

Totalidad, sistema y predictibilidad. Una aproximación desde la teoría socio-antropológica y el marxismo

Totality, system and predictability. An approach from socio-anthropological theory and Marxism

Gonzalo Héctor Suárez Echenique*

UAEM - México

suarche@hotmail.com

Fabiola Lara Espinosa**

UAEM - México

glafae@yahoo.com.mx

Resumen

En el presente ensayo queremos poner en diálogo dos tipos de análisis de la realidad contemporánea que muchas veces parecen complementarse y confundirse: a la socio antropología en algunas de sus corrientes más recurridas y al marxismo; la primera cuenta con marcos conceptuales como el análisis estructural-funcionalista, la teoría de sistemas, las representaciones sociales, la perspectiva del actor, etc. mientras que la segunda posee el análisis histórico-genético y la dialéctica. La una privilegia la interpretación basada en la representación a detalle de los fenómenos sociales (sea un análisis que se focalice más en lo empírico y material o en lo ideal, desde Durkheim a Moscovici o Geertz, por citar algunos de sus exponentes), mientras que la otra los relega a un lugar contingente toda vez que prioriza el estudio del desarrollo de los modos de producción de los bienes materiales y la transición de un régimen social a otro; esta diferencia es correlativa a otras como las nociones de racionalidad, acción, praxis, predictibilidad y conocimiento. En el trabajo se presentan algunas especificidades de dichos marcos teóricos.

Palabras clave: predictibilidad, praxis, totalidad, dialéctica, representación, racionalidad.

Abstract

In this essay we want to put into dialogue two types of analysis of contemporary reality that often seem to complement and confuse each other: the socio-anthropology in some of its most recurrent currents and Marxism; the first has conceptual frameworks such as structural-functionalist analysis, systems theory, social representations, the perspective of the actor, etc. while the second possesses the historical-genetic analysis and the dialectic. The one privileges the interpretation based on the detailed representation of social phenomena (whether an analysis that focuses more on the empirical and material or on the ideal, from Durkheim to Moscovici or Geertz, to name a few of its exponents, while the another relegates them to a contingent place since it prioritises the study of the development of the modes of production of material goods and the transition from one social system to another, this difference is correlated to others as the notions of rationality, action, praxis, predictability and knowledge. The work presents some specificities of these theoretical

Keywords: predictability, praxis, totality, dialectic, representation, rationality.

*Antropólogo social, ENAH, México; maestro en arqueología, ENAH- México; doctorante en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México

** Doctorante en Ciencias Sociales, UAEM, México.

Recibido: 15/01/2019 Aceptado: 27/05/2019

En este ensayo abordaremos algunos tópicos en relación al concepto de totalidad en Marx respecto del concepto de sistema, estructura y función en las ciencias sociales, así como una mirada al tema de la predictibilidad cara al positivismo pero también operante en la teoría marxiana. El fin que perseguimos es deslindar aspectos teóricos y metodológicos que parecerían confundirse desde la teoría socio-antropológica, del positivismo y neopositivismo, respecto del materialismo histórico y dialéctico; tratando, por qué no, de decantarnos por el método más apropiado para entender la realidad social e histórica en su devenir, en el intento haremos uso de dos breves escritos borgeanos.

1. Totalidad: El horizonte abierto por Hegel, su crítico Marx y la relativización de la antropología

Hegel procuró, audazmente, explicar todo lo pensable, y para ello cimentó su sistema filosófico en los conceptos de devenir histórico y de totalidad. La pretensión por alojar dentro de un *corpus* teórico todo lo que los hombres han producido a través de la historia, es la “Ley” que tutela el denominado desenvolvimiento del “Espíritu”, entendido como la filosofía misma, el ejercicio del pensar todo, pensándonos a nosotros mismos en el intento. Para Hegel, por tanto, lo único real es la totalidad, en donde sus partes integrantes, tanto el sujeto como el objeto, no son más que momentos históricos de la misma.

Marx, a la vez, retoma, e invierte, “da vuelta”, el método dialéctico de Hegel sin perder de vista el concepto de totalidad. La dialéctica empleada por Marx (*Cfr.* Crítica a la Economía Política y El Capital) revela la totalidad del sistema de producción capitalista. Ahí donde la economía vulgar percibía relaciones entre cosas (entre mercancías), el filósofo de Tréveris descubre el sistema de explotación interhumano del capitalismo. Gracias a la categoría de totalidad, Marx pudo revelar la contradicción principal del sistema capitalista: la del capital contra el trabajo asalariado. Contradicción que sólo puede ser entendida y superada a través del sentido de totalidad histórica que la posición materialista-dialéctica prevé.

