

Las aventuras de Karl Marx contra el barón Münchhausen

MICHAEL LÖWY :: 30/09/2012

Es evidente que el propio movimiento obrero, en particular en los países capitalistas avanzados, está contaminado de la actitud colonial

[Publicamos a continuación el prólogo y la introducción del libro “Les aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen. Introduction à une sociologie critique de la connaissance”, editado por Syllepse, París. 2012.]

Prólogo

Este libro lo publicó por primera vez en Francia la editorial Anthropos, en 1985, con el título de “Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance”. Al no haber suscitado mucho interés, ya no hubo ninguna reedición posterior. Después se publicó en Brasil en la década de 1990 con el título de “As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. Introdução à uma sociologia crítica do conhecimento”, donde fue, en cambio, un gran éxito y ha sido objeto de una decena de reediciones. ¿A qué se debió la diferencia? ¿Al toque de humor del título brasileño? ¿O tal vez a la mayor vitalidad de la cultura marxista en Brasil? Sea como fuere, quiero dar las gracias a la editorial Syllepse por aceptar publicarlo de nuevo en francés.

Una breve explicación sobre el título, que hace referencia a una de las aventuras más famosas del barón Münchhausen. Después de caer con su caballo en un pantano peligroso, se hunde rápidamente y solo se salva de una muerte cierta gracias a una maniobra inaudita: tirando de sus propios cabellos, se saca, junto con su caballo, de las arenas movedizas... Como veremos más adelante, esta anécdota servirá de alegoría para caracterizar el enfoque positivista que consiste en extraerse del cenagal de los prejuicios, de las ideologías y de las nociones preconcebidas mediante un esfuerzo de “objetividad”.

Este libro se reedita ahora sin ninguna modificación, lo que no quiere decir que en los últimos 25 años no hayan aparecido elementos nuevos. Sin embargo, para dar cuenta de ellos haría falta tal vez escribir otro libro. Por ejemplo, los análisis de la corriente de estudios poscoloniales, inaugurada por los brillantes trabajos de Edward Saïd, Anibal Quijano, Enrique Dussel, Dipresh Chakrabarty (entre otros): se trata de una verdadera revolución epistemológica que pretende romper con cinco siglos de dominación del eurocentrismo en la cultura del conocimiento. Profundamente políticos, estos trabajos poscoloniales denuncian la colonialidad del poder y la manera en que determina en gran medida el proceso de conocimiento, no solo en las metrópolis imperialistas, sino también en las élites de los países colonizados o dependientes.

El libro pionero de Saïd, *Orientalismo* (1978), inspirado en Gramsci y Foucault, es un análisis crítico del discurso occidental, eurocéntrico, sobre “Oriente”, presentado como un mundo inferior, atrasado, irracional y salvaje, en contraste con el mundo civilizado (Occidente). El poder, la dominación colonial, los discursos literarios y los discursos cognitivos de las ciencias sociales se asocian para crear una imagen deformada de las

sociedades orientales, presentadas como un conjunto homogéneo. Las intuiciones de Saïd fueron desarrolladas más tarde en contextos diferentes, para criticar los trabajos occidentales sobre la India, África o América Latina, o sobre la percepción de los “indígenas del interior”, tanto en los países ricos como en los países que habían sido colonizados, cuyas élites dominantes adoptan la visión colonial.

Una de las contribuciones más significativas es la del teólogo y filósofo de la liberación latinoamericano Enrique Dussel, que somete a una crítica radical la visión de la historia de la modernidad como proceso puramente interior de Europa y Occidente, una visión que va de Hegel –para quien Europa era “el fin y el centro de la historia universal”– a Jürgen Habermas, pasando por Max Weber y Norbert Elias. El punto de vista poscolonial permite “descubrir” el lado oculto de la modernidad: el mundo colonial periférico, los pueblos indígenas sacrificados, los negros esclavizados, las mujeres oprimidas, en suma, las víctimas de la violencia de la modernidad occidental.

