

## Lo social y el capitalismo no existen: el desafío de Bruno Latour\*

Guillermo Rochabrún Silva\*\*

*Pontificia Universidad Católica del Perú PUCP, Lima, Perú*

---

\* Este artículo es la adaptación de una ponencia presentada en la Universidad de Barcelona en la X Jornada de Filosofía Política (noviembre de 2013). El tema de la X Jornada fue Marx y el pensamiento postmoderno, y estuvo bajo la conducción de José Manuel Bermudo. Aquí he procurado hacer más explícitos los argumentos propiamente sociológicos. Agradezco a María Jesús Jauler por su colaboración para salvar muchos de los problemas que presentaba una versión anterior.

\*\* Guillermo Rochabrún Silva es magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido docente principal (ahora jubilado) del Departamento de Ciencias Sociales de la misma casa de estudios. Correo-e: grochab@pucp.edu.pe

## Lo social y el capitalismo no existen: el desafío de Bruno Latour

### RESUMEN

Bruno Latour, filósofo devenido en antropólogo y sociólogo, cuya obra es tan conocida como controversial, viene haciendo un replanteamiento radical de las ciencias sociales, con amplias implicancias para ellas, y muy en particular para la sociología. Sosteniendo que lo social no existe, Latour demanda considerar como «actantes», al igual que los humanos, a todo tipo de objetos. Según él así se evitaría recurrir a toda instancia trascendente a la experiencia, como grandes procesos históricos, o entes donde no aparece un agente específico. Tras su encuentro con la obra de Gabriel Tarde, a quien considera como antecesor de sus propias ideas, ha planteado una crítica tanto al *homo economicus* como a la visión de Marx sobre el capitalismo. Este trabajo hace un balance de dichas críticas haciendo que cada autor interroge al otro.

**Palabras clave:** capitalismo, immanencia, modernidad, naturaleza-sociedad, tiempo.

## The social and capitalism do not exist: the challenge of Bruno Latour

### ABSTRACT

Bruno Latour, a former philosopher who turned to anthropology and sociology, whose work is so much known as controversial, has been developing a radical restatement of contemporary social sciences, with broad consequences for them, and in particular for sociology. Stating that the social does not exist, Latour claims the inclusion as «actants», as well as humans, of all kind of objects. According to Latour, in that way it would not be necessary to appeal to transcendent instances of experience, like huge historical processes, or entities in which a specific agent does not appear. After discovering Gabriel Tarde's scientific production, who is considered by him as an antecessor of his ideas, Latour has lay down both a critique to the *homo economicus*, as well as to Marx's vision on capitalism. This article intends to evaluate those critiques, making each author question the other.

**Keywords:** capitalism, immanence, modernity, nature and society, time.

## 1. INTRODUCCIÓN

Bruno Latour (Beaune, Francia 1947) participa de una característica frecuente en quienes han sido innovadores radicales de gran importancia en alguna disciplina, sea en las ciencias sociales o en las humanidades. Esta consiste en haberse formado académicamente en un campo distinto del que innovaron. Valgan como ejemplos Claude Lévi-Strauss en la antropología o Niklas Luhmann en la sociología<sup>1</sup>. Esa condición de *outsider* les facilitó percibir y cuestionar supuestos inadvertidos por los cultores natos de estos campos. Diversos problemas ocultos en tales supuestos dan lugar a «dilemas insolubles», también calificados como «falsos». Al igual que en otras disciplinas, también en la sociología esos dilemas han resultado ser tan falsos como persistentes, por lo cual una solución definitiva obliga a considerarlos en nuevos términos. Latour ha hecho un verdadero desafío a través de un diagnóstico y una propuesta que equivale a un drástico replanteamiento de la sociología. Veamos en qué consiste y qué evaluación nos merece.

## 2. EL DESAFÍO

### Lo social no existe. Seres humanos y objetos

En una frase análoga a la que Margaret Thatcher hizo célebre («la sociedad no existe»), Bruno Latour ha sostenido que lo social no existe al carecer de sustancia propia. Con algo así nos encontramos los sociólogos cuando en nuestro fuero interno llegamos a preguntarnos «al fin y al cabo, qué es lo social», y que en términos prácticos es una pregunta no formulada<sup>2</sup>. A entender de Latour lo social es una sustancia inexistente. Mientras que «lo económico», «lo político», «lo psicológico», «lo lingüístico» corresponden a campos de fenómenos reales y diferentes, lo que viene a llamarse «social» en cambio no es sino «la asociación entre entidades que sí existen, y que son tanto humanas como no humanas» (Latour, 2005, pp. 14-17)<sup>3</sup>.

«Lo social» vendría a ser el resultado de un equívoco, de una suerte de espejismo, de los varios que aquejan a la «modernidad». Su origen estaría en la separación que

<sup>1</sup> Es claro que la antropología sería hoy muy diferente sin Lévi-Strauss, filósofo de formación. Luhmann provenía del derecho. La procedencia académica de Latour es también la filosofía, desde donde ha buscado innovar en las ciencias sociales, particularmente en la sociología.

<sup>2</sup> Un caso análogo podría ser la ausencia de reflexión sobre la «escasez» en la teoría económica. Casi todo lo escrito sobre el tema son unas cuantas líneas elementales en los manuales introductorios a esta disciplina. Sobre ello véase mi artículo «La zanahoria y el asno: para un análisis crítico de la noción de escasez». En *Batallas por la teoría: en torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP, 2007 y 2009.

<sup>3</sup> Utilizaremos siglas para referir los libros suyos que citaremos con más frecuencia: *Nunca fuimos modernos - NFM* (1991). Buenos Aires: Siglo XXI, 2007. *Reensamblar lo social - RS* (2005). Buenos Aires: Manantial.

la modernidad ha trazado entre la naturaleza y el mundo social. Esta escisión sería la responsable de muchas otras que son particularmente visibles en la sociología. A fin de cuentas, desde los inicios de su forma actual, a fines del siglo XIX, esta disciplina no habría hecho sino dar vueltas incesantemente alrededor de los mismos problemas, los cuales se presentan como dilemas entre diversas dicotomías. Están entre otras, la oscilación entre el actor y las estructuras, entre lo «micro» y lo «macro», la acción y la cultura, lo objetivo y lo subjetivo, la «larga duración» y el presente instantáneo, lo local y lo global.

Ahora bien, ¿se presenta este problema en otras disciplinas? Por experiencia propia, Latour ha visto que el antropólogo, a través de un prolongado trabajo de campo en alguna población «exótica», no tiene problema en vincular mitos, conocimientos, genealogías, formas políticas, técnicas, religión, epopeyas y ritos. Y sin embargo, no obstante que también en su propia sociedad hay *redes* entre elementos sociales y culturales análogos a los vistos entre los «exóticos», el antropólogo es incapaz de hacer lo mismo en ella. La misma persona y sus mismas habilidades y conocimientos no pueden hacer en su propia sociedad lo que pueden hacer en «otras». ¿Cuál sería la diferencia y dónde radicaría?

Estriba, dice Latour, en que nosotros somos —o *creemos ser*— «modernos». Eso significa que la red, el tejido que entrelaza todos estos aspectos, nos presenta separaciones y costuras que tratamos de soslayar. Algunos ejemplos: los poderes políticos toman decisiones sobre la experimentación con neutrinos, la «partícula Dios», o qué hacer ante el agujero en la capa de ozono, este último —según se afirma— creado por la misma actividad humana. En el sentido inverso, los laboratorios son asediados por discusiones ideológicas, políticas, religiosas, morales (Latour, 2007, p. 23). ¿Cuál es entonces su lugar? ¿Se trata de problemas «científicos» o «políticos»? La modernidad está así llena de *híbridos*, a los que le resulta difícil reconocer.

Esta gran división entre lo humano y la naturaleza se traduce en la constitución de las ciencias (naturales) y la técnica como un campo ontológico radicalmente escindido del mundo «humano»<sup>4</sup>. En cambio *todas* las otras sociedades-culturas, anteriores y contemporáneas a la «nuestra», mezclan ambos mundos en sus creencias, mitos, religiones, saberes, política. A fin de cuentas las sociedades solo pueden existir combinando los mismos elementos: «el cielo, la tierra, los cuerpos, los bienes, el derecho, los dioses, las almas, los antepasados, las fuerzas, los animales, las creencias, los seres de ficción...» (Latour, 2007, p. 156).

Ya hace unos 2400 años:

---

<sup>4</sup> Recordemos la idea de Charles Snow acerca de «las dos culturas». Un cuestionamiento a Snow, y que podría compararse con la propuesta de Latour, está en el informe coordinado por Immanuel Wallerstein: *Abrir las ciencias sociales: informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México, 1996, 9ª edición.