De esta manera debemos entender que existe un método detrás que nos permite alcanzar altos grados de abstracción y de explicación de la realidad, sumados a la previsibilidad de la que hablaremos más adelante.

La crítica a la abstracción en CCSS se hizo presente en la antropología y sociología del siglo XX, entre otras formas, bajo el cobijo de la diversidad cultural, precisamente en los estudios antropológicos de corriente simbolista; Clifford Geertz, quizás su máximo referente postuló que:

“La cultura de un pueblo es un conjunto de textos que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente. Esa empresa presenta entonces enormes dificultades, trampas metodológicas (...) Pero mirar dichas formas como formas que dicen *algo sobre algo* y lo dicen a alguien significa por lo menos la posibilidad de un análisis que llegue a la sustancia de dichas formas antes que a formas reductivas que pretenden explicarlas” (Geertz, 1987, pág. 371), subrayados nuestros).

Esta interpretación de Geertz en la cual la cultura es el marco que posibilita la lectura de las acciones de los sujetos, puso en boga un relativismo cultural de los hechos, a la vez que identificó cultura con totalidad, es decir, cada cultura es una totalidad independiente del resto de la sociedad al mismo tiempo que se abre a la corriente interpretativa (*cfr.* la interpretación de la cultura) alejándose de una lógica explicativa de los hechos sociales.

Cercana a una cultura encerrada en sí misma, que precisa de un traductor para darse a conocer y que por tanto obedece a guiños y acciones propias de los actores o elementos que la componen, se postula desde de la sociología un tópico de pretensiones transdisciplinares: el sistema.

2. El concepto de sistema. Una categoría imprecisa y abarcadora

En relación al concepto de totalidad se halla el concepto de sistema para las CCSS, con un largo periplo desde su formulación, que puede encontrarse en potencia en Durkheim y la División del Trabajo Social y que con Bertalanffy y su Teoría General de Sistemas toma un cariz central dentro y fuera de las propias CCSS. Sea la *autopoiesis* de Maturana y Varela, o los sistemas en relación al entorno en donde los sujetos no son el eje de la estructura social, como en la teoría luhmaniana; pasando por los esquemas funcionalistas o estructural-funcionalistas desde Malinowsky a Talcott Parsons o Merton, y por la antropología clásica británica de Radcliffe Brown, Evans Pritchard o Fortes; la teoría general de sistemas, una meta-teoría, que pretende ser una “teoría de teorías” parte del concepto de “sistema” en busca leyes generales aplicables a cualesquiera de ellos, en cualquier momento histórico y en cualquier nivel de la realidad.

No dudamos de su operatividad en ciertas problematizaciones, de su capacidad como herramienta específica para problemas específicos, una vez saldado el asunto de la descripción, y sobre todo de la delimitación del sistema a estudiar, pero intentamos diferenciarlo teórica y metodológicamente del concepto de totalidad materialista-dialéctica, ya que por poseer elementos correspondientes entre sí y compartir funciones y aspectos relacionales,

inclusive cierta tendencia hacia la homeostasis, parecerían factibles, y suelen serlo incautamente, de confusión o asimilamiento. Pero, la fragmentación de lo concreto y de lo particular sobre lo universal, el desligue entre teoría y práctica que propone la teoría de sistemas, y la imposibilidad de dar cuenta del cambio propio de los funcionalismos, no han podido dar una visión precisa, por ejemplo, de la fase actual del sistema capitalista en su expresión mundializada, confundiendo causas y efectos, como, el racismo, el narcotráfico, la migración, o el calentamiento global tratados como *telos*, sin relacionarlos en su dependencia con un modo de producción capitalista entrevisto como totalidad.

