da la determinación en última instancia por el capital en el tiempo presente y las tendencias que se dan en el futuro a partir del estado de la estructura. Este es el entrecruzamiento de tiempo al cual se hace referencia.

Esta concepción del tiempo histórico y de la estructura de los modos de producción y su pasaje de uno a otro evita pensar que el presente es una instancia privilegiada desde donde se pueden realizar profecías y del mismo modo evita las contradicciones lógicas que denuncia Popper cuando reclama que no se pueden hacer predicciones desde un sistema en constante cambio, imposible de aislar y desde el tiempo presente. Evita dichas contradicciones puesto que la estructura da tres posibilidades. a) una estabilidad epistemológica en donde ciertas tendencias de una sociedad pueden ser ubicadas como determinantes, comprende un solapamiento de distintos modos de producción permitiendo una base apta para predicciones moderadas y aptas para las ciencias sociales (no profecías históricas como piensa Popper). b) una sincronía de los tiempos históricos en donde el pasado se encuentra dentro del presente y a partir de las tendencias que nos muestra la estructura, se pueda conjeturar sobre el posible futuro estado del sistema social en cuestión. Por último, c) la posibilidad de tener un sistema aislado, estacionario y recurrente debido a la abstracción teórica de un objeto empírico que, aunque en constante cambio, presenta tendencias y determinaciones que legitiman dicha abstracción.

Vale la pena indicar que hasta acá sólo se ha hecho una defensa de la posibilidad de hacer conjeturas sobre el estado del sistema social en cuestión sin caer en el historicismo. No obstante, se ha estado presuponiendo que el objetivo principal del materialismo histórico es la realización de predicciones. Como lo sugieren Althusser y Balibar (1996) en su lectura estructuralista de *El Capital*, el trabajo del materialismo histórico no es la realización de profecías históricas, sino el de producir los conceptos científicos adecuados para analizar las condiciones estructurantes de un sistema específico en donde se desarrollen las luchas sociales. De este modo, no solo Popper se equivoca en llamar al marxismo un historicismo, sino que tampoco logra identificar el objetivo principal del materialismo histórico.

El segundo error es palpable en Gramsci para quien no hay diferencia alguna entre la teoría de la historia y la historia misma:

La caída de la ciencia en la historia es aquí sólo el índice de una caída teórica: la que precipita la teoría de la historia en la historia real; reduce el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real; confunde así el objeto de conocimiento con el objeto real. Esta caída no es otra cosa que una caída en la ideología empirista, puesta en escena bajo los papeles que aquí juegan la filosofía y la historia real. (Althusser, 1996a, p. 330)

Gramsci pudo haber caído en dicho error por la voluntad política de hacer de la teoría un objeto de utilidad práctica inmediata, pero Marx, a pesar de algunos comentarios desafortunados en sus obras de madurez, siempre supo que todo objeto de conocimiento necesitaba de una elaboración teórica que lo separaba de su objeto real-empírico. El mismo concepto de totalidad presente en la producción de conceptos de Marx es ya de por sí una elaboración teórica que en el momento de la abstracción de categorías como producción, consumo, distribución, etc., las transforma y diferencia de su objeto real-empírico.

Esta última apreciación nos lleva a criticar lo que a nuestro gusto es el punto más débil de toda la argumentación de Popper: su crítica al supuesto “colectivismo ingenuo” del marxismo. Popper piensa que los legítimos objetos empíricos de estudio de las ciencias sociales son los individuos y no las “totalidades sociales” como lo son las clases, las civilizaciones, las nacionalidades, etc., puesto que estas últimas llevan consigo ciertas suposiciones teóricas. Esta posición es el culmen de la ingenuidad puesto que presupone que los individuos son objetos empíricos sin ningún tipo de supuesto teórico como lo hace el empirismo más ingenuo⁵⁸. La idea de individuo, como nos dice C.B. Macpherson (2005), nace en un tiempo histórico específico donde el auge del capitalismo impulsa un nuevo sujeto-propietario que encuentra todo su sustento teórico en autores como Hobbes y Locke. El individuo está lejos, tanto como las clases sociales y las nacionalidades, de ser objetos puramente empíricos desde los cuales las ciencias sociales pueden basarse. De hecho, podemos dudar de que algún objeto de conocimiento esté libre de suposiciones teóricas como lo han hecho saber Althusser (1965) con su concepto de Generalidad de tipo III para hablar de los objetos del conocimiento científico, Norwood Russell Hanson (1985) para quien la observación está ya siempre cargada de teoría o Lakatos (1989) para quien la base empírica es ya siempre un enunciado observacional. Empero lo más paradójico es que Popper reconocía, como pudimos ver en sus concesiones al convencionalismo, que los enunciados básicos, al ser escogidos a partir de una decisión de parte de los científicos, estaban cargados de teoría. Es incomprensible entonces la crítica que éste realiza al “colectivismo”.

Al igual que muchos otros críticos (incluso los que falsamente se llaman posmarxistas), Popper tilda a Marx y a sus seguidores de economicistas. No obstante, habría que diferenciar entre dos formas en las que el término economicismo se aplica: economicismo₁ y economicismo₂. El economicismo₁ consiste en la creencia que absolutamente todos los fenómenos tienen una determinación directa del modo de producción económico del tiempo histórico en específico. El economicismo₂ consiste en concebir a la instancia económica como la determinante en última instancia, reconociendo al mismo tiempo otros determinantes sociales (la raza, el género, etc.) y la posibilidad de autonomía en las instancias superestructurales. Ni Marx ni ningún marxista ha sostenido el economicismo₁⁵⁹. Popper pretende culpar al marxismo del economicismo₁ y “defender” a un tipo de economicismo₃ cuando dice:

⁵⁸ Vale la pena citar el párrafo entero en donde Popper argumenta por qué es ingenuo el colectivismo ingenuo y no el individualismo metodológico: “Esta visión debe rechazarse por ingenua. Pasa por alto por completo el hecho de que los llamados conjuntos sociales son en gran medida postulados de teorías sociales populares más que objetos empíricos; y que si bien es cierto que existen objetos empíricos como la multitud de personas aquí reunidas, es completamente falso que nombres como clase media representen tales grupos empíricos. Lo que representan es una especie de objeto ideal cuya existencia depende de supuestos teóricos. En consecuencia, la creencia en la existencia empírica de conjuntos o colectivos sociales, que puede describirse como colectivismo ingenuo, debe ser reemplazada por la exigencia de que los fenómenos sociales, incluidos los colectivos, deben analizarse en términos de individuos y sus acciones y relaciones” (Popper, 1972, p.341)

⁵⁹ Althusser (1965) explica muy bien las diferencias entre el economicismo₁ y la verdadera tradición marxista: “Toda la historia de la teoría y la práctica marxistas confirma este punto. La teoría y la práctica marxistas no sólo abordan la desigualdad como el efecto externo de la interacción de diferentes formaciones sociales existentes, sino también dentro de cada formación social. Y dentro de cada formación social, la teoría y la práctica marxistas no sólo abordan la

El segundo es el economicismo (o “materialismo”), es decir, la afirmación de que la organización económica de la sociedad, la organización de nuestro intercambio de materia con la naturaleza es fundamental para todas las instituciones sociales y especialmente para su desarrollo histórico. Creo que esta afirmación es perfectamente sólida, siempre y cuando tomemos el término “fundamental” en un sentido vago y corriente, sin ponerle demasiado énfasis. (Popper, 2020, p. 317)

Pongo “defender” entre comillas porque en todo caso Popper no nos dice a qué se refiere “tomar el sentido “fundamental” en un sentido vago y corriente sin mucho énfasis” y esto hace imposible saber a qué se refiere exactamente. Está bien que uno quiera, como hace Popper, criticar al economicismo₁, pero esto tampoco implica que la salida de este tipo de economicismo sea la suerte de economicismo₃ en donde un análisis consiste en no ponerle mucho énfasis a los aspectos económicos. Esto es un economicismo chapucero o no es economicismo en absoluto⁶⁰. Es como si uno se llamara falsacionista, pero sin ponerle demasiado énfasis a las instancias falsadoras El marxismo en cambio defiende un economicismo₂ sin sostener jamás determinaciones absolutas. Este tipo de economicismo le permite desarrollar, en la pluma de Althusser (1965) conceptos como el de “autonomía relativa” (p. 111) de las instancias superestructurales. Este concepto designa la libertad limitada que tienen las instancias superestructurales (política, ciencia, arte, política) para influir en la estructuración del sistema social en particular. Es limitada o relativa porque en última instancia dicho margen de libertad es establecido por el capital (en la personificación del capitalista) como determinación en última instancia. La cuestión, y aquí es de particular importancia, es que el capital no puede prever los efectos estructurantes que tiene esa autonomía relativa, lo cual abre posibilidades de emancipación desde el arte, la ciencia y, claro está, la política. Marx (1983b) logró resumir perfectamente esta idea en el *18 Brumario de Luis Bonaparte* cuando sostiene:

desigualdad en la forma de simple exterioridad (luego acción recíproca de infraestructura y superestructura), sino en una forma orgánicamente interna a cada instancia de la totalidad social, a cada contradicción. Es el "economicismo" (mecanicismo) y no la verdadera tradición marxista el que establece de una vez por todas la jerarquía de las instancias, asigna a cada una su esencia y su papel y define el significado universal de sus relaciones; es el economicismo el que identifica eternamente roles y actores, sin darse cuenta de que la necesidad del proceso radica en un intercambio de roles "según las circunstancias". Es el economicismo el que identifica eternamente de antemano la contradicción determinante en última instancia con el papel de la contradicción dominante, que asimila para siempre tal o cual "aspecto" (fuerzas de producción, economía, práctica) al principal. papel, y tal o cual otro "aspecto" (relaciones de producción, política, ideología, teoría) al papel secundario, mientras que en la historia real la determinación en última instancia por la economía se ejerce precisamente en las permutaciones del papel principal entre la economía, la política, la teoría, etc. (p. 218-219)

⁶⁰ Popper tilda a Marx de metafísico por plantear que la instancia económica es la “real” y las demás instancias superestructurales son “apariencias” y para demostrar lo equivocado de este enfoque recurre al ejemplo de la destrucción de todo el conocimiento de una sociedad que se encuentra en la página 57. Primero, Marx en sus textos científicos (v.gr. *El Capital*) nunca dijo semejante cosa. Segundo, Popper demuestra más su vena metafísica cuando supone que puede haber una distinción nítida entre un sistema económico y el conocimiento técnico y científico sobre este. El ejemplo que plantea Popper no puede suceder porque un sistema económico no es separable de su conocimiento técnico y científico. Las maquinarias y las organizaciones son siempre y en todo caso ya conocimiento técnico y científico. Esta metafísica es evidente en su obra *Objective Knowledge* donde habla de su teoría de los tres mundos.

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio bajo circunstancias elegidas por ellos mismos sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente que existen y les han sido legadas por el pasado. (p. 107)

Esta cita demuestra que en Marx hay una valoración de la posibilidad de hacer política bajo el yugo de los modos de producción, al contrario de lo que plantea Popper quien afirma que Marx, debido a la época de capitalismo irrestricto en la que vivía, no confiaba en la posibilidad del cambio a través de la reforma por medio del aparato legal y político. Popper (2020) dice que dicha desconfianza radical tiene sentido en la época de Marx, pero que, en el siglo XX, en donde es posible una intervención estatal para frenar el poder económico, no hay forma de seguirla sosteniendo. De este modo el economicismo₁ en el siglo XX es insostenible, según Popper, debido al cambio institucional que permite el control del poder económico a través del poder político. Aquí Popper, comete varias equivocaciones. La primera es que el economicismo₁ no es defendible ni en el siglo XX ni en ningún siglo existente. Marx no lo defendió y ningún marxista del siglo XX lo hizo. La segunda consiste en la ya mencionada: Marx no pensaba que la participación en política o la reforma legal fuera absolutamente inoperante. Los seres humanos tienen la posibilidad de hacer historia y de mejorar sus condiciones de existencia a través de los condicionantes que le impone el sistema. Por ejemplo, una reforma puede lograr subir el nivel de salarios de la clase trabajadora y de este modo lograr un mejoramiento en sus niveles de vida y de hecho esta ha sido una de las reformas de varios gobiernos socialistas o influenciados por el marxismo. De hecho, Lenin (1940) recomendaba la participación en los parlamentos burgueses para aprovechar las oportunidades legales, someter a presión a la burguesía, para agitar a las masas, entre otras acciones. No obstante, como en repetidas ocasiones lo sostuvieron Marx, Engels y Lenin en la mayoría de sus textos, la instancia legal y política, aunque se pueda aprovechar, no nos puede llevar al camino de la liberación radical del yugo capitalista. Esta es una verdad que se mantiene en el siglo XIX, XX y XXI. A pesar de que a finales del siglo pasado y de este siglo se ha ampliado la democracia a reformas importantes en cuestión de derechos de reconocimiento, la esclavitud asalariada y la desigualdad cada vez más creciente siguen siendo la realidad que definió Marx en el siglo XIX.

El tercer error de Popper lo trataré brevemente porque no es central para la argumentación. Dicho error consiste en la ingenuidad o el cinismo de declarar en pleno siglo XX que “el poder político es la clave para la protección económica. El poder político y su control lo es todo. El poder económico no debe permitir dominar el poder político; si es necesario, debe combatir y ser puesto bajo control por el poder político” (p.335). Todo el siglo XX consistió en observar cómo el poder político desfallecía bajo los grandes mandatos del capital. Popper incluso llega a afirmar que algunos puntos propuestos por Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista* han sido parcial o casi totalmente realizados en las condiciones del capitalismo de mediados del siglo XX. Nombraré los más polémicos. Afirma que

“2. un fuerte impuesto progresivo o gradual (llevado a cabo), 3. la abolición de todos los derechos de herencia (en gran medida realizado), [...]10. Educación gratuita para todos los niños en colegios

públicos. Abolición del trabajo industrial infantil en su presente forma (La primera petición es completamente lograda en las democracias pequeñas y hasta cierto punto casi en todo el mundo, la segunda ha sido ya superada). (Popper, 2020, p. 350)

Uno podría preguntarse en qué mundo vive Popper después de leer estas afirmaciones. La existencia de un fuerte impuesto progresivo no existe en la mayoría de los países. Sí existen impuestos, pero estos son irrisorios como parte de una medida redistributiva del capital. Gran parte de la tesis de *El capital en el siglo XXI* de Thomas Piketty es fundamentalmente mostrar cómo los impuestos al capital son irrisorios al lado del crecimiento que ellos presentan. La tasa de rendimiento del capital supera con creces a la tasa de crecimiento de la economía ($r > g$) lo cual genera que “los patrimonios heredados dominen por mucho a los patrimonios constituidos a lo largo de una vida de trabajo, y que la concentración del capital alcance niveles muy elevados” (Piketty, 2014, p. 42). Con respecto al tercer punto del *Manifiesto*, francamente no entiendo en qué lugar del mundo, en qué corpus de leyes o en qué constitución están abolidos los derechos de herencia o por lo menos fuertemente controlados. Ni siquiera en la Unión Soviética de 1945 (año de publicación de *La sociedad abierta y sus enemigos*) estaba prohibido el derecho de herencia personal. El décimo punto demuestra el sesgo liberal de Popper por preferir la realidad formal y desechar o subestimar la realidad material de un derecho⁶¹. Aunque en diversas constituciones esté estipulado que los niños tienen derecho a la educación (realidad formal), lo cierto es que para el año 2023 según la UNESCO (2023) hay 250 millones de niños sin escolarizar (realidad material). Por último, la abolición del trabajo infantil está lejos de ser una realidad como lo afirma Aurélie Leroy (2009) quien asevera que el trabajo infantil es una condición omnipresente dentro del sistema capitalista, sobre todo en las áreas del sur global. De este modo, la defensa que hace Popper del capitalismo como un sistema capaz de resolver a partir de la reforma ciertas demandas provenientes del socialismo es rotundamente falsa.

Otro de los reclamos muy comunes no solo de Popper, sino también de los posmarxistas, es que no se puede seguir manteniendo la división entre proletarios y burgueses que se planteaba el marxismo clásico. De hecho, Popper piensa que Marx mismo se dio cuenta que en el siglo XIX existían más clases sociales con intereses contradictorios que la simple división entre burgueses y proletarios como se mostró anteriormente. Lo cierto es que la existencia de más clases nunca ha impedido ubicar como determinantes a los burgueses (quienes poseen la propiedad sobre los medios de producción) y proletarios (quienes deben vender su fuerza de trabajo para sobrevivir). A pesar de que existan proletarios con muy altos niveles de vida y que tengan propiedad privada (a pesar de que ésta no constituya un medio de producción, v.gr. varias propiedades inmobiliarias), esto no hace que sus condiciones de vida no sean determinadas por la desigualdad radical con la

⁶¹ Esta es la posición de Popper (2020) frente a la libertad formal: “Además, desde el punto de vista al que hemos llegado, lo que los marxistas describen despectivamente como “mera libertad formal” se convierte en la base de todo lo demás. Esta “mera libertad formal”, es decir, la democracia, el derecho del pueblo a juzgar y destituir a su gobierno, es el único dispositivo conocido mediante el cual podemos intentar protegernos contra el mal uso del poder político; es el control de los gobernantes por los gobernados. Y dado que el poder político puede controlar el poder económico, la democracia política es también el único medio para que los gobernados controlen el poder económico” (p. 335).

burguesía propietaria de los grandes medios de producción. Como argumenta Erik Olin Wright (2010), el hecho de que las condiciones del proletariado y la burguesía hayan cambiado, no significa que la burguesía y el proletariado hayan desaparecido como las clases determinantes de la sociedad capitalista. Wright propone un análisis más profundo que la mera dicotomía para pensar las clases desde un concepto más ancho que permita explicar las variaciones. El ensanchar el enfoque de clase del marxismo clásico no significa su falsación.

La otra teoría que Popper denuncia del marxismo a la que llama “teoría conspirativa de la sociedad” jamás ha sido sostenida ni por Marx ni por ningún marxista en textos teóricos. Como el mismo Popper resalta en su texto, Marx (1946) jamás culpó al capitalista de manera moral por los agravios del capitalismo sobre los proletarios:

Un par de palabras para evitar posibles equívocos. En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas. (p. XV)

En la obra de todos los marxistas, los capitalistas o terratenientes jamás aparecerán pintados de color de rosa, pero en ningún momento ningún marxista califica las contradicciones del capitalismo como la obra de la maldad de un grupo de élites. Si en algún momento Marx o sus sucesores se comprometen con aseveraciones conspirativas, éstas tienen propósitos políticos, puesto que lo político mismo, como nos ha enseñado Carl Schmitt, se define en la diferencia entre amigo y enemigo. Como las categorías económicas no pueden ser enemigos legítimos de la práctica política, solo sus encarnaciones en seres humanos concretos pasan a volverse los oponentes de la práctica política marxista. El capital, por mucho que trascienda a sus personificaciones, sólo es ubicable políticamente como enemigo en cuanto encarna a un grupo de personas con intereses inmersos en relaciones de clase.

Por último, Popper denuncia a la revolución como un paso político cuya única justificación es el historicismo. Es claro que varios pasajes de Marx nos indican que hay una cierta creencia de certeza en lo que viene después de la revolución. Piénsese en cómo Marx (2000) cierra su texto de *La dominación británica en la India*:

De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo en el estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un viejo mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos pleno derecho a exclamar con Goethe: ¿Quién lamenta los estragos si los frutos son placeres? ¿No aplastó miles de seres Tamerlán en su reinado? (sin página)

Si no realizamos una clara distinción entre las declaraciones políticas y las declaraciones científicas de Marx y de otros marxistas podemos caer en la falsa tentación de tomar declaraciones

políticas como declaraciones de un programa de investigación científica. Aquí no estamos defendiendo que el marxismo tenga dos terrenos comunicables: uno científico-teórico y otro práctico-político. Lo que acá se defiende es que ciertas declaraciones políticas en Marx y los marxistas, como aquella previamente citada, buscan instigar a la práctica revolucionaria prometiendo un mundo mejor que el que se tenía previamente. Esta instigación no tiene ninguna base racional ni científica, es el componente esperanzador e irracional de toda política existente: una suerte de “salto de fe” como lo llamaría Kierkegaard (2017). Y si en algún momento el marxismo se comprometió con asegurar el socialismo luego de la revolución como un estado necesario de la historia, esta teoría historicista hace parte del cinturón protector⁶² del cual nos podemos liberar fácilmente y nos hemos liberado efectivamente. No obstante, en la práctica política la promesa de un mundo mejor es algo de lo cual ninguna política puede liberarse, puesto que: ¿cómo es posible comprometerse con una posición política que nos dice que todo será peor o igual? Esto incluso sucede con las políticas conservadoras que prometen un mundo mejor bajo la conservación de lo que ya se tiene como lo es la propuesta de Popper. Popper no tiene en cuenta que su idea de que las instituciones evitan el derramamiento de sangre y la violencia se sostiene en la promesa que el conservadurismo social nos traerá tranquilidad y paz a quienes vivamos bajo ellas. Incluso, tiene un componente mucho más esperanzador teniendo en cuenta que se necesita mucha fe para confiar en instituciones que han venido defraudando desde el comienzo a la mayoría de la población que vive bajo ellas. Puede que bajo la conservación de las instituciones burguesas no haya derramamiento de sangre en las calles, pero bajo ellas el desgaste cruel y miserable del cuerpo proletario sigue siendo una realidad. Le reservo para terminar la palabra a Lenin (1968):

Nosotros somos partidarios de la república democrática, como la mejor forma de Estado para el proletariado bajo el capitalismo, pero no tenemos derecho a olvidar que la esclavitud asalariada es el destino reservado al pueblo, incluso bajo la república burguesa más democrática (p, 23).

Imre Lakatos: el punto medio entre la calzada real y el abismo.

Imre Lakatos se encuentra en el fino borde entre dos abismos peligrosos: como vimos, una visión dudosamente racional y poco apta para describir la ciencia llevada a cabo por su maestro Karl Popper y un análisis histórico y sociológico de la ciencia, pero que lleva irremediamente al irracionalismo radical de su gran amigo Paul Feyerabend. Como Lakatos mismo reconoce, su visión es heredera principalmente de Popper al que mantiene en una alta estima intelectual. Es entendible: Popper tiene el mérito de plantearse en serio la pregunta por criterios de demarcación que diferencien la práctica científica de la pseudociencia. A pesar de que el proyecto de demarcación popperiano resultó en fracaso como se pudo ver en el anterior apartado, esto no quiere decir que el plantearse dicho problema en sí sea un fracaso. Todo lo contrario, el proyecto para hallar

⁶² Para ver de qué se trata el concepto de “cinturón protector” el lector deberá dirigirse a la sección de Lakatos más adelante en este capítulo.

criterios de demarcación tiene un alto contenido crítico, puesto que conserva lo mejor de la Ilustración: oponer el conocimiento científico y racional en contra de las mistificaciones de corte metafísico, religioso, pseudocientífico e ideológico utilizadas para oprimir a los individuos⁶³.

No obstante, en un bello giro dialéctico, el popperianismo encuentra su limitación que lo vuelve acrítico: su falta de olfato sociológico e histórico, acompañado por la ingenuidad de pretender que los científicos honestos y racionales obedecen a sus criterios falsacionistas. Todo lo contrario, los científicos racionales y honestos están en lo correcto al desobedecer en ciertos momentos la metodología falsacionista propuesta por Popper. Como vimos, estas limitaciones se hicieron visibles en la revolucionaria obra de Kuhn (1992) (*La estructura de las revoluciones científicas*) en donde el contexto del descubrimiento y el contexto de la justificación no podían separarse de manera tan tajante como hacían los miembros del Círculo de Viena y Popper. Para Kuhn, el descubrimiento científico y su justificación estaban intrínsecamente unidos en el escenario del paradigma del momento. Sin embargo, a medida que se desarrollaban las tesis de Kuhn en manos de Feyerabend, Rorty y el programa fuerte de la sociología de la ciencia de Bloor y Barnes, la racionalidad del conocimiento científico se fue diluyendo hasta que se perdió por completo en dichos enfoques. La intención de situar a la ciencia en un contexto paradigmático generó que se pudiera hablar en muy pocas ocasiones de una racionalidad científica y de un progreso en la misma. La intención crítica de historizar la ciencia devino mito y cómo se argumentó en los anteriores apartados, quedamos con una imagen irracional del proyecto científico y sorprendentemente con una historia de la ciencia insatisfactoria. Además, en dichas concepciones irracionalistas, la ciencia y su potencial crítico, proveniente de la ilustración, se vieron reducidos a no poder enfrentarse a ninguna mistificación debido a que podía estar en su mismo nivel de legitimidad.

En este punto, Lakatos hace su aparición y como buen popperiano repudia el irracionalismo al que la ciencia se estaba viendo reducida. No obstante, entendiendo que el falsacionismo en la versión popperiana es insostenible, decide tomar la vía media entre las herramientas que daba su maestro y las que daban Kuhn y sus seguidores. Es en este punto donde se empieza a forjar el proyecto lakatosiano de una metodología para explicar el desarrollo racional de la investigación científica situado en las distintas épocas históricas.

Siguiendo los pasos de Popper, Lakatos les exige a aquellos que pretenden hacer ciencia un criterio de honestidad científica: “especificar por adelantado un experimento tal que, si el resultado contradice la teoría, ésta debe ser abandonada” (p. 23). Este es el núcleo básico de cualquier

⁶³ Aquí no se defiende una visión ingenua de la Ilustración. Como bien sostienen Adorno y Horkheimer (2009): “No albergamos la menor duda – y este es nuestro *petitio principii* – de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier” (p. 53). Tal *dialéctica* de la Ilustración no tenida en cuenta por Popper es precisamente lo que limita el potencial crítico de su falsacionismo: la razón también puede devenir instrumental y seguir siendo perfectamente compatible con sus criterios de demarcación volviéndose aún más opresiva que las mistificaciones que en algún momento atacó; la razón puede transformarse en mito.

falsacionista. No obstante, Lakatos se ve en la tarea de diferenciar entre tres tipos de falsacionismo: el dogmático, el metodológico y el sofisticado. El primero, que nunca lo sostuvo nadie sino solo los vulgarizadores de Popper, piensa que tan pronto sale una instancia falsadora la hipótesis debe ser abandonada y que la experiencia es un suelo limpio sin ninguna intervención teórica en donde se falsan inmediatamente las hipótesis. Lakatos arremete contra este falsacionismo y afirma que “precisamente las teorías más admiradas no prohíben ningún acontecimiento observable” (Lakatos, 1989, p. 27). Por ejemplo, Lakatos hace referencia a la existencia hipotética del planeta Vulcano conjeturada por Urbain Le Verrier a mediados del siglo XIX. Como Le Verrier tuvo éxito conjeturando la existencia de un planeta (Neptuno) que generaba discrepancias entre la órbita real de Urano y aquella predicha por las leyes de Newton, esperaba que lo mismo ocurriera con el perihelio anómalo de Mercurio. ¿Deberíamos considerar irracional al físico del ejemplo de Lakatos o a Le Verrier? No, todo lo contrario, lo más racional que pudo hacer Le Verrier fue pensar análogamente que el perihelio anómalo de Mercurio podía ser explicado como lo hizo exitosamente con la órbita anómala de Urano.

Con respecto al falsacionismo metodológico, éste hace su aparición como negación y superación de la ingenuidad de la desnudez de la base empírica para falsar teorías mantenidas por el falsacionismo dogmático. Recogiendo las críticas del convencionalismo de autores como Poincaré y Duhem, el falsacionismo metodológico entiende dos cosas: a) la base empírica no es desnuda, es decir, depende de la aceptación de ciertas teorías que moldean y hacen comprensibles los datos de la experiencia⁶⁴. Piénsese que en biología para diferenciar entre tejidos de distintas hojas o en química para diferenciar entre la estructura de distintos cristales hace falta aceptar sin reproches las teorías (ópticas, por ejemplo) que permitieron la construcción de microscopios. Y b) los científicos deben tomar decisiones riesgosas en cimientos de arena que no tienen el carácter de excesiva radicalidad racional como las falsaciones que emprenden los dogmáticos. Es decir, la base empírica no tiene la supuesta fortaleza empírica que supone el falsacionista dogmático (unos datos puros sin contaminación teórica), sino que constituye un cimiento de arena en donde la falsación metodológica nunca puede falsar por completo una teoría. La disposición de descartar una teoría o no, es un asunto de decisión de la comunidad científica, cuyos integrantes llegan al consenso sobre cuáles enunciados básicos son aceptables o no. De esta forma, para el falsacionista metodológico el criterio de demarcación de la ciencia no es que tenga una base empírica desnuda, sino que reconoce una base que acepta un nivel de decisión autónoma de la comunidad científica con respecto a la aceptación de algunas teorías, al menos aquellas que definen o perfilan qué cuenta como base empírica.

Sin embargo, Lakatos encuentra muy ingenuo el falsacionismo metodológico y se lanza en su proyecto de un falsacionismo sofisticado. Explica de manera sencilla cómo funcionaría con una teoría:

⁶⁴ Lakatos (1989): “Porque no hay ni puede haber sensaciones no impregnadas de expectativas y por ello no hay demarcación natural (psicológica) entre las proposiciones observacionales y teóricas” (p. 26)

Para el falsacionista sofisticado una teoría científica T queda falsada si y sólo si otra teoría T' ha sido propuesta y tiene las siguientes características: 1) T' tiene un exceso de contenido empírico con relación a T; esto es, predice hechos nuevos, improbables o incluso excluidos por T'; 2) T' explica el éxito previo de T; esto es, todo el contenido no refutado de T está incluido (dentro de los límites del error observacional) en el contenido de T', y 3) una parte del exceso de contenido de T' resulta corroborado (Lakatos, 1989, p. 46-47)

No obstante, el falsacionismo sofisticado entiende que el apelativo de “científicas” se utiliza para una serie de teorías (T1-T2-T3) y no para una teoría T en particular. Del mismo modo, una falsación no puede producirse contra una serie de teorías antes, sino después de la emergencia de una serie de teorías rivales: “no hay falsación sin la emergencia de una teoría mejor” (Lakatos, 1989, p. 50). Por otro lado, como un experimento crucial negativo con respecto a la serie de teorías no es suficiente para falsarlas, Lakatos dispone de un procedimiento de apelación por parte del científico defensor de la serie de teorías⁶⁵.

Habiendo hecho estas clarificaciones, Lakatos lanza el concepto de “programa de investigación científica” (de ahora en adelante PIC) que alude a una serie de teorías relacionadas por una notable continuidad. Un PIC tiene una estructura y dos metodologías que dependen de ella. Todo PIC se puede caracterizar por un “núcleo firme” y su heurística negativa que impide que apliquemos falsaciones a este núcleo de teorías. Lo que hacen los científicos es dirigir sus energías para crear hipótesis auxiliares que formen un “cinturón protector” en contra del cual se puedan dirigir los dardos de un “*modus tollens*” para proteger al núcleo firme del PIC⁶⁶. Además de esto se le pide al PIC que prediga hechos nuevos aumentando su contenido empírico, que lo haga de forma consistente y que tal contenido nuevo sea corroborable. Es claro, como sostiene Lakatos (1989) que “no exigimos que cada nuevo paso produzca inmediatamente un nuevo hecho observado. Nuestro término «intermitentemente» suministra suficiente espacio racional para que sea posible la adhesión dogmática a un programa a pesar de las refutaciones aparentes” (p. 67-68). De esta forma, el falsacionismo sofisticado acepta del convencionalismo que es necesario algún grado de decisión de los científicos para evitar que el núcleo firme del PIC sea refutado y que todas las falsaciones se dirijan al cinturón protector mientras que este pueda producir nuevos hechos consistentes y corroborados. Pero, por otro lado, conserva la racionalidad de los proyectos científicos al pedir que un núcleo firme sea refutado cuando no produzca hechos nuevos y además sea falsado.

⁶⁵ Lakatos (1989): El teórico puede pedir que el experimentador especifique su «teoría interpretativa» y puede sustituirla (ante la desesperación del experimentador) por otra mejor, bajo cuya luz su teoría originalmente refutada puede obtener una valoración positiva” (p. 63)

⁶⁶ Para realizar un ejemplo Lakatos (1989) recurre al PIC de Newton: “En el programa de Newton la heurística negativa impide dirigir el *modus tollens* contra las tres leyes de la dinámica de Newton y contra su ley de gravitación. Este «núcleo» es «irrefutable» por decisión metodológica de sus defensores; las anomalías sólo deben originar cambios en el cinturón «protector» de hipótesis auxiliares «observacionales» y en las condiciones iniciales” (p. 67)

Además de la heurística negativa nos encontramos con la heurística positiva que “consiste de un conjunto, parcialmente estructurado, de sugerencias o pistas sobre cómo cambiar y desarrollar las “versiones refutables” del programa de investigación, sobre cómo modificar y complicar el cinturón protector “refutable”” (p. 69). La heurística positiva consiste en un trabajo arduo para hallar esas pistas o sugerencias y en la forma de solucionar ordenadamente las anomalías que surgen en la práctica científica⁶⁷. Este trabajo suele ser flexible (contrario a lo que Lakatos le permite a la heurística negativa) e incluso cuando un PIC entra en fase regresiva un pequeño cambio creativo en la heurística positiva puede volverlo a lanzar hacia adelante.

Antes de continuar, ¿qué significa que un PIC entre en fase regresiva? Lakatos utiliza dos adjetivos (progresivo y regresivo) para referirse al estado de los PIC en competencia y es importante darles claridad a ambos, pues aquí está en juego el criterio lakatosiano para la elección entre PICs. En el trabajo de heurística positiva los científicos de un PIC suelen producir una serie de teorías en donde cada una de las fases de la secuencia se obtiene añadiendo “cláusulas auxiliares, o mediante reinterpretaciones semánticas de la teoría previa con objeto de acomodar alguna anomalía, y de forma que cada teoría tenga, al menos, tanto contenido como el contenido no refutado de sus predecesoras” (p.48). Dicho programa de investigación será *progresivo teóricamente* si cada nueva teoría tiene algún exceso de contenido empírico con respecto a la anterior. Además, será *empíricamente progresivo* si dicho contenido empírico es corroborado. Para Lakatos la regresividad consiste precisamente cuando no existe dicha progresividad: será teóricamente regresivo cuando no produzca ninguna predicción (ahí debe ser rechazado por pseudocientífico según Lakatos) y será empíricamente regresivo cuando, siendo teóricamente progresivo, sus predicciones no sean corroboradas. Aquí la huella de Popper es clara: como se vio en el apartado dedicado a él, para Popper sus últimos dos requisitos son lo que en Lakatos constituye la progresividad teórica y empírica. Al igual que Popper, Lakatos considera indispensable que exista la progresividad teórica y aunque ambos consideren importante la progresividad empírica, no la consideran una condición necesaria para el crecimiento o la progresividad del conocimiento.

⁶⁷ Vale la pena citar en su totalidad el ejemplo que da Lakatos (1989) de la heurística positiva del PIC newtoniano: “En principio Newton elaboró su programa para un sistema planetario con un punto fijo que representaba el Sol y un único punto que representaba a un planeta. A partir de este modelo derivó su ley del inverso del cuadrado para la elipse de Kepler. Pero este modelo contradecía a la tercera ley de la dinámica de Newton y por ello tuvo que ser sustituido por otro en que tanto el Sol como el planeta giraban alrededor de su centro de gravedad común. Este cambio no fue motivado por ninguna observación (en este caso los datos no sugerían anomalía) sino por una dificultad teórica para desarrollar el programa. Posteriormente elaboró el programa para un número mayor de planetas y como si sólo existieran fuerzas heliocéntricas y no interplanetarias. Después, trabajó en el supuesto de que los planetas y el Sol eran esferas de masa y no puntos. De nuevo, este cambio no se debió a la observación de una anomalía; la densidad infinita quedaba excluida por una teoría venerable (no sistematizada); por esta razón los planetas tenían que ser expandidos. Este cambio implicó dificultades matemáticas importantes, absorbió el trabajo de Newton y retrasó la publicación de los *Principia* durante más de una década. Tras haber solucionado este *puzzle* comenzó a trabajar en las “esferas giratorias” y sus oscilaciones. Después admitió las fuerzas interplanetarias y comenzó a trabajar sobre las *perturbaciones*. Llegado a este punto empezó a interesarse con más intensidad por los hechos. Muchos de ellos quedaban perfectamente explicados (cualitativamente) por el modelo, pero sucedía lo contrario con muchos otros. Fue entonces cuando comenzó a trabajar sobre planetas aplanados y no redondos, etc.” (p. 69)

Al igual que Popper y a diferencia de Neurath y sus compañeros del Círculo, Lakatos no desprecia del todo a la metafísica. Según él, hay una estrecha relación entre la metafísica y la investigación científica que resulta de vital importancia: “algunos de los programas de investigación más importantes de la historia de la ciencia estaban injertados en programas más antiguos con relación a los cuales eran claramente inconsistentes” (Lakatos, 1989, p. 77). Lakatos pone de ejemplo la astronomía copernicana que estaba injertada en la física aristotélica y el programa de Bohr en el de Maxwell. Tal cosa sería irreparable para un falsacionista ingenuo, pero esto no impide que el nuevo programa salde cuentas con el anterior y lo sustituya consistentemente por completo. Por lo tanto, como sostiene el mismo Lakatos, “la posición racional con respecto a los programas «injertados» es explotar su poder heurístico sin resignarse al caos fundamental sobre el que se está construyendo” (p. 81)⁶⁸.

Un aspecto interesante de la filosofía de la ciencia de Lakatos, a diferencia de la de Popper, es el grado de libertad que le da éste a los científicos para lidiar con las inconsistencias. Vale la pena aclarar que Lakatos tiene a la consistencia como un requisito superior al del crecimiento y la progresividad del conocimiento científico. Para él, “si la ciencia busca la verdad, debe buscar la consistencia; si renuncia a la consistencia, renuncia a la verdad” (Lakatos, 1989, p. 79). No obstante, dicha aparición de inconsistencias no significa que el PIC donde se presentan debe ser abandonado de una vez por todas. Gran parte de los PIC nacen con o desarrollan inconsistencias y los científicos actúan racionalmente sin necesidad de arrojar todo el proyecto a la seña. Se puede “poner la inconsistencia en una cuarentena temporal, *ad hoc*, y continuar con la heurística positiva del programa. Esto se ha hecho en matemáticas como muestran los ejemplos del primer cálculo infinitesimal y de la teoría ingenua de conjuntos” (Lakatos, 1989, p. 79)⁶⁹. Ahora bien, si el científico desea resolver definitivamente la inconsistencia hay tres opciones que nos da la metodología de Lakatos: 1) resolver la anomalía dentro del programa volviéndola un ejemplo, 2) resolverla dentro de un programa diferente e independiente (se agregaría que al menos sea consistente con el otro programa o 3) se resuelve dentro del programa rival disminuyendo el poder heurístico del programa donde se originó la anomalía. De este modo, aunque Lakatos defienda a la consistencia como un requisito fundamental para la existencia de la ciencia, le permite a los científicos tiempo para poderlas resolver sin quedarse con las manos vacías producto de una refutación apresurada.

Ahora bien, si hemos definido el proyecto de Lakatos como el punto medio entre la calzada real y el abismo, ¿cuál es su posición de punto medio entre unas posturas que defienden la superioridad indiscutible del contexto de la justificación y otras que le terminan entregando toda la prioridad al

⁶⁸ Este punto es fundamental para pensar el programa de Marx en función del programa de Hegel (siendo este último más bien un programa filosófico).

⁶⁹ Lakatos comprende a las matemáticas como programas de investigación que operan a través de la lógica de pruebas y refutaciones, muy similar a la dinámica de los programas de investigación científica. Esta tesis es desarrollada en su libro *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*.

contexto de descubrimiento? Lakatos resume perfectamente su crítica a ambas corrientes con una paráfrasis muy conocida del *dictum* de Kant: “la filosofía de la ciencia sin la historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin la filosofía de la ciencia es ciega” (Lakatos, 1989, p. 134)⁷⁰. Aplicando dicho *dictum* a las metodologías más conocidas de la filosofía de la ciencia se podría concluir con Lakatos: las metodologías de la ciencia inductivistas y parte del falsacionismo son vacías, mientras que parte del convencionalismo, el anarquismo epistemológico (aunque esta sea una antimetodología) y los programas fuertes de la sociología de la ciencia son ciegos. La metodología propuesta por Lakatos busca precisamente darle la palabra principalmente a la filosofía de la ciencia y secundariamente a la historia de la ciencia con el propósito de poder realizar reconstrucciones racionales de los proyectos científicos que, en Lakatos, como vimos, reciben el nombre de programas de investigación científica. Pero ¿qué es una metodología?

Lakatos (1989) las define como “un conjunto de reglas (posiblemente no bien articuladas y, desde luego, no mecánicas) para la evaluación de teorías ya propuestas y articuladas” (p. 135). Es decir, la metodología tiene una función típicamente normativa, pero en Lakatos, como veremos, dicha normatividad, aunque primordial, no puede ignorar a la historia de la ciencia. Precisamente, Lakatos se concentra (en el segundo capítulo de sus *Escritos filosóficos I*) en caracterizar a grandes rasgos cuatro metodologías o lógicas de la investigación (siendo la última su propuesta de la metodología de los PIC) en donde se evidencia dicha tensión entre filosofía e historia de la ciencia.

La primera metodología es la inductivista, la cual solo acepta en la ciencia lo que considera como los fundamentos de todo conocimiento (los hechos indiscutibles: llámense a estas impresiones, vivencias, etc.) o generalizaciones inductivas derivadas de aquellos hechos. Dentro de los grandes representantes de dicha metodología se encuentran Hempel, Carnap y Neurath entre otros. La segunda es la convencionalista para la cual la ciencia consiste en construcciones, por parte de los científicos, de esquemas conceptuales en donde los hechos puedan ser organizados en un todo coherente. El proceder de los científicos, según esta metodología, consiste en mantener el núcleo de dicho esquema conceptual hasta donde sea posible y realizar arreglos periféricos cuando llegan las anomalías. Las teorías científicas, de este modo, fungen como instrumentos para alcanzar nuevas predicciones y se desechan cuando se tornan demasiado complejos y ya no cumplen esta función. Como dice Lakatos: “Para el historiador convencionalista los descubrimientos principales son, fundamentalmente, invenciones de sistemas de casillas nuevos y más simples” (p. 140). Este convencionalismo es característico de intelectuales como Duhem y Poincaré. Lakatos hace la salvedad de que existe otro tipo de convencionalismo al que llama convencionalismo revolucionario cuya característica principal es que las proposiciones fácticas (llámese también base empírica o enunciados básicos) son un asunto de decisión por parte de los científicos y no una cuestión de hechos empíricos puros. Dicho convencionalismo de la base empírica está claramente

⁷⁰ Como es bien sabido el *dictum* de Kant es: “los conceptos sin intuiciones son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas”

representado en la figura de Popper y se desarrolla profundamente en su metodología del falsacionismo metodológico.

La tercera metodología empieza a aproximarse cada vez más al enfoque de Lakatos y está representada por Popper y sus alumnos Joseph Agassi y John Watkins. Hacer un resumen de ella no vale la pena, pues ya se ha hecho en el apartado dedicado a Popper en donde a rasgos generales se describe su convencionalismo revolucionario de la base empírica, la falsación de teorías por entrar en conflicto con un enunciado básico y la petición de Popper de que toda nueva teoría debe generar nuevas predicciones. Lakatos (1989) reconoce la dificultad epistemológica de este enfoque que se señaló en el apartado de Popper como un criptoescépticismo a saber, que se necesita de algún principio inductivo que justifique la aceptación de enunciados básicos y también para “conectar el juego científico con la verosimilitud” (p. 142)⁷¹

Finalmente, Lakatos expone su metodología de los programas de investigación científica. La unidad básica no son hechos indiscutibles como en el caso de los inductivistas, ni teorías como en el caso de Popper, ni paradigmas como en el caso de Kuhn, sino programas de investigación científica. Como vimos anteriormente estos poseen un núcleo firme por convención irrefutable, un cinturón protector que recibe los dardos de instancias falsadoras y un trabajo de heurística negativa y heurística positiva. Toma del convencionalismo revolucionario de Popper el aceptar enunciados básicos por convención y del convencionalismo de Duhem y Poincaré la libertad de fijar y volver irrefutables por convención teorías universales en el núcleo firme. Del mismo modo, mientras el PIC conserve su progresividad a través de la heurística positiva, puede dejar las anomalías en archivo. Se diferencia del falsacionismo metodológico de Popper y sus seguidores, en tanto que en vez de teorías se tienen PICs y desaparecen los experimentos cruciales popperianos porque ninguna inconsistencia entre un enunciado básico y una teoría es suficiente para que un científico rechace una teoría. “Con recursos suficientes y algo de suerte, cualquier teoría puede ser defendida

⁷¹ Al final del artículo señalado, Lakatos (1989) utiliza el falsacionismo como metametodología para mostrar como las tres metodologías resultan “falsadas” a la hora de intentar describir y normativizar la historia de la ciencia. Así, las tres metodologías resultan inconsistentes con enunciados básicos aceptados por la élite científica. El inductivismo se encuentra con el terrible problema de considerar pseudocientíficas todas las teorías que han resultado falsas, lo cual choca con la opinión de los científicos quienes tenían a las teorías de v.gr. Newton y Stahl por científicas. El convencionalista se estrella con el hecho de que por ejemplo “el sistema copernicano era al menos, tan complejo como el de Ptolomeo” (p. 168), lo cual contradice la suposición convencionalista de que la ciencia avanza simplificando sus esquemas conceptuales. El falsacionismo se estrella con el enunciado básico de que los científicos rara vez estipulan en qué condiciones sus teorías quedarían falsadas. Popper le criticaba a los psicoanalistas que pudieran dar esa respuesta, pero como plantea Lakatos, los newtonianos tampoco podrían darla: “si los analistas deben ser condenados como deshonestos de acuerdo con los criterios de Popper, también los newtonianos deben ser condenados. Sin embargo, la ciencia newtoniana a pesar de esta clase de dogmatismo es tenida en gran estima por los grandes científicos y, realmente, por el mismo Popper. Por tanto, el dogmatismo newtoniano es una falsación de la definición de Popper; contradice la reconstrucción racional popperiana.” (p. 163) Lakatos también reconoce que su metodología puede ser falsada, pero al tomarla como un PIC historiográfico descubre que es más progresiva que sus competidores y que, por lo tanto, vale la pena retenerla: “Pronto hube de descubrir que, al menos en el sentido descrito en esta sección, también metodología (y cualquier otra) puede ser “falsada” por la sencilla razón de que ningún conjunto de juicios humanos es completamente racional, y por tanto ninguna reconstrucción racional puede coincidir nunca con la historia real” (p. 170)

“progresivamente” durante mucho tiempo, aun cuando sea falsa” (Lakatos, 1989, p. 146). Donde un falsacionista ve un experimento crucial que descartaría inmediatamente una teoría, el historiador anclado a la metodología de los PIC percibirá que solo “existe una guerra oculta de desgaste entre dos programas de investigación. Sólo más tarde el resultado de la guerra es vinculado, en la reconstrucción falsacionista, con algún supuesto experimento crucial particular” (Lakatos, 1989, p.149)⁷².

Este enfoque también se diferencia del convencionalismo, pues ofrece criterios de aceptación y rechazo con respecto a la progresividad y regresividad de un PIC. Si un PIC predice más hechos que sus competidores y además, estos presentan anomalías (instancias falsadoras en su cinturón protector), estos últimos pueden ser eliminados o archivados. De este modo, el progreso en esta metodología se caracteriza más por las incidencias verificadoras de exceso de contenido empírico que por las instancias refutadoras. Estas instancias verificadoras de exceso de contenido empírico constituyen la importante heurística positiva de los PICs y dichas modificaciones de las teorías componen su parte más importante. La caracterización negativa que hacía Popper de las hipótesis *ad hoc* es aquí matizada y valorada como un componente importante de la práctica y la progresividad científica. De este modo, si un PIC queda rezagado por no poder mostrar rápidamente un exceso de contenido empírico y por presentar varias instancias falsadoras, no podemos empezar a corear cantos fúnebres. Todavía queda la posibilidad de que un giro creativo en su heurística positiva lo pueda volver a lanzar a la competencia.

Por otro lado, Lakatos aclara que su metodología de los PIC, que busca reconstruir racionalmente gran parte de la historia interna de los proyectos científicos, debe ir acompañada de la historia externa. La historia interna aquí puede llegar a corresponder, aunque con importantes diferencias, con lo que Reichenbach llamaba el contexto de justificación y la historia externa con lo que llamaba contexto de descubrimiento. A diferencia de Reichenbach y Popper, aquí ambos contextos aparecen como parte fundamental de una misma continuidad que es la historia del desarrollo (o degeneración de un PIC). Usualmente, los positivistas apelaban a la historia externa cuando un científico se aferraba a una teoría que dentro de sus metodologías ya aparecía falsada; lo solían tachar de irracional (víctima de las ideologías totalitarias de la sociedad cerrada o la religión) y para su desgracia dichos eventos en la ciencia solían ser bastante frecuentes. Los críticos historicistas de los positivistas tomaban un camino sorprendentemente similar: Kuhn hablaba de una *falta de fe* para aquellos científicos que no hacían la *conversión* de un paradigma a otro y Feyerabend aplaudía la irracionalidad ya fuese la de un dogmático o la de un innovador chiflado que proponía cualquier charlatanería (usualmente prefería la de los innovadores chiflados). En cambio, en la metodología de Lakatos dichas irracionalidades pueden ser explicadas en términos de científicos que aún trabajan en la heurística positiva de sus programas en donde un giro creativo

⁷² Otro aspecto importante de la metodología de Lakatos es la disputa sobre las prioridades. En esta guerra de desgaste entre programas de investigación en competencia es importante saber cuál programa descubrió un hecho primero y cuál se acomodó a los hechos.

los puede salvar⁷³. Es decir, gran parte de la historia de la ciencia puede ser reconstruida racionalmente sin apelar a explicaciones sociológicas o psicológicas. Esto no ocurría con otros enfoques debido a criterios excesivamente estrictos de racionalidad, incluso en los filósofos postpositivistas o relativistas. No obstante, la historia externa nos provee, en el enfoque de Lakatos, el contexto en donde dicha historia interna se desarrolla y explicaciones a fenómenos que, a pesar de flexibilizar la concepción de racionalidad utilizada, se escapan a cualquier explicación desde la historia interna⁷⁴. No obstante, aunque se dé una reconciliación de ambos contextos (justificación y descubrimiento), es evidente que Lakatos privilegia al contexto de la justificación o, como él lo llama, historia interna de un PIC. La historia externa explica los asuntos periféricos de un PIC (“ritmo, localización, selectividad, etc., de los acontecimientos interpretados en términos de la historia interna” (Lakatos, 1989, p. 154)) o los desfases entre la historia real y su reconstrucción racional, es decir, esos episodios de la historia interna de un PIC que no pueden ser explicados de forma racional y es menester apelar a la economía, la política, la psicología o la sociología.

Como se pudo ver, con Lakatos tenemos una filosofía de la ciencia que evita los dos extremos antes advertidos y toma la decisión de transitar por los senderos escabrosos que llevan a las luminosas cumbres de la ciencia. Son senderos escabrosos porque Lakatos es consciente que ni las pavimentadas vías de la lógica inductiva ni la calzada real del *modus tollens* popperiano nos llevan a dar una correcta normatividad ni descripción de la empresa científica. Tampoco se inclina por botarse al abismo como lo hacen Kuhn, Feyerabend o Rorty, negando que sea legítimo o deseable algún criterio de racionalidad en la ciencia. Su metodología tiene como principio básico, ya no teorías ni paradigmas (ambos conceptos con serios problemas para describir los proyectos científicos), sino programas de investigación que compiten entre sí. Comprende del mismo modo que los científicos protegen el núcleo de sus programas por convención (heurística negativa) de las anomalías o falsaciones, de tal modo que les dé tiempo de mostrar su valía a través de teorías auxiliares, producción de teorías con exceso de contenido empírico y movimientos creativos en el cinturón protector (heurística positiva). Reconoce las limitaciones del enfoque popperiano (a pesar de su profunda admiración hacia él) tanto en la incapacidad de este por brindar una metodología apta para la descripción de la historia de la ciencia como en el escepticismo que implica negar cualquier tipo de relaciones lógicas inductivas dentro de la base empírica. Por último, tiene el mérito de concebir la importancia de la retroalimentación entre filosofía de la ciencia e historia de

⁷³ A pesar de sus indulgencias frente a los PICs regresivos, Lakatos (1989) propone una suerte de presiones externas para limitar sus fuerzas: “Esto no implica que otorguemos tanta libertad como parece a quienes se aferran a un programa en regresión. En la mayoría de los casos sólo pueden actuar en este sentido en privado. Los editores de las revistas científicas deben negarse a publicar aquellos artículos que contengan o bien reafirmaciones solemnes de sus posturas o absorciones de la contra evidencia (o incluso en los programas rivales) realizadas mediante ajustes lingüísticos y *ad hoc*. También las fundaciones para la investigación deben negar sus fondos.” (p. 153)

⁷⁴ Lakatos menciona con razón el desafortunado incidente de la prohibición de la genética mendeliana en la URSS de Stalin.

la filosofía en su proyecto de la metodología de los programas de investigación científica como una amalgama de la historia interna y externa de un proyecto científico.

No obstante, la propuesta de Lakatos presenta algunos problemas. El concepto de progresividad de Lakatos, tal como lo señala Laudan (1977), es meramente empírico lo cual no hace justicia a otros tipos de progreso en la historia de la ciencia. A esta crítica se podría objetar que Lakatos sí estipula algo llamado “progresividad teórica” que consiste en la formulación de predicciones que esperan ser corroboradas. No obstante, esto no constituye ningún salvavidas; en primer lugar, como vimos, Lakatos considera dicha progresividad teórica como insuficiente y segundo, la progresividad teórica se define como la formulación de predicciones con una potencial corroboración empírica. Es decir, el concepto de progreso está completamente sujeto a la predicción empírica. Esta concepción ignora que la ciencia natural demuestra sus credenciales con más herramientas que la predicción (*v.gr.*, la explicación, la resolución de problemas empíricos) y aún peor en las ciencias sociales donde la predicción no es necesariamente una de sus tareas insignias. Esto no quiere decir que aquí se descarte la predicción como un componente esencial de la ciencia, sino que el progreso de la ciencia (tanto natural como social) se puede medir cumpliendo otras tareas además de la predicción. Por ejemplo, Laudan (1977) trae a colación el sorprendente caso tipo-hidra del pólipo de Trembley. Dicho organismo desafiaba las teorías de la biología hegemónicas del momento debido a que se reproducía sin necesidad de una pareja, cuando se le cortaba una parte del cuerpo, de esa parte cortada surgía un organismo completo. Todas estas características pertenecían a varias plantas, pero al mismo tiempo el pólipo de Trembley tenía características de los animales como locomoción, un estómago y comportamientos alimenticios parecidos a los de los insectos. Las teorías vitalistas de la biología tenían enormes dificultades para clasificar dicho organismo en los reinos de la naturaleza. No obstante, las teorías materialistas menos en boga pudieron explicar mucho mejor la naturaleza del pólipo. Al no estar comprometidos con el supuesto metafísico de un alma indivisible que pertenecía a todo el organismo y al explicar los procesos biológicos de manera más mecánica, los materialistas no tenían problemas en explicar los poderes regenerativos del pólipo. Tomando este ejemplo en consideración, la metodología de los PICs de Lakatos no nos sirve de nada, como plantea Laudan (1977): “vale la pena señalar que la teoría de Lakatos de los programas de investigación (aun con todo su énfasis de la competencia entre las teorías) no puede explicar casos como estos porque la biología materialista no predijo al pólipo antes de su descubrimiento y, por lo tanto, (desde su perspectiva) no puede tomar crédito por ser capaz de explicarlo” (p. 228-229)

Esta conclusión afecta la concepción de las teorías constituyentes de un PIC, en donde Lakatos solo permite en dicha secuencia de teorías T_1, T_2, T_3 , que T_2 tenga un exceso de contenido empírico con respecto a T_1 y que lo mismo suceda con T_3 con respecto a T_2 . Esta concepción indica que T_3 implica a T_2 debido a que, siendo $T_3 = T_2 \wedge p$ entonces se puede concluir que de $T_2 \wedge p \longrightarrow T_3$. El problema con esta concepción resulta en que, en los PIC, las teorías constituyentes no tienen necesariamente una relación de implicación lógica y de hecho T_3 al ser una reformulación en vista de una anomalía hecha en contra de T_2 , puede ser contradictoria a T_2 . Por ejemplo, en el PIC del

materialismo histórico la teoría del estado esbozada en los escritos de Marx y Engels daba entender al Estado como un aparato que respondía unívocamente a la dominación burguesa. Esta teoría podría considerarse como T_1 . No obstante, Lenin mostró que el Estado también podía ser cooptado por el proletariado para realizar la revolución, realizar ciertas tareas de la revolución y terminar por extinguirse. Esta teoría podría considerarse como T_2 . Posteriormente, teóricos como Althusser y Poulantzas apelaron a la noción de autonomía relativa del Estado para señalar que el Estado podía ser visto como una institución de poder de la clase proletaria dentro del capitalismo para llevar a cabo tareas tales como la concientización de las masas, la lucha de clases dentro de la democracia, etc. Esta teoría podría verse como T_3 . Entre las tres teorías hay claramente una continuidad en donde el Estado es visto como un producto de las luchas sociales o del modo de producción del momento. Sin embargo, entre las tres no hay implicación lógica alguna: hay eliminación y añadidura de suposiciones que incluso las puede volver contradictorias la una con la otra.

Por último, Lakatos no permite el cambio de teorías que se encuentran en el núcleo firme de un PIC, lo cual no puede ser sostenido a la luz de la historia de la ciencia. Incluso el mismo Lakatos parece dar afirmaciones contradictorias con respecto a ese supuesto carácter hermético del núcleo firme como cuando afirma: “El verdadero núcleo duro de un programa no emerge completamente armado como Atenea de la cabeza de Zeus. Se desarrolla lentamente, mediante un largo proceso preliminar de prueba y error” (Lakatos, 1970, p.133). Si el establecimiento del núcleo firme de un PIC constituye un largo proceso de prueba y error, entonces a) los científicos si están dispuestos a cambiar el núcleo firme de un programa y b) si el núcleo no emerge completamente armado, los científicos aún no tienen decidido por convención aquellos componentes que protegen o no.

No obstante, la parte más crítica y desoladora de la filosofía de la ciencia es cuando Lakatos se dedica a opinar sobre el marxismo. Es sorprendente debido al inmenso trabajo, rigurosidad y respeto que Lakatos se toma a la hora de evaluar los PIC de científicos como Newton o Bohr, comparado a la inimaginable falta de rigor a la hora de hablar del marxismo. Para estudiar dicha relación extraña entre Lakatos y el marxismo se puede empezar con una mención de la vida política e intelectual de Lakatos en su etapa de comunista convencido tal como lo hace László Ropolyi (2002) en una interesante recopilación de la biografía intelectual de Lakatos antes de su emigración a Inglaterra en 1956. Fue asistente a los cursos de Georg Lukács y parte del círculo de intelectuales que basaban sus estudios en la obra del joven Lukács. Incluso llegó a publicar artículos sobre sus pensamientos políticos comunistas a finales de los años cuarenta. Luego de algunos eventos bastante traumáticos (el hecho de ser puesto en prisión tres años por parte de las autoridades comunistas de Hungría en 1950) el fervor comunista de Lakatos comenzó a descender lentamente hasta su emigración a Viena y luego a Inglaterra en 1956. En sus escritos después de emigrar a Inglaterra, en la mayoría de las ocasiones, Lakatos (1989) se muestra como un crítico severo y superficial del marxismo. En otras, Lakatos (1999) sigue siendo muy crítico del marxismo, pero se especifica más en contra del estalinismo y se pregunta si Trotsky habría podido hacer un desarrollo creativo en el programa de Marx:

Nadie, por tanto, ha emprendido jamás una historia crítica del marxismo con la ayuda de mejores instrumentos metodológicos e historiográficos. Nadie ha intentado nunca encontrar una respuesta a preguntas como: ¿las predicciones poco ortodoxas de Trotsky fueron simplemente parches para un programa muy degenerado, o representaron un desarrollo creativo del programa de Marx? Para responder preguntas similares, realmente necesitaríamos un análisis detallado que requiere años de trabajo. Así que simplemente no sé la respuesta, aunque estoy muy interesado en ella. (p. 109)

Quizás este es el comentario más indulgente y posiblemente el más profundo que Lakatos pudo tener hacia el marxismo. De resto, nos encontramos con vulgarizaciones y generalizaciones sin fundamento del tipo: “Consideremos ahora a un freudiano o un marxista comprometido: vive en un estado de felicidad, puede explicarlo todo y disfruta de ese estado mental feliz y relajado llamado "comprensión".” (Lakatos, 1999, p. 27) o por ejemplo “las personas comprometidas con el marxismo o el freudismo suelen adorar a los héroes” (Lakatos, 1999, p. 108). Cuando no realiza comentarios psicologistas y *ad hominem* sobre los marxistas, recurre a Popper para afirmar que los marxistas y los freudianos jamás reconocen en qué puntos sus teorías se falsarían y que tal comportamiento era un síntoma de deshonestidad intelectual (Lakatos, 1989, p. 12, 18). Esto es fácilmente refutable: gran parte de los desarrollos del marxismo se han dado debido a la crítica y el cuestionamiento constante dentro del mismo programa. Piénsese en cómo la primera generación de la Escuela de Frankfurt fue crítica frente a la predicción de Marx en los *Grundrisse* del carácter emancipador de la tecnología. También las observaciones de André Gunder Frank (1974b) y otros autores de inspiración marxista en la teoría de la dependencia cuestionaron algunos supuestos marxistas en donde el capitalismo llevaría al desarrollo de las fuerzas productivas en todas las áreas geográficas. Frank y los demás encontraron que el subdesarrollo de los países de periferia se debe a una situación de dominación política y cultural y a unos términos de intercambio desiguales entre los países del centro y la periferia. Así podríamos enumerar varios movimientos falsadores y autocríticos dentro del programa marxista que desarrollaron diversas teorías completamente fructíferas en los estudios sociales. Un lakatosiano nos contestaría que tales teorías son meras hipótesis *ad hoc* de un programa típicamente regresivo para resolver las refutaciones frente al tribunal de la experiencia, a lo cual se le podría responder diciendo, apelando a su propia metodología, que son movimientos creativos en el cinturón protector para que el programa marxista siga progresando. Es en este punto donde es evidente que Lakatos es un refinado falsacionista sofisticado otorgándole todas las concesiones a los programas de Newton o Einstein, considerándolos científicos y progresivos, mientras que con aquellos programas con los que tiene una querrela personal, como el marxismo y el psicoanálisis, se transforma en el más dogmático e ingenuo de los falsacionistas.

Por otro lado, Lakatos nombra una serie de predicciones que, según él, el marxismo hizo y en todas falló. Tal cantidad de predicciones le ofrecen a Lakatos la supuesta prueba reina de que el marxismo es un PIC regresivo o que quizás nunca fue ciencia. Es pertinente citar el párrafo en su totalidad:

Sin embargo, en los programas regresivos las teorías son fabricadas sólo para acomodar los hechos ya conocidos. Por ejemplo, ¿alguna vez ha predicho el marxismo con éxito algún hecho nuevo?

Nunca. Tiene algunas famosas predicciones que no se cumplieron. Predijo el empobrecimiento absoluto de la clase trabajadora. Predijo que la primera revolución socialista sucedería en la sociedad industrial más desarrollada. Predijo que las sociedades socialistas estarían libres de revoluciones. Predijo que no existirían conflictos de intereses entre países socialistas. Por tanto, las primeras predicciones del marxismo eran audaces y sorprendentes, pero fracasaron. Los marxistas explicaron todos los fracasos: explicaron la elevación de niveles de vida de la clase trabajadora creando una teoría del imperialismo; incluso explicaron las razones por las que la primera revolución socialista se había producido en un país industrialmente atrasado como Rusia. «Explicaron» los acontecimientos de Berlín en 1953, Budapest en 1956 y Praga en 1968. «Explicaron» el conflicto ruso-chino. Pero todas sus hipótesis auxiliares fueron manufacturadas tras los acontecimientos para proteger a la teoría de los hechos. El programa newtoniano originó hechos nuevos; el programa marxista se retrasó con relación a los hechos y desde entonces ha estado corriendo para alcanzarlos (Lakatos 1989, p.15)

La segunda predicción puede aceptarse como una falsación, pero no constituye ni de lejos una teoría central aceptada por los marxistas como esencial para el materialismo histórico. Además, los intentos revolucionarios no faltaron en el Reino Unido ni en Francia y como Marx (1998) mismo va a reconocer, las revoluciones y la toma del poder por parte del proletariado se encuentran con enormes dificultades que las pueden hacer fracasar, como fue el caso de la Comuna de París: la primera dictadura del proletariado. Como se puede ver tal predicción no cumplida es muy débil como para afectar las bases del PIC marxista. Las tercera y cuarta predicciones nunca salieron de la pluma de Marx o de Engels ¿Quizás Lakatos se refiere a las vulgaridades que decían los estalinistas de la URSS? Parece que incluso Lakatos estaría inclinado a tomar como una predicción errada que llevaría al PIC marxista a su irremediable catástrofe aquella declaración de Nikita Khrushchev en donde en una visita a EEUU decía que “sus nietos serán Comunistas” (citado por Žižek, 2002, p.275). Por supuesto tal declaración resultó falsa, pero es totalmente marginal (es absurdo incluso aclararlo) al PIC marxista; no obstante, éste es el tipo de predicciones que Lakatos le achaca al PIC marxista. Por último, a la primera “predicción” que dice Lakatos que realizó el marxismo hay que dejarle un lugar especial para que una simple cita de *El Capital* aclare semejante absurdo:

"De 1842 a 1852, la renta tributable del país aumentó en un 6%... En los 8 años que van desde 1853 a 186, el aumento fue, si partimos de la base en 1853, del 20%. Tan asombroso es el hecho que parece casi increíble... Este crecimiento embriagador de poder y de riqueza... se limita por entero a las clases poseedoras, pero tiene por fuerza que favorecer indirectamente a la población obrera, puesto que abarata los artículos de primera necesidad; mientras los ricos se hacen más ricos, los pobres consiguen, por lo menos, ser menos pobres. Lo que no me atrevo a afirmar es que se hayan reducido los extremos de la pobreza"⁷⁵ ¡Qué pobre salida! El hecho de que la clase obrera siga siendo "pobre" sólo que "menos pobre", a medida que crea un "incremento embriagador de poder y de riqueza" para la clase de tentadora de la propiedad, no quiere decir que, en términos relativos

⁷⁵ Esta es una cita que Marx transcribe del ministro Gladstone. Después de esta citación entra con su crítica a la posición del ministro.

no siga siendo tan pobre como antes. Y si los extremos de la pobreza no han disminuido, han aumentado, al aumentar los extremos de la riqueza (Marx, 1946, p. 552-553)

Aquí Marx desmiente la supuesta “predicción” del empobrecimiento absoluto de las clases trabajadoras y defiende una tesis de pobreza relativa. Con esto en mente, ¿se puede afirmar que esta predicción es falsa? Habrá que dejar que Lakatos se enfrente a Thomas Piketty que en su *magnum opus El capital en el siglo XXI* declara en distintos términos lo mismo: la tasa de rendimiento del capital supera en creces a la tasa de crecimiento de la economía ($r > g$) lo cual genera que “los patrimonios heredados dominen por mucho a los patrimonios constituidos a lo largo de una vida de trabajo, y que la concentración del capital alcance niveles muy elevados” (Piketty, 2014, p. 42). Esto quiere decir que a medida que aumenta la tasa de rendimiento del capital, ésta se aleja más de los pequeños patrimonios de los trabajadores aumentando la desigualdad y, por lo tanto, la pobreza relativa del proletariado. En este punto parece que de una supuesta refutación ahora se tiene un ejemplo de confirmación gracias a una neutralización, como diría Lakatos, de una anomalía del PIC marxista dentro de otro programa de investigación que no tiene nada de marxista.

En conclusión, si tomáramos la metodología de los programas de investigación científica de Lakatos como objeto de su propia metodología y designáramos para ella una historia interna y una externa, el análisis de Lakatos al marxismo solo podría explicarse a través de la historia externa. Es imposible comprender este episodio de irracionalidad flagrante de Lakatos en su evaluación del marxismo sin apelar a los tristes sucesos que tuvo que vivir en la sociedad comunista húngara en donde incluso llegó a estar preso y de donde tuvo que emigrar. De otro modo, no se halla la manera de explicar cómo puede existir un análisis tan detallado y riguroso de los movimientos creativos realizados por los newtonianos en su cinturón protector y aquellas superficialidades realizadas en contra del marxismo.

¿Por qué no pragmatismo? Larry Laudan y el enfoque de la resolución de problemas

Larry Laudan se encuentra dentro de las aproximaciones que, siendo consciente de las limitaciones de los llamados positivistas, se niegan a entregarse al abismo irracionalista de pensadores como Feyerabend, Rorty o Bloor. De hecho, desde una crítica bastante original, piensa que los errores de los padres positivistas se reflejan en sus hijos relativistas. En su escrito “The Sins of the Fathers...: Positivist Origins of Postpositivist Relativisms”, Laudan nos dice:

Más bien, lo que ha condenado al pospositivismo a convertirse en poco más que un contratiempo en la historia de la epistemología es el hecho de que ha llevado a su conclusión natural varias tendencias propias del positivismo mismo -tendencias que, una vez que uno las ve en su totalidad, resultan ser totalmente contraproducentes. (Laudan, 1996, p.6)

Un ejemplo de dichas tendencias fue la estrechez lógica con la que los positivistas pretendieron enmarcar a la ciencia. Como dichos marcos (*v.gr.*, el inductivismo y el falsacionismo) fueron imposibles de sostener, los postpositivistas concluyeron que la ciencia era un proyecto

profundamente irracional. El problema es que, en esta conclusión apresurada, ellos tomaban por sentado que la única manera de dar cuenta de la racionalidad de la ciencia era justamente las formas fracasadas que criticaban. Partiendo de esta reflexión, Laudan propone un nuevo acercamiento al estudio filosófico de la ciencia: “la ciencia es esencialmente una actividad de resolución de problemas” (Laudan, 1977, p. 12). Esto no significa, piensa Laudan, que la ciencia no sea más sino una resolución de problemas, sin embargo, a través de este enfoque se logra capturar gran parte de la ciencia con respecto a sus contendores positivistas y relativistas.