«... [Arquímedes] hizo llevar a tierra [...] una nave de transporte de tres mástiles [...] hizo subir a una gran cantidad de hombres, además del cargamento habitual y, sentado a distancia, sin esfuerzo, con un gesto tranquilo de la mano, accionó una máquina con varias poleas, de manera que movió la nave haciéndola deslizar, sin sacudidas, como si corriera sobre el mar. El rey, estupefacto y comprendiendo el poder de la ciencia, instó a Arquímedes para que construyera máquinas, [...] ya sea para la defensa, ya para el ataque (Vie de Marcellus)».

Por intermedio de la polea compuesta, Arquímedes invierte no solo las relaciones de fuerza, sino que también invierte las relaciones políticas ofreciendo al rey un mecanismo real para hacer a un hombre físicamente más fuerte que una multitud [...] Sin la geometría y la estática, el soberano debería transigir con fuerzas sociales que lo dominan infinitamente. Pero si [...] añadimos la palanca de la técnica, entonces podemos volvernos más fuertes que la multitud (Latour, 2007, p. 160).

Ello también ocurre en occidente moderno, pues ¿qué haría cualquier empresa sin los medios materiales que pone en acción, o qué sería de cualquier gobierno si careciese de los sistemas de comunicaciones —tanto visibles como clandestinos—, de sistemas instrumentales y de medios de destrucción (Fuerzas Armadas) puestos a su disposición? Lo peculiar de Occidente moderno es hacer invisible la mediación que reúne a los «híbridos» (Latour, 2007, p. 62), aunque estos ahí están, y son fundamentales (Latour, 2007, p. 65).

### **Introducir a todos los «actantes» para «aplanar» lo social y eliminar lo trascendente**

De ahí la consigna de Latour de «aplanar lo social» (Latour, 2005, pp. 34, 250, 253-255 y 258, y el capítulo «Cómo mantener plano lo social»). Rebautizando como «sociología de lo social» a la sociología convencional, Latour ha denominado su propuesta «sociología de la asociación», constituyendo con ella la «teoría del actor-red» - TAR. Con este nombre destaca el procedimiento central que emplea: rastrear las *conexiones* que se presentan entre todos los *actantes*; es decir, todos los agentes, sean o no humanos. Es de esta manera que Latour busca evitar los *saltos* que las ciencias sociales se ven obligadas a hacer hacia esas instancias «trascendentes», pues al pasar la superficie de lo social a ser totalmente *plana*, no los requeriría.

Frente a todos los «errores» inducidos por el recurso a la trascendencia, la estrategia propuesta por Latour de «aplanar lo social» puede parecer conducente a resultados puramente descriptivos como estrategia de investigación<sup>5</sup>. Es posible que así sea, pero a su modo de ver no hay nada peyorativo en la descripción sino todo

<sup>5</sup> Sobre los «errores» regresaremos hacia el final.

lo contrario, al punto de afirmar que una buena descripción no debería requerir de una explicación adicional.

¿En qué consiste la incorporación de los agentes no humanos al mundo social? Latour afirma que los «mediadores» —las cosas— se vuelven *actores*: «el objeto hace al sujeto» (Latour, 2007, p. 123). Sin embargo, solo está tratando de definir lo que sería la realidad *total* para los humanos, y en particular para los humanos modernos (Latour, 2007, pp. 128-129). Y es que si bien toda sociedad hace un trabajo de *mediación* entre los hombres y la naturaleza, solo los modernos lo *ocultan* a través de un trabajo de *purificación* (Latour, 2007, pp. 28 y ss.). Ahora bien, para Latour efectivamente «hay un abismo entre la naturaleza y la sociedad, pero este abismo no es más que un resultado tardío de la estabilización» (Latour, 2007, p. 130): es decir, de la fijación ya consagrada de descubrimientos científicos y aplicaciones técnicas. A su vez ello es solo el resultado de una trayectoria donde al inicio tales descubrimientos y aplicaciones eran solo fenómenos inestables, precarios.

Esto no es sino asumir, y sin concesión alguna, un criterio constituyente del pensamiento científico, cual es descartar todo elemento *trascendente* —aunque como ya sabemos, no es nada fácil liberarse de la metafísica. Se entiende por trascendente cualquier entidad, usualmente bajo una forma conceptual, que no está referida a un agente claramente determinable. Léase —son ejemplos que él cita— la Providencia, la Mano Invisible, el sentido de la historia, algún *telos*, «estructuras», o «contexto», o la sociedad misma. Lo único que podría existir en un sentido trascendente serían *invenciones* humanas, sujetas tanto al éxito como al fracaso. Si es así, de lo que se trata es de su *gestión*, y esta no es sino otro nombre para la *política*.

No sin muchas ambigüedades la modernidad se ha caracterizado como un pensamiento «descreído» de toda instancia trascendente. Ahí está su apego a lo secular frente a lo sagrado, a la inducción frente a la deducción, a la causalidad frente a la teleología, la pretensión de apoyarse en una verdad plenamente fundada en la razón y constatable empíricamente. En ese sentido el pensamiento postmoderno, definido por Lyotard como «el fin de los grandes relatos», era una vuelta de tuerca más de la modernidad al descreer de sus propios fundamentos<sup>6</sup>. Pero así la serpiente se mordía la cola y cualquier cosa terminaba siendo posible. En contraste, Latour no descrea de la ciencia, a la vez que los estudios de su historia y de su práctica contemporánea sugieren que ella es una marcha sin término<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Por eso Anthony Giddens prefirió hablar de «alta modernidad» en vez de postmodernidad. Véase *The Consequences of Modernity* (1990). Stanford: Stanford University Press.

<sup>7</sup> Es este el momento de intentar esclarecer la ubicación de Latour frente a las corrientes postmodernas. Si bien él inicialmente suscribió el «programa fuerte» de la Sociología del Conocimiento y fue puesto en una «lista negra» de autores postmodernos en el explosivo libro de Sokal y Bricmont *Impos-turas intelectuales* (Barcelona: Paidós, 2002), Latour luego se ha situado muy lejos de cualquier postura

Dentro de este talante, en una pequeña obra la que examinaremos en detalle más adelante<sup>8</sup>, va a referirse sobre todo a nociones que encierren un componente *prescriptivo*; es decir, que contengan una «solución» a conflictos de intereses, ya sea el mercado, el Estado, la naturaleza, el progreso, la Razón (y su astucia), la Historia, etc. Tales entes pretenden garantizar la armonización de intereses en disputa, pero si los descartamos los caminos de salida pasarán necesariamente por la política (Latour, 2007, pp. 67-68). A modo de ejemplo, el rechazo a lo trascendente debiera marcar el reingreso de la economía a la *economía política*<sup>9</sup>. La política es un mundo «artificial», donde todo lo que ahí existe es resultado de la invención humana.

### El tiempo de los modernos

Uno de los aspectos más interesantes del planteamiento de Latour es la crítica que realiza de la concepción del tiempo trazada desde la modernidad. El tiempo puede verse como ciclo, decadencia, caída, inestabilidad, retorno o presencia continua. Frente al tiempo, la modernidad pretende *arrasar* con el pasado; cancelarlo (Latour, 2007, p. 103), por eso en la modernidad el acontecer se presenta como una sucesión de hechos inexplicables (Latour, 2007, p. 106). Por ejemplo, en particular la sociología intenta explicar un cambio por el contexto, pero este es un artificio referido a configuraciones que no existían cuando tuvo lugar el fenómeno a ser explicado. Lo que la modernidad en verdad hace es una selección coherente de hechos cuyo resultado lo *imagina* como una «época» (Latour, 2007, pp. 109-110):

[...] los modernos interpretan los reacondicionamientos heterogéneos como totalidades sistemáticas donde todo estaría íntimamente relacionado. El progreso modernizador solo es pensable a condición de que todos los elementos que son contemporáneos según el calendario pertenezcan al mismo tiempo. Para ello, esos elementos deben formar un sistema completo y reconocible. Entonces, y solo entonces, el tiempo forma un flujo continuo y progresivo, del cual los modernos se proclaman la vanguardia y los antimodernos la retaguardia (Latour, 2007, p. 110). Esa tentativa ha fracasado [...] nunca hubo más que elementos que escapan al sistema [...] Una temporalidad no tiene nada de temporal. Es un modo de ordenamiento para relacionar elementos. Si cambiamos el principio de

---

postmoderna «típica». Pero también se distancia de la modernidad tal como ella se ha definido a sí misma. En ese sentido, como veremos, sus propuestas buscan ir más allá de la modernidad, aunque en un sentido muy diferente de los postmodernos.

<sup>8</sup> Bruno Latour y Vincent Lépinay: *La economía, ciencia de los intereses apasionados: introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*. Buenos Aires: Manantial, 2009.