En el caso específico de la sociología se intentó, desde sus orígenes, la búsqueda de un método que la aproximara o la alejara del de las ciencias naturales, paradigma de conocimiento decimonónico. Desde Durkheim, que se esfuerza por delimitar las reglas de método sociológico y su invitación a una “explicación social de los fenómenos sociales” hasta Bourdieu, Chamboredon y Passeron y los presupuestos epistemológicos del “oficio del sociólogo”, pasando por las corrientes sociológicas y antropológicas simbolistas y representacionales, de las que no son ajenas la sociología ambiental y la ecología social¹; las premisas para la comprensión del mundo social, subrayan la condición de una estructura, más o menos fija, más o menos equilibrada, de tendencia ahistórica, construida a base de representaciones, ligada a campos predeterminados (*cf.* Bourdieu) muchas veces emanadas cuasi espontáneamente y de marcados rasgos psicológicos y mentalistas como en el caso de la corriente microsociológica de Alfred Schütz. Dichas tentativas teóricas (epistemológicas y metodológicas) difícilmente tocan el asunto de la totalidad como se lo propone el análisis histórico-genético y dialectico. Ocurre, quizás, que la propia colocación epistémica prevé un método que, en sí, necesita *sine qua non* de la delimitación de un campo, que implica modos óptimos en que se toman decisiones metodológicas que tienden a desmenuzar el orden social, a fijarlo, y a desvincularlo de la totalidad.

Tal es el caso, por ejemplo, del método empirista *mainstream* de Talcott Parsons que nos orienta, deliberadamente, a la construcción teórica de *sistemas cerrados* aunque solo fuera lógicamente:

“se debería intentar que los sistemas teóricos fueran lógicamente cerrados, o sea, que un sistema empieza por ser un grupo de proposiciones interrelacionadas que implican referencias a observaciones empíricas dentro del marco lógico de las proposiciones en cuestión (...) si las proposiciones explícitas de un sistema no constituyen un sistema cerrado en este sentido, cabe decir que los argumentos descansan, en cuanto a su fuerza lógica, sobre una o más suposiciones no enunciadas. (Parsons, 1968, pág. 43).

Estos elementos, puestos en juego primero de forma ideal en la subjetividad, toman forma concreta en la acción, no olvidemos que la acción, o la acción social, es uno de los pilares de la teoría sociológica desde Weber hasta la sociología posmoderna, y en el caso de Parsons, estas están *per se* sujetas a la *norma*, que determina el contenido de las acciones de los actores, “sujetos sujetados” a normas y valores, que precisan de medios óptimos para ajustarse a la vigencia o legalidad de fines previstos.

Sin enfocarnos demasiado en la teoría parsoniana debemos entender, debido a su éxito y extensión durante más de tres décadas en las CCSS, que la acción, que él denomina acto-unidad, por ser la unidad básica de análisis en su sistema conceptual, es una propiedad emergente de la realidad, por lo que debe ser tratada dentro de un sistema que permita observar las relaciones entre los elementos (sujetos, actores) que crean y recrean acciones encuadradas dentro de un marco dado, en donde el *rol social* define los papeles con los que los individuos se representarán, dentro de una posición social institucional, a la que se denomina *status*. Sintéticamente, esto es, cuando el individuo hace uso de los derechos y obligaciones que le confiere su *status*, desempeña su rol.

La fijeza y el estancamiento de dichas categorías conceptuales, que muestran cómo al interactuar lo hacemos con un rol ya establecido, y es este el que se refiere *mutatis mutandis* a nuestra posición o *status* dentro de la estructura social, es una de las principales falencias de la teoría de sistemas llevada al campo de la socio-antropología en su enfoque canónico sea funcionalista, estructural-funcionalista o sistémico.

Resulta recurrida la crítica acerca de que “no cabe el cambio” en una acción social que no puede transgredir las convenciones al uso, las interacciones establecidas entre individuos de acuerdo a las estructuras dadas, instituciones preexistentes en las que los sujetos se insertan, etc. todas ellas relaciones, funciones y estructuras necesitadas de la descripción más o menos *densa* (*cf.* Geertz) para comenzar a abordarse:

1 Recordemos que dichas subdisciplinas, que poseen un pasado rastreable desde mucho antes de su postulación, basan su análisis en la existencia de un sistema dado, que llega a nuestros días con el nombre de ecosistema, y que sirve tanto para la explicación netamente biológica de cadenas tróficas como la social (*cf.* Escuela de Chicago).

“La función de este uso concreto del esquema de la acción es, fundamentalmente descriptiva (...) suele ser necesario un nuevo paso de abstracción, consistente en generalizar el esquema conceptual para formular relaciones funcionales implicadas en los hechos (...) [una distinción importante entre el] esquema analítico en contraposición de un descriptivo es distinguir el papel de los elementos normativos”. (Parsons, 1968, págs. 88-89).