Ahora bien, si la ciencia es una actividad de resolución de problemas, para evaluar una teoría lo esencial constituye en preguntarse si brinda una respuesta adecuada a un problema significativo, en vez de preguntarnos si dicha teoría es “verdadera”, “corroborada”, “bien-confirmada”, “falsable”, etc. Al ser el concepto de problema el centro de la filosofía de la ciencia de Laudan, éste nos brinda una definición de problema empírico (el primer tipo de problema del cual nos hablará) y una taxonomía de los subtipos de problema que hay dentro de este primer tipo. Un problema empírico es algo que nos parezca extraño y, por lo tanto, queramos brindar una explicación frente a dicho suceso. No obstante, el adjetivo de empírico no quiere decir directamente dado a los sentidos sin ningún tipo de intermediación, sino todo lo contrario, lo que nos parece problemático del mundo está ya contaminado de nuestro contexto de descubrimiento y nuestras presuposiciones teóricas. Denominarlo empírico responde a que, como dice Laudan (1977), “incluso admitiendo que surgen sólo en ciertos contextos de investigación teórica, incluso admitiendo que su formulación estará influenciada por nuestros compromisos teóricos, no deja de ser cierto que tratamos los problemas empíricos como si fueran problemas sobre el mundo” (p. 15). Es decir, asumimos que los objetos problemáticos de los que estamos hablando corresponden a nuestras percepciones y evaluamos la adecuación de las soluciones a dichos objetos problemáticos estudiándolos en la ciencia de su dominio.

Teniendo en cuenta su enfoque de problemas, Laudan procede a realizar una taxonomía de los problemas. Hay entonces tres tipos: a) resueltos: problemas que han sido resueltos por una teoría b) sin resolver: problemas que no han sido resueltos por ninguna teoría y c) anómalos: problemas que no han sido resueltos por una teoría en particular, pero que al menos una de sus teorías competidoras sí lo ha hecho. Para Laudan, una de las señales del progreso científico es la transformación de problemas anómalos o sin-resolver en resueltos. Para cada teoría que deseemos evaluar habrá que preguntarnos: ¿cuántos problemas ha resuelto dicha teoría y a cuantas anomalías se ha enfrentado?

Se suele considerar el tránsito de un problema sin resolver a uno resuelto como la señal del progreso científico (*v.gr.*, en el enfoque de Kuhn con su término *puzzle*), no obstante, Laudan (1977) nos muestra que los problemas sin resolver “generalmente cuentan como problemas genuinos solo cuando ya están resueltos” (p. 18). Esto se debe a que nunca estaremos seguros si un problema empírico es genuino debido a dificultades experimentales, la imposibilidad de aislar sistemas físicos, etc., y además porque no sabemos siempre a cuál dominio de la ciencia pertenece (*v.gr.*, el color del cielo pudo haber reclamado pertenencia a la química, a la óptica o a la

psicología). No obstante, vale la pena recordar que el fracaso de una teoría t al resolver un problema p generalmente no llevará a descartar dicha teoría t porque usualmente no podemos saber a priori que el problema p en particular pueda ser resuelto por esa teoría t en particular. “La única guía confiable para los problemas relevantes a una teoría en particular es la examinación de los problemas que teorías predecesoras, contrincantes y la misma teoría en ese dominio han ya resuelto. (Laudan, 1977, p.21).

Con respecto a los problemas resueltos Laudan procede a diferenciar entre la lógica y la pragmática de la resolución de problemas y la lógica y la pragmática de la explicación científica. Piensa que un problema empírico está resuelto, bajo un cierto contexto de investigación, cuando los científicos no lo ven como una pregunta sin resolver, es decir, cuando se relaciona con una teoría que involucra una formulación aproximada del problema. A diferencia de los modelos lógico-explicativos (*v.gr.*, el modelo nomológico-deductivo de Hempel-Oppenheim) la lógica y pragmática de la resolución de problemas sostiene que es irrelevante si una teoría que resuelve un problema empírico es verdadera o falsa, bien o mal confirmada: “Cualquier teoría T , puede ser vista como habiendo resuelto un problema si T funciona significativamente bajo cualquier esquema de inferencia cuya conclusión es una formulación del problema. No importa si T es falsa o no” (Laudan, 1977, p. 25). Este enfoque de corte claramente pragmático tiene la virtud de comprender la disparidad entre las teorías y los datos y pedir simplemente la resolución de problemas a partir de las teorías. En cambio, el modelo nomológico-deductivo les pedía a las teorías una explicación o una predicción exacta de los eventos, lo cual, como pudo mostrar Nancy Cartwright (1983), solo nos llevaría a pensar que las leyes de la física nos mienten completamente.

Por último, con respecto a la clasificación de los problemas, Laudan analiza el rol de los problemas anómalos. De la evaluación de los problemas anómalos deriva dos consecuencias. La primera consiste en aseverar que, al contrario de lo que pensaba la tradición falsacionista, la ocurrencia de las anomalías en una teoría científica eleva dudas, pero no obliga al abandono de la teoría que exhibe las anomalías. Como ya se vio en el primer capítulo, la tesis Duhem-Quine y su versión en Neurath imposibilita encontrar lógicamente a cuál teoría de la serie de conjunciones habrá que culpar. Por otro lado, también siguiendo los pasos de Neurath, dicho rechazo por obra de una instancia falsadora implica pensar que los datos son infalibles y no probables como realmente son, lo cual llevaría a rechazar una teoría de forma injusta. La segunda consecuencia consiste en afirmar que las anomalías no necesitan ser inconsistentes con las teorías de las cuales son anomalías. En la ciencia hay problemas que, aunque sean perfectamente consistentes con una teoría, pueden generar dudas sobre las credenciales de una teoría. Por esta razón, hay ocasiones en donde los científicos han tratado racionalmente ciertos problemas (que eran consistentes con una teoría) de la misma manera en la que tratarían anomalías que eran claramente inconsistentes con dicha teoría. Laudan pone el ejemplo de algunos críticos del sistema newtoniano que le achacaban a dicha tradición de investigación la incapacidad de ofrecer una respuesta al porqué los planetas giran alrededor del sol en la misma dirección. Esta anomalía no es inconsistente con la teoría de Newton, simplemente lo que sucede es que Newton no ofrece ninguna respuesta a dicho problema. Con el

enfoque de Laudan (1977) se puede entonces reformular la relación entre teorías y anomalías de la siguiente manera: “cada vez que un problema empírico p ha sido resuelto por cualquier teoría, entonces p constituye una anomalía para cualquier teoría en el dominio relevante que no resuelva p ” (p. 29). Del mismo modo, convertir las anomalías iniciales de una teoría en problemas resueltos y, por lo tanto, en confirmaciones de la misma teoría es síntoma de progreso cognitivo y demostración del criterio de progresividad científica de este enfoque: la capacidad de resolución de problemas de una teoría.

Teniendo claro la taxonomía de los problemas empíricos, ahora pasemos a la manera en como Laudan procede a reflexionar sobre el peso de los problemas empíricos. Hasta ahora la taxonomía presupone que los problemas empíricos pesaban todos igual, no obstante, Laudan propone ciertos criterios para pesar los problemas resueltos. El primero consiste en que si una hay alguna teoría que resuelva un problema en dicho dominio, es la solución la que nos permite reconocer el problema como uno genuino y darle un peso considerable. Segundo, una teoría tendrá muy buenos credenciales si existe un problema anómalo para sus competidoras, pero ella puede transformarlo en un problema resuelto. Tercero, algunas teorías vuelven ciertos problemas arquetípicos indicando que ellos son los procesos naturales básicos o primarios a los cuales otros procesos del dominio deben reducirse. Cuarto, “si podemos mostrar para dos problemas p y p' , que cualquier solución para p' también debe constituir una solución para p (pero no viceversa), entonces p' es más general y de mayor peso que p . (Laudan, 1977, p. 35). Quinto, los problemas pueden perder peso por su disolución debido a que la comunidad científica puede dejarlos de ver como problemáticos. Sexto, un problema puede perder peso o desaparecer debido a que cambie de dominio de conocimiento o que dicho dominio desaparezca y, por último, un problema puede desaparecer si la teoría que lo volvió arquetípico desaparece.

Con respecto al problema de pesar los problemas anómalos, Laudan se va en contra del enfoque de Popper (por su posición de importancia extrema a los experimentos cruciales) o de la falta de precisión de Kuhn para decirnos en qué momento debemos abandonar un paradigma por obra de las anomalías que presenta. Laudan piensa que hay que pesar los problemas anómalos de la siguiente manera: si solo hay una teoría en el dominio, no importa cuántas anomalías tenga, igual no se descarta, si hay varias teorías en competencia y una de ellas resuelve lo que otras no pueden, dicho problema ahora resuelto será de suma importancia para la ganadora, pero una anomalía problemática para las demás. Teniendo lo anterior en cuenta, ¿cómo podemos identificar el grado de importancia de una anomalía? Laudan plantea dos formas: primero, a través de su grado de discrepancia entre lo observado y la predicción teórica, es decir, si los datos que se observan son altamente discrepantes con respecto a la predicción teórica, entonces la anomalía pesará considerablemente⁷⁶. Segundo, si una anomalía se resiste a ser resuelta por una teoría, entonces dicho problema anómalo pesará más. Esta segunda forma contradice la creencia popperiana del poder de los experimentos cruciales. Usualmente, las teorías pueden demostrar una gran tenacidad

⁷⁶ Vale la pena tener en cuenta que los grados de discrepancia varían con respecto al dominio científico en cuestión.

para defenderse de los resultados negativos de los experimentos cruciales y debe dárseles un tiempo para que demuestren su fortaleza antes de descartarlas⁷⁷.

Las anteriores sutilezas clasificatorias y taxonómicas pertenecían a los problemas empíricos, sin embargo, Laudan resalta la importancia de los problemas conceptuales, los cuales, alega el filósofo estadounidense, no resultaban de mayor importancia para las pasadas filosofías de la ciencia. Por ejemplo, Laudan trae a colación los problemas conceptuales a los que se enfrentó la teoría de Newton en el momento de su surgimiento. Entre las preguntas de sus contemporáneos (en donde se formulaban dichos problemas conceptuales) se hallaban las propuestas por Locke, Berkeley y Huygens sobre la necesidad del espacio absoluto en física o sobre la posibilidad de que un cuerpo actúe a distancia sobre otro. Leibniz, en su caso, formuló el problema sobre cómo reconciliar la nueva visión física del mundo propuesta por Newton con la existencia de una deidad inteligente que diseñó el mundo. Las anteriores preguntas consistían en opinión de algunos (*v.gr.*, Carnap, Popper) consideraciones metafísicas y pseudocientíficas sin ninguna relevancia para la evaluación de teorías científicas. Para Kuhn, por ejemplo, la ausencia de dichos problemas era una muestra de madurez científica en el desarrollo de la ciencia normal. Para los relativistas y sociólogos del conocimiento (*v.gr.*, Feyerabend, Bloor, Barnes) consistían pruebas reinas de la irracionalidad abierta de la ciencia. En cambio, Laudan propone incluirlos como parte integral de la evaluación de las teorías, pues todas estas cuestiones señalaban problemas no-empíricos de la práctica científica de importancia radical para la aceptación y la posterior práctica de las teorías científicas.

¿Qué son entonces los problemas conceptuales? “Son características de las teorías y no tienen existencia independiente de las que los exhiben, ni siquiera aquella autonomía relativa que los problemas empíricos muchas veces poseen. [...] Son preguntas de orden superior sobre lo bien fundamentadas que están las estructuras conceptuales concebidas para resolver los problemas empíricos”. (Laudan, 1977, p. 48). Laudan los clasifica entre problemas conceptuales internos y externos. Los problemas conceptuales internos nacen por inconsistencias (en dado caso la teoría debe abandonarse inmediatamente, plantea Laudan) o por ambigüedad o circularidad en sus conceptos. En este último caso habría que pensar si la ambigüedad es lo suficientemente seria como para poner en apuros a la teoría; de hecho, Laudan reconoce que cierto grado de ambigüedad es necesario en las teorías para que encajen en la realidad. Como William Whewell sostuvo (citado por Laudan, 1977) las ambigüedades y circularidades son típicas en las formulaciones iniciales de las teorías y a partir de la constante crítica a estas ambigüedades las teorías van perfeccionándose. Whewell llamó a esto “la explicación de las concepciones” y a partir de este proceso, grandes revoluciones científicas se han realizado a través del reconocimiento de las ambigüedades y circularidades de las teorías propuestas⁷⁸. Por otro lado, están los problemas conceptuales externos

⁷⁷ Véase, por ejemplo, que la refutación de la teoría del éter no sucedió de forma instantánea al “experimento crucial” de Michelson-Morley. Varias alternativas (incluyendo la posibilidad de que el experimento era errado, que había otras posibles interpretaciones e incluso la repetición del experimento) fueron puestas sobre la mesa antes de poder abandonar del todo el concepto de éter en física.

⁷⁸ Laudan pone como ejemplo la temprana teoría de interacción eléctrica propuesta por Faraday que recibió fuertes críticas porque reemplazó lo que pretendía criticar con concepciones igualmente ociosas (acciones a distancia por

que suceden cuando una teoría es lógicamente inconsistente con otra teoría aceptada, cuando el surgimiento de otra teoría vuelve implausible a una ya existente⁷⁹ y cuando una teoría que se pensaba iba a reforzar otra es simplemente compatible con ella⁸⁰. Laudan (1977) plantea que dichos problemas poseen tres fuentes:

- a) Dificultades intracientíficas: una nueva teoría formula hipótesis que son incompatibles con otra teoría científica aceptada por razones sólidas. Usualmente este caso implica que habrá que abandonar una de las dos teorías en cuestión. No obstante, la decisión de abandonar una de las dos teorías en cuestión y quedarse con alguna usualmente implica el compromiso de desarrollar una alternativa adecuada a la teoría rechazada. (El ejemplo que ofrece Laudan para esta fuente de problemas era el choque entre la nueva teoría de Copérnico que implicaba afirmar que los cuerpos se movían de una manera que contradecía la física de Aristóteles. Galileo resolvió dicha incompatibilidad desarrollando una física consistente con los movimientos estipulados por Copérnico)
- b) Dificultades normativas: cada científico se adhiere a ciertas normas de cómo la ciencia debe funcionar, de lo que cuenta como una explicación adecuada, acerca del uso de ciertos controles experimentales, etc. Dichas normas son las que han llevado a los científicos a la mayor parte de controversias en la historia de la ciencia y la generación de los más agudos problemas conceptuales a los cuales los científicos se han tenido que enfrentar. De hecho, la suerte de la mayoría de las teorías se ha decidido dependiendo del resultado de las evaluaciones metodológicas (marco normativo del cual estamos hablando). Es por esto, que la eliminación de incompatibilidades entre una teoría y la metodología normativa del momento constituye una de las mejores evaluaciones para la teoría en cuestión. Vale la pena decir que muchas veces se ha dado el caso en donde la metodología ha tenido que cambiar al enfrentarse a una teoría bien establecida. (Laudan pone el ejemplo del choque entre la metodología inductivista en boga del siglo XVIII, proveniente de las epistemologías de Bacon, Locke y el mismo Newton, y las teorías de la tradición newtoniana que “postulaban la existencia de partículas imperceptibles y fluidos – entidades que no podrían ser concebidas como inferidas inductivamente de los datos observados” (Laudan, 1977, p. 61). El resultado de dicho choque fue la elaboración por parte de ciertos newtonianos (LeSage, Hartley y Lambert) de una metodología hipotético-deductiva que no resultaba contradictoria con la existencia de dichas partículas y fluidos)

partículas contiguas que realmente no eran contiguas). A partir de estas críticas, Faraday reformuló sus creencias sobre la materia y la fuerza desarrollando la teoría del campo que evitaba dichos problemas conceptuales.

⁷⁹ Laudan pone el ejemplo de cómo la teoría cinética del calor fue fuertemente cuestionada debido a que muchos otros dominios de las ciencias explicaban los procesos naturales a partir de “la presencia de uno o más fluidos altamente elásticos y enrarecidos que podían ser absorbidos o liberados de los cuerpos materiales” (Laudan, 1977, p. 53)

⁸⁰ El ejemplo de Laudan para este caso es imaginarse “la enunciación de una teoría química que es meramente compatible con la mecánica cuántica, pero que no usa ni un solo concepto de la teoría cuántica, sería vista de reojo por la mayoría de los científicos modernos” (Laudan, 1977, p.53)

- c) Dificultades provenientes de la visión de mundo: las visiones de mundo pueden llegar a poner un serio problema a las teorías emergentes y viceversa. Qué tan serio será el problema para la teoría depende de qué tan atrincherada esté la visión de mundo y cuánta capacidad para resolver problemas perderemos si la abandonamos. (Laudan, entre muchos ejemplos, menciona el actual choque que hay entre el surgimiento de la mecánica cuántica y nuestras concepciones filosóficas de “causalidad”, “cambio”, “sustancia” o “realidad”)

Luego de esta larga taxonomía de los problemas empíricos y conceptuales, sus fuentes y la manera de pesar qué tan importantes pueden ser para la evaluación de las teorías a la luz de su resolución, Laudan (1977) procede a definir una medida conclusiva de evaluación para una teoría: “La efectividad general en la resolución de problemas por una teoría es determinada evaluando el número y la importancia de los problemas empíricos que la teoría resuelve y restándole el número y la importancia de las anomalías y los problemas conceptuales que la teoría genera” (p. 68). Según la anterior conceptualización, Laudan salta a dar una definición de lo que es, para él, el progreso en la ciencia: “En cada momento que modifiquemos o reemplacemos una teoría por otra, ese cambio es progresivo si y solo si la última versión es más efectiva resolviendo problemas que su antecesor” (p. 68). Teniendo en cuenta lo anterior, es entendible que Laudan concluya que su filosofía de la ciencia le da un giro a lo que han intentado hacer la mayoría de los racionalistas en la filosofía de la ciencia: en vez de mostrar progreso a partir de una racionalidad intrínseca a la ciencia, la ciencia es racional porque exhibe progreso de la manera en la que Laudan lo estipula. Ahora bien, vale la pena mencionar que, para Laudan, puede haber progreso sin una expansión del dominio de los problemas resueltos empíricamente como también una teoría puede ser catalogada como regresiva cuando el número de problemas empíricos aumenta, pero a su vez aumentan los problemas conceptuales o las anomalías.

Hasta acá se ha hablado de los problemas empíricos y conceptuales que resultan de vital importancia para la evaluación de teorías particulares. No obstante, Laudan, siguiendo la convicción de Kuhn y Lakatos, considera que hay estructuras mucho más generales que resultan de mayor importancia para la comprensión y la evaluación del progreso científico. A pesar de seguir la convicción de Kuhn y Lakatos, se distancia de ellos en varios puntos. Contra Kuhn, Laudan (1977) le reclama que en su concepto de “paradigma” no hay lugar para los problemas conceptuales, tampoco resuelve la relación del paradigma con respecto a sus teorías constituyentes, la rigidez del paradigma evita cualquier tipo de cambio o corrección de este. Del mismo modo, Laudan le reprocha a Kuhn que su suposición de que los paradigmas se articulan o expresan como reglas implícitas en realidad corre en contra de la historia de la ciencia en donde los paradigmas son explícitamente formulados en los escenarios de controversias. Con respecto a Lakatos, aunque Laudan considere que sea una mejora evidente frente al modelo de Kuhn, hay varias deficiencias de su metodología de los PICs. Como se vio anteriormente, Laudan (1977) le reprocha a Lakatos que su modelo de progreso sea meramente empírico, que los cambios que permita en las mini-teorías de un PIC sean exageradamente restrictivos y su dependencia problemática de las nociones

de Tarski-Popper sobre contenido empírico y lógico. Por otro lado, también le achaca su ambigüedad frente a la evaluación y decisión de preferencia entre distintos PICs, su creencia de que la acumulación de anomalías no afecta la evaluación de los PICs y la falta de cambio o rigidez en el núcleo firme de un PIC.

Teniendo en cuenta las críticas a los paradigmas de Kuhn y a los PICs de Lakatos, Laudan propone el concepto de “tradición de investigación” para explicar esas unidades generales desde donde mejor se comprende y se analiza la historia y el progreso de la ciencia. Define tradición de investigación como “un conjunto de suposiciones generales acerca de las entidades y procesos en un dominio de estudio, y acerca de los métodos apropiados para ser usados en la investigación de problemas y la construcción de teorías en dichos dominios”. (Laudan, 1977, p.81) Las teorías dentro de una misma tradición de investigación buscan especificar su ontología y cumplir con los requisitos metodológicos establecidos. Dentro de esta tradición, es posible encontrar varias teorías que compiten entre sí y pueden ser inconsistentes y rivales, ya que representan esfuerzos por mejorar y corregir a las teorías anteriores. Estas teorías pueden ser sometidas a prueba, ya que, en conjunto con otras teorías, ofrecen predicciones específicas sobre el comportamiento de los objetos dentro de su ámbito de estudio. Sin embargo, las tradiciones de investigación en sí no son ni explicativas, ni predictivas, ni directamente testeables. Además, una tradición de investigación se considera exitosa cuando las teorías que la componen logran resolver una diversidad más amplia de problemas empíricos y conceptuales de manera adecuada. Sin embargo, esto no implica que la tradición haya sido confirmada o refutada, ni que necesariamente sea verdadera o falsa. Es posible que una tradición de investigación sea productiva en la generación de teorías, pero tenga defectos en su ontología o metodología. Asimismo, puede ser verdadera pero no lograr solucionar problemas de manera efectiva.

Al igual que Lakatos y la posibilidad que éste le da a los PICs de revivir a través de un giro creativo en su heurística positiva, Laudan considera la posibilidad de revivir tradiciones de investigación. El rechazo de una tradición de investigación sólo implica una decisión tentativa por parte de los científicos de no utilizarla por el momento porque hay una tradición que ha probado tener una efectividad de resolución de problemas mucho mayor. Por otro lado, la relación entre tradiciones de investigación y teorías no es una relación de implicación lógica. Como Laudan (1977) sostiene “hay un número de teorías mutuamente inconsistentes que puede reclamar lealtad a la misma tradición de investigación y hay un número de diferentes tradiciones de investigación que pueden proveer en principio la base presuposicional para cualquier teoría dada” (p. 84). Por ejemplo, de la tradición de investigación liberal en ciencia política no se implica lógicamente la teoría de John Rawls sobre el principio distributivo de todo Estado liberal ni tampoco la teoría de la justicia de la intitulación de Robert Nozick. Ambas teorías son inconsistentes y aun así ambas reclaman lealtad a la misma tradición de investigación.

Si la relación entre la tradición de investigación y sus teorías constitutivas no es de implicación lógica, ¿qué relación poseen según Laudan? Hay dos modos mediante los cuales se relacionan teorías y tradiciones de investigación: histórico y conceptual. Es prácticamente evidente que toda

teoría importante en la historia de la ciencia ha estado asociada a una tradición de investigación. Laudan propone los ejemplos de la teoría de gases de Boyle perteneciente a la tradición de investigación de la filosofía mecanicista o las teorías eléctricas de Hertz estaban ancladas a la tradición de investigación inaugurada por Maxwell. Del mismo modo, se podría ubicar a las teorías monetaristas de la economía dentro de la tradición de investigación del liberalismo económico, aunque teorías monetaristas como las de Mill, Wicksell y Friedman sean inconsistentes entre sí. Conceptualmente, en cambio, las interacciones entre teorías y programas de investigación usualmente toman la forma de influencias de la tradición de investigación sobre sus teorías constituyentes y dicha influencia puede tomar distintas formas:

- a) Las tradiciones de investigación determinan (hasta cierto punto) los problemas que deben analizar sus teorías constitutivas. Delimita lo que cuenta como un problema legítimo y el dominio de aplicación de sus teorías constitutivas. También determina las técnicas experimentales que serían las únicas legítimas para investigar los datos. Laudan pone el ejemplo de la química fenomenológica del siglo XIX cuyo dominio de aplicación era únicamente las reacciones químicas observables. De esta forma, preguntarse por la estructura atómica o los enlaces presentes en una molécula salían por completo de las restricciones de la tradición de investigación a sus mini-teorías.
- b) Del mismo modo, una tradición de investigación puede formularles problemas conceptuales a sus teorías constitutivas por no ser coherentes con ella. Es decir, si una mini-teoría establece hipótesis o ultima conclusiones que contrarían a la tradición de investigación, dicha mini-teoría tendrá problemas conceptuales. Un ejemplo importante podría ser el de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su libro *Hegemonía y estrategia socialista*, en donde uno supondría encontrar precisamente la formulación de una teoría política para dirigir la práctica socialista, determinada por la tradición de investigación del materialismo histórico. Lo característico del libro es que en ninguna sola página del libro se habla de estrategia socialista, sino que constituye una crítica sin concesiones al programa del que supuestamente darían una estrategia. Esto le valió la crítica mordaz de intelectuales marxistas como Norman Geras, Atilio Borón o Ellen Meiksins Wood que los califican de falta de rigor, teoría burguesa o antimarxistas.
- c) Una tradición de investigación precluye ciertas teorías que no van de acuerdo con su metafísica, ontología y metodología. La tradición de investigación tiene un rol limitante con respecto a las posibles teorías que puedan nacer en su seno: solo aquellas que traten con los mismos objetos que su ontología permita y solo aquellas que sigan los procedimientos establecidos por su metodología serían aceptadas. De esta forma, una teoría que alegue lealtad a la tradición de investigación realista en ciencia política sospechará profundamente de enfoques que estipulen la realización de la paz a través del consenso racional o de aquellas teorías que tomen como objetos de estudio a las clases sociales.

- d) Las tradiciones de investigación poseen un rol heurístico: una tradición da las pautas para que se desarrollen sus teorías, no es una relación de implicación, sino de inspiración y yuxtaposición para desarrollar teorías que resuelvan problemas. Siguiendo los pasos de Lakatos, Laudan sostiene que cualquier tradición de investigación sólida tendrá pautas significativas acerca de cómo sus teorías pueden ser modificadas y transformadas para improvisar su capacidad de resolución de problemas.
- e) Las tradiciones de investigación tienen un papel justificatorio y racionalizador de sus teorías constitutivas, debido a que las teorías generan presuposiciones acerca de la naturaleza que no están justificadas ni en la teoría ni en los datos recolectados por ella. Son presuposiciones que las teorías dan por sentado y que la tradición de investigación justifica y “explica”. Laudan da el ejemplo de Sadi Carnot y su teoría de la máquina de vapor. Dicha teoría desarrollada por Carnot implicaba que el calor se mantenía constante cuando se realizaba el trabajo de impulsar un pistón. “Carnot no ofreció ninguna justificación para esa suposición y, con toda razón, no sintió la necesidad de hacerlo; La tradición de investigación caloricista, dentro de la cual trabajaba, estableció como postulado principal que el calor siempre se conservaba” (Laudan, 1977, p. 92)

Esta lista de las maneras mediante las cuales una tradición de investigación puede influenciar o inspirar a las teorías, muestra la importancia matricial de las tradiciones de investigación a la hora de evaluar o comprender las teorías más importantes de la ciencia. Sin embargo, Laudan se pregunta si es posible que las teorías se puedan escapar de su tradición de investigación. Concluye afirmativamente para el caso de tradiciones de investigación que entran en una etapa regresiva, pero ocurre el caso que hay dentro de dicha tradición alguna teoría en particular que vale la pena rescatar por su poder de resolución de problemas. En estos casos, dichas teorías pueden ser absorbidas por otras tradiciones de investigación que presenten una progresividad mayor. Este proceso es complicado y necesita de imaginación científica para que la nueva teoría sea justificada en una tradición de investigación que no le es propia. Por ejemplo, la tradición de investigación caloricista presentaba graves problemas de aceptación para el siglo XIX. No obstante, Rudolf Clausius vio la posibilidad de rescatar la teoría de la termodinámica de la tradición caloricista en la que estaba injertada y realizó un trabajo creativo importante para poderla volver consistente bajo la nueva tradición de investigación cinética. Este injerto realizado por Clausius no solo salvó a la teoría termodinámica de una tradición de investigación regresiva, sino que le dio un empuje heurístico a la tradición de investigación cinética.

La posibilidad de separación de las teorías de sus tradiciones de investigación es uno de los muchos procesos mediante los cuales las tradiciones evolucionan según Laudan⁸¹. No obstante, hay

⁸¹ Laudan también nos habla de la integración de tradiciones de investigación. Hay casos en donde las tradiciones de investigación se integran ya sea amalgamándose sin tener que abandonar sus presupuestos o en una combinación que modifica y termina por abandonar a sus predecesores.

algunos procesos mucho más importantes que tienen que ver con el centro y la periferia de una tradición de investigación. Dicha división entre centro y periferia representa una de las características que Lakatos heredó a la filosofía de la ciencia (en la forma de núcleo y cinturón protector) y es de una importancia central para el análisis de los proyectos científicos. Laudan toma prestada dicha división y junto con Lakatos piensa que las mini teorías dentro de una tradición suelen cambiar frecuentemente (lo que Lakatos llama el cinturón protector). Del mismo modo, acompaña a Lakatos en su aseveración de que hay ciertos elementos que no pueden ser rechazados porque son sacrosantos y centrales a la tradición (lo que para Lakatos constituye el núcleo firme de un PIC). Empero, en contra de Lakatos piensa que dichos elementos cambian con el tiempo sin tener que rechazarlos completamente o que varían su lugar de secundarios y principales a lo largo del tiempo. Esta posibilidad de cambio (restringido) le otorga a Laudan el beneficio de considerar al núcleo de una tradición como abierto al cambio a partir de anomalías que se vayan encontrando. Esta posibilidad de apertura al cambio del núcleo no implica que tenga la misma movilidad que el cinturón protector, de hecho, para pertenecer al núcleo se deben cumplir ciertas características y para el cambio dentro de él también. Vale la pena citar ampliamente a Laudan (1977) con respecto a la estática y la dinámica del núcleo de una tradición de investigación:

Por ejemplo, uno de los principales factores que influyen en el arraigo de cualquier elemento de una tradición de investigación es su fundamento conceptual. Los supuestos centrales de cualquier tradición de investigación determinada están continuamente bajo escrutinio conceptual. Algunas de esas suposiciones resultarán, en un momento dado, sólidas y no problemáticas. Otras serán consideradas menos claras y menos fundamentadas. A medida que surjan nuevos argumentos que respalden o arrojen dudas sobre diferentes elementos de la tradición de investigación, el grado relativo de arraigo de los diferentes componentes cambiará. Durante la evolución de cualquier tradición de investigación activa, los científicos aprenden más sobre la dependencia conceptual y la autonomía de sus diversos elementos; cuando se puede demostrar que ciertos elementos, previamente considerados esenciales para toda la empresa, pueden descartarse sin comprometer el éxito de la tradición en la resolución de problemas, estos elementos dejan de ser parte del “núcleo irrechazable” de la tradición de investigación. (Por ejemplo, después de que Mach y Frege⁸² argumentaran que ninguno de los otros elementos de la tradición newtoniana requería el carácter absoluto del espacio y el tiempo, estas nociones se mueven perceptivamente hacia la periferia de la tradición de investigación newtoniana.) (p. 100)

De esta manera, el cambio (restringido y para nada brusco) que existe en el núcleo firme de una tradición de investigación recibe aquí un criterio más pragmático que convencionalista; no es a partir de la decisión de una élite científica que el núcleo deviene irrefutable, sino a partir de la reflexión pragmática sobre la posibilidad de mejorar la resolución de problemas a partir de la modificación tangencial de las suposiciones de dicho núcleo. Este cambio evidencia por qué es tan distinta, como el mismo Laudan lo ejemplifica, la tradición de investigación cartesiana en manos

⁸² No conozco de críticas de Frege a las nociones de espacio y tiempo absoluto a Newton semejantes a las de Mach. Así que mi conclusión es: o bien Laudan comete un error citando al famoso Frege o bien existe otro Frege, ya no tan famoso, que sostiene algo que Laudan pone en su boca.

del propio Descartes y cien años después en manos de Bernoulli, o la tradición newtoniana en manos de Newton y luego, casi un siglo después en las Faraday o el marxismo en manos de Marx y hoy en día, dos siglos después, en las de David Harvey. No obstante, a pesar del cambio dentro de una misma tradición, Laudan cree identificar la posibilidad de una continuidad dentro de las mismas tradiciones: a partir de aquello que queda a pesar de las modificaciones.

Por ejemplo, la teoría del imperialismo dentro del marxismo ha cambiado profundamente a lo largo de su historia. Lenin, Hilferding, Luxemburgo y Harvey, entre otros, dieron distintas aproximaciones a la cuestión de cómo el imperialismo estaba estrechamente relacionado con el capitalismo. No obstante, sus teorías eran distintas. Lenin ponía el acento en que el móvil del imperialismo se hallaba en la búsqueda de nuevas tierras para extraer materias primas y nuevas oportunidades de inversión para aliviar la tendencia a la baja de las ganancias en Europa y, por ende, continuar con la acumulación capitalista. Por su parte, Hilferding veía el imperialismo como el resultado de la centralización y concentración del capital financiero en las manos de unos pocos capitalistas banqueros para su acumulación. Dicha centralización llevaba a la formación de monopolios y su expansión alrededor del mundo para el control de mercados y recursos alrededor del mundo, lo cual es una actividad esencialmente imperialista. En cambio, Luxemburgo explicaba el imperialismo como el resultado de la sobreproducción y el subconsumo endémico del capitalismo. Estas dinámicas contradictorias llevarían a una crisis de la demanda que podría significar el final del sistema de producción capitalista. Para evitar dicho futuro, el imperialismo resultó la solución perfecta al ofrecer nuevos mercados en donde las mercancías pudieran ser vendidas y aliviar el subconsumo presente en Europa. En contra de Luxemburgo, Harvey establece que el imperialismo consiste en la apropiación y mercantilización de espacios, recursos, mano de obra y culturas a través de procesos como el cercado, la privatización y el desplazamiento. Todos estos procesos constituyen medios para cumplir el fin del imperialismo: la acumulación de capital. Aunque todas estas teorías son profundamente distintas y las causas y efectos del imperialismo cambien de una teoría a otra, hay un elemento que es invariable y puede llegar a constituir una parte del núcleo de la tradición de investigación marxista. Dicho elemento es la determinación en última instancia del modo de producción capitalista, en este caso en la política internacional, para cumplir el proceso necesario (para el mantenimiento del ciclo del capital) de la acumulación capitalista.

Ahora bien, hasta ahora se ha hablado de cómo el enfoque de Laudan nos habla de la estructura y evolución de las tradiciones de investigación. No obstante, no se ha dicho una palabra de cómo, a través de este enfoque de resolución de problemas, los científicos hacen uso de elementos racionales para la evaluación y escogencia entre programas de investigación rivales. Ha llegado el momento entonces de exponer dichos criterios establecidos por Laudan. Para evaluar una tradición de investigación, nos dice Laudan, debemos atenernos a su adecuación (la efectividad resolviendo problemas por parte de sus teorías particulares más recientes) y progresividad (si ha aumentado o disminuido su efectividad de resolver problemas en la historia de la tradición). A partir de estos dos criterios más un estudio de la historia de la tradición de investigación podemos calcular dos

medidas de suma importancia. Primero, el progreso general de una tradición de investigación que se realiza a través de la comparación de la adecuación del conjunto de teorías más nuevas con el conjunto de teorías más viejas. Segundo, la tasa de progreso de una tradición de investigación, que consiste en identificar los cambios en la adecuación momentánea de la tradición de investigación durante cualquier momento. Vale la pena aclarar, nos advierte Laudan, que una tradición de investigación puede presentar, por ejemplo, un alto grado de progreso general pero una baja tasa de progreso en los últimos años. Esto indica que ambas medidas pueden presentar resultados distintos.

Además de los criterios, Laudan analiza las modalidades de evaluación. En contra de la tradición, que solo piensa en un contexto cognitivo legítimo de evaluación y que dicho contexto es aquel de la buena fundamentación empírica, Laudan concluye que dicho enfoque es primero falso y segundo demasiado restringido. Es falso que haya solo un contexto de evaluación y segundo las tradiciones de investigación tienen más credenciales que la mera fundamentación empírica. El primer contexto es el de la evaluación por aceptación que, según Laudan, consiste en aseverar que la escogencia de una tradición sobre sus rivales es una elección progresiva (y, por ende, racional) precisamente en la medida en que la tradición preferida resuelve mejor los problemas que sus rivales. Por su parte, en el contexto de persecución, Laudan acompaña a Feyerabend cuando éste afirma que, en grandes porciones de la historia de la ciencia, los científicos han optado por aceptar teorías menos aceptables y dignas de creencia que sus rivales. Pero, en contra de él, esto no sucede porque la ciencia sea un proyecto marcadamente irracional, sino porque es racional trabajar en una tradición de investigación que tenga una mayor tasa de progreso que sus rivales aun así tengan una efectividad de resolución de problemas menor. De hecho, Laudan concibe perfectamente que un científico trabaje en dos tradiciones de investigación al tiempo: la más atrincherada y con una efectividad de resolución de problemas mayor y la más nueva con una mayor tasa de progreso.

Por otro lado, vale la pena mencionar brevemente el punto de vista de Laudan con respecto a la hipótesis *ad hoc*. Reformula la definición de la característica *ad hoc* de una teoría de la siguiente manera: “una teoría es *ad hoc* si se cree figurar en la solución de todos y únicamente los problemas empíricos que fueron resueltos o constituían instancias refutadoras para una teoría anterior” (Laudan, 1977, p. 115). A partir de esta definición, Laudan no ve cuál es el inconveniente de las teorías *ad hoc*, pues, según un enfoque de resolución de problemas, si la función de la fabricación de teorías *ad hoc* es abordar anomalías y convertirlas en problemas resueltos, las teorías *ad hoc* son completamente legítimas y deseables. De hecho, piensa él, es lo que uno esperaría de cualquier teoría científica: que busque aumentar su efectividad resolviendo problemas. El rechazo de una teoría *ad hoc* debe darse solo cuando aumenta los problemas conceptuales que tiene la tradición de investigación. De esta manera, Laudan parte caminos con una larga tradición en la filosofía de la ciencia, encabezada por los falsacionistas (*v.gr.*, Popper, Lakatos, Zahar, entre otros), que castiga severamente la proliferación de hipótesis *ad hoc*.

Hay un aspecto de la filosofía de Laudan que resultará de vital importancia a la hora de su aplicación a las ciencias sociales. Contrario a la tradición positivista en filosofía de la ciencia,

Laudan cree que es importante evaluar la relación entre “visiones de mundo” y tradiciones de investigación. Una “visión de mundo”, para Laudan, constituye un sistema más amplio de creencias dentro de una cultura y en un momento histórico en específico⁸³ y suele suceder que ellas puedan ocasionarles ciertos problemas conceptuales a las tradiciones de investigación. No obstante, también puede suceder que una tradición de investigación ponga en riesgo a una visión de mundo. Hay otros casos, por supuesto, en donde ambas son consistentes o donde no hay relación en absoluto. De este modo, Laudan propone ciertos criterios para saber cómo evaluar dichas relaciones entre tradiciones y visiones de mundo. El primero consiste en evaluar que, si hay dos tradiciones en competencia y hay una que es compatible con la visión del mundo mientras que la otra no, hay buenas razones para preferir la tradición compatible a la visión de mundo más progresiva. El segundo reza “si las dos tradiciones pueden ser legitimadas con referencia a la misma visión de mundo, la decisión racional entre ellas debe ser tomada a partir de criterios enteramente científicos” (Laudan, 1977, p. 132). Por último, Laudan propone que, si ninguna de las tradiciones resulta compatible con la visión del mundo más progresiva, habrá que construir una nueva visión del mundo que sea compatible con las tradiciones de investigación en cuestión o modificar las tradiciones para que sean compatibles con la visión de mundo.

Hasta acá se ha hecho un recuento de la metodología de las tradiciones de investigación. Es el momento de mencionar brevemente cómo funciona su aplicación a la historia de la ciencia, pues es ahí en donde se demuestra su valor como una metodología aterrizada al análisis de los sucesos del proyecto científico en su historia. Es decir, ¿de qué manera puede el modelo de tradiciones de investigación ser, al mismo tiempo, respetuoso con la historia de la ciencia y también dar credenciales de una metodología de contenido normativo? El propósito de ser tanto una como la otra está presente en Laudan que desprecia por igual a las tentativas que he llamado a lo largo de esta primera parte las “calzadas reales”, en donde la historia de la ciencia queda fuera de la consideración filosófica y a las del “abismo”, que renuncian a la fuerza normativa del método por considerarlo autoritario (Feyerabend) o sin utilidad alguna para la ciencia (Kuhn y el programa fuerte de la sociología de la ciencia). De este modo, Laudan considera a su enfoque de las tradiciones de investigación un modelo de racionalidad que puede dar cuenta de nuestras intuiciones preanalíticas (casos básicos en donde creemos que hay decisiones racionales por parte de la comunidad científica)⁸⁴ y, por lo tanto, a partir de ellas juzgar normativamente aquellos casos

⁸³ El concepto de “visión de mundo” puede parecerle al lector superficial tener una coincidencia con los conceptos de *épistème* en Foucault (1966), imagen del mundo en Wittgenstein o paradigma en Kuhn. Sin embargo, la diferencia es enorme, pues Laudan no concibe a las “visiones de mundo” como “el trasfondo heredado desde lo cual se distingue lo verdadero de lo falso (Wittgenstein, 1969 p. 102), sino como una suerte de creencias ancladas al sentido común de los individuos. Si tuviera la misma connotación que la de los conceptos antes mencionados de Wittgenstein, Foucault o Kuhn (entre los cuales si hay un aire de familia), las tradiciones de investigación no tendrían forma de ser separadas de su visión del mundo que las crea y las determina por completo. “Visión del mundo” en este caso tiene un mayor aire de familia con el concepto de “hegemonía” en Gramsci, aunque dicha relación tendría que ser estudiada de manera mucho más cuidadosa y rigurosa.

⁸⁴ Laudan da ciertos ejemplos de dichas intuiciones preanalíticas. Mencionaré algunos: “en 1800 era racional aceptar la mecánica de Newton y rechazar la de Aristóteles; era racional para los fisiólogos rechazar la homeopatía y aceptar

en donde hubo decisiones racionales o irracionales por parte de la comunidad científica. Una filosofía de la ciencia que falle al explicar la racionalidad de la mayoría de nuestras intuiciones preanalíticas sobre la ciencia habrá fallado como metodología creíble, pues hablará de una quimera llamada ciencia que no existe más si no en los sueños de dicho filósofo. Siguiendo de cerca a Lakatos, Laudan (1977) nos dice: “Entre más intuiciones preanalíticas pueda reconstruir un modelo racional, éste podrá confiarse de dar una explicación sólida de lo que nos referimos cuando hablamos de “racionalidad”” (p. 161). De este modo, Laudan no elabora una metodología *a priori* desde donde se fuerce a la historia de la ciencia a encuadrarse en dichas categorías previamente constituidas como sucede con los modelos de Hempel, Carnap o Popper. En cambio, a partir de lo que preintuitivamente consideramos como decisiones arquetípicamente racionales, Laudan construye un modelo que las pueda explicar (a dichas intuiciones preanalíticas) para proyectarlo a otras instancias de la historia de la ciencia. De este modo, la labor de un filósofo-historiador de la ciencia consiste en “escribir un relato de los episodios en la historia de la ciencia utilizando como sus criterios de selección narrativa y ponderación aquellas normas contenidas en dicho modelo filosófico que más se acerca a representar nuestras intuiciones pre-analíticas” (Laudan, 1977, p. 165). Dicho modelo es, en opinión de Laudan, aquel de las tradiciones de investigación, pues dicho modelo se acerca mucho más que sus rivales a la representación racional de nuestras intuiciones pre-analíticas de la ciencia⁸⁵.

No obstante, Laudan en obras posteriores a *Progress and Its Problems*, parece dudar de algunos elementos de su propia metametodología. Parece sospechar principalmente de su apelación a las llamadas pre-intuiciones analíticas o al supuesto respeto que deberíamos tener a las opiniones de la élite científica a las que hacían apelación Popper y Lakatos y que él implícitamente apoya. Laudan (1996) titula a su nueva propuesta “naturalismo normativo” y tiene como su principal objetivo generar una metametodología cuya única intención sea “preguntarse sobre qué métodos han promovido o han fallado en promover qué tipos de fines cognitivos en el pasado” (p. 137). Este enfoque critica a otras metametodologías (*v.gr.*, la de Lakatos) debido a su ceguera para tener en cuenta los objetivos y las creencias de fondo que estaban en la base de las acciones tomadas por

la tradición de la medicina farmacológica para el año 1900; era racional para 1890 que el calor es un fluido; era irracional después de 1920 creer que el átomo químico no tiene partes...” (Laudan, 1977, p. 160)

⁸⁵ Laudan se dedica ampliamente a criticar las reconstrucciones racionales de los PICs de Lakatos. En primera medida busca distinguirse de Lakatos en tanto que sus reconstrucciones racionales buscan que toda la historia de la ciencia sea racional, lo cual es bastante implausible. Lo que busca el enfoque de Laudan es demostrar que algunos casos (pre-intuiciones analíticas), sólo los más representativos, resultan ser racionales, lo cual resulta más verosímil que dicha propuesta de Lakatos. Por otro lado, Laudan critica las reconstrucciones racionales de Lakatos advirtiendo que ellas, con tal de dar un panorama mayoritariamente racional de los acontecimientos científicos, llaman a negar o ignorar ciertas creencias o hechos históricos. Laudan trae a colación el ejemplo de Lakatos en donde éste le recomienda al historiador escribir en su reconstrucción racional sobre el PIC de Bohr acerca del spin del electrón como algo descubierto por Bohr en 1913 aun cuando en 1913 Bohr ni siquiera había pensado en él a partir del argumento de que racionalmente cabe allí. A pesar de que Lakatos trata de defender dicha modificación de la historia sosteniendo que toda reconstrucción racional implica alguna inclinación, Laudan (1977) se separa rotundamente de su posición alegando que “hay seguramente una diferencia entre una inclinación teórica y falsificar el registro histórico de manera consciente y deliberada” (p. 170).

los científicos en cada época específica. El primer paso que Laudan da para corregir dichos errores cometidos por metametodologías anteriores consiste en “considerar todas las reglas metodológicas no como imperativos categóricos, sino como imperativos hipotéticos” (Laudan, 1996, p. 132). Las metametodologías anteriores estipulaban sus reglas metodológicas como imperativos categóricos; por ejemplo, un popperiano estipulaba “proponga teorías falsables” y un duhemiano nos diría “prefiera las teorías simples a las complejas”. Este tipo de recomendaciones, por su carácter categórico, ignora los objetivos y el contexto de los científicos a los cuales se dirige la evaluación y, como efecto de dicha formulación categórica, gran parte de la historia de la ciencia resultaba irracional o modificada para encuadrar en dichas metodologías de reglas categóricas. Al mismo tiempo, era imposible evaluar la verdad o falsedad, la efectividad o la justicia de dichas metodologías con respecto a la historia de la ciencia debido a que un imperativo categórico carece de valor de verdad. Al contrario, si dichas reglas son formuladas de manera hipotética (“si el objetivo de uno es y , entonces uno debe hacer x ”) entonces, el objetivo del científico estará ligado a la regla en específico y se podrá evaluar a la metodología en cuestión. De esta forma, la regla de Popper de “proponga teorías falsables” podría ser reformulada como “si su objetivo es que su teoría sea científica, entonces proponga teorías falsables”. A partir de esa reformulación, las metodologías pueden ser evaluadas de la misma manera empírica que evaluamos las teorías científicas:

Si afirmo una regla del tipo (1) [si el objetivo de uno es y , entonces uno debe hacer x], me comprometo a creer que hacer x tiene alguna posibilidad de promover y . Si resulta que tenemos fuertes razones para creer que ninguna cantidad de acción x que haga un agente lo acercará a la realización de y , entonces tendremos fuertes razones para rechazar la regla metodológica (1). Si, por otro lado, encontramos evidencia de que hacer x promueve y , y que lo hace de manera más efectiva que cualquier otra acción que hayamos ideado hasta ahora, entonces consideraremos (1) como un consejo justificado. (Laudan, 1996, p. 133)

Dicha evaluación conserva el carácter anti apriorístico de su propuesta inicial y se asemeja a la naturalización de la epistemología llevada a cabo por varios filósofos (*v.gr.*, Hume, Quine y Rorty). No obstante, la propuesta de Laudan, a pesar de la naturalización que busca, conserva elementos de normatividad. Los imperativos del tipo (1) son verdaderos sólo si (2) “hacer y es más probable que sus alternativas para producir x ” es verdadero y dicha combinación de (1) con (2) es decir “(1) es verdadero sólo si (2) lo es” es la manera mediante la cual Laudan piensa que todas las reglas metodológicas deben ser reformuladas de dicha manera. No obstante, hasta ahora no hemos podido obtener una regla metametodológica final de cómo escoger entre teorías y así probar la valía normativa de la propuesta naturalista de Laudan. El problema de formular dicha regla consiste en que, a su vez, dicha regla metodológica debe tener una regla ‘metametodológica’ que la sustente y así *ad infinitum*. Laudan sale de este aprieto señalando que si somos capaces de formular un principio que todas las teorías metodológicas compartan, dicho principio puede ser tomado

como uno neutral desde el cual evaluarlas a todas. Apelando a las convicciones de carácter inductivo que todas las metodologías comparten⁸⁶ estipula:

(R₁) acciones de un tipo particular, m, han promovido consistentemente ciertos fines cognitivos, e, en el pasado, y acciones rivales, n, no lo han logrado, entonces asume que las acciones futuras que sigan la regla “si tu objetivo es e, debería hacer m” tienen más probabilidades de promover esos fines que las acciones basadas en la regla “si tu objetivo es e, deberías hacer n” (Laudan, 1996, p. 135)

Con R₁ y su carácter naturalista el filósofo de la ciencia no debe preocuparse por la racionalidad o irracionalidad de la explicación o teoría que intenta subsumir un evento, por la racionalidad de los científicos en la historia de la ciencia ni habrá que molestarse por hallar un conjunto de intuiciones pre-analíticas compartidas como sucedía en el enfoque anterior. No obstante, Laudan sostiene, aunque R₁ parezca cruda, simple y débil, su carácter normativo ha hecho que varias reglas metodológicas fallen el test⁸⁷. Claro está, el modelo de las tradiciones de investigación pasa el test metametodológico debido a que se podría interpretar como “si tu objetivo es tener parámetros de escogencia entre distintas teorías según su progresividad, deberías utilizar el modelo de tradiciones de investigación”. Los múltiples ejemplos que da Laudan en *Progress and its Problems* (y que se han reproducido unos pocos aquí) representan el rol de la historia de la ciencia proveyendo evidencia de que dicho modelo promueve el objetivo epistémico de los parámetros de escogencia. En resumen, Laudan desarrolla una epistemología que, aunque comparte las ambiciones anti-fundacionalistas y anti-apriorísticas de los naturalistas, rechaza que dicho naturalismo implique necesariamente una falta de normatividad de dicha epistemología para la ciencia. Este proyecto tiene la ventaja de complementarse en filosofía de la ciencia con su modelo de tradiciones de investigación que, como se indicó anteriormente, pasa la prueba metametodológica.

Los atractivos de la filosofía de la ciencia de Laudan son innumerables tanto para las ciencias naturales como para las ciencias sociales. En el resumen hecho, los ejemplos desde las ciencias naturales son el prototipo predilecto de Laudan para demostrar lo bien que encaja su filosofía. De este modo, concentrémonos en enlistar los beneficios que esta filosofía trae al análisis de las ciencias sociales. El hecho de comenzar con un enfoque de problemas hace que escapemos a los problemas tradicionales de la filosofía de la ciencia que tanto atormentan tanto a los positivistas como a los relativistas. La preocupación por seguir los exigentes criterios de confirmación de Nicod o Hempel quedan fuera de discusión debido a que lo que importa es que las teorías resuelvan de manera efectiva los problemas empíricos y disminuyan los problemas conceptuales. Tampoco

⁸⁶ Ni siquiera el falsacionismo, con su crítica radical a todo enfoque inductivista puede escapar de este principio inductivo. Como Laudan (1996) plantea: “Como Grünbaum y otros han observado, si Popper repudiase un principio como R₁ no tendría licencia para su creencia, central a su posición, que las teorías que previamente han podido resistir al teste severo deberían ser preferidas sobre las teorías que no han podido resistir a dichas pruebas” (p. 136).

⁸⁷ Laudan (1984) demuestra cómo, a partir de R₁, la metodología y axiología del realismo científico fallan. “Si tomáramos en serio las propuestas que hacen los realistas sobre los objetivos y valores de la investigación científica, entonces nos veríamos obligados a decir que algunas de las piezas científicas más impresionantes y exitosas fueron (según la perspectiva realista) no científicas” (Laudan, 1984, p. 105)

habrá que preocuparse porque algunas teorías de las ciencias sociales parecen no ser falsables o haber sido falsadas hace ya un buen tiempo (el caso de Popper contra el marxismo y Grünbaum contra el psicoanálisis). Como se pudo ver anteriormente, el falsacionismo se enfrenta a problemas epistemológicos serios y no constituye una metodología justa con la historia de la ciencia. Por ejemplo, Laudan es bastante crítico con el énfasis excesivo en la predicción empírica que le exigen Popper y Lakatos a las ciencias y el fracaso como se vio anteriormente con el ejemplo de la hidra de Trembley. Las ciencias, en opinión de Laudan, demuestran sus credenciales con muchas más tareas que a través de la predicción empírica. De hecho, de manera más importante, a través de la resolución de problemas. Este hecho es aún más importante en el campo de las ciencias sociales, pues allí las predicciones no son comunes y la resolución de problemas empíricos resulta más importante.

Aún más importante para las ciencias sociales resultan los problemas conceptuales tratados por Laudan con sumo cuidado y despreciados por otras filosofías de la ciencia. En las ciencias sociales los problemas conceptuales ocupan un lugar más importante debido a los componentes de la intencionalidad, las ideologías y las abstracciones que se realizan en diferentes ciencias sociales para comprender las estructuras imaginarias y simbólicas que operan como objetos legítimos de estudio. Dichos objetos podrían ser rechazados como ilegítimos de estudio por el compromiso al fisicalismo de un Neurath, por ejemplo, o si surge un problema conceptual entre una tradición de investigación y una visión de mundo en torno al problema de la soberanía, filósofos como Carnap o Popper lo descartarían como periférico en la ciencia. La verdad es que estos problemas conceptuales y estos objetos no-empíricos resultan ser el núcleo de los más interesantes debates y momentos de la historia de la ciencia social. Por ejemplo, el problema de la soberanía ha ocupado a diferentes tradiciones de investigación en la ciencia política y en el centro de las disputas más serias entre dichas tradiciones se encuentra el problema conceptual de cómo definir la soberanía y de dónde proviene. Distintas tradiciones de investigación (tanto la realista proveniente de Hobbes y Bodino como la liberal proveniente de Locke y la republicana de Rousseau) chocaron con la visión de mundo heredada de la Edad Media, en tanto que la soberanía dentro de estas nuevas tradiciones era definida de manera secular. En la Edad Media, como es evidente en *La monarquía* de Santo Tomás o *La Ciudad de Dios* de San Agustín, la soberanía era entendida como emanación de la divinidad y concedida al hombre para gobernar políticamente. Por ejemplo, en San Agustín la soberanía dada por Dios a los hombres tenía la función pragmática de controlar el caos terrenal producto del pecado original, ligando así la soberanía a la doctrina ético-religiosa del cristianismo. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII algunos intelectuales se vieron en la obligación de desarrollar teorías e inaugurar tradiciones de investigación (en el caso de Hobbes y Locke, por ejemplo) producto de problemas empíricos de las ciencias sociales. El problema empírico que motivó las tradiciones de investigación realistas (Hobbes) y liberales (Locke) en Inglaterra fue la Guerra Civil Inglesa entre 1642 y 1688. A partir de este problema ambos autores inauguraron tradiciones de investigación que buscaban resolver el problema de la soberanía a partir de la figura de un soberano absoluto cuyo poder emanaba de un pacto entre los individuos (tradicción realista) o de un soberano con poderes estrictamente limitados por la ley producto también de un pacto

entre los individuos (tradición liberal). Dichas tradiciones entraron en un conflicto inmediato con la cosmovisión heredada de la Edad Media en donde Dios estaba en el origen de la soberanía y, por lo tanto, dicha cosmovisión les imponía duros problemas conceptuales a ambas tradiciones de investigación. El resultado de dicho conflicto (como lo autoriza Laudan en su enfoque de las tradiciones) fue la creación de una nueva visión del mundo en donde el contractualismo que compartían ambas tradiciones en competencia se estableció como marco de referencia para entender el origen de todo poder estatal.

Por otro lado, la estructura que Laudan propone de las tradiciones de investigación resulta mucho más acorde a la dinámica de las ciencias sociales que otro enfoque (bastante prometedor) como el de Lakatos. Como se pudo ver, la relación entre tradiciones de investigación y sus teorías constitutivas no era una de implicación o crecimiento empírico (como en el caso de Lakatos), sino de inspiración o de imposición de problemas conceptuales. Este enfoque es más coherente con respecto a la historia de las ciencias sociales debido a que es común ver este tipo de relaciones como se pudo ver con los ejemplos propuestos de las teorías de Rawls y Nozick (contradictorias entre ellas) que reclaman al mismo tiempo lealtad a la tradición liberal o el de la tradición posmarxista ahogada en problemas conceptuales desde la tradición marxista. Del mismo modo, a diferencia del enfoque de Lakatos, Laudan le permite al núcleo firme de un programa o tradición tener cierta variación en el tiempo conservando cierta permanencia, lo cual explica cómo ciertas tradiciones de investigación cambian sus principios fundamentales conservando cierta continuidad. Esto pudo verse en el ejemplo de la tradición de investigación marxista con respecto al problema del imperialismo expuesto anteriormente.

La evaluación y escogencia de una tradición de investigación en la filosofía de Laudan, como se vio anteriormente, se hace a través de dos medidas: el progreso general y la tasa de progreso. Ambas medidas se diferencian de la tradición en tanto que el único contexto de escogencia válido anteriormente era el de la buena fundamentación empírica. Esto genera un cambio decisivo en las modalidades de evaluación para las ciencias sociales en tanto que se estudia la manera mediante la cual sus tradiciones resuelven problemas y no se espera de ellas la exactitud empírica que esperaban los inductivistas o falsacionistas. Para resolver un problema, piensa Laudan, no tenemos que esperar exactitud empírica, sino que las teorías de una tradición de investigación resuelvan el problema a través de soluciones aproximativas a dichos problemas. Aquella tradición cuyas teorías logren resolver la mayor cantidad de problemas a lo largo de su historia (progreso general) o que en un corto periodo puede resolver unas pocas (tasa de progreso) debe ser escogida entre las demás. Las teorías de las tradiciones de investigación en ciencias sociales usualmente dan resultados aproximativos a problemas de su dominio (más frecuente que en ciencias naturales).

Por ejemplo, varios críticos del marxismo (*v.gr.*, como se pudo ver en Popper) se resisten contra la declaración de que la sociedad se divide tendencialmente en dos clases sociales, debido a que se pueden encontrar clases como la media o la campesina. Dichos críticos fallan en entender la declaración general y aproximativa del marxismo frente al problema de determinar cómo se conforma el cuerpo social. Aún cuando podamos hablar de la existencia de una clase media, que

en distintos puntos posee un conjunto de privilegios y condiciones materiales de existencia distintos a los de la clase baja, el lugar que ocupa en el modo de producción es el de del proletariado. Si el problema es abordado a través de un enfoque en donde ubica a los objetos como partes de un modo de producción que los determina, tendencialmente la sociedad, por más que dentro de estos grupos hallan diferencias, se divide en dos clases sociales. Nadie le reprocha al químico por clasificar dentro de los metales al oro y al mercurio, aunque en apariencia se vean tan distintos siendo uno sólido y amarillo en condiciones normales de laboratorio y el otro líquido y plateado en las mismas condiciones. Se dirá que la clase baja y la clase media persiguen intereses muy distintos o que los pequeños empresarios, aunque extraen pequeñas cantidades de plusvalor, tienen condiciones de vida similares a las del proletariado. El marxismo jamás ha ignorado esto y ha creado teorías como la de la ideología para explicar la diferencia en intereses de las distintas clases sociales. Incluso ha extendido y flexibilizado el concepto de clase (haciendo uso de la heurística positiva de la que hablaba Lakatos) para resolver el problema de la conformación del cuerpo social. A medida que surgía un problema (sea éste conceptual o empírico) la tradición marxista lograba generar una solución que no disminuía su capacidad resolutive, sino que, al contrario, la incrementaba a través de soluciones aproximativas a los problemas y, en ocasiones, a través de la fabricación de hipótesis *ad hoc*. Un falsacionista vería con horror la fabricación de dichas hipótesis, pero como Laudan va a reconocer, una hipótesis *ad hoc*, en vez de hablar en contra de una tradición lo que demuestra es la capacidad resolutive de la tradición a través de su potencia heurística. De hecho, gran parte del progreso en las ciencias sociales consiste en la fabricación de hipótesis *ad hoc* o reformulaciones de la teoría frente a la realidad.

Por último, la epistemología del naturalismo normativo de Laudan provee una simple regla que tiene dos virtudes para la evaluación de metodologías en ciencias sociales: a) relaciona los diversos objetivos de los científicos, que dependen de la época y cultura en donde vivieron, con los medios apropiados para alcanzarlos. Esto es fundamental debido a que en ciencias sociales el contexto histórico de enunciación de una teoría resulta de vital importancia para el análisis de una tradición de investigación en las ciencias sociales y los objetivos que motivaron su creación. Por ejemplo, sin tener en cuenta la crisis de la Gran Depresión, un análisis de la tradición de investigación inaugurada por Keynes resulta bastante incompleta. Esto implica una inclusión mayor de la historia externa dentro del análisis de la ciencia de lo que pensaba Lakatos sin que se abandone la idea de una autonomía relativa de la ciencia teórica. b) al proveer un criterio de selección de los medios más efectivos para alcanzar dichos objetivos, demuestra cómo las otras metodologías fallan en ser los medios más efectivos para sus propios objetivos. De este modo, el inductivismo, el falsacionismo, entre otros, que a través de sus metodologías, las ciencias sociales resultaban ser una empresa flagrantemente irracional o pseudocientífica, resultan ellos mismos poco eficientes a la hora de cumplir sus propios objetivos epistémicos.

Por estas razones antes mencionadas, considero que el enfoque de Laudan constituye la mejor alternativa para analizar el desarrollo de las ciencias sociales en general y del marxismo en particular. Constituye la vía media entre las calzadas reales y los abismos por medio de los cuales

se puede comprender el camino de las ciencias a las cumbres luminosas del conocimiento como pensaba Marx. Vale la pena aclarar que algunos elementos de la filosofía de la ciencia de Neurath (v.gr., su opinión de que el marxismo es superior que otras tradiciones por la simbiosis entre historia y economía política) y de Lakatos (su concepto de heurística positiva y algunos elementos estructurales de los PICs) resultan de vital importancia como complementos a la filosofía de la ciencia de Laudan y se incluirán en el posterior análisis. Ahora el trabajo consiste en caracterizar al marxismo como una tradición de investigación y aún más importante, mostrar su carácter progresivo en el área de las ciencias sociales. Este trabajo se desarrollará en la segunda parte de esta tesis.

Intermezzo

Reservas desde la teoría crítica

La razón ha existido siempre, pero no siempre bajo una forma razonable

~Karl Marx⁸⁸

Hay ciertos aspectos en los que el enfoque de Laudan resulta insuficiente con respecto a las ciencias sociales. Este aspecto sale a la luz cuando se contrasta la filosofía de la ciencia de Laudan con los iluminadores aportes de la teoría crítica. Pensada principalmente para las ciencias sociales y la filosofía, la teoría crítica tiene su formulación teórica más explícita en el siglo XX en la llamada Escuela de Frankfurt en los años en los que Max Horkheimer era director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt e intelectuales como Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Leo Löwenthal, entre otros, eran sus miembros principales. Influenciados por corrientes filosóficas y científicas provenientes de la Ilustración, Hegel, el marxismo y el psicoanálisis, estos intelectuales dieron nacimiento a la teoría crítica como una nueva forma de analizar al humano y a la sociedad. De este modo, Horkheimer, quien habló por primera vez de las características de la teoría crítica, inauguró una suerte de criterio de demarcación entre la teoría tradicional y la teoría crítica.

Dentro de la teoría tradicional en las ciencias sociales se hallarían aquellas teorías que buscan que las ciencias sociales alcancen el ideal teórico de las ciencias naturales heredado de la modernidad (principios legaliformes hipotéticos desde donde se deducen proposiciones que buscan coincidir con eventos empíricos concretos). Piénsese en los representantes de dicha escuela a Auguste Comte o a Herbert Spencer, que no equivocadamente se les ha llamado positivistas debido a algunos aires de familia que comparten con el positivismo lógico del Círculo de Viena del que hablamos anteriormente. Horkheimer (2008) piensa que esta concepción de la ciencia heredada de la modernidad es inseparable del progreso técnico de la época burguesa debido a que, “mediante ella los hechos se vuelven fructíferos para el saber aplicable en una situación dada; por la otra, el saber del que se dispone es aplicado a los hechos” (p. 228). A pesar de la innumerable cantidad de problemas lógicos y epistemológicos que esta concepción de la ciencia trae, la ciencia progresó técnicamente y pudo ser aplicable a diversas instancias del conocimiento. Esta aplicabilidad del conocimiento y el progreso técnico no suponen ningún problema para la teoría crítica en cuanto se consideran como un logro de la emancipación del humano de las fuerzas de la naturaleza. No obstante, deviene un problema en cuanto “el concepto de teoría es independizado como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, transformándolo en una categoría cosificada e ideológica” (Horkheimer, 2008, p. 229). Contra esta visión, la teoría crítica reclama toda investigación como situada en un contexto social que la determina. No hay posibilidad de hacer una historia interna de la ciencia sin recurrir a factores extra científicos como lo pensaba Reichenbach. La ciencia es una institución social

⁸⁸ Esta cita se encuentra en *Carta de Marx a Ruge* la edición citada, Marx, 2014a

determinada (de forma limitada) por el aparato de producción, la división del trabajo y el contexto cultural a la cual pertenece⁸⁹. Aquí la teoría crítica coincide con las aproximaciones de filósofos como Feyerabend o Longino.

Sin embargo, la teoría crítica tampoco le abre las puertas a una explicación puramente historicista y, por lo tanto, relativista del quehacer científico (como se halla en las filosofías de Kuhn, Foucault, Feyerabend o Rorty). Esto resulta especialmente claro en una reflexión por parte de Marcuse (1993) con respecto a lo que él llama “el pensamiento negativo”. El pensamiento negativo, componente esencial de la teoría crítica, constituye la comprensión de la realidad empírica a partir de conceptos que están en tensión con dicha realidad. Marcuse encuentra el origen de dicha tensión entre concepto y realidad en la dialéctica de Platón, en donde conceptos como “justicia”, “bien”, “belleza”, tienen una definición clara (no relativa). Estos conceptos se hallaban en constante contradicción con la realidad y por este motivo, Platón no dudaba en tildar a la realidad empírica como imperfecta y corrupta. Por supuesto, la metafísica de Platón con su planteamiento de un “mundo de las ideas” no hace parte de la teoría crítica como un principio de su formulación. No obstante, la teoría crítica, como una teoría que formula un ideal de la sociedad, utiliza el pensamiento negativo como una forma de producir conceptos bien definidos (no relativos) desde los cuales se puede juzgar a la sociedad: “Así, hay una contradicción más que una correspondencia entre el pensamiento dialéctico y la realidad dada; el verdadero juicio juzga esta realidad no en sus propios términos, sino en términos que encierran su subversión” (Marcuse, 1993, p. 159). Por ejemplo, solo a través de la formulación de un concepto de justicia que no dependa en su existencia de lo que los sistemas jurídicos concretos entienden por ella, podemos formular una crítica a las injusticias veladas de una sociedad en particular. Marx (1983c), como ejemplo de teoría crítica, mostró la injusticia de un sistema que calificaba de injusto el robo de leña de las propiedades privadas por parte del campesinado. Este sistema (que aún es el nuestro de pies a cabeza) consideraba una injusticia flagrante que los campesinos recogieran leña del suelo de la propiedad privada de los nacientes capitalistas pues los consideraba ladrones en virtud de un concepto de justicia que endiosaba a la propiedad privada. No obstante, la verdadera injusticia era la propiedad privada y el verdadero ladrón era el capitalista. Marx demostró que, en la época feudal, del piso de los bosques podían usufructuarse todos, pues era considerado una suerte de propiedad común. Con la llegada de los cercados, la nueva ley y la imposición sangrienta de la propiedad privada, los capitalistas robaron el suelo común de tal forma que sólo ellos pudieran sacar un provecho de los suelos. La injusticia resulta ahora la situación de la realidad misma y sólo a través de un pensamiento liberado del concepto de justicia definido por el capitalista y que aspire a un concepto de justicia más “perfecto” (entendido en el sentido de la dialéctica de Platón) puede analizar y criticar la realidad dada. De este modo, la teoría crítica concibe a la ciencia social no como el

⁸⁹ El científico que cree que su trabajo nada tiene que ver con las condiciones sociales en las que produce su quehacer científico es presa de la ideología de la ilusión de la libertad: “la ilusión de independencia que ofrecen procesos de trabajo cuyo cumplimiento, según se pretende, derivaría de la íntima esencia de su objeto, corresponde a la libertad aparente de los sujetos económicos dentro de la sociedad burguesa. Estos creen actuar de acuerdo con decisiones individuales, cuando hasta en sus más complicadas especulaciones son exponentes del inaprehensible mecanismo social” (Horkheimer, 2008, p. 231)

repositorio de una racionalidad intrínseca y cerrada ni tampoco como producción de conceptos completamente relativos a la sociedad o el tiempo histórico dado. Si, junto con los relativistas, se piensa que solo podemos tener un concepto de justicia relativo a la sociedad dada, sería imposible la formulación de cualquier crítica, pues solo tendríamos a la mano el lenguaje y los conceptos del orden establecido⁹⁰. El pensamiento negativo como rasgo de la teoría crítica y como un componente que posibilita la autonomía relativa de la ciencia social con respecto al orden establecido nos permite entender la ciencia de manera distinta a la concepción relativista o historicista.