Es evidente que el propio movimiento obrero, en particular en los países capitalistas avanzados, está contaminado de la actitud colonial; lo mismo ocurre en ciertos textos de Marx y Engels, sobre todo en la década de 1850, que aun criticando los métodos brutales del colonialismo inglés en la India, parecen justificarlo como vector del progreso económico. No obstante, también es cierto que ha habido marxistas capaces, en gran medida, de integrar el anticolonialismo en su teoría y en su práctica, y por consiguiente en su planteamiento cognitivo. Una figura como C.L.R. James, historiador marxista negro, autor del gran clásico sobre la revolución haitiana *Los jacobinos negros*, es un ejemplo importante de un pensamiento “proletario/anticolonial/ antirracista”. Mencionemos asimismo los trabajos pioneros del geógrafo marxista heterodoxo James Blaut, quien en la década de 1990 denunciaba el modelo colonial y eurocéntrico del mundo, basado en el mito de un “centro” occidental que difunde los conocimientos y la “civilización” hacia la periferia “bárbara”.

Otra cuestión no menos importante es el conflicto político en torno a la ecología. La distinción que intenta trazar mi libro entre las ciencias naturales devenidas “ideológicamente neutras” –a partir del declive del poder terrenal de la Iglesia– y las ciencias humanas inevitablemente inmersas en el conflicto de clases no explica lo que ocurre en el ámbito de la climatología: hemos podido ver a un Gobierno –el de George Bush– prohibir a sus científicos –en particular a James Hansen, el climatólogo de la Nasa– la publicación de los resultados de sus trabajos sobre el cambio climático... ¿Hemos vuelto a los tiempos de Galileo y Copérnico? Por otro lado, en la medida en que el calentamiento global es una amenaza que afecta al conjunto de la humanidad, ¿qué relación puede existir entre el punto de vista ecológico y el punto de vista del proletariado? ¿Es posible integrar el primero en el segundo o se trata de dos puntos de vista diferentes, que hallan una base común en la oposición al capitalismo? Confieso que no tengo las respuestas a todas estas preguntas, que requieren una reflexión sistemática que todavía está por elaborar.

Lo mismo cabe decir de la rica problemática suscitada por la *feminist standpoint theory* (teoría del punto de vista feminista), que tal vez sea la innovación más importante en el terreno de la epistemología y de la sociología del conocimiento del último cuarto del siglo xx. Tratemos de resumir brevemente este enfoque y de situarlo en relación con la temática

de nuestro libro.

Dicha teoría se desarrolló sobre todo en Estados Unidos, pero la labor pionera en este terreno fue obra de una feminista francesa, Christine Delphy. En 1975, mucho antes de los primeros trabajos estadounidenses, Delphy publicó un libro titulado *Por un feminismo materialista*, que partía de la constatación marxista de que no hay conocimiento neutro: todo conocimiento es producto de una situación histórica y social. Esto se aplica también, desde luego, al conocimiento de la situación social de las mujeres: únicamente desde el punto de vista de las mujeres se puede percibir su condición como una opresión. El conocimiento de la opresión, su formulación conceptual, solo puede provenir de un único punto de vista, es decir, de un lugar social concreto: la del oprimido. Un conocimiento que tomara como punto de partida la opresión de las mujeres -inseparable de su lucha contra la misma- constituiría, por consiguiente, una verdadera revolución epistemológica; no introduciría un nuevo “objeto” de investigación, sino una nueva mirada sobre la realidad social. El planteamiento de Christine Delphy se ha mantenido cercano al marxismo como método materialista, al tiempo que ha rechazado los intentos de un Louis Althusser de convertirlo en una “ciencia” objetiva, una “verdad absoluta” y no la expresión de un punto de vista de clase.

En EE UU fue sobre todo a partir del ensayo de Nancy Hartsock *The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism* (El punto de vista feminista: sentar las bases de un materialismo histórico específicamente feminista, 1987) que se desarrollaría toda una corriente en la teoría feminista que abarcaría a sociólogas, filósofas e historiadoras de la ciencia como Patricia Hill Collins, Dorothy Smith, Donna Haraway, Sandra Harding y Kimberlé Crenshaw. El punto de partida de la feminist standpoint theory es el marxismo, en particular la obra de György Lukács, *Historia y conciencia de clase* (1923), que trata de fundamentar filosóficamente la superioridad epistemológica del punto de vista del proletariado. El planteamiento de Nancy Hartsock consistía en transferir este argumento al punto de vista de otra categoría oprimida, las mujeres. Su mirada, como grupo social oprimido y marginado, es más favorable al conocimiento de la realidad social que la del género dominante.