El interés manifiesto en construir una totalidad a partir de su elemento básico y escalar en la complejidad y medida de las interacciones, mediante los conceptos de hecho, acción, norma, institución, etcétera, es clara muestra de la vigencia en las CCSS del uso de una teoría de sistemas laxa e imprecisa, que adolece *prima facie*, de un fundamento histórico-genético, ya que el sistema no se ubica en su especificidad y necesidad histórica, lo que conduce a su naturalización acrítica, derivándose de aquí una identidad atemporal entre sistema, estructura y función,

Otro aspecto que está también en liga con lo que se viene tratando, la diferenciación entre el concepto de sistema y el de totalidad, se encuentra en lo que hemos venido denominando predictibilidad, que dentro del positivismo como epistemología surgida para legitimar el estudio científico (de corte naturalista) del ser humano, posee un lugar insoslayable.

3. Predictibilidad y positivismo. El retraso de la teoría respecto de la realidad

Devenido de la experiencia de la Revolución francesa, que construyó por vez primera la focalización en la sociedad y el individuo como objetos de estudio científico, tal el caso de Comte, el positivismo conlleva en su propia constitución la idea de la predictibilidad. En las ciencias naturales, la posibilidad de análisis de una experiencia controlada en laboratorio, permite el ajuste de variables y la proposición de hipótesis a contrastar, en las CCSS si bien la dificultad de control es mayor, no se abandona la eventualidad de predecir lo venidero. Nosotros somos partidarios en que el método científico, sin precisiones mediante que equivaldrían a realizar otro ensayo, conserve la intención de predecir resultados dimanados de experimentos fruto de una realidad empírica, pero vacilamos en que puedan ser promisorios, ya que la inducción, la sola mención a lo mensurable, a la objetividad constante, al uso de reglas insustituibles y sobre manera a la dicotomía entre sujeto-objeto parecen ser escollos consustanciales al propio génesis y desarrollo positivista. En cambio, la predictibilidad del materialismo dialéctico, muchas veces tildada de utopismo, conlleva en sí una epistemología tendiente a superar dicha escisión sujeto-objeto, y prevé la utilización de un método que no sólo permita la elucidación de la realidad, sino operar sobre la misma y, tal la célebre tesis onceava sobre Feuerbach, transformarla.

Mientras tanto en las CCSS, la presencia cada vez más pujante de la estadística, el uso de métodos de validación de muestras al servicio de cualquier teoría, y la inevitable premisa de una inducción que siempre “llegará tarde”, que armará sus conclusiones a través del establecimiento de leyes de pretensión universal, que suelen caer con frecuencia en eso que llevó a Merton (1995) a esbozar “la parábola de la profecía autorealizada”, continúa siendo moneda corriente,

Hasta aquí algunas cuestiones que vertebran el análisis del universo social, conceptos y tópicos que se enfrentan y complementan, *corpus* teóricos de diferentes alcances que deben repensarse, premisas epistemológicas y métodos que evaluar. Para aclarar en algo la reflexión acerca de las categorías principales propias de la socio-antropología en sus corrientes más acudidas, y el marxismo histórico y dialéctico, recurrimos, como adelantáramos, a una especie de ilustración literaria que debiera servir de síntesis y metáfora.

4. El mapa del territorio y el Aleph

Permítasenos entonces presentar dos relatos del genial Jorge Luis Borges, uno es un texto corto dominado “Del rigor en la ciencia”, que por su tamaño podemos citar en extenso, y el otro el famoso cuento “el Aleph”.

En el primero de ellos leemos:

En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el Mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, estos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el Tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y los Inviernos. En los Desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.(Borges, 1999:119)

Desde el título la sugestiva pieza nos conecta con el paradigma científico, con el rigor de la ciencia positivista, donde en busca de la objetividad dada por la empírea se torna poco deseable cualquier sesgo, cualquier “recorte” de la realidad. Imaginemos la inoperancia de un mapa que ocupe toda la dimensión del territorio que pretende “mapear” y la impotencia, que no cita Borges, por fracasar en el intento, ya que a medida que algún cambio ocurriera en el terreno, el mapa debería registrarlo, llevándolo siempre al desfasaje, a la eterna inconclusión. Algo similar ocurre con la inducción que siempre se presenta como un paso atrás de la realidad mutable que pretende atrapar.