Otra característica de la teoría tradicional, contra la cual la teoría crítica se dirige, consiste en que postula un mundo que, como se presenta para el individuo, es una suma de facticidades que deben ser aceptadas. La teoría tradicional en ciencias sociales no cuestiona ese mundo que se presenta al individuo, sino que lo fuerza a aceptarla como condición de conocimiento; no hay manera de que el individuo piense en términos distintos a los del orden imperante. Esto conlleva a la eternización e idealización de las categorías de análisis. Un ejemplo de esta eternización de las categorías resulta de los intentos universalizantes por parte de la antropología filosófica a la hora de comprender “la naturaleza humana”. Como es bien sabido, la mayoría de los filósofos que hacían antropología filosófica buscaban caracterizar la naturaleza humana (con la excepción de algunos como Rousseau, Hutcheson y el obispo Butler) como intrínsecamente egoísta. Por ejemplo, Jeremy Bentham erigió las bases del utilitarismo en la base de una antropología filosófica que designaba al ser humano como egoísta y en búsqueda de su único placer. Habiendo leído muy de cerca a los autores de la teoría tradicional en ciencias sociales y en filosofía moral, Marx, con su típico estilo crítico, sanciona mordazmente a Bentham por dicha eternización: “[Bentham] con la más candorosa sequedad, toma al filisteo moderno, especialmente al filisteo inglés, como el hombre normal. Cuanto sea útil para este lamentable hombre normal y su mundo, es también útil de por sí. Por este rasero mide luego el pasado, el presente y el porvenir” (Marx, 1946, p. 514). Aquí Marx detesta de Bentham su antropología filosófica, que toma al típico tendero o comerciante inglés de su época (egoísta, avaro, hedonista y acumulador) como el hombre natural. Tal paso del tendero inglés de su época (tómese filisteo por tendero) al hombre natural además de ser una ingenuidad es una transición lógica ilegítima. Lo que la teoría tradicional no comprende es que:

⁹⁰ En un artículo harto iluminador, Horkheimer (2004) denuncia a la formalización de la razón y a la consecuente eliminación de la razón objetiva como causas de la pérdida de la raíz intelectual de los conceptos más importantes de la filosofía moral y política: “¿Cuáles son las consecuencias de la formalización de la razón? Justicia, igualdad, felicidad, tolerancia, todos los conceptos que, como hemos dicho, en siglos anteriores se suponían inherentes o sancionados por la razón, han perdido sus raíces intelectuales. Siguen siendo objetivos y fines, pero no existe ningún organismo racional autorizado para evaluarlos y vincularlos a una realidad objetiva. Avalados por venerables documentos históricos, pueden todavía gozar de cierto prestigio, y algunos están contenidos en la ley suprema de los países más importantes. Sin embargo, carecen de confirmación alguna por la razón en su sentido moderno. ¿Quién puede decir que cualquiera de estos ideales está más estrechamente relacionado con la verdad que su opuesto?” (p.16) La teoría crítica depende en última instancia de la existencia objetiva de la razón como fundamento para el cuestionamiento del orden imperante, sin ella no se podrían hallar criterios para alegar que un orden es injusto, desigual miserable o intolerante. Marx lo sabía y, a pesar de su repudio a la metafísica, jamás rechazó a la ciencia social crítica como el camino legítimo para el cuestionamiento del orden existente

El mismo mundo que para el individuo es algo en sí presente que él debe aceptar y considerar es también en la forma en que existe y persiste producto de la praxis social general. Lo que percibimos en torno de nosotros, las ciudades y aldeas, los campos y bosques, lleva en sí el sello de la transformación. (Horkheimer, 2008, p.233)

La teoría crítica acepta como principio de análisis la tensión entre primero, lo que los humanos vemos como categorías eternas e idealizantes legitimadas por la teoría tradicional e inculcadas en la praxis a través del hábito y la ideología y segundo, la consciencia de que este mundo es producto de una praxis social. Categorías como “ideología” y “alienación”⁹¹ pertenecen a una teoría social que encuentra una realidad desgarrada por las contradicciones que la aquejan y busca producir categorías de análisis que resuelvan lo problemático de dichas contradicciones. Pero el carácter de dicho resolver no consiste en “subsana inconvenientes, pues para él esto depende más bien de la construcción de la sociedad en su conjunto” (Horkheimer, 2008, p. 239). Resolver para la teoría crítica es soportar y explicar las contradicciones de ciertos procesos sociales y comportamientos humanos sin buscar una solución dentro de los términos del “universo establecido del discurso y de la conducta” (Marcuse, 1993, p. 196). ¿A cuáles contradicciones se hace referencia? Un ejemplo podría consistir en la consciencia que tienen los sujetos de pensamiento crítico de un mundo contingente construido a partir del trabajo humano que implica voluntad y razón, pero al mismo tiempo constituye un mundo ajeno, aquel en donde la cultura y la vida de los individuos es dirigida por obra de ciegos mecanismos sociales: “este mundo no es el de ellos, sino el del capital” (Horkheimer, 2008, p.240). La teoría crítica no busca solucionar la contradicción proponiendo una u otra reforma o declarando la absoluta libertad de los individuos dentro del sistema, sino hacerla productiva como una razón de la transformación de la totalidad. El soportar la contradicción, analizarla y volverla productiva como móvil de acción, sin caer en la manera tradicional de tratar las contradicciones (subsana inconvenientes y resolver los problemas para que el sistema funcione sin fricciones), es la deuda de la teoría crítica a la dialéctica que viene desde Hegel y toma un carácter científico en Marx. Por este motivo, la teoría crítica se vuelve sospechosa para el pragmatismo reinante puesto que no resulta un trabajo profesionalmente útil en los términos de la mejora eficiente del orden social establecido.

Además de inútil, a la teoría crítica también se le achaca que es inoportuna. Mientras que el saber técnico y la teoría tradicional buscan construir y remediar las contradicciones dentro del sistema, la teoría crítica parece lanzar gritos sin proponer soluciones alcanzables y prácticas. ¡Qué tan frecuente se escucha este reclamo en contra de la filosofía y la teoría social cuando los tecnócratas

⁹¹ Horkheimer (2008) piensa que en la filosofía de Kant se encuentra dicha tensión entre la racionalidad de sus conceptos supremos que buscan describir el proceso de conocimiento de los fenómenos y aquellos conceptos oscuros que designan lo impenetrable y lo inconsciente (v.gr., el del yo de la subjetividad trascendental o el del noúmeno). La filosofía kantiana, de cierto modo, intuye ahistóricamente el concepto de alienación y que luego en la pluma de Marx y marxistas como Lukács y el primer Horkheimer recibe todo su peso sociológico: “La acción conjunta de los hombres en la sociedad es la forma de existencia de su razón; en ella emplean sus fuerzas y afirman su esencia. Pero, al mismo tiempo, este proceso y sus resultados son para ellos algo extraños; se les aparecen, con todo su inútil sacrificio de fuerza de trabajo y de vidas humanas, con sus estados de guerra y su absurda miseria, como una fuerza natural inmutable, como un destino suprahumano” (Horkheimer, 2008, p. 237)

se burlan de ella por su inutilidad y la sancionan por no proponer soluciones! Se le dice a la teoría crítica: “¡eres tan inoportuna!, qué tan fácil es destruir y criticar, pero a la hora de brindar soluciones desapareces y solo te vuelves ruido molesto”. Frente a este reclamo, Wendy Brown (2005), una de las actuales representantes de la teoría crítica sostiene: “La teoría crítica es esencial en tiempos oscuros no para sostener esperanzas utópicas, hacer intervenciones extravagantes o organizar protestas irreverentes, sino más bien para cuestionar los propios sentidos del tiempo invocados para declarar que la crítica es inoportuna” (p. 4). Este cuestionamiento de los sentidos del tiempo consiste en desmentir la supuesta legitimidad y reparto de los espacios discursivos en donde el poder determina cuándo cabe el tiempo para la crítica y cuándo cabe el tiempo para la construcción de soluciones⁹². La teoría crítica es necesariamente inoportuna para los tiempos establecidos por el orden reinante, pues si los respetara, estaría adecuándose a los momentos en donde el orden establecido ve a la teoría crítica como una forma de subsanar sus inconvenientes dentro de sus mismos términos.

Otro aspecto que señala Horkheimer como diferencia entre la teoría crítica y la teoría tradicional consiste en su carácter parcial y directamente político. La teoría tradicional falsamente se designa a sí misma como neutral y apolítica, pero lo cierto es que a cada paso que da, su propósito constituye el del arreglo de inconvenientes a favor del orden establecido o el de su legitimación. En cambio, la teoría crítica reconoce abiertamente su parcialidad y su carácter esencialmente combativo.⁹³ Crítico no es solo el carácter negativo, o la tolerancia de la contradicción o la reflexión sobre el propio momento histórico de esta teoría. Como sostuvo Dussel (2001):

Pero crítica es una teoría científico-social no sólo por la posición teórica de lo negativo-material, sino, y esto es constitutivo de la crítica (criterio de demarcación, entonces), por el "ponerse de parte" efectiva y prácticamente: "junto" a la víctima, y no sólo en posición observacional participativa como el antropólogo descrito por Peter Winch-, sino como el comilitante que entra en el horizonte práctico de la víctima (negatividad-material) al que se decide a servir por medio de un programa de investigación científico-crítico ("explicativo" de las "causas" de su negatividad). (p. 286)

Este “ponerse de parte” descrito por Dussel no constituye una suerte de epistemología democrática *à la* Feyerabend. La teoría crítica no constituye una suerte de traducción teórica de los pensamientos del oprimido, ni una alabanza o apología de sus opiniones ni mucho menos la

⁹² Ese tiempo para la construcción de soluciones que se esperan de la teoría crítica es precisamente lo que ella no puede dar. No posee conceptos para que este presente pueda ser mejorado en vistas de un futuro dentro del mismo sistema, por eso nunca va a tener éxito según los estándares de la teoría tradicional y del saber técnico. Como lo sostuvo Marcuse (1993) al final de su *El hombre unidimensional*: “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo” (p. 286)

⁹³ Para la teoría crítica es imposible separar pensamiento de lucha: “su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella” (Horkheimer, 2008, p. 248)

legitimación del modo de vida de la mayoría de las personas dentro de una sociedad⁹⁴. El “ponerse de parte” resulta de la voluntad del intelectual de poner en marcha una investigación que estudie las causas y las posibilidades de transformación de la miseria, opresión y falta de libertad de ciertos grupos sociales en el orden establecido. Al “ponerse de parte” del oprimido, la teoría crítica a menudo es señalada de parcial e injusta, cosa que no le molesta, pues reconoce su parcialidad y se enorgullece de ser calificada de injusta por la teoría que legitima a un orden inhumano e irracional. Este “ponerse de parte” es un requisito de toda tradición de investigación que desee llamarse crítica y, aunque no se incluya en los métodos mismos para dirigir la investigación, sí resulta esencial en la definición del objeto y las hipótesis a formular dentro de la investigación.

La teoría crítica en las ciencias sociales no tiene otro camino que la comprensión del estado de la totalidad del sistema social (la totalidad comprendida por la instancia económica y aquellas dependientes de él) para la correcta formulación de teorías que busquen explicar y transformar la realidad dada. Es decir, ya sea que la teoría crítica sea aplicada en el campo de la antropología, la sociología, la psicología, la economía, la historia, etc., debe tener una comprensión de la totalidad social con todas sus contradicciones e injusticias. Si opta por la particularización y la división técnica del trabajo científico típica de la teoría tradicional pierde la oportunidad de tener una visión de totalidad imprescindible para comprender las determinaciones de la economía en las otras esferas sociales. ¿Cuál es entonces el estado actual de la totalidad del sistema social? ¿Cuál es ese estado particular del capitalismo que está presente en esta época en particular? Para responder esta pregunta vale la pena dirigirnos a la descripción que nos hace Horkheimer en 1937 en el texto en donde sentó las bases de la teoría crítica y contrastarlo con las tareas de la teoría crítica propuestas hoy en día por una heredera de la tradición crítica:

El contenido de las creencias de masas, en las que nadie cree mucho, es un producto directo de la burocracia reinante en la economía y en el Estado, y los partidarios de tales creencias persiguen, sin confesárselo, sólo sus intereses atomizados y, por lo tanto, no verdaderos; actúan como simples funciones del mecanismo económico. De ahí que el concepto de independencia de lo cultural respecto a lo económico haya variado. Con la destrucción del individuo típico, ese concepto debe ser entendido, por así decir, de modo materialista vulgar en mayor medida que antes. Las explicaciones de los fenómenos sociales se vuelven más simples, y al mismo tiempo, más complejas. Más simples porque lo económico determina más directa y conscientemente a los hombres, y porque la fuerza de resistencia y la sustancialidad de las esferas culturales son aprehendidas en su desaparición; más complicadas, porque la desenfrenada dinámica económica, que ha rebajado la mayoría de los hombres a la condición de simples medios, produce constantemente y a un ritmo vertiginoso nuevas figuras y nuevos destinos. (Horkheimer, 2008, p. 266)

⁹⁴ Justamente Horkheimer (2008) desvincula enfáticamente a la teoría crítica de esta suerte de apología intelectual de las opiniones de los oprimidos: “el intelectual que se limita a proclamar en actitud de extasiada veneración la fuerza creadora del proletariado, contentándose con adaptarse a él y glorificarlo, pasa por alto el hecho de que la renuncia al esfuerzo teórico - esfuerzo que él elude con la pasividad de su pensamiento- o la negativa a un eventual enfrentamiento con las masas- a la que podría llevarlo su propio pensamiento- vuelven a esas masas más ciegas y más débiles de lo que deberían ser.” (p.246)

Por su parte, Brown ha tomado como parte del propósito de su vida intelectual formular las tareas que ella cree son propias de la teoría crítica de esta época capitalista. Desde los noventa, alerta que esta nueva cara del capitalismo, denominada neoliberalismo, resulta ser el objeto de análisis, comprensión y combate en contra de la cual la teoría debe dirigirse. No obstante, como una excelente heredera de la teoría crítica, rechaza los análisis meramente económicos del capitalismo y propone en el año 2005 una nueva definición de la forma de gobernanza característica de nuestra época:

El neoliberalismo no es simplemente un conjunto de políticas económicas; no se trata sólo de facilitar el libre comercio, maximizar las ganancias corporativas y desafiar el bienestarismo. Más bien, el neoliberalismo conlleva un análisis social que, cuando se despliega como una forma de gubernamentalidad, va desde el alma del ciudadano sujeto a la política educativa hasta las prácticas del imperio. La racionalidad neoliberal, si bien pone en primer plano el mercado, no se centra sólo ni principalmente en la economía; implica extender y difundir los valores del mercado a todas las instituciones y acciones sociales, incluso cuando el mercado mismo sigue siendo un actor distintivo. (Brown, 2005, p.39-40)

Entre ambos tiempos (en el de Horkheimer y Brown) hay más similitudes que diferencias. Tanto Horkheimer como Brown dan cuenta de una época en donde el mercado y sus valores se difunden a cada aspecto de la vida humana. Desde el arte hasta la sexualidad, de la educación hasta en la gastronomía, el mercado coloniza sin tregua cada aspecto de la vida humana. En ambos tiempos existe el factor que simplifica el análisis debido a que, el modo de producción determina más escuetamente todos los terrenos de la vida. No obstante, también se complejiza debido a que, al igual que en la época de Horkheimer se presenciaba el nacimiento de nuevas subjetividades, la gobernanza neoliberal de los sujetos implica la formación de nuevas prácticas de autoexplotación y consumo nunca vistas. Dichas prácticas son agudizadas a partir de la explosión de las redes sociales, el despliegue cada vez más profundo de lo que Guy Debord (1992) llamó “la sociedad del espectáculo” y la IA, entre otros factores. En esencia, la teoría crítica parece guiarse por la convicción de que el modo de producción resulta en última instancia el determinante de los demás estratos sociales. Del mismo modo, lo que une a la teoría crítica en el transcurrir del tiempo y la separa de la teoría tradicional es que ella, “pese a toda su profunda comprensión de los pasos aislados y a la coincidencia de sus elementos con las teorías tradicionales más progresistas, no posee otra instancia específica que el interés, ínsito en ella, por la supresión de la injusticia social” (Horkheimer, 2008, p.270). Lo que cambia entre el siglo pasado y este son las maneras mediante las cuales los sujetos son gobernados para que funcionen de manera más eficiente y útil dentro del mecanismo social establecido del sistema de producción capitalista.

Hay un texto de particular importancia en donde uno de los más fecundos filósofos de la Escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno, esboza las características de una ciencia social inspirada en las consideraciones de la teoría crítica antes mencionada: la sociología crítica. Adorno (1972) establece una distinción entre sociología e investigación empírica cuya diferencia radica en el carácter teórico-crítico de la primera y la ausencia de ambos elementos de la segunda. Toda investigación que busque llamarse sociológica debe tomar como método el tomar a la sociedad

como una totalidad para poderla comprender a cabalidad. Las investigaciones empíricas que inductivamente proceden de los datos, pensando que estos no están ya envueltos en la trama de la sociedad, terminan por producir conceptos que, aunque valiosos por su amplitud, no revelan lo esencial de la sociedad que están intentando explicar. Cuando Adorno (1972) afirma que “cualquier visión de la sociedad como un todo trasciende necesariamente sus hechos dispersos” (p. 82), no nos dice que podemos tener un conocimiento *a priori* de lo social. Su lucha es en contra de la idea de que los datos de la experiencia sean tomados como si fuesen piezas de información aisladas desde las cuales se puede llegar a inducciones dicentes de lo que es la sociedad: “la construcción de la totalidad tiene como primera condición un concepto de la cosa en el que se organicen los datos separados” (p.82). Es decir, la totalidad social implica un concepto de lo social dentro del cual se organicen esos datos de la experiencia. Por supuesto, dicho concepto está configurado por lo que el sociólogo ve, escucha, toca, huele y saborea de la sociedad, pero no sin la certeza de que aquello que recibe de los sentidos, necesita una conceptualización que revele la ideología que impregna los datos de la experiencia necesarios para la sociología. La investigación empírica de herencia positivista, apologista de la experiencia desnuda, cree poder evitar dicha conceptualización, pero lo cierto es que, sin saberlo, incluye en ella la conceptualización ideológica que el sistema impregna en los objetos de estudio. La consecuencia de dicha investigación es, en el fondo, una falta de objetividad que denuncia Adorno en la mera utilización de los métodos empíricos de investigación:

La objetividad de la investigación social empírica no es, por lo general, sino la objetividad de los métodos, no de lo investigado. A partir de informes sobre un número mayor o menor de personas individuales, y mediante una elaboración estadística de los mismos, se infieren enunciados generalizables de acuerdo con las leyes del cálculo de probabilidades y que son, al mismo tiempo, independientes de las fluctuaciones individuales. Pero los valores medios así obtenidos siguen siendo, por muy objetiva que sea su validez, enunciados objetivos sobre sujetos; es más, sobre cómo se ven a sí mismos los sujetos y cómo ven a la realidad. Los métodos empíricos, es decir, cuestionarios, entrevistas y cuanto resulte posible por combinación y complementación de todo ello, han ignorado la objetividad social, la suma de todas las relaciones, instituciones y fuerzas en cuyo seno actúan los hombres, o, en todo caso, no han pasado de considerarlas como meros accidentes. (Adorno, 1972, p.84)

Dicha recopilación de datos a partir de encuestas y entrevistas, para luego proceder a realizar generalizaciones inductivas es parte de cualquier investigación sea esta sociológica o meramente empírica. La diferencia es que en la sociología estos datos son entendidos, no como hechos brutos a los cuales, luego de una generalización inductiva, podemos explicarlos de manera cualitativa o cuantitativamente, sino como datos que expresan la acción de relaciones, instituciones y fuerzas sociales. Lo particular como dato y lo general como aparato conceptual para la comprensión del dato no deberían ser comprendidos, en opinión de Adorno, como una relación entre ciega constatación de hechos y el aparato formal por medio del cual dichos hechos se generalizan respectivamente. Para Adorno (1972), “la ciencia debería acabar con la tensión entre lo general y lo particular mediante un sistema acorde con el mundo, cuya unidad no podría radicar sino en el

desacuerdo” (p.90). Es decir, esa tensión solo puede ser resuelta aceptando el desacuerdo y la contradicción misma que se evidencia en el objeto de estudio; en pocas palabras, solo se resuelve aceptando a la dialéctica como parte esencial del estudio de lo social⁹⁵. La mera generalización inductiva, sin el componente crítico de la dialéctica, impide la comprensión del objeto de estudio como afirma el filósofo alemán: “El carácter antagónico de la sociedad es verdaderamente central, y la mera generalización se limita a escamotearlo” (Adorno, 1972, p.90).

Aquí los empiristas pondrían el grito en el cielo. Adorno, con cierto espíritu hegeliano, afirma la posibilidad de conocer al objeto social solo comprendiendo que es imposible de conceptualizar de manera cerrada debido al carácter antagónico y contradictorio del mismo. Para él, conocer lo esencial de la sociedad solo se logra a través de la comprensión de sus múltiples contradicciones y la imposibilidad de los datos, tomados como bloques puros de conocimiento, para dar cuenta de dicha esencialidad social. Todo esto es herejía y metafísica para la epistemología empirista. Le preguntarían a Adorno: “¿dónde está la impresión sensible del nombre “esencia”? ¿cómo es posible negarles autonomía radical a los datos de la experiencia sosteniendo que ellos están cargados de ideología? Si usted rechaza de antemano a los datos como pruebas incontestables de conocimiento ¿con qué derecho usted califica a la sociedad como antagónica o de cualquier otra manera?” Sabiendo que este texto es un alegato anti-empirista, Adorno (1972) responde a estas cuestiones:

Al ser convertida en tabú la pregunta por la esencia, como mera ilusión, como algo que no cabe resolver con el método, las conexiones esenciales —aquello que realmente toca a la sociedad— quedan excluidas a priori del conocimiento. Es ocioso preguntar si estas conexiones fundamentales son «reales» o meras formaciones conceptuales. Quienquiera que adjudique lo conceptual a la realidad social no tiene por qué temer forzosamente el reproche de idealismo. Y no nos referimos tanto a la conceptualidad constitutiva del sujeto cognoscente cuanto a la que impera en la cosa misma. (p. 93)

El volver tabú la pregunta por la esencia fue una de esas pérdidas que trajo la búsqueda por una higiene extrema del lenguaje que denunciarnos en el primer capítulo. El preguntar por la esencia de lo social, por ejemplo, nos remite, como piensa Adorno, a esas relaciones entre los sujetos que la mera recopilación de datos no logra debido a que, en estos, no se revela la totalidad que los articula conceptualmente. Eso que Adorno llama conceptualidad, los marxistas incluyéndolo a él llaman ideología y los posestructuralistas, aunque con algunas diferencias cruciales, llaman discurso, no solo hace parte de la realidad, sino que la simboliza y la constituye como parte esencial. No obstante, a diferencia de los posestructuralistas, Adorno no vuelve al objeto social inescrutable por obra del discurso, la conceptualización o la ideología. Tampoco rechaza la teoría

⁹⁵ Vale la pena insistir fuertemente que Adorno reserva el carácter crítico y dialéctico sólo como componentes de la ciencia social: “En este desacuerdo cabe cifrar la raíz de que el objeto de la sociología, la sociedad y sus fenómenos, no posea la clase de homogeneidad con que podía contar la llamada ciencia clásica de la naturaleza. Así como de la observación de las propiedades de un trozo de plomo se acostumbran a inferir las de todo el plomo, en la sociología no cabe progresar de constataciones parciales sobre estados de cosas sociales a su validez general, aunque sea limitada” (Adorno, 1972, p.90)

marxista de la ideología en donde, a través de la ciencia y la lucha política, ambas prácticas sociales, se puede disolver el velo ideológico que mantiene las relaciones sociales bajo un halo de misticismo. Lo que reclama Adorno para las ciencias sociales a través de la dialéctica como expresión de la teoría crítica, es la posibilidad de ver en la totalidad social la fuerza unificadora y mistificante de la conceptualización ideológica. Eso que reclama para las ciencias sociales no es posible de aplicar a las ciencias naturales y ahí evita caer en las vergonzosas aventuras dialécticas de Engels⁹⁶ en las ciencias naturales. Del mismo modo, realiza una demarcación, que ya ha se ha mencionado antes, entre investigación empírica y sociología crítica:

En las ciencias sociales no cabe progresar del sector al todo del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, porque hay algo conceptual, de alcance lógico, totalmente distinto de las peculiaridades de cualesquiera elementos aislados, que constituye aquel todo y que, al mismo tiempo, y precisamente por su esencia conceptual mediada, no tiene nada en común con «totalidades» o figuras, que por necesidad son representadas siempre como inmediatas; la sociedad se asemeja más al sistema que al organismo. Y la investigación empírica, falta de teoría, que procede con la ayuda de meras hipótesis, se ofusca frente a la sociedad como sistema, que constituye, en realidad, su verdadero objeto, precisamente porque éste no coincide con la suma de todos los sectores, no los subsume, ni siquiera a la manera de un mapa geográfico, que se compone de su coordinación y copresencia, de «gentes y países». (Adorno, 1972, p.94)

La investigación empírica tradicional, en boga en Estados Unidos desde el tiempo de Adorno hasta nuestros días, se equivoca al pretender que logra la objetividad a partir de la suma de todos sus sectores previamente analizados. Lo que une a todos esos sectores que hacen parte de la sociedad (v.gr., el arte, la industria cultural, la política, el derecho) es la comprensión de la sociedad como totalidad articulante. Sin dicha visión de totalidad que debe adoptar el científico social desde el comienzo en concordancia con la constitución misma del objeto “sociedad”, se hace imposible la comprensión de lo que se busca estudiar. Un ejemplo perfecto de una investigación empírica que posee dicho defecto es la investigación empírica de la llamada “opinión pública”. Adorno (1972) señala que, el concepto nominalista de la verdad que anima a la investigación empírica de la opinión pública y su resistencia a señalar las relaciones sociales que determinan y producen la misma opinión pública, hacen que dicha investigación declare a “la *volonté de tous* como verdad sin más, porque no hay manera de averiguar si existe otra” (p. 98). La solución, piensa Adorno, desde la sociología crítica, no sería claramente la de Platón o Rousseau: la imposición de una *volonté général* a partir de un conocimiento *a priori* de lo que es lo social. La sociología crítica propone estudiar la distancia entre lo que la opinión pública tiene del objeto “sociedad” y lo que la sociedad es en sí misma⁹⁷. Al proponer estudiar dicha distancia no sólo es la sociología una

⁹⁶ Véase *Dialéctica de la naturaleza* de Friedrich Engels.

⁹⁷ No obstante, vale la pena señalar cómo los detractores más furiosos de la opinión pública (v.gr., Platón y Rousseau) han dado elementos a la teoría crítica para desenmascarar “la ideología represiva de la libertad, de acuerdo con la cual la libertad humana puede florecer en una vida de esfuerzo, pobreza y estupidez” (Marcuse, 1993, p. 70). Dicha vida de esfuerzo, pobreza y estupidez es en la que es sometida la mayor parte de la humanidad bajo el sistema de producción capitalista. Los periodistas e investigadores empíricos desean pasar a la opinión pública como la manifestación misma

ciencia social que busca investigar sobre dicho suceso, sino el medio a través del cual los individuos podrían comenzar a cuestionar la imposición de la opinión pública como verdad de la cual todos hacen parte. Horkheimer (2004) comenta precisamente el efecto pernicioso de la opinión pública no cuestionada para la propia democracia:

Cuanto mayor es el grado en que la propaganda científica hace de la opinión pública una mera herramienta para fuerzas oscuras, más parece la opinión pública un sustituto de la razón. Este triunfo ilusorio del progreso democrático consume la sustancia intelectual de la que ha vivido la democracia. (p.21)

La posibilidad que brinda entonces la sociología crítica de cuestionar la manera mediante la cual la opinión pública se fetichiza a través de la propaganda como razón objetiva de la sociedad y, por lo tanto, instiga el cuestionamiento de dicha opinión pública, vuelve a la sociología crítica un proyecto de transformación de la sociedad. Aquí la sociología crítica se distancia fundamentalmente de la teoría tradicional en la que se enmarcan diversas sociologías, que considerarían los juicios de valor sobre la opinión pública como una intrusión de la ciencia en dominios que no le corresponden⁹⁸.

Hasta aquí parecen saltar a la vista las diferencias desde el enfoque de la teoría crítica con el enfoque de solución de problemas de Laudan. La epistemología que anima a Laudan (naturalismo normativo) tiene un muy bajo componente normativo, mientras que la teoría crítica es fuertemente normativa. El enfoque de solución de problemas de Laudan apunta a indicar que una tradición de investigación es más progresiva si logra resolver de manera más efectiva la mayor cantidad de problemas empíricos y disminuir los problemas conceptuales que genera en comparación con sus competidores. En cambio, la teoría crítica, alérgica a dicho pragmatismo, busca generar tradiciones de investigación que puedan comprender la esencia contradictoria de los objetos propios del estudio de la ciencia social. La teoría crítica le da un peso bastante grande al contexto histórico,

del proceso democrático y de la libertad de expresión que se viven en nuestras “democracias liberales”. Un sociólogo crítico se debería preguntar ¿es realmente libre la opinión construida por los medios de comunicación que sagradamente observa y escucha todos los días? ¿es democrático una opinión pública que usualmente expresa los puntos de vista de los grandes dueños del capital y de la industria cultural? En contraposición a lo que pensaría el mismo Adorno, vale la pena mencionar que estos mismos autores han dado duras pero verdaderas lecciones desde la filosofía política sobre la democracia y el liberalismo: ambos, en la mayoría de los casos, no son más que obstáculos para la emancipación de los sujetos.

⁹⁸ Para una crítica devastadora a la teoría tradicional en el caso específico de la ciencia política, véase en Marcuse (1993) el capítulo IV titulado “El cierre del universo del discurso”. Al final de dicho capítulo Marcuse analiza el estudio “Presión competitiva y consentimiento democrático” de Morris Janowitz y Dwaine Marvick en donde dichos autores quieren “juzgar el grado en el que una elección es una expresión efectiva del proceso democrático” (citados por Marcuse, 1993, p. 144). Marcuse muestra cómo ambos autores toman por sentado todas y cada una de las condiciones que el sistema americano propone para designar a un sistema como una buena democracia. De esta forma, aplicada al propio sistema americano, por más absurda y manipulada que haya estado la elección en cuestión, siempre será democrática. No hay distancia crítica entre “una elección” y “proceso democrático” desde la cual la última con todo su peso normativo podría juzgar a la primera. Si resulta haber un caso en donde una elección no resulta ser un proceso genuinamente democrático posiblemente se deba al análisis de una “democracia” no occidental o socialista y entonces el estudio termina validando el orden establecido que desde el comienzo buscaba justificar.

mientras que Laudan es conocido por defender la autonomía de la ciencia en contra de la determinación absoluta del contexto histórico que predicen los sociólogos del conocimiento. Los requerimientos que le pide Adorno a la sociología, como paradigma de la ciencia social por excelencia, parecen diferenciarse en sus solicitudes tanto metafísicas como pragmáticas del enfoque de Laudan. No obstante, no hay dos lugares en donde sea más aguda la diferencia que cuando se compara el enfoque de resolución de problemas de Laudan con el planteamiento de un internacionalista inspirado en la teoría crítica llamado Robert W. Cox y un artículo de Horkheimer titulado “Means and Ends” en su *Eclipse of Reason*.

En “Fuerzas sociales, Estados y órdenes mundiales: Más allá de la Teoría de Relaciones Internacionales”, Cox (2014) comienza afirmando que toda teoría es siempre para algún actor y tiene algún objetivo. Por esta razón, la teoría, más que una pretendida aseveración objetiva de la realidad tiene una perspectiva. Toda perspectiva es a su vez dependiente de un tiempo y un espacio que la determinan y si ésta pretende divorciarse de su contexto debe ser sospechosa de ideología. Al igual que Laudan, Cox sostiene que toda perspectiva (para Laudan sería una tradición de investigación) se relaciona con el mundo de una manera problemática, es decir, aquello que lo rodea se le presenta como un problema a resolver o analizar. No obstante, a partir de su problemática, la perspectiva en su formulación teórica puede servir para dos propósitos. El primero consiste en solucionar de manera efectiva los problemas desde los términos provistos por la perspectiva desde la que se partió. El segundo se trata de trascender la propia perspectiva contemplando otras para que la problemática en la base de la perspectiva inicial se convierta en una problemática sobre la creación de un mundo alternativo. Cada propósito nos lleva a dos tipos distintos de teoría dentro del terreno de las ciencias sociales y en particular en el área de las relaciones internacionales. La primera es la que Cox (2014) llama *problem-solving theory*:

Esta asume el mundo como lo encuentra y las relaciones sociales y de poder predominantes y las instituciones dentro de las cuales están organizadas se aceptan como marco dado de acción. El objetivo fundamental de la solución de problemas es el que estas relaciones e instituciones funcionen con fluidez y afronten eficazmente las causas de los problemas existentes. (p. 133)

La segunda se denomina teoría crítica:

Es crítica en el sentido de que se distancia del orden imperante del mundo y cuestiona cómo surgió este orden. La teoría crítica, a diferencia de la teoría de solución de problemas, no toma las instituciones y las relaciones sociales y de poder como dadas, sino que las pone en cuestión preguntándose si están en proceso de cambio y cómo. Está dirigida a la aprehensión del propio marco para la acción —o problemática—, que la teoría de solución de problemas acepta como sus parámetros. La teoría crítica está dirigida al complejo social y político como conjunto, en vez de hacia partes separadas. (p. 133)

Además de lo anteriormente mencionado, la teoría crítica reconoce su compromiso con la formación de un mundo alternativo más justo, mientras que la teoría de solución de problemas se considera a sí misma como apolítica. Parte de una pretendida neutralidad en donde se adjudica como único propósito la resolución de problemas dentro de un orden dado, no obstante, al buscar

la solución de dichos problemas aceptando “el universo establecido del discurso y de la conducta” (Marcuse, 1993, p. 196), ayudan a reproducir dicho orden.

Aquí la oposición con Laudan parece evidente. Cox caracteriza a la tradición en las relaciones internacionales con un conjunto de teorías que sólo buscan resolver problemas (las teorías que surgen de las tradiciones de investigación del realismo, liberalismo, Escuela Inglesa, etc). En cambio, privilegia y nombra los diferentes beneficios que se obtienen al optar por una teoría que cuestiona y no busca resolver los problemas que impiden que el orden en cuestión funcione de manera más eficiente. El conflicto con Laudan consiste en que éste último solo le concede el carácter de progresividad a aquellas teorías científicas que buscan resolver la mayor cantidad de problemas empíricos y disminuir los problemas conceptuales. Cox, por su parte, opta por privilegiar aquellas teorías que no buscan resolver problemas y que, en cambio, generan la mayor cantidad de problemas conceptuales con la “visión de mundo” sostenida por el orden mundial.

En “Means and Ends”, Horkheimer (2004) realiza un recorrido histórico de la hegemonía de la razón instrumental subjetiva en detrimento de la razón objetiva en los terrenos de la filosofía, la religión, la política, el arte y la ciencia desde la época ilustrada. Formulando una tesis que luego hubo de ser profundizada junto con Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer definió la época ilustrada como un proceso que disolvió una gran cantidad de dogmas y mistificaciones, pero también abrió la puerta para el dominio de una única forma de razón: la subjetiva e instrumental. Dicha razón es subjetiva en opinión de Horkheimer debido a que los fines que se plantea son aquellos que le son útiles al sujeto (sea este un individuo o un colectivo) y lo razonable son los medios a través de los cuales podamos alcanzar dichos fines. En cambio, las filosofías que defendían la existencia de una razón objetiva, cada vez más difamadas por las filosofías empiristas y pragmatistas, sostenían “la existencia de la razón como una fuerza no sólo en la mente individual sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los seres humanos y entre las clases sociales, en las instituciones sociales y en la naturaleza y sus manifestaciones” (Horkheimer, 2004, p. 4). El empirismo naciente en la época ilustrada en la cabeza de Locke, Berkeley y Hume destruyó una gran cantidad de ideas mistificantes provenientes de la escolástica tardía, pero al mismo tiempo minaron las pretensiones metafísicas del racionalismo ilustrado de justificar la existencia de una razón en la realidad misma. Al mismo tiempo que la filosofía iba destruyendo dicha razón, se gestaba la destrucción del sistema feudal y el nacimiento del nuevo sistema burgués con su corte de relaciones sociales. Dichas relaciones sociales estaban marcadas por la construcción de un sujeto egoísta cuyo único objetivo era la consecución de sus fines en la arena del mercado. Las éticas utilitaristas y las antropologías filosóficas pesimistas eran el fiel reflejo del humano típico de la época capitalista. Al mismo tiempo, la religión católica recibía fuertes golpes no solo desde la Ilustración sino también desde los atriles de Lutero y Calvino. Una nueva religiosidad mucho más individualista y marcadamente antiintelectualista resultó bastante útil para fundamentar el nuevo *ethos* del capitalismo como es evidente en los estudios de Weber (1992). Todos estos sucesos resultaron en lo que Horkheimer llamaba la hegemonía de la razón subjetiva y el eclipse de la razón objetiva desde donde nace la razón crítica.

No obstante, la disolución de la razón objetiva fue aún más lejos en los siglos XIX y XX con las corrientes positivistas y pragmatistas según Horkheimer. El filósofo alemán apunta particularmente en contra de las filosofías de William James, Charles Sanders Peirce y John Dewey, considerados los padres del pragmatismo. El pragmatismo, según Horkheimer (2004), consiste en “la opinión de que una idea, un concepto o una teoría no es más que un esquema o plan de acción y, por lo tanto, la verdad no es más que el éxito de la idea” (p. 29). Para Horkheimer esta filosofía entraña diversos problemas. El primero es que el pragmatismo implica la reducción del significado de cualquier idea al estatus de un plan o diseño y como consecuencia termina disolviendo el contenido de cualquier idea a su mera efectividad. El segundo consiste en que el pragmatismo implícitamente realiza un cambio del concepto de verdad por una lógica de la probabilidad debido a que, como plantea el pragmatismo, la validez de una idea se mide a partir de sus consecuencias prácticas y, por lo tanto, es menester calcular el grado de probabilidad de las expectativas. Debido a esto, la predicción se vuelve el alma del pensamiento mismo debido a la importancia de calcular cuáles son los efectos de la idea en cuestión. El problema para Horkheimer (2004) es que el pragmatismo no realiza una distinción suficiente entre juicios que expresan una prognosis y juicios que solo pueden ser corroborados luego de ser formulados:

El significado presente y la verificación futura de una proposición no son lo mismo. El juicio de que un hombre está enfermo, o de que la humanidad está en agonía, no es ningún pronóstico, aunque pueda verificarse en un proceso posterior a su formulación. No es pragmático, aunque pueda generar recuperación. (p. 30)

El tercer problema es que el pragmatismo es, en opinión de Horkheimer, en última instancia el desarrollo de la razón subjetiva. Debido a que lo único que importa es qué tan eficientes (es decir, razonables en la jerga pragmatista) son los medios para lograr ciertos fines, los fines en sí mismos quedan fuera de toda consideración de evaluación racional. El subjetivismo del pragmatismo radica en la razonabilidad de preferir ciertos medios para lograr *nuestros* fines, es decir, los fines de cualquier sujeto en cuestión sin importar qué tan absurdos o irracionales sean estos. Del mismo modo, se pierde el recurso al objeto debido a que, si tanto los juicios como el concepto mismo de objeto dependen de los efectos de éste a partir de la acción del sujeto, es difícil entender qué significado puede atribuírsele al objeto desde esta perspectiva.

El cuarto problema consiste en un círculo vicioso que encuentra Horkheimer en el pragmatismo de Peirce. Veamos lo que para Peirce implica proveer el significado de un concepto:

Nada que no resulte de un experimento puede tener alguna relación directa con la conducta, si se pueden definir con precisión todos los fenómenos experimentales concebibles que implica la afirmación o negación de un concepto [y dicho procedimiento permitirá] una definición completa del concepto, y no hay absolutamente nada más en él. (Peirce, citado por Horkheimer, 2004, p. 33)

Esta visión de significado depende de la correcta definición de “todos los fenómenos experimentales concebibles”. Pero para dar una definición de “todos los fenómenos experimentales concebibles” es necesario someterlo a la experimentación e incurrimos en un círculo vicioso que Horkheimer (2004) expresa en la pregunta: “¿Cómo es posible someter la

experimentación al criterio de "ser concebible" si cualquier concepto -es decir, cualquier cosa que pueda ser concebible- depende esencialmente de la experimentación?" (p. 33).

Otro problema señalado por Horkheimer es que, si seguimos a Peirce, y su énfasis en la importancia de la experimentación, gran parte de las ciencias sociales quedarían por fuera de la posibilidad de definir sus propios conceptos. E incluso si pudiésemos reducir los fenómenos sociales a las condiciones de un laboratorio, esto haría que las relaciones sociales e instituciones que deseamos estudiar cambien profundamente debido al cambio mismo de espacio en donde se están gestando. Los objetos de las ciencias sociales no pueden someterse a la experimentación de la misma manera que los objetos de las ciencias naturales con ciertas excepciones como en la psicología. El pragmatismo clásico, al tomar como su modelo principal a las ciencias naturales, parecen tener serios problemas al aproximarse a la lógica de las ciencias sociales.

Por último, las aplicaciones del pragmatismo a las ciencias sociales o a objetivos humanistas corre la misma suerte que el programa político de Feyerabend del que se habló en el segundo capítulo. Fue Dewey el que más insistió en las aplicaciones del pragmatismo a las áreas de la educación y la democracia y pensaba que su filosofía podría ayudar a la humanidad a llegar a un mejor estado:

La fe en el poder de la inteligencia para imaginar un futuro que sea la proyección de lo deseable en el presente e inventar los instrumentos para su realización es nuestra salvación. Y es una fe que debe ser alimentada y articulada; Seguramente es una tarea suficientemente grande para nuestra filosofía. (Dewey citado por Horkheimer, 2004, p.37)

La proyección de lo deseable en el presente es algo que claramente no nos llevaría a nuestra salvación. Primero, lo que la mayoría considera deseable en el presente no constituye precisamente un fin razonable. Fromm (1956) define correctamente el deseo del hombre moderno en estos términos:

El hombre moderno, si se atreviera a hablar claramente de su concepción del cielo, describiría una visión parecida a la del mayor almacén del mundo, en el que se encontrarían infinidad de cosas nuevas, y él entre ellas con dinero bastante para comprarlas. Andaría boquiabierto por ese mundo de chismes y mercancías, con la única condición de que hubiera cada vez más cosas que comprar, y quizás con la de que sus vecinos fueran sólo un poco menos opulentos que él. (p. 116)

El afán por el consumo y el egoísmo reproducido a gran escala en la construcción de subjetividades dentro del capitalismo, al contrario de ser nuestra salvación, es lo que ha llevado a nuestras más grandes crisis a nivel incluso de supervivencia. La producción capitalista, que determina a su vez el consumo, ha llevado a que nuestro planeta se encuentre en un grave estado de regulación ecosistémica en donde la vida en la tierra está en riesgo de desaparecer. Lo deseable por la mayor parte de la humanidad en estos momentos está lejos de ser nuestra salvación. Segundo, la anterior descripción de lo que desea el hombre moderno de Fromm es justamente la construcción de la subjetividad que opera el sistema de producción capitalista en sus sujetos, tanto en la época de Fromm y Dewey como ahora. Es decir, lo deseable ni siquiera es lo que realmente desean los sujetos, sino aquello que la industria cultural, las redes sociales y la propaganda les hace desear.

Para este propósito, como lo piensa Horkheimer, es mejor, a partir de análisis del mercado y encuestas Gallup, encontrar las tendencias de la opinión pública que cualquier filosofía pragmatista. El pensamiento de Dewey expresa justamente lo que temíamos anteriormente con Feyerabend: como no hay manera de evaluar qué tan razonables o justos son los fines de lo que es actualmente deseable y, por lo tanto, no hay rasero normativo o crítico desde lo cual juzgarlos, el pragmatismo tanto como el relativismo caen en una afirmación de la comunidad en la que viven e implícitamente devienen conservadores. El pragmatismo, sin importar el contenido de lo deseable en el presente, busca simplemente inventar los medios e instrumentos para su realización alegando que es precisamente ésta la salvación de la humanidad. Aquí el pragmatismo coincide a la perfección con la teoría tradicional denunciada por Horkheimer, la investigación empírica denunciada por Adorno y las teorías de solución de problemas criticadas por Cox.

Ahora bien, algunos intelectuales han juzgado que el rechazo total de la razón instrumental que aparentemente se encuentra detrás de la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, termina por obturar cualquier formulación de alguna teoría con consecuencias emancipatorias en la praxis política. Por ejemplo, Lucas Miranda Baños (2016) culpa a Horkheimer, Adorno y sobre todo Marcuse de una asociación de la razón instrumental “con posiciones opresoras, egoístas, acumuladoras, cosificadoras, etc., y a la racionalidad sustantiva⁹⁹ con la liberación de la opresión y la posibilidad de una colectividad humana” (p. 22). A primera vista uno podría pensar que los autores de la primera generación de la Escuela de Frankfurt eran una suerte de místicos, pseudohegelianos que pregonaban la única autoridad de la razón objetiva o unos kantianos a ultranza que tomaban la segunda formulación del imperativo categórico, no solo como criterio moral, sino como criterio de evaluación epistemológica. Lo cierto es que nada de esto es verdad ni constituye los objetivos de los primeros textos de Adorno y Horkheimer¹⁰⁰ ni mucho menos la totalidad del proyecto intelectual de otros autores como Marcuse, Löwenthal o Fromm. Por ejemplo, Horkheimer (2008) reconoce ampliamente, no solo el avance y el progreso técnico que ha brindado la teoría tradicional, cuya marca es la razón instrumental, sino también su función social positiva. Vale la pena citar el texto en su totalidad:

Estas diferencias, a las cuales podríamos agregar aún muchas otras, no impiden, sin embargo, que la teoría en su forma tradicional [...] ejerza una función social positiva. A este hacer intelectual se han incorporado a las necesidades y los fines, las experiencias y destrezas, las costumbres y tendencias de la forma actual del ser del hombre. Tal como un instrumento material de producción, él representa, como posibilidad, un elemento perteneciente, no sólo la totalidad cultural actual, sino también en todo cultural más justo, más diferenciado, más armónico. En la medida en que este pensamiento teórico no se acomoda conscientemente intereses externos, ajenos al objeto, sino que

⁹⁹ En Adorno y Horkheimer recibe el nombre de razón objetiva y constituye la base de la razón crítica.

¹⁰⁰ Hago la aclaración de los primeros textos de Adorno y Horkheimer, porque es evidente que en sus últimos textos la ambición de ambos porque nada de la teoría pudiera ser cerrado en una síntesis aprovechable por el mercado acabó consumiendo cualquier pretensión a alguna apelación de la razón instrumental. Aquí hago referencia a libros como *Dialéctica negativa* de Adorno o a *Anhelos de justicia* de Horkheimer.

se atiene realmente a los problemas tal como ellos aparecen ante él como consecuencia del desarrollo de las especialidades, y en la medida en que, en conexión con esto, plantea nuevos problemas y modifica viejos conceptos cuando ello parece necesario, puede entonces, con derecho, considerar los logros de la época burguesa en materia de técnica e industria como su legitimación, y puede también estar seguro de sí mismo. Por supuesto que se comprende a sí mismo como hipótesis y no como certeza. (p. 238)

En “Means and Ends”, Horkheimer (2004) afirma que el concepto de razón objetiva (lo que Miranda Baños llama *razón sustantiva*) jamás precluyó o excluyó a la razón subjetiva, solo la consideraba como “una expresión parcial y limitada de una racionalidad universal desde la cual los criterios para todas las cosas y seres fueron derivados” (p. 4). Por supuesto, en este texto, Horkheimer no está defendiendo el conocimiento de la naturaleza a partir de la comprensión de un origen desde lo cual todo lo demás fue derivado. De hecho, en este mismo texto, Horkheimer defiende a la razón subjetiva como aquella razón que disolvió la superstición, la que ha logrado desarrollar el cálculo de probabilidades y la manera de conseguir los medios más eficientes para ciertos fines. Para sobrevivir, para llevar a buen término una técnica, para optimizar procesos, para la práctica política y el desarrollo de la ciencia, la razón subjetiva o instrumental resulta ser de vital importancia y ni Horkheimer ni ningún autor de la teoría crítica la rechazó por completo. Contra lo que estos autores estaban luchando, era la hegemonía en apogeo de un solo tipo de razón desde la época ilustrada y que se había visto reforzada en el siglo XX con la expansión mundial del capitalismo. La tesis básica de Adorno y Horkheimer (2009) era precisamente denunciar cómo la razón, que en la Ilustración nos había liberado de la superstición y del misticismo, devino justo lo que había disuelto, es decir, mito. Dicha razón devino mito, puesto que, al vaciarse de todo contenido, proclamó que la única razón válida era aquella que impulsaba cualquier fin de la manera más eficiente posible. La falta de reflexión sobre los fines en sí mismos que se persiguen en proyectos de la humanidad como la ciencia, el arte o la política es lo característico de esta razón, que implícitamente toma como fines aquellos permitidos por el universo establecido del discurso y la acción. Lo que estos autores buscaban en última instancia es el retorno a un tipo de razón, llámese ésta objetiva, crítica o sustantiva, que nos permita evaluar dichos fines que estamos llevando a cabo con el propósito de pensar un mundo distinto y donde fines diferentes pudieran ser logrados.

No obstante, aunque no haya una contradicción entre ambos tipos de razón en estos autores, sí es verdad que la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt terminaba por descartar de tajo cualquier reflexión desde las filosofías del empirismo lógico o del pragmatismo. Como vimos anteriormente, Horkheimer es bastante crítico del pragmatismo llegando a ser injusto sin conceder los importantes matices entre sus autores. Por ejemplo, como lo ha podido mostrar Habermas (1990), desde la filosofía pragmaticista de Peirce se puede hallar un concepto de verdad y de objeto de estudio no del todo anclado a alcanzar una meta o un proyecto. Por su parte, Marcuse (1993) en el séptimo capítulo de *El hombre unidimensional* rechazaba de tajo, no sólo el pragmatismo, sino toda la filosofía analítica por considerarla el triunfo del pensamiento positivo y el reflejo de la sociedad en la que se vivía: una sociedad unidimensional, ergo una filosofía

unidimensional. Si bien es cierto que las consecuencias de las teorías de algunos de estos autores están en contravía de los postulados de la teoría crítica e incluso algunos podrían llegar a paralizar la misma praxis de la política debido al relativismo que albergan¹⁰¹, Marcuse en muchos casos tiene una lectura superficial y parcial de sus obras. Aunque algo más riguroso y justo en sus consideraciones, Adorno (1972) tampoco guardaba ninguna simpatía por los empiristas lógicos ni por la filosofía de Popper a quienes descartaba de positivistas sin hallar valor alguno en sus meditaciones. El problema de estas posiciones es que, aunque no haya un rechazo total de la teoría crítica y de la razón instrumental, las posiciones de estos autores impiden un análisis de problemas cruciales de la filosofía de la ciencia. Ninguno de estos autores ofrece pistas con respecto a la estructura de las investigaciones en la historia de la ciencia, ni ofrece criterios de selección entre distintas tradiciones, mucho menos nos indica cuándo debemos aceptar o rechazar una teoría. Si bien es cierto que estos problemas no estaban dentro de las preocupaciones de los autores de la teoría crítica, su enfoque resulta incompleto porque no nos dice tampoco las relaciones entre la teoría tradicional y la teoría crítica y los criterios de evaluación entre una y otra. Por otro lado, aunque estos autores, en diversas ocasiones, señalaron sus críticas a la noción de progreso, una evaluación en términos de progreso como resolución de problemas resulta de vital importancia para evaluar la utilidad de toda teoría para resolver los enigmas de su campo epistémico en particular. No resulta impensable, por ejemplo, evaluar la progresividad entre dos tradiciones de investigación críticas con respecto su efectividad resolviendo problemas en su campo de interés. ¿No es posible, por ejemplo, comparar la efectividad de resolución de problemas entre la tradición institucionalista de Veblen y la tradición del materialismo histórico de Marx sabiendo que estas dos tradiciones, como el mismo Horkheimer lo reconoce, son teorías críticas? ¿No es posible incluir el carácter crítico de una tradición como un catalizador de la efectividad de resolución de problemas en las ciencias sociales y, por lo tanto, incluirlo como un criterio de la progresividad de un programa?¹⁰² Parece entonces que un interesante proyecto para la filosofía de las ciencias sociales sería una síntesis entre la teoría crítica y el pragmatismo.

¹⁰¹ Marcuse (1993) es particularmente crítico del segundo Wittgenstein debido a su defensa del sentido común en el uso del lenguaje y, por ende, de las consecuencias pragmáticas de su filosofía. Para Marcuse, una defensa del sentido común en el análisis del lenguaje hace que la filosofía se rinda ante el significado que tiene el lenguaje bajo las condiciones reinantes del capitalismo en donde el uso que se hace del lenguaje ya es previamente estipulado multiplicidad de discursos. Al sustraerle a la filosofía la capacidad de normativizar o de criticar el uso común del lenguaje, para Marcuse, Wittgenstein impide, a partir de la filosofía crítica, “la necesidad de pensar y hablar en otros términos que los del uso común: términos que están llenos de sentido, que son racionales y válidos precisamente porque son otros términos”. (p. 206). Aunque creo que sustraerle a la filosofía su cualidad normativa por encima de las demás disciplinas puede llegar a ser peligroso, considero que Marcuse incurre en una lectura superficial y apresurada de Wittgenstein; no obstante, un mayor análisis requeriría mayor tiempo y espacio.

¹⁰² De hecho, esto es lo que piensa Dussel (2001) en términos lakatosianos, cuando afirma que el carácter crítico del marxismo le permitió descubrir nuevos hechos que la economía política clásica había ignorado como lo es la categoría de plusvalía: “Esto es lo que Lakatos llama "ciencia progresiva". Desde un nuevo programa de investigación científica puede la ciencia social crítica subsumir la teoría anterior (ricardiana) y explicar un "hecho" que se le ha pasado desapercibido, que fue no-observado (porque en realidad era inobservable desde su estrecho horizonte práctico) desde el paradigma funcional y hegemónico” (p.288).

Es bien conocido que el enfoque epistemológico desarrollado por Jürgen Habermas (1990) propone dicha síntesis llamada pragmatismo crítico. A través de elementos de Kant, Marx, Husserl, Peirce, Dewey, Mead, Wittgenstein, Austin, Gadamer, entre otros, concibió un enfoque de la lógica de la investigación en donde a partir de unos *a priori* comunicativos y pragmáticos, que tiene toda comunidad de investigadores, se realiza una resolución de problemáticas de acuerdo con los intereses que tengan dichos investigadores (técnicos, prácticos o emancipatorios). La comunidad de investigadores genera y valida el conocimiento a partir de ciertas prácticas comunicativas normativizadas a partir de una ética del discurso que asegura la validez de las afirmaciones hechas por los participantes en la construcción del conocimiento. Aquí el concepto de verdad no es meramente pragmatista, pues la verdad resulta del consenso racional efectuado por los miembros de la comunidad de investigadores a partir de la resolución argumentativa de la pretensión de validez dentro de la misma comunidad. Para Habermas (1990), “el consenso fundamentado discursivamente no ha de obtenerse, en modo alguno, «en la realización de una acción común», sino bajo las condiciones bien precisas de una situación ideal de habla, es decir, de una comunicación exonerada de coerciones de la acción” (p. 329). A pesar de todos sus méritos, el programa de Habermas presenta dos problemas como supuesta síntesis del pragmatismo y de la teoría crítica. El primero es que tampoco resuelve de manera satisfactoria los problemas antes mencionados de la filosofía de la ciencia. Aunque hay muchos más elementos para evaluar la progresividad o la selección de teorías, no hay una metodología explícita para la ciencia como si la encontramos en las filosofías de Lakatos y Laudan. El segundo, y el más grave de todos, es que el pragmatismo crítico de Habermas es en realidad muy poco crítico. Diversos autores, tales como Douglas Kellner (1989) y Nancy Fraser (2013) han criticado desde el materialismo dialéctico y el feminismo respectivamente el alejamiento de Habermas de la Teoría Crítica en sus aspectos originales. Habermas resulta proponiendo una suerte de filosofía de las ciencias sociales en donde se evidencia una reducción drástica de los componentes críticos de los conceptos con la ambición de volver a la teoría práctica en las esferas de la ética y la política. Aunque dicha ambición es genuina y denuncia correctamente las limitaciones prácticas de las teorías de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, el giro práctico de la teoría de Habermas deviene acrítico. Así, las teorías éticas y políticas (democracia dialógica y ética del discurso) que se desprenden de su filosofía de la ciencia son perfectamente aplicables en las democracias liberales del sistema capitalista sin amenazar en un solo ápice el universo establecido del discurso y la acción. Vale la pena aclarar que, aunque no amenacen ni cuestionen la totalidad del universo establecido del discurso y la acción, algunos conceptos de Habermas (*v.gr.*, “colonización del mundo de la vida” o “acción comunicativa”, entre otras) buscan cuestionar tendencias opresoras del sistema social. El problema es que una teoría crítica no puede desprenderse de su compromiso de una crítica a la totalidad de lo establecido, algo que Marcuse bellamente expresó como el compromiso teórico y político del “Gran Rechazo”, *motto* que luego pasaría a ser el grito de los estudiantes radicales de las décadas de los 60s y los 70s en Europa.

Es claro que una crítica a la perspectiva de Habermas merece más que un párrafo, no obstante, el objetivo de este proyecto exige ser somero. El objetivo de este intermezzo era generar ciertas

reservas desde la teoría crítica al enfoque de Laudan, pero en el transcurso de su realización me di cuenta de que una síntesis entre ciertos elementos del pragmatismo y de la teoría crítica resultarían prometedores para una filosofía de las ciencias sociales. Por supuesto, este proyecto debería comenzar con un análisis crítico concienzudo de la epistemología propuesta por Habermas, el primero en intentar una síntesis parecida. No obstante, como no es el lugar para hacerlo, he decidido optar por una definición de teoría crítica que se acople de una mejor manera a la teoría de Laudan, teniendo en cuenta las reservas desde la teoría crítica más radical de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y comprendiendo que el marxismo es prácticamente el originador de la perspectiva crítica en las ciencias sociales ¿Con qué derecho decimos que el marxismo es el originador de la perspectiva crítica en las ciencias sociales? Siguiendo los pasos de Neurath, quien correctamente observó que la nueva ciencia marxista se trataba de la síntesis entre historia y economía política, pienso que la historización de la economía política y la economización de la historia consiste el elemento crítico que el marxismo introduce en el estudio sociológico. Una historia que no tenga el foco en las dinámicas económicas que moldean el destino de las clases sociales, es simplemente una crónica de las aventuras de los poderosos del momento. Una economía política sin historia es simplemente una técnica de generación de soluciones para los problemas administrativos de los burgueses. Cuando el marxismo se ve en la obligación de realizar la síntesis de ambos, se distancia de las demás teorías del momento cuyo objetivo era el de proveer soluciones para problemas específicos de la clase burguesa¹⁰³. De este modo, Marx toma una posición diferente de lado del proletariado obligado por la síntesis que realiza entre economía política e historia e introduce el elemento crítico en el estudio de las sociedades. Crítico porque a partir de este momento, Marx descubre que el capitalismo en su totalidad es un sistema plenamente contradictorio cuyo sujeto central, que encarna la injusticia plena, es el proletario. Dicho sujeto, encarnación de la injusticia misma, debe ponerle fin al sistema con el fin de pasar a un sistema más justo y estable.

Se dijo anteriormente que se había optado por una definición de teoría crítica que no entrara tan en choque con el enfoque de Laudan. No obstante, es menester primero hacer un recuento de las limitaciones hasta ahora observadas de dicho enfoque a la luz de la teoría crítica. El enfoque de Laudan resulta insuficiente para las ciencias sociales debido a que poco o nada nos dice del origen de los problemas que deben afrontar las tradiciones de investigación. En el mejor de los casos incurre en un círculo vicioso debido a que nos dice que aquello que decide sobre la suerte de una tradición de investigación es la efectividad en la resolución de problemas, pero en otros lados nos dice que es la misma tradición la que decide sobre los problemas a resolver. En el caso de las ciencias sociales es aún más drástico debido a que el nacimiento de los problemas usualmente se

¹⁰³ Esto es más que claro en David Ricardo (2001), por ejemplo, quien fuertemente se opuso al rentista debido a que su teoría de la renta del suelo demostraba que entre mayor era la renta del suelo, menor eran los ingresos del capitalista. Optó entonces por recomendar la aplicación de fuertes impuestos a la renta y una apertura radical al libre comercio para evitar la disminución de las ganancias de los capitalistas. Vale la pena contrastar la posición de Ricardo con la de los mercantilistas dos siglos antes para quienes en ese momento el problema consistía en construir una economía fuerte y, por lo tanto, recomendaban medidas proteccionistas. Dichas teorías económicas terminaban respondiendo a los intereses que tenía la clase burguesa a medida que se consolidaba el capitalismo en Europa.

debe a acontecimientos de orden principalmente económico y secundariamente político y cultural. Definir claramente el surgimiento o la genealogía de estos problemas constituye un aspecto fundamental para evaluar la resolución de problemas de las tradiciones de investigación. Tómese el ejemplo del nacimiento de la demografía en los siglos XVII y XVIII de la mano de John Graunt y Thomas Robert Malthus. Como ha mostrado Foucault de manera convincente, la demografía nace como respuesta a un nuevo cuerpo que surge en la modernidad denominado población. La población es “un conjunto de elementos que, por un lado, están inmersos en el régimen general de los seres vivos y que, por otro lado, ofrecen una superficie sobre la que se pueden afianzar transformaciones autoritarias, pero reflexivas y calculadas” (Foucault, 2007, p. 104). Dichas transformaciones necesitan de datos específicos para saber, precisamente cómo gobernar a la población en cuestión. Esta nueva forma de gubernamentalidad, que nace en la época moderna y recibe el nombre de *biopolítica* por parte de Foucault, funda en la demografía su ciencia social especial para conocer las regularidades de dicho cuerpo:

Ahora bien, basta observar estos fenómenos que deberían ser irregulares, basta mirarlos y contarlos, para darse cuenta de que en realidad son regulares. Éste fue el gran descubrimiento del inglés Graunt a finales del siglo XVII, quien, precisamente con referencia a las tablas de mortalidad, logró no sólo establecer que en una ciudad había un número constante de muertes cada año, sino también que había una proporción constante de diferentes accidentes, por variados que fueran, que producían esta muerte. (Foucault, 2007, p. 103)

Vale la pena aclarar que Foucault, en su oposición radical al marxismo, ignoró la importancia del modo de producción capitalista en la determinación del nacimiento de estas disciplinas. Más allá que un control biopolítico sobre la población, el capitalismo necesitaba de una ciencia que le proveyera de datos para estudiar el impacto de las variaciones en el cuerpo poblacional en factores económicos importantes como la inflación. La demografía probó aun más su importancia para el capitalismo del siglo XX y XXI cuando se institucionalizó como un departamento independiente de otros, pero perteneciente al Estado, que daba los datos para la clasificación de los estratos sociales, cuestión ampliamente importante para las medidas redistributivas típicas de mediados del siglo XX¹⁰⁴.

Retornando a las debilidades del enfoque de Laudan, el naturalismo por el que opta Laudan, aunque con algunos elementos de normatividad, impide incluir dentro de la investigación la alta carga normativa que lleva la teoría crítica. A pesar de que el enfoque de Laudan estipule el estudiar las reglas metodológicas como imperativos hipotéticos cuya primera parte del condicional son los objetivos de los investigadores en su época histórica en particular, dicho lazo se construye a partir de la razón instrumental. De hecho, todo el enfoque de resolución de problemas de Laudan se basa en seleccionar teorías y metodologías que de manera más efectiva resuelvan problemas o ayuden a cumplir con los objetivos de la investigación. Como vimos, esto es problemático a la hora de

¹⁰⁴ Para el lector/investigador interesado, la historia de la creación del DANE (en 1953, bajo el gobierno de Gustavo Rojas Pinilla) en Colombia podría ser un caso de estudio interesante como forma de corroborar la hipótesis foucaultiano-marxista antes expuesta.

analizar las ciencias sociales debido a que, en muchas de sus teorías el componente crítico es esencial a la hora de evaluar sus méritos y entender su práctica. Incluir dentro de la filosofía de Laudan una teoría crítica como la quiere Horkheimer no sería la solución, pues podría volver al conjunto teórico inconsistente debido al naturalismo propio de la filosofía laudaniana. Por este motivo, he recurrido a una definición de teoría crítica que Nancy Fraser (2013) saca a la luz de una carta de Marx a Arnold Ruge, cuya carga normativa dentro de la epistemología es mucho más modesta que la que proponen sus sucesores. Después de indicar las tareas que Marx (2014a) cree que se deben llevar a cabo por parte de la lucha teórica y práctica, le indica a Ruge lo que consiste su publicación y lo que es para él la filosofía crítica: “el autoesclarecimiento por parte del presente de sus luchas y deseos”. Es decir que la teoría crítica consiste en hacer claro (algo típicamente teórico y uno de los propósitos del análisis) el tiempo que está viviendo el intelectual con respecto al escenario político en donde se desenvuelven los conflictos y las aspiraciones del sujeto principal del marxismo: las clases sociales. Fraser (2013), con un tufo típicamente pragmático, nos dice precisamente las ventajas de esta definición de “teoría crítica”:

Lo que resulta tan atractivo de esta definición es su carácter claramente político. No pretende ningún estatus epistemológico especial, sino que, más bien, supone que, con respecto a la justificación, no hay diferencia filosóficamente interesante entre una teoría crítica de la sociedad y una acrítica. Pero según esta definición hay una diferencia política importante. Una teoría social crítica enmarca su programa de investigación y su marco conceptual teniendo en cuenta los objetivos y actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que tiene una identificación partidista, aunque no acrítica. Las preguntas que formula y los modelos que diseña se basan en esa identificación e interés. (p. 19)

Este análisis que hace Fraser de la definición de Marx comparte con los teóricos alineados a la primera generación de la Escuela de Frankfurt (*v.gr.*, Horkheimer y Dussel) que la teoría crítica implica un “ponerse de parte” con los oprimidos. Responde también a un movimiento oposicional que se declara en contra del neoliberalismo, que como se pudo ver con Brown, responde al momento histórico del capitalismo en donde se juegan las opresiones de la actualidad. Empero, se distancia fuertemente en su afirmación de que no hay diferencia filosóficamente interesante entre las teorías críticas y las no-críticas. Para autores como Adorno, las teorías críticas o dialécticas hacían toda la diferencia con aquellas investigaciones empíricas a las que éste les negaba la dignidad de ciencia. Para Fraser, la diferencia entre ambas teorías no sería una diferencia interna a la lógica del descubrimiento sino externa en la manera en como se orienta la investigación de acuerdo con las convicciones políticas del investigador. Claro está, esta convicción política dirige y determina los objetivos de la investigación, como lo hace explícito Fraser cuando muestra lo que haría una teoría crítica en el caso del feminismo:

Emplearía categorías y modelos explicativos que revelen, en lugar de ocultar, las relaciones de dominación masculina y subordinación femenina. Y desmitificaría como enfoques ideológicos rivales que ofuscan o racionalizan esas relaciones. En esta situación, entonces, uno de los estándares para evaluar una teoría crítica, una vez sometida a todas las pruebas habituales de adecuación empírica, sería: ¿Qué tan bien teoriza la situación y las perspectivas del movimiento feminista? ¿En

qué medida sirve para el autoesclarecimiento de las luchas y deseos de las mujeres contemporáneas? (p.19-20)

El hecho de que sea una teoría crítica no implica, en opinión de Fraser, que no deba someterse a las pruebas de adecuación empíricas, que en el caso de Laudan podrían ser traducidas como pruebas con respecto a su efectividad resolviendo problemas. El ponerse de parte de los movimientos sociales de oposición (lucha obrera, feminismo, lucha queer, ambientalismo, antirracismo, etc.) no implica que la teoría crítica dé resultados que ignoren los mínimos estándares de objetividad o lo que Haack (2003) llama los valores epistemológicos centrales comunes a toda investigación: “honestidad intelectual, preocupación por la verdad, respeto por la evidencia, entre otros” (p. 308). Todo lo contrario, como es evidente en el enfoque dado por Fraser, la teoría crítica debe cumplir con los mismos estándares de aceptación empírica que las teorías tradicionales. Además, siguiendo nuestro enfoque, las tradiciones de investigación críticas deben mostrar su efectividad resolviendo problemas y no deben traicionar los valores epistemológicos centrales comunes a toda investigación. No hay algo así como una razón crítica a la que oponer a la razón instrumental que opera en la resolución de todo problema; la teoría es crítica por obra de un compromiso político y no por su dependencia a un tipo de racionalidad a la que llamamos objetiva o crítica.

Considero que el análisis de la teoría crítica de Fraser sacrifica mucho del valor epistemológico diferenciado de la teoría crítica con respecto a las teorías tradicionales y la posibilidad que tiene el componente crítico de resolver problemas de manera más efectiva que otras tradiciones no-críticas. Al entregar la crítica a una mera posición política, priva a la crítica de cualquier cualidad epistemológica sin tener en cuenta que muchas tradiciones de investigación en ciencias sociales han progresado debido a su componente crítico. Tampoco tiene la posibilidad de criticar la hegemonía de la razón instrumental o subjetiva frente al eclipse cada vez mayor de la razón objetiva desde donde surge la crítica. No obstante, es el enfoque que menos inconsistencias genera con la filosofía de la ciencia de Laudan que hemos venido defendiendo y que más nos acerca a sintetizar la teoría crítica con un enfoque pragmático de resolución de problemas.

Segunda parte

Debates y combates

Una ciencia obtiene la prueba de su eficiencia y vitalidad cuando demuestra que sabe enfrentar a los grandes campeones de las tendencias opuestas, cuando resuelve con sus propios medios los problemas vitales que éstos han planteado, o demuestra perentoriamente que tales problemas son falsos.

~ Antonio Gramsci¹⁰⁵

¹⁰⁵ Esta cita se encuentra en *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* de la edición citada, Gramsci, 1971a, p. 138

Debo aceptar que el título de la segunda parte de este texto se lo debo a Ernesto Laclau. No sólo es el título de un libro que consiste en las réplicas de Laclau a sus críticos (Žižek, Agamben, Negri, Hardt, etc.), sino el nombre que le puso a la revista que dirigió junto con Paula Biglieri a comienzos de la segunda década del siglo XXI. Desde que vi dicho título quedé fascinado, puesto que Laclau resume en dos palabras lo que para mí constituye la dinámica misma de toda ciencia social. En primer lugar, está el terreno del debate, del juego de dar y pedir razones, el espacio en donde se evalúan las tradiciones en su competencia por el lugar de dar las mejores soluciones a los problemas teóricos apremiantes. El debate no es necesariamente un consenso, sin negar que muchas veces también el consenso es una de sus salidas. El debate no es resultado, sino proceso por medio del cual los participantes buscan explicar sus puntos de vista y defenderlos a través de razones y argumentos. Cuando ya el debate no es suficiente, viene el combate. En el combate ya no se dan y piden razones, se actúa para imponer la verdad y el propio pensamiento. Al contrario de lo que piensan los liberales, el combate a muerte puede ser una de las consecuencias del pensamiento racional. Si estamos convencidos de la racionalidad de nuestra idea y junto con ella sabemos que el mundo tomará un mejor aspecto de lo que es actualmente, no hay espacio para la duda, el escepticismo o el relativismo en política como lo pudimos mostrar antes¹⁰⁶. Si el científico o el filósofo no está dispuesto a convertirse en político o en guerrero es, o porque es un cobarde (lo cual es una excelente razón), porque su idea no vale tanto como para matar o morir por ella o porque las formas de resolución de la controversia se pueden dirimir sin llegar al combate.