<sup>9</sup> Cabe resaltar que este planteamiento lo haya hecho Tarde cuando el término *economía política* estaba siendo sustituido por *economía* (a secas), debido a la entonces incipiente hegemonía de la teoría marginalista. Con ella la ciencia económica se volvió hermética respecto de cualquier otro ámbito. Ello no ha cambiado hasta la fecha.

clasificación obtenemos otra temporalidad a partir de los mismos acontecimientos (Latour, 2007, p. 112). Es la selección lo que hace el tiempo y no el tiempo lo que hace la selección (Latour, 2007, p. 114)<sup>10</sup>.

Esta es una objeción vigorosa, entre muchas otras posibles, a la categoría de «modernización», de tanta importancia para las ciencias sociales y muy en particular para la que enfocó a los países que fueron llamados «en vías de desarrollo».

### ¿Es posible una revolución?

Debido al cuestionamiento que él hace a la concepción moderna del tiempo Latour demuele la idea misma de revolución. Una revolución, tal como ella se entiende a sí misma, capaz de crear *íntegramente* una nueva realidad, *totalizada*, es imposible.

Veámosla desde la TAR, donde la realidad social no es una superficie sino una *red*; pues está llena de vacíos (Latour, 2007, p. 171). Así, aunque se pueda cambiar algunos hilos, o hasta *todos* ellos, siempre quedarán los vacíos: los puntos no contactados, heterogéneos con la red, aunque también pertenezcan a la superficie que la red crea. El problema está en que al construir totalidades la modernidad «crea» realidades *homogéneas* que solo podrían ser cambiadas mediante una transformación tan total como puramente imaginada; vale decir, utópica. Esta es una idea que se proyecta tanto hacia el estudio de lo trascendente (la naturaleza) como de lo inmanente (la sociedad). Detengámonos un instante en este planteamiento, según el cual las realidades totalmente homogéneas son construidas por los críticos:

El capitalismo de Ferdinand Braudel o de Marx no es el capitalismo total de los marxistas. Es una madeja de redes [...] La organización de la gran empresa norteamericana descrita por Alfred Chandler no es la Organización de Kafka [...] El imperio científico-técnico de Lord Kelvin [...] o el mercado de la electricidad [...] nunca nos hacen abandonar las particularidades del laboratorio, de la sala de reunión o del centro de control [...] Ninguna mano visible o invisible viene de pronto a poner orden en átomos individuales dispersos y caóticos (Latour, 2007, pp. 176-177).

Sin embargo, a partir de esas realidades «porosas» los críticos construyen totalidades plenamente «llenas», con lo cual:

Toda totalización, aunque sea crítica, ayuda al totalitarismo [...] participa en lo que pretende abolir. Convierte a sus practicantes en impotentes frente al enemigo, al cual dota de propiedades fantásticas. [...] Nadie puede redistribuir un

---

<sup>10</sup> Siguiendo a Latour, diríamos que hoy eso se pondría de manifiesto en la imposibilidad de discernir qué es lo «progresista» y lo «reaccionario». Desde la «revolución» de Jomeini hasta la actualidad ese «problema» no habría hecho más que crecer.

sistema técnico totalmente sistemático. Nadie puede renegociar una sociedad kafkiana [...] Nadie puede discutir acerca de un Occidente separado de raíz de las otras culturas-naturalezas. [...] Todos estos suplementos de totalidad son concedidos por sus críticos a seres que no los reclamaban (Latour, 2007, p. 182)<sup>11</sup>.

Evocando sutilmente figuras como «la soledad del poder», por la que hasta el hombre más poderoso del planeta puede vivir día a día presa de sus complejos y miedos infantiles, Latour contrasta a los gerentes, jefes militares, científicos, ingenieros y políticos «realmente existentes» —sujetos a limitaciones de todo tipo—, con la imagen de invulnerabilidad que los críticos le conceden.

[...] y ¿qué obtendremos a cambio? El capitalismo, el imperialismo, la ciencia, la técnica, la dominación, todos igualmente absolutos, sistemáticos, totalitarios [...] Los primeros podían ser derrotados. Los segundos ya no. Los primeros estaban muy cerca todavía del humilde trabajo de mediaciones muy frágiles y modificables. Los segundos, purificados, son todos de igual manera formidables (Latour, 2007, p. 183).

La modernidad (occidental) sería pues, una configuración histórica que descansa en un autoengaño, el cual va llegando a su fin. Dicho en una frase, la modernidad *nunca fue*; nunca fue lo que pretendía ser: una perfecta escisión entre lo humano y lo no humano, lo cual la diferenciaría de toda otra sociedad, pues todas las demás realizan sin problema esa «confusión» en las más diversas formas, y que como vimos al inicio, el antropólogo capta sin dificultad, pero solamente en las sociedades «no modernas».

Sin lugar a dudas, en particular la inclusión de los objetos y sus implicancias constituye una «innovación» muy atrevida para la sociología, la cual como todas las ciencias sociales en general, *excluye* a los objetos en tanto que tales. «Lo social», a fin de cuentas, aún si carente de una sustancia específica, viene a ser un espacio de nexos que se dan exclusivamente entre *conciencias* y voluntades<sup>12</sup>.

### **El «materialismo de las cosas» frente al materialismo histórico**

Sin embargo ese no es el caso del *materialismo histórico*, caracterizado fundamentalmente por (i) situar al mundo humano dentro de la naturaleza, y además como *parte* de ella, y (ii) concebir a las relaciones de producción y la capacidad para producir a modo de un centro de gravedad para la explicación de la vida social en su

<sup>11</sup> La versión castellana es muy oscura en este punto. Al no disponer de la edición francesa original he modificado la traducción de estos pasajes de acuerdo con la edición en inglés publicada en Harvard University Press 1993, p. 125.

<sup>12</sup> Por eso solo muy tardíamente ha aparecido también una sociología del cuerpo. Recuérdese que, para constituirse como disciplina autónoma, la sociología debió descartar todo «determinismo biológico».

conjunto. Latour menciona a Marx con alguna frecuencia, señalando proximidades y distancias varias, pero sin sentirse motivado a realizar una confrontación de conjunto. Sin embargo, los dos puntos que acabamos de mencionar son de un alcance muy vasto y profundo, de modo que ameritarían un examen sistemático.

Una clara divergencia sería obvia en cuanto a las apelaciones que aparecen en Marx de instancias «trascendentes». Si bien el materialismo de Marx hace parte del talante moderno, también se encuentra preñado de «grandes relatos», como el progreso, la revolución, el comunismo, la liberación humana; y a «agentes» o instancias que no se adecúan a estrictos cánones empíricos: «proletariado», «clase revolucionaria», «contradicciones del capitalismo», «carácter social de la producción», etc. Al eliminarlos ¿quedaría algo específicamente «marxista»? ¿Marx sería solamente un «gran narrador»? ¿Sería posible acaso «un marxismo sin grandes relatos»?

En un notable libro —*La persistencia del antiguo régimen* [1981]—, el historiador marxista Arno Mayer destacaba cómo hasta bien entrado el siglo XX seguía vigente un conjunto de instituciones típicas del Antiguo Régimen. ¿Cómo habría acogido Marx la obra de Mayer, cuando en el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) había trazado un cuadro de la situación europea y mundial que correspondía más bien a un futuro imaginado, marcado homogéneamente por un capitalismo plenamente desarrollado y extendido? Sin embargo, al mismo tiempo los análisis que Marx hizo de acontecimientos contemporáneos destacan la heterogeneidad de relaciones, instituciones, grupos, mentalidades. Algo análogo aparece en *El capital*, al presentar la simultaneidad de formas productivas que, habiendo surgido sucesivamente en la producción industrial inglesa, persistían y se articulaban a las más recientes y modernas<sup>13</sup>.

Para Marx era obvio que una realidad no se crea *ex nihilo* sino en el terreno formado por los fenómenos preexistentes. Pero es también muy claro que en el campo *teórico* no tuvo en su mira —y menos aún lo tuvieron los marxismos directamente tributarios de las urgencias políticas— el estudio de fenómenos que, habiendo sido centrales en una época, posteriormente parecían desplazarse a un segundo plano. Por ejemplo, tópicos como las instituciones religiosas, o las monárquicas, al irse extinguiendo el Antiguo Régimen. Al asumir que las modalidades predominantes se impondrían, Marx tendía a suponer que las anteriores iban a desaparecer en un plazo más o menos breve hasta no dejar rastro; o en su defecto, serían relegadas a una total irrelevancia histórica<sup>14</sup>. Marx aquí se acomoda pues a esa concepción moderna por la cual el presente *arrasa* con el pasado. ¿Sería preciso —y factible— liberar a Marx de ella?

---

<sup>13</sup> *El capital*, t. I, cap. «Maquinaria y gran industria», secc. 8. México DF: Siglo XXI, 1976. Lo citaremos en adelante como *EC*.

<sup>14</sup> Este y otros puntos cuestionables en el pensamiento de Marx los he examinado en *Socialidad e individualidad: materiales para una sociología*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 86-92.