Es que la aproximación “científica” se procura buscando “nódulos de complejidad”, espacios en donde pueda verse la dinámica de los procesos que sean relevantes para la explicación del cambio, lo que nos lleva al segundo relato borgiano que como metáfora nos servirá de apoyo. Como todos saben la trama del Aleph gira en torno de ese particular prodigio que existe en el sótano de una casa común y corriente, en una barriada popular de Buenos Aires, y que permite ver el universo desde un solo punto. Un punto de vista “total” desde donde se observan todos los puntos del espacio.

El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta (...) vi a un tiempo cada letra de cada página (de chico, yo solía maravillarme de que las letras de un volumen cerrado no se mezclaran y perdieran en el decurso de la noche), vi la noche y el día contemporáneo, vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie (...) vi tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, vi todas las hormigas que hay en la tierra, vi un astrolabio persa (...) vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo. (Borges, 1995)

Eso es lo que encuentra el materialismo dialéctico en la contradicción interna de los modos de producción, ese punto desde donde puede aclararse el *continuum* histórico y que permite presenciar la distribución e interrelaciones de cada uno de los elementos que componen la totalidad. La idea de totalidad se entiende a partir del predominio del todo sobre las partes; es decir que dentro de un conjunto social nada está aislado, porque nada es por sí mismo. La lucha de clases es el Aleph, es ese el sitio privilegiado que admite la interpretación del cambio y las posibilidades de la transformación. El proletariado como la negación de la negación, como agente liberador del círculo de explotación clasista está en el axis entre lo que es y lo que será.

Muchas veces el vértigo y aún el llanto, atacan al investigador que atisba no ya el inconcebible universo como narra Borges, pero si el extraordinario proceso histórico del que ineluctablemente somos arte y parte.

5. En busca de una praxis transformadora

La identidad entre representación y realidad a la que alude Borges como absurdo, es la que trasciende el materialismo dialéctico, pero pareciera ser el eje de las propuestas de las CCSS, y que incluso las ciencias naturales ensayaran, prueba de ello es que de éstas últimas nacen las teorías de sistemas complejos a las que se hizo referencia:

“El paralelismo del desarrollo de varias ramas de la ciencia (...) conduce a la problemática de la organización, de la estructura, de la integridad, de la interacción (...) y con ello la comprobación de que el estudio de partes y procesos aislados no es suficiente, y que, en cambio, el problema esencial es el de las relaciones organizadas que resultan de la interacción dinámica, y determinan que el comportamiento de la parte sea distinto según se examine aisladamente o en el interior de un todo” Bertalanfy citado por (Kosik, Dialéctica de lo concreto, 1981).

En lo que refiere a la teoría marxiana, la complejidad entendida como “organización” de las interacciones, o el mayor o menor número de relaciones entre elementos, no es una preocupación central, sino que:

Como principio epistemológico, el materialismo histórico diferencia entre el mundo fenoménico, es decir, el mundo de los “hechos” particulares tal como se presentan inmediata y directamente y la “totalidad concreta” que va más allá del todo relacionado con el todo y que sería más bien una unidad cualitativa mayor que la suma de las partes (Kosik, 1981).

Por eso, deberá ser claro que no estamos refiriéndonos a una mera adición de variables o el incremento de ligas entre unidades empíricas o ideales:

que la totalidad concreta es la inclusión de todas las particularidades es una lectura errada de la totalidad dialéctica, ya que se orienta a la elucidación del núcleo del desarrollo histórico contemporáneo, consistente en la subordinación de la reproducción social a la reproducción del capital, es decir, la condición de que la primera sólo se realiza una vez que se ha garantizado la reproducción de la segunda (Echeverría, 1997).

En la cita de Echeverría queda expuesto sin dobleces que la totalidad no refiere a una sumatoria de partes o unidades, sino que deben fijarse núcleos o esferas donde confluyan y se enfrenten dos tendencias históricas, que posibiliten en su contradicción la clarificación del desenvolvimiento de las fuerzas del individuo y la sociedad como un todo orgánico

¿Cómo nos va la vida y la historia en ese “ser arte y parte” del que veníamos hablando, en esta tensión entre la reproducción social y la reproducción de capital? Para el materialismo histórico la relación fundacional y reproductora de toda sociedad es la unidad sujeto-objeto, es decir, la unidad entre el individuo y sus condiciones materiales de existencia, la unidad e identidad entre “individuo e historia” y entre “sujeto y sociedad”; en este paradigma la pregunta por el individuo no es diferente de la pregunta por la sociedad ni por la naturaleza, no hay tampoco cuestionamiento entre si el individuo produce la sociedad o la sociedad produce al individuo.