Es curioso que estas teóricas feministas estadounidenses no se hayan remitido a los trabajos de Karl Mannheim o a los de su discípula feminista Viola Klein (*The Feminine Character*, 1946), la primera que utilizó el término “punto de vista femenino”. La hipótesis de que todo conocimiento está situado socialmente tiene en la obra de Mannheim la formulación sociológica más contundente, y su “relativismo” no está tan alejado del de las feministas.

Otro punto de convergencia con el marxismo es la afirmación, por parte de la teoría del punto de vista feminista, que este último no se deriva automáticamente de la condición social de las mujeres y de su experiencia: se trata de una conciencia colectiva que requiere una acción política, una lucha colectiva; gracias a este compromiso sociopolítico, el punto de vista feminista puede convertirse en un *vantage point*, un lugar epistemológico aventajado, capaz de alcanzar un conocimiento más completo y objetivo -por ser crítico con los prejuicios patriarcales- de la realidad social.

Claro que las mujeres no constituyen un conjunto social homogéneo, sino que se encuentran

divididas según criterios de raza, clase social, orientación sexual, etc. De ahí la aparición de movimientos como el Black Feminism –Patricia Collins, bell hooks–, que pone en duda el feminismo de las mujeres blancas de clase media y plantea su propia perspectiva: la teoría del punto de vista feminista negro. Esta diversidad no significa necesariamente el abandono de un punto de vista feminista común a todas las que sufren la opresión de género: para ello hacen falta, señala Collins, “estructuras de la multiplicidad”, que se refieren a las estructuras sociales y no a individuos aislados. Se trata de poner la imaginación sociológica de que hablaba C. Wright Mills al servicio del punto de vista feminista.

En este contexto aparece el concepto de interseccionalidad, elaborado a partir de 1989 por Kimberlé Crenshaw: en las sociedades actuales existen múltiples formas de dominación y opresión, que determinan simultáneamente, aunque no de forma idéntica, el destino de las mujeres. Collins, quien se inspira tanto en la teoría marxista de las clases sociales como en el concepto de “grupo de estatus” de Max Weber, propone un nuevo paradigma para explicar la interseccionalidad: la “matriz de dominación”, en la que se combinan diversas estructuras opresoras; clase, género y raza no se adicionan simplemente, sino que son sistemas de dominación interconectados (interlocking). Estos conceptos han servido sobre todo para analizar la situación de las mujeres, pero según Collins la experiencia específica de las mujeres negras con la intersección de los sistemas de opresión permite comprender otras situaciones sociales en que se cruzan sistemas de desigualdad y dominación. La cuestión está en superar tanto el positivismo de la ciencia “sin prejuicios” como el relativismo –que considera todas las perspectivas igualmente válidas– gracias a un diálogo entre los diversos puntos de vista condicionados de las clases y grupos oprimidos.

La problemática de la “interconexión” de las dominaciones ya la había planteado en Francia, en la década de 1970, Danièle Kergoat mediante conceptos como la consustancialidad o la coextensividad. En un reciente artículo que retoma aquellos debates, Kergoat critica el término “interseccionalidad”, que a su juicio corre el riesgo de fijar las relaciones sociales como “secciones” separadas. La consustancialidad como modo de lectura de la realidad social puede definirse como el entrecruzamiento dinámico complejo del conjunto de las relaciones sociales, de las que cada una deja su impronta en las demás, construyéndose de forma recíproca.

¿Cómo articular por medio de la interseccionalidad o la consustancialidad la teoría marxista del “punto de vista del proletariado” con la teoría del punto de vista feminista? Ambas comparten la convicción de la situatedness de todo conocimiento y de la superioridad epistemológica del punto de vista de las clases y categorías oprimidas o marginadas, pero cada una piensa que su perspectiva es la más universal, capaz de integrar y englobar a las demás. Por supuesto, aquí no vamos a zanjar este debate...

Mencionemos para terminar este breve prólogo la rica vía de reflexión que ha abierto Eleni Varikas. Desde la perspectiva superior del proletariado hasta las standpoint theories, la historia de la modernidad está atravesada por la búsqueda de un punto arquimédico desde el cual se pudiera conocer/levantar el mundo. Ahora bien, la experiencia de la opresión como tal no otorga un privilegio cognitivo. Únicamente gracias a un “universalismo estratégico” –opuesto a la proliferación de absolutismos identitarios– se puede transformar el sufrimiento y la amargura de los oprimidos y excluidos, de los subalternos y los parias, en

búsqueda de una justicia generalizada reivindicada para el conjunto de la humanidad. Esto exige pensar conjuntamente, en su interdependencia, las subalternidades múltiples, las historias de dominación y las tradiciones de resistencia, a menudo discordantes.

París, junio de 2012

Introducción

¿Cuáles son las condiciones que permiten la objetividad en las ciencias sociales? ¿Sirve el modelo científico-natural de objetividad para las ciencias históricas? ¿Se puede concebir una ciencia de la sociedad libre de juicios de valor y presupuestos político-sociales? ¿Es posible eliminar las ideologías del proceso de conocimiento científico-social? ¿Acaso no está la ciencia social necesariamente “comprometida”, es decir, vinculada a un punto de vista de clase o de grupo social? Y en este caso, ¿se puede conciliar este carácter partidista con el conocimiento objetivo de la verdad?

Estas cuestiones se sitúan en el centro del debate metodológico y epistemológico en el conjunto de las ciencias sociales modernas desde su origen hasta nuestros días. Los intentos de darles una respuesta coherente se vinculan de una forma u otra con tres grandes corrientes del pensamiento: el positivismo, el historicismo y el marxismo. Este libro tiene por objeto examinar los dilemas, las contradicciones, los límites, pero también las contribuciones fecundas de cada una de estas perspectivas metodológicas a la construcción de un modelo de objetividad propio de las ciencias humanas y a una sociología crítica del conocimiento.

El complejo nudo de cuestiones implicadas en esta investigación se presenta a menudo en términos de oposición y/o articulación entre dos universos diferentes y heterogéneos: ideología y ciencia. Ahora bien, hay pocos conceptos en la historia de la ciencia social moderna que sean tan enigmáticos y polisémicos como el de ideología, que en el curso de los últimos dos siglos ha sido objeto de una acumulación increíble, incluso fabulosa, de ambigüedades, paradojas, arbitrariedades, contrasentidos y equívocos. Un breve repaso histórico bastará para demostrarlo:

1. En su origen, el término fue inventado (literalmente) por Destut de Tracy, quien publicó en 1801 un tratado, *Éléments d'idéologie*, en el que presentó esta nueva “ciencia de las ideas” como una parte de la zoología... Por consiguiente, se inscribe en una perspectiva metodológica de tipo empirista y científico-naturalista, es decir, positivista. Sin embargo, años más tarde, polemizando contra Destut de Tracy y sus amigos neoenciclopedistas, Napoleón los tachará de “ideólogos”, término que para él es equivalente a metafísicos abstractos apartados de la realidad. Este nuevo significado parece haber entrado en el vocabulario común de la primera mitad del siglo xix, hasta que Karl Marx pasó a utilizar el término a su manera.

2. Para Marx, la ideología es una forma de falsa conciencia que corresponde a intereses de clase; más exactamente, designa globalmente opiniones especulativas e ilusorias (determinadas socialmente) que los hombres se forman sobre la realidad, a través de la moral, la religión, la metafísica, los sistemas filosóficos, las doctrinas políticas y económicas, etc. Ahora bien, para varios marxistas del siglo xx, empezando por Lenin, la ideología

designa el conjunto de concepciones del mundo asociadas a las clases sociales, incluido el marxismo. Este es el significado con el que el término pasó a formar parte del lenguaje cotidiano de los militantes marxistas (“lucha ideológica”, “ideología revolucionaria”, “formación ideológica”, etc.).

3. Con la obra de Karl Mannheim, el sentido “leninista” del término adquiere derecho de ciudadanía en la sociología universitaria a través del concepto de “ideología total”, definido como la estructura categorial, la perspectiva global, el estilo de pensamiento vinculado a una posición social (Standortverbundenheit). No obstante, en el mismo libro (*Ideología y utopía*, 1929), Mannheim atribuye otro significado, mucho más restringido, al mismo término: ideología designa en esta acepción los sistemas de representación que se orientan a la estabilización y la reproducción del orden establecido, por oposición al concepto de utopía, que define las representaciones, aspiraciones y deseos (Wunschbilder) que se orientan a la ruptura del orden establecido y que desempeñan una función subversiva (umwälzende Funktion). Por lo demás, Mannheim reúne ideología (con este sentido) y utopía en la categoría común de formas de falsa conciencia, es decir, de “representaciones que trascienden la realidad”, por oposición a las representaciones adecuadas y compatibles con el ser social real (seinskongruent), es decir, formas “ideológicas” en el sentido marxiano del término, que Mannheim había calificado de demasiado parcial y estrecho...

Como se ve, la confusión y la ambivalencia son casi totales, no solamente entre pensadores de corrientes distintas, sino también dentro de una misma tradición teórica y en el interior de una misma obra, considerada el gran clásico de la moderna sociología del conocimiento. A la misma palabra se atribuyen significados no solo diferentes, sino a veces directamente contradictorios, sin que se justifiquen de alguna manera estos extravíos semánticos.

No es extraño, en estas condiciones, que en este terreno impere la arbitrariedad total; así, hemos visto aparecer a sociólogos que se arrojan el derecho de dar otra definición, ad libitum, según les venga en gana o les dicte la inspiración. Por ejemplo: “Decido entender por ideología los estados de conciencia asociados a la acción política. Esta es una decisión arbitraria” (Baechler 1976). De este modo quedan separados del ámbito ideológico la mayoría de sistemas filosóficos, metafísicos, religiosos y éticos (en su dimensión no política), que constituían precisamente, para Marx, las formas más típicas de la ideología. Así que uno puede “decidir” que la ideología es una cosa o la contraria, según le plazca...

Para tratar de aclararnos en este magma semántico nos parece que hay que partir de la obra de Mannheim, que a pesar de sus contradicciones constituye (después de Marx) el intento más serio de abordar sistemáticamente los problemas implicados en el concepto de ideología. La definición de la ideología (por oposición a la utopía) como una forma de pensamiento orientada a la reproducción del orden establecido nos parece la más adecuada, pues conserva la dimensión crítica que tenía el término en su origen (Marx). Como subraya justamente Claude Lefort, en la definición vaga y amorfa “el concepto no conserva ni rastro de la primera acepción, de la que derivaba su fuerza crítica: la ideología abarca las ideas que uno ‘defiende’ para asegurar el triunfo de una clase”.

En cuanto al concepto de utopía, aquí se utiliza, como en Mannheim, en su sentido más amplio y más “neutro”, según la etimología griega de la palabra ou topos (en ninguna

parte). El pensamiento utópico es el que aspira a un estado inexistente de las relaciones sociales, lo que le confiere, al menos potencialmente, un carácter crítico, subversivo e incluso explosivo. El sentido estricto y peyorativo del término (utopía: sueño imaginario irrealizable) nos parece inoperante, porque únicamente el futuro dirá qué aspiración era “irrealizable” o no.

Queda por definir un concepto que permita designar a la vez las ideologías y las utopías; utilizar, como hace Mannheim, el término “ideología total” para esta función conceptual no hace sino crear confusión, en la medida en que la misma palabra adquiere dos sentidos que en absoluto son idénticos; en cuanto al concepto de “falsa conciencia”, nos parece inadecuado, porque las ideologías y las utopías no solo contienen orientaciones cognitivas, sino también un conjunto articulado de valores culturales, éticos y estéticos que no pueden adscribirse a las categorías de verdadero o falso.