La ciencia natural ha sido y es un campo de debates en donde usualmente la controversia se puede dirimir sin llegar al combate. Estamos familiarizados con controversias del tipo Leibniz-Clarke, Einstein-Bohr y Galileo-Belarmino. Estos son eventos históricos en donde se dan debates entre grandes figuras del pensamiento científico (excepto por Belarmino) en torno a los problemas apremiantes de la ciencia del momento. Empero, la ciencia natural ha estado también marcada, como todo proyecto humano por el conflicto. ¿No fue Giordano Bruno quemado en la hoguera por hablar de sistemas solares e infinitos mundos? ¿No fue Galileo enviado a prisión perpetua por defender el sistema copernicano aun cuando ya había sido declarado herético e insensato?¹⁰⁷. A pesar de estas cruentas controversias, sabemos que los conflictos se pueden resolver principalmente por el debate y la argumentación racional antes que por la guerra y la muerte.

Por su parte, la ciencia social ha sido el santuario tanto del debate como del combate. El caso se agudiza aún más cuando se trae a colación a una de las tradiciones de investigación más polémicas y conflictivas de la faz de la tierra: el marxismo¹⁰⁸. Ninguna otra ciencia social ha movilizad o tanto las esperanzas, los miedos y las fuerzas como lo ha sido el marxismo junto con su proyecto político

¹⁰⁶ En el *Excursus* titulado: “En defensa sobre la verdad en política”.

¹⁰⁷ Paradójicamente el mismo cardenal Belarmino mandó a la hoguera a Bruno y a Galileo a prisión. Hoy nuestros filósofos anarquistas y antifundacionalistas como Feyerabend y Rorty lo defienden y alaban.

¹⁰⁸ Quizás sólo el feminismo (en particular, las ciencias sociales, el arte y la literatura que ha inspirado y sigue inspirando) y el liberalismo ha podido llegar a rivalizar en nivel de polémica y de conquistas de derechos sociales.

socialista/comunista. No sólo el marxismo ha ocupado un lugar como centro de polémica en las revistas altamente calificadas del imperio académico, sino también en los páramos recorridos por las guerrillas latinoamericanas, en los golpes de Estado asestados por la CIA y las multinacionales estadounidenses en contra Lumumba y Nkrumah en África, en los horrores de Stalin, en los vietnamitas quemados por napalm estadounidense, etc. El marxismo ha sido un campo de batalla que, como tradición de investigación ha dado sus debates académicos y sus combates políticos y bélicos. Esta sección buscará mostrar cómo el científico-guerrero marxista va armado con su núcleo firme y su cinturón protector, provistas por su tradición de investigación para afrontar sus debates. Luego, veremos cómo se enfrenta un marxista a sus debates/combatos con otras tradiciones de investigación como la institucionalista en el caso específico de las relaciones económicas entre países del centro y la periferia. El propósito de dicha sección es mostrar cómo el marxismo ha salido airoso con respecto a sus competidores en el campo de la economía política internacional. Ha salido airoso pues ha mostrado una superioridad en su capacidad de resolución de problemas debido a sus herramientas heurísticas y su carácter crítico. A modo de *excursus*, reproduciré el fragmento de una canción y un poema que revelan esas condiciones materiales de existencia que el marxismo ha expuesto con denodado empeño y que constituyen las razones por las cuales el marxismo ha combatido ferozmente en el terreno de la política. Dejaré que dichos fragmentos hablen por sí mismos sin mencionar una sola palabra sobre ellos. Creo que en algunos casos Susan Sontag (1984) tenía razón cuando criticaba fuertemente la sobre-interpretación de una obra de arte y llamaba a una experimentación de la obra en sí misma.

Una última palabra antes de comenzar esta parte. Hasta ahora se ha llamado *marxismo* a la tradición de investigación a la que queremos darle el estatus de ciencia debido a la simplicidad que implica la asociación del apellido de Marx con el conjunto de teorías que buscan resolver los tipos de problemas y siguen de alguna forma u otra los métodos, las sugerencias y caminos sugeridos por Marx. No obstante, considero que si nuestro objetivo es dar cuenta mayoritariamente de la lógica de la investigación de una tradición de investigación habremos de utilizar otro nombre. Marxismo junto con comunismo y socialismo son nombres que se han utilizado en la arena política para dar las más fieras batallas contra las opresiones del capitalismo alrededor de la faz de la tierra. Como nombres de la política congregan identidades que son necesarias para la lucha contra la barbarie capitalista, sin embargo, dentro de terrenos académicos suelen ser utilizados, debido a su pesada carga simbólico-política, para abjurar el estudio de teorías y modelos explicativos sumamente importantes para la ciencia social. Para esquivar a dichos enemigos superficiales que buscan eliminar al marxismo usando la carga simbólica de su nombre y no argumentos, he decidido utilizar materialismo histórico y no marxismo para referirme a esa continuidad de teorías inspiradas en los trabajos de Marx y Engels. Siguiendo las sugerencias de Althusser (1996b), pero sin adoptar su filosofía de la ciencia en su totalidad, tomaré al materialismo histórico como ciencia y para acercarlo al vocabulario que hemos venido manejando se entenderá como una tradición de investigación.

Capítulo IV

La coraza y armas del materialismo histórico

Cuando leía a Laudan y a Lakatos tenía la impresión de estar contemplando el panorama de una fortaleza a proteger en un combate. Lakatos describe la estructura de un PIC como un conjunto de teorías centrales a proteger (núcleo firme) a partir de unas teorías que resultan su coraza protectora (cinturón protector). Laudan considera que la valía de la ontología, método y sugerencias que le da una tradición a sus teorías constitutivas se decide en su buen performance resolviendo problemas. Lakatos desea proteger su fortaleza denominado núcleo firme a través de su misma resistencia como a partir de sus guerreros en el cinturón protector, mientras que la fortaleza de la tradición de investigación de Laudan está a salvo sólo si sus guerreros prueban un buen desempeño venciendo problemas en el combate con respecto a sus contrincantes. Esta sección consistirá entonces en mostrar la coraza y armas de nuestra fortaleza: el materialismo histórico. La coraza y armas del materialismo histórico serán entonces todos estos componentes de su núcleo firme que la tradición despliega para resolver problemas y competir contra sus adversarios. Vale la pena aclarar que un estudio completo y riguroso de los elementos de la tradición del materialismo histórico necesitaría de un libro entero como lo demuestran los libros de autores como Martha Harnecker en su clásico *Los conceptos elementales del materialismo histórico* o el de Gerald A. Cohen en *La teoría de la historia de Karl Marx*. De este modo, este capítulo pretende ser un recuento crítico de estas obras y otras que explayan los elementos de la tradición en cuestión.

Antes de comenzar, se debe aclarar que antes ya algunos autores habían catalogado al materialismo histórico como un PIC. Dussel (2001), después de proponer que debíamos hacer un criterio de demarcación adicional al de Popper, propone dos adicionales uno que separe ciencias naturales de ciencias sociales y otro que separe ciencias sociales funcionales y críticas. Dentro de las críticas situaba al materialismo histórico y pensaba que el componente crítico cumplía con el requisito de Lakatos de “subsumir la teoría anterior (ricardiana) y explicar un "hecho" que se le ha pasado desapercibido, que fue no-observado (porque en realidad era inobservable desde su estrecho horizonte práctico) desde el paradigma funcional y hegemónico” (p. 288). Además, Dussel considera el concepto de *plusvalor* como parte del núcleo central del programa de investigación marxista. No obstante, no tenemos nada más que pueda ayudarnos a concebir al materialismo histórico como un PIC. A pesar de innumerables ideas valiosas que Dussel nos entrega sobre el concepto de crítica (expuestas en el *Intermezzo*) y la manera mediante la cual Marx superó el análisis económico de sus predecesores, no cumple el objetivo de entender al materialismo histórico como un PIC.

Por su parte, Lucas Miranda Baños (2016), tiene como objetivo desarrollar la tesis de que el marxismo es un programa de investigación científica¹⁰⁹ cuya meta es el realizar predicciones para

¹⁰⁹ Dice Miranda Baños (2016): “Los argumentos que hemos desarrollado permiten reformular la tesis principal de la presente investigación con mucho mayor sustento: el marxismo clásico desarrolló un programa de investigación

guiar la acción en la práctica política. Para llevar a cabo este objetivo, se sumerge en una lucha en contra de Lukács y los teóricos de la Escuela de Frankfurt y su supuesta condena de la razón instrumental. Como ya vimos anteriormente, esta crítica entra en crisis debido a la lectura errónea que tiene Miranda Baños de autores como Horkheimer, Adorno y Marcuse. Lo interesante de la tesis de Miranda Baños es el uso de herramientas conceptuales que nos brinda para comprender el tipo de predicciones que realiza el marxismo a nivel teórico y que se vinculan con el dominio práctico necesario en toda teoría que quiera llamarse a sí misma marxista. No obstante, tampoco nos entrega ni los elementos del núcleo central ni del cinturón protector del PIC marxista. Su tesis se concentra solamente en desarrollar de manera sistemática y rigurosa elementos metodológicos para comprender las predicciones del marxismo.

Por otro lado, está el artículo del sociólogo Michael Burawoy (1990), titulado “Marxism as Science: Historical Challenges and Theoretical Growth.” En él, Burawoy identifica al materialismo histórico como un PIC y despliega ampliamente la historia de los sucesivos cambios en el núcleo firme y el cinturón protector. El texto de Burawoy es de suma importancia porque, a pesar de reclamar fidelidad a un marco lakatosiano, le realiza ciertos cambios que coinciden casi perfectamente con la propuesta de Laudan. Por ejemplo, le concede al núcleo de un PIC un tiempo prudente para que se desarrolle y admite distintas líneas de investigación dentro de un mismo programa que desarrollan distintas interpretaciones del núcleo. Estos cambios hacen que ya no hablemos tanto de la estructura de un PIC, sino de una tradición lo cual conviene a los objetivos de este trabajo. Por este motivo, me valdré críticamente del trabajo de Burawoy, distanciándome de él en varios aspectos, para dar cuenta del núcleo de la tradición de investigación del materialismo histórico. La manera mediante la cual evaluaré dicho núcleo firme de la tradición de investigación del materialismo histórico será a partir de un breve análisis seguido, en la mayoría de los casos, de una defensa de algunas críticas que se han hecho hasta ahora a los elementos fundamentales del núcleo del materialismo histórico. Dichos elementos serán analizados a partir de la obra de distintos pensadores marxistas, principalmente a través de la escuela althusseriana, aunque también se tienen en cuenta los aportes de otras corrientes como la del marxismo analítico o la lukácsiana¹¹⁰. He decidido privilegiar dicha escuela debido a que tiene dentro de sus más grandes méritos enfocarse en los asuntos epistemológicos del materialismo histórico, tomar al materialismo histórico como una ciencia y generar o perfeccionar categorías científicas bastante productivas para el análisis de la sociedad capitalista como lo fueron “ideología”, “estructura”, entre otras. Del mismo modo, no apelo a los textos de los economistas, sociólogos o antropólogos adscritos a la tradición del materialismo histórico debido a que han sido más que todo los filósofos (algunos de ellos sociólogos también) los que se han dedicado a sistematizar y definir los conceptos

científica capaz de hacer predicciones condicionales no triviales que permitieron orientar la acción de maneras más eficaces que las hacía posible el sentido común” (p. 217)

¹¹⁰ “Escuela lukácsiana” es un término extremadamente vago para aquellos teóricos que de alguna u otra forma recibieron la influencia de Lukács y con esto me refiero principalmente a los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Lo uso por economía porque, a pesar de que la huella de Lukács es tangible en dichos teóricos, hay muchos casos en donde ellos mismos se distancian del pensamiento de Lukács.

y teorías del núcleo la tradición en cuestión. En las obras de los científicos sociales de la tradición del materialismo histórico dichas teorías y conceptos se hallan en aplicación y es más difícil su extracción para la exposición explícita del núcleo firme.

Burawoy comienza indicando a partir del “Prefacio” a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de Marx lo que son para él los siete postulados del materialismo histórico. Vale la pena citar dichos siete postulados debido a que a partir de ellos realizaré luego una complementación y en otros casos una crítica para formar mi propia concepción del núcleo de la tradición de investigación del materialismo histórico:

1. Para que haya historia, los hombres y las mujeres deben transformar la naturaleza en medio de su supervivencia, es decir, deben producir los medios de su existencia.
2. La base económica o modo de producción define los límites de variación de la superestructura.
3. Un modo de producción se desarrolla a partir de la interacción entre las fuerzas de producción (el cómo producimos los medios de nuestra existencia) y las relaciones de producción (el cómo el producto del trabajo es apropiado y distribuido).
4. La lucha de clases es el motor de transición de un modo de producción a otro.
5. Una transición exitosa sólo puede suceder cuando las condiciones materiales están presentes.
6. La historia es progresiva en la medida en que siga la expansión de las fuerzas de producción.
7. El comunismo significa el fin de los antagonismos sociales y el comienzo de la emancipación de los individuos. Ya no hacemos la historia a nuestras espaldas, sino consciente y colectivamente. (Burawoy, 1990, p. 780)

Estos siete puntos representan una muy buena base para desarrollar el núcleo firme de la tradición de investigación del materialismo histórico. No obstante, tienen el problema que Laudan le achaca a Lakatos de concebir el núcleo de un PIC como inmodificable por convención. Lo cierto es que estos puntos han ido cambiando levemente sin abandonar la esencialidad de la tradición de investigación iniciada por Marx y Engels. La idea es evaluar de qué manera podemos seguir sosteniendo un núcleo firme esencialmente materialista histórico sabiendo que ha sufrido algunos cambios desde su nacimiento. De esta manera se comenzará analíticamente a partir de los conceptos elementales del materialismo histórico que arman sintéticamente el núcleo de la tradición de investigación: su coraza y armas.

La antropología filosófica a la periferia del materialismo histórico

En el primer elemento de Burawoy se asume que el materialismo histórico posee una antropología filosófica específica: aquella del humano como animal que trabaja. No es de sorprenderse que esto sea asumido debido a que los mismos Marx y Engels, en sus escritos de juventud, en repetidas ocasiones parecen dar cuenta de una cierta definición del humano heredera de la Ilustración y del Renacimiento. Fromm (1962), en su estudio del concepto del hombre de Marx, rastrea la

continuidad que hay en pensadores como Spinoza, Goethe, Hegel y Marx en cuanto al concepto de productividad y su relación como característica esencial del ser humano. Para Spinoza eran los afectos activos los que hacían al ser humano productivo, pues a través de ellos podemos actuar en el mundo, aumentan nuestro poder. En Hegel, un objeto se desarrolla a medida que se despliegan dialécticamente sus potencialidades. Por su parte en Goethe, las épocas de progreso en la historia se caracterizan por el reconocimiento productivo de la subjetividad humana dentro de los límites de la objetividad del mundo. Finalmente, en el joven Marx, la productividad del humano se caracteriza por una apropiación del mundo que corresponde con la naturaleza del objeto y la llama “vida productiva” (citado por Fromm, 1962, p. 45). La vida productiva del humano lleva, en opinión del Marx humanista, a desplegar las características verdaderamente humanas: “En el tipo de actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la libre actividad consciente, es el carácter genérico del hombre” (Marx, 2015, p.112). Así, para el joven Marx, la actividad productiva del humano, su verdadera esencia, hacía florecer en él dos características también esenciales: la libertad y la sabiduría propia de toda consciencia. De este modo, hay en el joven Marx toda una antropología filosófica de marcada huella ilustrada y hegeliana.

A medida que Marx renegaba cada vez más de su pasado hegeliano, abandonaba también su humanismo y su antropología filosófica temprana. Esto es ya evidente en su definición más madura del humano (de donde se extrae parte de los sostenido por Burawoy) que la da junto con Engels en *La ideología alemana*, obra principal de ajuste de cuentas con su pasado filosófico:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. (Marx & Engels, 2014b, p. 16)

Aquí la definición de humano está más matizada de su contenido humanista del Marx de los *Manuscritos de 1844*. Marx y Engels hacen énfasis en la mera producción de la propia vida material del humano. Humano es aquí aquel que produce sus propios medios de vida y esto lo separa de la animalidad¹¹¹. Más adelante Marx, sin rodeos, sanciona las antropologías filosóficas que toman al humano de cada época como el humano universal como se vio en el mordaz comentario que le hace a Bentham en el tomo primero de *El Capital* expuesto en el “Intermezzo” del presente escrito. De esta manera, lo que se puede observar en Marx, contrario a lo que piensa Fromm, es una transición en su juventud de una concepción antropológica definida a una en donde las preocupaciones antropológicas disminuyen fuertemente e incluso se observa una crítica a ciertas antropologías burguesas.

¹¹¹ Esta definición de humano realmente no lo diferencia de otros seres vivos como las abejas, las hormigas o los castores. Esto se debe a que, como se ha argumentado, la antropología filosófica en Marx y Engels no es tan rigurosa o importante, es decir, no implica un elemento de su núcleo firme. Esto, en vez, de significar un problema podría conducirse productivamente a una especie de deconstrucción del antropocentrismo desde bases marxistas.

La tradición del materialismo histórico se divide aquí en este punto. Pensadores como Lukács, Bloch, Sartre y Fromm, influidos por una lectura hegeliana de Marx, consideraron importante colocar como un elemento central una concepción del ser humano consciente y libre, pero reificado por el capitalismo (Lukács y Sartre) o esperanzado (Bloch), entre otras características. Esta línea de investigación fue tremendamente productiva, pues desarrolló una preocupación por las condiciones inhumanas del sistema capitalista. El formular una concepción del ser humano ideal, que no corresponde con las condiciones de vida que llevan los individuos bajo el sistema, permite ubicar aquellas condiciones de vida patológicas para ese humano cuyas verdaderas posibilidades no están aún realizadas. ¿De dónde nace dicha definición del humano que marca esta línea de investigación dentro del materialismo histórico que comienza con el joven Marx y pasa por pensadores como Bloch? Una de las mejores respuestas, la de Marcuse (1993): “el concepto filosófico «hombre» aspira a las facultades humanas totalmente desarrolladas que son sus facultades distinguibles y que aparecen como posibilidades en las condiciones en las que los hombres viven realmente” (p. 242). Tanto el joven Marx como sus seguidores extraen de los humanos concretos bajo el capitalismo aquellas posibilidades frustradas por el mismo sistema. Esas posibilidades son ciertamente contrafácticas, pues rezan “dicha característica *x*, se realizaría si las condiciones bajo el sistema capitalista cambiaran” y pertenecen a las mismas declaraciones típicas del materialismo histórico que rezan “las fuerzas productivas bajo el capitalismo se desarrollarían mejor si se pudiera eliminar el régimen de la propiedad privada y se socializaran los medios de producción”. De la misma manera que el sistema de producción restringe el desarrollo de las fuerzas productivas, este sistema restringe la vida productiva del humano y las posibilidades que se desprenden de ella.

Por otro lado, tanto la escuela althusseriana como el marxismo analítico consideraba que el Marx de importancia era el maduro, aquel de los *Grundrisse* y de *El Capital*, entre otros textos¹¹². Althusser (1965) llama a esta transición del joven Marx al Marx maduro como “corte epistemológico” (p. 24). Dicho corte es epistemológico en virtud de un cambio radical realizado por Marx en el método de indagación para realizar una crítica de la economía política. En el joven Marx primaban los aspectos filosóficos, mientras que en el Marx maduro primaban los aspectos propiamente científicos desde la economía. De ahí que Althusser rechace de tajo cualquier interpretación humanista de Marx, al considerar que una verdadera ciencia no se ocupa de asuntos ideológicos como lo es “la naturaleza humana”¹¹³. En cambio, en el Marx maduro el objeto de la ciencia del materialismo histórico es el modo de producción concebido como totalidad estructurada a dominante (Althusser, 1996a). Son los conceptos principalmente económicos y

¹¹² A pesar del desprecio que sienten los marxistas analíticos por la figura de Althusser, Gerald Cohen (1986), la cabeza del marxismo analítico, reconoce su deuda con Althusser y su corte epistemológico: “*La revolución teórica de Marx*, de Althusser, me convenció de que el Marx de importancia duradera es el que se encuentra en *El capital* y los escritos preparatorios. Esta convicción me ayudó a escribir este libro, y por eso estoy agradecido a Althusser” (p. xvi).

¹¹³ Dice Althusser (1996a): “Basta vivir en la moral o la religión, o en esta ideología. político-moral que se llama socialdemocracia, establecer una interpretación humanista pero no historicista de Marx: es sólo leer a Marx a la “luz” de una teoría de la “naturaleza humana”, que sea religiosa, ética o antropológica” (p. 338)

algunos sociológicos los que permiten dar cuenta de la tradición del materialismo histórico como una investigación propiamente científica.

Althusser tiene razón en señalar las obras del Marx maduro como aquellas en donde surge el trabajo propiamente científico del materialismo histórico. Es decir, el materialismo histórico surge cuando Marx emplea ciertos conceptos y teorías (modo de producción, teoría de la explotación, relaciones de producción, etc.) y las emplea con miras a resolver los problemas empíricos y teóricos más apremiantes de la disciplina económica. Si bien es cierto que los trabajos del joven Marx tenían un talante más filosófico, esto no los excluye de ser influencias importantes para el desarrollo posterior de la ciencia del materialismo histórico. Como vimos, Popper, Kuhn y otros pensaban que la filosofía y la metafísica jugaban un rol determinante en el desarrollo de las teorías y los paradigmas científicos. El caso de Marx no es la excepción. La dialéctica materialista, filosofía inventada por Marx, con una fuerte influencia hegeliana, fue vital en el desarrollo del materialismo histórico como tradición de investigación. Althusser se equivoca cuando excluye los temas trabajados por el joven Marx de ser objetos posibles de la tradición científica del materialismo histórico. El hecho de que dichos temas sean pensados por Marx en su época filosófica más fértil, no significa que no puedan ser entendidos dentro de la tradición científica del materialismo histórico. Problemas como “la naturaleza humana” o “la alienación” pueden constituirse como objetos legítimos de la práctica científica. Tanto es así que las líneas de investigación que han dado respuestas a estos problemas como aquellas teorías críticas que se han dedicado a criticar las respuestas de otras tradiciones han generado progreso en el materialismo histórico¹¹⁴. El concepto de corte epistemológico de Marx, elaborado por Althusser, es valioso en cuanto que diferencia la manera mediante la cual el Marx maduro se aproximaba a los problemas empíricos con respecto al joven Marx, no por la naturaleza o esencia de los problemas tratados. Por supuesto, Marx encontró nuevos problemas y desvió su atención de otros a la hora de analizar la sociedad capitalista de manera más científica y menos filosófica. Esto no significa que los problemas que Marx trató en su juventud y que luego abandonó (*v.gr.*, la religión), no puedan erigirse como objetos legítimos de la práctica científica del materialismo histórico.

Ahora bien, el hecho de que estos problemas puedan constituirse como objetos legítimos de la práctica científica no significa que sus resultados deban situarse como elementos del núcleo firme de la tradición como lo hace Burawoy. Si aceptamos la definición de humano que Marx y Engels dan en *La ideología alemana* como la conclusión más sofisticada de una antropología filosófica proveniente del materialismo histórico, dicha conclusión podría ser puesta en el cinturón protector de la tradición y no en el núcleo. Otras tradiciones, como la liberal, están legitimadas en poner su antropología filosófica como parte integrante del núcleo puesto que sin el *homo oeconomicus* o el

¹¹⁴ El trabajo de Lukács con su concepto de “consciencia reificada” ha dado resultados bastante interesantes con respecto al nivel de sujeción de los individuos como se explicó en el primer capítulo de este escrito. Por su parte, la abundante literatura por parte del materialismo histórico en contra de concepciones de la naturaleza humana como por ejemplo aquella del *homo oeconomicus* es otro ejemplo de cómo el componente crítico del materialismo histórico lo ha hecho progresar.

individuo racional, sujetos de la tradición liberal, el programa entero del liberalismo se viene a pique. No obstante, son las clases, y no los humanos que laboran, los sujetos del materialismo histórico como veremos más adelante.

Estructura social: modo de producción y sus elementos (fuerzas productivas y relaciones de producción), infraestructura y superestructura

Ya hubo ocasión de esclarecer el concepto de estructura cuando se dio la discusión del supuesto historicismo del materialismo histórico mantenido erróneamente por Popper. Por esta razón aquí sólo se explicarán algunos conceptos más elementales que componen el concepto más macro de estructura en la tradición del materialismo histórico.

En todo proceso de producción interfieren unos insumos que se transforman a través de los medios de producción en mercancías. Dicha transformación sólo es posible cuando unos agentes, a través de su fuerza de trabajo y el accionamiento de la maquinaria, parte del medio de producción, intervienen activamente en los insumos. Los medios de producción, como su mismo nombre lo indica, son las herramientas que hacen posible la transformación de dichos insumos y como ejemplos se pueden poner el dinero, los materiales, la maquinaria o el transporte. Hasta aquí, la mayor parte de las tradiciones de investigación en las ciencias sociales, sobre todo en economía, no tienen mayor desacuerdo. Tanto Adam Smith como Marx podrían estar perfectamente de acuerdo con el panorama descrito hasta el momento.

Ahora bien, estos agentes, como plantea Marta Harnecker (1971) pueden ser estudiados desde el punto de vista técnico como trabajadores directos y no-directos, es decir si intervenían de primera mano o no en el proceso de producción o desde el punto de vista social como propietarios y no-propietarios de los medios de producción. Teniendo en cuenta tanto la intervención dentro del proceso de producción como el tipo de posesión o la desposesión con respecto a los medios de producción, dichos agentes establecen unas relaciones específicas entre sí y con los medios de producción que en conjunto forman las relaciones de producción. Con respecto a los medios de producción se establecen relaciones técnicas de producción en donde se evidencia la manera en cómo el productor directo manipula y controla a la maquinaria, los insumos y en general al medio de producción¹¹⁵. Entre los poseedores y los no-poseedores¹¹⁶ se establecen relaciones sociales de producción y dependen “del tipo de relación de propiedad, posesión, disposición o usufructo que

¹¹⁵ Un ejemplo del estudio de las relaciones técnicas de producción se puede evidenciar en el texto de Marx (2009) *Formaciones económicas precapitalistas* en donde se estudia minuciosamente la relación de los productores directos con los medios de producción en los modos de producción anteriores al capitalismo.

¹¹⁶ El materialismo histórico hace diferencias precisas entre distintas clases de posesión sobre los medios de producción como lo son la propiedad jurídica, la propiedad real y la posesión efectiva. Aunque dichas diferencias son cruciales para un análisis complejo de las clases como lo hace Wright (1979), no nos explayaremos aquí en ellas. El lector puede consultar las obras de Wright (1979) en donde dichas distinciones son fundamentales para un análisis de las clases en el capitalismo actual, en Cohen (1986) en donde se establecen las posiciones posibles e imposibles de los productores con respecto a la propiedad o en Harnecker (1971) para un resumen más pedagógico y somero de la cuestión.

ellos establezcan con los medios de producción” (Harnecker, 1971, p. 43). De lo anterior, uno de los resultados clave que va a extraer el materialismo histórico es que todas las relaciones sociales de producción en la historia han sido del tipo explotador-explotado debido a que los propietarios de los medios de producción viven del trabajo de los no-poseedores o de los productores directos. Como ya resulta evidente, de estas relaciones de producción nacen las clases sociales. Por esta razón es que las relaciones de producción son uno de los conceptos más fundamentales del núcleo firme de la tradición de investigación del materialismo histórico como el mismo Marx (1983d) lo pone en evidencia en el texto donde nos regala de manera más clara y directa la mayoría de los conceptos centrales de su tradición:

El resultado general al que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, *relaciones de producción, que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales*. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una fase determinada de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. (p. 214-215)

Como se puede ver, las relaciones de producción ocupan un lugar muy importante para Marx pues además de ser la génesis de las clases sociales son además la explicación de gran parte de la vida de los humanos bajo el yugo de un modo de producción. No obstante, Marx también nos habla de las fuerzas productivas como un elemento crucial de sus investigaciones y que de hecho resultan, según él, en ciertos momentos de la historia, en contradicción con las relaciones de producción generando la crisis del modo de producción del momento. Pero ¿qué quiere decir “fuerzas productivas” para el materialismo histórico? Como su mismo nombre lo indica, las fuerzas productivas son aquellos elementos que, accionados por un agente, permiten la producción de mercancías. Dentro de las fuerzas productivas no sólo se encuentran los medios de producción que se componen de los instrumentos de producción y de las materias primas, sino también la fuerza de trabajo de los humanos en donde se encuentra no solo su fuerza física, sino también su inteligencia, destreza, conocimiento etc. Cuando Marx habla del desarrollo de las fuerzas productivas se refiere entonces al nivel de avance tecnológico al que pueden llegar la maquinaria y los procesos envueltos en el proceso productivo (nivel de optimización de dichos procesos), los descubrimientos de nuevas materias primas y los progresos en la ciencia. Sin embargo, no se puede olvidar que la misma fuerza de trabajo del humano puede ser modificada a partir de los avances tecnológicos y científicos; el cuerpo es un objeto de estas prácticas que busca su modificación constante para la producción más eficiente. Por ejemplo, los avances en la medicina, el énfasis

cada vez mayor en la salud física y el deporte, la aparición de una rama dentro de la empresa llamada “salud ocupacional” en donde se capacita a los trabajadores sobre cómo mantener las fuerzas físicas y el bienestar, a pesar del desgaste que implica trabajar, pueden ser señales de cómo la ciencia y la tecnología intervienen en el propio cuerpo para desarrollar la fuerza de trabajo como fuerza productiva.

Teniendo en cuenta estos elementos fundamentales (relaciones de producción y fuerzas productivas), todo investigador bajo la tradición del materialismo histórico mantiene como núcleo firme de su investigación la relación contradictoria entre estos dos elementos en los modos de producción conocidos en la historia. No obstante, como Laudan y Burawoy sostienen, de un elemento del núcleo de una tradición pueden salir distintas interpretaciones e investigaciones. Por ejemplo, Gerald A. Cohen (1986) considera que las fuerzas productivas tienen una primacía explicativa sobre las relaciones de producción y por ende afirma: “propondremos lo que se denomina una interpretación «tecnológica» del materialismo histórico” (p. 31). A través de varios pasajes de las obras de Marx, Cohen sustenta que el sentido original del materialismo histórico es uno en donde el tipo de relaciones de producción está determinado por el desarrollo y estado de las fuerzas productivas. De esta manera interpreta el “corresponden” de Marx citado en el texto anterior del “Prefacio” como una determinación cuasi mecánica de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción. Por otro lado, Harnecker (1971) sostiene al igual que Cohen que las fuerzas productivas parecen tener algún tipo de primacía, pero lo matiza muchísimo más introduciendo el concepto althusseriano de determinación en última instancia¹¹⁷ para evitar caer en la determinación mecanicista de la que podría pecar la interpretación tecnológica de Cohen. Este tipo de determinación en última instancia “se realiza dentro de una estructura compleja en la que los otros elementos de la estructura actúan, a su vez, sobre el elemento determinante en última instancia” (p. 67). Tener en cuenta este tipo de determinación evita caer en el error de pensar que, por ejemplo, la socialización de las fuerzas productivas llevaría inevitablemente al establecimiento de relaciones de producción socialistas como fue el caso de Kautsky y en menor medida en Cohen.

Que se considere un error, no significa que en todos los casos dicha interpretación termine por anclar a dichos autores en tradiciones diferentes a la del materialismo histórico. A pesar de todas las críticas que se le pueda hacer a Kautsky o a Cohen, ambos siguen manteniendo el elemento básico de la tensión contradictoria entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas.

¹¹⁷ De hecho, este concepto y el de sobredeterminación, este último proveniente de Freud y retomado por Althusser para el materialismo histórico, son sumamente importantes también para comprender el tipo de determinación de las relaciones de producción sobre las relaciones de consumo, cambio y distribución. Marx (1989), aunque obviamente no los utiliza, parece estar pensando, no en una determinación mecánica y directa, sino en una determinación en última instancia de las relaciones de producción en las demás relaciones que a su vez sobredeterminan a las relaciones de producción: “Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinado y relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos. A decir verdad, también la producción, bajo su forma unilateral, está a su vez determinada por los otros momentos.” (p. 49-50). Este punto es de radical importancia para la tradición del materialismo histórico; el marxista que no mantenga una determinación de las relaciones de producción sobre las demás relaciones posiblemente está comulgando con otras tradiciones como la de Ricardo (en donde la distribución es la determinante) o la de Say (en donde la distribución y el consumo están plenamente identificados).

Aunque aquí no se esté de acuerdo con las interpretaciones tecnológicas, esto no implica que sean interpretaciones ilegítimas para la tradición del materialismo histórico, todo lo contrario, al no entrar en conflicto con el núcleo de la tradición, son interpretaciones marxistas en todo el sentido de la palabra.

Hasta acá hemos hablado de conceptos preponderantemente económicos como lo son las fuerzas productivas, medio de producción y las relaciones de producción. Digo preponderantemente económicos porque en las relaciones de producción, por ejemplo, también intervienen factores políticos e ideológicos importantes. No obstante, estos conceptos hablan mucho más sobre lo que podríamos llamar el modo de producción de bienes materiales y sus efectos en los agentes de la producción. A esta instancia, en donde se da la producción y sus efectos en los agentes, se la ha llamado la infraestructura o estructura económica y los demás estratos de la sociedad como la política, el derecho, la filosofía, etc. debían ser colocados en la superestructura determinada por la infraestructura. El problema consiste evidentemente en cómo entender esa determinación desde los textos de los artífices de la metáfora arquitectónica: Marx y Engels. Dice Marx (1983d) “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.” (p. 215). Engels (1954) por su parte: “la estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la superestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como los tipos de representación religiosa filosófica y de otra naturaleza de cada periodo histórico” (p. 30). Una lectura apresurada de estos textos nos haría pensar en una determinación mecánica de la infraestructura a la superestructura viciando al materialismo histórico de un economicismo del cual es difícil de recuperarse como lo han supuesto los críticos desde Popper hasta Laclau y Mouffe. Lo cierto es que dicha interpretación de la determinación mecánica ignora el contexto histórico en el cual escribían Marx y Engels y, por lo tanto, impide postular otro tipo de interpretaciones no economicistas y no mecanicistas. Dicho contexto histórico era uno en el cual “existía una fuerte corriente idealista que atribuía a la voluntad y el pensamiento de los hombres la causa de los fenómenos sociales despreciando el papel de la vida material” (Harnecker, 1971, p. 90). Ejemplos de dicha corriente idealista se reflejaban en la obra de autores como Bruno Bauer y Max Stirner contra los cuales Marx y Engels (2014b) se dirigían mordazmente en *La ideología alemana*. Para combatir dicho idealismo, como sostiene Harnecker, Marx y Engels cayeron en el extremo opuesto al maximizar hasta el hastío las determinaciones económicas y materiales. Se dirá que dicha defensa es dogmática al apelar al contexto histórico, pero los textos políticos de Marx como lo son *El 18 brumario de Luis Bonaparte* son un ejemplo perfecto de la alta estima en la que el economista alemán tenía a las instancias superestructurales. Aún más claro se plantea este punto en la carta de Engels a J. Bloch en donde éste afirma lo siguiente:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base,

pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta, [...] ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma*. (Engels, 2001)

De este modo, Engels ya nos indica con el concepto de “determinación en última instancia” la manera de interpretar la relación entre infraestructura y superestructura. La infraestructura determina en última instancia a la superestructura debido a que ésta a su vez determina a la base económica. Hay diversos ejemplos de esta sobredeterminación. Cohen (1986) se enfrenta a esta determinación en última instancia cuando se encuentra con lo que él llama el problema de la legalidad: “si la estructura económica está constituida por relaciones de propiedad (o posesión), ¿cómo podemos distinguirla de la superestructura legal a la que supuestamente explica?” (p. 240). La solución de Cohen consiste en eliminar de las relaciones de producción cualquier término legal y así dar una interpretación *rechtfrei* de ellas para que las solas relaciones de producción puedan dar cuenta de la superestructura legal. El resultado es precisamente una muestra de que las relaciones de producción, aunque determinadas por un lenguaje legal (*v.gr.*, propiedad jurídica), determinan en última instancia a la superestructura legal. Por su parte, Althusser (1976) cataloga la metáfora arquitectónica del edificio como útil, aunque meramente descriptiva de la totalidad social que busca explicar el marxismo. Para el filósofo francés se debe pasar de la mera descripción a la teorización¹¹⁸ y para esto es necesario tomar como punto de partida a la reproducción de las relaciones de producción: “nosotros pensamos que es a partir de la reproducción que es posible y necesario pensar lo que caracteriza lo esencial de la existencia y la naturaleza de la superestructura” (p. 76). Partiendo de la reproducción de las relaciones de producción, Althusser toma como objeto principal de la superestructura al Estado y a sus aparatos represivos e ideológicos (en particular la escuela) como las instancias por medio de las cuales la superestructura reproduce a la infraestructura. De este modo, a la pregunta de cómo sobredetermina la superestructura a la estructura económica, la respuesta sería “reproduciéndola”; mientras que, por otro lado, la infraestructura determina en última instancia la función reproductora de la superestructura.

Hemos recurrido al método analítico (empezar por lo más básico hasta lo más complejo) para dar cuenta de la estructura social más general, a la totalidad social llamada *modo de producción*. Ahora bien, vale la pena aclarar que, cada elemento fue definido teniendo en cuenta la totalidad tal como lo pide el método del materialismo histórico del cual hablaremos más adelante. De la misma manera que las mónadas de Leibniz reflejan la totalidad en su particularidad, estos elementos no pueden ser definidos sin tener un pie en la totalidad social que es el modo de producción. De este

¹¹⁸ Si nos tomamos en serio este argumento de Althusser la metáfora arquitectónica meramente descriptiva del edificio, en cuya base y primeros pisos se encuentra la infraestructura en donde descansan los últimos pisos que serían la infraestructura, habríamos de cambiar de imagen cuando se pasa al terreno de la teorización. Una nueva imagen arquitectónica la brinda Cohen (1986): “Hay cuatro postes clavados en el suelo, cada uno de los cuales se levanta a la misma distancia por encima de éste. Son inestables. Se balancean y oscilan con un viento de fuerza 2. Luego se coloca un techo encima de los cuatro postes, que ahora permanecen firmemente erguidos con vientos hasta de fuerza 6. De este techo se puede decir: 1) que está soportado por los postes y 2) que los hace más estables. Aquí tenemos un edificio cuya base se relaciona en la forma correcta con su superestructura.” (p. 255)

modo, coincidimos con la tesis de Harnecker (1971) que define el modo de producción como “el concepto teórico que permite pensar la totalidad social como una estructura a dominante, en la cual el nivel económico es dominante en última instancia” (p. 143). Cuando Harnecker habla de “estructura a dominante” se refiere al concepto proveniente de Althusser (1965) con el cual el filósofo francés busca delimitar a la estructura propiamente marxista de otro tipo de estructuras teóricas (*v.gr.*, la hegeliana) en donde hay un lugar determinante (la economía) que designa las instancias dominantes según la formación social¹¹⁹ específica. Por ejemplo, Marx (1946) en una respuesta a sus críticos, quienes sostenían que en la Edad Media no aplicaba la determinación en última instancia por la economía porque allí reinaba como determinante el catolicismo, decía: “es indudable que ni la Edad Media pudo vivir del catolicismo ni el mundo antiguo de la política lejos de ello lo que explica porque en la era fundamental la política y en la otra el catolicismo es precisamente el modo como una y otra se ganaba en la vida” (p. 46). Como lo sostiene Marx, es la economía (el modo de ganarse la vida) la que determina que la religión o la política ocupen el lugar de dominante en virtud de la estructura a dominante de los modos de producción en la historia. Esta determinación de la economía en última instancia dentro del modo de producción es un elemento invariable de la tradición de investigación del materialismo histórico. Quien la rechace, abandona de una vez y para siempre a la tradición inaugurada por Marx y Engels.

Las clases sociales y la lucha de clases

Según la tradición del materialismo histórico, de manera abstracta, en la historia hay dos tipos de clases: la explotadora y la explotada. Estas clases se definen en torno a sus relaciones de producción, es decir, qué lugar ocupan en torno a la producción (recordemos que el hecho de que sean lugares hace de estas relaciones de producción la estructura económica de la sociedad). Aquella relación de los propietarios reales (no necesariamente jurídicos, aunque en la mayoría de los casos coinciden) a los medios de producción es la relación que determina a la clase explotadora y dominante. Aquella relación en donde los productores directos están total o parcialmente alienados de los medios de producción y a su objeto de trabajo, constituye la relación que determina a la clase explotada. En los diversos modos de producción esta relación va cambiando dependiendo de a) grado de alienación de la clase explotada de su producto de trabajo o del medio de producción, b) de la manera en que se le explota y c) los modos utilizados para su explotación.

Ahora la pregunta importante es, ¿cómo se relacionan las clases entre sí? Ya se dio parcialmente una definición de esta relación a través del concepto de relaciones de producción en donde los agentes envueltos en el proceso productivo terminan por relacionarse de manera específica según el tipo de producción establecido. También se sostuvo que, en la historia de los grandes modos de producción, las relaciones de producción establecidas son del tipo explotador-explotado. Al

¹¹⁹ Con formación social me refiero a la concreción de un modo de producción. Como se ha podido notar, el concepto de modo de producción tiene un alto nivel de abstracción. Cuando analizamos a una sociedad en particular usualmente observamos que intervienen distintos modos de producción o también es el caso que un modo de producción conserve algunas relaciones de producción del modo anterior dando paso a lo que Zavaleta Mercado (1986) llama sociedad abigarrada o lo que más tradicionalmente en el materialismo histórico se llama formación social.

coincidir en estas afirmaciones, pensadores tan opuestos dentro de la misma tradición del materialismo histórico, como lo son Harnecker (1971) y Cohen (1986), coinciden mayoritariamente en su definición de las clases sociales. Para ambos autores las clases solo se pueden definir de manera estructural, es decir, a partir de las relaciones de producción que son las que conforman la estructura económica de la sociedad. Esta definición estructural, si partimos de la pluma de Harnecker (1971), establece que:

Las clases sociales son grupos sociales antagónicos en que uno se apropia del trabajo del otro a causa del lugar diferente que ocupan en la estructura económica de un modo de producción determinado, lugar que está determinado fundamentalmente por la forma específica en que se relaciona con los medios de producción. (p. 168).

Se dijo anteriormente que la coincidencia era mayoritaria debido que hay solo un punto en el que Cohen se va a diferenciar de Harnecker y que, por esta diferencia, hace más valiosa la aproximación del filósofo canadiense. Cohen (1986) polemiza en contra del historiador marxista E. P. Thompson debido a que este autor rechaza las definiciones estructurales de clase, debido a que “la clase no es cuestión solamente de las relaciones de producción, sino que implica también la cultura y la política que nacen de aquéllas” (p. 82). Para Thompson, y esta es la petición que hace desde su profesión de historiador, es menester definir la clase teniendo en cuenta la cultura y la política del momento histórico en particular. El primer problema de esta concepción es que es impide la definición de clase en abstracto como concepto teórico aproximativo, sino solo permite observar lo que es una clase en el proceso de su construcción. Para Thompson entonces “la constitución de la clase obrera inglesa [se define] a partir de algo que no era una clase, sino sólo «cuantos hombres están en una determinada relación con respecto de los medios de producción»” (citado por Cohen, 1986, p. 85). Si se acepta esta definición, entonces una clase, para poderse constituir, necesitaría algo más para ser que su mera ubicación en las relaciones de producción. Eso adicional parece ser, en opinión de Thompson, la consciencia de sí. El problema, como señala Cohen (1986), es que dicha concepción ignora que los factores políticos y culturales pueden y deben ser incluidos en una definición estructural de clase y no, como supone Thompson, que las relaciones de producción excluyan estos factores. Como muestra de esta posibilidad cita afirmativamente la distinción inaugurada por Lukács (1984)¹²⁰ entre clase-en-sí y clase-para-sí, en donde el primer término hace referencia al conjunto de agentes económicos dispuestos en la misma posición de la estructura sin consciencia de dicha posición y el segundo término hace referencia a los mismos agentes, pero con consciencia de su posición. El hecho de poder definir clase social de manera estructural permite, y no imposibilita, como lo pensaba Thompson, que se puedan hacer distinciones sobre el grado de consciencia política y cultural que tiene dicha clase sobre sí misma. ¿Qué tiene que ver esto con la definición de Harnecker? La inclusión del término antagónico en la definición de Harnecker, sin ningún tipo de aclaración sobre si este se refiere a los intereses objetivos que surgen de la posición en la estructura o si se refiere al estado de enfrentamiento

¹²⁰ Cohen equívocamente afirma que esta distinción se encuentra en el *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* de Marx. Realmente dicha distinción se encuentra originalmente en *Historia y consciencia de clase* de Lukács.

político de dichas clases, puede prestarse a la confusión de que los agentes de la producción deben estar conscientes de su antagonismo para luego pasar a ser clases sociales. La segunda acepción de antagonismo, al implicar consciencia, vendría a ser un elemento de la definición del concepto de Lukács de clase-para-sí y no del concepto de clase social en general o clase-en-sí¹²¹. De este modo, la definición de Harnecker puede quedar intacta siempre y cuando se aclare que el antagonismo se refiere a los intereses objetivos referidos a la estructura económica¹²².

De la definición de las clases sociales y sus relaciones surgen otros conceptos centrales como lo son la distinción entre intereses inmediatos e intereses estratégicos. Los primeros son aquellos que tienen un carácter cortoplacista y surgen de lo que podríamos llamar las penurias inmediatas del capitalismo (*v.gr.*, que el salario no alcance para suplir las necesidades de un grupo de obreros). Los segundos son aquellos intereses que solo pueden ser dilucidados a partir de una crítica de la economía política y del sistema de producción capitalista (aquel realizado por Marx, Engels y otros economistas y sociólogos) y corresponden a la superación como totalidad del sistema de producción capitalista. Dicha superación sólo se logra cuando las relaciones de producción sean suprimidas a partir de la socialización de los medios de producción y la transformación de las instancias superestructurales. De ahí la necesidad de la revolución, como lo hace ver Rosa Luxemburgo (2014) cuando, en su polémica contra Édouard Bernstein y Konrad Schmitt, decía: “Ni las reformas sociales ni la democracia debilitan dicho muro¹²³, sino que lo hacen más recio y más alto. Sólo el martillazo de la revolución, es decir, la conquista del poder político por el proletariado, podrá derribarlo” (p. 38). Cuando el proletariado reconoce sus intereses estratégicos

¹²¹ Por razones casi idénticas a las de Thompson, Nicos Poulantzas (1974) rechaza la distinción lukácsiana entre clase-en-sí y clase-para-sí, aunque afirma que esa es la legítima definición estructural: “se puede ver claramente que las relaciones ideológicas y políticas, es decir los lugares de dominación-subordinación política e ideológica, conciernen ya la determinación estructural de clase: no se trata entonces de un lugar objetivo que no tendría en cuenta sino el lugar económico en las relaciones de producción, mientras que los elementos políticos e ideológicos no se encuentran sino en las posiciones de clase. No se trata, según una vieja equivocación, de una estructura económica designando solamente lugares de una parte y una lucha de clases en el dominio político ideológico de la otra. Esto significa igualmente que los análisis presentes aquí no tienen nada que ver tampoco con el esquema hegeliano, aquel de la clase-en-sí y de la clase-para-sí al cual Lukács adjuntó su nombre en la tradición marxista.” (p. 12-13). La obsesión anti-hegeliana de la escuela althusseriana, que condenó sin miramientos a autores marxistas de la talla de Lukács, Korsch o Sartre, hizo que sus análisis perdieran importantes insumos de esta escuela. Una visión estructural, que realiza una división entre clase-en-sí y clase-para-sí no implica que la clase-en-sí sea un concepto desprovisto de los elementos políticos y culturales de un momento histórico, sólo hace referencia a la ausencia o presencia de consciencia de la clase en el momento histórico específico.

¹²² En *La ideología alemana*, Marx y Engels (2014) entran en contradicción al mantener ambas acepciones al tiempo: “Los diferentes individuos solo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues de otro modo ellos mismos se enfrentan unos con otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que estos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas, por así decirlo; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella.” (p. 46). La primera parte de esta afirmación nos entrega a la clase-para-sí y la segunda parte uno de los efectos de la clase-en-sí.

¹²³ El muro que separa al capitalismo del socialismo.

a través del conocimiento de la crítica a la economía política, comienza a tener consciencia de clase.

Otro aspecto importante de las clases sociales dentro de la tradición del materialismo histórico es la cuestión de la cantidad de las clases sociales dentro del sistema capitalista. La insistencia de los críticos en el supuesto reduccionismo del materialismo histórico por establecer que la sociedad capitalista reduce de manera tendencial a todas las clases a dos (burguesía y proletariado) carece de sentido. Muchos de dichos críticos de Marx y Engels apelan al conocido texto del *Manifiesto Comunista* en donde ambos autores declaran que la historia del mundo ha sido la historia de la lucha de clases y que la época burguesa se caracteriza por “haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado” (Marx & Engels, 1983a, p. 28-29). Precisamente Popper, como se pudo ver en su apartado, crítica el análisis de clase del marxismo porque, a pesar de que los mismos Marx y Engels reconocieran la existencia de otras clases, la tradición del materialismo histórico continuaba reduciendo el análisis a apenas dos clases: el proletariado y la burguesía. Como ya se dijo anteriormente cuando se criticó a Popper, el hecho de que existan más clases sociales dentro del capitalismo, de ninguna manera resta la determinación de las relaciones de producción entre proletarios y burgueses. También se puso en evidencia que la transición de un modo de producción a otro no sucede de un día para otro apelando a las valiosas aportaciones de Balibar y Zavaleta para mostrar que había un entrecruzamiento de los tiempos en los modos de producción. Este entrecruzamiento daba lugar a una sociedad abigarrada y sobredeterminada en donde ciertos elementos de la superestructura anterior (*v.gr.*, del feudalismo) podían seguir vigentes a pesar de que las relaciones de producción del otro modo de producción estuvieran establecidas (*v.gr.*, del capitalismo). Del mismo modo, dentro de una sociedad tendencialmente capitalista, es decir, donde la mayoría de las relaciones de producción son entre burgueses y proletarios, no implica que no se puedan encontrar jamás relaciones de producción feudales o incluso esclavistas. Por estos motivos, es normal hallar clases de otros modos de producción dentro del capitalismo, como lo que sucede con el terrateniente, clase originaria del feudalismo, que ocupa un lugar secundario en las relaciones de producción capitalistas, pero que aun así resulta importante en el estudio de ciertas formaciones sociales capitalistas en específico.

Para entender el concepto de formación social en su relación con las clases sociales, el estudio de Nicos Poulantzas (1974) sobre las clases es de gran utilidad. Poulantzas define al modo de producción como un “objeto formal-abstracto” mientras que a la formación social como un “objeto real-concreto y singular” (p. 19). El modo de producción es un objeto teórico en donde abstractamente se definen unas relaciones de producción y unas instancias superestructurales, no obstante, no existe ningún modo de producción, sino en su manifestación concreta en la realidad de la Inglaterra del siglo XIX, la China del siglo XX o la Colombia del siglo XXI. Dicha manifestación concreta es lo que Poulantzas (y otros) llama *formación social*. El modo de producción es ese concepto aproximativo por medio del cual podemos estudiar ciertas

regularidades que se dan en las formaciones sociales. Precisamente como ninguna sociedad es la realización perfecta del modo de producción, en la formación social concreta se dan entrecruzamientos y mezclas entre distintos modos de producción y su séquito de elementos, entre ellos las clases sociales. Es normal entonces que, cuando hablemos de modo de producción, se tengan en cuenta solamente las dos clases dominantes definidas por sus relaciones de producción. En cambio, una formación social:

Incluye más de dos clases en la medida en que ella misma incluye muchos modos y formas de producción. En efecto, no existe formación social que no incluya sino dos clases. Lo que sí es verdad es que las dos clases fundamentales de toda formación social, por donde pasa la contradicción principal, son aquellas del modo de producción dominante en esa formación: la burguesía y la clase obrera en las formaciones sociales capitalistas. (Poulantzas, 1974, p. 20)

Esto quiere decir que, una formación social tiene un modo de producción dominante que determina a su vez cuáles clases son las dominantes en dicha formación social. De esta manera, Poulantzas, sin abandonar el materialismo histórico, abre la posibilidad de analizar la existencia de otras clases secundarias al modo de producción que se esté analizando. Esta distinción entre formación social y modo de producción, el análisis del entrecruzamiento de los tiempos que da paso a sociedades abigarradas y el concepto de estructura dominante proveen las herramientas teóricas para salir del paso a las críticas del supuesto reduccionismo del materialismo histórico y mostrar que es posible dar cuenta de más clases sociales además de las dos determinantes (definidas por el modo de producción) en cada formación social.

Otra de las críticas que se le ha hecho al materialismo histórico, que encuentra su principal voz en Laclau (2006), proviene de la supuesta contradicción que hay entre el mantener un determinismo estricto desde la estructura económica y una explicación del cambio histórico por parte de la lucha de clases. El argumento corre de la siguiente manera: si hay un determinismo estricto desde la estructura económica no puede darse el espacio para una verdadera lucha política, puesto que no habría manera de formar identidades si ya todo está previamente determinado por la economía. Por otro lado, si existe la posibilidad de la lucha de clases, hecho fundamentalmente político, no hay espacio para la determinación económica, pues sería la lucha de clases y su carácter eminentemente político la que constituiría los fundamentos retóricos de la sociedad. Una crítica similar se observó en el apartado de Popper, cuando éste reclamaba que, desde el materialismo histórico era imposible sostener la autonomía de la política. Gran parte de esta objeción, que es casi análoga a la formulada por Laclau, ya se resolvió en dicho apartado. Sólo vale la pena recordar que en la tradición del materialismo histórico las clases tienen la posibilidad de hacer la historia, teniendo en cuenta unas condiciones heredadas, que no eligen, junto con unas estructuras que portan. Entender como una contradicción insoluble la limitación de la acción de las clases por una estructura, como lo hace Laclau, es realmente un falso dilema. De hecho, el materialismo histórico ha producido conceptos sumamente valiosos para resolver dicho problema. Por ejemplo, en la pluma de la escuela althusseriana con el concepto de “autonomía relativa” que, en el caso de Poulantzas (2013) cobra una importancia fundamental con respecto al Estado y a la lucha de clases.

La posibilidad de la autonomía relativa del Estado o de la política se explica desde Poulantzas porque ni la clase burguesa ni la proletaria es homogénea en sus intereses inmediatos. Dicha falta de homogeneidad abre campo para que los intereses contrarios de la burguesía comerciante y financiera, por ejemplo, se jueguen en el espacio del Estado. En Gramsci (1971b), “hegemonía” nace como un concepto que busca escapar de las explicaciones mecanicistas de la superestructura como un reflejo de la base infraestructural. En el apartado de “Los intelectuales”, Gramsci explica que la hegemonía se ejerce, a través de las instancias superestructurales culturales (principalmente privadas) que componen a la sociedad civil y sobre los dominados. La hegemonía además tiene el papel de generar el consenso lo cual explica también por qué el proletariado en repetidas ocasiones no tiene consciencia de clase ni reconoce sus intereses estratégicos. Del mismo modo, a través del concepto de hegemonía Gramsci es capaz de explicar por qué en ocasiones se pueden establecer relaciones de producción socialistas sin tener el control sobre otras instancias superestructurales como lo es la política o el arte. Por último, el proyecto de Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* fue justamente reconciliar la libertad de los agentes de la producción (algo que provendría de su existencialismo temprano) con las estructuras económicas que portan dichos agentes (algo teorizado por el marxismo). La noción central de Sartre (1966) es la de “grupo” como aquella totalidad que está en “perpetua destotalización” (p. 264) en donde cada individuo es al mismo tiempo soberano y participante y donde hay un reconocimiento mutuo a partir de la praxis. El “grupo” sartriano, que sería la clase organizada y consciente (análogo a la clase-para-sí de Lukács), sería esa fuerza política donde la libertad del sujeto irrumpe en contra de la estructura económica.

Por último, una cuestión de central importancia del elemento de las clases sociales para el materialismo histórico constituye en la delimitación del sujeto “proletario”. Marx fraccionaba la clase burguesa en el tomo III de *El Capital* concretizando el tipo de plusvalía que cada una extraía. Así, el beneficio de la empresa correspondía a la burguesía industrial, el beneficio comercial a la burguesía comercial y el interés a la burguesía financiera. A cada tipo de burguesía le corresponde también un tipo de obrero. A partir de esta distinción realizada por Marx, la escuela althusseriana sacó conclusiones bastante restrictivas con respecto al concepto de clase. Poulantzas (1974), el más restrictivo de todos los marxistas en su delimitación de la clase, dirá que el proletariado se deberá limitar en tres campos: económico, político e ideológico. En el terreno económico, Poulantzas piensa que solo el obrero dedicado al trabajo productivo¹²⁴ debe ser considerado como proletario. En el terreno político, aquel que realiza el trabajo de supervisión debe ser excluido del proletariado porque simboliza la dominación del capital sobre el trabajo productivo y en el terreno ideológico Poulantzas distingue entre trabajo manual y mental siendo el último excluido del proletariado. La razón de Poulantzas para excluir el trabajo mental consiste en argumentar que dicho tipo de trabajo representa el supuesto conocimiento secreto que los obreros no podrían

¹²⁴ Lo restrictivo del criterio de Poulantzas (1974) se basa mayoritariamente en su definición de trabajo productivo: “aquel que produce plusvalía reproduciendo directamente los elementos materiales que sirven de sustrato a la relación de explotación: aquel entonces que interviene directamente en la producción material produciendo valores de uso que aumentan las riquezas materiales” (p. 219) Esto quiere decir que sólo aquellos que producen mercancías materiales pueden ser considerados proletarios. El proletariado comercial o financiero no sería parte entonces de la clase proletaria.

manejar. De aquí salen los expertos y los técnicos que, según Poulantzas, al reproducir este tipo de distinción, excluyen al obrero del conocimiento. Aunque Poulantzas acierta en elucidar algunas jerarquías que se dan dentro de los trabajadores, su definición de proletariado es exageradamente restrictiva, a tal punto que una muy pequeña minoría podría ser llamada proletariado y una inmensa mayoría la nueva pequeña burguesía. Esto tiene preocupantes implicaciones teóricas y políticas. Teóricamente, considero que es ilegítimo pasar de un lúcido análisis de jerarquías problemáticas dentro de los trabajadores a fraccionar y excluir de la clase obrera a quienes ocupan dichas jerarquías. Al fin y al cabo, un profesor, un técnico, o el supervisor de campaña de un *call center* son todos trabajadores de los cuales se extrae plusvalía en beneficio del capitalista que los contrata. Que ellos ejerzan ciertas prácticas de dominación sobre sus subalternos, solo demuestra las tácticas de división que ejerce la burguesía sobre la propia clase obrera. Además, como señala Erik Olin Wright (1979), de esta separación entre trabajo productivo e improductivo no se desprende ninguna diferencia en los intereses de clase de ambos grupos. Políticamente, la restricción extrema de la clase proletaria tiene la consecuencia no intencionada de reducir el número de posibles revolucionarios en contra de la burguesía al mismo tiempo que excluye a legítimos oprimidos por el capital. Por otro lado, la definición de trabajo productivo de Poulantzas¹²⁵ excluye inmediatamente a las mujeres de ser parte íntegra del proletariado debido a que, dicho trabajo no es propiamente productivo, sino reproductivo. El trabajo y activismo de Silvia Federici (2013) por un salario para el trabajo doméstico demuestra justamente que esa exclusión por parte de la izquierda impide atacar al capitalismo desde uno de sus puntos cruciales más importantes: la cocina y el encierro del ama de casa:

Obviamente si nuestras cocinas están fuera de la estructura capitalista nuestra lucha para destruirlas nunca triunfará, provocando así la caída del capital. Pero por qué el capital permite que sobreviva tanto trabajo no rentable, tanto tiempo de trabajo improductivo, es una pregunta que la izquierda nunca encara. (Federici, 2013, p.53)

Justamente, las proletarias han ocupado el ninguneado, pero profundamente importante lugar de la reproducción de la fuerza de trabajo dentro del capitalismo. La situación tradicional de las mujeres amas de casa constituye el grado más salvaje de explotación en tanto que su fuerza de trabajo representa un beneficio directo para el capitalista debido a que son ellas quienes se encargan mayoritariamente de la reproducción de la vida del obrero. Como plantea Federici, las mujeres fungen en sus casas como cocineras, costureras, y psicólogas de sus hijos y maridos (con respecto a este añádase el trabajo de prostituta), produciendo un beneficio, a partir de la explotación y de la ideología del amor, para la clase burguesa. A partir de esta extracción de plusvalía y de su posición asociada a la reproducción de la fuerza de trabajo, las mujeres amas de casa son perfectamente parte del proletariado.

¹²⁵ Y prácticamente toda la tradición marxista masculina, desde Lenin hasta Gramsci, concuerdan en su exclusión de las mujeres como parte íntegra del proletariado. Pocas excepciones en las que resalta las innovadoras reflexiones de Marcuse (1976) en *Marxismo y feminismo* y Wright (1979) en *Class, Crisis and the State*.

Otra althusseriana, Harnecker, está muy cercana de Poulantzas en su definición de proletariado, pero admite que puede existir, en el nivel económico, un proletariado no-productivo. Es decir, admite que el trabajo productivo no puede ser un criterio para delimitar económicamente a la clase proletaria. No obstante, políticamente coincide con Poulantzas, pues para ella es el proletariado productivo el que es “la la fracción del proletariado más preparada para dirigir la revolución socialista es la vanguardia del proletariado” (Harnecker, 1971, p. 178). Aquí Harnecker escapa de ciertas dificultades teóricas en las que incurría Poulantzas, pero sin dar muchas explicaciones propone al proletariado productivo como el más preparado para la revolución. Dicha afirmación es infundada en tanto que, si aceptamos que el proletariado productivo no tiene capacidad organizativa (por estar excluido del trabajo de supervisión) ni conocimiento técnico y científico (por estar excluido del trabajo mental), de hecho, sería el menos capacitado para las tareas revolucionarias que impliquen organización y conocimiento. Incluir dentro de la revolución socialista al proletariado no productivo haría que la revolución tuviera una mayor probabilidad de éxito debido a la adición de nuevas capacidades.

Por último, Wright (1979), a modo de reacción a los restrictivos criterios de la escuela althusseriana (sobre todo en contra de Poulantzas), realiza una redefinición de las clases que permite resolver el problema de la delimitación de manera más productiva. Wright comprende que el capitalismo del siglo XX, aquel del Estado de Bienestar y su declive, comprende un fraccionamiento de clase mayor que aquel que se tenía a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Este hecho no implica el abandono de la tradición del materialismo histórico como lo propondría un falsacionista (como lo hacen Popper, Laclau y Mouffe) ni la restricción tajante del proletariado como lo harían Poulantzas o Harnecker. A partir de un análisis de ciertas posiciones de clase contradictorias, de las fracciones de clase y de otras posibles subdivisiones que se pueden dar dentro de las clases sociales, Wright propone los siguientes criterios para delimitar a la clase obrera:

- A) Ocupan la posición de la clase obrera dentro de las relaciones de producción, por ejemplo, trabajo asalariado que es excluido del control del capital físico y monetario o de la fuerza de trabajo.
- B) Están conectados directamente a la clase obrera a través de trayectorias de clase o vínculos familiares. [como se vio con Federici en el caso de las mujeres]
- C) Ocupan posiciones de clase proletarias dentro de los aparatos políticos e ideológicos. (por ejemplo, posiciones de clase excluidas de la creación o ejecución de la política estatal e ideología. (Wright, 1979, p. 97)

Considero que Wright propone la más sofisticada solución al problema empírico y teórico de las clases sociales propuesto dentro de la tradición del materialismo histórico. Su definición de clase proletaria incluye la consideración de las relaciones de producción, de las relaciones de reproducción de la fuerza de trabajo (el estatus de la mujer proletaria) y de aquellos trabajos improductivos como lo son el de la profesora y la secretaria. Sus consideraciones pueden ser tenidas en cuenta como una manera de proteger la concepción de las clases del núcleo de la tradición del materialismo histórico de los ataques efectuados por sus enemigos.

Ideología

El término ideología no es una invención del materialismo histórico. Como todo estudioso que se adentra en la temática de la ideología, Terry Eagleton (1997) explica que el término ideología surgió en la Ilustración primero, como un estudio de los sistemas de ideas (siendo Antoine Destutt de Tracy su creador) y luego como aquello mistificante que se contraponía al esclarecimiento de la verdad a partir de la razón. Pasó de ser un objeto de estudio a un objeto de crítica. Esta aclaración es importante porque aquí se da el caso de un problema (aquel de analizar y criticar aquel conjunto de ideas que distorsionan la realidad) que surge en una tradición filosófica (la Ilustrada, que la vuelve una metodología), pero se absorbe en tradiciones de investigación científicas como la del materialismo histórico o la liberal. La tradición filosófica Ilustrada convirtió la crítica a la ideología en una metodología marcadamente empirista como lo demuestra este conocido, bello y mordaz comentario con el que Hume (1952) cierra su *Investigación sobre el conocimiento humano*:

Quando recorremos las bibliotecas, persuadidos de estos principios, ¿qué estragos debemos causar? Si tomamos en nuestras manos un volumen cualquiera, de teología o de metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémosnos: ¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad o el número? No. ¿Contiene algún razonamiento experimental sobre cuestiones de hecho y existencia? No. Arrojadlo entonces a las llamas: porque no puede contener nada más que sofismas e ilusión. (p. 509)

Los principios de los que nos habla Hume eran precisamente aquellos por medios de los cuales era menester rechazar cualquier teología y cualquier teoría filosófica o científica cuyo fundamento no fuese el razonamiento formal o empírico. De este modo, reinó la metodología empirista que batallaba ferozmente contra la ideología teológica y metafísica hasta el siglo XX con los filósofos del Círculo de Viena. No obstante, como se vio en el primer capítulo, dicha metodología empirista se vio enfrentada a serios problemas filosóficos que la dejaron con pocas credenciales, permitiendo que nuevas metodologías (v.gr., la falsacionista, la de resolución de problemas, etc.) surgieran. No obstante, desde antes del siglo XX, algunas tradiciones ya sospechaban de dicha metodología. La tradición del *Verstehen*, encabezada por pensadores como Dilthey o Weber descartaban al empirismo de tajo y principalmente acogían a la comprensión (en vez de la explicación) para analizar y ponerse en el lugar de aquellos individuos que tenían una ideología. Por su parte, la tradición del materialismo histórico, creada por Marx y Engels, sospechaba de la crítica a la ideología puramente empirista para enfocarse en una que resaltaba el fundamento material de ciertas ideas dominantes. Un gran ejemplo de dicha crítica (de hecho, llamaban a este ejercicio crítica de la crítica debido a que sus objetos de crítica eran a su vez críticos de la ideología), es el proyecto de ajuste de cuentas de Marx y Engels con su pasado filosófico en *La ideología alemana*. En el Prólogo de dicho libro ambos autores dicen con profunda ironía:

Un hombre listo llegó a pensar que los hombres se hundían en el agua y se ahogaban simplemente porque se dejaban llevar por la idea de la gravedad. Tan pronto como se quitasen esta idea de la cabeza, considerándola, por ejemplo, como una idea nacida de la superstición, como una idea religiosa, quedarían sustraídos al peligro de ahogarse. Ese hombre se pasó la vida luchando contra

la ilusión de la gravedad, de cuyas nocivas consecuencias le aportaban nuevas y abundantes pruebas todas las estadísticas. Este hombre listo era el prototipo de los nuevos filósofos revolucionarios alemanes. (Marx & Engels, 2014b, p. 9-10)

Aunque el objetivo de crítica de Marx y Engels fueran los neohegelianos Max Stirner, Bruno Bauer y otros, estas mismas conclusiones podrían aplicarse a los metodólogos empiristas de prácticamente todos los tiempos. Desde d'Holbach hasta Neurath, estos pensadores tenían en mente a la religión o a la metafísica como la causante de la mayoría de los serios problemas de la humanidad. Proyectos tales como los panfletos anticlericales de d'Holbach o la creación de idiomas artificiales como el Isotype y el esperanto (el primero creado por Neurath y el segundo apoyado por Carnap) se asemejan, en sus objetivos políticos, al hombre listo que describen Marx y Engels. Aunque los panfletos anticlericales de la Ilustración y el lenguaje Isotype de Neurath cumplieron (y todavía lo hacen) una función sumamente importante, cometían el error de pensar que bastaba con ellos para que el humano se liberara de las opresiones mistificantes de la religión y de la metafísica¹²⁶. Para estos autores lo que oprimía a los humanos era la ideología¹²⁷ (metafísica o religión) más allá de las realidades materiales que sostenían a la religión y a la metafísica. Es en este punto que Marx y Engels se separan radicalmente de la metodología empirista y reformulan un problema dentro de su propia tradición para darle una respuesta distinta¹²⁸.

Sin embargo, a diferencia de la tradición del *Verstehen*, el materialismo histórico conservaba un elemento de la metodología empirista en su enfoque de la crítica a la ideología: sus fines. Si Hume afirmaba que se debía arrojar los libros de la metafísica escolástica a las llamas porque eran sofismas e ilusión, Marx y Engels no se alejaban de dicho pensamiento. En realidad, ambos autores fueron feroces detractores de la religión y de ciertos supuestos metafísicos con los que batallaron intensamente desde su juventud. Como se vio en el Intermezzo, es justamente el componente crítico lo que comparten ambas tradiciones y lo que vuelve al marxismo un legítimo heredero de la Ilustración. La firme creencia de ponerse de parte de los oprimidos y de luchar contra las mistificaciones es algo que comparten d'Holbach y Marx¹²⁹. Sin este componente, el análisis de la ideología en la tradición del materialismo histórico deja de cobrar sentido, puesto que dicho

¹²⁶ Más que en el lenguaje Isotype de Neurath, estos objetivos políticos eran claros del esperanto. Las razones aducidas por Carnap para apoyar el esperanto se basaban en su creencia de dicho idioma como un medio neutral que evitaba las ambigüedades de los idiomas naturales y que, por lo tanto, podía ser un vehículo para la paz y la cooperación entre la ciencia y la filosofía.