### 3. LATOUR DESCUBRE A TARDE

Examinaremos el impacto que estas perspectivas podrían tener en Marx, y viceversa, pero lo haremos paralelamente con el descubrimiento que Latour hizo de Tarde, pues ahí se agregan muchas e importantes divergencias con Marx. En las historias de la sociología Gabriel Tarde (1843-1904) es mencionado casi exclusivamente como el perdedor de la polémica que sobre los fundamentos de la sociología sostuvo con Émile Durkheim, en los albores contemporáneos de esta disciplina. Cuando volvieron a publicarse sus obras en 1999 Latour encontró en él a un predecesor<sup>15</sup>. Por eso ya en *RS* lo cita ampliamente, pero el texto más relevante en este punto es el que escribió conjuntamente con Vincent Antonin Lépinay presentando las ideas de Tarde sobre la economía y la ciencia económica: *La economía, ciencia de los intereses apasionados. Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde* (2009)<sup>16</sup>. Entremos en materia.

#### La racionalidad y las pasiones en la economía

¿Por qué, si el *homo economicus* estaría caracterizado por el puro cálculo frío y objetivo, y si la economía política asumiría ese mismo talante, ella sería la ciencia de los «intereses apasionados»<sup>17</sup>? En la visión de Tarde los fenómenos modernos, incluyendo los económicos, no habrían introducido una mayor «racionalidad» en las relaciones humanas. Como muestra ahí estaban los sentimientos implicados en la cuestión social, incluyendo las ideologías ahí en juego. Pero también bullían, entre otros fenómenos, las migraciones, la formación de imperios coloniales, la rivalidad entre empresas, los contactos al interior y entre las clases, etc., cada uno de los cuales suscitaba enconados conflictos (CIA, pp. 40-41).

Podría decirse que si bien el *cálculo* para tomar una decisión puede llegar a realizarse «fríamente», su ejecución se hace en circunstancias no controlables, y donde pueden desatarse pasiones encendidas. Mientras que la ciencia económica se ocupa

<sup>15</sup> Se trata de *Ceuvres* de Gabriel Tarde. París: Institut Synthébal, 1999. A raíz de esta publicación, Latour escribió inicialmente algunos textos breves, seguidos de «Gabriel Tarde and the End of the Social» (2002), publicado en Patrick Joyce (ed.), *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*. Londres: Routledge, 2002, pp. 117-132. Este trabajo suyo y muchos otros se encuentran disponibles en [www.bruno-latour.fr/article](http://www.bruno-latour.fr/article)

<sup>16</sup> La citaremos como CIA. Para disipar cualquier equívoco debe tenerse presente que su crítica es al conjunto de la ciencia económica, incluyendo desde Adam Smith hasta el marginalismo, abarcando simétricamente a Marx. Como estaré presentando a un autor a través de otro que se identifica plenamente con este, no será indispensable distinguirlos entre sí a cada paso.

<sup>17</sup> En un libro, hoy clásico —que utiliza las mismas palabras en su título—, Albert Hirschman expone que en los albores del capitalismo diversos pensadores argumentaron la conveniencia de reemplazar las pasiones por la búsqueda de los intereses (una «pasión tranquila»). *Las pasiones y los intereses* [1977]. Madrid: Capitán Swing, 2014.

solamente de lo primero, la *práctica* incluye lo segundo. Se abre así un hiato entre la ciencia y la *vida* económica; para Tarde si bien hay aquí una distinción que no puede obviarse, tampoco cabe convertirla en una separación que dejaría una parte de la realidad sin examen. Aquí cabe un interesante paralelo con Marx, quien estudió simultáneamente los fenómenos económicos y las ideas de los economistas. Para Tarde lo primero no podía darse sin lo segundo; para Marx tampoco, pero Marx dejó de lado la dimensión pasional de la historia.

Sin embargo tampoco se trata en Tarde de convertir las pasiones intensas en la explicación de nada, sino en considerar el lugar de la dimensión subjetiva en los fenómenos sociales. Por ejemplo, su papel en el intercambio económico. Veamos.

### Una teoría subjetiva del valor

Según Tarde, el valor es un fenómeno eminentemente psicológico que depende de la creencia y el deseo (CIA, pp. 19-20). Visto desde Marx, esto significaría fundar el valor en el valor de uso, pero desde el cual —siguiendo a la economía política clásica— las mercancías no podrían compararse e igualarse unas con otras. Sin embargo eso es lo que todo «consumidor» hace cuando opta entre diferentes consumos posibles. Pese a la rotundidad con la que Marx insiste en colocar a la mercancía y no al valor en el punto de partida de su análisis —por ser ella *unidad contradictoria* de valor de cambio y valor de uso—, luego va a relegar a este a un plano menor, en comparación con lo que hacen teorías alternativas<sup>18</sup>.

Creencia y deseo presentan para Tarde diferencias en *intensidad*, por lo cual son pasibles de cuantificación. Mientras que la rama austríaca del marginalismo (von Mises) criticaba a Walras y a otros marginalistas por su tendencia a cuantificar y a matematizar la teoría, Tarde criticaba a estos últimos por *no cuantificar lo suficiente*, al limitarse a lo que era expresable solamente en términos monetarios.

### La intersubjetividad

Tarde remarca que la subjetividad es en verdad *intersubjetividad*. Para él las relaciones económicas solo pueden transcurrir al *interior de otras*, que comprenden la fe y la confianza; es así que para inducir al consumo de un bien la conversación cotidiana puede ser mucho más efectiva que la publicidad. Es irónico que aquí

---

<sup>18</sup> De todos modos Marx consideró al valor de uso mucho más que los clásicos. Véase de Roman Rosdolsky: *Génesis y estructura de «El capital» de Marx* (México DF: Siglo XXI, 1978), capítulo 3. Observemos que en contrapartida Marx distingue entre la producción de medios de producción y de medios de consumo. Esto es fundamental, pues el valor de uso juega un papel muy distinto en cada uno. Ni Tarde ni la economía marginalista pueden dar cuenta de ello, lo cual requiere colocar al proceso de producción como bisagra entre la sociedad y la naturaleza —pues los medios de producción se enfrentan directamente con esta—; es decir, en el vértice de la teoría.

Tarde coincide con los planteamientos de Durkheim, y también de Max Weber, para quienes un mundo social erigido sobre relaciones puramente contractuales —moldeadas por la «acción racional con arreglo a fines», según las categorías de Weber— sería sumamente frágil y no podría sostenerse.

Para Marx, *análogamente*, las relaciones sociales en el capitalismo son un desierto, humanamente hablando. Pero no es por eso, sino por corresponder a una metodología *científica*, que Marx en *El capital* está deliberadamente limitándose a las *personificaciones* de las categorías económicas y prescindiendo de las personas mismas. El precio a pagar —o cuando menos el riesgo que Marx corre— consiste en que las personas «realmente existentes» sean vistas unidimensionalmente, al sustituirlas por tales personificaciones. Debido a ellas, el capitalista aparece solamente como un frío «funcionario del capital». De ahí la evidente distancia que existe en Marx entre *El capital* y sus análisis políticos, en los cuales aparecen muchos aspectos que escapan a la teoría. En términos de Latour, tales aspectos corresponderían a espacios vacíos en la red de categorías marxistas.

Uno de esos vacíos se hace sentir cuando, en el paso de la mercancía al *acto* del intercambio, Marx encuentra un impase: ¿cómo acceder a un valor de uso si todavía no se ha pagado su valor, y cómo *arriesgarse* a pagar ese valor sin antes tener certeza del valor de uso?<sup>19</sup> Dando por sentado que el capitalismo ha arrasado con las relaciones precapitalistas —tanto de señorío y servidumbre como las relaciones comunitarias— y ha establecido el *cash nexus* —el «pago al contado»— como vínculo universal, Marx da a este impase una solución puramente *fáctica*<sup>20</sup>; Tarde en cambio apela a la confianza. Sin embargo esta, como la intersubjetividad, simplemente aparece en él como una condición *dada*, aunque pueda crecer y decrecer. En suma, ni en Marx ni en Tarde el problema queda resuelto, aunque en este último queda claramente planteado.

### **Invencción y repetición: capital y trabajo**

Tarde piensa que la ciencia económica no ha captado el verdadero núcleo de la actividad económica (CIA, p. 55), el cual no se encuentra en la acumulación —esta es solo un momento de aquella—, sino en la *invencción*, producida en un momento

<sup>19</sup> «Las mercancías [...] tienen que realizarse como valores antes que puedan realizarse como valores de uso. Por otra parte, tienen que acreditarse como valores e uso antes de poder realizarse como valores» (EC, p. 105). Este es un impase análogo al que existe entre Estado y ciudadanía: ¿pueden los ciudadanos formar un Estado, cuando se requiere un Estado para ser ciudadanos? La coincidencia no es casual; en ambos casos se trata de la antítesis y mutua implicancia entre lo personal y lo social, entre lo privado y lo público.

<sup>20</sup> «En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto. En el principio era la acción. De ahí que hayan actuado antes de haber pensado. Las leyes de la naturaleza inherente a las mercancías se confirman en el instinto natural de sus poseedores» (EC, p. 105).

«genial», irrepetible (CIA, pp. 57-58). De esta manera el capital queda vinculado a la invención, y el trabajo a la repetición de lo inventado. Invención e imitación demandan capacidades muy diferentes, casi opuestas. Latour, quien en sus escritos se concentra en un tercer momento: el *uso* mismo, destaca la anticipación que aquí habría de la célebre noción del «empresario» de Schumpeter.

Ahora bien, podría decirse que Tarde está asumiendo la separación de ambas actividades como inherente a ellas mismas; quizá porque ello respondería a la vivencia moderna de la división del trabajo. Por el contrario, Marx subraya una unidad de todo el proceso de trabajo, desde su concepción hasta su culminación, aunque lo hace en un plano prácticamente *ontológico*<sup>21</sup>. Sin embargo, también cabe pensar que Tarde está destacando las peculiaridades de ambos momentos, manifiestas en los hábitos y capacidades que demandan; de modo que pasarlas por alto, como hace Marx, sería eliminar forzosamente una diferencia obvia. En cambio, la postulada unidad entre ambos momentos estaría más allá de toda experiencia histórica conocida, y se presenta más bien como una apuesta para un futuro ¿utópico? Recordemos que «aplanar lo social», significa eliminar todo aquello que obliga a dar «saltos» al invocar cualquier trascendencia.

El argumento general de la innovación presenta para Tarde tres momentos: primero una diferencia, luego una reacción a esta, y finalmente una adaptación (CIA, p. 55). Lo fundamental para él no es, pues, la imitación, sino la invención, la cual ocurre tanto en el mundo natural como en los más variados aspectos de la vida social, y no solamente en los «económicos». Aquí Latour comenta que Tarde recoge algunos elementos darwinianos, a la vez que rechaza tanto el «darwinismo social» como la «lucha de clases». Es verdad, reconoce Tarde, que todo el proceso de innovación y adaptación está lleno de conflictos, pero no existe en ellos ningún *telos*, no se encauzan hacia ningún fin predeterminado, sea el triunfo de los «mejores» o el advenimiento de una «sociedad superior»<sup>22</sup>.

Veamos un ejemplo invocado por Latour y Lepinay: las técnicas de contabilidad. Ellas han permitido *medir* las consecuencias de las acciones económicas; por eso su adopción se habría generalizado. La imitación tiene pues, poco que ver con algo así como «sentirse acompañado», o «estar a la moda»; se trataría antes bien de *imitar para actuar de manera eficaz* y obtener los fines (intereses) buscados, lo cual curiosamente no dicen los autores<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Véase la célebre definición del trabajo que hace Marx en el tomo I de *El capital*.

<sup>22</sup> Tarde rechaza en términos morales la tesis de la «supervivencia del más apto», pero también lo hace porque es científicamente falsa (CIA, p. 70).

<sup>23</sup> Me permito un comentario. Si hay o no pasiones de por medio, no parece ser particularmente relevante. En todo caso el «pálpito», la «intuición», son reemplazados por una técnica. Las pasiones —es verdad— no desaparecen, pero su «geografía» cambia.

Así como Tarde no da mayor importancia al trabajo, tampoco la otorga al comercio, el cual para él no es sino un juego de suma-cero (CIA, p. 60). Mucho más contarían la fe y la confianza; por ejemplo, sin ellas no existiría el crédito (CIA, p. 61). Al igual que la invención, también la confianza crea nuevas posibilidades; aquí son cruciales aspectos «no económicos», como la capacidad de persuasión (CIA, p. 62). La competencia es apenas un momento entre la invención y la adaptación (CIA, pp. 68-69); en cambio la conversación —diríamos: la interacción cotidiana— contribuye más que la propaganda comercial a la difusión de las invenciones y a persuadir la compra (CIA, p. 74).

### El «capitalismo» no existe

Para Latour, en lo que se ha dado en llamar «capitalismo» no hay nada especial, no hay ninguna «ruptura» frente a la historia anterior; este sería solamente la extensión e intensificación de las redes de imitación y contaminación que permiten la aparición de nuevas técnicas de innovación, producción, comunicación y comercialización. He aquí un ejemplo:

Antes de la expansión de los mercados y la institucionalización de las bolsas de valores, no había ventas a plazos para fijar tiránicamente el precio del trigo. ¿Pero es que este precio, bajo el antiguo régimen, por ejemplo, estaba determinado por la falta o exceso real de trigo en una zona determinada o en un momento dado? No. En esa época, donde había muy poca información, donde uno no conocía sino la cosecha de su pueblo, se evaluaba la abundancia o escasez según la cantidad de trigo aportado por el mercado de la pequeña villa vecina. Bastaba entonces que algunos acaparadores (pues entonces ya los había, como ahora hay grandes banqueros que juegan en la bolsa), drenasen la cosecha de una o dos comunas, o almacenasen sus propios cultivos (es el caso de los grandes propietarios) para crear la apariencia de una escasez totalmente artificial, que sin embargo era igualmente real, vista en un aumento prodigioso en los precios del trigo (CIA, pp. 94-95).

Comenta Latour que si para Tarde la teoría de la bolsa de valores es tan importante como la formación de los precios, es porque en ella podemos ver perfectamente el paso, puramente psicológico, de la *incertidumbre a la probabilidad*, un paso solo facilitado, amplificado simplificado y formateado por la difusión de instrumentos contables.

De ahí que ese paralelo entre la historia de la matematización, de la economización y de la «financiarización», se podría decir, del mundo social, pasando poco a poco, gracias a la proliferación de sus *valorímetros*, de un régimen de incertidumbre a otro (CIA, p. 95).

Es decir, se trataría de diferencias *tecnológicas*. En cambio el examen de Marx es totalmente distinto, y ya es tiempo de examinar qué puede decirse desde él frente a todo lo que acabamos de ver. Pero antes hagamos una breve nota sobre la «sociología de lo social».

#### 4. UN ENSAYO DE RESPUESTA AL DESAFÍO

##### Acerca de los «saltos» en sociología

Ante todo cabe reconocer que la denuncia de los «saltos» analíticos referidos por Latour —como los que indicamos al inicio: macro-micro, sujeto-estructura, corto-largo plazo, local-global, interacción cara a cara-estructuras, etc.—, apelando a entidades «trascendentes», tiene muchos puntos a su favor. A fin de cuentas, la teoría sociológica a lo largo del siglo XX no ha hecho sino debatir estas dicotomías, una y otra vez las ha declarado «falsos dilemas»..., pero no los ha resuelto.

Sin embargo, un examen detenido muestra que en muchos de ellos —dependiendo de qué autores o incluso escritos específicos se trate—, la acusación de Latour es excesivamente genérica. En ocasiones un mismo autor incurre en ciertas obras en los «vicios» denunciados por Latour, mientras que en otros no solo quedaría «absuelto» sino incluso resueltamente de su lado.

Tal es el caso de Durkheim, generalmente acusado de *reificar* la sociedad, como si esta pudiera existir por afuera de los individuos, y en el límite incluso sin ellos. Sin embargo el mismo Durkheim sostiene que, así como los compuestos químicos tienen propiedades no presentes en sus elementos componentes, la asociación de los individuos da lugar a fenómenos que no existen en los individuos aislados. Se trata de las propiedades emergentes, noción central en *Las reglas del método sociológico* (1895), que Latour descarta sin mayor examen. Y no obstante mediante ello Durkheim está apelando al mismo fenómeno —incluso con la misma palabra— que Latour: la *asociación*. Por supuesto hay mucho a seguir discutiendo, debido a todos los riesgos y límites de cualquier metáfora. Pero lo más importante es que permite encarar la «tentación» de recurrir a entidades trascendentes. Si en el estudio de lo social hay alguna trascendencia, *esta se está constituyendo desde la inmanencia*, y no tendría que desprenderse necesariamente de ella.

En el Marx de *El capital* ocurre algo semejante. Como anunciamos, veremos ahora las diferencias con Latour y su fundamento, respecto del capitalismo, y luego una discusión sobre lo inmanente y lo trascendente.

##### ¿No existe el capitalismo?

¿No es el capitalismo algo *realmente* diferente de todo lo anterior? ¿No entraña una ruptura crucial con el pasado? Hay innumerables vías de acceso a un tema tan

complejo, y que pueden llevar a todo tipo de respuestas. Escojo una que guarda relación con un tema que ya ha aparecido, y muy cercano a la sustancial relación entre el capitalismo y la modernidad: se trata de la unidad y contradicción entre lo individual y lo colectivo.

En el capitalismo esta contradicción se traduce en que la población trabajadora —que es, con sus familias una fracción abrumadora de toda la población— está en una condición doble: (i) *existe por afuera* de dicho mundo social, pues a *diferencia de cualquier momento anterior* al nacer nadie tiene un trabajo garantizado, por lo cual trabajará solo mientras un capitalista lo tenga contratado, y (ii) participa del mundo económico a través del consumo, donde tiene la posibilidad teórica de acceder a todo lo que se ofrece. En la primera condición, el *proletario* pasa a ser un *asalariado* merced a un capitalista; a su vez, para este el trabajador es un costo, que como cualquier otro debe ser todo lo reducido que sea posible, incluyendo su eliminación.

En consecuencia, a *diferencia de toda otra forma histórico-social* la población no se encuentra en *una* condición definida, sino en una situación *doble*: al mismo tiempo está dentro y fuera del orden social. Un comunero, un esclavo, un siervo, tienen cada uno un estatus que los hace formar parte definida y prácticamente inalterable de un orden; ninguno tiene una condición *dual*, como lo es el proletario en el capitalismo: estar fuera, hasta que, y *mientras*, alguien «de adentro» les franquee la entrada, sin derecho a tener derechos sino cuando quienes están dentro «por derecho propio» los dejen entrar cuando convenga a sus intereses, y siendo pasibles de ser expulsados al convertirse en «excedentes». Aunque cualquier sociedad pueda llegar a tener una población excesiva para los recursos disponibles, solo en el capitalismo aparece una «sobrepoblación relativa» como situación *normal*; más aún, *necesaria* para su reproducción, y creada por el mismo funcionamiento del sistema productivo.

Peró hay más. En la concepción de Marx las relaciones interpersonales requieren condiciones que ellas solas no pueden darse. Así, las transacciones entre los intercambiantes de mercancías pueden hacerse en la medida en que ellos se reconozcan como iguales, libres y propietarios. Ese reconocimiento mutuo puede *originarse* en la relación misma, pero solo se *mantendrá* frente a diversas contingencias si desarrolla un marco externo en el cual apoyarse. ¿Cómo dirimirían sus eventuales conflictos dos sujetos libres e iguales, en un mundo en el que todos los demás tengan la misma condición? Al ser sujetos privados requieren un espacio *público* que proporcione cauces al ejercicio de esa privacidad, ya se trate de un Leviathan hobbesiano o de un gobierno asentado en la «soberanía popular». Ambos son instancias «trascendentes», pero constituidas *inmanentemente*.

Por eso no es de extrañar que el mismo Latour, observando los resultados de la última gran crisis, termine hablando de «capitalismo». Lo define no como una «cosa», sino como:

[...] a certain way of being affected when trying to think through this strange mixture of miseries and luxuries we encounter when trying to come to terms with the dizzying interplays of «goods» and «bads». Capitalism is a concept invented to help absorb this odd mixture of enthusiasm for the cornucopia of riches that has *lifted billions of people out of abject poverty* and the indignation, rage and fury in response to the *miseries visited on billions of other people*<sup>24</sup>.

Son desigualdades creadas de un día para otro, *a la vista de todo el mundo*, y sin legitimidad que las respalde. Para quienes las defienden, fueron creadas por la inventiva de «hábilis financistas», capaces de ver lo que otros no percibieron. Ahora bien, la historia del capitalismo muestra que en él la «invención» y la imitación en modo alguno ocupan el mismo lugar que en otras épocas, y la diferencia no es solamente de grado. Veamos: ¿es la invención algo casual, o la necesidad imperiosa de innovar o morir? ¿Es la imitación —por la misma circunstancia anterior— una conducta voluntaria, o forzosa? ¿Debe enfrentarse a pesadas tradiciones, o es alentada por las necesidades socialmente reconocidas? En el capitalismo crecer es pues, un imperativo, aunque por la misma competencia no todos estén en condiciones de lograrlo. Tarde, al constatar que no todos crecen, piensa que no hay tal «ley»; pero eso es como pensar que un globo aerostático refuta la ley de la gravitación universal de Newton.

Estas diferencias no parece que puedan ser registradas en la concepción de Latour/Tarde, donde innovación e imitación son asumidas como dadas y normales. Muy por el contrario, para Marx las «innovaciones» y su adopción —dicho en sus términos, el desarrollo de las *fuerzas productivas*— son *inmanentes* al capitalismo; pero serán adoptadas por el capital *solo* en la medida en que contribuyan a incrementar el valor excedente, y en tal sentido pasan por una decisión. Sin embargo no ocurre lo mismo con la necesidad de acumular. Si bien esta también es inmanente termina siendo, para todo efecto práctico, algo así como *una trascendencia endógenamente generada*. Sobre este punto regresaremos de inmediato.

Lo dicho hasta el momento baste para esclarecer por qué para Marx el capitalismo sí hace una diferencia. Latour en cambio, y paradójicamente, no duda que la *modernidad* —la separación tajante entre la naturaleza y lo humano— marca una singularidad, aunque sea fallida. Pero lo que ni siquiera intenta explicar es por qué tal separación fue produciéndose y se terminó imponiendo —de modo absoluto, por lo demás— *pese a todas las evidencias en contrario*. Este resultado es tanto más desconcertante considerando que, paralelamente, el capitalismo ha entretejido una

---

<sup>24</sup> Bruno Latour: «On some of the affects of capitalism», p. 2. Conferencia en la Royal Academy, Copenhagen (26/feb/2014). Cursivas agregadas. Disponible en [www.bruno-latour.fr/sites/default/files/136-AFFECTS-OF-K-COPENHAGUE.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/136-AFFECTS-OF-K-COPENHAGUE.pdf)

red mucho más densa que en cualquier otra época entre naturaleza y sociedad. Al hablar de «purificación» (Latour, 2007, pp. 28 y ss.), Latour da un nombre a esta suerte de anomalía, pero no nos dice *por qué se produjo*. ¿Habría alguna explicación que pueda darse desde Marx?

Por ahora encontramos tan solo una analogía, la cual requiere mucha investigación para superar dicho estadio. Se trata del isomorfismo entre (i) la separación entre la naturaleza y el mundo humano, y (ii) la que se da entre el obrero y los medios de producción (el productor directo proletarizado), por lo tanto sobre el producto. De otro lado esto marca también la separación entre el capitalista *en tanto que tal* —es decir, en tanto gerente del valor que se autoexpande; *no en tanto director*<sup>25</sup>— y el proceso de trabajo.

A diferencia de Latour/Tarde y cualquier otra línea de reflexión sobre la vida social, Marx coloca al proceso de trabajo en el vértice de esta. En ese proceso se va a manifestar la forma social que asumirá el tiempo; en Marx las relaciones entre los seres humanos, y muy en particular sus relaciones a propósito de la producción, son *contraprestaciones de tiempo*. El tiempo en el capitalismo, imposibilitado de aparecer directamente como cualidad social al haber sido «privatizado», va a presentarse como si fuese una característica de las cosas: como *valor*. Si (y solo si) el tiempo ha sido *privatizado* a partir de la individuación de las personas —lo cual tiene lugar a través de un proceso histórico—, no puede sino producir valor, el cual se manifiesta en el intercambio de los productos.

### **Necesidad y contingencia; inmanencia y trascendencia**

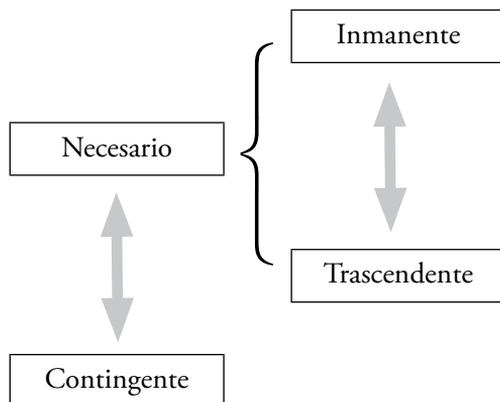
Es indudable la clara presencia de la herencia hegeliana en Marx, tanto en el despliegue *inmanente* de las determinaciones del capitalismo que hace en *El capital*, como en la meta del «fin de la historia». Así también la política de Marx está impulsada por la idea de una «lucha final». ¿Pero se trata de nociones trascendentes o inmanentes? Su complejidad no permite una conclusión fácil, aunque es imposible no ver que en el pensamiento de Marx abundan los «grandes relatos». La siguiente cita, si bien es tomada de Engels, no es en modo alguno ajena a modos de pensar que se encuentran en Marx:

Que fuese Napoleón [...] el dictador militar que exigía la República Francesa [...] fue una casualidad, pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto, lo demuestra el hecho de que siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc., este hombre ha surgido<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Sobre esta diferencia, véase *EC*, p. 402.

<sup>26</sup> Carta de F. Engels a W. Borgius, 25/enero/1894. Unas líneas más adelante Engels aplica sin vacilar ese razonamiento a la concepción materialista de la historia: «necesariamente tenía que ser

Se trataría de una necesidad trascendente, en la medida en que no se muestra ningún mecanismo a través del cual se proceda a producir «grandes hombres». Todo queda «resuelto» del modo más fácil al *invocar* la «necesidad histórica»; estamos aquí en el máximo despliegue de los grandes relatos. Sin embargo mencionar lo «necesario» nos sitúa en un plano *distinto* del de inmanencia-trascendencia: se trata de la polaridad entre lo necesario y lo contingente. Si confrontamos ambos ejes, tendremos un resultado como el siguiente:



El esquema muestra que lo inmanente y lo trascendente son dos formas de lo necesario, de aquello que está sujeto a algún tipo de «ley» o regularidad. En contraposición está lo contingente, aquello que, al menos en determinado momento o desde ciertos puntos de vista, parece existir por azar<sup>27</sup>. La pregunta que debemos hacernos entonces, estrictamente hablando, es por la presencia de lo necesario y lo contingente en Marx. No podremos hacerlo ahora respecto de la sociología y de Latour.

Como habíamos visto, al menos en *NFM* Latour diferencia el capitalismo de Marx del de los marxistas, aunque las raíces hegelianas de la dialéctica en Marx induzcan a considerarlo «culpable» en el manejo de recursos trascendentes, como la totalidad. Sin embargo el tema es sumamente complejo, no solo debido a que el pensamiento de Marx siempre estuvo en evolución, incluyendo su relación con Hegel, sino también por la diversidad de interpretaciones que luego han surgido, y que ya hacen parte del tema. Expondré, pues, mi propio punto de vista.

---

descubierta», por lo que Marx y Engels no habrían sido necesarios. Sin embargo los marxistas han vacilado mucho al respecto, y más aún cuando los razonamientos contrafácticos se hacían respecto de Lenin: ¿qué habría pasado si Lenin no hubiera existido, o si no llegaba a tiempo a Petrogrado en 1917?

<sup>27</sup> El «azar» es la intersección casual de fenómenos sujetos cada cual a una regularidad diferente. Esto lo decía Plejanov, en un párrafo que no he podido ubicar.

Desde muy tempranamente en Marx habitó el impulso de lograr la unidad de teoría y práctica. Se trataba de una práctica revolucionaria, aquella que lograría «el fin de la historia» hasta entonces conocida: la historia de la lucha de clases. La clase revolucionaria —cual encarnación del Espíritu Objetivo—, requería dicha teoría como su autoconciencia. Tal como Marx la entendía, era su misión proveer a la clase revolucionaria de la teoría que su práctica demandaba<sup>28</sup>. Luego, dentro del mismo proyecto, Marx fue desprendiéndose parcialmente del impulso trascendente del idealismo hegeliano, y tras la derrota en las revoluciones de 1848 se persuadió de que primero era necesario entender científicamente cómo funcionaban las luchas de clase; en particular había que descifrar lo que era su centro de gravedad: la producción capitalista. ¿Qué resultado podemos encontrar luego?

Un lector de *El capital* notará cómo, *antes* de que se hubiese constituido «la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna», ocurrieron un conjunto de fenómenos altamente *contingentes*, dado que su imbricación parece haber sido fundamentalmente casual. Están, entre otros:

- a) El asalto de los terratenientes ingleses a las parcelas de los campesinos convirtiéndolas, en pastizales para criar ganado lanar y vender lana a las manufacturas holandesas, creando al paso una masa de mendigos, vagabundos y asaltantes.
- c) El endeudamiento y gradual proletarización de artesanos a manos de los comerciantes.
- d) El flujo de metales preciosos extraídos de América, que arruinó la economía española e hizo florecer la inglesa<sup>29</sup>.

Se trata de procesos muy laxamente conectados entre sí, ocurridos a lo largo de muchas décadas e incluso siglos, y abarcando no menos de tres continentes. En determinado momento dieron como resultado un tipo de relaciones de trabajo —salariales—, fuente de una forma de dominación en la producción: el capital. El capital, como movimiento particular del valor por el cual busca su expansión creciente, aparece como un resultado *fortuito*, pero que una vez puesto en movimiento se convierte en «la fuerza que todo lo domina»: el derecho, la religión, la familia, el poder político, la educación, van a ser poderosamente impactados según sus

---

<sup>28</sup> «[...] nada nos impide ligar nuestra crítica [...] a las luchas políticas, e identificarla con ellas. Esa es la manera de afrontar el mundo en modo no doctrinario [...] Nos limitaremos a mostrarle la razón efectiva de su combate, porque la conciencia es una cosa que tiene que asumir él mismo. La reforma de la conciencia consiste solo en hacer consciente al mundo de sí mismo [...] en explicarle sus propias acciones». Marx a Arnold Ruge, septiembre 1843. Los Anales Franco-Alemanes [1844], p. 65. Barcelona: Martínez Roca, 1970.

<sup>29</sup> Estos y otros procesos constituyen el cuerpo del capítulo final del tomo I de *El capital*: «La llamada acumulación originaria».

requerimientos. No es una «infraestructura» que *engendra* una «superestructura», sino una *relación estructurante* que deja sentir su peso en el conjunto de las relaciones sociales a partir de un principio unificador: la acumulación.

El argumento de Marx posee una indudable capacidad *explicativa*, ¿pero debe ser entendida como una «necesidad histórica»? Mi impresión es que él fue dejando de concebir la historia universal a la manera hegeliana, como algo que «siempre» habría existido y que gradualmente se realizaría en la historia real, para verla como algo que *el capitalismo* había ido creando al unificar el mundo a través de su expansión universal. Una historia universal venía a ser finalmente posible *como resultado*, y en tanto que tal al menos parcialmente contingente, no así como una premisa. A mediados del siglo XIX una historia *unificada* existía, sí, pero desde hacía poco tiempo, y tendría lugar sobre todo como *futuro*<sup>30</sup>.

Sin embargo, esta concepción nunca pudo liberarse de reminiscencias hegelianas, combinadas con la convicción de que la historia humana transcurría de acuerdo con «férreas leyes», a imagen y semejanza de una «historia natural» (Marx, 1976, pp. 7-8).

### Red o superficie

Ahora bien, para decirlo en términos de Latour, ¿la teoría del capitalismo de Marx es una red o pretende constituir una superficie: es decir, llenar todos los espacios, como una teoría total? En sus potencialidades es lo primero, pero en la perspectiva de Marx y de casi todas las vertientes del marxismo, ha apuntado a lo segundo. En lugar de aspirar a iluminar un centro de gravedad —el movimiento del capital— que irradia influencias diversas sobre el conjunto, termina pretendiendo explicar la *generación* del todo en un tiempo homogéneo, pero que es puramente especulativo. Sin duda hay en Marx espacio para desarrollos alternativos a este, como muestran los siguientes pasajes:

La así llamada evolución histórica reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que solo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma [...] las concibe de manera unilateral<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Tanto según Renato Levrero como de acuerdo con Carlos Franco, las luchas anticoloniales, y sobre todo la de Irlanda frente a Inglaterra, habrían persuadido a Marx de la importancia de la «periferia» para entender el «centro», llevándolo a modificar su idea de una historia universal como definida unilateralmente desde este último. De Levrero puede leerse *Nación, metrópolis y colonias en Marx y Engels*. Barcelona: Anagrama, 1973. Franco escribió al respecto *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación, 1981.

<sup>31</sup> Introducción a *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, tomo I, p. 27. México: Siglo XXI, 1976.

A mi entender esto significa que cada etapa encierra hacia el futuro diversas posibilidades; nada determina de antemano cuál de ellas, o si una combinación compleja, se impondrá. Luego en un momento posterior será posible —y erróneo— trazar una línea recta entre tales momentos.

Veamos el siguiente texto:

Ni qué decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida *no es otra cosa que fuerza de trabajo*, que en consecuencia *todo su tiempo disponible* es, según la naturaleza y en derecho, *tiempo de trabajo*, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital. Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo —y esto en el país de los celosos guardadores del descanso dominical—, ¡puras *pamplinas!* (Marx, 1976, p. 319).

Aquí se muestra a través del *tiempo* —una palabra abstracta para referirse a la vida social—lo que la sociología en el siglo XX dio en llamar «la vida cotidiana». Aparece así un reconocimiento de múltiples ámbitos de relación, comprimidos y atrofiados por el incremento sin límites de la jornada de trabajo, pero que resisten y reafirman su vigencia. Los trabajadores son mucho más que la mera personificación de la fuerza de trabajo; quizá no sean solamente trabajadores...

En términos de Latour, esos ámbitos vendrían a ser como los espacios vacíos entre los hilos de la red, aquellos referidos a esta, e incluso siendo «rebeldes» a ella. Pero a diferencia de Latour, el análisis de Marx permite *pensar* las relaciones y tensiones que pueden darse entre los hilos y los espacios. Sin embargo, este atisbo, que posibilita una mirada específicamente marxista a la vida cotidiana, queda asfixiado por la concepción del capitalismo como *época*, que tiende a percibir solamente lo que sería engendrado por ella misma y que, en consecuencia, *arrasa* con el pasado. Como resultado, en vez de un diálogo entre lo necesario y lo contingente, Marx sacrificaría el segundo en aras del primero.

## 5. PARA UN BALANCE

No cabe intentar aquí un balance respecto de la sociología, para lo cual deberíamos confrontar a Latour con diversas perspectivas recientes, contando entre otras la sociología de los sistemas de Luhmann, el enfoque morfogenético de Margaret Archer y la sociología analítica de Peter Hedström. Habiendo intentado hacer una interpelación recíproca entre Latour y Marx, es el momento de ensayar un balance.

## Qué persiste de Marx

El capitalismo es diferente de cualquier otra formación histórica y la explicación que Marx ha dado de su funcionamiento y orígenes sigue teniendo sustancial vigencia, aún si es preciso hacerle diversos reparos. En el análisis de Marx el capitalismo es el resultado de un tipo de *relación social* caracterizada por la radical separación que hace entre lo individual y lo colectivo, anteponiendo el primero al segundo. Esta *privatización* de los sujetos hace que estos solo puedan definirse por su relación con las cosas, relación que necesariamente es *adquirida*, pues las cosas se ganan y se pierden. De ahí que finalmente los individuos terminen siendo definidos solamente por su actividad y su conciencia; he aquí el caldo de cultivo de la separación mente-cuerpo, la cual —claro está— ni empieza ni termina con Descartes.

Por eso los individuos existen para la actividad económica solamente como *personificación de categorías*, tanto económicas (capitalista, trabajadores) como políticas (ciudadanos de diferentes clases). Las *personas* que los individuos simultáneamente son, cuentan solamente para efectos de su *vida privada* —o «vida cotidiana», según la sociología.

La relación capital-trabajo sigue siendo un *centro de gravedad* del mundo contemporáneo, aunque nunca tuvo la capacidad de *generar* toda la realidad, y aún si sus personificaciones y sus potencialidades culturales y políticas hayan cambiado tanto como lo han hecho, y seguirán cambiando.

Frente a las ciencias sociales, es irremplazable la concepción de Marx de anclar el mundo social en la naturaleza —a fin de cuentas, el ser humano es parte de esta— y en sus relaciones con ella.

## Qué asumir de Latour y descartar de Marx

No es posible *abolir* una forma histórica a través de un proceso revolucionario centrado en un asalto al poder existente, pues el mundo social tiene infinitas ramificaciones. No es posible transformar estas —o siquiera controlarlas— a través de un poder político que tendría ante sí la misión imposible de ser total.

No existe, ni puede existir, una *época* entendida como un tiempo homogéneo. No existe, y nunca existió, una clase inherentemente revolucionaria. El futuro no puede ser decretado desde el presente, si consideramos las inmensas diferencias de poder que gravitan en una u otra dirección.

La concepción materialista de la historia y el concepto de capital «como fuerza que todo lo domina», proporcionan una red de categorías, pero no pueden cubrir todos los espacios vacíos. A cada momento existen no solo las personificaciones, sino las personas; las entidades del mundo social que existen a cada instante guardan historias propias, tienen diferentes ritmos.

Por todo lo anterior, la metáfora base-superestructura es otro de los «relatos» a descartar —no sin antes explicar a qué se ha debido<sup>32</sup>— y sustituirlo por otra concepción del mundo social; por ejemplo a partir de las relaciones sociales entendidas como intercambio de tiempos.

### Qué desarrollar

Marx limitó su análisis del capitalismo a una *crítica* de la economía política. Esto lo confinó al mundo que ella definía: las relaciones de mercado, incluyendo el mercado de fuerza de trabajo. De esta manera, concentrado en la personificación de las categorías, Marx dejó de lado a las personas mismas; sin embargo, entender la vida social entera como un entrecruce de *tiempos* que se comparten es una idea orgánicamente suya de excepcional agudeza que no ha sido aún puesta en valor. Es indispensable buscar cómo colocar en su teoría la noción de «persona», o la de «gente», como contrapeso dialéctico a la de «personificación».

Ir más allá de la economía política significa *poner en valor* la realidad que Marx reveló y al mismo tiempo prácticamente escondió: que la fuerza de trabajo solo puede reproducirse *fuera* de la economía —en las familias de los trabajadores y en el conjunto de la vida privada—, que la acumulación solo puede proseguir merced a quienes están *fuera* de la fuerza de trabajo activa, etc. En pocas palabras, que lo que se llama «economía» es el resultado de abstraer una parte del mundo social del resto, y pretendiendo hacerlo falsamente hermético.

### Interpelando a Latour

El capitalismo existe; hay mucho más que diferencias de grado entre las redes que forman los distintos «actantes» en los distintos momentos históricos.

Mucho de lo que Latour recusa como instancias «trascendentes», a las que sería ilegítimo recurrir en las ciencias sociales, en realidad son planos y mecanismos *inmanentes* que las ciencias sociales han encontrado a través del examen de la acción social. Pero aun así la TAR puede llegar a ser un correctivo muy útil para evitar convertir tales mecanismos en planos desnivelados que obliguen a saltos analíticos que, siendo innecesarios se tornan inevitables.

Es preciso *explicar* por qué los «errores» que tanto Latour como Tarde denuncian (CIA, pp. 23-27), pese a las «advertencias» hechas fueron no solamente cometidos, sino que se profundizó en ellos y se convirtieron en hegemónicos. Al respecto salta a la vista la noción de *fetichismo* de Marx, al explicar por qué una «apariencia» se

---

<sup>32</sup> He realizado un intento en «Base y superestructura en el “Prefacio” y en *El capital* [1979]. En: *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

hace *necesaria* en el funcionamiento de determinado sistema de relaciones sociales, y cómo es tan difícil salir de ella: porque corresponde a una *experiencia* estructurada por las relaciones sociales de producción.

No hay manera de prescindir radicalmente toda trascendencia en la vida social, ni en el mundo de la ciencia, al estar esta inserta en aquella. En la ciencia solo cabe una vigilancia permanente. Para bien o para mal los grandes relatos siempre nos acompañarán, por encima de los esfuerzos de Latour y —paradójicamente— de los de Marx.

Mariátegui, «marxista convicto y confeso», lo vio así, refiriéndose a «la lucha final»:

Para las escépticas criaturas del orden viejo esta lucha final es solo una ilusión [...] El progreso —o el proceso humano— se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene permanentemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana, pero para la teoría humana en marcha es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva [...] los hombres tienen que creer en sus verdades relativas como si fueran absolutas. Los hombres han de menester de certidumbre [...] Sin un mito los hombres no pueden vivir fecundamente<sup>33</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Franco, Carlos (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Hirschman, Albert (2014). *Las pasiones y los intereses*. Madrid: Capitán Swing.
- Joyce, Patrick y otros (2002). *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences*. Londres: Routledge.
- Latour, Bruno (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Latour, Bruno (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Latour, Bruno (2014). On some of the affects of capitalism. Conferencia en la Royal Academy, Copenhagen. Disponible en [www.bruno-latour.fr/sites/default/files/136-AFFECTS-OF-K-COPENHAGUE.pdf](http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/136-AFFECTS-OF-K-COPENHAGUE.pdf).

---

<sup>33</sup> José Carlos Mariátegui: «La lucha final» [1925], pp. 29-30. En *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Minerva, 1972.

- Latour Bruno y Vincent Lépinay (2009). *La economía, ciencia de los intereses apasionados. Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*. Buenos Aires: Manantial.
- Levrero, Renato (1973). *Nación, metrópolis y colonias en Marx y Engels*. Barcelona: Anagrama.
- Mariátegui, José Carlos (1972). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Minerva.
- Marx, Karl (1976). *El capital*. Tomo I. México DF: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Tomo I. México DF: Siglo XXI, p. 27.
- Marx, Karl y F. Engels (1970). *Los anales franco-alemanes [1844]*. Barcelona: Editorial Martínez Roca.
- Rochabrún, Guillermo (1993). *Socialidad e individualidad: materiales para una sociología*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rochabrún, Guillermo (2009). *Batallas por la teoría: en torno a Marx y el Perú*. Lima: IEP.
- Rosdolsky, Roman (1978). *Génesis y estructura de «El capital» de Marx*. México DF: Siglo XXI.
- Wallerstein, Inmanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales: informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Novena edición. México DF: Siglo XXI.

Recibido: 14 de marzo, 2015  
Aceptado: 10 de noviembre, 2015