El papel histórico que cumple el individuo en referencia a sus conocimientos y saberes depende no sólo de la cantidad de información, la calidad de ésta, la interpretación y el “cálculo”, sino que se despliega en el entorno temporal más amplio; para el marxismo la acción del individuo va más allá de lo inmediato, es diálogo entre pasado y presente en el que la acción de los sujetos es el ejercicio del cuestionamiento, de su “puesta en cuestión” (*cf.* Sartre), de modo inmediato y mediato.

Esta posibilidad, que lo es para el género en su conjunto, tiene como condición la identidad al interior de un grupo o una clase, lo que para Sartre es la identidad de intereses que se logra en el “grupo en fusión” y que se diferencia de la agrupación espontánea, producto de la “inercia”; la posibilidad de esta práctica transformadora es una “socialidad” compleja que requiere un esfuerzo crítico acerca de las condiciones bajo las cuales el grupo garantiza su reproducción:

“los elementos de las clases medias, el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el labriego, todos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales clases. No son, pues, revolucionarios, sino conservadores...” (Karl Marx, 1968),

Ya que el verdadero grupo revolucionario es el que cuestiona, el interesado en deponer el *status quo*. En este sentido, la praxis es un punto crucial en el discurso crítico del materialismo histórico, no una praxis de la inmediatez sino una proyección social de largo aliento, el objeto no es un objeto ya constituido y permanente, como en el positivismo, sino en proceso, es el propio proceso histórico en desarrollo. La concepción de la acción humana como una acción inmediata ligada a la predictibilidad, al pragmatismo del acierto en el cálculo, obnubila su potencia transformadora y la posiciona en un horizonte pre-hegeliano y pre-marxista, el análisis correspondiente para la praxis en esa posición no podría, por tanto, ser otro que el empirismo.

Aunque pudiera parecer universalmente aceptado que la acción social responde a “situaciones objetivas dadas”, como lo refiere la sociología clásica, o a situaciones subjetivas más o menos ajustadas a aquellas, según el análisis posmoderno, a estas alturas debería resultar indiscutible que el fundamento de la acción de los individuos y grupos sociales depende de su posición en la sociedad, y que el campo de acción de los individuos sea –en términos burdos, pero generales– la contraposición de dos grandes grupos humanos que incluyen a su vez otra gran diversidad de grupos, estos dos grupos son los dueños y los no-dueños de los medios de producción; en este campo de acción “los intereses individuales se conocen inmediatamente, mientras que los intereses de clase requieren un esfuerzo hermenéutico” (Vázquez, 2003), pues bien, si no se realiza este esfuerzo ¿se puede decir que se llega a una verdad parcial? La superación de estas verdades parciales fue la tarea planteada por la dialéctica, mientras que otras disciplinas las verifican y comprueban en la inmediatez. Así la suma de acciones individuales y colectivas sobre las que reflexionan las ciencias sociales, equivalen a una construcción en detalle de los fenómenos sociales, pero generalmente incompleta incluso respecto a ellos, y ya no digamos en relación a la totalidad histórica.

La lectura que hacemos del discurso crítico de Marx conduce a un planteamiento epistemológico que considera a la totalidad como un principio metodológico, como punto de partida y de llegada, como objeto que se elucida mediante la dialéctica, no mediante el análisis de suma, función y estructura. Con la dialéctica de lo concreto (*cf.* Kosik) es que se devela la totalidad y la génesis de sus mutaciones parciales, es decir, que la totalidad y la dialéctica

como principios metodológicos suponen un diálogo entre el pasado y el presente, un dialogo no determinista porque lo que se está en juego en este diálogo es el devenir de los propios sujetos.