¹²⁷ Aunque la mayoría de estos autores no utilizaban explícitamente dicho término, sino sus manifestaciones concretas (v.gr., religión, metafísica, mistificaciones, etc.).

¹²⁸ Por estas razones se adujo en el primer capítulo una separación radical del materialismo histórico de una epistemología empirista o fiscalista como se encarnaba en Neurath.

¹²⁹ No es de sorprender que Engels (2006) declare una continuidad entre los principios de la Ilustración y el socialismo: “Pero, por su forma teórica, el socialismo empieza presentándose como una continuación, más desarrollada y más consecuente, de los principios proclamados por los grandes ilustrados franceses del siglo XVIII. (p. 41)”

análisis es una teoría crítica de las mistificaciones y de las prácticas opresivas en las que se sumergen los sujetos del capitalismo contemporáneo.

Como se sostuvo anteriormente, Marx y Engels se enfocaban en el fundamento material de las ideologías dominantes. Para ambos autores es el mundo material donde están inmersos los sujetos en donde se halla el fundamento de estas ideas. Al contrario de Stirner, Bauer y los demás neohegelianos, el materialismo histórico considera que las ideas metafísicas y religiosas no tienen una autonomía propia, sino que encuentran su fundamento en el modo de producción reinante:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. (Marx & Engels, 2014b, p. 21)

De esta manera, para Marx y Engels había que hacer primero un estudio de las relaciones de producción en las que estaban envueltos los sujetos para comprender el verdadero significado y función de las ideologías de una época. Por este motivo, Marx y Engels se dirigen fuertemente en contra de, por ejemplo, el análisis que hace Stirner de la historia de la Edad Media: “la historia de la Edad Media solo existe para él como historia de la religión y de la filosofía” (Marx & Engels, 2014b, p.121). Al contrario de este análisis, un materialista histórico sabe que la ideología fuertemente religiosa de la Edad Media y de los comienzos de la época moderna (marcada por el surgimiento del protestantismo) solo se podía comprender analizando el modo de producción feudal y la transición al modo de producción capitalista. No obstante, vale la pena aclarar, la comprensión de esta realidad no hace que estudios sociológicos de la tradición de la *Verstehen* como el de Weber (1992) sobre la ética protestante como fundamento del *ethos* del capitalismo, deban ser completamente desechados. Weber tuvo el mérito de estudiar a fondo la manera mediante la cual la religión protestante influyó en gran manera las prácticas de los sujetos dentro del capitalismo. Empero, dicho estudio podría ser reenocado de manera que resuelva más problemas empíricos y teóricos dentro del materialismo histórico si se entiende a la ética protestante como una ideología que tiene su debido lugar en la superestructura de la sociedad. Al ocupar un importante lugar en la superestructura, no sólo está determinada en última instancia por el modo de producción capitalista, sino que, debido a la autonomía relativa de la superestructura, reproduce al mismo tiempo el comportamiento más eficiente de los sujetos en sus relaciones de producción y sociales. Por ejemplo, sólo a modo de hipótesis, creo que un sociólogo tendría muchas más oportunidades desde el materialismo histórico (que desde el weberianismo) para analizar el surgimiento exponencial de las llamadas “iglesias cristianas” en América Latina y su relación dependiente con la tendencia cada vez más creciente a la transición a un modo de producción capitalista. El sociólogo podría observar que dichas iglesias cristianas tienen componentes muy similares a los de la ética protestante y que su surgimiento corresponde a una consolidación cada vez mayor del modo de producción capitalista en América Latina. A su vez, dichas iglesias cristianas interpelan a los sujetos a reproducir de manera más eficiente las

relaciones de producción a las que están sometidos a partir de estructuras, como la familia heteropatriarcal, de valores como la obediencia, el lucro, la aceptación de la posición social y de rituales que afianzan dichas relaciones¹³⁰.

Esta reflexión con respecto a la ideología dentro del materialismo histórico se refinó a medida que sus pensadores se enfrentaban a nuevos problemas conceptuales. En Lukács (1984) y sus seguidores, la ideología aparece como el producto de una contemplación pasiva y parcial de la totalidad social y de la reificación que transforma al proletariado en un sujeto-objeto pasivo sin capacidad de transformación. Dicha contemplación pasiva y parcial de la sociedad hace de la ideología un conjunto de ideas (la mayoría falsas) por medio de las cuales los sujetos, dependiendo de su clase, comprenden su situación material de existencia. Para Lukács, la salida del opresivo sistema capitalista solo se puede lograr a condición de que el proletariado, a partir de los procesos de autorreflexión y autoconsciencia, deje de estar reificado en la forma mercancía y pase a volverse sujeto de la revolución. El énfasis se pone entonces en el producto de los procesos de autorreflexión y autoconsciencia en donde estaría el verdadero saber, la ciencia proletaria, que permitiría la posibilidad de la revolución. Dicha definición de ideología tiene el mérito de resaltar algunas de sus características importantes como lo son la actitud pasiva y de aceptación de los sujetos dentro del sistema, así como su superación mediante el conocimiento de las propias condiciones materiales de existencia. Los méritos anteriormente señalados encuentran una de sus más maravillosas aplicaciones en el método de la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire (2005). Freire se basa directamente en la teoría de la ideología y la reificación de Lukács para establecer que la educación hegemónica bajo el capitalismo, a la que él llama bancaria, reproduce el estado de pasividad de los educandos. De este modo la educación bancaria impide el reconocimiento de la totalidad social y, por ende, de las condiciones materiales de la existencia de los sujetos haciendo de la educación uno de los impedimentos mayores para la transformación social. Freire propone una pedagogía de la alfabetización en donde el sujeto aprenda a reconocer en primera instancia sus condiciones materiales de existencia, comprenda su capacidad como ser humano para aprender el lenguaje y establezca comunicación con otros aprendices. La importancia de estos requisitos para la educación consta de, precisamente, sacar a los oprimidos de su estado de pasividad, concientizar a los individuos de las causas de sus condiciones precarias para que el sujeto gane la dignidad y la confianza de aprender. De este modo, el sujeto reconoce las causas de su opresión y aprende que estas no son naturales ni eternas, que las puede cambiar y una de esas formas es a través del aprendizaje autónomo con los otros.

A pesar de las grandes ventajas que muestra el enfoque de Lukács y su escuela, la ideología en dicho enfoque queda relegada a ser un mero conjunto de ideas que falsean la realidad y las condiciones de existencia en la que viven sus sujetos, lo cual impide analizar la realidad material de la ideología. Althusser (1976) toma un camino diferente con respecto a la ideología que lo

¹³⁰ Algunos trabajos dentro de los estudios de la Teología de la Liberación en los años noventa se hicieron en esta dirección como lo es *História da igreja na América Latina e no Caribe* de Eduardo Hoornaert (1995) en donde él y otros autores de la misma corriente como Dussel realizan una crítica a las teologías de la prosperidad que inculcan valores asociados a la reproducción de las relaciones de producción capitalistas.

separa de estas concepciones idealistas y, por lo tanto, ideológicas de la ideología. En primer lugar, Althusser sostiene, al igual que Marx, que la ideología no tiene historia, pero a diferencia de este último, afirma que la ideología no tiene historia porque es eterna, es decir, ha existido en todas las sociedades, es omni-histórica. Segundo, para Althusser la ideología no es falsa conciencia que distorsiona las condiciones de existencia reales, sino la representación de los individuos de la relación con dichas condiciones reales de existencia:

Toda ideología representa en su deformación necesariamente imaginaria, no las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que se derivan de ellas), pero ante todo la relación (imaginaria) de los individuos a las relaciones de producción y a las relaciones que se derivan de ellas. En la ideología está entonces representado, no el sistema de las relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de estos individuos a las relaciones reales bajo las cuales viven. (Althusser, 1976, p. 104)

Tercero, para Althusser (y este es quizás el punto de quiebre más grande con respecto a la tradición que pasa por los Marx y Engels de *La ideología alemana* y continua en Lukács), la ideología no es un sistema de ideas que falsea la realidad, sino un conjunto de prácticas que los sujetos realizan en un contexto social dado. El cristiano que se arrodilla, que reza, que profiere un insulto a la lesbiana en la calle, todas estas acciones son prácticas ideológicas que revelan la existencia material de la misma. El concebir a la ideología de este modo, le permite a Althusser ubicar los lugares en donde se disemina, a los cuales llama aparatos ideológicos del Estado. Dichos aparatos son las instituciones que permiten reproducir a escala ampliada a la ideología y dentro de ellos se encuentra la familia, la Iglesia, la prensa, la escuela (el dominante en el capitalismo según Althusser), entre otros. Sin estos aparatos la ideología no podría cumplir su función principal, que es para Althusser la reproducción de las relaciones de producción. Se le podría reprochar a Althusser que es el salario el que reproduce al fin y al cabo la fuerza de trabajo, pero como él mismo responde, el salario no reproduce la enseñanza de la obediencia a las jerarquías, la aceptación de la realidad dada, la enseñanza de las técnicas necesarias del trabajo obrero, etc. Estas prácticas recién mencionadas son ideológicas en tanto expresan la relación del obrero frente a sus relaciones de producción y las reproducen para que el modo de producción pueda funcionar correctamente.

Por último, quisiera introducir un último autor que, en un nebuloso límite dentro y fuera del materialismo histórico, ha mantenido viva la discusión del concepto de ideología: Slavoj Žižek. En la teoría de la ideología de Althusser, la ideología cumplía la función de reproducir las relaciones de producción a través de los aparatos ideológicos del Estado por medio de un proceso que el filósofo francés llamaba “interpelación”. La interpelación, para Althusser, convertía a los individuos en sujetos de la ideología, es decir, llama a los individuos a cumplir ciertas funciones que resultan de vital importancia para la reproducción del modo de producción. Para Althusser, no existen individuos, sino solo en abstracto; el proceso de subjetivación es siempre concreto desde el nacimiento, lo cual quiere decir que siempre se realiza a la perfección. Žižek (2008), aunque coincide con Althusser en su ubicación de la diseminación de la ideología en los aparatos

ideológicos del Estado, cree que la explicación de la relación entre interpelación y los aparatos ideológicos es ausente. Es decir, Althusser no explica como la ideología se internaliza en los sujetos a partir de los aparatos ideológicos y dicho error proviene de la creencia althusseriana de la absoluta identidad del sujeto con su lugar ideológico. Žižek, en cambio, a partir del psicoanálisis de Lacan, piensa que existe un proceso en el sujeto antes de la interpelación y el reconocimiento de él en su rol ideológico: “el sujeto (\$) es atrapado por el Otro a través de un objeto- causa paradójico del deseo en medio de él (a), a través de este secreto que se supone está oculto en el Otro: (\$ a) la fórmula lacaniana de la fantasía” (p. 44). El Otro equivale a los aparatos ideológicos del Estado y estos aparatos atrapan al sujeto a través de un objeto de deseo ausente (*objet à* en lacaniano) que el sujeto busca desesperadamente cumplir pero que es inalcanzable por definición. Como el sujeto busca desesperadamente alcanzar dicho objeto sin poderlo realizar jamás, se genera una falta que produce el deseo de colmarla, es decir, el deseo del sujeto de cumplir completamente su rol ideológico. Este deseo incesante por alcanzar el objeto de deseo ausente le genera al sujeto un goce (la *jouissance* de Lacan) en donde disfruta, pero a la vez sufre por su imposibilidad de alcanzarlo.

La anterior explicación de Žižek da una respuesta al interrogante de cómo la ideología interpela a los sujetos resolviendo un problema que en Althusser quedaba sin responder. No obstante, comparte con él el hecho de que la ideología es siempre y en todo caso parte íntegra de la sociedad. Para ambos autores, y esto los contrapone a Lukács, no hay algo así como una imagen prístina y real de la sociedad y otra falsada por la ideología. En Althusser (1976), incluso la ideología debía estar presente, debido a su carácter eterno y de cohesión social, en una sociedad comunista. En Žižek (2008):

La ideología no es una ilusión onírica que construimos para escapar de una realidad insoportable; en su dimensión básica es una construcción de fantasía que sirve de soporte a nuestra "realidad" misma: una "ilusión" que estructura nuestras relaciones sociales reales y efectivas y, por lo tanto, enmascara algún núcleo insoportable, real, imposible. (p. 45)

De este modo, la ideología construye nuestra propia realidad y no es factible liberarnos de ella, porque la misma realidad se nos iría. Aunque el Žižek de *The Sublime Object of Ideology* parece acercarse peligrosamente a algunas tesis posestructuralistas (las de Laclau y Mouffe), luego, en sus obras posteriores, aunque mantenga su teoría de la ideología, la complementa con elementos clave del materialismo histórico, haciendo que se pueda considerar como un pensador dentro de la tradición. Así, el Žižek (2000) posterior declara, en contra del posestructuralismo y en particular en contra de la obra de Laclau y Mouffe,: “lo cierto es, sin embargo, que no repolitiza de hecho el capitalismo, ya que la noción y la forma misma de “lo político” dentro del cual opera se funda en “la despolitización” de la economía” (p. 106). Aquí Žižek, ataca la insistencia fundamentalmente antimarxista de pensadores como Laclau, Mouffe, Rancière, etc., que no existe algo así como la estructura económica de las relaciones de producción que organiza a la totalidad social. De esta manera, como denuncia Žižek, los asuntos determinantes de clase y de estructura económica quedan obliterados del análisis posmoderno al quedar reducidos a una articulación discursiva junto

con otros antagonismos. Esto lo aleja de la tradición posestructuralista y lo acerca, junto con los elementos de su teoría de la ideología, a la tradición del materialismo histórico.

Como se sabe, la teoría de la ideología se ha atacado sin parar por parte de la corriente posestructuralista. Rancière (1974), desde sus primeros textos, ha buscado desarticular todo el aparato conceptual althusseriano y la ideología no es una excepción. Según Rancière, Althusser efectúa una doble definición del concepto de ideología, en donde la primera resulta de la tesis althusseriana de que puede existir una teoría general de la ideología, debido a que ella es eterna, y otra en donde la ideología es un conjunto de ideas falsadas de la realidad que la constituyen al servicio de la clase dominante. La primera crítica de Rancière constituye atacar la contradicción en la que incurre Althusser al definir ideología de manera general, por fuera de la lucha de clases, elemento constitutivo del materialismo histórico. La segunda es la crítica de la insistencia althusseriana por ubicar dentro de la Ciencia un espacio de reflexión neutral a partir del cual se podía criticar a la ideología. Es decir, Rancière va a criticar la oposición ciencia/ideología que se encuentra en gran parte de toda la obra de Althusser tildándola de metafísica del conocimiento, herencia de Platón y Kant a nuestra época.

Hay muchas más críticas que Rancière hace a la obra de Althusser, pero considero que estas son las dos más importantes y me atendré a discutir las solo a ellas dos. La primera olvida que la tradición del materialismo histórico no excluye la posibilidad de definir sus conceptos de modo abstracto. Marx lo hace en la *Introducción* en donde define de manera abstracta, al margen de la sociedad en cuestión, cómo la producción tiene en última instancia la determinación sobre las demás esferas del proceso económico. Esto es posible porque, a partir de un estudio de cada sociedad de clases en particular, se puede extraer los elementos en común que comparten todas las estructuras económicas que han existido en la historia. Althusser se da cuenta que todas las sociedades hasta el día de hoy han tenido la ideología como parte constitutiva de su orden social e incluso, escapando a las especulaciones románticas de algunos marxistas vulgares, afirma que en una sociedad sin clases debe existir la ideología como una forma de cohesión social. Estas afirmaciones son posibles, porque, como se mostró anteriormente con Althusser y la Escuela de Frankfurt, el materialismo histórico no es un historicismo ni un relativismo. Es decir, Rancière se equivoca al pedirle a Althusser que toda teoría de la ideología deba ser definida bajo el paraguas de la lucha de clases, particular a cada modo de producción. El equívoco se halla en considerar que las definiciones de la ideología solo son posibles desde los determinantes de la lucha de clases de la sociedad en cuestión, a la manera del historicista o del relativista. De hecho, definir a la ideología como un sistema de ideas al servicio de la clase dominante parte de la abstracción como producto de observar en toda sociedad una clase dominante que hace uso de la religión, la política o el consumo como medios a través de los cuales se subjetiviza (*assujétisse*) a los individuos

La segunda crítica de Rancière es más seria y ubica uno de los puntos flacos (hasta cierto punto) de la distinción althusseriana entre ciencia e ideología. Fuertemente anclado a una tradición proveniente de la Ilustración, Althusser creía que la ciencia era aquel saber que nos podría poner en un lugar privilegiado para tomar perspectiva frente a la ideología y generar una emancipación

frente al sistema de producción capitalista. Como vimos anteriormente, con Kuhn y Feyerabend entre otros, la ciencia no es inmune del todo a la ideología y de hecho la ideología (siendo la filosofía para Althusser una de sus más grandes manifestaciones) en muchos casos constituye el empuje para conformar tradiciones de investigación. Por otro lado, el anclaje de la ciencia a un modo de producción en específico hace a la ciencia y a sus teorías vulnerables de ser construidas y usadas por los fines de alguna clase en específico. De este modo, Rancière tiene razón en cuestionar dicha división tan tajante y sin matices que hace Althusser entre ciencia e ideología.

No obstante, hay un elemento que puede salvar a la ciencia de ser determinada por completo por la estructura económica, racial, sexual, etc. Dicho elemento se piensa y se define de modo distinto según la tradición filosófica a la cual pertenece: la autonomía relativa de la ciencia. Desde la corriente de la filosofía de la ciencia de Laudan (1977), la ciencia posee una autonomía relativa frente a sus instancias sociales debido al carácter de racionalidad intrínseca de la práctica científica. Es relativa porque la ciencia también se guía por las estructuras sociales del momento sin que eso implique que su metodología de resolución de problemas se vea obliterada por factores sociales. Evidentemente, hay casos donde esto sucede y la sociología de la ciencia, según Laudan, podría trabajar en conjunto con su metodología de las tradiciones de investigación para dar cuenta de dichos problemas. Si se piensa el concepto de autonomía relativa desde autores como Althusser y Poulantzas, quienes lo usaron principalmente para hablar del Estado y la política, la estructura económica no determina absolutamente las instancias superestructurales, lo cual les permite a ellas tener un grado de independencia frente a la determinación económica. Este concepto de autonomía relativa, y lo que otras autoras como Longino (1990) han reflexionado con respecto a la relación constitutiva, pero también autónoma de los valores con la ciencia, impide que la ciencia sea tomada en su acepción posmoderna como un discurso más comparable al cristianismo o cualquier otra ideología. La autonomía relativa de la ciencia permite un espacio para que esta pueda desarrollarse y corregirse sin temor a que sea simplemente la exposición de los valores de una clase, un sexo o una raza dominante.

La crítica de Rancière como también la de otros autores como Laclau (2014), atacan la teoría de la ideología de Lukács a Althusser por mantener que la ideología es una versión falsada de la realidad. Si Rancière se concentra en la oposición ideología/ciencia de Althusser, Laclau se dirige en contra de toda teoría que no entienda a la ideología como la articulación equivalencial de diferencias en la representación de una de ellas como universal. Para Laclau (2014), es a través de la operación “de este movimiento doble y contradictorio que la ilusión de cierre se construye discursivamente” (p. 49). De este modo, para el pensador argentino, la distinción entre una realidad transparente y una contaminada de ideología es injustificada y entiende a la ideología como un ejercicio de articulación de demandas dentro de un discurso que ilusoriamente se comprende cerrado. Aunque vimos que la distinción de una realidad prístina y una contaminada por ideología a la manera en cómo la veía Lukács no es posible, y que otras consideraciones como las de Žižek son más consistentes, incluso en estas concepciones se juegan distinciones entre el engaño de las fantasías y la manera de poder entenderlas desde adentro mismo de la ideología. Žižek, en su

película en *The Pervert's Guide to Cinema*, pone este punto en claridad cuando recuerda una escena de *Matrix* en donde Morfeo le entrega la posibilidad a Neo de vivir en la ilusión de la Matrix o despertar del sueño ideológico y revelarse en contra del sistema a partir de dos pastillas distintas. Žižek piensa que debemos rechazar ambas opciones en virtud de una tercera píldora que sería congruente con la teoría de la ideología que él propone:

Yo quiero una tercera píldora. ¿Pero qué es la tercera píldora? Ciertamente no es algún tipo de píldora trascendental que conduzca a una falsa experiencia religiosa tipo fast-food, sino una píldora que me permita a mí percibir, no la realidad tras la ilusión, sino la realidad contenida dentro de la propia ilusión. (Žižek & Fiennes, 2006)

La posibilidad de esa tercera píldora es justamente el papel que tiene la ciencia y en el caso específico de la tradición del materialismo histórico las ciencias sociales críticas. El discernimiento de la realidad dentro de la propia ilusión, sabiendo que no se puede escapar de la ilusión a condición de perder la realidad misma es el objetivo del componente crítico del materialismo histórico. De esta manera, la forma de seguir haciendo crítica de la ideología, teniendo en cuenta los reparos tanto desde dentro de la propia tradición del materialismo histórico como desde los posestructuralistas, consiste en el componente crítico de ciertas tradiciones como el materialismo histórico. Esto no quiere decir que aquellas tradiciones que no tienen dicho componente crítico sean ideología, todo lo contrario, también son ciencia, pero una cuyo objetivo no es el de discernir la ilusión ideológica dentro de la realidad. Como se vio en el “Intermezzo” la racionalidad instrumental es constitutiva del hacer ciencia y el componente crítico es solo uno de los componentes de algunas tradiciones de investigación. Dicho componente es el que le da al materialismo histórico el objetivo de su análisis de la ideología, es decir el para qué fijarse en la ideología como objeto de estudio. Siguiendo de cerca la definición de teoría crítica que se eligió al final del “Intermezzo” de Fraser, la crítica de la ideología sirve en el materialismo histórico para ayudar a disipar la ilusión dentro de la misma realidad que ciertas teorías y prácticas realizan para impedir la clarificación de las condiciones para la lucha por la emancipación proletaria.

Socialismo y comunismo

El nombre del marxismo (más que el nombre del materialismo histórico) se ha asociado más que ningún otro a los sistemas políticos llamados socialismo y comunismo. La razón es sencilla: en nombre de Marx y de algunas de sus teorías se han erigido todos los proyectos socialistas que han surgido alrededor del planeta. Desde la Unión Soviética de Lenin hasta la Cuba de Castro, desde la China maoísta hasta la República Democrática Alemana de Erich Honecker. No obstante, como se dijo anteriormente, una cosa es el nombre del marxismo como movimiento político y otra es la tradición de investigación del materialismo histórico. Se verá entonces cual es la relación del comunismo y del socialismo a la tradición del materialismo histórico y si dicha relación indica que ambos conceptos, que nombran sistemas políticos, están dentro del núcleo firme del materialismo histórico.

Naturalmente, el texto por excelencia en donde Marx y Engels hablan tanto de comunismo como de socialismo es *El Manifiesto Comunista*. Después de defender a los comunistas de las vulgares críticas de los teóricos burgueses, Marx y Engels se dedican a hacer explícitas algunas de las medidas que deberían ser tomadas por la nueva sociedad para construir el comunismo. Entre ellas se encuentran la expropiación de la propiedad territorial, impuesto progresivo, abolición de la herencia, centralización del crédito y del transporte en manos del Estado con monopolio exclusivo, obligación de trabajar para todos, educación pública y gratuita de todos los niños, etc. (Marx & Engels, 1983a). Al haber culminado con estas tareas, Marx y Engels piensan que el poder político desaparecería como dominación de una clase sobre otra y que, a su vez, el proletariado, al erigirse como única clase, suprime el antagonismo de clases y, por tanto, la posible dominación de su clase contra otra. Dicha nueva sociedad será “una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos” (Marx & Engels, 1983a, p. 49).

Marx y Engels diferencian entre su socialismo científico y otros tipos de socialismos (feudal, pequeñoburgués, alemán, conservador, comunismo crítico-utópico) en *El Manifiesto*. Las diferencias entre ellos son varias, pero lo que importa es identificar las diferencias entre estos y el de la tradición materialista histórica. Al contrario de los demás socialismos, el socialismo científico no busca reestablecer los antiguos medios de producción y de cambio (como sí lo hace el socialismo feudal y el pequeñoburgués), se aleja del análisis filosófico de las ideas para hacer una crítica de la sociedad (como no lo hace el socialismo alemán), no busca como fin último, a través de la reforma, aliviar los males del proletariado (como sí lo hace el socialismo conservador) ni inventar utopías dentro de las condiciones reinantes de la producción capitalista (como sí lo hace el socialismo y comunismo crítico-utópico). En cambio, el socialismo científico “es el llamado a investigar las condiciones históricas y, con ello, la naturaleza misma de este acto [la revolución proletaria], infundiéndolo de este modo a la clase llamada a hacer esta revolución, a la clase hoy oprimida, la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción”. (Engels, 2006, p. 88).

Después de esta revolución proletaria mencionada por Engels, se sigue una serie de pasos para alcanzar la sociedad sin clases en donde encuentran su lugar natural los sistemas socialistas y comunistas. No obstante, esta revolución proletaria es el acontecimiento político (para usar el concepto de Badiou) que adelanta de alguna manera la inevitabilidad histórica del advenimiento de la sociedad sin clases. Vale la pena recordar que, para Marx (1946), la sociedad sin clases era una consecuencia inevitable de las contradicciones de la sociedad capitalista, a la cual se podía adelantar a través de la revolución social.

Aunque una sociedad haya encontrado el rastro de la ley natural con arreglo a la cual se mueve –y la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna– jamás podrá saltar ni descartar por decreto las fases naturales de su desarrollo. Podrá únicamente acortar y mitigar los dolores del parto. (p. xv)

Acortar y mitigar los dolores de parto constituye una metáfora para hablar del carácter propio de la revolución: evitar el largo, tortuoso e inevitable final que sufren todos los modos de producción

a través de la eliminación anticipada del propio. El hecho de que el capitalismo terminase y que la sociedad sin clases fuera la etapa a seguir era algo que para Marx estaba fuera de discusión, no obstante, la clase proletaria podía establecer, antes del decaimiento total del capitalismo, la sociedad sin clases que resolvería las contradicciones que el capitalismo no podía.

De esta forma, la revolución es el acontecimiento que permite ubicar una ruptura entre el orden anterior y el comienzo del próximo. Ésta antecede a la sociedad sin clases y se ubica después del capitalismo. No obstante, entre el capitalismo y la sociedad sin clases se encuentran los conceptos de socialismo y comunismo que Marx y Engels poco clarifican en sus textos. En cambio, Lenin, basándose en algunos apartados de *La Crítica del Programa de Gotha* de Marx, profundiza en las diferencias entre ambos conceptos y la relación directa que ellos tienen con respecto al Estado. Para arribar a la sociedad sin clases, según Marx, Engels y Lenin, es menester tener un período de transición llamado dictadura revolucionaria del proletariado. Este periodo de transición expuesto por estos tres autores nace de su confrontación en contra de los anarquistas (quienes pensaban que el Estado debía destruirse inmediatamente) y los oportunistas o reformistas (quienes pensaban que dentro del mismo Estado se podía reformar el capitalismo). Contra los segundos, como se vio con Luxemburgo, la reforma deja intacta las bases de la opresión capitalista. Contra los primeros se explica justamente porque el proletariado necesita del poder represor del Estado para expropiar los medios de producción de las manos privadas y restringir la libertad de los opresores y de los capitalistas. Si bien con la expropiación y socialización de los medios de producción comienza el primer paso de toda sociedad sin clases, sin esta restricción no sería posible perpetuar la conquista del poder político por parte del proletariado, pues como afirma Lenin (1968): para “liberar a la humanidad de la esclavitud asalariada hay que vencer por la fuerza su resistencia, y es evidente que allí donde hay represión, donde hay violencia no hay libertad ni democracia” (p. 109). Este es el carácter dictatorial del periodo de transición del capitalismo a la sociedad sin clases y de donde se justifica la existencia del Estado como garante del buen establecimiento del nuevo modo de producción y del comienzo de las nuevas relaciones de producción. Sin el Estado y su dominio por parte del proletariado, a la burguesía no le costaría nada la recuperación del poder político y las conquistas en la socialización de los medios de trabajo no servirán de nada. Ahora bien, tan pronto se haya podido establecer las nuevas relaciones de producción de la sociedad sin clases y el proletariado haya establecido su hegemonía, el Estado se extinguirá, (para usar un término originado en Engels) cuyo significado implica la desaparición paulatina y espontánea. Si bien es cierto que Lenin (1968) menciona que aún en la sociedad sin clases se necesitarán reprimir ciertos excesos cometidos por algunos individuos, no sin cierto utopismo declara: “para esto no hace falta una máquina especial, un aparato especial de represión, esto lo hará el mismo pueblo armado, con la misma sencillez y facilidad con que un grupo cualquiera de personas civilizadas, incluso en la sociedad actual, separa a los que se están peleando” (p. 112). Es decir, en Lenin hay una suerte de internalización de los principios de orden y libertad (Lenin los llama democráticos) por parte de los individuos que hace innecesaria la utilización de un aparato represivo que garantice dichos principios.

Hasta acá hemos hablado de dos sociedades distintas: una que es el estado de transición del capitalismo a la cual Marx, Engels y Lenin llaman la dictadura revolucionaria del proletariado y otra que es ya la sociedad sin clases. Esta primera sociedad se denomina socialismo y la segunda se llama comunismo¹³¹. Socialismo y comunismo pueden verse como dos tipos de sociedades independientes o siendo el socialismo la primera etapa de la sociedad comunista (como lo hace Lenin) y la segunda la extinción del Estado. Esta es la diferencia fundamental que se mantiene en toda la literatura dentro de la tradición de investigación del materialismo histórico, aunque la naturaleza de ambos conceptos será problematizada a lo largo de generaciones de pensadores marxistas.

Un ejemplo de la problematización de la concepción socialista (dictadura del proletariado) del Estado de Lenin viene de la parte de Luxemburgo (2017) primero y Poulantzas (2013) después. Como se mencionó anteriormente, Lenin y Trotsky sienten, por la democracia materializada en el Estado con todo su séquito de derechos, instituciones y libertades, un desprecio enorme producto de la sospecha. Dicha sospecha surge de una concepción del Estado meramente instrumentalista que está fácilmente elucidada en *El Manifiesto*: “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx & Engels, 1983a, p. 30). Luxemburgo (2017) argumenta que, en contra de esta visión instrumentalista del Estado, los parlamentos y las instituciones políticas de la democracia encarnadas en el Estado, responden muy bien a los movimientos y luchas de las masas populares. Tienen una autonomía importante frente al modo de producción capitalista, lo cual permite que los parlamentos sean vehículos de la acción democrática de las masas populares. Por otro lado, Luxemburgo se adelanta sorprendentemente a ciertas ideas expuestas por Hannah Arendt treinta años después: defiende, en contra de la supresión de ciertas instituciones defendida por Lenin, la existencia del espacio público y la libertad como condición de la vida política misma de las masas populares. Luxemburgo (2017) va a decir: “el sofocamiento de la vida pública bloquea la fuente de experiencia política y la prosecución del desarrollo” (p. 62). Es decir, permitir la vida pública es condición necesaria para que las masas puedan alcanzar una madurez política suficiente como para ocupar el Estado y participar en el juego democrático. Por otro lado, Poulantzas (2013) a partir de su concepto de autonomía relativa del Estado y del Estado como relación social adelanta una crítica a las concepciones dictatoriales del socialismo. De la mano con Luxemburgo critica estas concepciones instrumentales del Estado: “El Estado, hoy menos que nunca, no es una torre de marfil aislado de las masas populares. Sus luchas atraviesan el estado en permanencia, incluso cuando se trata de dispositivos donde las masas no están físicamente presentes” (Poulantzas, 2013, p. 355). Este atravesamiento de las luchas populares por parte del Estado implica que la lucha de clases se manifiesta en las contradicciones internas del Estado. No hay necesidad de destruir las instituciones de la democracia liberal para construir el socialismo debido a que éstas tienen una autonomía suficiente como para poderlo construir desde allí.

¹³¹ De esta manera aparece en Lenin (1968): “Así, pues, en la primera fase de la sociedad comunista (a la que suele darse el nombre de socialismo) ...” (p. 115)

Hasta acá, con Luxemburgo y Poulantzas, tenemos una concepción de la vía al socialismo a partir de la democracia y, del mismo modo, un abandono a la realización de la sociedad sin clases o comunista (sobre todo en Poulantzas). Esto es claramente un rompimiento con la línea que va de Marx a Lenin. De este rompimiento la tradición del materialismo histórico se benefició de dos avances importantes en cuanto a la resolución de dos problemas: 1) el primero consistía en la solución al rechazo radical del Estado burgués y de sus instituciones (con matices desde Lenin) lo cual obturaba la práctica política desde el capitalismo y 2) el segundo solucionaba el problema del comunismo en donde no había una organización o estructura que manejara los recursos y defendiera el orden establecido. Estas dos lecciones fueron aprendidas cuidadosamente por los políticos y teóricos marxistas del llamado socialismo del siglo XXI desde Atilio Borón hasta Álvaro García Linera.

No obstante, el abandono total de la crítica a la democracia emprendida por Lenin y el cambio tácito que en ocasiones hace Poulantzas de su concepto de “autonomía relativa” por “autonomía absoluta”, implicó el desarrollo de corrientes antimarxistas y liberales del socialismo como la emprendida por Laclau y Mouffe (2004). Al abandonar la crítica a la democracia de Lenin por una supuesta maleabilidad absoluta de las instituciones democráticas, Poulantzas bordea peligrosamente las propuestas de la reforma dentro del sistema. Por su parte, Luxemburgo parece navegar entre el dilema de la reforma y de la revolución a pesar de que ella se declaraba partidaria absoluta de la última. El problema es que la permisión de la vida pública y de las libertades políticas sin restricción implican necesariamente la imposibilidad de la realización de la revolución. Dentro de una revolución es necesaria la suspensión del derecho y las libertades por parte de los revolucionarios para construir un nuevo orden existente en donde realmente se cambien las bases de la dominación y en últimas el modo de producción junto con su séquito de relaciones. Ahora bien, no solamente el momento revolucionario implica dicho rompimiento del orden establecido, sino que dicha suspensión de la vida pública y las libertades es vital en el mantenimiento de cualquier sociedad como paradójicamente le ha enseñado a la izquierda Carl Schmitt. Schmitt (2013) nos enseña que la institución de la dictadura está plenamente ligada con el mantenimiento del orden de cualquier Estado y que es imprescindible para la fundación y la resolución de problemas dentro de cualquier nueva sociedad. Esto Lenin lo comprendió perfectamente mientras fue el máximo dirigente de la URSS (excepto cuando postulaba la realización del comunismo como sociedad sin Estado) mientras que Poulantzas y Luxemburgo cedieron ante las exigencias de la tradición liberal.

Hasta este punto algo que parece ligar a toda la tradición del materialismo histórico es la necesidad del Estado como forma de instauración y mantenimiento del socialismo: desde la dictadura del proletariado de Lenin hasta la vía democrática al socialismo de Poulantzas. El socialismo es el proyecto político del marxismo y el concepto por medio del cual el materialismo histórico como tradición de investigación y el marxismo como movimiento político se funden en una unidad de praxis y teoría. No obstante, hay un elemento que queda en vilo en cuanto a su posición frente a la tradición del materialismo histórico: el comunismo.

Quiero resaltar dos caminos que se han sugerido recientemente para llevar a cabo la explicación de la concepción del comunismo: uno tomado por el filósofo francés Alain Badiou y otro por el teórico político Alex Callinicos, más fiel a la tradición del materialismo histórico. Para Badiou (2010), el comunismo debe tomarse como una Idea y la define como: “la subjetivación de un juego entre la singularidad de un procedimiento de verdad y una representación de la Historia” (p.235). La singularidad de un procedimiento de verdad en política es la concretización de un acontecimiento en donde surge una nueva práctica emancipatoria irrumpiendo con la línea de eventos que se venían dando. Su representación en la Historia significa el carácter temporal y local que esta verdad cobra en el devenir de las prácticas humanas. Por último, la subjetivación implica la manera mediante la cual un individuo decide hacerse fiel a un acontecimiento-verdad para determinar su propia vida y al mundo al cual le rodea con respecto a dicha verdad. ¿Cuál es entonces el objetivo de Badiou al nombrar al comunismo como una Idea? Para el filósofo francés se trata de una operación ideológica de subjetivación:

La operación ideológica de la Idea del comunismo es la proyección imaginaria de lo real político en la ficción simbólica de la Historia, incluso bajo su forma de representación de la acción de innumerables masas a través del Uno de un nombre propio. El papel de esta Idea es apoyar la incorporación del individuo a la disciplina de un procedimiento de verdad, autorizar al individuo, a sus propios ojos, a ir más allá de las restricciones estatistas de la mera supervivencia al convertirse en parte del cuerpo-de-verdad, o del cuerpo subjetivizable. (Badiou, 2010, p. 252)

Ese Uno del nombre propio, Badiou lo concretiza en los nombres de Müntzer, Mao, Lenin, etc.. Estos nombres corresponden al concepto de significante vacío teorizado por Laclau (2007) como aquel nombre que, desprovisto de significado propio, aglutina diversas demandas o subjetividades. El objetivo de nombrar al comunismo como una Idea es entonces, por un lado, separar al comunismo de sus experiencias reales (el estalinismo, los jemereros rojos, etc.) atrapadas por el estatismo del cual Badiou es un enemigo declarado; por el otro, tener una idea regulativa a través de la cual los individuos se vuelvan Sujetos fieles al acontecimiento de la realización de un mundo igualitario que supere el estado actual de cosas del capitalismo.

Por su parte Callinicos (2010) es crítico del rechazo que hace Badiou del marxismo como forma de sostener la Idea del comunismo. Para él, Badiou no se da cuenta de que la crítica de la economía política, como uno de los objetivos del materialismo histórico, es el que le da la base a la idea de comunismo de ser un proyecto históricamente situado y creíble para los oprimidos del mundo. Callinicos rechaza en última instancia el análisis de Badiou del comunismo como una Idea por su vacuidad debido a que no tiene en cuenta las condiciones materiales de existencia por medio de las cuales surgió y sigue surgiendo la idea de comunismo. Por otro lado, Callinicos critica a Badiou por su insistencia que la idea del comunismo debe necesariamente pasar por fuera del Estado. Para Callinicos este antiestatismo, típico del posestructuralismo francés e italiano (*v.gr.*, Rancière, Negri, Agamben, etc.), se basa en la idea común de que todo proyecto comunista ligado al Estado debe terminar seguramente en el fracaso estalinista. Por fortuna, esta idea es rotundamente falsa. Como el mismo Callinicos (2010) señala: “El Estado sigue siendo la institución de la sociedad

moderna que tiene mayor capacidad para movilizar recursos y canalizar actores individuales y colectivos” (p. 31). Ejemplos de cómo el Estado es fundamental en los proyectos socialistas para llevar a cabo tareas anticapitalistas son los gobiernos latinoamericanos de Evo Morales, Hugo Chávez y Cristina Fernández. Si bien es cierto que estos proyectos tuvieron fallas, nos enseñaron que cualquier enfrentamiento político en contra de las élites capitalistas, tanto nacionales como internacionales, debe pasar por el Estado. De este modo, Callinicos defiende el socialismo al considerar que el Estado es necesario como actor dentro de los proyectos anticapitalistas, pero ¿qué sucede entonces con el concepto de comunismo? Lo define de la siguiente manera: “tanto el proceso de derrocamiento del capitalismo como el final de este proceso” (Callinicos, 2010, p. 31).

Con esta definición, el pensador británico, nos dice muy poco. El comunismo sería simplemente el proceso de la Revolución y un final de ese proceso del cual no se nos dice nada. Si hay Estado o no, si hay clases o no, si hay democracia o no, de eso no se nos dice ni una sola palabra sobre el comunismo. Si bien es cierto que Callinicos tiene razón en su crítica contra Badiou, el filósofo francés nos da una utilidad mucho mayor del concepto de comunismo que lo que hace Callinicos. Sin tener que acogerse al antiestatismo de Badiou y mucho menos a su desdén por la crítica de la economía política, considero que tomar al comunismo como una idea reguladora que aglutine a los individuos en un proyecto político anticapitalista puede ser de suma importancia. Del mismo modo, como nos han enseñado pensadores desde Walter Benjamin hasta Gramsci, el concepto de comunismo (como también el de socialismo) pueden ser liberados de la necesidad de leyes históricas como lo veía el marxismo clásico. En cambio, podríamos sugerir una especie de necesidad de la idea del comunismo como solución a diversos problemas que se desarrollan dentro del sistema capitalista. Por ejemplo, Marx (1946) describió en *El Capital* en el capítulo IV, titulado “¿Cómo se convierte el dinero en capital?” el proceso mediante el cual se transforma el dinero en capital descrito por la fórmula D-M-D’, siendo D: dinero, M: mercancía y D’: dinero acumulado. A condición de que el capitalismo se desarrolle el dinero debe ser transformado incesantemente en capital en un proceso infinito de producción de mercancías o servicios y extracción de plusvalía a través de la explotación (diferencia entre D y D’) que impliquen un gasto sin límite de recursos. No obstante, este proceso infinito presupone a su vez un proceso de producción infinita de mercancías con recursos infinitos que, evidentemente, no están disponibles dentro del planeta Tierra. Marx explica la razón de este proceso infinito y desde esta explicación se puede entrever la incompatibilidad del movimiento del capital y las características intrínsecas de nuestro planeta:

La circulación simple de mercancías -el proceso de vender para comprar- sirve de medio para la consecución de un fin último situado fuera de la circulación: la asimilación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. En cambio, la circulación del dinero como capital lleva en sí mismo su fin, pues la valorización del valor solo se da dentro de este proceso constantemente renovado. El movimiento del capital es, por tanto, incesante. (Marx, 1946, p. 108).

Este movimiento del capital caracteriza al sistema capitalista como uno completamente incompatible con un planeta de recursos limitados, puesto que, al colocar el movimiento del capital por fuera de la satisfacción de las necesidades en un círculo *ad infinitum* de valorización del valor

no hay cantidad finita de planetas Tierra que puedan alcanzar a soportar dicho movimiento. Sin tener en cuenta aquellas propuestas ingenuas de extender el imperialismo por el espacio, del tipo Elon Musk y Bill Gates, en donde la falta de recursos en la Tierra se compensa con la búsqueda en el espacio exterior, a largo plazo con el movimiento incesante del capital, el planeta Tierra terminará por volverse un pedazo de roca sin vida. No hay sistema finito que pueda soportar la dinámica infinita del capital. Frente a este problema, la idea del comunismo se eleva como la posibilidad de concebir un mundo en donde la convivencia de los humanos con un mundo finito sea posible respondiendo a las necesidades de la vida humana y de los demás tipos de vida sobre el planeta. En el comunismo, como no se necesita reproducir el capital a escala infinita, el ciclo D-M-D' desaparece para retornar la economía al servicio de las necesidades de la comunidad. Satisfacer incesantemente el intercambio a través del valor de cambio de las mercancías deja de ser la meta del proceso económico para retornar al valor de uso como la verdadera meta de la producción de mercancías. De este modo, la idea del comunismo permite la apreciación de un futuro en donde la vida en la Tierra es posible y la explotación tiene un fin. Por supuesto, la idea del comunismo solo puede existir, bajo la tradición del materialismo histórico, a modo de una idea reguladora, es decir que se entienda que su realización como sistema es imposible. Debido a las necesidades materiales de la humanidad en este momento histórico, la vida sin el Estado o sin una organización similar es prácticamente imposible. Lo anterior implica que la idea del comunismo es una idea reguladora utópica que permite pensar otros futuros posibles más no una realización plena de dicha idea como sistema social. Siendo esto así el único proyecto político marxista posible en esta época histórica, que se desprende del materialismo histórico, es aquel del socialismo.

Puliendo la coraza y las armas: el núcleo de la tradición del materialismo histórico

Hasta acá se han explicado los elementos básicos del núcleo firme de la tradición de investigación del materialismo histórico. Antes de proceder a enumerarlos en una lista como lo hizo Burawoy, vale la pena mencionar brevemente (porque se ha hecho durante toda la tesis) lo que creo es el método de la tradición del materialismo histórico. Como se ha mencionado anteriormente es el análisis dialéctico de la totalidad del sistema social lo que caracteriza al materialismo histórico de otras tradiciones de investigación. Dialéctico porque comprende el carácter contradictorio de los hechos sociales cuando se enuncian en el lenguaje y de totalidad porque, como se vio con Adorno (1972), comprende que la esencia del objeto de estudio (los modos de producción en general y el del capitalismo el particular) se comprende mejor a partir de un análisis de la totalidad en la que está inscrito que a la concepción fragmentaria de él. Como va a decir Lukács (1984): “el conocimiento de los hechos no es posible como conocimiento de la realidad más que en ese contexto que articula los hechos individuales de la vida social en una totalidad como movimientos del desarrollo social” (p. 82). Naturalmente, el primero en darse cuenta del mencionado método de la tradición del materialismo histórico fue el mismo Lukács (1984) en su iluminador ensayo “¿Qué es el marxismo ortodoxo?, en donde a dicha pregunta respondía: “en cuestiones de marxismo la ortodoxia se refiere exclusivamente al método” (p. 74).

La anterior afirmación, no obstante, tiene dos equívocos. El primero consiste en pensar que es la ortodoxia en el marxismo la única que posee el método y el segundo es reducir toda la tradición del materialismo histórico a una cuestión de método. El primer error se supera cuando incluso en el marxismo más heterodoxo, piénsese en el de un Benjamin, es perfectamente claro el método dialéctico de totalidad cuando analiza la obra de arte en la época de reproductibilidad técnica. La obra de arte no se toma como un hecho aislado del modo de producción o de su utilización política. Al contrario, Benjamin (2003) ubica el cambio de la obra de arte en la pérdida de aura que esta padece en la sociedad capitalista del siglo XX a causa de la reproductibilidad técnica junto con las potencialidades políticas que este nuevo proceso implica. La obra de arte es tomada en cuenta en su inseparabilidad como hecho social junto con otros aspectos (la economía, la política, la técnica) articulados en la totalidad estructurada del capitalismo. Cuando Lukács se refiere entonces al marxismo ortodoxo es porque quiere excluir de él a los oportunistas (a los que en contraposición debe considerar heterodoxos) como Bernstein. El problema es que no hace falta distinguir a un marxista ortodoxo de uno heterodoxo cuando en realidad Lukács tiene en la mira a un pensador (Bernstein) completamente por fuera de la tradición del materialismo histórico. El segundo error es reducir a una tradición como la del materialismo histórico a ser meramente un método. Como se vio con Laudan, una tradición de investigación no sólo es un método, sino una ontología y otros elementos cruciales dentro del núcleo de dicha tradición. De este modo, Lukács solo nos ha descrito el método del materialismo histórico y no el rasgo unívoco de la tradición.

Ahora sí, ya se está en posición de definir a grandes rasgos el núcleo de la tradición del materialismo histórico junto con su método:

1. Un modo de producción se desarrolla a partir de la interacción con propensión antagónica entre las fuerzas de producción (el cómo producimos los medios de nuestra existencia) y las relaciones de producción (el cómo el producto del trabajo es apropiado y distribuido).
2. La historia de la humanidad se divide según los modos de producción determinantes que han existido en ella.
3. Aunque los diferentes niveles de la superestructura tengan una autonomía relativa frente a la infraestructura económica, ésta última las determina a todas en última instancia.
4. Las clases sociales son los sujetos básicos de análisis de toda sociedad.
5. Las clases sociales hacen su historia, pero no a su libre arbitrio, la hacen según las condiciones que el modo de producción determine en las demás instancias sociales relativamente autónomas.
6. La ideología es aquella relación imaginaria que establecen las clases sociales con sus condiciones materiales de existencia, soporta la propia realidad en la que viven y ofusca el esclarecimiento de la emancipación obrera.
7. El socialismo, producto de la revolución proletaria, es el sistema por excelencia que, a partir del Estado, logra resolver la mayor cantidad de contradicciones generadas por el sistema capitalista.

Como se puede observar, distintos elementos se han cambiado de la lista dada por Burawoy. El primer punto de la lista de Burawoy ha sido eliminado. La antropología filosófica del marxismo no debe ocupar una posición central dentro de la investigación. Como se explicó anteriormente, dicha teoría puede ser una de las tantas que se inspiren en el núcleo fuerte de la tradición, pero de ninguna manera puede ocupar un lugar dentro de él debido a que el materialismo histórico no es un humanismo. Dentro del materialismo histórico ha habido interpretaciones tanto humanistas como también críticas de toda antropología posible. Ambas interpretaciones han dado frutos resolviendo una variedad de problemas y, por esta misma razón, ninguna debe postularse como parte del núcleo firme debido a las posibles inconsistencias que podrían darse a nivel macro desde la tradición. En cambio, se ha conservado el tercer elemento de la lista de Burawoy añadiendo la claridad de que la interacción entre fuerzas productivas y relaciones de producción es de propensión antagónica en la historia de los modos de producción. Se optó por utilizar la expresión “de propensión antagónica” para describir la relación entre ambas debido a que, para que haya un antagonismo entre ambas, debe pasar un tiempo considerable del desarrollo de las fuerzas productivas y el asentamiento de las relaciones de producción. Se ha añadido el segundo punto como la tesis fundamental de la interpretación de la historia desde el materialismo histórico. Dicho punto parte del núcleo firme que guía a los investigadores en su lucha por analizar cualquier evento de la historia. El segundo elemento de Burawoy se ha modificado para eliminar todo tipo de interpretación mecanicista de la determinación de la infraestructura económica sobre la superestructura. Del cuarto punto de Burawoy se desprenden dos elementos en mi lista: el primero (que corresponde al punto 4) deja claro parte de la ontología de la tradición del materialismo histórico, es decir, quiénes son los sujetos-objeto básicos de cualquier interpretación del materialismo histórico; el segundo punto establece las limitaciones y posibilidades de acción de ese sujeto-objeto que son las clases sociales. El punto 5 y 6 de la lista de Burawoy se han eliminado debido a que el primero es un corolario del primer punto de mi lista y el segundo no lo considero como un elemento central de la tradición del materialismo histórico. En cambio, el punto 6 de mi lista resalta un elemento central en toda aproximación desde el materialismo histórico que en la lista de Burawoy brilla por su ausencia: la ideología como objeto de análisis crítico. Para terminar el séptimo punto de Burawoy se ha modificado para dar una distinción actualizada de socialismo y comunismo teniendo en cuenta las necesidades materiales de la humanidad en el siglo XXI y las realidades políticas a las que debe atender el materialismo histórico.

El lector atento se preguntará por qué, dentro de esta exposición no se trataron teorías famosas de la tradición del materialismo histórico como lo son la teoría de la plusvalía y la explotación, la teoría del valor-trabajo, la acumulación por desposesión, las teorías de la cultura y la literatura, las teorías del imperialismo etc. La razón de estas omisiones es clara. Como se vio en el apartado de Laudan, las tradiciones de investigación inspiran y determinan el curso de teorías particulares, pero no están constituidas por ellas mismas. Dichas teorías no deben ser incluidas en el núcleo debido a que, el corazón de la tradición no depende de ellas para existir. Un lector sorprendido se preguntará cómo es posible que la tradición del materialismo histórico sobreviva, por ejemplo, sin las teorías del valor-trabajo. Se le podría responder de dos maneras siendo la primera la ya

mencionada desde la filosofía de Laudan: al ser una teoría inspirada en los elementos básicos de la tradición su lugar no está en el núcleo de la tradición. La segunda manera consiste en reconocer la verdad de la tesis de Neurath que se estudió en el primer capítulo: el materialismo histórico es, en esencia, una tradición principalmente sociológica que nace de la síntesis entre economía política e historia. Por esta razón, los elementos de la tradición del materialismo histórico son de una naturaleza más sociológica que económica o histórica, sin que esto implique que la economía o la historia estén de alguna u otra forma en cada uno de dichos elementos. No obstante, el carácter sociológico es el que determina en última instancia la naturaleza de dichos elementos. Incluso en elementos que, a primera vista parecen ser meramente económicos como lo son los elementos 1 y 2, el carácter sociológico es el más importante. En el primero debido a que el antagonismo entre las relaciones de producción y fuerzas productivas es en última instancia un antagonismo de las relaciones sociales con la manera en la cual son utilizadas las fuerzas productivas. Por su parte, en el segundo, la partición de la historia a partir de los modos de producción se realiza para visibilizar los rasgos fundamentales de la totalidad social estructurada por el modo de producción en cada momento. De esta manera, elementos puramente económicos o históricos pueden ocupar un lugar secundario o en el cinturón protector de la tradición del materialismo histórico. Vale la pena aclarar que, a pesar de que el materialismo histórico sea una tradición principalmente sociológica (cuyo objeto de estudio es la sociedad)¹³², la explicación que brinda de la mayoría de los fenómenos sociales lo hace acudiendo a una determinación en última instancia por la economía. Esto no implica contradicción. Una tradición marcadamente sociológica podría afirmar que la mayor parte de los fenómenos sociales encuentran su sentido a partir de explicaciones estéticas sin que la tradición se vuelva una perteneciente al terreno artístico.

¹³² Aunque en Marx los objetos de estudio sean distintos: el modo de producción o la misma economía política. Es ahí donde una tradición puede presentar cambios (limitados por el núcleo de la investigación) frente a lo pensado por sus creadores.

Segundo Excursus: Fragmento de la canción “Te recuerdo Amanda” de Víctor Jara (1969)

Te recuerdo Amanda

La calle mojada

Corriendo a la fábrica

Donde trabajaba Manuel

La sonrisa ancha

La lluvia en el pelo

No importaba nada

Ibas a encontrarte con él

Con él, con él, con él, con él, con él

Que partió a la sierra

Que nunca hizo daño

Que partió a la sierra

Y en cinco minutos quedó destrozado

Suena la sirena

De vuelta al trabajo

Muchos no volvieron

Tampoco Manuel

Capítulo V

El materialismo histórico en acción: el caso de la teoría crítica de la dependencia

A mi juicio la teoría de la dependencia debe entenderse como la aplicación creadora del marxismo-leninismo a la comprensión de las especificidades que asumen las leyes de movimiento del modo de producción capitalista en países como los latinoamericanos, cuya economía y sociedad, conformadas después de la destrucción de las sociedades indígenas, fueron productos del desarrollo del modo de producción capitalista primero en Europa, en seguida en Estados Unidos, y son redefinidas en función de las posibilidades estructurales internas, vale decir de la diversificación del aparato productivo

~ Vânia Bambirra¹³³

Evaluar el progreso general y la tasa de progreso de toda una tradición de investigación es un trabajo titánico, pues implica un reconocimiento de la efectividad y cantidad de los problemas resueltos (o no resueltos) por la tradición en su historia hasta el momento presente en todos los campos. Dicho trabajo tendría que dividirse en una historia de la efectividad resolviendo problemas y de la cantidad de problemas resueltos por cada teoría constitutiva de la tradición incluyendo los elementos de su núcleo. Dicho trabajo titánico no es el emprendido en este capítulo ni en esta obra en general. En cambio, he optado en este capítulo por evaluar una importante teoría de la tradición del materialismo histórico en el campo de estudios de la economía política internacional: la teoría crítica de la dependencia. Como Laudan sostuvo, solo se puede evaluar el progreso de una tradición de investigación en comparación con sus rivales y, por lo tanto, se observará cómo la teoría crítica de la dependencia superó a la anterior teoría de la dependencia expuesta principalmente por los intelectuales agrupados en torno a la CEPAL. Esta superación se hará sobre todo desde el trabajo de Ruy Mauro Marini, que se inspira en el núcleo firme del materialismo histórico para resolver el problema crucial de la economía política internacional desde la época de Ricardo: el porqué de la marcada desigualdad entre países del sistema internacional. Este punto es de suma importancia pues es donde se muestra cómo la tradición del materialismo histórico resuelve, a través de la teoría crítica de la dependencia, uno de los problemas fundamentales de la economía política internacional. Este carácter de efectividad resolviendo problemas sólo se puede lograr enfrentando a la teoría crítica de la dependencia con un campeón de la tendencia opuesta (requisito de Gramsci como se vio en la cita que inaugura la segunda parte de este escrito): la teoría cepalina de la dependencia expuesta por Raúl Prébisch.

Para finalizar este capítulo, la teoría crítica de la dependencia (dentro de la tradición del materialismo histórico) se comparará con una de sus rivales más famosas dentro de la tradición rival de la nueva economía institucional: la teoría de las instituciones extractivas. Como ambas teorías han sido desarrolladas por diversos autores, me concentraré en las construidas por

¹³³ Dicha cita se encuentra en Bambirra (1978a) en la página 26.

Bambirra, por el lado de la tradición del materialismo histórico, y por el lado de la nueva economía institucional aquella de Daron Acemoglu y James Robinson. Como se vio en el apartado de Laudan, las tradiciones de investigación son las que determinan qué problemas resultan importantes y cuáles se cree que han sido resueltos. Se eligieron ambas teorías porque ambas buscan atender el problema del porqué de la marcada desigualdad entre países del sistema internacional, sumamente importante para las tradiciones a las que estas teorías juran lealtad. Hasta aquí habremos logrado cumplir los requisitos pedidos por Gramsci y más específicamente por Laudan: evaluar la adecuación de la tradición del materialismo histórico al evidenciar la actualidad de la teoría de Bambirra con respecto a la resolución de problemas más recientes en comparación con la teoría de las instituciones extractivas (tasa de progreso); también a partir de la progresividad al demostrar que ha salido victoriosa resolviendo problemas cuando se la enfrenta tanto a teorías anteriores (teorías cepalina de la dependencia) y teorías más recientes como la de Acemoglu y Robinson (tasa de progreso general)

Como se pudo ver con Laudan, en las ciencias naturales se puede establecer sencillamente el carácter resuelto de un problema, es decir, a pesar de la siempre presente controversia científica, luego de un tiempo considerable, los problemas se creen resueltos definitivamente por una tradición de investigación y sus rivales tienden a palidecer¹³⁴. Nadie hoy revive a la tradición flogística para explicar el problema (resuelto) del proceso de la combustión. En cambio, en las ciencias sociales el estatus de los problemas resueltos es más ambiguo. Esto no quiere decir que no haya problemas resueltos dentro de las ciencias sociales, lo que quiere decir es que un problema se suele considerar resuelto después de mucho tiempo. Incluso, más que resolver un problema de manera definitiva, lo que suele suceder es la certeza de la imposibilidad de resolverlo a través de ciertas tradiciones debido a la elevada cantidad de anomalías o problemas internos que posee. Por ejemplo, nadie apela hoy en día a la tradición fisiócrata en economía para resolver los problemas fundamentales que tienen en común los economistas. Esto se debe en parte porque algunas teorías de la fisiocracia fueron absorbidas exitosamente por la tradición liberal y en parte porque algunas de sus tesis centrales resultaron tremendamente improductivas para resolver problemas de su misma época y posteriores (v.gr., la consideración de los sectores artesanales y manufactureros como improductivos).

Con respecto al problema de la desigualdad entre los países, hoy la comunidad científica dentro del campo de la economía política internacional está lejos de dar veredicto sobre dicho problema. Afortunadamente, las ciencias sociales no operan a la manera en la que pensaba Kuhn y lo que importa en última instancia no es el veredicto de una hegemonía científica que establece un paradigma. Las distintas tradiciones de investigación vigentes en las ciencias sociales siguen dando respuestas a dicho problema y lo que menos importa es lo que busque establecer por *fiat* la élite de economistas (usualmente de la tradición liberal) que se empeñan por impedir que las demás

¹³⁴ Digo “se creen resueltos definitivamente” debido a que la comunidad científica rara vez cuestiona el estatus de un problema resuelto. Esto no significa que sea así. Por ejemplo, en la teoría de la relatividad sobreviven varios elementos aristotélicos. Agradezco a Carlos Cardona por brindarme este ejemplo tan iluminador.

tradiciones den sus respuestas. Por fortuna, hay centros de investigación rigurosos de las tradiciones rivales a la liberal para evitar que una tradición de progresividad limitada se erija como la única en dar respuestas. Por supuesto, cada tradición piensa que su solución es la adecuada para resolver el problema del porqué de la marcada desigualdad entre los países del sistema internacional. No obstante, este no es un trabajo relativista. Aquí se defiende que la tradición de investigación del materialismo histórico y en particular la teoría crítica de la dependencia ha dado las soluciones más progresivas frente al problema de la desigualdad entre los países. De esto se trata este capítulo.

La teoría cepalina de la dependencia y su superación progresiva por la teoría crítica de la dependencia

La teoría de la dependencia no es una sola en Latinoamérica. La primera teoría de la dependencia se desarrolla en el seno de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina (CEPAL)¹³⁵ fundada en 1948 y fuertemente influenciada por las ideas de Raúl Prébisch, Celso Furtado, Maria da Conceição Tavares, entre otros. Estos pensadores tuvieron el mérito de plantear teóricamente la desigualdad evidente entre los países del centro (aquellos que importan materias primas y mano de obra baratas y exportan bienes manufacturados de alto costo) y los países de la periferia latinoamericana (aquellos que exportan materias primas y mano de obra baratas e importan bienes manufacturados de alto costo) y plantear soluciones para reducir dicha problemática. Si bien es cierto que la miseria de las colonias y de los países excolonia ya había sido estudiado por los teóricos del imperialismo dentro del materialismo histórico (Lenin, Luxemburgo, Hilferding), estos autores se plantearon desde el campo de la economía la razón de dicha desigualdad en el caso específico de América Latina.

Dichos economistas cuestionaron la teoría ricardiana del comercio exterior basado en la ventaja comparativa en donde la aceptación de la división internacional del trabajo se basaba en la promesa de que “el fruto del progreso técnico tiende a repartirse parejamente entre toda la colectividad, ya sea por la baja de los precios o por el alza equivalente de los ingresos” (Prébisch, 2012, p.5). No obstante, dicha promesa no se cumplió, debido a la evidente miseria de los países de la periferia. Prébisch ubicó correctamente la mistificación ideológica que se le daba a la palabra colectividad dentro del discurso apologeta del librecambio que se mantenía desde la época de Ricardo hasta entrado el siglo XX:

Si por colectividad sólo se entiende el conjunto de los grandes países industriales, es bien cierto que el fruto del progreso técnico se distribuye gradualmente entre todos los grupos y clases sociales. Pero si el concepto de colectividad también se extiende a la periferia de la economía mundial, aquella generalización lleva en sí un grave error. Las ingentes ventajas del desarrollo de la productividad no han llegado a la periferia, en medida comparable a la que ha logrado disfrutar la población de esos grandes países. (Prébisch, 2012, p. 6)

¹³⁵ De ahí que se llame a la teoría de la dependencia desarrollada en torno a dicha comisión como teoría cepalina de la dependencia. También se le ha llamado teoría del desarrollo.

De este modo, la colectividad en cuestión excluía a la periferia para quien el comercio exterior resultaba ser más desventajoso que promisorio. La razón principal que aducía Prébisch, junto con el economista alemán Hans Singer, para dicha desigualdad radicaba en el deterioro en los términos de intercambio a largo plazo (llamada tesis Prébisch-Singer). Dicha tesis plantea que los precios de las mercancías primarias tendían a deteriorarse frente a los precios de las mercancías manufacturadas, lo que en el largo plazo generaba un deterioro en los términos de intercambio para los países periféricos. Una de las razones que dio Prébisch (2012) para dicho fenómeno se debía a la naturaleza cíclica del crecimiento dentro del sistema capitalista en donde “se ha visto que el beneficio se dilata en la creciente y se comprime en la menguante” (p. 19). En la creciente de un ciclo, una parte del beneficio se transforma en aumento de salarios debido a la presión que ejerce la competencia entre los capitalistas y la presión de las organizaciones obreras por aumentar los salarios. En cambio, en la menguante del ciclo, cuando los capitalistas reciben menos beneficios y no pueden aliviar dicho descenso a partir de un recorte en salarios (debido a la resistencia a la baja de los salarios en el centro), la presión para aliviar dicho descenso en los beneficios se traslada a la periferia. La consecuencia es que “cuanto menos pueden comprimirse así los ingresos en el centro, tanto más tendrán que hacerlo en la periferia” (Prébisch, 2012, p. 19). La compresión de los ingresos se puede hacer en la periferia debido a dos razones según Prébisch. La primera es la desorganización de las masas para exigir mejores salarios, lo cual reduce la resistencia a la baja de los salarios en América Latina. La segunda es, aun suponiendo la misma resistencia a la baja de los salarios tanto en el centro como en la periferia, como en la menguante de un ciclo la oferta de productos manufacturados supera la demanda (ocurre lo contrario en la creciente), las mercancías se acumulan en los stocks. Esta acumulación de mercancías hace posible que los países del centro contraigan su producción industrial y, por ende, la demanda de productos primarios como insumos de la producción “y esta disminución de demanda llegará a ser tan fuerte como fuere preciso para lograr la necesaria compresión de los ingresos en el sector primario” (Prébisch, 2012, p. 19).

Así, la tesis del deterioro al largo plazo en los términos de intercambio en el modo expuesto por Prébisch se volvió una de las piezas centrales de la teoría cepalina de la dependencia. No obstante, la teoría de la dependencia cepalina se alimentaba de otras corrientes del pensamiento. Tal como lo expone Furtado (1964) en el prefacio a su famoso clásico *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*, hubo tres corrientes que influenciaron dicha teoría de la dependencia: la economía neoclásica, el keynesianismo y la doctrina marxista. De la manera en la que Furtado califica el aporte de estas tres corrientes, el keynesianismo ocupa la influencia principal, mientras que la economía neoclásica brindaba la disciplina metodológica y el marxismo una actitud crítica e inconformista. Ahora bien, al marxismo solo le da un papel de actitud crítica frente a la realidad debido al poco aprecio que le sentía Furtado al análisis económico de la tradición marxista a la cual le achaca que “sus postulados filosóficos, aceptados como dogma, revestían el análisis económico de un carácter teleológico” (Furtado, 1964, p. vi). Sobra mencionar las razones del porqué esta afirmación resulta de una mala lectura de la tradición marxista debido a que en las páginas anteriores se ha hecho un esfuerzo para aclarar la relación de la filosofía dialéctica con la

tradición de investigación del materialismo histórico y el corte epistemológico que hace Marx con respecto a la filosofía hegeliana en sus obras de madurez. Lo importante es ver la influencia principal de esta teoría de la dependencia (la corriente keynesiana) y el lugar secundario y pormenorizado del marxismo como una mera actitud, es decir, básicamente el mismo papel que juega el café para despertar al investigador antes de ponerse a leer.

Al ser la corriente keynesiana la mayor influencia de estos autores, las recomendaciones en materia de política económica resultaban siendo adaptaciones de la política económica keynesiana a la realidad subdesarrollada de América Latina. La principal política económica de la CEPAL resultó ser el modelo ISI (industrialización por sustitución de importaciones), en donde los países de la periferia debían seguir el camino del desarrollo a partir del crecimiento de las industrias locales que pudieran reemplazar los productos que venían siendo importados. Dicho crecimiento era posibilitado a partir de incentivos fiscales (*v.gr.*, descenso de los impuestos a las industrias nacionales) y crediticios (*v.gr.*, menores de tasas de interés en los préstamos para dichas industrias nacionales), así como la subida de aranceles para aquellos productos importados que pudieran ser desarrollados por las industrias nacionales. De este modo, el Estado tenía un rol importante en cuanto a proveer las condiciones para el desarrollo de la industria nacional a través del gasto público (gasto en las condiciones para el desarrollo de la industria, *v.gr.*, construcción de carreteras, puentes, ferrocarriles, etc.) y políticas fiscales y monetarias. Los resultados de dicha política económica lograron aliviar los efectos de la dependencia en América Latina al abrir la posibilidad de fabricar aquellos productos manufacturados que se compraban a alto precio al centro.

No obstante, la teoría de la dependencia de la CEPAL recibió fuertes críticas por parte de ciertos intelectuales formados en el marxismo y a partir de dichas críticas y la propuesta de nuevas recomendaciones políticas se empezó a fundar una teoría de la dependencia de tipo marxista, es decir, inspirada por la tradición del materialismo histórico. A este tipo de teoría de la dependencia he decidido llamarlo *teoría crítica de la dependencia* para resaltar su contenido dialéctico, resaltar su pertenencia a la tradición del materialismo histórico y separarlo de la teoría de la dependencia cepalino, cuya intención nunca fue construir una teoría crítica a pesar de sus muchas virtudes. Como va a sostener Bambilra (1978a) citando a Fernando Henrique Cardoso (antes de su conversión al neoliberalismo): “Sí, la teoría de la dependencia se desarrolló en América Latina como una teoría esencialmente crítica. Pero dentro de este estilo positivo de crítica que, como decía Cardoso, “destruye los engaños, incorpora los avances y supera la posición anterior”” (p. 29). Esta definición de crítica positiva de Cardoso y Bambilra coincide con la especial síntesis realizada en la primera parte y en el Intermezzo de este escrito al combinar la teoría crítica desplegada por Adorno y Horkheimer y las filosofías de la ciencia de Lakatos y Laudan. La teoría crítica de la dependencia desenmascara los engaños a partir de una visión de la totalidad y una crítica de la ideología de la teoría cepalina de la dependencia y al mismo tiempo, como lo exige Lakatos, incorpora los avances de la teoría cepalina y supera su posición. Por supuesto, todo esto se realiza dentro de la tradición de investigación del materialismo histórico de donde el método de

la visión de totalidad y la dialéctica heredan e inspiran a sus teorías constitutivas como la teoría crítica de la dependencia.

Un ejemplo de dicha incorporación y superación, que vale la pena analizar ampliamente, es la que realiza Ruy Mauro Marini en *Dialéctica de la dependencia* con respecto a una de las explicaciones de Prébisch frente al deterioro de los términos de intercambio. Como vimos, una de las explicaciones que daba Prébisch para dicho deterioro se basaba en la naturaleza cíclica del capitalismo en donde se daba una disparidad de la oferta y la demanda. Como se señaló, en la menguante de un ciclo, la oferta de productos manufacturados supera a la demanda y en la creciente ocurre lo contrario. Todo el argumento de Prébisch con respecto al traslado de la presión a Latinoamérica de la baja de salarios debido al descenso del beneficio capitalista se basa en las leyes de oferta y demanda y su disparidad en los ciclos del capitalismo. Marini, aunque concuerda en el fenómeno del deterioro en los términos de intercambio, rechaza de tajo la explicación principal de Prébisch frente a este fenómeno: “El primer paso para responder a esta interrogante [el de la depreciación de los bienes primarios] consiste en desechar la explicación simplista que no quiere ver allí sino el resultado de la ley de oferta y demanda” (Marini, 1981, p.30). Argumenta que, aunque la concurrencia ocupa un lugar importante en la fijación de precios, ésta no explica por qué hay una expansión acelerada de la oferta a pesar del deterioro en los términos de intercambio. Además, Marini descarta las explicaciones *ad hoc* que plantean que las leyes de oferta y demanda se han visto falseadas por las presiones diplomáticas y militares de los países industriales. La crítica de dicha explicación *ad hoc* está claramente inspirada en el punto 3 del núcleo de la tradición del materialismo histórico en donde la infraestructura económica determina en última instancia los movimientos políticos de la estructura social:

Este razonamiento, aunque se apoye en hechos reales, invierte el orden de los factores, y no ve que la utilización de recursos extraeconómicos se deriva precisamente de que hay por detrás una base económica que la hace posible. Ambos tipos de explicación contribuyen, por tanto, a ocultar la naturaleza de los fenómenos estudiados y conducen a ilusiones sobre lo que es realmente la explotación capitalista internacional. (Marini, 1981, p.31).

Marini concluye en la anterior cita con una función básica de toda teoría adscrita a la tradición del materialismo histórico que es la crítica a la ideología que entiende a ésta última como aquella relación imaginaria que establecen las clases sociales con sus condiciones materiales de existencia, soporta la propia realidad en la que viven y ofusca el esclarecimiento de la emancipación obrera. La explicación de Prébisch y los demás cepalinos sobre el papel fundamental de las leyes de oferta y demanda en el deterioro de los términos de intercambio y la tesis *ad hoc* de la no concurrencia por factores extraeconómicos resulta volverse ideológica. Es ideológica debido a que representa la relación imaginaria de la burguesía nacional de los países latinoamericanos con su condición de dependencia y cuyo objetivo principal consiste en eludir el hecho de la superexplotación de las clases obreras dentro de sus propios países como sostenimiento del intercambio ventajoso con los países centrales. Marini, en cambio, propone una explicación de la dependencia latinoamericana que se basa en el funcionamiento del modo de producción de los países centrales y la manera

mediante la cual estos se aprovechan del papel que juega Latinoamérica en el mercado mundial. El papel de Latinoamérica en el mercado mundial se basa en dos funciones según Marini, aquel de oferente de materias primas (más que todo aquellas de la producción agrícola) y de insumos para la producción industrial. El modo de producción capitalista europeo utiliza la primera función de Latinoamérica para trasladar la mayor cantidad de trabajadores del campo europeo a las industrias, debido a que ya se proveen de los países periféricos las materias primas que los campesinos europeos producían antaño. La segunda función es utilizada por el modo de producción de los países centrales para revertir la tendencia a la baja de la tasa de ganancia del capitalista a partir de un aumento de la composición orgánica del capital, con una menor inversión en la parte del capital constante que es usualmente invertido en insumos para la producción¹³⁶. Estas funciones del papel de América Latina en el mercado mundial le permiten al capitalista de los países centrales, según Marini, cambiar cualitativamente la obtención de plusvalía absoluta a la relativa. Ya no es a partir del alargamiento de la jornada de trabajo (plusvalía absoluta), sino a partir de la desvalorización de la canasta de consumo del obrero (plusvalía relativa) que el capitalista europeo comienza a acumular capital¹³⁷. Como América Latina oferta a un precio enormemente bajo los artículos de consumo básicos de los obreros (sobre todo en cuanto a producción agrícola como se vio en la primera función), trae como consecuencia la desvalorización de la fuerza de trabajo y, por tanto, una mayor acumulación por obra de la extracción de plusvalía relativa. Al mismo tiempo que América Latina cumple estas tareas en la división internacional del trabajo, compra bienes manufacturados a precios sumamente elevados debido a que, al tener mayoritariamente los países centrales el monopolio sobre dichos bienes, se les impone un precio por encima del precio de producción. Así se configura en términos generales el deterioro de los términos de intercambio. Es decir, lo que hay es una transferencia de valor (plusvalor) de las burguesías periféricas a las centrales. Marini además explica que esta transferencia de valor se compensa con lo que él llama una superexplotación del proletario y campesino latinoamericano:

¹³⁶ Marx (1946) define en el primer tomo de *El Capital* la composición orgánica del capital ($coc = cc/cv$) como la relación entre el capital constante (cc) y el capital variable (cv). El capital constante es aquel que se invierte en insumos para la producción y el capital variable se invierte para la compra de la fuerza de trabajo. Como la tasa de ganancia ($tg = p/(cc+cv)$) se define en Marx como la relación entre el plusvalor obtenido (p) y el capital invertido ($cc+cv$) en un ciclo productivo, una inversión mayor del capital constante por los países centrales para la industrialización implica un descenso en la tasa de ganancia. De ahí la tendencia a la baja de la tasa de ganancia del capitalista, pues a mayor inversión en facilidades industriales y maquinaria, que era la tendencia y la acción racional de todo capitalista, menor era la tasa de ganancia. Siendo esto así, los países centrales compran a un menor precio los insumos para la producción venidos de Latinoamérica y de este modo invierten una menor cantidad de capital constante y aumentan su tasa de ganancia.

¹³⁷ Tal como lo explica Marx (1946) en *El Capital*, la plusvalía relativa se obtiene reduciendo el tiempo necesario de trabajo. Reducir el tiempo necesario de trabajo se logra a través de una reducción del valor de la fuerza de trabajo, que a su vez se logra con una reducción del valor de las mercancías necesarias para reproducir dicha fuerza de trabajo. Como dice Marx (1946): “para que disminuya el valor de la fuerza de trabajo, el aumento de la capacidad productiva de éste tiene que afectar a ramas industriales cuyos productos determinan aquel valor y que, por tanto, figuren entre los medios de vida habituales o puedan suplirlos” (p. 253). En cambio, la plusvalía absoluta se logra a partir de una prolongación de la jornada de trabajo.

Vimos que el problema que plantea el intercambio desigual para América Latina no es precisamente el de contrarrestar la transferencia de valor que implica, sino más bien el de compensar una pérdida de plusvalía, y que, incapaz de impedirla al nivel de las relaciones de mercado, la reacción de la economía dependiente es compensarla en el plano de la producción interna. El aumento de la intensidad del trabajo aparece, en esta perspectiva, como un aumento de plusvalía, logrado a través de una mayor explotación del trabajador y no del incremento de su capacidad productiva. (Marini, 1981, p. 38)

Esta superexplotación del trabajo a partir de la extensión de la jornada de trabajo (plusvalía absoluta), a partir de un trabajo más desgastante o a partir de un pago salarial por debajo del salario de subsistencia no sólo empeora la situación de la clase obrera, sino que impide el incremento de la capacidad productiva dejando a América Latina en una situación de dependencia cada vez peor. En el plano económico, las burguesías latinoamericanas no se incomodan frente a esta desigualdad con respecto a las clases burguesas de los países centrales debido a que compensan la pérdida de plusvalor a partir de la superexplotación del trabajo proletario, lo cual incrementa su tasa de ganancia a corto y mediano plazo.

De este modo, la tesis de Prébisch sobre la transferencia de la presión del centro a la periferia por la imposibilidad de bajar los salarios del proletariado en los países centrales se explica mejor a partir de Marini en tanto que esta presión la realizan las propias burguesías latinoamericanas. Prébisch no pudo explicar los mecanismos de esta presión al no tener bajo su disposición las categorías económicas del materialismo histórico y depender únicamente de las leyes de oferta y demanda como instrumentos de explicación para la dependencia. A partir de las categorías de la superexplotación del trabajo, las funciones de América Latina en el mercado determinadas en última instancia por el modo de producción de los países centrales y la transferencia de plusvalor de la periferia al centro, se entiende mejor la presión ejercida de Europa a Latinoamérica y la dependencia de ésta última. Además, este estudio de la dialéctica de la dependencia llevado a cabo por Marini se hace a partir de la categoría de formación social que se había visto en el capítulo pasado cuando se estudiaba el núcleo de la tradición del materialismo histórico. Aquí, la formación social es una categoría clave pues busca entender el modo de producción capitalista en la periferia latinoamericana a partir de su manifestación *sui generis*¹³⁸.

Lo interesante de la tesis de Marini es que nos permite, además de subsumir la tesis del deterioro de los términos de intercambio según Prébisch, entender problemáticas actuales como la inversión

¹³⁸ Marini (1981) es claro cuando estudia a las economías latinoamericanas exportadoras a partir de la categoría de formación social: “La economía exportadora es, pues, algo más que el producto de una economía internacional fundada en la especialización productiva: es una formación social basada en el modo capitalista de producción, que acentúa hasta el límite las contradicciones que le son propias. Al hacerlo, configura de manera específica las relaciones de explotación en que se basa, y crea un ciclo de capital que tiende a reproducir en escala ampliada la dependencia en que se encuentra frente a la “economía internacional.” (p. 53). El hecho que el modo de producción capitalista latinoamericano presente particularidades distintas al del modo de producción europeo debido a su concreción en una formación social específica, no hace que Marini abandone el importante elemento del núcleo del materialismo histórico sobre el modo de producción por no corresponder a la realidad. En cambio, concretiza el elemento del modo de producción capitalista latinoamericano como uno *sui generis* a partir del concepto de formación social.

extranjera directa como una transferencia de plusvalía. Si a América Latina llega inversión extranjera directa es porque los inversionistas saben que hay una transferencia de valor del territorio latinoamericano a dichas inversiones que, siendo privadas, no benefician en mayor medida en sus ganancias al territorio en donde llegan. Se transfiere plusvalor de los trabajadores, que se emplean en los negocios de dichas inversiones, a los capitales extranjeros a través de la superexplotación que permiten las instancias políticas y sociales de América Latina, determinadas a su vez por el modo de producción capitalista *sui generis* latinoamericano. La dialéctica de la dependencia de Maurini se puede utilizar para resolver el problema empírico de la dependencia financiera actual a partir de la inversión extranjera y el papel de Latinoamérica como exportadora de intereses de deuda externa como se puede ver en el estudio de Nadine Reis y Felipe Antunes de Oliveira (2023). Para Reis y Oliveira, la literatura sobre la inversión extranjera y el capital financiero en las relaciones entre países centrales y países periféricos ha tenido dos limitaciones: la primera consiste en fusionar desarrollo e industrialización (error de los cepalinos) y la segunda en ignorar la lucha de clases. De este modo, el objetivo de ambos autores es estudiar de la dependencia financiera de América Latina, mucho más evidente a finales del siglo XX y comienzos del Siglo XXI, a partir de las herramientas de la teoría crítica de la dependencia. El resultado de dicho estudio fue:

retratamos la financiarización periférica como una nueva fase de dependencia y mostramos que, reaccionando a los cambios en el capitalismo global, las clases dominadas-dominantes brasileñas y mexicanas encontraron nuevas formas de movilizar a sus respectivos Estados para garantizar la continua superexplotación del trabajo. (Reis & Oliveira, 2023, p.518)

A partir de los conceptos de Marini (superexplotación del trabajo), dos Santos (fase de dependencia) y Bambirra (clases dominadas-dominantes), el trabajo de Reis y Oliveira muestra una productiva aplicación de la teoría crítica de la dependencia a un importante problema actual como lo es los problemas de la financiarización periférica a través de la inversión extranjera. Esto no hace sino demostrar el carácter progresivo de la tradición del materialismo histórico a partir de la adecuación de sus teorías más recientes a un típico problema de la economía política internacional del siglo XXI. Además, las teorías de Marini, Bambirra y dos Santos resuelven las limitaciones no sólo de los cepalinos de la época, sino de los liberales actuales. Estos últimos fusionan equívocamente desarrollo e industrialización siendo la última una condición *sine qua non* de la primera dentro del marco del capitalismo y además ignoran elementos importantes como las clases sociales, la estructura centro-periferia y el desarrollo desigual y combinado¹³⁹ que implica el sistema capitalista a nivel internacional.

¹³⁹ El concepto de desarrollo desigual y combinado fue utilizado por León Trotsky para explicar la manera desigual mediante la cual ciertas naciones entran en el desarrollo capitalista y cómo, debido a este desarrollo desigual, ciertos países combinan características de otros modos de producción tanto a nivel infraestructural como superestructural. Trotsky imaginó dicho concepto para poder explicar el desarrollo histórico de Rusia que parecía contradecir la necesidad de sucesivas etapas necesarias en la historia preconizada a veces por los arrebatos historicistas de Marx y Engels: “La ley del desarrollo combinado de los países atrasados –en el sentido de una mezcla peculiar de elementos atrasados con los factores más modernos– aparece aquí ante nosotros en su forma más acabada y ofrece una clave para

De este modo, *Dialéctica de la dependencia* de Marini representa una aplicación progresiva (aquella que resuelve problemas empíricos y teóricos en la competencia contra sus contrincantes) de todos los elementos del núcleo de la tradición del materialismo histórico. El carácter dialéctico de la dependencia se basa justamente en las posibilidades que tiene América Latina para realizar un desarrollo autónomo a partir de sus fuerzas productivas, pero la imposibilidad de su realización por el modo de producción capitalista dominante de los países centrales (elemento 1). Por otro lado, siguiendo el elemento 2, tanto los países centrales como los países periféricos se encuentran bajo el modo de producción capitalista dentro del análisis de Marini, sin importar que estos modos de producción en su concreción se diferencien. La historia de estos países se encuentra dentro de una nueva época histórica marcada por el modo de producción capitalista y por más que las formaciones sociales latinoamericanas presenten algunas características del modo de producción feudal, estas características no son las dominantes¹⁴⁰. El elemento 3 se evidencia en la crítica que hace Marini a las explicaciones que ven en las causas de las falencias de las leyes de oferta y demanda factores extraeconómicos como la intervención militar o la diplomacia. Para Marini, como vimos, ambos fenómenos típicos de la instancia política solo pueden ser explicados a través de las verdaderas causas económicas. Del mismo modo, la posibilidad de que en América Latina las instancias jurídicas no garanticen los derechos laborales de la misma manera que en Europa, se debe al fenómeno de la superexplotación del trabajo identificado por Marini. Los elementos 4 y 5 se evidencian en el análisis de Marini en tanto que son las clases sociales y no los países, los que configuran los sujetos principales de acción en el sistema-mundo. Aunque constituyan los sujetos principales de acción, estas no hacen la historia a su arbitrio, sino bajo condiciones heredadas. Por ejemplo, las burguesías periféricas logran mantener su hegemonía en América Latina, pero no controlan las transferencias de plusvalía que le deben hacer al centro y no pueden modificar su

el enigma fundamental de la revolución rusa” (Trotsky, 2000, p. 37). Este concepto, de inmensa valía heurística, encuentra sus mejores realizaciones e influencias en la manera mediante la cual el materialismo histórico realiza una división de la historia a partir de los modos de producción (véase Balibar, 1996) y en la teoría crítica de la dependencia latinoamericana. Esta aplicación no puede ser vista de otra manera sino como capacidad predictiva del PIC del materialismo histórico en los ojos de Lakatos o progreso de la tradición del materialismo histórico en opinión de Laudan. De manera parecida pueden verse las teorías de Lenin, Luxemburgo y Hilferding sobre el imperialismo como progresivas a la hora de dar luces sobre los problemas de la dependencia desde el siglo XX hasta nuestros días.

¹⁴⁰ Esta conclusión, que se desprende a todas luces de un análisis científico riguroso, enfrentó a André Gunder Frank en contra de Rodolfo Puiggrós. Frank (1974a) insistía que, por más que los países latinoamericanos tuvieran características feudales sobre todo con respecto a la propiedad y uso de la tierra y en instancias superestructurales (predominio de la religión), el modo de producción capitalista era determinante en última instancia desde la producción y, por ende, también en el intercambio. Puiggrós (1974) por su parte, al no ver la pureza del modo de producción capitalista y sus manifestaciones superestructurales, conceptualizó el modo de producción colonial latinoamericano y hasta la época como uno feudal. El no comprender el carácter abigarrado y sincrónico del paso de un modo de producción a otro, trae las fatales consecuencias de la tesis de Puiggrós que la crítica de Frank ubica. De manera reciente, el historiador ambiental y economista Jason W. Moore (2015) prueba convincentemente, a partir de numerosos ejemplos históricos, que el capitalismo no solo estaba presente en todo el mundo desde el siglo XV, sino que generó su mayor impacto en la historia de la naturaleza y de la humanidad justamente en dicha época. Varios de los ejemplos que pone Moore se basan justamente en las relaciones entre centro y periferia, apoyando las tesis de Frank. Traje este debate a colación debido a la importancia radical que adquiere, para la tradición del materialismo histórico, el hacer una división rigurosa de la historia según el modo de producción dominante.

posición subalterna frente a las burguesías centrales. El elemento 6 del núcleo es claro, tanto al principio cuando Marini denuncia las dos desviaciones del marxismo latinoamericano (la sustitución del hecho concreto por el concepto abstracto y la adulteración del concepto en nombre de una realidad rebelde), como cuando denuncia las soluciones producto de mistificar el capitalismo en el análisis del capitalismo dependiente:

No es porque se cometieron abusos en contra de las naciones no industriales que éstas se han vuelto económicamente débiles, es porque eran débiles que se abusó de ellas. No es tampoco porque produjeron más de lo debido que su posición comercial se deterioró, sino que fue el deterioro comercial lo que las forzó a producir en mayor escala. Negarse a ver las cosas de esta manera es mixtificar la economía capitalista internacional, es hacer creer que esa economía podría ser diferente de lo que realmente es. En última instancia, ello conduce a reivindicar relaciones comerciales equitativas entre las naciones, cuando de lo que se trata es de suprimir las relaciones económicas internacionales que se basan en el valor de cambio. (Marini, 1981, p. 31)

La crítica de Marini es espléndida porque denuncia la imagen ideológica subrepticia del capitalismo que tienen los investigadores cepalinos y liberales. Dicha imagen es la del capitalismo como un sistema que no ocasionaría la dependencia de los países periféricos si no fuese por el abuso político de unas naciones contra otras o las decisiones incautas de ciertos jefes de Estado como la de la sobreproducción. El capitalismo produjo la debilidad de las naciones periféricas debido al papel que éstas jugaban en el mercado mundial y a partir de esta debilidad las naciones europeas abusaron de ellas. Del mismo modo fue el mercado el que produjo la necesidad de sobreproducción en las naciones periféricas debido al deterioro en los términos de intercambio que estas experimentaron anteriormente. Reconocer que el capitalismo es un sistema que inherentemente produce la dependencia y el subdesarrollo, evita postular soluciones imposibles e ideológicas dentro del propio sistema como el establecimiento de relaciones equitativas entre las naciones¹⁴¹. En cambio, y eso nos lleva al elemento 7, Marini propone la supresión de las relaciones de intercambio capitalistas debido a que ubica la imposibilidad de resolver la

¹⁴¹ Otras críticas a la teoría cepalina de la dependencia vienen de las obras de Theótonio dos Santos (2011) y Bambirra (1978a). Ambos autores critican la creencia de los cepalinos de calcar un modelo de desarrollo proveniente de Europa para América Latina e imponerlo a partir de la superación de los llamados obstáculos del desarrollo provenientes de los rezagos de las sociedades feudales latinoamericanas. Para poder superar dichos obstáculos era necesaria la movilización nacional concebida como un conjunto de voluntades sin distinción de clase, lo cual, claro está, es profundamente ideológico. Como sostiene Bambirra (1978a): “El supuesto básico de que el desarrollo interesa a todos (sin preguntar por cierto qué tipo de desarrollo interesa a cada clase) daba la premisa clave para una ideología del desarrollo. Esa ideología ya venía siendo promovida en América Latina a través de las mejores expresiones del nacionalismo populista”. (p. 17). De este modo, la nación fungía como un aglutinador simbólico-ideológico desde el cual la lucha de clases se aplacaba y, en consecuencia, las raíces de la superexplotación del proletariado periférico quedaban ocultas bajo la neblina ideológica del nacionalismo. Además, como sostuvo Bambirra, a pesar de las ventajas debido a la aplicación del plan de la industrialización por sustitución de importaciones de la CEPAL, la penetración del capital extranjero no solo se dirigía al sector primario, sino también al industrial a partir de inversión extranjera en forma de capital-maquinaria. “Las burguesías industriales —allí donde han tenido la posibilidad histórica de desarrollarse como tales— no tienen otra opción para sobrevivir como clase que asociarse, en la condición de socio menor, al capital extranjero” (Bambirra, 1978a, p. 18). Ni la industrialización salva a los países periféricos de la dependencia y la solución a la cual llegan los teóricos críticos de la dependencia, de Marini a Bambirra, para destruir para siempre la dependencia es la vía autónoma al socialismo.

dependencia dentro del marco del capitalismo. Son las contradicciones del capitalismo las que generan la necesidad del socialismo como aquel sistema que las podría resolver para los países centrales y más aun a los países de la periferia. Marini expone con todo rigor su posición favorable frente al socialismo como producto de la revolución en su obra *Subdesarrollo y revolución*:

La ley general de la acumulación del capital, que implica la concentración de la riqueza en un polo de la sociedad y el pauperismo absoluto de la gran mayoría del pueblo, se expresa aquí con toda brutalidad y pone a la orden del día la exigencia de formular y practicar una política revolucionaria, de lucha por el socialismo. (Marini, 1971, p. 20)

El ejemplo de Marini es de especial atención pues provee todas las herramientas para evaluar el progreso que se evidenció de la teoría cepalina de la dependencia a la teoría crítica de la dependencia. Ésta última se desarrolló a partir de la absorción de los elementos progresivos de la teoría cepalina, la crítica de sus elementos ideológicos y la adaptación de los elementos del materialismo histórico para resolver problemas empíricos (*v.gr.*, la presión por descender los salarios en los países periféricos) y teóricos (*v.gr.*, las mistificaciones del sistema capitalista) que otras teorías no resuelven. Marini no fue el único en desarrollar la teoría crítica de la dependencia. Como Lakatos y Laudan nos enseñaron, todo programa o tradición de investigación aglutina un grupo de investigadores de diversas locaciones alrededor del mundo en torno a desarrollar dicho proyecto. En el caso de las teorías constitutivas de las tradiciones no hay excepción. Como narra Bambirra (1978a), la teoría crítica de la dependencia tiene su nacimiento geográfico y temporal en Chile antes del golpe de Estado a Salvador Allende debido al ambiente de relativa libertad de pensamiento que se desarrollaba en la década de los 60s y comienzos de los 70s. El nacimiento académico de esta teoría crítica de la dependencia fue más específicamente la Facultad de Economía de la Universidad de Chile en el Centro de Estudios Socio Económicos (CESO). En dicho centro la cooperación de varios intelectuales en torno al desarrollo de dicha teoría bajo el marco de la tradición del materialismo histórico dio frutos rápidamente. Dichos frutos se encuentran en la obra de diversos intelectuales. A la cabeza de las investigaciones en Chile se hallaba Theotônio dos Santos junto con pensadores como Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto¹⁴², André Gunder Frank, Aníbal Quijano (antes de su giro hacia una corriente más

¹⁴² Faletto y Cardoso, aunque pertenecen al grupo de investigación de la teoría crítica de la dependencia, desafían frontalmente en su libro *Dependencia y desarrollo en América Latina* el elemento 7 del núcleo de la tradición del materialismo histórico. Para ambos autores, es posible el desarrollo aún dentro de la dependencia y se acercan bastante a tesis de autores liberales como Keohane y Nye a la hora de hablar de interdependencia: “Finalmente, procuramos verificar hasta qué punto, a pesar de las transformaciones señaladas, sería posible mantener la idea de dependencia o, por el contrario, si sería necesario sustituirla por la de interdependencia” (Faletto y Cardoso, 2002, p.165.) Por este motivo, considero que deberían ser excluidos de la tradición del materialismo histórico porque, aunque utilicen algunos elementos del núcleo, el rechazo del séptimo elemento los aleja profundamente del marxismo para empujarlos a un reformismo típico de la tradición liberal. Su teoría se acerca en mayor medida a la teoría cepalina de la dependencia y no tanto a la teoría crítica de la dependencia. Más aún Cardoso, en los años posteriores, abjuró del marxismo y cuando fue presidente de Brasil (1995-2003) desarrolló un plan económico ultracapitalista y neoliberal que, aunque exitoso controlando la inflación, sumergió al país en una dependencia de las instituciones neoliberales internacionales (sobre todo del Fondo Monetario Internacional). Todo lo anterior hace pertenecer a Cardoso, no solo a la tradición liberal, sino a la interpretación más ortodoxa de dicha tradición y la más incompatible con el materialismo histórico: la teoría y política neoliberal.

decolonial y alejada del materialismo histórico), Edelberto Torres, los primeros trabajos de Norman Girvan y Mario Rubla, entre otros. También es de vital importancia para esta teoría las aportaciones periodísticas literarias y teóricas de Eduardo Galeano que, con su obra más conocida *Las venas abiertas de América Latina*, inspiró a toda una generación de intelectuales y revolucionarios. Vale la pena mencionar que en otros continentes también se desarrolló esta teoría crítica de la dependencia siendo influenciada y también influenciando a la teoría crítica de la dependencia latinoamericana. Los trabajos del economista marxista estadounidense Paul A. Baran, sobre todo *La economía política del subdesarrollo* y *El capital monopolista* (escrito junto con Paul Sweezy), influenciaron profundamente a prácticamente todos los economistas y sociólogos latinoamericanos de la teoría crítica de la dependencia¹⁴³. Desde el continente africano, la obra del economista egipcio Samir Amin estudió la economía de los países periféricos y su relación con la acumulación a escala global, mientras que el político y filósofo ghanés Kwame Nkrumah (1966), siguiendo los pasos de Lenin, asoció el neocolonialismo africano con la última etapa del imperialismo de los países centrales. Aunque originalmente de las Américas, Walter Rodney (guyanés) y Franz Fanon (martiniqués) orientaron sus espectaculares reflexiones a mostrar los procesos económicos y sociales por medio de los cuales Europa subdesarrolló a África, tanto en la colonia como después de las luchas de la independencia. Por último, la obra de Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi sentó las bases de las teorías del sistema-mundo, muy cercanas e influenciadas por los teóricos de la dependencia latinoamericanos.

Este gran conjunto de investigadores ha dado un enorme avance a la hora de comprender las dinámicas de intercambio del capitalismo global y la manera en la cual dichas dinámicas moldean la distinción entre centro y periferia. Una de las críticas centrales que se le han hecho a gran parte de estos investigadores es que ellos violan el elemento 3 de la tradición del materialismo histórico al establecer como determinante los modos de circulación internacional para explicar la dependencia latinoamericana. Por ejemplo, en el debate antes mencionado entre Frank y Puiggrós, Laclau ataca a ambas posiciones (concentrándose aún más en la de Frank) debido a que:

Ambas designan por “capitalismo” o “feudalismo” fenómenos en el ámbito de la circulación de mercancías y no en la esfera de la producción, convirtiendo así la presencia o ausencia de un vínculo con el mercado en el criterio decisivo para distinguir entre las dos formas de sociedad. Tal concepción es claramente ajena a la teoría marxista que sostiene que el feudalismo y el capitalismo son sobre todo modos de producción. (Laclau, 1974, p. 120-121)

No obstante, Laclau, a pesar de algunas claridades importantes que hace a lo largo de su artículo, no logra ver que, en última instancia, Frank y los demás teóricos de la dependencia recurren constante al modo de producción de los países centrales y periféricos para dar cuenta de las dinámicas de dependencia. Frank (1974b) explica que la dependencia es producto del proceso

¹⁴³ Con respecto a la influencia de Baran en la teoría crítica de la dependencia, dos Santos (2011) afirma: “Pero hay una contribución que marcó época en el desarrollo del análisis marxista sobre el atraso, el subdesarrollo y la dependencia. Fue la de Paul Baran” (p. 412)

mediante el cual los países satélites (países periféricos) son usados como instrumentos “para chupar capital o superávit económico de sus propios satélites y canalizar parte de este superávit para la metrópoli mundial [países centrales] de la cual todos son satélites” (p. 36) y, evidentemente la circulación es aquí uno de los factores determinantes. No obstante, este proceso de extracción de capital o superávit solo se puede lograr a través de la producción, como demostró Marx en *El Capital*, y Frank es consciente de ello al postular su solución frente a la dependencia: la revolución hacia el socialismo, es decir, la destrucción del modo de producción capitalista¹⁴⁴. Si Frank pensara que solo basta con desconectarse del mercado mundial, no habría razones para hablar de una revolución de tipo socialista que acabara con el modo de producción capitalista en el mercado interno. De la misma manera, como se vio anteriormente, Marini hace alusión explícita constante a los modos de producción de la periferia y del centro para poder hablar del proceso de circulación internacional. Aun en un autor como Amin, que habla explícitamente de desconexión, no cabe la crítica de Laclau, puesto que, para Amin (1990), desconectarse de las redes de intercambio mundiales, solo puede ser un paso dentro de una estrategia socialista más global. De este modo, es solo a partir del análisis de los modos de producción capitalistas, tanto del centro como de la periferia, que la teoría crítica de la dependencia puede resolver los problemas empíricos y conceptuales¹⁴⁵. A continuación, veremos justamente cómo una teórica crítica de la dependencia como lo es Vânia Bambera, a partir de ese análisis junto con los demás elementos de la tradición del materialismo histórico, explica rigurosa y acertadamente la dependencia latinoamericana. Esta mejor explicación la lleva a resolver de mejor manera el problema de la economía sobre la desigualdad entre países, en comparación con la más reciente teoría de las instituciones extractivas de Acemoglu y Robinson en el marco de la tradición institucionalista.

¹⁴⁴ Dice Frank (1972): “para el pueblo latinoamericano una verdadera política del desarrollo implica una estrategia revolucionaria y el desarrollo socialista” (p. 16)

¹⁴⁵ Frente a esta polémica nos dice Bambera (1978a): “Un planteamiento de este tipo [el de la mayoría de los teóricos críticos de la dependencia] no permite de ninguna manera —y aquí estamos contestando una crítica que ha sido hecha a la teoría de la dependencia— interpretar tal postulación como no marxista por suponer que esto significa partir de la circulación y no del proceso productivo. Las formulaciones más rigurosas respecto del condicionamiento ejercido por los países capitalistas más desarrollados en el siglo XIX sobre la formación económico-social dependiente capitalista exportadora han tratado de fundamentar este condicionamiento en función de los cambios sustanciales que ocurrieron en el sistema productivo de aquellos países” (p. 26-27).

¿Dependencia o instituciones extractivas? La teoría crítica de la dependencia enfrentada a la teoría de las instituciones extractivas

Se cree generalmente que el subdesarrollo contemporáneo de un país puede ser entendido como el producto o reflejo únicamente de sus características o estructuras económicas, políticas, sociales y culturales. Sin embargo, las investigaciones históricas demuestran que el subdesarrollo contemporáneo es en gran medida el producto de las relaciones económicas entre otras, pasadas y actuales, entre los países subdesarrollados satélites y los países metropolitanos ahora desarrollados. Más aún, que estas relaciones son una parte esencial de la estructura y desarrollo del sistema capitalista como un todo en una escala mundial.

~André Gunder Frank¹⁴⁶

Quise introducir este apartado con una cita de Frank que expresa claramente el conflicto entre la tradición institucionalista reflejada en la primera parte de la cita y la materialista histórica en la segunda parte. Es precisamente este conflicto el que se verá analizado en este apartado al enfrentar la teoría crítica de la dependencia desde Bambirra en su libro *El capitalismo dependiente latinoamericano* con la teoría de las instituciones extractivas de Acemoğlu y Robinson en su libro *¿Por qué fracasan los países?* Mi objetivo es mostrar que la teoría crítica de la dependencia en las manos de Bambirra constituye una mejor explicación de la dependencia latinoamericana que la provista por Acemoğlu y Robinson y, por ende, resulta la mejor solución al problema de la economía sobre la desigualdad entre países centrales y periféricos. Esto a su vez, sumará puntos al progreso general y a la tasa de progreso de la tradición del materialismo histórico debido a que la teoría crítica de la dependencia constituye una teoría anclada a la tradición del materialismo histórico.

A) La teoría crítica de la dependencia de Vânia Bambirra

Al igual que Marini, Bambirra (1978b) comienza el análisis de la dependencia en su libro *El capitalismo dependiente latinoamericano* de 1970 con una crítica a la teoría cepalina de la dependencia. Considera que dicha teoría debe ser superada debido a las falencias metodológicas y conceptuales que se derivan de sus compromisos políticos con el sistema capitalista. Como estos autores pensaban que el desarrollo era un mapa calcado de los países centrales a los países periféricos, era menester quitar los obstáculos al desarrollo e imponerlo en estos territorios a partir de la voluntad nacional general (Bambirra, 1978a). El problema radicaba en que los cepalinos, en vez de explicar cierto tipo de desarrollo, terminaban por justificarlo y, en consecuencia, producían una teoría sesgada que impedía la correcta solución teórica de la dependencia económica de los países latinoamericanos. Así, la teoría cepalina de la dependencia funge como la ideología del desarrollo desde la cual las clases dominantes burguesas imponían al conjunto social una relación imaginaria de la nación con sus condiciones materiales, impidiendo la emancipación proletaria con respecto al tipo de desarrollo burgués que se quería imponer¹⁴⁷. De este modo, Bambirra procede

¹⁴⁶ Esta cita se encuentra en Frank (1974b) en las páginas 32 y 33.

¹⁴⁷ Aquí es clara la fidelidad de Bambirra con el elemento sexto del núcleo de la tradición del materialismo histórico.

a reformular el problema de la dependencia latinoamericana, no a partir del concepto de dependencia cepalino, sino de aquel teorizado por dos Santos en las obras que le dieron nacimiento a la teoría crítica de la dependencia.¹⁴⁸ Dicho concepto de dependencia se define como una situación condicionante en la cual hay un grupo de países que “tiene su economía condicionada por el desarrollo y expansión de otra economía a la cual la propia está sometida” (Bambirra, 1978b, p.8). Ahora bien, aunque se hable de países, los actores principales envueltos en el entramado de la dependencia son realmente las clases sociales (burgueses y proletarios) tanto de los países centrales y periféricos. De hecho, la situación de dependencia, “determina los límites y posibilidades de acción y comportamiento de los hombres” (Bambirra, 1978b, p. 8), siendo “hombres” las clases sociales a las cuales ella se referirá durante todo su estudio¹⁴⁹.

El concepto de dependencia que Bambirra defiende, que es tomado de manera abstracta y general para hablar de la situación condicionante básica de todas las sociedades latinoamericanas, le permite a ella dar su contribución original a la teoría crítica de la dependencia. Dicha contribución consiste en proveer una tipología de la dependencia para estudiar específicamente las estructuras dependientes concretas a partir de la posguerra. La tipología desarrollada por Bambirra es histórico-estructural en tanto que las sociedades latinoamericanas solo se pueden estudiar como partes del sistema capitalista mundial siendo la economía mundial “la determinante en última instancia” (Bambirra, 1978b, p. 9) y porque la dependencia condiciona una cierta estructura interna de las economías nacionales que, a su vez, la redefine en función de las posibilidades estructurales de dichas economías nacionales. Es decir, la dependencia estructura la economía de los países latinoamericanos, pero a su vez esta economía especifica el tipo de dependencia que puede asumir dependiendo de las posibilidades históricas que se han desarrollado en su territorio¹⁵⁰.

¹⁴⁸ Dichas obras de dos Santos son *La crisis de la teoría del desarrollo* y *Las relaciones de dependencia en América Latina*.

¹⁴⁹ Aquí es clara la fidelidad de Bambirra con los elementos cuarto y quinto del núcleo de la tradición del materialismo histórico.

¹⁵⁰ Aquí Bambirra se acerca bastante al concepto de sobredeterminación de Althusser que se estudió en los capítulos anteriores. La dependencia determina en última instancia a la economía nacional, no sin tener en cuenta que es esta economía nacional la que define que tipo de dependencia puede llevar. La una sobredetermina a la otra. Esta concepción de la dependencia le permite a Bambirra exponer de manera rigurosa su lealtad a los elementos 2 y 3 del núcleo del materialismo histórico. El elemento 2 debido a que es el modo de producción capitalista el que determina una nueva organización y disposición de lugares que deben tener los países en el mercado mundial. Con respecto al elemento 3, dejo que Bambirra (1978b) misma lo demuestre en este magnífico párrafo: “Esta formulación de la metodología marxista nos parece la más adecuada, porque explicita el significado de lo que es la *dependencia* y lo *económico* como *condicionantes*. No hay un condicionamiento absoluto -como una interpretación mecanicista podría llevar a creer- sino un condicionamiento de los parámetros dentro de los cuales actúan una serie de contradicciones cuyas interacciones, choques y luchas dan las alternativas o posibilidades históricas de acción y funcionamiento a los sectores y clases sociales que se forman de dentro de estos parámetros generales y, en los cuales, se hacen posibles las opciones de políticas económicas y social. Por eso, si se quiere realizar el análisis científico, este tiene que encontrar en dichos factores condicionantes no solo un punto de partida, sino también, su objeto fundamental de investigación” (p. 10). Aquí también Bambirra deja en claro de nuevo su fidelidad con respecto al quinto elemento.

Luego de dejar en claro la metodología y ontología con la cual se dispone a trabajar, es decir, aquellos elementos centrales de la tradición de investigación a la cual Bambirra pertenece, la economista y socióloga brasileña procede a realizar una valoración crítica de la tipología de la dependencia propuesta por Cardoso y Faletto. No quisiera extenderme en este punto y quien desee profundizar en las críticas de Bambirra hacia ambos autores lo invito a leer el segundo capítulo de *El desarrollo dependiente latinoamericano*. Por lo pronto, la crítica principal de Bambirra consiste en señalar que Cardoso y Faletto no le dan la suficiente importancia a la instancia económica y sólo la tratan como un marco muy general de análisis. De esta crítica se siguen otras como la incongruencia de los tipos propuestos con los hechos históricos, la mala clasificación de los países en los tipos y el poco alcance que tiene dicha tipología para el periodo de la posguerra. Bambirra, de este modo, colocando como determinante en última instancia al condicionante económico piensa que logra proponer una mejor tipología de la dependencia que logre resolver el problema de las diferencias entre los países periféricos dependientes. Esta tipología realizada a partir de la función estructurante del modo de producción sobre las relaciones de producción e intercambio entre el centro y la periferia logra crear una mejor clasificación de los países, una mayor congruencia con los hechos históricos y una extensión del análisis para la posguerra e incluso, como se demostrará más adelante, hasta nuestros días. Es decir, es una tipología que aporta más pruebas sobre la alta tasa de progresividad del materialismo histórico.

Antes de decirnos su tipología, Bambirra comienza con la constatación del nuevo carácter que asumen las relaciones centro-periferia a partir de la expansión de los consorcios monopólicos multinacionales de mayoría estadounidense. El nuevo carácter que asume la dependencia es entonces el de la integración del capitalismo periférico con el capitalismo hegemónico (concentrado mayormente en Estados Unidos). El estado de las estructuras económicas de los países pertenecientes al capitalismo periférico latinoamericano tan pronto comienza la posguerra puede dividirse en dos: a) estructuras diversificadas en donde ya existe un proceso de industrialización en expansión a pesar de que su sector principal es el agroexportador y b) estructuras primario-exportadoras cuyo sector secundario es apenas de industria artesanal. Teniendo en cuenta el estado de las estructuras económicas de los países latinoamericanos, Bambirra clasifica en dos a la mayoría de estos países. El primer tipo de dependencia (tipo A) es aquel de los países con comienzo de industrialización antigua en donde están Argentina, México, Brasil, Chile, Uruguay y Colombia. El segundo tipo de dependencia (tipo B) es aquel de los países cuya industrialización fue producto de la integración monopólica en donde se encuentran Perú, Venezuela, Ecuador, Costa Rica, Guatemala, Bolivia, El Salvador, Panamá, Nicaragua, Honduras, República Dominicana y Cuba. Hay un tercer tipo de dependencia (tipo C) denominado países con estructura agrario-exportadora sin diversificación industrial en el que se incluirían Paraguay, Haití y quizás Panamá¹⁵¹. Frente a los países de tipo C, Bambirra prefiere no ahondar demasiado debido a que es preferible realizar un estudio por separado de cada uno de esos países debido a su

¹⁵¹ Bambirra parece no estar muy segura si incluir a Panamá en el tipo B o C.

especificidad en el desarrollo económico. De este modo los países del tipo A y B corresponden a los países con estructuras diversificadas y los países del tipo C corresponden a los países de estructura agrario-exportadora. El objetivo de esta tipología es, según Bambirra (1978b), “distinguir las características más significativas de cada uno de los dos grandes tipos de sociedades dependientes contemporáneas logrando así determinar sus leyes básicas de movimiento” (p. 29). Además de este estudio de las leyes básicas de su movimiento, otro objetivo de Bambirra es entender los intereses de las clases dominantes al llevar a cabo esta dependencia. A partir de la comprensión de las leyes básicas y de los intereses de clase, Bambirra se propone también hallar los límites de dicha dependencia y, por lo tanto, “las contradicciones que se generan y solo a partir de esta base se pueden vislumbrar sus formas de superación¹⁵²” (Bambirra, 1978b, p.29).

Con respecto a los países del tipo A, Bambirra reconoce junto con los cepalinos que la industrialización en los países periféricos es producto de la sustitución de importaciones. Esta sustitución solía afincarse de mejor manera cuando la economía de los países centrales debía rearticularse producto de una guerra (v.gr., la Primera Guerra Mundial) o debido a una crisis (v.gr., la crisis del 29). No obstante, Bambirra (1978b) ubica un elemento que posibilita que los países del tipo A puedan aprovechar la coyuntura internacional para impulsar el desarrollo industrial:

la existencia de un mercado interno que se ha expandido de manera articulada en esos países debido al desarrollo de relaciones de producción capitalistas que progresivamente llegan a ser las predominantes en los sectores claves de la economía primario-exportadora (p. 32)

La existencia de este mercado interno se da debido a las necesidades de la transformación del modo de producción capitalista de los países centrales en la segunda mitad del siglo XIX que corresponde a la segunda Revolución Industrial cuya característica principal es la producción en serie de máquinas para hacer máquinas. Esta transformación, a su vez, provoca la modernización de los sistemas productivos dependientes para que en su mercado interno a) como ya lo había visto Lenin (1975), aumenten la producción de materias primas y de productos agrícolas para satisfacer la demanda de la nueva industrialización de los países centrales y b) como ya lo había visto Luxemburgo (1968), se absorba mayor cantidad de productos manufacturados de los países centrales en su etapa de industrialización producto de la sobreoferta creada en dichos países. Esta modernización de los sistemas productivos dependientes genera a su vez un desarrollo industrial que tiene como una de sus consecuencias el establecimiento pleno de lo que he venido llamando con Zavaleta Mercado (1986) *sociedades abigarradas*, en donde, a pesar de su heterogeneidad como formación social, el modo de producción determinante es el capitalista. Otra consecuencia mencionada por Bambirra es el desarrollo de un capitalismo de tipo urbano provocado por los cambios tecnológicos a nivel de las fuerzas productivas que expanden los sectores complementarios al sector exportador (sean agrícolas, comerciales, de comunicación y transporte, de servicios, etc.). Estos sectores demandan productos manufacturados y absorben rápidamente

¹⁵² Aquí es clara la lealtad de Bambirra frente al primer elemento del núcleo de la tradición del materialismo histórico. La contradicción que ubica es la de unas fuerzas productivas de los países latinoamericanos limitadas por las relaciones de producción e intercambio producto de la dependencia.

mano de obra que, a su vez, como efecto de la proletarización, empieza a consumir a través del salario bienes de consumo¹⁵³ que antes se producían a través de economías de subsistencia. Estas últimas empiezan a disminuir su papel determinante producto del mercado capitalista interno y el comienzo de la urbanización. De este modo, se va desarrollando la industria ya asentada en la posguerra de los países de tipo A.

Después de exponer las razones económicas por las cuales los países del tipo A pudieron desarrollar una industrialización antigua, Bambirra procede a estudiar las transformaciones en las instancias sociales y políticas de estos países. Primero, expone la transición generalmente no violenta entre los anteriores modos de producción (economías de subsistencia, feudalismo) y el modo de producción capitalista industrial. Esta transición no violenta entre los modos de producción se dio porque “las relaciones de producción típicamente capitalistas se desarrollan en el continente inicialmente en el sector exportador y es aún bajo su dependencia que generan las condiciones no solo para el surgimiento sino también para la evolución del capitalismo industrial” (Bambirra, 1987b, p. 46). Este capitalismo industrial se va afirmando inexorable y lentamente sobre el conjunto de la sociedad manifestándose como determinante frente a los rezagos de otros modos de producción, pero permitiendo a su vez su existencia. No necesita de las típicas revoluciones burguesas europeas de tipo violento como la francesa para establecer poco a poco la dominación sobre los demás modos de producción. Este proceso implicó que, las clases previas al desarrollo de un modo de producción capitalista pleno, es decir, las clases terratenientes y oligárquicas¹⁵⁴, a pesar de su antagonismo con las nuevas clases burguesas industriales, establecieron compromisos y alianzas con éstas últimas. Luego de analizar las clases burguesas y oligarcas de los países de tipo A, Bambirra procede a hacer un análisis a las clases medias, las campesinas y al proletariado siguiendo unos criterios de demarcación de clase muy similares a los de Poulantzas expuestos en el anterior capítulo¹⁵⁵. Con respecto a las clases medias, Bambirra las localiza en un punto intermedio entre la burguesía y el proletariado y con intereses de clase que varían según la clase que tenga el control hegemónico y pueda llevar a cabo un proyecto de desarrollo que las beneficie. El campesinado ostenta una posición mayoritariamente pequeñoburguesa y en decadencia debido al progreso de proletarización creciente llevado a cabo por el capitalismo industrial dependiente. No obstante, le reconoce en algunos casos, como en la

¹⁵³ Estos bienes de consumo se producen a partir de la naciente industria nacional que tiene mejores condiciones de competencia que las manufacturas extranjeras que deben asumir el costo del transporte marítimo y además en algunos casos los costos arancelarios.

¹⁵⁴ Bambirra (1987b) define a la clase oligárquica como una especie de simbiosis entre el terrateniente típico del modo de producción feudal y el burgués insipiente de comienzos del establecimiento del modo de producción capitalista: “y por oligarquía entendemos todos aquellos sectores de las clases dominantes vinculadas directa o indirectamente al sector primario exportador más los latifundistas que producen para el mercado interno o que detentan la propiedad de la tierra sin hacerla producir mayormente” (p. 47)

¹⁵⁵ Aunque haya sido crítico de los criterios de demarcación de Poulantzas y, por lo tanto, también de los de Bambirra, esto no hace que su teoría del capitalismo dependiente sea antimarxista o falsa. Creo que, con una simple modificación de dichos criterios, como lo hace Wright, se puede solucionar los percances que se señalaron en el capítulo anterior.

Revolución mexicana, un importante papel de desarrollo en donde cumplió las tareas de la burguesía al liquidar grandes secciones de la oligarquía terrateniente y al ampliar el mercado interno. Por último, Bambirra le asigna al proletariado un papel revolucionario por ser el único capaz de cuestionar la perspectiva de desarrollo de la burguesía y ofrecer la alternativa socialista como la solución necesaria y viable para superar el capitalismo dependiente. No obstante, critica fuertemente a los movimientos obreros de antes de la Segunda Guerra Mundial por adquirir posiciones cercanas a la burguesa y dejarse llevar plenamente por los proyectos populistas que encarnaban el camino al capitalismo dependiente¹⁵⁶. Vale la pena aclarar que la posición de Bambirra no es claramente la de una infantil de izquierda, tan denostados con justicia por Lenin (1940), pues para ella el aislamiento total de estos proyectos populistas es un error como lo deja ver en esta crítica a ciertos partidos comunistas de la década de los veinte y treinta:

En América Latina, en donde esta línea ha tenido vigencia en los partidos comunistas, ella se expresaba en la identificación del movimiento reformista de estos años con el socialfascismo. Esto explica por qué los partidos comunistas en esta época (que se extiende hasta la mitad de los años 30) en general no han participado en los movimientos democráticos burgueses de los años 30, abdicando de esta manera de intervenir en ellos y de tratar de cumplir el papel de su orientador y conductor. La orientación del PC brasileño frente a la revolución de 1930, en la cual no participó, ilustra muy bien esta posición. (Bambirra, 1978b, p. 54)

La línea que menciona Bambirra es la estalinista-molotoviana tomada por la tercera Internacional en donde se debía liquidar al capitalismo a partir de la ofensiva radical ignorando la particularidad del desarrollo económico y de la coyuntura política de cada territorio. Esta línea terminó por aislar, en una suerte de infantilismo de izquierda, a varios partidos comunistas que, en el purismo de rechazar a toda alternativa que no fuera la liquidación inmediata del capitalismo, perdieron la oportunidad de liderar, conducir u oponerse, en algunos aspectos, al momento populista¹⁵⁷ de dichos años. Hasta aquí se ha realizado un recuento del capitalismo dependiente teorizado por Bambirra de los países de tipo A antes de la posguerra.

Con respecto a los países de tipo B, se inicia el mismo proceso de los países de tipo A: se comienza a desarrollar un proceso en la segunda mitad del siglo XIX de modernización expresadas a través de las reformas liberales llevadas a cabo en países como en Guatemala y en Ecuador como lo demuestran los estudios de Edelberto Torres en su libro *Proceso y estructuras de una sociedad*

¹⁵⁶ La posición de Bambirra sobre el proletariado en los gobiernos populistas como los de Getúlio Vargas o Juan Domingo Perón se expresa claramente como se deja ver en este pasaje: “La fuerza de la clase obrera que ha respaldado los gobiernos populistas en Brasil, en Argentina, en Uruguay y en Chile ha sido siempre utilizada para impulsar el desarrollo burgués dentro de los marcos de la situación de compromiso entre los intereses dominantes” (Bambirra, 1978b, p. 61)

¹⁵⁷ Tomo el término de “momento populista” tanto de Chantal Mouffe (2016) como de Alain de Benoist (2020) a pesar de sus diferencias ideológicas. Lo común es que ambos resaltan lo coyuntural de la práctica política y, aunque se refieran a los momentos populistas de comienzos del siglo XXI, este concepto bien puede ser utilizado para referirnos a los momentos populistas latinoamericanos de antes de la mitad del siglo XX como el de Cárdenas en México, Vargas en Brasil o Perón en Argentina.

dependiente. Bambirra utiliza los estudios de Torres para señalar los procesos de liberalización y modernización que transcurrieron en los países de tipo B y los logros alcanzados únicamente a través de estos procesos como lo son la expropiación de tierras de la Iglesia, cierta declinación del sector criollo de los terratenientes y viejos comerciantes. Digo únicamente porque “este proceso, en todos estos países se detiene apenas iniciado” (Bambirra, 1978b, p. 72). Junto con Torres, Bambirra llega a la conclusión de que estos procesos de modernización se detienen rápidamente debido al “control ejercido en forma *sistemática e intensiva* por parte de empresarios extranjeros sobre los *sectores productos claves* de estas sociedades” (Bambirra, 1978b, p. 74). Estos sectores de productos claves controlados por el capital extranjero impidieron que los procesos modernizantes se dieran en la periferia y que, por lo tanto, la conformación de un mercado interno articulado y un proceso de industrialización fuera imposible. Como el sector exportador está controlado en su mayoría por el capital extranjero, este no puede articularse con la economía nacional sino de manera muy limitada, impidiendo el desarrollo de los demás sectores (secundario y terciario). De este modo, se consolidan las economías enclave en donde las clases dominantes locales tienen un control muy relativo en los sectores productivos debido a que los sectores más fundamentales e importantes son controlados por el capital extranjero. Este control del capital extranjero implica diversos procesos de subdesarrollo desde la fuga del capital hasta la importación de productos básicos de consumo que podrían producirse en el país con el comienzo de un proceso de industrialización. Por otro lado, los procesos modernizantes realizados (construcción de ferrocarriles, puertos, etc.) no pueden ir más allá de donde han llegado, es decir, su límite es la satisfacción de demandas por parte de la metrópolis y pocas veces funcionan como dinamizadores de la conformación de un mercado interno o de la industrialización. De este modo, como explica Bambirra, nunca hubo algo así como una burguesía nacional industrial y las clases dominantes en dichas colonias se contentaban con mantener las condiciones de dominación por parte del capital extranjero en dichos países. De ahí que Bambirra (1978b) descarte como solución al problema de la dependencia la propuesta de la industrialización por sustitución de importaciones de los teóricos cepalinos debido a que “los mecanismos de sustitución de importaciones no son automáticos y solo pueden ser impulsados en donde han existido bases materiales y clases sociales capaces de implementarlos” (p. 78).

Por todo lo anterior, los movimientos sociales que se daban en los países de tipo B eran de un tipo cualitativamente distinto a los países del tipo A. Mientras que los movimientos sociales de los países de tipo A expresaban momentos de un proceso de revolución burguesa (en cuanto el ideal, como se vio, era el desarrollo de un capitalismo industrial dependiente y el nacimiento de una clase burguesa relativamente dominante) los del tipo B expresaban la rebeldía. Dicha rebeldía provenía mayoritariamente del campesinado, y de manera secundaria del insípido proletariado (no se había podido formar plenamente debido a la imposibilidad de desarrollar un mercado interno) y ciertas capas de las clases medias. La rebeldía era producto de la inconformidad “de transferencias de los costos de la crisis hacia sus espaldas” (Bambirra, 1978b, p.79) cuyo fenómeno representativo es la superexplotación del trabajo de la que hablaba Marini y se vio anteriormente. Estos movimientos

sociales eran reprimidos con suma violencia por los gobiernos autoritarios que facilitaban las condiciones de la dependencia absoluta al capital extranjero.

Estas eran las condiciones de los países de tipo B, tanto en cuestión de desarrollo industrial como en el estado de los movimientos sociales, en el mismo lapso en las que se daba el desarrollo relativo y dependiente de los países de tipo A. Esta situación se prolongará hasta finales de la Segunda Guerra Mundial en donde las condiciones de la dependencia cambian debido al impacto de la Segunda Guerra Mundial y su beneficio espectacular para Estados Unidos. Como dos Santos (1969) expuso, EE. UU. se benefició profundamente de la guerra debido a la acumulación y posterior aplicación de los conocimientos tecnológicos y atómicos (desarrollados por la guerra) a diversas industrias ya creadas volviéndolas más productivas. Este hecho, sumado a la concentración financiera y económica que había alcanzado EE. UU. a comienzos de siglo, hizo que EE. UU. alcanzara un rol hegemónico a nivel mundial. A partir de esta exposición de dos Santos de los beneficios de la guerra a EE. UU., Bambirra (1978b) concluye que el sistema capitalista comienza su integración en todos los aspectos (empresarial, comercial, financiera, política, militar y cultural) debido al rol hegemónico y de superpotencia de EE. UU. A partir de multinacionales que se establecen en distintos países, acuerdos comerciales, creación de organizaciones e instituciones financieras (*v.gr.*, FMI y Banco Mundial), creación de organismos de coordinación política y militar (*v.gr.*, ONU, OTAN, etc.) y el desarrollo de las industrias culturales estadounidenses en todo el planeta, el capitalismo se impone en todos los rincones del globo y domina todos los aspectos de la economía, la política y la cultura mundial, con la excepción del bloque soviético y China.

De esta manera, el capital extranjero, mayoritariamente estadounidense, empieza a dominar no solo las fuentes de materias primas y los mercados (pues ya tiene el control de ellos), sino que comienza a invertir en los sectores manufacturados. El nuevo carácter de la dependencia es entonces uno marcado por la inversión del capital extranjero en los sectores más dinámicos de la economía. Además de esta inversión de capital, se da un proceso de monopolización, concentración y centralización a través de la instalación de empresas multinacionales que van absorbiendo las empresas nacionales. Al mismo tiempo se van dando políticas de desnacionalización de la propiedad privada de los medios de producción controlados por las burguesías nacionales, mientras que estas últimas abandonan sus intenciones de conformar una voluntad nacional, reformista y de desarrollo autónomo como la observada en los gobiernos populistas. Este cambio ocasionado en las clases dirigentes también genera un cambio radical en los movimientos sociales que tienden a radicalizarse y a su vez a recibir una ofensiva de los gobiernos autoritarios que se establecen en el continente a lo largo de los años 60s y 70s. No obstante, estas tendencias anteriormente descritas varían según la tipología que se describió anteriormente; el proceso del capitalismo dependiente toma variaciones según se analice en los países de tipo A o los de tipo B.

En los países de tipo A, las inversiones del capital extranjero penetran en el sector productivo creando condiciones adversas de competencia para las burguesías nacionales que se ven obligadas

en su mayoría a ceder su lugar en el mercado, cerrando la empresa o fusionándose al capital extranjero como su socio menor. La razón de este control sobre los medios de producción manufactureros de la periferia latinoamericana se debe al fuerte desarrollo de las fuerzas productivas en los países centrales (sobre todo EE. UU.) que buscan salidas hacia nuevos mercados. Contrarrestar estas fuerzas a través de medidas proteccionistas (v.gr., aranceles), como lo hacían las burguesías nacionales, resultaba infructuoso, pues dichos aranceles se imponían mayormente a productos de consumo básico y no a la maquinaria que, de hecho, entra con exenciones. Además, los países centrales terminan por trasladar la antigua maquinaria a las periferias y renuevan su maquinaria en el territorio nacional. Otras razones que da Bamberger por las cuales el capital extranjero estadounidense encuentra una gran oportunidad en el territorio latinoamericano son a) la amplia mano de obra barata que permite mayor extracción de plusvalía, b) la disponibilidad de divisas, c) la existencia de una infraestructura y facilidades industriales lo que permite una mayor tasa de ganancia a partir de una disminución de la inversión en capital constante, d) la existencia de un mercado ya consolidado y abundancia de recursos naturales para el proceso productivo y e) factores políticos que facilitan el proceso de dependencia como supresión de barreras fiscales, beneficios de importación, adopción de políticas neoliberales y represión total a los movimientos sociales.

Desde los países periféricos la penetración del capital extranjero se explica, según Bamberger por cinco razones. La primera, como ha mostrado la tradición marxista desde Marx, el capitalismo es un sistema esencialmente internacional y, por lo tanto, no es posible concebir el desarrollo nacional en términos capitalistas de forma ajena al sistema-mundo en su totalidad. Por otro lado, el capital extranjero también entra a Latinoamérica debido a la dependencia del continente por la importación de maquinaria para la industrialización que no se hallaba en sus tierras. No obstante, a medida que se consolida la integración monopólica mundial en la posguerra, a los países centrales no les interesa exportar su maquinaria y tecnología como mercancías sino como capitales, es decir como inversión extranjera. Esta inversión extranjera a través del establecimiento de sucursales, adquisición mayoritaria de acciones de una empresa a través de la aportación de maquinaria o compra de empresas previamente nacionalizadas constituyen diversas maneras de entrar al aparato más productivo de los países periféricos. En tercer lugar, Bamberger menciona que, a partir del control de las nuevas tecnologías, a través de la propiedad de sus patentes, las empresas extranjeras imponen los términos de su utilización en el territorio periférico. Cuarto, las condiciones de competencia para las empresas extranjeras son mucho mejores debido a los costos de producción son mucho más bajos que las empresas nacionales. La razón de esta diferencia se debe a la aplicación de nuevas tecnologías que genera un aumento en la cuota de plusvalía relativa, posibilitando a las empresas un alto nivel de acumulación y, a su vez, les permite fijar precios inferiores a los de las empresas nacionales favoreciendo su eliminación y el establecimiento de monopolios. En último lugar, Bamberger expone lo que llama “los mecanismos acumulativos de la dependencia”, es decir, el círculo vicioso dependiente de este nuevo carácter de la dependencia por medio de la inversión extranjera. Le daré la palabra a Bamberger para que explique este complejo proceso:

El desarrollo industrial (a pesar de lo que creían los teóricos del capitalismo latinoamericano [teóricos cepalinos de la dependencia]), en la medida en que llega a ser promovido por el capital extranjero, genera los mecanismos de profundización y ampliación del control de éste sobre el capitalismo dependiente. Estos mecanismos acumulativos espirales provienen de la forma como funcionan las empresas imperialistas: de las ganancias obtenidas, una parte, que es en general pequeña, se reinvierte; otra es remitida hacia el exterior por concepto de ganancias que se incrementan indirectamente a través de pagos de royalties, pagos de servicios técnicos y de depreciaciones, cuyo resultado es la descapitalización de la economía. Esta descapitalización se refleja en los déficits de la balanza de pagos. Para suplir estos déficits, se requieren las “ayudas” externas por medio de préstamos. Los préstamos hacen crecer el servicio de la deuda externa, y ésta hace aumentar aún más los déficits e incrementar progresivamente la necesidad de más capital extranjero. En pocas palabras se puede decir lo mismo: las inversiones extranjeras provocan una descapitalización que exigen nuevas inversiones extranjeras. (Bambirra, 1978b, p. 105)

Después de señalar los factores económicos que permiten la dependencia al capital extranjero, Bambirra procede a partir del elemento 3 del núcleo de la tradición del materialismo histórico a explicar la manera mediante la cual las condiciones políticas permiten la reproducción de la dependencia. Claro está, estas instancias políticas son determinadas en última instancia por la infraestructura económica, pero como ya se vio en el anterior capítulo con Althusser, éstas permiten la reproducción de la estructura del modo de producción capitalista. Pero como también se vio en el capítulo pasado también con Althusser y Poulantzas, esa reproducción de las relaciones de producción goza de una autonomía relativa. Bambirra usa dicho concepto de autonomía relativa para explicar el comportamiento variable de las burguesías nacionales con respecto a la situación de dependencia. De este modo, cuando éstas se dieron cuenta de la inviabilidad del desarrollo a través de la industrialización por sustitución de importaciones, decidieron aceptar su papel de clases dominantes-dominadas para asociarse con el capital extranjero y recibir los beneficios que les fueron posibles. En cambio, cuando el centro (especialmente EE. UU.) en la mitad de la década de los 60s sufre una crisis política (derivada de la guerra de Vietnam) y de inestabilidad económica, los gobiernos autoritarios de corte fascista en América Latina comenzaban a realizar políticas autonomistas. Bambirra pone como ejemplo los actos rebeldes de la junta militar del Brasil en la década de los 60s con respecto a la decisión de EE. UU. de establecer una petroquímica con propiedad extranjera. La junta se revela y obliga (a través de la amenaza de hacerlo con capital europeo) a los EE. UU. a aceptar que dicha petroquímica tenga mitad de la participación estatal. De este modo, se comprueba la autonomía relativa de las clases burguesas a la hora de relacionarse políticamente con la dependencia. Como es evidente en el anterior ejemplo, las decisiones son tomadas en última instancia desde la economía dependiente latinoamericana, no obstante, dicha autonomía relativa de la política les daba márgenes a las burguesías nacionales para actuar chantajeando cuando los centros imperiales se encontraban en crisis. Claro está, este chantaje nunca alcanza para que las burguesías nacionales puedan volver a plantearse un proyecto de desarrollo autónomo.

Por último, Bambirra reconoce una contradicción, siguiendo el primer elemento del núcleo de la tradición del materialismo histórico, entre la existencia del capital extranjero como propiedad

privada de los medios de producción y las fuerzas productivas. Al existir una instalación de la industria pesada en algunos países de tipo A (Brasil, México y Argentina en la década de los 60s), el proceso de acumulación ya no debe pesar necesariamente por la presencia de capital extranjero. La dependencia entonces se torna de un carácter político y no de necesidad económica. No obstante, el imperialismo desarrolla una nueva división internacional del trabajo “que reserva a los países capitalistas desarrollados el control monopólico de los nuevos sectores productivos” (Bambirra, 1978b, p. 111). Esta nueva división del trabajo imposibilita a los países dependientes la autonomía para el desarrollo o por lo menos, les imposibilita a las burguesías seguir manteniendo su estatus de clases dominantes-dominadas a no ser que sigan en las dinámicas de la dependencia. Estas conclusiones llevan a Bambirra al séptimo elemento del núcleo de la tradición de investigación del materialismo histórico. Sólo las luchas populares pueden llevar a cabo una propuesta socialista que resuelva de una vez por todas las contradicciones a las que las burguesías dependientes jamás podrán llegar. Bambirra hace la aclaración que este proceso de lucha revolucionaria solo se puede dar fácilmente en los países que tienen una industria pesada altamente desarrollada, es decir, Brasil, México y Argentina. Los demás países del grupo A deben realizar una revolución socialista que implique un esfuerzo monumental por desarrollar aquello que aún les falta de la industria pesada sumado a la cooperación internacional entre países socialistas en cuestiones de conocimiento tecnológico y científico.

Con respecto a la situación de la penetración del capital extranjero en los países del grupo B, Bambirra señala que, a diferencia de los países de tipo A, no existía una resistencia por parte de una burguesía consolidada que pudiera ofrecer una propuesta de desarrollo capitalista en estos países. Usualmente, la resistencia en dichos países se hallaba en las manos de una pequeño-burguesía incipiente que no tenía ni el poder ni las condiciones objetivas para desarrollar dicha resistencia y, por ende, fracasaba irremediablemente¹⁵⁸. Siendo esto así, el capital extranjero entra sin muchos obstáculos a estos países para extender el control que ya se tenían sobre los productos primario-exportadores (v.gr., el petróleo venezolano). Con respecto al sector manufacturero, estos países resultaban mucho menos atractivos que los países del tipo A, debido a que no contaban con facilidades industriales ya construidas y un mercado constituido. De este modo, el mayor porcentaje de la inversión extranjera destinado a la industria fue invertido en los países de tipo A y uno mucho menor a los países de tipo B.

Analizando los casos del APRA y el MNR como los ejemplos del fracaso del típico nacionalismo pequeño-burgués puesto en marcha en todos los países del tipo B, Bambirra procede a analizar las razones de la penetración del capital extranjero en dichos países. La primera razón es aquella de la expansión del control tradicional de los sectores exportadores por los enclaves debido a la escasez de divisas y la ausencia de una burguesía nacional poseedora de un capital importante. A partir de la penetración del capital extranjero se inicia un proceso de industrialización en donde la

¹⁵⁸ Bambirra (1978b) analiza a profundidad en el capítulo VIII de *El capitalismo dependiente latinoamericano* el fracaso de los proyectos pequeño-burgueses en Perú bajo el APRA (Alianza Popular Revolucionaria para América) y en Bolivia bajo el MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario).

maquinaria entra como capital-maquinaria completamente controlado por el capital norteamericano. A diferencia de los países de tipo A, en los países de tipo B no hay una desnacionalización de la economía ni tampoco una conversión de la maquinaria de mercancía-maquinaria a capital-maquinaria, debido a la penetración directa del capital extranjero como génesis de cualquier proceso de industrialización. De este modo, el capital extranjero no se dedica a la competencia con la incipiente y pequeña industria nacional, sino a abrir nuevas ramas que jamás habían sido instaladas para su posterior explotación y monopolización. En segundo lugar, Bambirra (1978b) habla de que “la penetración del capital extranjero es favorecido por el endeudamiento creciente de estas economías resultado del estancamiento en que han vivido desde por lo menos una década y media antes de la posguerra” (p. 130). Este endeudamiento ocasiona los “mecanismos acumulativos de la dependencia” que se vio anteriormente con los países de tipo A. En tercer lugar, hay una coincidencia de los intereses de las burguesías de los países centrales con la oligarquía de estos países. Esta oligarquía es la que se encarga de reprimir, con ayuda palpable del gobierno de EE. UU. cualquier intento de levantamiento popular en contra del sistema oligárquico imperial como se puede ejemplificar con el clan Somoza en Nicaragua¹⁵⁹.

Algunas características en común que ostenta la industrialización de estos países del tipo B son a) el control completo por parte del capital extranjero, b) parte de un nivel tecnológico muy avanzado que corresponde al de los países centrales, c) monopolización de dicho capital industrial y d) dicha industrialización se hace en los niveles más rentables sin tomar en cuenta las necesidades sociales de la nación periférica. No obstante, la industrialización se da de manera distinta y en momentos dispares en estos países. Mientras que en los países más avanzados del grupo B, como Perú y Venezuela, la industrialización se empieza a desarrollar a partir de la posguerra, en los centroamericanos sólo se da una industrialización atractiva para el capital extranjero cuando estos articulan sus mercados en el Mercado Común Centro Americano en la década de los 60s. En cambio, en países como Ecuador y Bolivia, la industrialización no ha llegado a ser lo suficientemente atractiva como en los demás países del tipo B.

Por último, Bambirra menciona las contradicciones del capitalismo dependiente de los países de tipo A y B. Se mencionarán rápidamente debido a que, lo más importante para el análisis comparativo ya se ha dicho. En los países de tipo A hay tres contradicciones principales siendo la primera aquella que se da entre la propiedad privada de la tierra y su impedimento del desarrollo de la industria agrícola (Bambirra se apoya en los argumentos de Marx en el tercer tomo de *El Capital* y los de Lenin en *La cuestión agraria*) y la necesidad de estos países por desarrollar el campo. Segundo, las contradicciones que se dan por un lado entre la necesidad de un Estado que proteja únicamente los intereses de la burguesía y, por otro, la de un Estado “amalgamado” (Bambirra, 1978b, p. 155) que aglutine los intereses de otras clases sociales, es decir, lo que antes habíamos llamado junto con Poulantzas la autonomía relativa del Estado. Por último, se da la

¹⁵⁹ La tesis de Bambirra se puede extender en el tiempo en Nicaragua en la década de los 80 cuando el entonces gobierno socialista de Daniel Ortega tuvo que hacer frente a “los contra”, grupo paramilitar financiado por el gobierno de Ronald Reagan y que facilitó las “elecciones” en donde pierde Ortega y gana Violeta Barrios de Chamorro, candidata pro-estadounidense.

contradicción entre la necesidad por parte de la burguesía de una política económica de carácter nacional y aquella política económica que se desprende de un capitalismo dependiente. Con respecto a los países de tipo B, la primera contradicción se da debido a “la necesidad de divisas para promover la industrialización, y a la vez, la imposibilidad de obtenerlas debido al control extranjero de la economía exportadora” (Bambirra, 1978b, p.163). La otra contradicción es aquella que se plantea entre la conservación de las estructuras tradicionales en el campo y la crisis que esto genera para el desarrollo capitalista. Bambirra termina su investigación proponiendo la alternativa socialista como la mejor y la más viable a todos los países, sean estos de tipo A o B.

B) La tradición de la Nueva Economía Institucional: el enfoque institucionalista de Daron Acemoğlu y James Robinson

La obra de Acemoğlu y Robinson se encuadra dentro de una nueva tradición de investigación que puede llamarse *Nueva Economía Institucional* y, aunque pretenda verse como una sucesora de la tradición institucionalista de autores como Thorstein Veblen, Robert Heilbroner o John Kenneth Galbraith, la verdad es que comparten pocos presupuestos. Para poder ubicar sus diferencias habría que caracterizar profundamente los elementos de su núcleo como se hizo en el capítulo quinto con la tradición de investigación del materialismo histórico y no es éste el objetivo del presente trabajo. Conuerdo con Jairo J. Parada (2003) cuando encuentra que la diferencia entre ambas tradiciones es de carácter metodológico y ontológico y esto, como nos enseñó Laudan, es suficiente para empezar a ubicar tradiciones distintas¹⁶⁰. Además, en la tradición institucionalista, y sobre todo en la obra de Veblen, como señaló Adorno (1962), hay ciertos elementos de crítica dialéctica de la cultura, sobre todo en contra del capitalismo como sistema que profundiza el consumo conspicuo de la clase ociosa. Dichos elementos de crítica están completamente ausentes en la Nueva Economía Institucional como es plenamente evidente en el libro de Acemoğlu y Robinson. Teniendo esto en cuenta, se comenzará con la exposición de los puntos centrales de *¿Por qué fracasan los países?* Para el análisis de esta obra se expondrán en primera medida los conceptos centrales de la obra junto con algunos ejemplos sin seguir el orden que le dan Acemoğlu y Robinson debido a la cantidad de ejemplos que ponen y lo poco que sirven para la comparación que se busca realizar.

En el segundo capítulo de su libro, Acemoğlu y Robinson realizan una crítica de tres hipótesis que se han generado para explicar la desigualdad entre los países del mundo. La primera, la hipótesis geográfica, llevada a cabo por los economistas Jeffrey Sachs y Jared Diamond, entre otros, sugiere

¹⁶⁰ Parada (2003) es enfático en la diferencia entre ambas tradiciones, aunque en un principio de su investigación pensó que había más puentes que disensos, sobre todo de parte de la Nueva Economía Institucional que muestra visos de dogmatismo: “Ingenuamente, admito que cuando empecé esta investigación era optimista acerca de la posibilidad de construir puentes entre la EIO (Economía Institucional Original) [que yo llamo institucionalista] y la NEI (Nueva Economía Institucional). Sin embargo, la revisión de los principales autores de la NEI me llevó a pensar que la separación entre estos dos enfoques de la economía institucional es enorme y que no se puede ignorar en nombre del eclecticismo. Aquí debo recordar un hecho común entre algunos estudiosos de la EIO. En la NEI se pueden encontrar declaraciones de que la EIO carece de teoría o que consiste en una colección de datos sin teoría, pese a que Williamson reconoció la obra de Commons. Sin embargo, en la EIO es fácil encontrar voces que llaman a dialogar y conciliar con la NEI. En mi opinión, el problema es que la NEI no presta ninguna atención a los mensajes de la EIO”. (p. 93)

que las diferencias geográficas (tipo de clima, tipo de suelo) son las determinantes de la desigualdad económica entre países del mundo. Esta hipótesis es desechada debido a la cantidad de zonas geográficas que en la historia han mostrado prosperidad, violando los criterios geográficos que se supone vuelven pobres a estos lugares, como lo es el estar situado en una zona tropical. La segunda hipótesis, la que plantea que la cultura (valores, religión, nacionalidad, etc.) determina la prosperidad de sus habitantes debido a los valores que los incentivan a trabajar o a prosperar, también es descartada por ambos autores debido a la prosperidad que han mostrado distintas zonas culturales en el mundo e incluso marcadas diferencias en la prosperidad de una misma zona cultural. Por último, descartan la hipótesis de la ignorancia de los líderes y los ciudadanos para corregir los fallos del mercado que ocurren y desarrollar políticas económicas capaces de enderezar el rumbo. La descartan debido a que el obstáculo principal para corregir los fallos del mercado y promover el desarrollo económico “no es la ignorancia de los políticos sino los incentivos y los límites a los que se enfrentan desde las instituciones políticas y económicas de sus sociedades” (Acemoğlu y Robinson, 2012, p.88). A partir de esta crítica, los autores establecen un enfoque político-institucional para explicar la desigualdad entre los países del mundo, es decir, son las instituciones políticas y las personas con poder que toman decisiones a partir de ellas las que determinan el curso de la prosperidad y el desarrollo de sus propios países.

Para Acemoğlu y Robinson, las instituciones, las reglas que influyen en cómo funciona la economía y los incentivos que motivan a las personas, son las que están a la base del éxito económico de los países. Claro está, es el tipo de instituciones las que determinan el curso del desarrollo de los países y las que incentivan dicho desarrollo, Acemoğlu y Robinson las llaman inclusivas. Dentro de las características que tienen las instituciones económicas inclusivas se encuentran:

Ofrecer seguridad de la propiedad privada un sistema jurídico imparcial y servicios públicos que proporcionen igualdad de condiciones en la que las personas puedan realizar intercambios y firmar contratos además de permitir la entrada de nuevas empresas y dejar que cada persona elija la profesión a la que se quiere dedicar [...] fomentan la actividad económica, el aumento de la productividad y la prosperidad económica (Acemoğlu y Robinson, 2012, p.96)

Para estos autores garantizar el derecho a la propiedad privada es fundamental debido a que este derecho les garantiza a los ciudadanos seguridad y estabilidad en sus empresas y se volverá un incentivo para realizar innovaciones e inversiones. Además, las instituciones económicas inclusivas, nacidas e inspiradas en la tradición liberal de la cual ambos autores son herederos, implican oportunidades para la mayor parte de la sociedad. Es decir, una sociedad de esclavos, aunque tenga derechos de propiedad claros sobre ellos es una sociedad sin instituciones económicas inclusivas debido a que a estos se les niega desde un principio la igualdad de oportunidades. Diferenciándose de posiciones anarcocapitalistas, Acemoğlu y Robinson consideran que el Estado es fundamental para garantizar el buen funcionamiento de las instituciones económicas inclusivas debido al grado de centralización que ofrece. Cuando el Estado no respeta las condiciones de las instituciones económicas extractivas, éstas pueden

volverse extractivas, es decir, “aquellas que tienen como objetivo extraer rentas y riqueza de un subconjunto de la sociedad para beneficiar a un subconjunto distinto” (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 98).

No obstante, ambos autores les entregan más importancia a las instituciones políticas que a las económicas. Esto es así porque para Acemoğlu y Robinson (2012) la política “la política es el proceso mediante el cual una sociedad elige las reglas que la gobernarán” (p. 102). Son las instituciones políticas las que terminan por decidir la manera en la cual el poder está distribuido y qué tipo de instituciones económicas son las que se establecerán para la sociedad. Hay diferentes tipos de instituciones políticas, estas pueden ser absolutistas o pluralistas. Estas últimas reparten el poder de manera amplia en la sociedad sin tener que reducirlo a un pequeño grupo de personas como lo hacen las instituciones políticas absolutistas. Además, las instituciones políticas pueden ser centralizadas o completamente acéfalas. Para Acemoğlu y Robinson, la centralización y la pluralidad son los requisitos indispensables para tener instituciones políticas inclusivas en donde haya un órgano capaz de imponer ley, orden y fomentar la actividad económica (gracias a la centralización) y además reparta el poder de manera amplia y plural y no solo para una élite (gracias a la pluralidad). Sin centralización solo reinaría el caos (como en Somalia en donde no hay un Estado fuerte que centralice las decisiones) y sin pluralidad (como en Corea del Norte) el poder estaría concentrado en una pequeña élite que extraiga las rentas y los beneficios de toda la sociedad para ella. A partir de estas dos características, la sociedad es capaz de crear y reproducir las instituciones económicas inclusivas debido a que el poder de las élites estará fuertemente restringido y la sociedad en su totalidad tendrá la oportunidad de elegir las instituciones que mayor prosperidad le generen. Las instituciones políticas inclusivas tienen además el poder de eliminar las instituciones económicas extractivas y comenzar a reproducir unas de naturaleza más inclusiva. Por ejemplo, las sociedades esclavistas (sistema de instituciones económicas extractivas) no habrían podido sobrevivir sin un sistema político que permitiera a los esclavistas excluir a los esclavos de la participación de un proceso político libre. Este sistema político es uno extractivo, pues genera las normas y reglas para que la élite esclavista pueda aprovecharse del trabajo de los esclavos y reproducir sus riquezas. Así, Acemoğlu y Robinson explican que las instituciones económicas y políticas, tanto extractivas como inclusivas, tienen un efecto sinérgico, es decir, las unas refuerzan a las otras y se necesitan para generar un efecto mayor de inclusividad o de extracción. Instituciones económicas inclusivas minan a las políticas extractivas debido a que la competencia del mercado y los derechos de propiedad impiden que una élite se apropie de los recursos a su libre voluntad; al mismo tiempo las instituciones políticas inclusivas evitan, a través de sus reglas de juego impuestas a la sociedad, que instituciones económicas extractivas se desarrollen, debido a que garantizan, a partir de un reparto plural y centralizado del poder, un acceso igualitario a los recursos y a los mercados. La acción colectiva racional para la generación de prosperidad y estabilidad nacional es entonces la creación democrática y plural de instituciones inclusivas a nivel económico y político.

Empero, ambos autores encuentran que en el mundo se han desarrollado la mayoría de las veces políticas que fomentan instituciones de tipo extractivo. La razón principal de este fenómeno aparentemente irracional es el miedo a lo que el economista austriaco Joseph Schumpeter llamó “destrucción creativa”. Para Schumpeter, la destrucción creativa es la dinámica propia del capitalismo en donde se da un proceso de cambio rápido y voraz de lo antiguo, pero que se reemplaza rápidamente por estructuras innovadoras producto de la creatividad. Dicha destructividad propia del capitalismo genera perdedores y ganadores y las instituciones inclusivas, como parte estructurante del sistema, produce también perdedores y ganadores. Si un grupo poderoso sabe que puede ganar más poder y riqueza a costa del trabajo y la opresión de la mayoría por obra de las instituciones extractivas que impone, no tendrá incentivos para desarrollar unas de tipo inclusivo; este grupo preferirá entonces estas instituciones a la destrucción creativa endémica de las instituciones inclusivas del capitalismo. Aquellos que se oponen al crecimiento económico y a las instituciones inclusivas, debido a que podrían perder sus privilegios como consecuencia de dicha inclusividad, suelen estancar la economía y bloquear nuevas oportunidades de avance. Vale la pena aclarar que Acemoğlu y Robinson conceden que, bajo instituciones políticas extractivas puede haber algún tipo de prosperidad y crecimiento económico. Este fenómeno se debe a que las élites asignan recursos a sectores muy productivos que éstas controlan o cuando las élites permiten instituciones económicas inclusivas debido al poco riesgo que significan para su propio poder político. Aun así, los autores dicen que dicho crecimiento bajo instituciones políticas extractivas suele ser riesgoso, inestable o no durar por mucho tiempo como lo ejemplifican con el rápido acenso económico de la Unión Soviética y su rápido estancamiento a partir de los setenta.

Ahora bien, Acemoğlu y Robinson establecen que el origen y desarrollo de las instituciones depende de las coyunturas críticas en donde ciertos grupos ganadores del conflicto en dichas coyunturas establecen la dirección y el desarrollo institucional. Para ambos autores, los países africanos y latinoamericanos no supieron aprovechar la coyuntura crítica de las independencias y se dedicaron a reproducir las instituciones extractivas de la colonia. Esa es una de las causas de la desigualdad a nivel internacional entre países. Las élites africanas y latinoamericanas vieron que era más rentable para su reducido grupo de personas mantener las instituciones extractivas de la colonia y no hubo ningún grupo o individuo que se les opusiera efectivamente o que ganara el conflicto para aprovechar la coyuntura crítica. Mientras que esto sucedía los países más ricos (como Inglaterra luego de la Revolución gloriosa, según ambos autores) supieron aprovechar dichas coyunturas y desarrollar paulatinamente el canon de instituciones inclusivas que los llevó a la prosperidad que ostentan hoy en día. Es decir, mientras que Inglaterra fundaba sus instituciones inclusivas, expandía hacia el exterior en sus colonias, junto con los demás países europeos, instituciones de tipo extractivo y las élites de dichas colonias aprovecharon dichas instituciones para enriquecerse a sí mismos luego de los procesos de independencia.

De este modo, Acemoğlu y Robinson construyen su hipótesis sobre la desigualdad entre países del sistema internacional. Es la imposición colonial de instituciones extractivas debido a la expansión

imperialista europea y el beneplácito de las élites independentistas para aprovecharse de dichas instituciones lo que generó la pobreza de los países que Wallerstein y otros llaman la periferia:

Esta expansión sembró las semillas del subdesarrollo en muchos puntos distintos del mundo al imponer instituciones extractivas o reforzar las instituciones extractivas que ya existían. Estas destruyeron directa o indirectamente la actividad comercial e industrial naciente en todo el mundo o perpetuaron instituciones que detuvieron la industrialización. En consecuencia, la industrialización se desarrollaba en algunas partes del mundo, pero no en las que formaban parte de los imperios coloniales europeos, que no tuvieron ninguna oportunidad de beneficiarse de aquellas nuevas tecnologías. (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 297)

Una de las instituciones extractivas que los europeos desarrollaron fueron lo que el economista Arthur Lewis (1954) denominó “la economía dual”. Para Lewis, los países menos desarrollados dividían su sector económico en uno atrasado (usualmente agrícola y rural) y uno moderno (industrial, urbano y de tecnologías más avanzadas). En el sector agrícola había una oferta ilimitada de mano de obra debido a la ineficiencia de la economía tradicional y, por lo tanto, dicha oferta podía ser trasladada al sector industrial sin afectar la producción agrícola. El camino al desarrollo para Lewis era, de este modo, el traslado de mano de obra del sector agrícola al industrial para llevar a cabo programas de industrialización y modernización. Acemoğlu y Robinson comparten la tesis de Lewis, pero piensan que dicha economía dual era una institución extractiva creada por los europeos en sus colonias para beneficiarse a ellos mismos y que promueve el subdesarrollo. Los europeos la utilizaban (ambos autores acuden al ejemplo de las *homelands* en el régimen del *apartheid* sudafricano) para obtener mano de obra barata para sus empresas mientras que condenaban a los nativos de sus colonias a pequeñas economías de subsistencia desde las cuales no podían ganarse la vida de forma independiente. Esta estructura de economía dual fue dejada en las colonias aun después de la independencia y condenó a las áreas geográficas en donde se había establecido a un atraso tecnológico y económico que perdura aún hoy en día.

Estas instituciones extractivas como la economía dual tienden a perdurar en el tiempo y reforzarse por medio de instituciones políticas que le garantizan a una élite los réditos de dicho extractivismo; del mismo modo, las instituciones inclusivas inauguradas por la Revolución gloriosa y la Revolución francesa perduraron en sus países profundizando el proceso plural e inclusivo. Así, Acemoğlu y Robinson concluyen que los países más desarrollados y ricos entran en el círculo virtuoso de las instituciones inclusivas y del Estado de derecho, mientras que los países pobres y subdesarrollados suelen caer en el círculo vicioso de las instituciones extractivas. El círculo virtuoso de las instituciones inclusivas surge por dos componentes. El primero, por la lógica inherente del Estado de derecho y el pluralismo que este garantiza al hacer conscientes a las muchas partes que comparten el poder que es mejor dicha situación a que una de esas partes (sin importar cuál sea) amase todo el poder y excluya a los demás. El segundo se debe a que las instituciones políticas inclusivas desarrollan y apoyan a las instituciones económicas inclusivas y viceversa. Esto se debe a que, al permitir una distribución más equitativa de la renta y por ende del poder de todas las partes interesadas esto a su vez permite que las reglas del juego político sean más equitativas. Del mismo modo, Acemoğlu y Robinson piensan que el círculo virtuoso de las

instituciones inclusivas abre el espacio para la reforma lenta y pausada de la democracia en donde se prefieren cambios pequeños y graduales a revoluciones violentas. Este proceso de cambio gradual típico de la reforma democrática suele ser “más poderoso, más difícil de resistir y, por último, más duradero” (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 373) que la revolución en donde el proceso suele ser más riesgoso, más inestable y menos duradero. Para ambos autores el futuro de las revoluciones en Francia y Rusia comparadas a la de Inglaterra demuestra dicha hipótesis.

Por su parte, Acemoğlu y Robinson ejemplifican el círculo vicioso de las instituciones extractivas a partir de los países que en el anterior apartado llamamos periféricos. En la mayoría de los casos ambos autores encuentran que las autoridades coloniales dejaron establecidas un conjunto de instituciones extractivas y los políticos posindependencia las mantuvieron al enriquecer a unos cuantos a costa de la mayoría. Esta sucesión de una élite a otra en el poder, a pesar de las diferencias ideológicas que las separan, los autores la llaman, junto con Robert Michels, la ley del hierro de la oligarquía. Esta ley del hierro de la oligarquía hace muy difícil que la figura de las élites pueda dar paso a instituciones más inclusivas y plurales debido a que, las nuevas élites, al ver las instituciones que tanto enriquecieron a sus antecesores, estarán incentivadas a perpetuarlas. Debido a esta cantidad de recursos monetarios disponibles a la nueva élite a partir de las instituciones económicas extractivas, los políticos podían crear ejércitos privados, comprar jueces y manipular las elecciones a su antojo. Así, las instituciones económicas extractivas de la colonia que permanecían (v.gr., juntas de comercialización y dominio indirecto) creaban la plataforma para que persistieran las instituciones políticas extractivas y la ley del hierro de la oligarquía mostraba su validez. Además, de este círculo vicioso de instituciones políticas y económicas dañinas y la continuación de una élite a otra, hay dos factores de inestabilidad que generan las instituciones extractivas. El primero es que la protección de la ley ante los abusos del poder que garantiza el Estado de derecho es inexistente desde estas instituciones debido a la concentración absoluta en las manos de un individuo o de una élite. Por otro lado, las instituciones extractivas generan incentivos poderosos para usurpar el poder generando luchas violentas e inestabilidad en el aparato estatal.

Acemoğlu y Robinson también se preguntan por qué fracasan los países hoy en día. Por supuesto, dentro de la respuesta se halla la presencia de las instituciones exclusivas y el círculo vicioso en el que entran. Dichas instituciones económicas extractivas no generan los incentivos para que su población ahorre, invierta e innove. Por otro lado, el conflicto por el poder que generan las instituciones extractivas hace que el Estado fracase, como lo autores ejemplifican con numerosos países de África como Somalia, Uganda, Costa de Marfil, etc. Estos Estados, que viven asediados por el conflicto, usualmente no pueden garantizar tampoco el imperio de la ley ni derechos de propiedad seguros haciendo difícil la centralización estatal y provocando asociaciones con organizaciones paramilitares para controlar las otras partes del territorio como sucede con Colombia. Debido a esta falla del Estado causada por las desigualdades persistentes durante regímenes extractivos, muchos ciudadanos deciden votar por políticos que poseen políticas extremas, pero que siguen manteniéndose bajo las instituciones extractivas típicas de los países

periféricos. Aquí Acemoğlu y Robinson ponen de ejemplo los gobiernos de Perón, Chávez y los Kirchner y los caracterizan como una faceta más de la ley del hierro de la oligarquía y de las instituciones extractivas. Uno de los ejemplos por excelencia de políticas extremas acompañadas por instituciones extractivas típico del siglo XX es lo que Acemoğlu y Robinson (2012) llaman “el nuevo absolutismo del siglo XX: el comunismo” (p. 455). Los ejemplos de gobiernos absolutistas como la Unión Soviética de Lenin y Stalin, la China de Mao, la Camboya de Pol Pot y la Corea del Norte de los Kim les dan la prueba reina de que el comunismo condujo “al hambre y al hundimiento económico” (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 455). Así, la desigualdad mundial aparece como el producto de estos círculos viciosos de las instituciones extractivas que se desarrollaron en los países periféricos los últimos 250 años y su contrapartida en los países desarrollados con instituciones inclusivas. No obstante, para ambos autores ni los círculos viciosos ni virtuosos son inmodificables como lo demuestran las experiencias de Botsuana y China (con matices) quienes dieron un paso adelante en la construcción de instituciones inclusivas que mejoraron ostensiblemente la riqueza y bienestar de sus ciudadanos.

C) Crítica del enfoque institucionalista y comparación con la teoría crítica de la dependencia

Se escogió el libro *¿Por qué fracasan los países?* de Acemoğlu y Robinson debido a que es considerado uno de los más poderosos libros a la hora de explicar y resolver el problema de la desigualdad mundial. Tan es así, que el economista estadounidense y premio Nobel de Economía George Akerlof declaró que “Consideramos que *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith, es un clásico imperecedero. Dentro de dos siglos, lo mismo pensarán de *¿Por qué fracasan los países?*” tal como adorna la portada de la edición presente de Acemoğlu y Robinson (2012). Llegar a comparar el libro de este par de autores con el clásico de Smith, uno de los fundadores más importantes y fecundos de la tradición liberal, solo nos podría indicar que estamos ante el campeón contra quien comparar la teoría crítica de la dependencia como lo pedirían Gramsci y Laudan. Lo cierto es que, al leer atentamente el libro y sus argumentos, me topé con una profunda decepción debido a la cuestionable interpretación de varios hechos históricos, el olvido absoluto del comercio internacional en el análisis de la desigualdad mundial y una terrible ingenuidad a la hora de pensar en conceptos como la propiedad privada y la democracia. Mayor fue mi decepción cuando ambos autores, junto con Simon Johnson (quien comparte completamente las tesis de los dos autores), ganan el premio Nobel de Economía¹⁶¹. Además, las ideas de Acemoğlu y Robinson no tienen nada de original: la defensa de la propiedad privada, sobre la destrucción creativa, la pluralidad y las virtudes de la centralización estatal ya fueron expuestas y son mucho mejor defendidas por autores como Locke, Schumpeter, Rawls y Weber. Aun peor, sus tesis, al igual que la de otros economistas de la NEI como North y Coase, se acercan bastante a los compromisos epistémicos que exige la tradición de investigación liberal en economía y más bien se alejan profundamente de

¹⁶¹ Aunque para ser francos uno no debe decepcionarse tanto. Los premios Nobel de Economía se caracterizan por compartir una ideología parecida (desde la tradición liberal) y ser europeos o estadounidenses (con unas dos excepciones de la India). No importa que tan reciclada sea la teoría o que tan poco novedosa sea, mientras que esté dentro del canon liberal y capitalista, pueden ser aptos para el Nobel.

lo que un pensador como Veblen estableció para la tradición de investigación institucionalista. De este modo, la NEI es a lo sumo una rama degenerada de la tradición de investigación institucional o una teoría repetitiva y de progresividad limitada de la tradición liberal. No hay un solo hilo que conecte el análisis de Acemoğlu y Robinson con la tradición de investigación inaugurada por Veblen.

No obstante, el libro resulta ser guía de estudios en varias universidades del mundo entero y los autores adornan orgullosamente las primeras páginas de su libro en la presente edición (Acemoğlu y Robinson, 2012) con elogios de la élite liberal dentro de los que se encuentran Kenneth Arrow, Gary Becker, Peter Diamond, Francis Fukuyama, Steven Pincus, Robert Solow y George Akerlof. Esto solo demuestra que gran parte de la economía en la esfera académica está secuestrada por una élite liberal que aplaude cada uno de sus resultados evitando leer otras tradiciones al menos para criticarlas. Inducen a la opinión pública a celebrar sus resultados por *fiat* a partir de pura retórica *ad verecundiam* y repudian cualquier otra tradición que no sea la dictada por el liberalismo neoclásico o alguna que otra concesión a la tradición keynesiana, es decir, omiten de la discusión cualquier tradición que tenga dentro de su núcleo algún componente crítico de la totalidad establecida. Las teorías aceptadas son entonces aquellas que resuelven problemas dentro del universo establecido del discurso y la acción capitalistas, aunque en realidad se resuelva muy poco. Esto es así porque muchas veces la solución a dichos problemas empíricos y teóricos pasa por cuestionar al universo establecido del discurso desde donde se formulan dichos problemas como nos lo enseñó Marcuse ya hace más de cincuenta años. Evitar que la economía se vuelva una ciencia a la manera de un paradigma incontestable como lo pensaba Kuhn, es una de las metas de todos los economistas, sociólogos y filósofos críticos que aun quedan. Rescatar a pensadores críticos de las áreas periféricas del mundo como lo son Marini o Bambirra y demostrar que sus teorías, no sólo tienen mucho que decir, sino que además pueden ser mejores y más progresivas que los supuestos faros académicos que hoy dictan la palabra en las facultades de economía y ciencia política, es nuestra tarea. Si la hegemonía académica considera hoy a estos autores como la última palabra y a los campeones de su tradición, entonces habrá que enfrentar las teorías de nuestra tradición a dichos campeones. De este modo, procederé a realizar una crítica de la teoría de las instituciones extractivas como causantes de la desigualdad mundial expuesta por Acemoğlu y Robinson.

Sorprendentemente Acemoğlu y Robinson (2012) coinciden con la teoría crítica de la dependencia en cuanto a que la colonización es responsable de la falta de industrialización en varios países y a que “el desarrollo económico en ocasiones alimenta el subdesarrollo, incluso lo crea en alguna otra parte de la economía nacional o mundial” (p. 322). Esto de por sí, hay que reconocerlo, es un avance con respecto a ciertos autores de la tradición ilustrada-liberal, como Hume, Kant y Voltaire y algunos fascistas actuales que insisten en la diferencia del desarrollo de los países del centro y la periferia como diferencias en cualidades de raza. Por otro lado, hay que reconocer que las poblaciones más afectadas pierden distintas oportunidades por el desvío de dineros públicos que se realiza entre las élites regionales y locales para apropiarse de dicho dinero. Hasta acá podemos

estar de acuerdo tanto con la crítica que realizan los autores tanto a la hipótesis geográfica, de la cultura y de la ignorancia que realizan en el capítulo segundo de su libro como a la corrupción como un problema para las comunidades más vulnerables.

A estas instituciones corruptas y amañadas los autores las llaman extractivas junto con otras características como la falta de derechos de propiedad claros y la falta de pluralidad y centralización estatal. Aquí es donde la teoría de las instituciones extractivas empieza a fallar. Esta teoría, junto con muchas otras de la tradición liberal y una de las pocas luchas que tiene el centro político a nivel mundial, se centran en pensar a la corrupción como el mal principal de toda la sociedad. Todo ocurre como si se viviera en un mundo perfecto de instituciones diáfnas dictadas por el pensamiento liberal y por el correteo alegre del capital en los escenarios utópicos de la competencia perfecta, hasta que la corrupción y las instituciones extractivas llegaran a contaminar y corromper el mundo. El significado mismo de la palabra “corrupción” nos indica este sueño ideológico en el que viven Acemoglu y Robinson y el espectro de centro en general. Remitémonos al gran filósofo estagirita, uno de los que más hablo sobre la corrupción tanto en su sentido metafísico como moral. Aristóteles plantea en *Acerca de la generación y la corrupción* que la corrupción absoluta es un proceso mediante el cual un ente pierde sus cualidades substanciales y, por ende, pierde aquello que define su forma. Es decir, es el proceso mediante el cual un ser deja de ser lo que es y se transforma en otra cosa. Esto hace que la corrupción y la generación estén unidas como parte de un mismo proceso como lo dice el mismo Aristóteles:

Así, nosotros decimos que “algo se destruye ahora” en sentido absoluto y no meramente que “esta cosa determinada se destruye”, y llamamos a este proceso generación absoluta y a aquel proceso de destrucción. En cambio, decimos que “esto llega a ser algo”, pero no que “se genera” en sentido absoluto; en efecto, decimos que el que estudia llega a ser instruido, mas no que “se genera” en sentido absoluto. (*Gen.corr 1*, 318a 30-35. Trad. La Croce & Pajares, 1987)

Así, la corrupción y la generación absoluta están intrínsecamente ligadas, mientras que la generación y la corrupción relativas son un proceso de actualización de algo que está en potencia en su propia sustancia. Ahora bien, en el plano político Aristóteles también tiene un correlato de la corrupción, pero en este caso no se da ya en los entes metafísicos, sino en las constituciones. En la *Política*, Aristóteles define la corrupción como desviación:

Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres. (*Pol 3*, 1279a 11-7. Trad. García Valdés, 1988)

En la política, Aristóteles pensaba que había constituciones rectas (monarquía, aristocracia, república) y otras desviadas o corruptas (tiranía, oligarquía y demagogia) siendo la tiranía la corrupción de la monarquía, la oligarquía la corrupción de la aristocracia y la demagogia la corrupción de la república. Estas degeneraciones se producían por la intromisión del interés privado en las constituciones rectas que se caracterizaban por la justicia absoluta. De este modo, construir un puente entre la metafísica y la política de la corrupción en Aristóteles es posible si se

entiende la corrupción de las constituciones como una de carácter relativo. Esto es así, porque, por ejemplo, la tiranía y la monarquía comparten la misma forma (gobierno de una persona sobre las demás) y en la monarquía siempre está el riesgo de que, debido a la justicia derivado del interés privado, se desvíe y se convierta en una tiranía.

Toda esta disquisición a partir de Aristóteles nos sirve para comprender la ideología debajo del discurso de la corrupción de las instituciones extractivas. Acemoğlu y Robinson piensan que las instituciones inclusivas y extractivas son polos completamente opuestos y que la diferencia entre unas y otras es la perfección absoluta de las primeras con respecto a la corrupción absoluta de las segundas. En este caso, el establecimiento de las instituciones exclusivas resulta de una destrucción absoluta (en el sentido aristotélico) de las instituciones inclusivas. Todo ocurre como si ambas instituciones fueran sustancias distintas con cualidades distintas, siendo las instituciones inclusivas el escenario perfecto del mercado sin intervenciones (donde se permite libremente la destrucción creativa schumpeteriana), de la pluralidad, de un Estado fuerte y central en donde todos son felices y sus potencialidades son realizadas. De esta manera, Acemoğlu y Robinson evitan realizar un análisis sociológico de las contradicciones intrínsecas del modo de producción capitalista, suponiendo a sus instituciones como inclusivas y perfectas y postulando al subdesarrollo a partir de una lógica de la destrucción o corrupción absoluta causada por la ambición de un individuo o una élite. La consecuencia: el comercio internacional, la propiedad privada, la inversión extranjera, el movimiento del capital y demás procesos económicos quedan por fuera del estudio como causas del subdesarrollo. Así, para Acemoğlu y Robinson, a partir de lo que Nicolás Grinberg (2018) llama un “tratamiento laxo y simplista de la élite” (p. 210), es el comportamiento canalla y ávaro de la oligarquía lo que corrompe al mercado. Lo mismo sucede con el discurso anticorrupción del espectro del centro actual: al designar la corrupción como el mal central de la sociedad, suponen que la sociedad actual es perfecta y la corrupción, encarnada en políticos malvados y ladrones, llega a dañar el funcionamiento perfecto del sistema. El resultado es que la sociedad en sí no se analiza, se deja intacta y se supone a la corrupción como la destrucción absoluta de la lógica del mercado que, sin dicha corrupción, funcionaría perfectamente.

En realidad, es la misma sociedad capitalista la que produce, pervive por cierto tiempo y genera sus crisis merced a la corrupción que ella en sí misma es. Como lo mostró Marx, las contradicciones endémicas a la sociedad capitalista son las que corroen sus mismos cimientos. Retomando a Aristóteles, si la monarquía tenía en sí el germen para poderse convertir en tiranía, el capitalismo es, desde sus comienzos una tiranía, él mismo contiene las semillas de su degeneración en la contradicción entre las fuerzas productivas que desarrolla y las relaciones de producción que establece. De este modo, las instituciones inclusivas descritas por Acemoğlu y Robinson, en realidad, contienen en sí la corrupción que el modo de producción capitalista permea en todas sus instancias superestructurales, y no es un mal corruptor de afuera, por parte de la ambición de la oligarquía, lo que las daña como ambos autores sostienen. Es menester ahora

comprender esos aspectos corruptores, contradictorios y causantes del subdesarrollo de las instituciones inclusivas de las que hablan Acemoğlu y Robinson.

La petición de un Estado centralizado, como se vio anteriormente, está ligada a ser una de las características principales de las instituciones inclusivas. Acemoğlu y Robinson exponen buenas razones para ello como se expuso en el apartado anterior y lo ejemplifican con el claro ejemplo de Somalia en donde la ausencia de Estado ha llevado a la sociedad somalí a vivir en una guerra de todos contra todos al estilo hobbesiano. Hasta ahí no hay mayor reparo y considero, al igual que ellos, que *una de las razones* por las cuales Somalia posee una cotidianidad tan conflictiva y pobre es por la ausencia del Estado. Ahora bien, como se pudo ver con los autores de la teoría cepalina y crítica de la dependencia, una de las maneras analíticas de dividir los países del mundo es a partir de la manera en la que sus modos de producción organizan el comercio internacional. Para recordar, los países que extraen plusvalía de otras zonas geográficas o que controlan el proceso productivo a través de inversión extranjera en maquinaria se llaman países centrales y a aquellos países a los que se les extrae plusvalor o sus procesos de industrialización y modernización son dependientes se llaman países periféricos. De esta forma, todo el sistema internacional está centralizado por el capital de los países centrales, llamado por Sweezy y Baran (1976) “capital monopolista”¹⁶², y le brinda orden y organización al sistema de explotación que funda el modo de producción capitalista a nivel global. De manera análoga, se puede comprender la centralización que se impone y reproduce al interior de cada país como condición del establecimiento de un sistema capitalista a nivel nacional, es decir, como se reproduce la división centro-periferia dentro de los límites del Estado-nación. Como lo va a plantear Frank (1974b) en el caso de América Latina, pero cambiando el nombre de centro a metrópoli y periferia a satélite:

Estas relaciones metrópolis-satélite no son limitadas a un nivel imperialista o internacional, sino que penetran y estructuran la vida económica, política y social misma de las colonias y países latinoamericanos. Tal como el capital nacional y colonial y su sector exportador llegaron a ser el satélite de la metrópoli Iberiana (y más tarde de otras) del sistema económico mundial, este satélite inmediatamente se transforma en una metrópoli colonial y luego nacional con respecto a los sectores productivos y a la población del interior. Más aún las capitales de provincias, que son, asimismo, satélites de la metrópoli nacional, son a la vez centros provinciales alrededor de los cuales están en órbita sus propios satélites locales. Así, una completa cadena de constelaciones de metrópolis relacionan cada una de las partes de todo el sistema desde sus centros metropolitanos en Europa y los Estados Unidos hasta la más lejana avanzada en el campo latinoamericano. (p. 36)

¹⁶² De manera harto paradójica, Acemoğlu y Robinson (2012) mantienen que en EE. UU. hay leyes antimonopolio fuertes, distintas a las de México en donde la corrupción y las instituciones extractivas le permiten a un personaje como Carlos Slim le permitieron amasar su enorme fortuna. En cambio, “cuando Slim estuvo sometido a las instituciones de EE. UU., sus tácticas habituales para ganar dinero no funcionaron” (p. 57). Aunque es verdad que dicho país posee leyes antimonopolio, éstas poco hacen para detener a monopolios de carácter nacional e internacional como Amazon, Google, Pfizer, Apple, Meta, etc. Sweezy y Baran (1976) tienen razón cuando apuntan que el capital monopolista no conoce límites jurídicos y, por lo tanto, las “instituciones inclusivas” de Acemoğlu y Robinson son irrisorias como formas de controlar la formación de monopolios. No es de sorprender que Acemoğlu (2017), en un libro posterior, tenga una imagen un tanto positiva de ellos. De nuevo, otro punto para sospechar de la tradición institucionalista.

Como lo explica Frank la capital de un país y de sus provincias constituyen la estructura centralizada del poder estatal que relega a sus periferias al papel de satélite desde el cual reproduce el subdesarrollo al interior del país. Si Buenos Aires en Argentina se parece más a una ciudad europea, mientras que La Rioja presencia las desventajas del subdesarrollo, no solo se debe a pactos entre las élites de Buenos Aires y las provincias del interior como pensaban Acemoğlu y Robinson¹⁶³. En realidad, se resuelve mejor el problema del subdesarrollo de las áreas rurales dentro de un país a través del modelo explicativo del centro-periferia que se reproduce en el interior de los países a partir de la construcción de un Estado centralizado y la imposición de la propiedad privada y el modo de producción capitalista a lo largo y ancho de dicho país. La centralización del Estado permite controlar y organizar la reproducción de dichas estructuras de la dependencia que hacen que el campo dependa de la ciudad. Incluso cuando se habla de abandono estatal o lo que en la jerga académica de Guillermo O'Donnell (2021) se denominan “áreas grises”, en donde el Estado tiene una presencia débil o parcial, dicho abandono es parte de la estructuración de las relaciones de producción entre el centro y la periferia. Sin dicho abandono, la ilegalidad, tan importante para la expansión del capital por fuera de los límites que a veces le impone el derecho, sería imposible. El Estado mismo, con su estructuración centralizada, utiliza el abandono de manera instrumental para establecer relaciones de producción dependientes de la periferia al centro. Cuando se le sale de las manos opta por estructuras por fuera de la ley (el caso del paramilitarismo en los gobiernos de Andrés Pastrana y Álvaro Uribe en Colombia) para reencausar dicha estructura de las relaciones de producción. Esto que aplica para la diferencia diametral entre Buenos Aires y La Rioja también se puede ver en otros países donde el contraste entre las capitales y sus periferias rurales son tan marcadas. De igual forma, esta tesis de la centralización del Estado podría llegar a aplicarse a la centralización de las ciudades y sus periferias intraurbanas para la solución del problema de la diferencia tan marcada entre zonas ricas y pobres y la gentrificación urbana. De hecho, dentro de la tradición del materialismo histórico se han dado respuestas que apuntan en esta dirección como lo son trabajos de Henri Lefebvre (2013) con respecto a la producción del espacio y más aún los de Peter Marcuse (2012) en la teoría urbana crítica y el problema de la vivienda. Ahora bien, en este terreno las tesis de Acemoğlu y Robinson presentan poca o nula utilidad resolviendo dicho problema.

Con respecto a la propiedad privada, al igual que Marx, hay que reconocer que en la mayoría de los casos logró desplegar hasta cierto punto el poder de las fuerzas productivas de manera sorprendente. Esto ningún teórico crítico de la dependencia ni ningún adepto a la tradición del materialismo histórico puede negarlo. Sin embargo, vale la pena dudar de la utilidad de la propiedad privada hoy en día, de la propiedad privada de la tierra a la hora de evaluar su productividad y más aun el supuesto carácter inclusivo de la propiedad privada. Se comenzará con

¹⁶³ Dicen Acemoğlu y Robinson (2012) sobre la diferencia entre Buenos Aires y La Rioja: “la historia sobre el desarrollo y las instituciones políticas argentinas es una historia sobre cómo las provincias interiores, como La Rioja, lograron acuerdos con Buenos Aires. Estos acuerdos eran una tregua: los señores de la guerra de La Rioja aceptaron dejar Buenos Aires para que se pudiera ganar dinero. A cambio, las élites de Buenos Aires abandonaron la reforma de las instituciones del interior” (p. 451-452)

la crítica del supuesto carácter inclusivo que tienen las instituciones que establecen férreos derechos de propiedad privada y luego se mostrará cómo la teoría institucionalista de Acemoğlu y Robinson es de una progresividad limitada a la hora de evaluar el problema de la propiedad privada sobre la tierra.

Desde los textos de Marx (1983c) sobre el robo de la leña hasta el capítulo XXIV de *El Capital* se sabe que la propiedad privada fue el fruto de la confiscación y robo masivo de la propiedad a la cual tenían acceso los campesinos para establecer los cercados de los burgueses. Si un día un campesino podía recoger leña del piso al ser propiedad comunal por ser parte de los bosques, el día de mañana era castigado como un ladrón porque previamente un poderoso ladrón llamado burgués había decidido, con el beneplácito del gobierno alemán, declarar que dicho territorio, al ser *res nullius*, era suyo. Si antes los campesinos podían disfrutar de un territorio estable en donde podían vivir y alimentarse de la huerta y la producción de subsistencia que tenían en dicho territorio, al día siguiente podían ser expulsados sin nada y si había resistencia se les asesinaba. Como sostuvo Marx (1946):

En el siglo XIX se pierde, como es lógico, hasta el recuerdo de la conexión existente entre la agricultura y los bienes comunales. Para no hablar de los tiempos posteriores, bastará decir que la población rural no obtuvo ni un céntimo de indemnizaciones por los 3,511,770 acres de tierras comunales que entre los años 1801 y 1831 le fueron arrebatados y ofrecidos a través del parlamento como regalo por los terratenientes a los terratenientes. (p. 620)

Este proceso de acumulación originaria relatado por Marx (1946) se da en nada y más y nada menos que en el segundo lugar más perfecto del universo según Acemoğlu y Robinson: en los siglos XVIII y XIX en Inglaterra después de la Revolución Gloriosa. En la cuna de la inclusividad y el Estado de derecho en donde todos eran iguales, es decir, Inglaterra según Acemoğlu y Robinson se dio el método de expropiación predominante en el siglo XIX, llamados “limpias”. Como a Acemoğlu y Robinson les gusta bastante en su texto citar ampliamente los sufrimientos de los países periféricos bajo las instituciones extractivas, me propongo a citar la inclusiva institución de las “limpias” o *Clearing of States* que llevaba a cabo la condesa de Sutherland como un ejemplo de lo que hacían la mayor parte de los burgueses en el siglo XIX:

Esta señora, económicamente aleccionada, decidió, apenas hubo ceñido la corona de condesa, que se aplicara a sus posesiones un tratamiento radical, convirtiendo todo su condado -cuyos habitantes mermados por una serie de procesos anteriores semejante a éste habían ido quedando ya reducidos a 15000- en pastos para ovejas. Desde 1814 a 1820 se desplegó una campaña sistemática de expulsión y exterminio para quitar del medio a estos 15000 habitantes que formarían aproximadamente unas 3000 familias. Todas sus aldeas fueron destruidas y arrasadas, sus tierras convertidas todas en terrenos de pastos. Las tropas británicas enviadas por el gobierno para ejecutar las órdenes de la condesa, tuvieron que hacer fuego contra los habitantes, expulsados de sus tierras. Una mujer vieja pereció abrasada entre las llamas de su choza, por negarse a abandonarla. Así consiguió la señora condesa apropiarse de 794000 acres de tierra pertenecientes al clan desde tiempos inmemoriales. (p. 621)

Es así como se establece la inclusiva institución de la propiedad privada a lo largo y ancho de Inglaterra. La inclusividad de la propiedad privada solo incluye a aquel que haya podido tener la fuerza bruta para poder limpiar a sus anteriores habitantes, el dinero para poder pagar los títulos de propiedad y el capital para poder activar la productividad de la tierra o construir en ella. Es decir, más del 90% de la población inglesa no estaba incluida en dicha institución. Si antes se dijo que Inglaterra era el segundo lugar más perfecto del universo para Acemoğlu y Robinson es porque EE. UU. ocupa claramente el primer lugar¹⁶⁴. En aquel paraíso de la inclusividad y de la igualdad ante la ley, en 1830 bajo el gobierno de Andrew Jackson, se genera el peor proceso de desplazamiento forzoso en la historia del país a través de la Ley de Remoción de Indígenas de 1830. De este modo, se establecen los derechos de propiedad para el burgués estadounidense sin mencionar a profundidad la exclusión de cualquier tipo de derecho de propiedad privada para la población negra en los siglos XIX y XX. Estos procesos se reproducen a escala global como forma de acumular el capital en su etapa originaria desde los siglos XVI hasta entrado el siglo XX. Lo interesante de la tesis de Marx es su progresividad a la hora de explicar el auge económico de Inglaterra y EE. UU. o, mejor dicho, de los capitalistas ingleses y estadounidenses. No es el Estado centralizado de derecho, ni la pluralidad, ni la destrucción creativa lo que garantiza la riqueza de los capitalistas y la visibilidad de Inglaterra y EE. UU. como países ricos. Son los enormes procesos de acumulación originaria y de dependencia (aquí se demuestra también la progresividad de la tesis de Bambirra y de la teoría crítica de la dependencia en general) los que producen la riqueza de estos países centrales.

No obstante, dichos procesos, aunque reciban el nombre de acumulación originaria, no han cesado de ocurrir bajo otras formas que el geógrafo David Harvey, bajo el paraguas de la tradición del materialismo histórico, ha llamado “acumulación por desposesión”. Esta acumulación por desposesión se caracteriza por resolver el problema de la sobreacumulación que ocurre cuando excedentes de capital no tienen salidas rentables en la ubicación geográfica en donde se encuentran. De este modo, “lo que posibilita la acumulación por desposesión es la liberación de un conjunto de activos (incluida la fuerza de trabajo) a un coste muy bajo (y en algunos casos nulo). El capital sobreacumulado puede apoderarse de tales activos y llevarlos inmediatamente a un uso rentable” (Harvey, 2004, p. 119). Una de las diversas formas de la acumulación por desposesión es la privatización que, como menciona el mismo Harvey, en la década de los 80s y 90s vivió en Inglaterra un auge espectacular en el terreno de las viviendas sociales, las telecomunicaciones, el agua, etc. Justamente este último recurso natural, el agua, fue el que se buscó privatizar a toda costa en el año 2000 en Bolivia bajo el gobierno de Hugo Bánzer y que

¹⁶⁴ Con un tono francamente distinto al vehemente con el cual denostan de políticos como Mugabe, Perón y Mao, Acemoğlu y Robinson (2012) mencionan tímidamente el genocidio de las poblaciones aborígenes de EE. UU.: “En Estados Unidos una larga serie de leyes legislativas desde la ordenanza territorial de 1785 hasta la ley de asentamientos rurales de 1862 dieron un amplio acceso a las tierras fronterizas a pesar de que los pueblos indígenas habían sido marginados aquello creó una frontera igualitaria y económicamente dinámica” (p. 53). Marginado es poco para lo que hicieron en contra de dicha población. De todas formas, para ambos autores parece que es justo que unos cuantos miles de vidas no-blancas y no-burguesas fueran sacrificadas para que el hombre burgués y blanco pudiera tener un acceso *igualitario* a sus derechos de propiedad.

desencadenó la Guerra del Agua. Como relatan Óscar Olivera y Tom Lewis (2004), todo este proceso de privatización fue bajo el auspicio de la institución inclusiva liberal del Banco Mundial que promovió a la multinacional estadounidense Bechtel para firmar un contrato con el gobierno de Bánzer para privatizar el servicio de suministro de agua de Cochabamba. El resultado: tarifas impagables, acumulación por desposesión, y una dependencia de la inversión extranjera, como diría Bambirra, en el suministro de un servicio básico. Lo mismo ocurrió allí con el gas en el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada en 1996 cuando se instaura la inclusiva institución de la propiedad privada en la empresa estatal Yacimientos Petrolíferos Fiscales de Bolivia (YPFB) y se desmiembra en un conjunto de empresas privadas bolivianas, Petrobras y Transredes que era capitalizada por Enron y Shell (capital norteamericano). Las regalías que se le daban al Estado boliviano no superaban el 18% (Spronk & Webber, 2007). Lo que aquí se verifica, como sostienen Susan Spronk y Jeffery Webber (2007), es un inmenso proceso acumulación por desposesión en los términos de Harvey y una dependencia (en un país como Bolivia que pasa de ser del tipo B al tipo A en la tipología antes vista) a la inversión extranjera, como sostuvo Bambirra, que controla la industria de suministro de servicios básicos como el agua y el gas ¿Son estas inversiones extranjeras producto de la privatización de los gobiernos neoliberales de la década de los 90s que generaron dependencia por unos cuantos años instituciones extractivas en los términos de Acemoğlu y Robinson? No. Todo lo contrario, para Acemoğlu y Robinson estos procesos serían aclamados como el establecimiento de instituciones inclusivas que traerían prosperidad y felicidad para todos. Por suerte, la resistencia popular (que tuvo que sufrir una cruenta represión) y el posterior gobierno socialista de Evo Morales evitaron la continuación de dicha situación de dependencia y se expropió los hidrocarburos reviviendo a la YPFB.

El ejemplo boliviano demuestra la falsedad al denominar inclusiva a la institución de la propiedad privada. Como Álvaro García Linera (2004) ha argumentado, el Estado boliviano, dominado por una élite blanca y burguesa durante todo el siglo XX, ha buscado excluir a la gran parte de la población indígena de Bolivia para explotarla. Esto es extracción pura al mejor estilo de Acemoğlu y Robinson bajo sus impolutas instituciones inclusivas. Más allá, este ejemplo también nos ayuda a demostrar la tasa de progreso y el progreso general, tanto de la teoría del imperialismo que va de Marx, Lenin y Luxemburgo y llega hasta Harvey, como también la teoría crítica de la dependencia de Bambirra en comparación con la teoría de las instituciones extractivas de Acemoğlu y Robinson. La pluralidad, expresada en elecciones democráticas de tipo liberal, estaba garantizada; lo era también la centralización del Estado y las garantías de los derechos de propiedad. Es decir, las instituciones inclusivas funcionaban bien en la Bolivia neoliberal de los años 90s como lo habrían querido Acemoğlu y Robinson. No obstante, son justamente ellas las que subdesarrollan a Bolivia. El subdesarrollo proviene de la dependencia al capital extranjero en los procesos de industrialización e inversión. Dicha dependencia se revela en estos últimos casos de las Guerras de Agua y de Gas como enormes procesos de acumulación por desposesión. Como sostuvo Bambirra, los países de tipo B tenían que depender del capital extranjero para llevar a cabo sus procesos de industrialización que se empiezan a dar después de la posguerra. Cuando las zonas industriales están ya establecidas, el capital aprovecha dicha oportunidad para invertir en ellas

privatizándolas y disminuyendo el capital fijo que se debía invertir en construcción y establecimiento de facilidades. La oportunidad de Betchel, Shell, Enron, y Petrobras en el país periférico de Bolivia era sorprendente al encontrar las facilidades industriales ya montadas y una demanda de productos básicos indispensables (como lo son el agua y el gas) que aseguraban ganancias espectaculares con pocos royalties que pagar. Además, se confirma la tesis de Bambirra y dos Santos de que un país tipo A como Brasil (bajo la empresa Petrobras), cuando logra tener un nivel de desarrollo considerable (aunque siga siendo dependiente), buscará establecer relaciones de subimperialismo con los demás países del continente¹⁶⁵.

El caso de Bolivia es solo un ejemplo, bastante ilustrativo, de las dinámicas de la acumulación por desposesión a través de la privatización y del subdesarrollo causado por la dependencia a la inversión extranjera que se viven en la mayoría de los países periféricos, estén dichos países en América del Sur y Central, África o el Sudeste Asiático. Acemoğlu y Robinson gustan explicar que dichos países tienen ambientes hostiles para el desarrollo debido al estancamiento económico y la inestabilidad política que generaban los distintos grupos que buscaban desesperadamente el poder:

La Revolución Mexicana fue seguida por otras en Bolivia en 1952, Cuba en 1959 y Nicaragua en 1979. Mientras tanto, las guerras civiles continuas y encarnizadas se prolongaban en Colombia, El Salvador, Guatemala y Perú. La expropiación o la amenaza de expropiación de activos continuaba a un ritmo acelerado con las reformas agrarias masivas (o el intento de reformas) en Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Guatemala, Perú y Venezuela. Las revoluciones, las expropiaciones y la inestabilidad política llegaron acompañadas de gobiernos militares y varios tipos de dictadura. A pesar de que también había una deriva gradual hacia mayores derechos políticos, no ha sido hasta la década de los 90 cuando la mayoría de los países latinoamericanos se han convertido en democracias, e incluso así continúan sumidos en la inestabilidad. (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 54)

Este es un análisis superficial que no ubica ni los actores, ni las posiciones de dichos autores ni el tipo de reformas agrarias o revoluciones que se llevaban a cabo. Como la teoría de las instituciones extractivas condena todo aquello que no sea liberal, da igual qué tipo de clase social lleva a cabo la revolución o la reforma agraria. Esta visión, tan corta de miras, hace imposible distinguir las importantes diferencias entre la Revolución de Víctor Paz Estenssoro en Bolivia de 1952 de un carácter “pequeño burgués” (Bambirra, 1978b, p. 124) como lo analiza Bambirra ampliamente, y las de carácter socialista llevada a cabo por Fidel Castro en Cuba en 1959 y Daniel Ortega en Nicaragua en 1979. Por otro lado, de manera harto paradójica, ambos autores condenan las

¹⁶⁵ Dice Bambirra (1978b): “Es por esto que Brasil, país que ha logrado mantener por 3 años sucesivos (desde el 69) una alta tasa de acumulación -lo que fue posibilitado por un periodo de represión al movimiento obrero y popular- tiene una necesidad imperiosa de afirmar una política subimperialista sobre el continente, superando los acuerdos regionales y lanzándose a nautas conquista de mercados” (p. 160) Y más adelante afirma con respecto a la situación de Bolivia frente a Brasil: “Uno de los intentos de realización de esta política [subimperialista] se demuestra en su actitud para con Bolivia, país al cual, después de la victoria del golpe militar de agosto de 1971, se destinan los capitales provenientes de Brasil en la búsqueda de la explotación de sus riquezas naturales y destinados hacia inversiones industriales” (p. 160)

reformas agrarias llevadas en los países latinoamericanos en donde se daban procesos de expropiación de latifundios improductivos. Aquí es donde uno debería preguntarse si los mismos autores comprenden la tradición liberal (o institucionalista, a este punto uno ya no sabe) en la que están inmersos debido a que, incluso los liberales clásicos, fundadores del *laissez faire, laissez passer* y de la defensa de la propiedad privada, comprendían las limitaciones de la propiedad privada sobre la tierra (v.gr. Ricardo) y del comercio internacional sin restricciones (los mercantilistas). Incluso una marxista como Bambirra logra captar de mejor manera el enfoque clásico de la burguesía-liberal de las reformas agrarias de estos países y la utilidad de la expropiación privada de la tierra para los intereses burgueses. A partir de Marx en el tomo III de *El Capital* y de Lenin en *El programa agrario*, Bambirra expone las contradicciones de la privatización de la tierra y la inutilidad de la propiedad privada sobre ella para el desarrollo del capitalismo. Al mismo tiempo que hay un monopolio de la tierra, hay una oferta abundante de mano de obra rural que ocasiona salarios excesivamente bajos. Al ser los salarios tan bajos y la tasa de ocupación tan alta, en el campo hay un constante ejército de reserva de mano de obra que empuja el valor del salario a la baja. Este escenario crea las condiciones perfectas para la utilización limitada de maquinaria moderna en el campo, pues es más viable la utilización de mano obra barata que la compra de maquinaria costosa. Este hecho fundamental explica en gran parte el subdesarrollo del capitalismo en la agricultura y ni un atisbo de las instituciones extractivas de Acemoglu y Robinson son necesarias para explicarlo. Al mismo tiempo que se da este subdesarrollo, la propiedad monopólica de la tierra por parte del terrateniente le genera al capitalismo un problema, pues inmovilizaba la acumulación del capital:

Ahora bien, a los empresarios capitalistas les es perjudicial la existencia de la propiedad privada de la tierra. Porque para hacerla producir necesitan invertir capital en su compra, así como en las nuevas compras de tierras cuando necesitan expandir la producción. Esto significa que se tiene que sacar una parte importante del capital de la esfera propiamente productiva. (Bambirra, 1978b, p. 141)

La otra opción sería el arriendo de la tierra, pero esta opción también le genera un problema a los incentivos de la producción agrícola:

El capital incorporado a la tierra se traduce en beneficios en la medida en que, buscando maximizar la ganancia, se utilizan procesos científicos más racionales en su explotación. Cuando terminan los contratos de arrendamiento, estos beneficios son incorporados a la propiedad del dueño de la tierra. Y, progresivamente se aumenta el valor de la tierra y se encarece su arriendo. (Bambirra, 1978b, p.141)

Mientras que el capitalista debe invertir un capital que morirá al pasar al rentista de la tierra, este último vive del desarrollo social como un verdadero parásito, como lo llamaban Ricardo y Marx. Siendo esto así, no es extraño que la burguesía haya decidido tomar el camino de la reforma agraria en donde se pudieran expropiar latifundios improductivos de las manos de la oligarquía hacendada y entregárselos al capitalista a muy bajo costo para que los volviera productivos. Como explica Bambirra, la burguesía, para poder llevar a cabo estas reformas agrarias en donde se daba la

expropiación de los terratenientes, conformó un bloque hegemónico¹⁶⁶ con las demás clases sociales, creando compromisos con éstas. Esto fue evidente en la revolución mexicana que derrocó a Porfirio Díaz en México como también en el gobierno de Lázaro Cárdenas en el mismo país. También fue evidente en el primer gobierno de Perón cuando en su discurso de posesión declaraba: “la tierra no debe ser un bien de renta sino un bien de trabajo” (Perón, 1946) y procedió en su mandato a realizar expropiaciones de tierras. Así se puede solucionar la incógnita de los procesos de expropiación llevados a cabo por la clase burguesa contra los terratenientes en el siglo XX en Latinoamérica. La dinámica se repite en Colombia con el gobierno de Alfonso López Pumarejo en 1934 con la Revolución en Marcha, en Chile con la Ley de Sindicalización Campesina y Reforma Agraria en 1967 bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva, en Brasil bajo las administraciones de Gétulio Vargas y Juscelino Kubitschek, en Bolivia bajo Paz Estenssoro en 1952, o en Guatemala bajo la presidencia de Jacobo Árbenz en 1951. Todos estos procesos reflejan a una burguesía desarrollista que buscaba, a partir del consenso y los compromisos con las clases populares, eliminar las trabas de la renta de la tierra para el establecimiento de un capitalismo agrícola e industrial en los países indicados. Hasta aquí, la explicación de Bambirra solo sigue los pasos que daban Marx y Lenin en los textos antes mencionados y que, para ser honestos, poco tienen de original con respecto al ingenio de Ricardo (2001) cuando en su *On the Principles of Political Economy and Taxation* expuso con claridad el problema de la renta del suelo. Lo novedoso de Marx y su aplicación en Bambirra es la ubicación de contradicciones que la teoría de Ricardo sobre la renta del suelo expone, pero que éste no es capaz de reconocer. La primera contradicción ya fue expuesta anteriormente cuando se habló de la aplicación parcial de la maquinaria al agro debido a la alta cantidad de mano de obra barata. La segunda contradicción consiste en indicar la imposibilidad de cuestionar hasta sus últimas consecuencias la sacrosanta institución de la propiedad privada:

Aunque se demuestre teóricamente que la abolición completa de la propiedad privada de la tierra corresponde a los más consecuentes intereses del desarrollo capitalista, esta jamás se ha realizado en ningún país bajo el sistema capitalista. Esto porque tal solución trae en sí una profunda contradicción, en la medida en que consistiría en cuestionar profundamente la propiedad privada en un sistema cuya característica fundamental es la existencia de propietarios privados. Cuestionar la propiedad es cuestionar el sistema y ninguna burguesía, por más lúcida y consecuente que fuera, se atrevería a hacerlo. (Bambirra, 1978b, p. 144)

Esto explica porque ninguna reforma agraria fue completamente exitosa en Latinoamérica, pues la burguesía llegó hasta donde los terratenientes se lo permitieron o en el mejor de los casos hasta donde ella misma se permitía llegar. Si llegaba muy lejos en dichas reformas agrarias, la posibilidad de que algún sector popular se radicalizara y cuestionara también la propiedad privada sobre los medios de producción sería mortal. Lo anterior, sumado al distinto grado de desarrollo

¹⁶⁶ Bambirra no usa la expresión gramsciana de “bloque hegemónico”. No obstante, me parece la más adecuada para hablar de la construcción política que hacían las burguesías populistas de América Latina junto con otras clases sociales como el proletariado y el campesinado para presionar a las oligarquías terratenientes. Esto sucedía, claro está, cuando los compromisos de la clase burguesa con la oligarquía se rompían.

de las fuerzas productivas en virtud del proceso de industrialización, como también al estado de la lucha de clases (requisitos de la tipología de Bambirra), determinaba el distinto tipo de fracaso de las reformas agrarias. Así, algunas reformas fueron parcialmente exitosas como en Brasil y México (países de tipo A), en menor medida en Chile (país de tipo A) mientras que en otras como Colombia (país de segunda categoría dentro del tipo A), Bolivia y Guatemala (países de tipo B) no resultaron efectivas. Este grado de éxito/fracaso se explica perfectamente a partir de la tipología de la dependencia que establece Bambirra en su texto. En cambio, las instituciones de Acemoğlu y Robinson palidecen enormemente debido al dogmatismo con respecto a la defensa de la propiedad privada y su incapacidad de comprender la particularidad de los países latinoamericanos. Tanto es así, que los autores prefieren no ahondar mucho en los ejemplos particulares de cada país y cuando lo hacen, se refieren a una suerte de degeneración moral de la élite, a anécdotas de ocasiones en las que la democracia desbordaba las instituciones liberales o a casos de corrupción¹⁶⁷. A través de estos recursos pretenden explicar el fracaso económico de los países periféricos y la desigualdad entre países. Así lo hacen cuando hablan de Argentina en el caso de Perón.

La primera mención a Perón la hacen para juzgar la manera mediante la cual Perón amañaba el Tribunal Supremo para no encontrar obstáculos en sus políticas de gobierno. Luego afirman que, a partir de ese acto de corrupción, los gobiernos militares se acostumbraron a amañar al Tribunal Supremo al igual que como lo hizo Carlos Menem, aunque en la democracia. Se devuelven a 1914 para afirmar que el desarrollo económico de Argentina en la primera parte del siglo XX se debió al clásico fenómeno de crecimiento bajo instituciones extractivas. De esto y del fenómeno de “el corralito” en el año 2001 concluyen que:

Como muestra “el corralito”, incluso si Argentina tiene elecciones y gobiernos elegidos popularmente, el gobierno es bastante capaz de anular derechos de propiedad y expropiar a sus propios ciudadanos con impunidad. Existe poco control sobre los presidentes y las élites políticas de Argentina y sin duda alguna no existe pluralismo. (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 451)

Más adelante, equiparando a Perón con Hugo Chávez, declaran de la democracia latinoamericana resulta siendo sumamente extractiva porque, en primer lugar, la decepción del pueblo frente a las instituciones extractivas de la élite hace que voten por políticos que brindan soluciones extremas. Y, en segundo lugar:

Son las instituciones extractivas subyacentes las que hacen que la política sea tan atractiva y tan parcial a favor de hombres fuertes como Perón y Chávez, en lugar de ser un sistema de partidos efectivo que produzca alternativas deseables desde el punto de vista social. Perón, Chávez y docenas de otros hombres fuertes de América Latina son solamente una faceta más de la ley de hierro de la oligarquía, y, como sugiere el nombre, las raíces de esta ley de hierro se encuentran en los regímenes subyacentes controlados por la élite. (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 453)

¹⁶⁷ Parece que dicha superficialidad se extiende a otros países. Grinberg (2018) hace una crítica severa de las conclusiones a las que llegan Acemoğlu y Robinson con respecto a Corea del Norte y del Sur. Grinberg también explora la injusticia en la que recaen ambos autores a la hora de comparar las instituciones políticas de Argentina *versus* Nueva Zelanda, Corea del Sur o Canadá.

En primer lugar, amañar un Tribunal Supremo puede que logre no hacerle control a medidas que lo merezcan o que le permita a la élite, en efecto, apropiarse de recursos públicos, pero no llega a ser suficiente como para explicar el subdesarrollo de todo un país. El carácter extractivo de las instituciones de Argentina en 1914 no es explicado y la razón por la cual el comercio internacional de Argentina entró en declive a comienzos del siglo XX se explica únicamente a partir de las instituciones extractivas, es decir, no se explica nada. Ni una sola palabra se dice con respecto al tipo de comercio que se empezó a establecer entre Argentina y Europa a finales del siglo XIX y XX y que generó a largo plazo el subdesarrollo del país debido a la dependencia del sector primario exportador. Se menciona “el corralito” como uno de los ejemplos de instituciones extractivas, pero no se explica cómo las políticas neoliberales y de privatización llevadas a cabo por el gobierno de Carlos Ménem y Fernando de la Rúa llevaron a dicha situación insostenible. No se explican, claramente, porque parte de dichas medidas son las supuestas instituciones inclusivas de las que Acemoğlu y Robinson no paran de recomendar como generadoras de riqueza. Tampoco hablan de cómo las medidas llevadas a cabo por los gobiernos sucesivos de carácter peronista de Eduardo Duhalde y Néstor Kirchner lograron estabilizar la crisis. No lo dicen porque Kirchner, al igual que Chávez, constituyen políticos de izquierda que cuestionan el modelo de democracia liberal y de economía neoliberal que Acemoğlu y Robinson defienden. Además, haciendo gala de su falta de rigor, califica indistintamente los gobiernos de Chávez y Perón como oligarcas. Una de las características de ambos gobiernos era precisamente su talante anti-oligárquico y la puesta en práctica de una lógica de lo político que implica una exclusión de la élite que normalmente se asentaba en el poder¹⁶⁸. Si bien es cierto que luego de Chávez, los sucesivos gobiernos de Nicolás Maduro han demostrado encumbrar una nueva oligarquía en el poder, no sucede lo mismo con el peronismo. Precisamente, Laclau (2007) explica en *La razón populista* que la vacuidad de ciertos nombres le permite a ciertos movimientos tener una pluralidad de posiciones y una heterogeneidad de las demandas. El nombre “peronismo” es un significante vacío en tanto que logra reunir una variedad de demandas heterogéneas sin que haya un elemento compartido en común que las reúna a todas. Extendiendo la tesis de Laclau, el peronismo tuvo tal grado de vacuidad que permitía reunir bajo su nombre una pluralidad de posiciones sin ninguna conexión ideológica entre sí: Ménem y Kirchner eran, sorprendentemente, peronistas. De este modo, encontrar en Perón o el

¹⁶⁸ Laclau (2007) ofrece una distinción útil entre el discurso institucionalista y el populista que puede ayudar a entender por qué Acemoğlu y Robinson no logran comprender la lógica política detrás del peronismo: “En el caso de un discurso institucionalista, hemos visto que la diferencialidad reclama ser concebida como el único equivalente legítimo: todas las diferencias son consideradas igualmente válidas dentro de una totalidad más amplia. En el caso del populismo, esta simetría se quiebra: hay una parte que se identifica con el todo. De este modo, como ya sabemos, va a tener un lugar una exclusión radical dentro del espacio comunitario. En el primer caso, el principio de diferencialidad puede constituirse en la única equivalencia dominante; en el segundo caso, esto no es suficiente: el rechazo de un poder realmente activo en la comunidad requiere la identificación de todos los eslabones de la cadena popular con un principio de identidad que permita la cristalización de las diferentes demandas en torno a un común denominador- y este requiere, desde luego, una expresión simbólica positiva” (p. 108). Como el discurso institucionalista no concibe la exclusión radical dentro del espacio comunitario que construye toda política populista, equipara esta construcción como una suspensión de la pluralidad y un advenimiento del autoritarismo. Del mismo modo, como la razón populista rechaza un poder realmente activo en la sociedad, suele reemplazar las instituciones democráticas-liberales, creadas por dicho poder, por una institucionalidad populista (Cadahia et al., 2020) que Acemoğlu y Robinson rechazan, al no poder concebir como legítima a una democracia que no sea liberal.

peronismo una confirmación de la ley del hierro de la oligarquía es un error catastrófico en el análisis de la comprensión de la historia política de Argentina y de los movimientos populistas en general. Considero que todos estos errores se deben en parte a ignorar la estructura de sistema-mundo en donde los países de la periferia son explotados por parte de los países centrales a partir del comercio internacional y su producción del subdesarrollo. Le dejo la palabra a Frank (1974a) que pareciera haber previsto el surgimiento de una teoría tan incompleta y sesgada como la de Acemoğlu y Robinson con respecto al subdesarrollo de los países periféricos:

La primacía de esta estructura imperialista en la determinación de todo lo demás torna completamente imposible que las dificultades de la Argentina puedan deberse a Perón o aún al peronismo, y hartamente improbable que la razón primaria del fracaso de la Revolución Mexicana pueda encontrarse en su incapacidad de resolver el problema de la tierra, o que la reforma agraria sea necesariamente más trascendente que la nacionalización del petróleo. La pobreza y la riqueza son los síntomas del subdesarrollo y del desarrollo, los cuales a su vez están arraigados en la estructura explotadora del sistema colonialista-imperialista-capitalista y determinan que este tome la forma del rascacielos de aluminio o del camino del tabaco. (p. 17)

Este comentario de Frank podría extenderse a las muchas imprecisiones, chapucerías y silencios intencionales que realizan ambos autores Acemoğlu y Robinson a la hora de hablar de los países latinoamericanos. En el caso de Guatemala comienzan relatando, como de costumbre, las instituciones extractivas que el país centroamericano hereda de los españoles. Ubican el gran proceso de privatización liberal efectuado por el Estado-liberal a finales del siglo XIX y la institución de trabajo forzado instituido bajo los gobiernos de Granados, Barrios y otros presidentes. Luego, hablan del porqué a comienzos del siglo XX el gobierno autoritario de Ubico impidió la industrialización y dicen que fue debido a evitar que los proletarios realizaran desmanes debido al proceso de la destrucción creativa. Después, mencionan que el gobierno de Ubico se desestabilizó debido a presiones populares y que “en 1945, hubo un régimen democrático, pero fue derrocado por un golpe de Estado en 1954, lo que condujo a una sanguinaria guerra civil. Guatemala no se democratizó de nuevo hasta 1986” (Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 410). De este análisis de Guatemala hay verdaderamente muy poca utilidad. No se menciona ni una sola palabra a la función que desempeñó el proceso de la privatización de la tierra del Estado liberal y del trabajo forzado instituido. Dicha privatización y trabajo forzado se debía al papel que ha jugado históricamente Guatemala, junto con otros países de Latinoamérica, como economía de enclave de los países centrales. Como se vio con Bambirra, los sectores de productos clave de los países de tipo B, como Guatemala, son controlados por el capital extranjero que, teniendo el control político de la oligarquía guatemalteca y comprendiendo la poca legislación a favor del trabajador, generaba procesos de trabajo forzado para realizar lo que con Marini vimos que se llamaba la “superexplotación”. Esta relación comercial entre Guatemala y los países centrales impidió que los procesos modernizantes se dieran en la periferia y que, por lo tanto, la conformación de un mercado interno articulado y un proceso de industrialización fuera imposible. De este modo, es imposible entender el subdesarrollo de Guatemala y los demás países del tipo B sin comprender la función que estas economías tenían para el desarrollo de la economía de los países centrales.

Como si no fuera poco, Acemoglu y Robinson tampoco mencionan las razones del derrocamiento del gobierno democrático de Guatemala que inicia en 1945 y finaliza en 1954. En realidad, fueron dos gobiernos. El primero el de Juan José Arévalo que finaliza en 1951 y el de Jacobo Árbenz que fue derrocado en 1954. Ambos presidentes, representantes de la burguesía-liberal progresista, comprendían que el desarrollo autónomo del país nunca se iba a dar a partir de las relaciones de dependencia que tenían con los países centrales y más aún con la empresa que dominaba por completo la vida económica, política y social de Guatemala desde comienzos del siglo XX: la United Fruit Company. Arévalo (1961) captó literariamente la dinámica de la dependencia de manera espectacular en su *Fábula del tiburón y las sardinas: América Latina estrangulada* en donde representaba a los países latinoamericanos como sardinas y a los países centrales como los tiburones. En realidad, la fábula era una poetización de la cruel realidad que había vivido Guatemala en la década de los cincuentas. Como explica Lars Schoultz (1998) como el gobierno de Arévalo y el de Árbenz afectaron bruscamente los intereses de la United Fruit Company a partir de las reformas agrarias establecidas para adelantar un desarrollo más autónomo del país, la CIA en colaboración con la United Fruit Company, la Iglesia guatemalteca y la oligarquía terrateniente de Guatemala orquestaron un golpe de Estado en contra de Árbenz. En 1954, los intentos de un desarrollo autónomo se esfumaron y el presidente pro estadounidense Carlos Castillo Armas le devuelve a la United Fruit Company la hegemonía absoluta sobre Guatemala. El desarrollo industrial que Guatemala tendrá en esta época de posguerra será bajo el dominio de la inversión extranjera y de la injerencia del gobierno estadounidense, ahondando la dependencia del país, como lo explica Bambirra. Como indica Schoultz (1998) dichos golpes de Estado efectuados con el total apoyo de la CIA y del gobierno estadounidense se repiten en distintas ocasiones como en 1964 en contra de Goulart en Brasil, en 1971 en contra de Torres en Bolivia, en 1973 en contra de Allende en Chile, etc. Todos estos sucesos y también las 638 ocasiones en las que el gobierno de EE. UU. intentó asesinar al líder socialista Fidel Castro (Cannell, 2006), no son ni de lejos mencionados por Acemoglu y Robinson. Para ambos autores el inclusivo y democrático EE. UU. jamás podría llegar a ser comparado por el tiburón extractivo del que hablaba acertadamente Arévalo.

La discusión sobre la supuesta inclusividad y utilidad irrestricta de la propiedad privada para la generación de riqueza nos llevó a analizar los desaciertos descomunales del análisis de Acemoglu y Robinson a la hora de analizar los casos de Argentina y Guatemala. Del mismo modo, nos mostró la inutilidad de la teoría de las instituciones de los autores mencionados a la hora de estudiar el caso de Bolivia en las Guerras del Agua y del Gas. Mientras que la teoría de Acemoglu y Robinson mostraba pocas credenciales para resolver el problema de la pobreza de estos países, la teoría de Bambirra no solo los explicaba, sino que también nos daba una solución mucho más satisfactoria con respecto al problema de la desigualdad entre los países del centro y la periferia. Hasta aquí, hemos podido demostrar un progreso general como una tasa de progreso superior a la hora de interpretar el subdesarrollo de América Latina de parte de los teóricos críticos de la dependencia en comparación con la teoría de las instituciones extractivas. En el proceso también nos hemos

podido dar cuenta de imprecisiones, silencios y narraciones ideológicas¹⁶⁹ a la hora de relatar los acontecimientos históricos que fungen como ejemplo para su propia teoría. Dichas narraciones ideológicas les permiten a los autores ignorar por completo los elementos de la historia que le generan anomalías a sus soluciones teóricas. Creo, al igual que Kuhn, Lakatos y Laudan, que ninguna teoría está salvada de las anomalías, pero cuando éstas o su peso aumentan, pueden volverse un riesgo para la teoría en cuestión. Será peor el riesgo en las ciencias sociales, pues cuando se descubre el velo ideológico que acompaña a la narración, la teoría completa se vuelve insostenible como es el caso de Acemoğlu y Robinson. Por este motivo, quisiera por último dirigir mi crítica hacia el tratamiento mistificador e ideológico de conceptos como el talento, la destrucción creativa, la innovación y la élite que tienen Acemoğlu y Robinson.

Recordemos que, para Acemoğlu y Robinson, las instituciones políticas y económicas de carácter inclusivo garantizan la posibilidad de que el talento de ciertos ciudadanos produzca innovaciones e inversiones en nuevos desarrollos, generando los procesos de destrucción creativa tan desestabilizadores, pero tan necesario para generar riqueza. Todo este proceso se puede llevar a cabo a partir de derechos de propiedad que les asegure a dichos prodigios sus patentes y además a partir de instituciones plurales que les permitan a todos por igual ser partícipes de la política y el crecimiento económico. Todas estas condiciones se satisficieron en la Revolución Industrial, suceso histórico que los autores recuerdan con gran aprecio:

Era una ruptura radical con el pasado, posibilitada por la investigación científica y el talento de individuos únicos. Toda la fuerza de esta revolución procedía del mercado que creó oportunidades rentables para que se desarrollaran y aplicaran las tecnologías. Fue la naturaleza inclusiva de los mercados lo que permitió que las personas asignaran su talento a las líneas de negocio adecuadas. También se basaba en la educación y las habilidades, ya que fue el nivel relativamente elevado de estudios —como mínimo, según los cánones de la época— lo que permitió que aparecieran emprendedores con la visión para emplear las nuevas tecnologías en sus negocios y encontrar trabajadores que tuvieran las habilidades para utilizarlas. No es casualidad que la revolución industrial empezara en Inglaterra unas cuantas décadas después de la Revolución gloriosa. Acemoğlu y Robinson, 2012, p. 129)

Como ejemplo de un individuo único con un gran talento, está James Watt, el perfeccionador de la máquina de vapor. En 1775, a partir de una carta que Watt escribe a su padre, los autores muestran que Watt estaba motivado por las oportunidades que la demanda de su producto en el mercado le iba a ofrecer y el carácter inclusivo de las instituciones políticas inglesas que le permitió

¹⁶⁹ Utilizo aquí “ideología” a partir del núcleo firme de la tradición del materialismo histórico y en particular desde la conceptualización de Althusser como es indicada en el cuarto capítulo. De esta forma, una narración ideológica de la historia es un relato que sirve para justificar, naturalizar y normalizar las relaciones de producción que están a la base de todo el sistema de producción capitalista, a partir de la obliteración y manipulación de hechos básicos. Ninguna tradición se salva de tener cierto grado de ideología en su narración de los hechos. No obstante, aquí se hace lo posible por evitarla: en ningún momento hemos negado el fracaso económico y político que significaron los gobiernos socialistas de Stalin en la URSS, el de Mao en China y la dinastía de los Kim en Corea del Norte. Coincido completamente con Acemoğlu y Robinson en la descalificación de dichos regímenes. No obstante, dudo plenamente que la razón principal de los fracasos de dichos gobiernos socialistas se deba a las razones adscritas por Acemoğlu y Robinson.

influir en el Parlamento junto con la satisfacción de necesidades a individuos e innovadores. Todo este relato es un bello cuento de hadas hasta que se comprende la ideología en la que viven los autores. Acemoglu y Robinson, nos hablan del talento único de un ingeniero que fue capaz de influir en el Parlamento. No niego que Watt haya sido un hombre de inteligencia y creatividad impresionantes, pero no fue solo eso lo que le permitió desarrollar la máquina de vapor y que los escucharan en el Parlamento. Como nos indica el biógrafo de Watt, James P. Muirhead (2018), el ingeniero escocés venía de una familia acomodada en donde su padre era contratista e inventor naval, mientras que su madre provenía de una familia distinguida. Su abuelo, Thomas Watt, fue profesor de matemáticas y magistrado de la baronía de Cartburn. En su adultez, cuando se establece en Glasgow, la universidad le brinda ayudas para abrir su propio taller a través de profesores que confiaban en la inteligencia de Watt. Joseph Black y Adam Smith estaban dentro de dichos profesores que, luego se volvieron amigos de Watt. Creó en dos ocasiones empresa, una junto a John Craig y otra junto con Matthew Boulton (Soho Foundry), siendo la última exitosa y generándole cuantiosas ganancias. Todas estas características anteriormente mencionadas pueden ser reunidas en los tres tipos de capital del que hablaba Pierre Bourdieu (1986): capital económico, cultural y social. El capital económico es el que se puede convertir en dinero y se institucionaliza en derechos de propiedad, lo cual Watt tenía desde su nacimiento debido a la clase social de sus padres. El capital cultural “que es convertible, en determinadas condiciones, en capital económico y puede institucionalizarse en forma de títulos educativos” (Bourdieu, 1986, p. 16), pues su familia tenía conocimientos técnicos y académicos que le heredaron, así como también tuvo la oportunidad de ingresar a una universidad. Por último, el capital social, que se puede entender como conexiones con otras personas que le permiten acceder más fácil a ciertos espacios y experiencias, lo tuvo desde su familia hasta en la universidad rodeado de intelectuales de primera. De este modo, no fue la naturaleza inclusiva del mercado, ni el talento único de Watt lo que le permitieron llegar a ser el perfeccionador de la máquina de vapor. El conjunto de capitales le permitió tener una educación de calidad, contactos y el dinero suficiente como para poder desarrollar su inteligencia, perfeccionar la máquina de vapor e invertir. Por otro lado, tampoco fue la naturaleza inclusiva de las instituciones políticas inglesas lo que le permitió tener la patente por parte del Parlamento. Era el hecho de que era un hombre blanco, inglés, rico y heterosexual, todos componentes que permiten reproducir el capital social y aparecer ante el Parlamento como alguien digno de tener una invención y recibir una patente ¿Es posible imaginarse a una mujer negra pidiendo en el Parlamento inglés del siglo XVIII que le sea reconocida una invención? No ¿Es posible que un obrero pueda llegar a pisar un Parlamento y se le entregue una patente en la Inglaterra de Jorge III? No ¿Es posible que un homosexual sea reconocido como alguien digno de incluso vivir en 1775 en Reino Unido? No. Ni siquiera lo fue para Alan Turing a mediados del siglo XX cuando las inclusivas y plurales instituciones inglesas lo sometieron a castración química por ser homosexual a pesar de que sus trabajos e invenciones fueron de vital importancia para que el Reino Unido saliera victorioso de la Segunda Guerra Mundial. De este modo la tesis del talento único y de la pluralidad e inclusividad de las instituciones se revela como ideológica pues oculta las

condiciones materiales que le posibilitaron a Watt (y le impidieron a la gran mayoría) ser un talentoso ingeniero y recibir una patente.

La historia de Watt se repite con otros empresarios, pero esta vez en EE. UU. Allí Acemoğlu y Robinson admiran tanto el talento de Jeff Bezos, Steve Jobs y Bill Gates como también las inclusivas instituciones estadounidenses. La misma crítica que se hizo desde el caso de Watt, se podría realizar al caso de Gates o de los demás empresarios. Empero, concentrémonos en el concepto de destrucción creativa. Como Acemoğlu y Robinson lo reconocen, el concepto de destrucción creativa viene del economista Joseph Schumpeter. Para Schumpeter (1996), el capitalismo “revoluciona incesantemente a la estructura económica desde dentro, destruyendo ininterrumpidamente lo antiguo y creando continuamente elementos nuevos. Este proceso de destrucción creadora constituye el dato de hecho esencial del capitalismo” (p. 121). Como se vio, a partir de este concepto de Schumpeter, Acemoğlu y Robinson piensan que las instituciones inclusivas son aquellas que permiten que la destrucción creativa del capitalismo se haga realidad. En cambio, las élites desarrollan instituciones extractivas para bloquear la destrucción creativa y no asumir los riesgos que ella presenta acompañado del cuantioso éxito que prometen. Vale la pena comenzar diciendo que la tesis de Schumpeter no es muy original. Ya Marx y Engels (1983a) habían hablado en *El manifiesto comunista* de cómo el capitalismo revolucionó constantemente las fuerzas productivas y destruyó de principio a fin las estructuras feudales para reemplazarlas por su nuevo cortejo de instituciones. La diferencia entre Schumpeter (junto con Acemoğlu y Robinson) y Marx es que este último, a través de las herramientas que da la teoría crítica, logró ver los terribles problemas que esta destrucción creativa le generaba sobre todo al proletariado. Marx jamás desconoció las ventajas que el capitalismo traía con respecto al feudalismo y lo consideró como un sistema superior con respecto a los sistemas pasados que había en el mundo. No obstante, se dio cuenta de que el proceso de revolución constante del aparato productivo y de las instituciones generan gran miseria. En muchos casos, la destrucción del capital no genera procesos innovadores, sino todo lo contrario. Por ejemplo, si se analizan las Guerras del Agua y del Gas en Bolivia, es claro que el proceso de destrucción del capital no trajo nada creativo ni innovador, sino tarifas costosas, un mal servicio y lucha de clases, lo que llevó a su eliminación a través de la estatización de la empresa de hidrocarburos. Del mismo modo, en el negocio de las pensiones en países como Colombia, Perú y Chile, la llegada de los fondos privados de pensiones (AFP) ha significado una estafa orquestada por dichos fondos en complicidad con los gobiernos neoliberales de dichos países. En Colombia, las AFP, a finales de los años noventa, crearon una suerte de pánico pensional en donde aseguraban que Colpensiones, la entidad estatal encargada de la administración del Régimen Prima Media con Prestación Definida, se iba a quebrar en el corto plazo y que, por lo tanto, lo más conveniente, era trasladarse a los Fondos Privados de Pensión. Muchos trabajadores realizaron tal cambio y cuando se dieron cuenta de que sus pensiones iban a ser inferiores en las AFP, se dieron cuenta que habían sido engañados. Hasta ahora Colpensiones no ha quebrado. En Chile, las AFP prometían dar pensiones medianamente justas a sus trabajadores, pero la realidad es que, como lo explica Julián Alcayaga (2016), los chilenos reciben pensiones de hambre que no llegan al 30% de su última remuneración mensual. En Perú, las AFP

se establecieron en el gobierno de Fujimori y los pensionados reciben una mensualidad irrisoria a la cual accedieron en el contexto de lo que Barreda Guerra (2015) llama “un ahorro coercitivo y forzoso” (p. 65) debido a la publicidad engañosa y la desinformación a la que acudían. Todo lo que este sistema privado de pensiones generó fue despilfarro, miseria y una inseguridad tremenda a los pensionados. El proceso de destrucción no fue creativo y no generó ningún beneficio para los pensionados. La destrucción de lo viejo no resulta siempre en que lo nuevo es mejor y usualmente bajo el capitalismo los procesos de destrucción creativa benefician a la clase burguesa y no a la mayoría de las personas. De este modo, la destrucción creativa del capitalismo no garantiza más prosperidad, o si la genera es para un grupo reducido de personas. Con esto no quiero negar que el capitalismo ha traído grandes avances en campos como la ciencia y la tecnología, pero incluso estos avances, a los que la mayoría de las personas pueden acceder, están relativamente restringidos para aquellos que no son sus dueños. La ciencia y la tecnología aún están secuestradas por la propiedad privada.

Como también vimos, Acemoğlu y Robinson nos dicen que la destrucción creativa suele ser detenida por grupos de personas que pueden perder los beneficios a raíz de los procesos de innovación. En algunos casos pueden ser trabajadores como el caso de los luditas, pero la mayoría de las veces, dicen Acemoğlu y Robinson, suele ser la élite oligarca que no quiere perder sus beneficios y seguir acumulando poder y dinero a partir de las instituciones extractivas que han construido. En última instancia, en la mayoría de los casos, las élites oligarcas son las culpables del atraso y la pobreza y el empresario es el creador de la riqueza y la innovación. Este tratamiento de la élite no es solo laxo y simplista como dice Grinberg, sino también profundamente ideológico. Lo ideológico de dicho tratamiento de la élite consiste en culpar a la avaricia de la élite de la pobreza de los países, como si la avaricia no fuese en sí misma una de las características claves de la construcción del sujeto del capitalismo. Acemoğlu y Robinson piensan que es la avaricia de las élites que instalan instituciones extractivas lo que genera el círculo vicioso de corrupción y decadencia, es decir, es algo externo al capitalismo lo que lo corroe. Lo que oculta dicho tratamiento de la élite es la antropología filosófica burguesa que está en la base de las tradiciones liberales, realistas e institucionalistas: que el ser humano es egoísta y ávaro por naturaleza, lo que en el lenguaje más edulcorado del liberalismo del siglo XX se traduce a que los seres humanos solo innovan porque responden a incentivos. En realidad, como se vio anteriormente en el mordaz comentario de Marx a Bentham, lo que hacen estos autores es naturalizar y eternizar la construcción de sujeto que el capitalismo reproduce. Es cierto que el ser humano es egoísta, ávaro y la ambición del lucro constituye su mayor interés, pero no podremos olvidar que este comportamiento es una condición histórica por la manera mediante la cual el capitalismo reproduce y constituye a sus sujetos. Como se vio en el capítulo anterior, fue la tradición del materialismo histórico la que denunció por vez primera en boca de Marx dichas antropologías filosóficas. Ahora bien, si el ser humano construido por el capitalismo es un ser que responde mayoritariamente a incentivos de lucro, ¿por qué hay que suponer que el causante de tantos problemas es la corrupción de la élite y no el mismo sistema que la produce? Vale la pena aclarar que no estoy afirmando que los individuos que componen a la élite no tengan ninguna

responsabilidad moral por la corrupción descarada que cometen, pero sí es cierto que mientras que el capitalismo exista, seguirá construyendo sujetos que serán egoístas y ávaros¹⁷⁰. Sin esa construcción de sujeto, el capitalismo no duraría un día. Como se vio en la disquisición con respecto al concepto de corrupción con Aristóteles, Acemoğlu y Robinson piensan que dicha corrupción es ajena y exterior al sistema y que, cuando lo impregna, cambia la esencia misma de las instituciones inclusivas propias del capitalismo, se corrompe absolutamente. Empero, en realidad la avaricia que está detrás de la corrupción es generada por las propias instituciones capitalistas, por la propiedad privada y por lo que Althusser llamaba los aparatos ideológicos del Estado. Para hablar en los términos de Acemoğlu y Robinson, el capitalismo en sí mismo es una inmensa institución extractiva productora de sujetos avaros y egoístas. Por esta razón, si de verdad se está buscando los orígenes de la pobreza, como nos dice el subtítulo del libro de Acemoğlu y Robinson, habrá que ser radicales e irse a la raíz del problema, esto es, debemos fijarnos en las relaciones sociales que se fundan a partir del modo de producción y no en meros rasgos morales que son nada más sino el epifenómeno de dicha infraestructura económica. Este radicalismo hace del materialismo histórico una tradición más progresiva, en cuanto a la hora de dar respuestas sobre problemáticas como el origen de la desigualdad entre los países, en comparación a otras tradiciones como las liberales o institucionalistas que se fijan meramente en aspectos secundarios del sistema y los toman como la causa de los problemas. Esto hace que sus soluciones no sean completas y satisfactorias como se ha podido ver con la teoría institucionalista de Acemoğlu y Robinson.

Hasta acá se ha mostrado cómo la teoría de las instituciones de Acemoğlu y Robinson posee diversas anomalías de peso considerable (como dice Laudan, una anomalía crece para la teoría que se resiste a resolver el problema) al no poder responder a casos como el de Bolivia o a su silencio con respecto a acontecimientos fundamentales que marcaron la historia económica de Guatemala. Además, se criticaron aspectos fundamentales de su teoría de las instituciones inclusivas y se mostró que ellas causaban, en gran parte, pobreza, miseria y atraso como en el caso de la propiedad privada y su consecución a través de procesos de acumulación por desposesión. Al mismo tiempo que se criticaban dichos aspectos, se mostró que la teoría crítica de la dependencia de Bamberger junto con otros autores de la tradición del materialismo histórico (preocupados por el problema de la desigualdad entre los países), como Frank y Harvey, daban una mejor solución a las anomalías que se le presentaban a la teoría de Acemoğlu y Robinson. Desafortunadamente, el espacio y los propósitos de la investigación no permiten dar cuenta de una crítica exhaustiva a todo el libro de Acemoğlu y Robinson en el cual pude identificar una cantidad enorme de narraciones ideológicas e injusticias epistémicas. Ellas van desde una desafortunada narración de la historia de China que niega por completo el rol de la industrialización llevada a cabo por Mao Zedong hasta una interpretación francamente injusta de la tesis de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Sostienen que el crecimiento económico bajo instituciones extractivas no dura

¹⁷⁰ Esto incluso lo vio un pensador inmerso completamente en la tradición liberal como lo fue Adam Smith. En su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith (1997) se da cuenta que la sociedad necesita de la simpatía para construir una ética justa. Sin dicha simpatía, el capitalismo colapsaría en una guerra de todos contra todos debido a su propia construcción de sujetos egoístas y ávaros.

mientras que bajo las inclusivas sí, pero se olvidan de casos como el Imperio Mongol que duró 200 años bajo instituciones extractivas y la efímera e inclusiva República de Weimar que no duró ni 15 años. También plantean que las instituciones inclusivas generan medios de comunicación libres que ayudan a controlar el poder¹⁷¹, lo cual es radicalmente falso si se tiene en cuenta que los medios de comunicación están fundados por capital privado lo cual lo convierte justamente en un aparato ideológico del poder. El ejemplo perfecto se encuentra en el país de las instituciones inclusivas: EE. UU. con medios de comunicación como *The Wall Street Journal* o *Fox News* entre muchos otros. Plantean que la República Democrática del Congo es pobre por su herencia colonial y por las instituciones extractivas que profundizó Mobutu, pero callan con respecto al capitalismo dependiente que la RDC tenía con EE. UU. Tal era el poder de EE. UU. sobre la RDC que la CIA participó activamente en el golpe de Estado y posterior asesinato del presidente nacionalista y panafricanista Patrice Lumumba en 1961. De este suceso y del carácter dependiente del capitalismo congoleño no nos dicen nada y solo culpan a Leopoldo II de Bélgica y a Mobutu por la pobreza de Bélgica. No dudo que la tengan, pero la raíz de la pobreza se halla en los procesos de dependencia que generó el capitalismo tanto en la colonia como después de ella.

Finalmente, considero que todos estos desaciertos dejan en serios problemas a la teoría de las instituciones de Acemoğlu y Robinson. Como se pudo ver con Laudan, una teoría estará en aprietos cuando una competidora suya pueda resolver los problemas que ella no puede. A partir de algunos ejemplos del pasado, pude demostrar que la teoría de Acemoğlu y Robinson no nos ofrece ayuda alguna para resolverlos mientras que la teoría crítica de Bambirra nos ofreció herramientas bastante importantes para resolverlos. Creo firmemente también, que la teoría de Bambirra a través de su tipología es de suma importancia para comprender las relaciones de dependencia hoy en día. El diferenciar entre distintos tipos de dependencia es de crucial importancia para comprender las características propias que la dependencia adquiere en cada país y la dirección que puede llegar a tomar. En cambio, la indistinta teoría de las instituciones de Acemoğlu y Robinson no considera las particularidades históricas y materiales de cada país volviéndola demasiado abstracta e inútil para responder por las causas de la desigualdad entre países. Del mismo modo, la teoría de Bambirra propone posibles formas de acción política para emanciparse del capitalismo dependiente según el tipo de dependencia de cada país. Esta vocación práctica de la teoría de Bambirra no solo brinda soluciones en el terreno de la política, sino que también ayuda a comprender ciertos fenómenos políticos de actualidad. Algunos de estos fenómenos incluyen el gobierno de Ibrahim Traoré en Burkina Faso que desde el comienzo ha cuestionado la dependencia histórica del país a Francia tal como lo había hecho el también presidente burkinés Thomas Sankara en los años ochenta antes de su asesinato. También se podría nombrar como un caso de dependencia especial el tipo de dependencia que el capitalismo chino ejerce en los países africanos y latinoamericanos hasta el día de hoy. De hecho, este último caso es ampliamente analizado por

¹⁷¹ Esto dicen Acemoğlu y Robinson (2012) de los medios de comunicación: “El pluralismo también crea un sistema más abierto y permite que prosperen los medios de comunicación independientes, lo que facilita que los grupos que tienen interés en la continuación de las instituciones inclusivas estén prevenidos y se organicen si aparecen amenazas contra estas instituciones” (p. 363)

Maria Eugenia Giraudo (2020) en el contexto del mercado de soya entre China y América del Sur con las herramientas de la teoría crítica de la dependencia de Frank, dos Santos y Amin. Creo que una investigación de la dependencia en el siglo XXI con una tipología de Bambirra actualizada sería profundamente útil para seguir resolviendo la incógnita sobre la desigualdad económica de los países.

Tercer Excursus: “Los Nadies” de Eduardo Galeano (2006)

Los nadies

Sueñan las pulgas con comprarse un perro
y sueñan los nadies con salir de pobres,
que algún mágico día
llueva de pronto la buena suerte,
que llueva a cántaros la buena suerte;
pero la buena suerte no llueve ayer, ni hoy,
ni mañana, ni nunca,
ni en lloviznita cae del cielo la buena suerte,
por mucho que los nadies la llamen
y aunque les pique la mano izquierda,
o se levanten con el pie derecho,
o empiecen el año cambiando de escoba.

Los nadies: los hijos de nadie,

los dueños de nada.

Los nadies: los ningunos, los ninguneados,
corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos,
rejodidos:

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no profesan religiones,
sino supersticiones.

Que no hacen arte, sino artesanía.

Que no practican cultura, sino folklore.

Que no son seres humanos,

sino recursos humanos.

Que no tienen cara, sino brazos.

Que no tienen nombre, sino número.

Que no figuran en la historia universal,
sino en la crónica roja de la prensa local.

Los nadies,

que cuestan menos

que la bala que los mata.

Capítulo VI

Conclusiones: De ciertos tartufos en la izquierda

El escenario implícito de esta tesis fue una batalla político-intelectual. Hay en las páginas anteriores una serie de contrincantes tácitos a los cuales siempre tengo presentes y por los cuales este proyecto intelectual se erige. La figura predilecta del contrincante tácito, tanto en la cultura popular como en la filosófica después de Jacques Derrida, es el espectro. Es precisamente en contra de los espectros de Marx frente a los cuales se batalló en este libro.

Teniendo en cuenta lo anterior, se podría pensar que entré en una contradicción, pues todo este libro ha sido marxista de pies a cabeza, pero ahora digo que mi propósito fue batallar contra los espectros de Marx. Cómo no, si desde la aparición de *Spectres de Marx* de Derrida (1993), el autor nos advierte que la triunfante hegemonía liberal-capitalista de los años noventa se levanta en contra de los espectros de Marx para tratar de conjurarlos. No obstante, el carácter de estos espectros no es precisamente marxista como el mismo Derrida (1993) lo reconoce:

El enemigo que los conspiradores deben ahuyentar se llama ciertamente marxismo. Pero ahora se tiene miedo de no reconocerlo. Temblamos ante la hipótesis de que gracias a una de esas metamorfosis de las que tanto hablaba Marx ("metamorfosis" fue una de sus palabras favoritas durante toda su vida), un nuevo "marxismo" ya no tenga la figura bajo la cual se había acostumbrado a identificarlo y encaminarlo. Quizás ya no se tenga miedo de los marxistas, pero todavía se tiene miedo de ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, de los criptomarxistas, de los pseudo o paramarxistas que estarían dispuestos a tomar el relevo a través de rasgos que los angustiados expertos del anticomunismo no están capacitados para desenmascarar (p. 88)

El problema es que estos espectros de Marx no son ni cripto, ni pseudo ni paramarxistas como lo piensa Derrida. En realidad, son antimarxistas. Los angustiados expertos del anticomunismo no temen ante la amenaza de los espectros de Marx, pues los mismos espectros han cavado la tumba de Marx para dicha de los sectores políticos e intelectuales de derecha. En un paradójico giro propio del parricidio freudiano, los herederos espectrales de Marx han ayudado a enterrar a Marx y al corpus marxista¹⁷². El lector se preguntará ¿de quién hablará? ¿por qué estos espectros de Marx buscan enterrarlo aún más?

Debo aclarar que de ninguna manera hay que infravalorar a estos espectros. Sin lugar a duda, estos autores lograron cuestionar aspectos dogmáticos del marxismo y responder a ciertos desafíos que la lucha política de izquierdas requería. Algunos han sido los grandes artífices intelectuales de procesos de emancipación en Latinoamérica, proveyendo un marco teórico a las estrategias

¹⁷² Tal como dijo Nicolás Gómez Dávila (2003) con respecto a Nietzsche y su prole: "Para vengar los ataques de Nietzsche contra sus discípulos, Cristo irónicamente resolvió crear a los nietzscheanos" (p. 62). Reformulándolo con respecto al destino de Marx y su prole: "Para vengar los ataques de Marx contra sus estructuras, el capitalismo irónicamente resolvió crear a los postmarxistas"

populistas de izquierda que tantas veces fueron las únicas en responder a las demandas de los condenados de la tierra de este continente. Del mismo modo, el debate con estos autores inspira y motiva nuevas preocupaciones que el marxismo clásico se rehusaba a ver. Personalmente han sido el lugar de nacimiento de fructíferas ideas y una comprensión radicalmente nueva y emancipatoria de conceptos tales como democracia, pueblo, política, etc. Aunque en estas páginas los considero adversarios, políticamente nos situamos como amigos (según el concepto de lo político de Carl Schmitt) en la tarea histórica de la lucha contra el capitalismo neoliberal.

Estos autores se podrían reunir perfectamente bajo la categoría de “postmarxismo”. Dicha categoría fue creada por dos de los teóricos de los cuales me he referido a lo largo de estos párrafos. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su libro *Hegemonía y estrategia socialista* inauguraron el término “postmarxismo” para definir tanto la era en la que los autores pensaban que estaban viviendo como para definir su propia teoría:

En este punto es necesario decirlo sin ambages: hoy nos encontramos ubicados en un terreno claramente posmarxista. Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy. Pero si nuestro proyecto intelectual en este libro es posmarxista, está claro que él es también posmarxista. Es prolongando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada, libertaria y plural. (Laclau & Mouffe, 2004, p. 28)

En contra de estos autores considero que aún podemos sostener gran parte del núcleo firme de la tradición de investigación del materialismo histórico que ellos rechazan: tanto la concepción de la subjetividad, como de las clases y su visión del curso del desarrollo capitalista siguen siendo teorías con un poder explicativo y de resolución de problemas amplísimo como se pudo demostrar. Por otro lado, los autores reclaman ser también marxistas prolongando ciertas intuiciones y obliterando otras, cuando en realidad no prolongan ninguna y obliteran todas haciendo que su programa devenga profundamente antimarxista y más afín a tradiciones posestructuralistas o posmodernas. No obstante, el verdadero problema no es que su teoría política devenga antimarxista, sino que considero que la tradición a la que están ancladas es inferior en su resolución de problemas a la marxista. Lamentablemente una crítica completa de la propuesta de estos dos autores como también de la tradición a la que están adscritos implica una investigación completa que excede los límites de este trabajo. Por ahora me limitaré a una breve constatación de que el concepto que usan de hegemonía no tiene nada de marxista¹⁷³.

¹⁷³ Muchos autores dentro de la tradición del materialismo histórico se dieron cuenta del carácter antimarxista y sobre la progresividad limitada de la teoría de Laclau y Mouffe. Las críticas más famosas se hallan en Atilio Borón (1996), Dussel (2001), Brown (1995), Elen Meiksins Wood (2013), Žižek (2000), Eagleton (1997) y Geras (1987). No obstante, ninguno se ha detenido a demostrar cómo la teoría de Laclau y Mouffe es de una progresividad limitada con respecto a las teorías pertenecientes a la tradición del materialismo histórico destinadas a resolver los mismos problemas que la teoría de los autores de *Hegemonía y estrategia socialista* desea resolver.

Laclau y Mouffe buscan en el marxismo una suerte de sostén teórico para su concepto de hegemonía (claramente, como ellos mismos lo dicen, siguiendo muy de cerca a Gramsci). No obstante, en las páginas que le siguen no hay una sola teoría marxista que quede en pie. Este libro consiste en una de las más mordaces e inteligentes críticas que se han hecho al marxismo desde su nacimiento. Ni la lucha de clases, ni la sociedad como totalidad estructurada, ni el concepto de determinación en última instancia, ni el materialismo histórico ni la dialéctica materialista sobreviven a la crítica de estos dos autores. En todo el libro solo hay una tímida mención a la posibilidad de la eliminación de las relaciones de producción capitalistas sin decirnos cuál es la estrategia o cómo debemos hacerlo¹⁷⁴, a pesar de que el libro se titule *Hegemonía y estrategia socialista*. En el mismo libro definen (y este va a ser el proyecto intelectual de ambos autores durante toda su vida) la nueva tarea de la izquierda:

Desde esta perspectiva es evidente que no se trata de romper con la ideología liberal– democrática sino al contrario, de profundizar el momento democrático de la misma, al punto de hacer romper al liberalismo su articulación con el individualismo posesivo. La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal–democrática sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural. (Laclau & Mouffe, 2004, p. 222)

No hay que ser un erudito en el marxismo para darse cuenta de que esta tarea de la izquierda es una tarea eminentemente liberal y, por ende, antimarxista. La tarea de una estrategia socialista nunca ha sido la profundización de un tipo de democracia que precisamente obtura la revolución de los oprimidos. Ahora bien, la democracia plural y radical de la que ellos hablan impide (por el respeto a las instituciones liberales que dicha democracia promulga¹⁷⁵) que se pueda establecer un ataque frontal contra la propiedad privada y la violencia política que dicho ataque implica.

No obstante, el lector nos podrá reprochar: “ambos autores nos dicen que solo utilizaron las herramientas del marxismo para armar su concepto de hegemonía, no hay porque tildarlos de antimarxistas cuando su propósito no es seguir reproduciendo el marxismo”. Ahora bien, podría responderse al lector que una tarea más juiciosa sería investigar el tránsito del concepto de

¹⁷⁴ Esta es la cita en cuestión: “Bien entendido, todo proyecto de democracia radicalizada supone una dimensión socialista, ya que es necesario poner fin a las relaciones capitalistas de producción que están en la base de numerosas relaciones de subordinación; pero el socialismo es uno de los componentes de un proyecto de democracia radicalizada y no a la inversa. Por eso mismo, cuando se habla de socialización de los medios de producción como de un elemento en la estrategia de una democracia radicalizada y plural, es preciso insistir en que esto no puede significar tan sólo la autogestión obrera, pues de lo que se trata es de una verdadera participación de todos los sujetos a quienes interesan las decisiones acerca de lo que va a ser producido, de cómo va a ser producido y de las formas de distribución del producto. Es sólo en tales condiciones que puede tener lugar una apropiación social de la producción. Reducir la cuestión a un problema de autogestión obrera es ignorar que los «intereses» obreros pueden ser contruidos y articulados de tal modo que no tengan en cuenta las reivindicaciones ecológicas o de otros grupos que, sin ser productores, son afectados por las decisiones que se adoptan en el campo de la producción” (Laclau & Mouffe, 2004, p. 224)

¹⁷⁵ Aunque Mouffe (1999) critique con razón la apoliticidad de las propuestas de pensadores liberales como Giddens, Beck, Rawls y Habermas, su propuesta del retorno de lo político de mano de la democracia dentro de las estructuras liberales anula completamente la posibilidad de un acontecimiento político revolucionario.

hegemonía del marxismo (en su primera y más conocida formulación en Gramsci, autor al cual Laclau y Mouffe se sienten más cercano) al concepto de hegemonía del postmarxismo de Laclau y Mouffe para ver qué queda de marxista en esta nueva formulación.

El concepto de hegemonía en Gramsci apunta claramente a una ampliación de las estrechas fronteras economicistas en las que se movía cierto marxismo kautskiano e incluso leninista y, por lo tanto, se encuentra un decisivo progreso tanto científico como político. Gramsci utiliza el concepto de hegemonía siempre en un discurso de posición política reacio a la abstracción conceptual:

Lo que podemos hacer, por el momento, es fijar dos grandes "niveles" superestructurales: el que podemos llamar "sociedad civil", es decir el conjunto de organismos comúnmente llamados "privados", y el de la "sociedad política" o "el estado". Estos dos niveles corresponden, por un lado, a la función de "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y, por otro, a la de "dominación directa" o mando ejercido a través del Estado y del gobierno "jurídico". (Gramsci, 1971, p.12)

Hegemonía es acá definida como la manera mediante la cual se ejerce el dominio en la sociedad. El hecho de que sea una manera de ejercer el dominio significa que hay otras maneras de ejercerlo y este descubrimiento implica precisamente el doble progreso que mencioné anteriormente. Progreso científico en tanto que sus conceptos de bloque histórico y hegemonía abren las puertas para un análisis distinto de las instancias superestructurales de la sociedad (arte, cultura popular, ciencia, filosofía, etc.) más rico y amplio que aquel análisis clásico de una determinación simple de la estructura económica sobre el resto del conjunto de la sociedad. Progreso político-práctico en tanto que dicho nuevo análisis permite a las masas proletarias, a los políticos marxistas y a los intelectuales abrir los ojos ante nuevas estructuras distintas a las del Estado para ejercer su influencia y aspirar a la dirigencia. Ahora bien, la pregunta es: si constituye un progreso, ¿qué tanto trasciende el núcleo de la tradición de investigación del materialismo histórico? ¿Es tan revolucionario dicho descubrimiento como para considerarlo por fuera de la tradición del materialismo histórico?

El concepto de hegemonía en Gramsci no se desvincula ni de la posición de clase (hay hegemonía burguesa y hegemonía proletaria) ni del lugar que ocupa dentro de la metáfora topológica del materialismo histórico (infraestructura y superestructura), lo que indica que su posición sigue estando anclada al programa de investigación iniciado por Marx. Esto es lo que precisamente lamentan Laclau y Mouffe (2004):

Esto no es todo, sin embargo. Según argüimos en el texto, el pensamiento de Gramsci es sólo un momento transicional en la deconstrucción del paradigma político esencialista del marxismo clásico. Porque para Gramsci, el núcleo de toda articulación hegemónica continúa siendo *una* clase social fundamental. Es aquí justamente donde la realidad de las sociedades industriales avanzadas —o postindustriales— nos obliga a ir más allá de Gramsci y a deconstruir la noción misma de «clase social» (p.22)

Deconstruir la noción misma de clase social implica ir más allá de los límites del marxismo a otros terrenos de la teoría social. El concepto de hegemonía gramsciano implica una dirección (precisamente se diferencia de la dominación en tanto que en la hegemonía se dirige la sociedad civil) de la sociedad civil que se le dan una serie de objetivos dependiendo en última instancia de los intereses de la clase que detenta la dirigencia hegemónica. Sin clases sociales asistimos a la dilución del concepto de hegemonía en una suerte de dirigencia sin objetivos y sin ubicación dentro del edificio de lo social. Es precisamente a esta dilución a la que asistimos en la definición que dan Laclau y Mouffe (2004) del concepto de hegemonía:

La “hegemonía” tiene condiciones de posibilidad muy precisas, tanto desde el punto de vista de lo que una relación requiere para ser concebida como hegemónica como desde la perspectiva de la construcción de un sujeto hegemónico. Respecto del primer aspecto, la dimensión de indecidibilidad estructural antes mencionada es la condición misma de la hegemonía. Si la objetividad social, a través de sus leyes internas, determinara todo tipo de arreglo estructural existente -como lo preconiza una concepción sociológica de lo social- no habría espacio para las rearticulaciones hegemónicas contingentes –ni tampoco desde luego, para la política como actividad autónoma-. (p. 12)

¿Qué queda de gramsciano en esta noción de hegemonía? Absolutamente nada. Una hegemonía no puede ser localizada en un espacio de indecidibilidad estructural. Una hegemonía existe en virtud de una dirigencia de la sociedad civil (que en Gramsci constituye el conjunto de las relaciones en la superestructura: arte, cultura, ciencia, filosofía, etc.) con una orientación determinada por la clase que la ostenta. La manera de estudiar dicha determinación por parte de la clase social en los diferentes campos de la sociedad civil nos la ha proveído la sociología con su estudio de las leyes internas del conjunto social. Presuponer que la existencia de dichas leyes impide la práctica autónoma de la política lleva a Laclau y Mouffe a formular una estrategia política que ignora las condiciones materiales de posibilidad de su realización¹⁷⁶.

Teniendo esto en cuenta llamar postmarxista a la propuesta de Laclau y Mouffe es un error. Del marxismo no queda un átomo en su postura. Aquí la querrela, sin embargo, no consiste en una de nombres. El problema es que, al reclamarse herederos del marxismo, estos espectros de Marx obturan la posibilidad de pensar y criticar a la sociedad capitalista con la tradición de investigación que ha logrado darnos la mayor cantidad de respuestas y predicciones frente a él: el materialismo histórico. Además, nos instan a un análisis de la sociedad sin clases, sin estructura, sin el concepto de ideología, sin división cronológica de la historia y en últimas sin sociedad, lo que concluye en

¹⁷⁶ Brown (1995) califica con razón a este tipo de estrategias de la democracia radical como idealistas: “Es interesante también que el optimismo de la visión (social)demócrata radical esté alimentado por esa dimensión del liberalismo que supone que las formas sociales y políticas tienen relativa autonomía de las económicas, que son algo que se puede modificar independientemente de la evolución de la situación de las fuerzas del capitalismo. De hecho, es aquí donde los demócratas radicales se vuelven vulnerables a la acusación de “idealismo”, cuando el idealismo marca la promulgación de ideales políticos selectos desvinculados de las configuraciones históricas de los poderes e instituciones sociales. Promulgar una “política del significado” sin abordar las fuentes de evisceración del significado de la política es una respuesta idealista al problema de la vacuidad. (p. 11-12)

estrategias políticas al modo en que Derrida (1993), en su profundo desinterés de la política realista y en últimas del marxismo, quería una Nueva Internacional.

Un vínculo extemporáneo sin estatus, sin título y sin nombre, apenas público, aunque no sea clandestino, sin contrato, “fuera de articulación”, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional (Internacional antes, por y más allá de cualquier determinación nacional), sin conciudadanía, sin pertenencia común a una clase. Lo que aquí se llama, bajo el nombre de nueva Internacional, es lo que recuerda la amistad de una alianza sin institución. (p. 141-142)

De este modo, el concepto de hegemonía en la obra de estos autores quedará por fuera del materialismo histórico y no hay ninguna razón para que pueda llamarse a esta teoría como posmarxista. No recoge ninguna de los elementos de la tradición del materialismo histórico que señalamos en el capítulo cuarto. No obstante, lo peor no es que no pertenezca a dicha tradición, sino que no resuelve ningún problema de una manera satisfactoria en comparación con la tradición del materialismo histórico. La crítica que hacen de dicha tradición no implica ningún progreso en realidad. La demostración de esta tesis (sobre la carencia de progreso científico en la teoría de Laclau y Mouffe) será el trabajo de otra investigación.

Como dije, no son solo Laclau y Mouffe los autores que tengo en mente a la hora de hablar de estos espectros de Marx. Los he mencionado primero por dos motivos: a) considero el apelativo de posmarxismo como aquel más ampliamente utilizado para mencionar a todos estos autores y son ellos los primeros en hablar de dicha categoría y b) porque son ellos quienes a mí parecer desarrollan la teoría política más sólida por encima de los demás posmarxistas y quiénes merecen una crítica más profunda y amplia. Dentro del grupo de los posmarxistas encontramos a Jean-François Lyotard, Jacques Rancière, Antonio Negri, Michael Hardt, Étienne Balibar, Samuel Bowles, Herbert Gintis, Barry Hindess, Paul Hirst, Luciana Cadahia, Santiago Castro-Gómez, entre muchos otros. En todos estos autores se dan derivas antimarxistas claras que pasan por la crítica del concepto de ideología (Laclau (2006), Rancière (1974, 1995), etc.), un rechazo de la forma de Estado como posible herramienta de la lucha de clases (Negri y Hardt (2004)) o la utilización de instituciones burguesas (la Constitución y la ciudadanía) como catalizador de luchas sociales (Balibar (2015)). Del mismo modo, en todos estos autores se da una aceptación de la democracia¹⁷⁷ como la mejor forma de estrategia política para las distintas luchas sociales progresistas ignorando por completo el aspecto determinante del capital sobre las instituciones democráticas como también la insuficiencia de ésta para hacer resistencia y vencer las relaciones sociales capitalistas.

¹⁷⁷ En Cadahia (2018) y Castro-Gómez (2019) la democracia pasa a llamarse republicanism (populismo republicano en el caso de Cadahia y republicanism transmoderno en el caso de Castro-Gómez), pero termina enfrentándose a los mismos problemas de los proponentes de las democracias en su vertiente radical, asociativa, de la multitud, etc. Del mismo modo la democracia radical pasa a llamarse populismo de izquierda en la obra tardía tanto de Laclau (2007) como de Mouffe (2018).

Quisiera aclarar en este punto que esta crítica no se trata de una cacería de brujas estalinista de aquellos autores que no cumplen con rigor los criterios de una guía técnica de cómo ser marxista. Estos mismos autores nunca reconocen ser en sí mismos marxistas y, de hecho, muchas de sus críticas y propuestas para la praxis política resultan acertadas para tratar parcialmente los desafíos planteados por las nuevas subjetividades políticas (*v.gr.*, la propuesta de un populismo de izquierda planteada por Mouffe y Laclau). El marxismo debe atender, responder y en algunos casos aceptar las críticas que estos espectros de Marx le plantean. Lo que en esta tesis se jugó fue una batalla teórica en donde se defiende la utilidad del materialismo histórico como una tradición de investigación científica capaz de analizar la sociedad capitalista como una totalidad, dar soluciones a problemas empíricos y teóricos de manera progresiva y dar propuestas de acción política dependiendo de sus propios análisis sociológicos. Ninguno de los autores de la tradición postmarxista cree en esta tesis y por ese motivo están preparados para enterrar al marxismo con todo su rico material analítico y político.

Hice esta breve mención y crítica de los autores posmarxistas, especialmente a Laclau y Mouffe, debido a que en parte fue por ellos que esta tesis se realizó. Digo en parte porque mis otras motivaciones fueron las aseveraciones de Popper con respecto al estatus pseudocientífico del marxismo y mi preocupación por darle a las luchas sociales un sustento firme en una teoría científica. Creo que puedo decir que lo logré. Las conclusiones a las que se llegaron en este trabajo fueron de dos órdenes. El primero desde la filosofía de la ciencia y el otro desde la aplicación de la metodología de las tradiciones de investigación al materialismo histórico. En la primera parte, se llegó a la conclusión que el empirismo lógico de Neurath, el enfoque de paradigmas de Kuhn, el anarquismo epistemológico de Feyerabend y el falsacionismo popperiano constituían filosofías de la ciencia insuficientes tanto para las ciencias naturales como para las ciencias sociales. En cambio, la metodología de las tradiciones de investigación de Lakatos y en mayor medida el enfoque de las tradiciones de investigación de Laudan, probaron ser superiores para dar buena cuenta la historia de la ciencia sin renunciar a la ambición normativa de toda filosofía de la ciencia. Por este motivo se escogieron ambas, sobre todo la opción de Laudan, para calificar al marxismo como científico y progresivo. En el camino, se tuvo que hacer frente a las desafortunadas críticas de autores como Popper y Lakatos en contra del marxismo, al mismo tiempo que se rescataron importantes contribuciones de Neurath, aunque se rechazara su filosofía de la ciencia.

En el *Intermezzo*, indiqué algunos aspectos que la teoría crítica podía aportar a la discusión debido a la crítica a la razón instrumental que llevan a cabo sus partidarios y cómo este componente crítico-dialéctico está firmemente integrado en la tradición de investigación del materialismo histórico. En la segunda parte, se estableció el núcleo firme de la tradición de investigación del materialismo histórico a partir de siete elementos que de renegar de al menos uno de ellos ya se estaría por fuera de la tradición. Al mismo tiempo que se iban estableciendo dichos elementos, se indagaba en los debates que algunos autores de la tradición tenían en torno a dichos elementos. También, en dicha parte, se respondieron algunas críticas por parte de otros autores a la tradición del materialismo histórico. Por último, se hizo un análisis comparativo entre la teoría cepalina de

la dependencia y la teoría crítica de la dependencia en donde se demostró la progresividad de la última frente a la primera. Del mismo modo, se realizó una comparación entre la teoría crítica de la dependencia (enfocándome en la tipología de la dependencia propuesta por Bambirra) y la teoría de las instituciones de Acemoğlu y Robinson en donde se demostró la superioridad en cuanto a resolución de problemas de la teoría crítica de la dependencia de Bambirra. Decidí tomar como ejemplo representativo de toda la tradición del materialismo histórico a la teoría crítica de la dependencia debido a que ella representa en buena medida una línea activa de investigación hoy en día (aunque no muy reconocida en los ámbitos académicos por razones que se expusieron en el capítulo quinto) que se mantiene fiel a los elementos de la tradición de investigación del materialismo histórico y que ha generado resultados progresivos en su campo. Aunque reconozco que la evaluación de una sola teoría no es suficiente para demostrar el progreso general de la totalidad de una tradición de investigación, espero haber convencido a mis lectores que el progreso de una de sus teorías más representativas da luces sobre el progreso de toda la tradición del materialismo histórico. Como parte de estas conclusiones, se dejó abierta la posibilidad de realizar una nueva investigación con miras a demostrar la superioridad y vitalidad de la tradición del materialismo histórico frente a la tradición posestructuralista representada especialmente en la teoría posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Esto debido a que ambos autores aclaman por una superación radical del marxismo, pero indican al mismo tiempo sentirse herederos de él. Se demostró que no heredan absolutamente nada y que un análisis prometedor sería una comparación entre la teoría posmarxista y alguna teoría de la tradición del materialismo histórico que encare los mismos problemas que ella.

Por último, quisiera cerrar este texto con una hermosa cita de Rosa Luxemburgo (1968) que refleja en parte la tesis principal de este libro:

El marxismo es una concepción revolucionaria que pugna constantemente por alcanzar nuevos conocimientos, que odia, sobre todas las cosas, el estancamiento de las fórmulas fijas, que conserva su fuerza viva y creadora, en el chofer espiritual de armas de la propia crítica y en los rayos y truenos históricos. (p. 547)

Referencias

- Adorno, T. (1962). "El ataque de Veblen a la cultura". En *Prismas*, pp. 73-98. Barcelona: Ariel.
- Adorno, T. (1972). "Sociología e investigación empírica". En Adorno, T., Popper, K., Dahrendorf, R., Habermas, J., Albert, H., & Pilot, H. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Pp. 81-100. Barcelona: Grijalbo.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Adorno, T. (2001). *Minnima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Acemoğlu, D & Robinson, J. (2012). *¿Por qué fracasan los países? Los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Acemoğlu, D. & Laibson, B. & List, J. (2017). *Economics*. Pearson.
- Alcayaga, J. (2016). "AFP: la mayor estafa legal de la historia". En *Diario Uchile*. Extraído de: <https://radio.uchile.cl/2016/10/12/afp-la-mayor-estafa-legal-de-la-historia/>
- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. París: François Maspero.
- Althusser, L. (1996a). « L'objet du Capital ». Dans L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière., *Lire Le Capital*, pp. 245-419. Paris: PUF.
- Althusser, L. (1996b). « Du Capital à la philosophie de Marx ». Dans L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière., *Lire Le Capital*, pp. 420-568. Paris : PUF.
- Althusser, L. (1976). « Idéologie et appareils idéologiques d'État », Dans : *Positions*, p. 67-125. Paris : Editions Sociales.
- Amin, S. (1990). *Delinking. Towards a Polycentric World*. London: Zed Books.
- Arévalo, J.J. (1961). *The Shark and the Sardines*. New York: Lyle Stuart.
- Aristóteles. (1987). *Acerca de la generación y la corrupción*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (2010). *The Communist Hypothesis*. London: Verso.

- Balibar, É. (1996). « Concepts fondamentaux du matérialisme historique ». Dans L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière., *Lire Le Capital*, pp. 420-568. Paris: PUF.
- Balibar, É. (2005). *Citizenship. Polity*.
- Bambirra, V. (1978a). *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. México D.F.: Ediciones Era.
- Bambirra, V. (1978b). *El capitalismo dependiente latinoamericano*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Baran, P & Sweezy, P. (1976). *El capital monopolista*. Bogotá: Siglo XXI Editores.
- Barreda, J.M. (2015). “Las AFP en Perú incurrieron en el uso de publicidad engañosa y desinformación al iniciar sus operaciones, lo cual presume delito de estafa”. *Gestión en el Tercer Milenio*, (Vol. 18-II, N° 36) pp. 63-71.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México. D.F. Ítaca.
- Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. New York: Oxford University Press.
- Borón, A. (1996). “¿Posmarxismo? Crisis, recomposición o liquidación del marxismo en la obra de Ernesto Laclau”. *Revista Mexicana de Sociología*, 58 (1), 1-41.
- Bourdieu, P. (1986). “The Forms of Capital”. In: Richardson, J. (Ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. pp. 241–58. Westport, CT: Greenwood.
- Brecht, B. (1956). *Galileo Galilei*. Buenos Aires: Ediciones Losange.
- Brown, W. (1995). *States of Injury*. New Jersey: Princeton University Press
- Brown, W. (2005). *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Burawoy, M. (1990) “Marxism as Science: Historical Challenges and Theoretical Growth.” *American Sociological Review*, Vol. 55, n° 6, pp. 775-793.
- Cadahia, L. & Coronel, V. (enero, 2018). “Populismo republicano: más allá de «Estado versus pueblo»”. En: *Nueva Sociedad NUSO* N° 273. EXTRAÍDO DE (15 DE SEPTIEMBRE DE

2024) : [HTTPS://NUSO.ORG/ARTICULO/POPULISMO-REPUBLICANO-MAS-ALLA-DE-ESTADO-VERSUS-PUEBLO/](https://nuso.org/articulo/populismo-republicano-mas-alla-de-estado-versus-pueblo/)

Cadahia, L., Coronel, V., Guanche, J.C., Stoessel, S., (2020). “Hacia una nueva lógica del populismo: De la ruptura de las instituciones a la institucionalidad populista”. *Recerca*. Vol 25, N° 1. Pp. 25-46.

Callinicos, A. (2010). « Sur l’hypothèse communiste ». En : D. Bensaïd, V. Bergen, O. Besancenot, B. Bosteels, A. Callinicos, P. Dardot, I. Garo, M. Kozłowski, C. Laval, M. Surya, E. M. Wood. *De quoi communisme est-il le nom ?* pp. 28-32. Contretemps N° 4.

Cannell, D. (Director) (2006). *638 Ways to Kill Castro*. [Film]. Kari Lia.

Cardoso, F.H. & Faletto, E. (2003) *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México. D.F.: Siglo XXI Editores.

Carnap, R. (1959). “The Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language”. In: A. J. Ayer (Ed.). *Logical Positivism*, pp. 60-81. New York: The Free Press.

Cartwright, N. (1983). *How the Laws of Physics Lie?* Oxford: Oxford University Press.

Castro- Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*. Massachusetts: The MIT Press.

Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Cox, R. W. (2014). “Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: Más allá de la Teoría de Relaciones Internacionales”. En: Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM. Número 24. Extraído de (15 de junio): https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/677391/RI_24_7.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Davidson, D. (1984). “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”. En *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.

- Davidson, D. (2001). "A Coherence Theory of Truth and Knowledge". En *Subjective, Intersubjective. Objective.* (p. 137-153). Oxford: Clarendon Press.
- Debord, G. (1992). *La Société du Spectacle.* Paris: Gallimard.
- de Benoist, A. (2020). *El momento populista.* Guardamar de Segura: Editorial EAS.
- Derrida, J. (1993). *Spectres de Marx.* Paris: Éditions Galilée.
- dos Santos, T. (1969). *Importancia de la Segunda Guerra para la economía norteamericana.* Santiago de Chile: CESO.
- dos Santos, T. (2011). *Imperialismo y dependencia.* Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica.* Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción.* Barcelona: Paidós.
- Engels, F. (1954). *Anti-Dühring.* Berlin: Dietz Verlag.
- Engels, F. (2001). *Carta a Jose Bloch.* Marxists Internet Archive. Extraído de (1 de septiembre del 2024): <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>
- Engels, F. (2006). *Del socialismo utópico al socialismo científico.* Madrid: Fundación Federico Engels.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas.* Madrid: Traficantes de Sueños.
- Feyerabend, P. (1963) "Mental Events and the Brain," *Journal of Philosophy* 60: 295-296.
- Feyerabend, P. (1976). "On the Critique of Scientific Reason". En Feyerabend, P. & Cohen, R. & Wartofsky, M. (Ed.), *Essays in Memory of Imre Lakatos* (pp. 109-145). Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.
- Feyerabend, P. (1978). *Science in a Free Society.* London: NLB.
- Feyerabend, P. (1986). *Tratado contra el método.* Madrid: Tecnos.
- Feyerabend, P. (1987). *Farewell to Reason.* London: Verso.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses.* Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (2007). *Security, Population, Territory*. Palgrave Macmillan.
- Frank, A.G. (1972). *Lumpenbourgeoisie: lumpendevelopment. Dependence, Class and Politics in Latin America*. New York: Monthly Review Press.
- Frank, A.G. (1974a). “Feudalismo no: Capitalismo”. En A.G. Frank, R. Puiggrós, E. Laclau. *América Latina: ¿Feudalismo o capitalismo?* (p. 11-29). Bogotá: Editorial La Oveja Negra.
- Frank, A.G. (1974b). “El desarrollo del subdesarrollo”. En A.G. Frank, R. Puiggrós, E. Laclau. *América Latina: ¿Feudalismo o capitalismo?* (p. 31-52). Bogotá: Editorial La Oveja Negra.
- Frápolli, M-J. Villanueva, N. (2013). «Frege, Sellars, Brandom. Expresivismo e Inferencialismo contemporáneos». En *Perspectivas en la Filosofía del lenguaje*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza. Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/193941>
- Fraser, N. (2013). “What’s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”. In: *Fortunes of Feminism*. (p. 19-51). London: Verso.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México D.F.: Siglo XXI.
- Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, E. (1965). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Furtado, C. (1964). *Development and underdevelopment*. Los Angeles: University of California Press.
- Galeano, E. (2006). *El libro de los abrazos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Geras, N. (1987). “Post-Marxism?” En: *New Left Review*. 1, 163. Pp. 40-82.
- Giraudó, M.E. (2020). “Dependent Development in South America: China and the Soybean Nexus”. *Journal of Agrarian Change*. 20. Pp. 60-78.
- Gómez Dávila, N. (2003). *Notas*. Bogotá: Villegas Editores.

- Gramsci, A. (1971a). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1971b). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Grinberg, N. (2018). “Institutions and Capitalist Development: A Critique of the New Institutional Economics”. *Science and Society*. Vol 82, N° 2. Pp. 203-233.
- Haack, S. (1993). *Evidence and Inquiry*. Oxford UK: Blackwell.
- Haack, S. (2003). *Defending Science within Reason*. New York: Prometheus Books.
- Haack, S. (2013). “Just Say ‘No’ to Logical Negativism”. In *Putting Philosophy to Work*. (p. 179-194). New York: Prometheus Books.
- Hacking, I. (1985). *Revoluciones científicas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Harnecker, M. (1971). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Harvey, D. (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Hoornaert, E. (1995). *História da igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes.
- Horkheimer, M. (2004). “Means and Ends”. En *The Eclipse of Reason* (p. 3-39). London: The Continuum Publishing Company
- Horkheimer, M. (2008). “Teoría tradicional y teoría crítica”. En *Teoría crítica* (p. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hume, D. (1952). “An Enquiry Concerning Human Understanding”. In W. Benton (Ed.) *Locke, Berkeley, Hume* (p. 445-509). Chicago: Encyclopædia Britannica.
- Illouz, E. & Cabanas, E. (2019). *Happycracia. Como la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Jara, V. (1969). Te recuerdo Amanda. [Canción]. En *Pongo en tus manos abiertas...*
- Kellner, D. (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Kierkegaard, S. (2017). *Temor y temblor*. Madrid: Losada.

- Kuhn, T. (1982). “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”. En *La tensión esencial*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 344-364.
- Kuhn, T. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá D.C.: Fondo de Cultura Económica.
- Kuhn, T. (2000). *The Road since Structure*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Laclau, E. (1974). “Feudalismo y capitalismo en América Latina”. En A.G. Frank, R. Puiggrós, E. Laclau. *América Latina: ¿Feudalismo o capitalismo?* (p. 119-162). Bogotá: Editorial La Oveja Negra
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2006). “Ideology and post-Marxism”. *Journal of Political Ideologies*, 11(2), 103–114. <https://doi.org/10.1080/13569310600687882>
- Laclau, E. (2007). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2014). “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”, En: *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Pp. 20-50. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lakatos, I. (1970). “Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes” En Musgrave, A & Lakatos, I. (Ed.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (pp. 91-196). London: Cambridge University Press.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Lakatos, I. (1999). “Lectures on Scientific Method” En Lakatos, I. & Feyerabend, P. & Motterlini, M. (Ed.), *For and Against Method: including Lakatos’s lectures on scientific method and the Lakatos-Feyerabend correspondence* (pp. 19-113). Chicago: The University of Chicago Press.
- Laudan, L. (1977). *Progress and its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*. California: University of California Press
- Laudan, L. (1984). *Science and Values*. London: University of California Press.

- Laudan, L. (1996). *Beyond Positivism and Relativism. Theory, Method and Evidence*. Westview Press: Colorado.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Lenin, V.I. (1940). *“Left-Wing” Communism, An Infantile Disorder*. New York: International Publishers.
- Lenin, V.I. (1968). *El Estado y la Revolución*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Lenin, V. I. (1969). *What is to be done?* New York: International Publishers.
- Lenin, V. I. (1975). *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Leroy, A. (2009). *Contre le travail des enfants*. Paris : Éditions Syllepse.
- Lewis, W. A. (1954). “Economic Development with Unlimited Supplies of Labour”. *The Manchester School of Economic and Social*, 22, 139-191.
- Longino, H. (1990). *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lukács, G. (1984). *Historia y consciencia de clase. Tomo I y II*. Madrid: Sarpe.
- Luxemburgo, R. (1968). *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Americanos.
- Luxemburgo, R. (2014). *Reforma o revolución*. Buenos Aires: La Bisagra Editorial.
- Luxemburgo, R. (2017). *La Revolución Rusa. Un examen crítico*. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.
- Macpherson, C.B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Marcuse, H. (1976). *Marxismo y feminismo*. Barcelona: El Sudamericano. Extraído de (15 de agosto del 2024): <https://www.marxists.org/espanol/marcuse/feminismoymarxismo-herbert-marcuse.pdf>
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe

- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta
- Marcuse, H. (2010). *La tolerancia represiva y otros ensayos*. Madrid: Los Libros de la Catarata
- Marcuse, P. (2012). “A Critical Approach to Solving the Housing Problem”. In. P. Marcuse, N. Brenner, M. Mayer (Ed.). *Cities For People Not For Profit, Critical Urban Theory and the Right to the City*. (p. 215-230). London: Routledge.
- Marini, R.M. (1971). *Subdesarrollo y revolución*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Marini, R.M. (1981). *Dialéctica de la dependencia*. México D.F.: Ediciones Era.
- Marx, K. (1946). *El Capital. Tomo I*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1989). *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*. Bogotá: Siglo Veintiuno.
- Marx, K. & Engels, F. (1983a). “Manifiesto del Partido Comunista”. En *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*, pp. 25-61. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. (1983b). “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”. En *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*, pp. 103-210. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. (1983c). “Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña” En: *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana. 1842-1843*, Valencia: Fernando Torres Editor.
- Marx, K. (1983d). “Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política”. En *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*, pp. 211-218. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. (1998). *The Civil War in France*. Peking: Foreign Languages Press.
- Marx, K. (2000). *La dominación británica en la India*. Marxists Internet Archive. Extraído de (12 de mayo del 2024): <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/25-vi-1853.htm>
- Marx, K. (2007). *Formaciones económicas precapitalistas*. Iztapalapa: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2014a). *Carta a Arnold Ruge*. Marxists Internet Archive. Extraído de (12 de junio del 2024): <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>
- Marx, K & Engels, F. (2014b). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

- Marx, K. (2015). *Manuscritos económico-filosóficos*. Buenos Aires: Colihue.
- Masterman, M. (1970). "The Nature of a Paradigm", in Lakatos, Imre; Musgrave, Alan (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Proceedings of the 1965 International Colloquium in the Philosophy of Science, vol. 4 (3 ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 59–90.
- Meiksins Wood, E. (2013). *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*. RyR ediciones.
- Miranda Baños, L. (2016). *Racionalidad, Crítica y Ciencia. Elementos para explicar la separación de la teoría y la práctica en el marxismo occidental*. Universidad de Chile. Extraído de (10 de enero del 2024): <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/143756/Racionalidad-critica-y-ciencia.pdf?sequence=1>
- Moore, J.W. (2015). "Anthropocene or Capitalocene?: On the Nature and Origins of our Ecological Crisis. En: *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. (p. 172-195). London: Verso.
- Mouffe, C. (1999) *El retorno de lo político*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Mouffe, C. (2016). El momento populista. *EL PAÍS*. https://elpais.com/elpais/2016/06/06/opinion/1465228236_594864.html
- Mouffe, C. (2018). *For a left populism*. London: Verso.
- Muirhead, J.P. (2018). *The Life of James Watt: With Selections from His Correspondence*. Franklin Classics.
- Negri, A. & Hardt, M. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Neurath, O. (1944). "Foundations of the Social Sciences". In *International Encyclopedia of Unified Science*. Volume II. N° 1. Pp. 1-50.
- Neurath, O. (1973). "Empirical Sociology. The Scientific Content of History and Political Economy". In Neurath, M & Cohen, R. (Ed.), *Empiricism and Sociology* (pp. 319-421). Boston: Reidel Publishing Company.

- Nkrumah, K. (1966). *Neocolonialismo. La última etapa del imperialismo*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- O'Donnell, G. (2021). *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Olivera, O. & Lewis, T. (2004). *¡Cochabamba! Water War in Bolivia*. Cambridge: South End Press.
- Parada, J. (2003). “Economía Institucional Original y Nueva Economía Institucional: semejanzas y diferencias”. En: *Revista de Economía Institucional*, Vol. 5, N.º 8, pp. 92-116.
- Perón, J.D. (1946, 4 de junio). *Mensaje del General Juan Perón ante La Asamblea Nacional, con motivo de su juramento como presidente de La Nación*. Partido Justicialista. Extraído (3 de octubre del 2024) de: <https://www.pjbonaerense.org.ar/discurso-de-juan-domingo-peron-ano-1946/>
- Piketty, T. (2014). *El capital en el siglo XXI*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Pirozelli, P. (2021). “The Grounds of Knowledge: A Comparison between Kuhn’s Paradigmas and Foucault’s Epistemes”. In: *Kriterion*, Vol 62, Iss 148, Pp 277-304; Universidade Federal de Minas Gerais.
- Popper, K. (1972). *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- Popper, K. (2002). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge.
- Popper, K. (2020). *The Open Society and Its Enemies*. Princeton : Princeton University Press.
- Poulantzas, N. (1974). *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd’hui*. Paris : Éditions de Seuil.
- Poulantzas, N. (2013). *L’État, le pouvoir, le socialisme*. Paris : Les Prairies Ordinaires.
- Prébisch, R. (2012). *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. CEPAL. Extraído de (1 de septiembre del 2024): <https://www.cepal.org/es/publicaciones/40010-desarrollo-economico-la-america-latina-algunos-sus-principales-problemas>

- Puiggrós, R. (1974). "Los modos de producción en Iberoamérica". En A.G. Frank, R. Puiggrós, E. Laclau. *América Latina: ¿Feudalismo o capitalismo?* (p. 11-29). Bogotá: Editorial La Oveja Negra.
- Quine, W.V.O. (1951). "Two Dogmas of Empiricism". En: *The Philosophical Review*.60, p. 20-43.
- Rancière, J. (1974). *La leçon d'Althusser*. Paris : Gallimard.
- Rancière, J. (1995). *La Méésentente : Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- Reichenbach, H. (1961). *Experience and Prediction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Reis, N., & Antunes de Oliveira, F. (2023). "Peripheral financialization and the transformation of dependency: a view from Latin America". *Review of International Political Economy* 30,2: 511-534.
- Reisch, G. (2005). *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*. New York: Cambridge University Press.
- Ricardo, D. (2001). *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Kitchener: Batoche Books.
- Ropolyi, L. (2002). "Lakatos and Lukács". In: Kampis, G., Kvasz, L., Stöltzner, M. (eds) *Appraising Lakatos. Mathematics, Methodology and the Man*. (p. 303-338) Vienna Circle Institute Library, vol 1. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0769-5_16
- Rorty, R. (1965) "Mind-Body Identity, Privacy and Categories," *Review of Metaphysics* 29,1: 24-54
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. New York: Cambridge University Press.
- Russell Hanson, N. (1985). *Observación y explicación: guía de la filosofía de la ciencia. Patrones de descubrimiento: investigación de las bases conceptuales de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- Sartre, J.P. (1966). *Crítica de la razón dialéctica. Tomo II*. Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Schmitt, C. (2013). *La dictadura*. Madrid: Alianza.
- Schoultz, L. (1998). *Beneath the United States: A History of U.S Policy toward Latin America*. Boston: Harvard University Press.
- Schumpeter, J. (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia. Tomo I*. Barcelona: Folio.
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Massachusetts: The MIT Press.
- Sellars, W. (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Harvard: Harvard University Press.
- Smith, A. (1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Sokal, A. & Bricmont, J. (1999). *Imposturas Intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Sontag, S. (1984). *Contra la interpretación*. Barcelona: Seix-Barral.
- Spronk, S & Webber, J. (2007). “Struggles against Accumulation by Dispossession in Bolivia. The Political Economy of Natural Resource Contention”. In *Latin American Perspectives*. Issue 153, Vol. 34 No. 2. P. 31-47.
- Trotsky, L. (2000). *The History of the Russian Revolution*. Marxists Internet Archive.
- UNESCO (2023). “250 millones de niños sin escolarizar: Lo que debemos saber acerca de los datos recientes de la UNESCO sobre la educación”. Extraído de (3 de mayo del 2024): <https://www.unesco.org/es/articles/250-millones-de-ninos-sin-escolarizar-lo-que-debemos-saber-acerca-de-los-datos-recientes-de-la>
- Weber, M. (1992). *The Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Weber, M. (2008). “Politics as a vocation”. In: Dreijmanis, J. (Ed.). *Max Weber’s Complete Writings on Academic and Political Vocations*, pp. 155-209. New York : Algora Publishing.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell.
- Wright, E.O. (1979). *Class, Crisis and the State*. London: Verso.
- Wright, E.O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. London: Verso.

Zalamea, F. (2009). *Filosofía sintética de las matemáticas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Zavaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI Editores.

Žižek, S. (2000). “¿Lucha de clases o postmodernismo? ¡Sí, por favor!”. En Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad*. P. 95-140. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Žižek, S. (2002). *Repeating Lenin*. London: Verso.

Žižek, S & Fiennes, S. (Directores). (2006). *The Pervert's Guide to Cinema*. Mischief Films; Amoeba Film.

Žižek, S. (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.