Nos parece que el mejor concepto para designar lo que Mannheim denomina la “ideología total”, es decir, la perspectiva de conjunto, la estructura categorial y el estilo de pensamiento condicionado socialmente –que puede ser ideológico o utópico– es el de visión social del mundo. Muchos pueden considerar, y están en su derecho, que el concepto de Weltanschauung es obsoleto, arcaico, “historicista”, “humanista”, impregnado de idealismo hegeliano, de filosofía del sujeto o de otras herejías mayores, pero a nuestro juicio constituye, en su formulación “clásica” por el historicismo alemán (Dilthey), el instrumento conceptual más adecuado para dar cuenta de la riqueza y la amplitud del fenómeno sociocultural en cuestión. Contrariamente al término de “ideología total”, no contiene ninguna connotación peyorativa ni ninguna ambigüedad conceptual: lo que designa no es en sí mismo “verdadero” ni “falso”, “idealista” ni “materialista” (aunque bien puede adoptar una de esas dos formas), conservador ni revolucionario; circunscribe un conjunto orgánico, articulado y estructurado de valores, representaciones, ideas y orientaciones cognitivas, internamente unificado por una perspectiva determinada, por cierto punto de vista condicionado socialmente.

Al añadir el término social –visión social del mundo– queremos insistir en dos aspectos: a) se trata de la visión del mundo social, es decir, de un conjunto relativamente coherente de ideas sobre el ser humano, la sociedad, la historia y su relación con la naturaleza (y no sobre el universo y la naturaleza como tal); b) esta visión del mundo está vinculada a determinadas posiciones sociales (Standortgebundenheit: el término es de Mannheim), es decir, a los intereses y a la condición de determinados grupos y clases sociales.

Las visiones del mundo pueden ser ideologías (un ejemplo clásico: el liberalismo burgués del siglo xix) o utopías (el quiliasma de Thomas Müntzer). Pueden combinar tanto elementos ideológicos como utópicos, como por ejemplo la filosofía de la Ilustración. Además, una misma visión del mundo puede concebirse de forma ideológica o utópica: basta comparar el romanticismo de Adam Müller con el de Novalis. En fin, la misma visión del mundo puede tener un carácter utópico en un momento histórico dado para convertirse después, en una etapa posterior, en una ideología (es el caso del positivismo de determinadas formas del marxismo, como veremos más adelante).

La cuestión que examina este libro es por tanto la relación entre visiones sociales del mundo

(ideológicas o utópicas) y conocimiento en el ámbito de las ciencias sociales a partir de un comentario crítico de los principales intentos de elaborar un modelo de objetividad científica surgidos en el seno del positivismo, el historicismo y el marxismo. Trataremos de demostrar, apoyándonos a la vez en cierta tradición historicista y en las ideas fundamentales del marxismo (más exactamente: de la interpretación historicista del marxismo) que la objetividad en las ciencias sociales no puede erigirse en molde estrecho del modelo científico-natural. Y que, contrariamente a lo que pretende el positivismo en sus múltiples variantes, todo conocimiento e interpretación de la realidad social está vinculado, de manera directa o indirecta, a una de las grandes visiones sociales del mundo y a una perspectiva global condicionada socialmente; es decir, lo que Pierre Bourdieu denomina, en una feliz expresión, “las categorías de pensamiento impensadas que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento”.

Por consiguiente, la verdad objetiva sobre la sociedad no se puede concebir como una imagen refleja independiente del sujeto conocedor, sino más bien como un paisaje pintado por un artista; y, finalmente, cuanto más elevado sea el observatorio o mirador en que se sitúe el pintor, tanto más verdadero será este paisaje, pues le ofrecerá una visión más amplia y extensa del panorama irregular y accidentado de la realidad social. La perspectiva de este ensayo es por tanto la de una introducción a la sociología del conocimiento, es decir, al estudio de las relaciones entre clases o categorías sociales y el conocimiento científico de la sociedad.

Traducción: Viento sur / La Rosa Blindada

https://www.lahaine.org/est_espanol.php/las-aventuras-de-karl-marx-contr-el-bar