Este devenir se vio trastocado desde la teoría socio-antropológica contemporánea al basarlo en el “estudio de caso”, en las monografías, en los “estudios en profundidad”, a la vez que le permitió cuestionar al marxismo como un estructuralismo que tiende a minimizar las posibilidades e injerencia de los sujetos, mientras que ella privilegia el análisis de grupos emergentes que no se asumen como parte de ninguna clase social y que exaltan la acción racional de los individuos. Cabe destacar que dichas aproximaciones metodológicas cuyo foco pareciera ser siempre la acción de agentes atomizados, fueron posteriores a una línea de investigación desarrollada con anterioridad por el materialismo, y que aun así no fue tomada en cuenta. La instauración de un humanismo cuya orientación es develar las dimensiones de la “sujetidad”, distante de la noción inmediateista de las acciones y de la racionalidad individualista de medios a fines, tiende a ser evitado:

“Nadie, -ni siquiera los empiristas- han llamado razón a la simple ordenación -sea la que fuere- de nuestros pensamientos. Para llegar a un “racionalismo” es necesario que esta ordenación reproduzca o constituya el orden del ser” (Sartre, 1963).

Con la imagen de unos sujetos que quedan asociados primariamente desde el positivismo a un tipo de “racionalismo” y a su ejercicio, el Ser queda en una situación en la que la agencia humana equivaldría a la capacidad de “adaptarse” al entorno, de obtener ventaja de él, de ejercer exitosamente el “cálculo” de las interacciones que desatará su acción orientada a fines (*cfr.* Weber); como vimos estos análisis inmediateistas dejan fuera la reflexión sobre la posibilidad de generar cambios en el decurso histórico; mientras el materialismo histórico proyecta a un sujeto que no se mantiene ligado al *status quo*, sino que lo trasciende posibilitando la superación de la enajenación de la riqueza y de sí mismo,

La imagen del sujeto que racionaliza, calcula e instrumentaliza su praxis inmediata es análoga a la del sociólogo como polizonte que nos presenta tantas veces el cine- del que habla Sartre-

“que se gana la confianza de los gánsteres, que se integra provisionalmente en el grupo pero que luego, finalmente consigna sus observaciones a la objetividad, implicando una escisión entre el experimentador y el grupo experimental (...) no acusa su culpa primariamente en este hecho, sino en que define la existencia de una “totalidad”, “sistema” “grupo”, fundamentalmente por su *funcionamiento*... esto implica naturalmente una denegación de la dialéctica y de la historia, en la medida, justamente, en que la dialéctica no es, primero, más que el movimiento real de una unidad que se está haciendo, y no el estudio, aún “funcional” y “dinámico” de una unidad ya hecha” (Sartre, 1963).

Esta distancia respecto del otro, se reproduce tanto en el “sociólogo/polizonte” como en el sujeto que calcula las consecuencias de sus acciones en pos de su beneficio inmediato, A este distanciamiento del otro que pareciera condicionar sin miramientos la existencia del hombre en la tierra, se opone el planteamiento de los *Manuscritos de 1844* según el cual la naturaleza anterior al hombre y al pensamiento, es naturaleza humana externa y la propia sociedad es una construcción de base natural /gregaria, interna; el devenir humano, pues, consiste en la capacidad de darle forma a ambas naturalezas (la interna y la externa), y que ellas además, constituyan la base material de la satisfacción de las necesidades, la socialidad, la solidaridad, y en fin, la realización de la sujetidad, sentido último de las acciones individuales y sociales.

La historia ha sido la de estos avatares de la gregariedad, socialidad, y solidaridad, pero también de ajenidad, enajenación de la conciencia y de los medios materiales de existencia, ausencia de solidaridad y empatía; el análisis de la economía y la sociedad en *El Capital* de Marx, devela, cómo, la reproducción y la historia humana quedan subordinadas a la acumulación de riqueza en pocas manos, cómo las especificidades propias de cada grupo humano permanecen en la oscuridad, son abstraídas, pierden vigencia y posibilidad, a la vez que, como un *Aleph* borgiano, nos marca, al mismo tiempo, el camino para superarlas y trascenderlas

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges, J, L (2003) *El Aleph*, México, ediciones Ghandi
- Echeverría, B. (1997). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- Karl Marx, E. F. (1968). *Manifiesto del Partido Comunista* . México : SXXI.
- Kosik, K. (1981). *Dialéctica de lo concreto*. México: Era.
- Kosik, K. (5 de agosto de 2018). *El individuo y la historia*. Obtenido de kosik.
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.
- Sartre, J. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Vázquez, A. S. (2003). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI.