

Artículo de investigación

Una intervención humanista crítica: agencia, estructura y valores

Baila Conrado

Universidad Autónoma de Madrid, Spanyol

La correspondencia debe dirigirse a Baila Conrado; baila.2@gmail.com

Editor académico: Nguyen Ngoc Anh

Copyright © 2023 Baila Conrado et al. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo la licencia Creative Commons Attribution License, que permite el uso, la distribución y la reproducción sin restricciones en cualquier medio, siempre que se cite correctamente el trabajo original.

RESUMEN. El objeto principal del artículo sugiere que se trata de una versión contemporánea y una versión revisada del humanismo, con una inflexión de realismo crítico y marxismo, para contribuir a la sociología. Me concentro principalmente en áreas secundarias en las que la sociología ha fallado en la actualidad: teorizar la relación entre estructuración y agencias, y decidir qué hacer con las evaluaciones morales en los análisis sociológicos. Sostengo que la solución para ambos radica en intentar trascender en última instancia los paradigmas tradicionalmente hostiles y excluyentes del marxismo "humanista" o "cultural" por un lado y el marxismo "antihumanista" o "científico" por el otro. Esto nos permite restaurar cuidadosamente la agencia de los sujetos humanos y la dimensión moral, las fueron y siguen siendo descartadas por la ciencia social antihumanista o posthumanista, sin descuidar la existencia objetiva y causalmente relevante de las estructuras sociales al mismo tiempo.

Palabra clave: marxismo, humanismo, antihumanismo, sujeto, estructura

A. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, el marxismo y su insistencia en la importancia de la clase Han disminuyó significativamente en varios campos de las humanidades y las ciencias sociales, especialmente en los campos que tienden a estafar los temas importantes de la cultura (Eley 2005; Chibber 2006). . Esto no quiere decir que el marxismo haya estado completamente ausente de, digamos, la sociología cultural y los estudios culturales. De hecho, la influencia de cierto tipo de marxismo, el infame marxismo antihumanista que surge de la desintegración de la escuela althusseriana, se basa en gran medida en una interpretación particular de Antonio Gramsci y toma como principal inspiración la tesis radical de Jacques Lacan, Michael. Foucault o Jacques Derrida, ha sido muy palpable especialmente en los estudios culturales (por ejemplo, Laclau y Mouffe 1985; Hall 1996). y ciencias sociales” (Chernilo 2016: 310) y ha sido bien recibido debido a esta ortodoxia duradera. Como dice Daniel Chernilo (Ibid.) En una revisión reciente de la literatura: “Desde Lévi-Strauss hasta Latour, pasando por Althusser, Foucault y Luhmman, la crítica del humanismo sigue siendo un tropo importante que resuena también con los diversos motivos de posiciones feministas, poscoloniales, neomarxistas, transhumanistas y derechos de los Animaux”.

Por lo tanto, es sorprendente y refrescante que estemos hoy, en el contexto de la total minimización de la clase y el protagonismo del antihumanismo (o poshumanismo), escuchando llamamientos cada vez más explícitos a la sociología en general y a la sociología cultural en particular explorar lo nuevo como un humanismo crítico o revisado y, más concretamente, el marxismo humanista puede contribuir a los debates contemporáneos (por ejemplo, Chernilo 2016; Durkin 2014; Maher 2016; Porpora 2015; Sayer 2011; Stevenson 2016; Punto de vista marxista, Brereton 2011; Smith 2010). Se dice que este humanismo o marxismo humanista, que seguramente no se adoptó acríticamente, es útil, especialmente en relación con las cuestiones más urgentes plantadas por el capitalismo verdaderamente global (y aislado por la crisis) de hoy, el lugar y el funcionamiento de la cultura que modela en parte, y la resistencia siempre presente, aunte débi l, que inevitablemente provoca.

Sin embargo, cuando se habla de las potencialidades del marxismo en general o del marxismo humanista en particular para la sociología contemporánea, es difícil registrar inmediatamente los debates de décadas y décadas dentro del marxismo sobrio si es necesario preocuparse por los hechos o los valores epistémicos. realismo o convencionalismo, explicación científica "rigurosa" o crítica ética, leyes objetivas del movimiento o experiencias subjetivas y conciencia, estructura o agencia, etc. De hecho, los "dos marxismos" de los que habló Alvin Gouldner (1980) se remontan al mismo Karl Marx, al menos si uno está dispuesto a ser un poco exegéticamente selectivo (sobre esto, ver el excelente trabajo de Creaven 2015). Podría parecer, por tanto, que esto sería una repetición infructuosa de un viejo debate que ha estancado, un debate entre el marxismo "cultural" o "humanista" de Georg Lukacs o EP Thompson por un lado, y el "científico", El Marxism "antihumanista" de Louis Althusser o Göran Therborn por el otro. Si esto fuera cierto, es casi seguro que el esfuerzo no tiene sentido.

El tema es aún más complicado porque las mapas del marxismo se barajaron en la década de 1980. Dos nuevas versiones influyentes del marxismo surgieron de la era de la ruina althusseriana: el marxismo de elección racional (RCM) y el posmarxismo ya mencionado. Ambos son descendientes del proyecto althusseriano, aunque de formas radicalmente diferentes. Como dijo un destacado representante de RCM:

[RCM] ha heredado el manto del estructuralismo althusseriano. Pero no es el descenso lineal del althusserianismo, ya que parece haberse desarrollado en una reacción generalizada contra el legado althusseriano, más que en un compromiso crítico con él. Considerando que el pos- [marxismo] es precisamente el descendiente directo de Althusser, al menos en lo que respeta al grupo característico de problemas asociados con el concepto de ideología. (Carling, 1986: 55)

Estos dos no encajan perfectamente entre la división tradicional entre marxismo "cultural" y "científico". Por ejemplo, los posmarxistas (como Laclau y Mouffe) definitivamente abrazaron e incluso radicalizaron el antihumanismo "científico" de Althusser. Descartaron, como Althusser, todas las referencias ideológicas supuestamente "precientíficas" a la naturaleza o esencia humana universal (es decir, las necesidades y capacidades fundamentales de las personas), sus experiencias vividas o conciencia, y características antropológicas o psicobiológicas similares no determinadas por completo por factores sociales. Sin embargo, en marcado contraste con Althusser, también eliminaron de su marxismo antihumanista cualquier noción de "leyes del movimiento" objetivas, la primacía de la economía, la objetividad epistémica, la distinción entre

extradiscursivo y discursivo, etc. Los teóricos de la RCM (como Alan Carling, Adam Przeworski, John Roemer o Jon Elster) hicieron, por el contrario, un gran esfuerzo para situarse como científicos objetivos y rigurosos que utilizan las últimas técnicas científico-sociales, como los teóricos modelos de juegos, psicólogos, experimentos, estadísticas, etc. Sin embargo, enfatizaron, al mismo tiempo, la necesidad de adoptar el individualismo metodológico frente al holismo althusseriano, y reconocer el hecho de que existe una naturaleza humana común. También desarrollaron o intentaron desarrollar, en contraste con el althusserianismo aparentemente científico, aumentaron las morales del capitalismo.

El objetivo de este artículo es sugerir que existe la posibilidad de construir una especie de marxismo "unitario" o, como se prefiere, marxismo "crítico-humanista" que combine las mejores percepciones de todas las diversas corrientes prominentes mencionadas anteriormente, al tiempo que rechaza las afirmaciones que no han resistido el escrutinio académico. Me ocupó principalmente de las dimensiones posteriores de la propuesta de renovación: cómo cerrar la brecha entre el objetivo y el sujeto o la estructura y el sujeto, y cómo notar científicamente los juicios de valor aparentemente extracientíficos.

B. MÉTODO

Esta investigación es de naturaleza cualitativa con un método de revisión de la literatura. Los datos se compilan utilizando una variedad de técnicas, incluida la observación, la discusión de grupos focales de estudios de documentación (Creswell, 2010). Luego, los datos se analizan para poder llegar a una conclusión de los resultados de la investigación relacionada con esta investigación.

C. RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Estructura y tema: una relación torturada

Cuando los sociólogos consideran la relación entre las personas individuales y la sociedad en general, por lo general operan al menos dos procesos de pensamiento excluyentes pero igualmente atractivos. Una es reducir todo lo social al individuo, tanto explicativa como ontológicamente. Tal individualismo metodológico es atractivo porque, prima facie, absurdo que las estructuras sociales como las clases, los estados o la economía existentes realmente, es decir, posean sus propios poderes causales por encima de los de sus partes. Lo único razonable que puede suponer parece ser que sólo los individuos vivos poseen poderes causales; por lo tanto, cualquier conversación sobre estructuras sociales es, en el mayor de los casos, meramente heurística (por ejemplo, Collins 1981: 988; Elster 1985: 4). "Class" o "el estado" es su término que designa grupos de personas cuyas interacciones individuales son el producto de esas mismas personas, eso es todo. Entonces, estrictamente hablando, las clases o el estado no existen, al menos no como nada más que como agregaciones causalmente inertes de individuos. El holismo metodológico es la otra forma tradicional de pensamiento sociológico sobre la relación entre los

individuos y la sociedad. Insiste en que las estructuras sociales existen definitivamente, es decir, tienen poderes causales propios y que, en todo caso, son las personas las que son causalmente inertes o casi inertes; El comportamiento de las personas está determinado por los tirones y empujones de las estructuras (por ejemplo, Althusser y Balibar 1970: 181). Esta perspectiva parece mucho más ambiciosa que la primera o incluso mística. ¿Cómo pueden existir entidades sociales supraindividuales no observables y ser causalmente activas? Su atractivo, sin embargo, radica en la noción intuitiva de que el alcalde parte de lo que las personas hacen, y lo formó en que lo hacen, en una sociedad que está muy influenciada por fuerzas impersonales más allá de su control (como, por ejemplo, la distribución diferencial de autoridad y recursos asignativo).

Muchos autores han señalado las fallas de estos dos enfoques; por tanto, no me complaceré. Solo señaló que durante las últimas décadas muchos sociólogos han expresado constantemente la necesidad de ir más allá del individualismo metodológico y del holismo. Algunos también han invertido mucho esfuerzo en idear un enfoque alternativo al problema. Existe, por ejemplo, la teoría de la estructuración de Anthony Giddens o la sociología del habitus y el campo de Pierre Bourdieu. Estas son teorías complejas con muchas ideas extremadamente útiles, así como algunas trampas; Es difícil abordarlo adecuadamente en un artículo corto como este. Sin embargo, creo que podemos decir con certeza que estas no son las herramientas críticas más apropiadas para ser utilizadas como medio para infundir ciertas ideas humanistas perdidas o descartadas en la sociología "posthumana" contemporánea, ya que las teorías de Giddens y Bourdieu son las mismas contribuyendo a esta ortodoxia. Como Douglas Porpora confirmó recientemente:

Las perspectivas bourdieusianas (sociología reflexiva, teoría de la estructuración y teoría de la práctica) no son antihumanistas en el sentido del postestructuralismo inglés, pero a veces se clasifican a sí mismas como posthumanistas, descartando igualmente la intencionalidad consciente del actor humano. La practica y el habitus estan en su lugar. (Porpora 2015: 23).

Traer el tema de nuevo

If (una reelaboración critique del) marxismo humanista tiene algo que a portar a la sociología contemporánea, en lo que respeta a la relación entre estructura y sujeto, es justo lo que tiende a faltar en teorías como la de Giddens y Bourdieu, por no mencionar la de Althusser. La primera de esas características es lo que porpora llama "intención consciente del actor humano" y, deberíamos agregar, las habilidades humanas relacionadas para la reflexividad y la formación de nuevas experiencias. En resumen, deberíamos restaurar la noción de que las personas son relativamente autónomas, agentes autoconscientes irreductibles con poderes causales propios. Los antihumanistas han eliminado todo esto y los diversos "poshumanistas" no han restablecido realmente la noción. Se considera que las personas se guían principalmente o incluso exclusivamente por disposiciones inconscientes (habitus), reglas y rutinas. Hay poco sentido de que las personas sean agentes activos y deliberados que ellos mismos hagan sus propias contribuciones relativamente autónomas a la producción causal social. Tomemos a Laclau y Mouffe, por ejemplo. Han expresó mucho la necesidad de evitar el determinismo estructural de Althusser; sin embargo, ellos mismos han reducido a las personas a meras "'posiciones de sujeto' dentro de una estructura discursiva" (Laclau y Mouffe 2001: 115). Continúan afirmando que los

sujetos humanos “ni siquiera... están dotados de poderes que hagan posible una experiencia” (Ibid.). 3 Esta no es una noción de sujeto que le otorgue una autonomía causal relativa.

Giddens y Bourdieu, por supuesto, no tienen nada de este reduccionismo discursivo antihumanista, pero sí argumentan que la intencionalidad y la reflexividad humana suelen pasar un segundo plano en la determinación de las acciones sociales cotidianas; la rutina inconsciente y el habitus se hacen cargo en su lugar. Para Giddens (1984: 6) “[m]ucho de nuestra conducta diaria no está directamente motivada”, y aunque los sujetos son “conocedores” (es decir, no son incautos althusserianos), su conocimiento consiste en nada más que lo que la sociedades ofertan. Esto significa que en la teoría de la estructuración “las reglas de rutina son... las que explican causalmente por que los actores se comportan como lo hacen” (Porpora 1997: 251). La opinión de Bourdieu es bastante diferente. Para él, el habitus o, más precisamente, la “espontaneidad sin conciencia ni voluntad” (Bourdieu 1990: 56) es lo que principalmente, si no exclusivamente, guía el comportamiento humano; esta espontaneidad en sí mismo es el producto de estructuras sociales llamadas *campos*. El discurso humanista sobre intenciones, razones, intereses, reflexividad y elecciones conscientes, por muy profundamente situados en contextos sociales e influenciados por ellos, le recuerda demasiado a la teoría de la elección racional aparentemente desacreditada (Bourdieu 1988). Esto es un error. Podemos y debemos apreciar la fuerza de la rutina inconsciente y el habitus para determinar las acciones de las personas sin descartar la importancia (causal) de la intencionalidad, la reflexividad y el razonamiento de los agentes. Incluso el propio Bourdieu admite esto en ciertos puntos (por ejemplo, Bourdieu y Wacquant 1992: 115; Bourdieu et al. 1999). (Para relatos críticos de Giddens, ver Archer 1995; Craib 1992; Creaven 2001; Cruickshank 2003; para críticas matizadas de Bourdieu ver Archer 2010; Elder-Vass 2010b; Sayer 1999; Sayer 2010).

Antes de pasar a la segunda característica humanista, defenderé que debo señalar y abordar una posible objeción a mi sustentada de que los antihumanistas y posthumanistas suelen restar importancia a la agencia. Por ejemplo, se podría argumentar que hay algunos postestructuralistas contemporáneos, como Jason Glynos y David Howarth (2007), que están muy influenciados por Laclau, Foucault y otros antihumanistas, que han reconocido este problema y han tratado de resolverlo. recurso. Esto es lo que dicen Glynos y Howarth (2007: 79):

Comenzamos aceptó que los agentes sociales siempre encuentran “arrojados” tiene un sistema de prácticas significativas, una inmersión que da forma ha conocido identidad y estructura sus prácticas. Sin embargo, también agregamos el jinete critique de que estas estructuras son ontológicamente incompletas. De hecho, es en el “espacio” o “brecha” de las estructuras sociales, tal como se hacen visibles en momentos de crisis y dislocación, donde un bauto político puede surgir a través de “actos de identificación” particulares.

Entonces aquí tenemos “agentes sociales” moldeados por “un sistema de prácticas significativas”, i. medio. estructurados, pero no totalmente determinados por ellos. ¿Cómo es posible este espacio para la agencia humana? Aunque críticos de los relatos tradicionales humanistas y hermenéuticos del tema, ya que “sobreenfatizan la creatividad del individuo para enfrentar dilemas”, Glynos y Howarth (2007: 77) se compromete con una visión de que nadie es diferente de lo que se promueve en este artículo. . artículo. Afirman que los sujetos no son simplemente el resultado del poder, el discurso u otras fuerzas sociales para señalar que las

personas tienen una “capacidad 'de venir a venir algo nuevo’”, una capacidad de formar “experiencias dislocatorias... para identificarse de nuevo y así actuar de manera diferente” (Glynos y Howarth 2007: 79). Más tarde, socavan un poco esto afirmó diciendo que la psicología de los agentes no es (¿ni parcialmente?) “Una función de estados 'internos' (creencias, actitudes, predisposiciones, etc.)” and que los “internal mental process su (¿totalmente?) “Socialmente construido” (Ibíd.: 98). También se inclinan hacia la problemática posición bourdieusiana cuando enfatizan que lo que la gente hace son “actividades en gran parte repetitivas que no suelen implicar una noción fuerte de reflexividad autoconsciente”, actividades “que han sido inscritas en nuestros cuerpos y arraigadas en nuestro ser humano”. -disposiciones del hombre” (Ibíd.: 104; cursiva agregada). Aún así, afirmando reiteradamente que los agentes humanos son, sin embargo, inherentemente creativos y nunca simplemente determinados por sus habituales respuestas socialmente arraigadas. Exist, por tanto, una “contingencia inherente que habita el sistema social”, que nunca podrá ser “desterrada de una vez por todas” (Ibíd.: 104-105).

Teniendo esto en cuenta, hay que aceptar que existen teorías que afirman que el antihumanismo es su antepasado, pero que también argumentan, al menos en parte, en contra de sus excesos teóricos. Se puede encontrar esta tendencia en los trabajos de algunas de las feministas poshumanas y también de los llamados “nuevos materialistas” (por ejemplo, Coole y Frost 2010; Braidotti 2013). Mi objetivo no es discutir nada de eso, solo deseo agregar que la creatividad agencial y la autonomía causal relativa deben fundamentarse con la ayuda de relatos cognitivos y neurocientíficos (para una revisión exhaustiva, ver Bunge 2010; comparar Kaidesoja 2013) y, por lo tanto, con amplias, aunque no exclusivas, referencias a la neurofisiología humana y la evolución biocultural. Si la creatividad agencial no está tan arraigada, pueden ocurrir dos cosas en su lugar. Primero, uno puede intentar plantarlo de manera más opaca, especulativa y no científica, por ejemplo, construyendo un fuerte “axioma... de 'ontología de la carencia', que es una ontología negativa basada en la contingencia radical de las relaciones sociales” (Glynos y Howarth 2007: 14). En segundo lugar, debido a que tal base no ubica la intencionalidad y la reflexividad en el cerebro humano, también puede conducir a un esquema ontológico posthumanista aún más opaco, como el “materialismo encantado” de Jane Bennett o la “teoría del actor-red de Bruno Latour. Aquí, una distinción tan significativa entre la agencia intencional de los humanos y la agencia no intencional mucho menos exclusiva de la materia no consciente colapsa. Sugerir que ambos movimientos hacen más para socavar en lugar de apuntalar un esfuerzo serio para volver a enfatizar la agencia humana; una perspectiva humanista crítica parece más adecuada.

Hasta aquí la primera característica humanista que encuentro útil. El segundo rasgo que debemos renovar es la noción universalista de que existen ciertas capacidades (y necesidades) que poseen todos los agentes humanos. Una de esas capacidades es la ya mencionada capacidad de intencionalidad consciente y toma de decisiones razonada. Esta capacidad no debe servir como un regalo de la sociedad, como argumentan los estructuracionistas (Archer 2000); Pues bien, contrariamente a los antihumanistas, por lo general al menos le otorgan existencia incluso si minimizan su aporte a la acción. En cambio, debería el verso como parte universal de la humanidad, parte de la naturaleza humana. Sin duda, este discurso humanista está mal visto debido tiene sus connotaciones “esencialistas”. Laclau y Mouffe (2001: 153), por ejemplo, insiste

en que "el supuesto antropológico de una 'naturaleza humana'" es una "perspectiva esencialista" que debe ser rechazada, y están lejos de ser la única (por ejemplo, Burr 2003). Pero hay buenas razones, tanto empíricas como conceptuales, por las que ciertos despidos están fuera de lugar. En primer lugar, no está claro cómo es posible una teoría sociológica sin alguna forma de esencialismo en general. ¿Podemos realmente analizar, digamos, el sistema social existente si no pensamos que hay ciertas características esenciales y fundamentales que lo hacen capitalista y no, por ejemplo, feudal? Si ningún evento, proceso, sistema o mecanismo social está determinado al menos en algunos aspectos fundamentales, como sugiere el esencialismo, ¿cómo podemos teorizar, categorizar y comparar algo? En segundo lugar, el esencialismo sobre la naturaleza humana en particular no implica, no obstante, como sugiere Laclau y Mouffe, que no existen diferencias entre los individuos. Puede haber y, de hecho, hay grandes diferencias entre las personas, pero esto no es incompatible con la insistencia en que, no obstante, un pequeño núcleo de características que son universales y transhistóricas, p. la necesidad de buen material, la necesidad de dignidad y autonomía o la capacidad de reflexión regional. Como enfatiza Sayer (2011: 104):

Describir las propiedades esenciales de un objeto... no significa que no podamos reconocer que también tiene otras propiedades que pueden variar, quizás significativamente. Del mismo modo, hacer afirmaciones sobre las capacidades particulares del ser humano no significa que todas se manifiesten por igual o de la misma manera en todas partes...

Esencialismo y universalismo no son lo mismo que homogeneidad. El esencialismo y el universalismo reconoce la diferencia tanto en términos de dónde está como de cómo manifestar dónde está. Para dar un ejemplo de lo primero, las personas que comparten la misma capacidad básica de autodeterminación pueden tener al mismo tiempo muchas otras capacidades muy diferentes: algunas personas pueden saltar alto, otras no, algunas pueden cantar, otras no. Para dar un ejemplo de esto último, las personas pueden satisfacer su necesidad común de comer una amplia variedad de alimentos, preparados de diversas formas. Las cosas que las personas pueden comer y las formadas en las que pueden prepararlas para el consumo, con el fin de satisfacer su necesidad de alimentos, obviamente no son infinitas, pero tampoco uniformes. La distinción de Marx (1990: 759) entre "la naturaleza humana en general" y "la naturaleza humana modificada históricamente en cada época" es muy útil aquí. El primero se refiere a las necesidades y habilidades generales y habilidades transhistóricas que tienen en común las personas, como la necesidad de alimento o refugio y la necesidad de autonomía personal, así como el segundo se refiere a cómo estas necesidades y habilidades se expresan en un momento. y lugar determinado. en Historia.

De nuevo, podría decirse que algunos posmarxistas se han retractado recientemente de su anterior rechazo absoluto de todas las afirmaciones universales. De hecho, como observa Geoff Boucher (2008: 233), "los principales teóricos del postmarxismo han descubierto que sin universalidad no puede haber resistencia a la dominación". Y de hecho Laclau (2007: 26, 48) se distancia explícitamente de cualquier "apelación al puro particularismo" y "una política de pura diferencia". No es posible, señala, "deshacerse por completo de cualquier tipo de principio universal" porque incluso la mera "afirmación de la propia particularidad requiere el atractivo de algo que la trasciende" (Ibid.). Más importante aún, una vez que rechazamos cualquier tipo de

principio universal, ya no es posible, reconoce Laclau, defender los derechos humanos universales. Este reconocimiento es digno de elogio. Sin embargo, Laclau todavía me parece, debido a su escepticismo postestructuralista de la naturaleza humana, las esencias y cosas por el estilo, incómodo con la universalidad. Por ejemplo, escribe sur la “universalidad relativa” y enfatiza que su noción de universalidad “es muy diferente de la universalidad que resulta de una esencia subyacente” (Laclau 2007: 54-55), por lo que sostengo. Pero como mencionó anteriormente, la categoría de esencias no tiene por que ser problemática, especialmente si en su desarrollo nos bases en conceptos contemporáneos desarrollados por científicos esencialistas, por ejemplo, el concepto de Richard Boyd de tips de agrupaciones de propiedades homeostáticas (Boyd 1991 ; Boyd 1999; ver también Devitt 2008).

Estructura conciliar y sujeto a través de la emergencia

¿Cómo este retorno critique al humanismo (marxista) no colapsa en el individualismo, el voluntarismo, el subjetivismo de lo viejo? 4 En otras palabras, ¿no estamos repitiendo los mismos errores de la Ilustración que hicieron al humanismo tan vulnerable a la ortodoxia posthumana actual? Afirmo que podemos evitar el colapso en el humanismo tradicional si hacemos uso de la noción ontológica de emergencia. La noción de emergencia es la idea de que algunas cosas “pueden tener propiedades o capacidades que no poseen sus partes” (Elder-Vass 2010b: 5). El ejemplo mas comun de emergencia es el del agua, H₂O. El agua tiene ciertos poderes causales que deficiencia tanto de hidrógeno como de oxígeno. Solo cuando estos dos elementos se combinan, organizados de cierta manera, surge el poder causal de extinguir un incendio. Antes, el hidrógeno y el oxígeno solo alimentan los fuegos. “Del mismo modo, el agua se congela a cero grados centígrados, pero tanto el hidrógeno como el oxígeno serán gases a esta temperatura. El agua, entonces, tiene propiedades emergentes”. (Elder-Vass 2010b: 5)

Si usamos la idea de emergencia en el ámbito social, podemos ir más allá del individualismo y el holismo. A la luz de que los individuos hacen todas las contribuciones causales a la dinámica social o las estructuras sociales hacen todo el trabajo, ambos pueden vers como operativos. En este caso, las estructuras sociales deben verse como relaciones ontológicamente irreductibles, causalmente activas entre individuos o, más precisamente, entre posiciones en tanto se colocan entre individuos. Estas relaciones, pág. Ej. la relación de clase entre un capitalista y un trabajador o entre un señor feudal y una comunidad campesina, no puede existir o ejercer influencia sin sus partes constituyentes, es decir, los individuos humanos, pero poseen poderes causales por encima de los poseídos por estas partes. De esta manera preservamos tanto el dominio sociológico subjetivo como el objetivo. Tenemos sujetos estructurados y sujetos, posiciones objetivadas y vivencias subjetivas, condiciones básicas y de acción.

Antes de continuar, conviene hacer dos más observaciones sobre la naturaleza de las estructuras en tanto qu'relaciones. En primer lugar, las estructuras entendidas como relaciones entre posiciones sociales no deben equipararse meramente a reglas o recursos compartidos. Las relaciones, de hecho, generalmente involucran reglas y recursos constitutivos, pero no se agotan por ellos. Déjame dar un ejemplo marxista. No es solo porque algunas personas poseen ciertos recursos de forma privada, p. Ej. los medios de produccion, que poseen y pueden ejercer ciertos poderes estructurales, p. y. el poder de desaparecer o explotar. El hecho sociológico más importante es que algunas personas poseen los medios de producción y que, por esta misma razón,

la mayoría de las personas no. Esta distribución diferencial de los recursos, un hecho irreductiblemente relacional, explica la (posible) ocurrencia de la explotación económica en la actualidad. El hecho de que los trabajadores relacionales sin propiedad se encuentran en una posición económica objetivamente vulnerable frente a los capitalistas el fenómeno de la extracción generalizada de mano de obra excedente que tiene lugar en el proceso de producción. Menciono esto en parte debido a la tendencia predominante en sociología a combinar las relaciones estructurales con reglas y recursos (como tales) y en parte debido a una crítica particular de l tratamiento marxista de las estructuras. Podemos tomar la crítica de Alexander Wendt como buen ejemplo de ambos. Desafío al discurso marxista de las estructuras como algo material o no ideacional al afirmar que las relaciones de producción de las que sólo hablan los marxistas no son, de hecho, nada por el estilo. Todo lo contrario, para él son:

fenómenos completamente ideacionales, a saber, instituciones y reglas, que en última instancia son ideas compartidas, que constituyen relaciones de propiedad e intercambio, quién trabaja para quién, poderes e intereses de clase, etc. El hecho de que las relaciones de producción sean ideacionales significa que el capitalismo es principalmente una forma cultural, no material, y como tal, la "base material" del marxismo en realidad está llena de ideas. (Wendt 1999: 94-5)

Digo más sobre esto a continuación, pero ya debería ser evidente de la discusión anterior que tal juicio es al menos engañoso, si no equivocado. Las estructuras sociales en cuantas relaciones no son meras reglas, es decir, ideas compartidas. Los involucran, sin duda, y también involucran recursos. Pero, sin embargo, abarcan más que simplemente eso.

En segundo lugar, hay mucha relación, deberíamos, como insiste Porpora (irónicamente, en el mismo artículo en el que Wendt se basa explícitamente), hacer una distinción entre dos tipos de relaciones sociales: "ideológicas" y "materiales" (Porpora 1993; 2015). Esta distinción se remonta a Vladimir Lenin, quien designó todas aquellas relaciones sociales "que dependen de conceptos" como ideológicas, y todas aquellas que "son externas y no igualmente dependientes de conceptos" como materiales (Porpora, 2015: 102). Un ejemplo del primero es el matrimonio, mientras que la relación capitalista-trabajador es uno de los muchos ejemplos del segundo. La diferencia entre el matrimonio y la relación capitalista-trabajador es que las personas no pueden casarse sin comprender lo que están haciendo, mientras que pueden ser explotadas sin que ellos se den cuenta y sin que nadie lo conceptualice. Contrarrestar esto diciendo, como lo implica Wendt, que la explotación económica es en realidad una relación "ideológica", no "material" porque está respaldada por reglas legales de propiedad, que son definitivamente ideacionales o dependientes de conceptos de una directa y fuerte. , No lo hara. No sirve porque la explotación no es lo mismo que las normas legales. En cambio, es una propiedad emergente objetiva y no ideacional de tales reglas (Porpora 2015: 104). Es más, en el análisis final no es ni siquiera la posesión formal de los recursos por parte de los capitalistas, y la consecuente exclusión legal de los no owns del acceso a ellos, lo que subyace indispensable en la explotación económica sino en su posesión efectiva y despojo de los no propietarios. Este hecho podría seguir existiendo incluso en casos de cambio legal. Los capitalistas podrían, dada su posesión efectiva de recursos y el despojo efectivo de recursos por parte de los trabajadores, reunir la fuerza represiva necesaria para mantener tal distribución diferencial incluso en ausencia de un sistema legal qu'estipule la

propiedad privada. Este no es un estado social muy estable, especialmente no a largo plazo, pero ciertamente es posible.

Para ilustrar la propuesta de reconciliación entre estructura y sujeto, veamos ahora más de cerca las relaciones de clase en el capitalismo. ¿Por qué los capitalistas compiten en el mercado maximizando las ganancias? ¿Por qué los trabajadores buscan trabajo e incluso se ofrecen un empleo de explotación? ¿Por qué compiten con sus compañeros de trabajo por puestos de trabajo? Sugiera que nuestro porque de alguna manera están obligados inconscientemente a seguir las regulaciones sociales o su habitus, ni porque están configurados transhistóricamente e individualmente para actuar de manera capitalista.

Es en virtud de la influencia recíproca en su comportamiento así como de las relaciones estructurales de los objetos en la forma en que se incrustan las necesidades, intereses y capacidades que se plantean como miembros de la especie humana. Pasemos primero a los capitalistas. Entra en relación con mercados competitivos con otros capitalistas de tal manera que si no maximizas tus ganancias, tendrás la posibilidad de quebrar o ser absorbido por tus competidores. En pocas palabras, si no actúan de la manera capitalista habitual, corren el riesgo de privarse de su necesidad de bienestar material y autonomía. Los trabajadores, de la misma manera, buscan empleo, incluso empleo de explotación, principalmente porque saben, o pronto descubren, lo que sucedería de otra manera. Dada su ubicación objetiva en la red de las relaciones de clase, es decir, dado que no tienen propiedades y no tienen acceso directo a los medios de subsistencia fuera del mercado, se arriesgarían a dejar insatisfechas sus necesidades humanas más fundamentales al negarse a hacerlo. buscar empleo (o no competir con otros trabajadores). Entonces, en el caso de capitalistas y trabajadores, está tanto su ubicación estructural como sus necesidades individuales junto con la lección consciente lo que produce el comportamiento capitalista competitivo común que a menudo observamos en el capitalismo. La conexión entre estructura y sujeto se correlaciona a través de las categorías de relaciones objetivistas, intereses, experiencias subjetivas, intencionalidad y, finalmente, acción motivada (ver, para más sobre esto, Archer 1995; Creaven 2001; 2015; Porpora 1989).

(El mismo caso, *mutatis mutandis*, se puede hacer para las sociedades de clases precapitalistas. La noción relacionada de "la seguridad es lo primero" Es precisamente en virtud de las necesidades humanas que son actores precapitalistas y en virtud de las relaciones de clase feudal entre ellos (es decir, las relaciones de la clase señorial y las relaciones entre señores y campesinos) que generalmente prevalecían en la guerra endémica. , la expansión geopolítica, la centralización monárquica, la explotación extraeconómica y la producción agrícola no especializada, es decir, diversificada, que exhibía características maltusianas).

Esto podría parecer un regreso al estructuralismo y al holismo. ¿Estoy sugiriendo que las estructuras sociales obligan a las personas a actuar de determinadas formas? No. En primer lugar, debido a que las personas tienen la capacidad natural para la intención consciente, la reflexividad y la elección, siempre y en todas partes pueden negarse a actuar en las formas que señalan su suspensión estructural. En segundo lugar, incluso cuando las personas eligen seguir el camino estructuralmente "prescrito", no lo hacen únicamente debido a fuerzas estructurales, ni es un misterio por qué hacen lo que hacen. Como dijo, las estructuras simplemente ponen a las personas en determinadas situaciones de la vida, que luego suelen vivir conscientemente y que conllevan

ciertos costes de oportunidad (definidos de forma amplia, no económica) que también suelen percibirse. Dado que están ubicadas en ubicaciones diferentes dentro de las relaciones sociales, las personas enfrentan objetivamente a diferentes oportunidades, estrategias y formatos de satisfacer sus necesidades e intereses humanos. Los trabajadores, por estar en la posición de trabajadores y por ser personas humanas, enfrentarán serias dificultades si no consiguen un empleo. Será difícil para ellos incluso sobrevivir, y mucho menos vivir. Los capitalistas, en virtud de estar en la posición de capitalistas y en virtud de ser personas humanas, enfrentarán serias dificultades si no maximizan las ganancias. Losing its cómoda situación de clase, que les otorga mucho bienestar material, autonomía, etc., y unirán a las filas de los trabajadores. La gente, la mayoría de las veces, elige actuar de formas muy compatibles con su ubicación estructural, no porque de alguna manera se vean obligadas a hacerlo, no porque no sean más que Althusserian Träger, sino simplemente porque es demasiado costoso no hacerlo. Después de todo, es por esta razón (y porque generalmente faltan los medios adecuados) que el cambio estructural no es una tarea fácil y no ocurre la mayor parte del tiempo. Y es por esta razón que los capitalistas y trabajadores en todas partes, sin importar su cultura específica, luchan por obtener ganancias, compiten entre sí y buscan trabajo.

¿Explicación científica o crítica ética?

Hay una tendencia, tanto dentro como fuera del marxismo, a colocar la ciencia "dura" en una relación de suma cero con la ética "humanista". Un dilema relacionado, aunque distinto, con los juicios de valor estaba presente en las obras del propio Marx. Denunció los juicios de valor como ideología burguesa y, al mismo tiempo, acusó a la explotación capitalista de todas las formas de inmoralidad y degradación (Geras 1985; 1992). En sociología, de manera más general, los cuestionarios de Max Weber son más famosos por su insistencia en que las ciencias sociales propiamente dichas no deberían preocuparse por adoptar juicios de valor. El dice:

Supongamos que Tolstoi surge en ti una vez más y pregunta: "¿Quién, si no la ciencia, responderá a la pregunta: entonces, qué haremos y cómo organizaremos nuestras vidas?" O, para ponerlo en el lenguaje que hemos estado usando aquí: "¿A cuál de los dioses guerreros servimos? ¿O servimos a uno completamente diferente, y quién podría ser? "En ese caso, debemos responder: solo un profeta o un salvador" (Weber 2004: 27-28)

Usted encontrará:

Sólo asume la suposición de la creencia al validar los valores es significativo el intento de abrazar los juicios de valor. Sin embargo, juzgar validarlo de tales valores es una cuestión de fe. Quizás sea una tarea para la interpretación especulativa de la vida y el universo en la búsqueda de su significado. Pero ciertamente no cae dentro del campo de una ciencia empírica en el sentido en que debe practicarse aquí. (Weber 1949: 55) .

Si esto es cierto, surgen algunos problemas. En primer lugar, ¿cómo podemos contribuir con el marxismo humanista al proyecto científico de la sociología contemporánea, si consideramos todas las pretensiones morales explícitas e implícitas? Por un lado, el marxismo humanista está lleno de condenas morales a la explotación capitalista, las reformas estructurales neoliberales o la opresión de las mujeres y las minorías. Afirma que todo esto degrada, mutila y ahoga la vida humana, por lo que debería eliminarse. Por otro lado, promovió incesantemente prácticas e ideas progresistas que, aparentemente, contribuyen a la buena vida, es decir, al

floreCIMIENTO humano. Si la sociología ha de ser una ciencia weberiana libre de valores, no puede contaminarse con cuentos juicios. In segundo lugar, sin embargo, ¿cuán atractivo es realmente esforzarse por librar a la sociología (ya sea inspirado por el marxismo o no) de sus juicios de valor hoy, en medio de la mayor crisis capitalista desde la Gran Depresión y el surgimiento de ¿Las fuerzas populistas de extrema derecha? en Europa y EE. UU.? Hay tanto sufrimiento humano en el mundo y parece simplemente insidioso afirmar que la sociología debería ser neutral en relación con él, ya se negándose a adoptar una postura al respecto o afirmando la visión weberiana de que las opiniones morales de los sociólogos (sobre, quizás, la violencia contra los refugiados) son una cuestión de fe. ¿No deberíamos, como dice Stevenson (2016: 5), ahora más que nunca “colocar las cuestiones morales en el centro del argumento [sociológico] y no en la periferia”? Sugerimos que abordemos estos problemas examinando brevemente que estamos ampliando la brecha entre temas y valores a los que alude Weber.

Para empezar, debería ser obvio que tal brecha o distinción realmente existe. No hay vuelta atrás al realismo moral fuerte o al naturalismo ético (Elder-Vass 2010) que se esfuerza por derivar valores directamente de los hechos o que colapsa cualquier distinción entre ellos. En esto, David Hume tenía razón. Por lo tanto, debemos comenzar cualquier argumento moral no a partir de cuestiones de hecho, sino de premisas morales o éticas. Una de esas premisas es que el florecimiento humano es bueno, mientras que el sufrimiento humano es malo, o que debemos valorar a todos los seres humanos. No puede haber una justificación fundamental y concreta para esta premisa. Sin embargo, si lo tomamos en cuenta, y parece bastante irrazonable no hacerlo, podemos, en el siguiente paso del argumento, incorporar los hechos. Si es cierto, como sostuve en la sección anterior, que las personas humanas no son simples construcciones sociales, determinado de arriba a abajo por diversas fuerzas sociales, como el discurso, la ideología, las estructuras, etc., entonces existen varias necesidades y capacidades universal. Me interesa que todas las personas simplemente se comparen en virtud de ser humanos. Toda persona tiene, como consecuencia de su biología corporal y cerebral, una necesidad de bienestar material (es decir, de refugio, comida y agua, ausencia de dolor crónico, etc.) o una necesidad de autonomía y dignidad, de identidad y reconocimiento. Esto es cierto independientemente de la cultura particular en la que se inserta una persona.

Por supuesto, las formas en que se expresan necesidades varían de una cultura a otra y son múltiples. Pero debido a que algunas necesidades humanas son universales y porque no son simplemente el producto completamente maleable de l'contexto sociocultural en el qu'vivo un individuo, existe la posibilidad de que ciertos contextos donde, más precisamente, ciertas prácticas socioculturales entren en conflicto. con las necesidades fundamentales de las personas. Ninguna forma de expresión sociocultural es adecuada o igualmente adecuada para el florecimiento humano, aunque muchas lo son. Para dar el ejemplo más obvio, las personas no pueden sobrevivir con una dieta de arena o una dieta de 200 kilocalorías de patatas por día. Ninguna cultura puede cambiar eso, incluso si lo intenta. Yendo más allá de la mera supervivencia, las personas definitivamente pueden sobrevivir mientras se les niega su necesidad humana de autonomía, si se les mantiene como esclavos (siempre que tengan alimentos y necesidades básicas similares), pero no pueden prosperar como tales esclavos, que son , por ejemplo, mantenidos en jaulas estrechas la mayor parte del día. Su autonomía, dignidad,

capacidad de creatividad, etc. están siendo totales o casi completamente negadas en tal contexto. Lo mismo ocurre con ejemplos menos extremos, pero aún absolutamente deplorables, como la opresión y la mutilación corporal de mujeres y mínimas, la explotación de trabajadores, la trata de personas, la violencia hacia los refugiados, etc.

Todas estas prácticas frustran las necesidades y las necesidades humanas fundamentales y, al hacerlo, prometen el sufrimiento y sofocan el florecimiento humano.

Es difícil llegar a un acuerdo generalizado sobre una lista detallada de lo que constituyen las necesidades y capacidades humanas fundamentales que deben respetarse en todas las partes. Es un paso difícilísimo en consideraciones morales a la acción necesaria para mejorar el sufrimiento humano existente definido como la negación de la humanidad básica. Pero el punto aquí es simplemente que las consideraciones morales humanistas (en sociología y en otros lugares) no tienen por que ser totalmente extracientíficas, despreocupadas de los hechos. No tienen una relación de suma cero con las sospechas científicas. Esto es importante porque da a la crítica moral una justificación más sólida. La crítica moral no es mera opinión o fe, que puede descartarse de inmediato:

El enfoque de las capacidades es importante no solo porque muestra cómo la ética del discurso puede proceder desde afirmaciones de valor muy básicas como "valorar a todos los humanos" hasta afirmaciones morales más sustantivas, sino también porque estas son afirmaciones morales con las que podemos medir el mundo social real. Cuando las organizaciones, instituciones, políticas y personas no logran brindar o proteger estas capacidades centrales, tenemos motivos para criticarlas. (Elder-Vass 2010a: 55)

Cerrar la brecha entre hechos y valores de la manera indicada es, como dice Reha Kadakal (2013: 592), "una empresa [que está] muy atrasada en la sociología como disciplina" (ver también Gorski, 2013). Nuestra oferta de dos cosas. En primer lugar, nos permitimos eludir el argumento popular de Weber (2004: 21) de que "cada vez que un académico presenta su propio juicio de valor, la comprensión completa de los hechos llega a su fin". De hecho, lo contrario parece ser cierto. Por ejemplo, cuando Marx analiza la relación capitalista-trabajador en el Tomo 1 de El Capital y la identifica nada menos que como una relación explotadora qu'involucra robo, despotismo y mutilación corporal, esto debe verse como un enriquecimiento de nuestra "comprensión de los hechos"., sin disminuir. Sería una comprensión imperfecta e incompleta de los hechos si, en este caso, que la relación capitalista-trabajador realmente se rompe y tenga los supuestos efectos sobre el cuerpo humano y la psique, dejáramos de lado este "moral hecho". En segundo lugar, cerrar la brecha entre hechos y valores de la manera que sugirió nos permite evitar el callejón sin salida del relativismo moral (ya sea dentro de las culturas o entre ellas). Tal relativismo postuló, en palabras de uno de sus representantes, que "no existen estándares universales basados en objetividad para juzgar el bien y el mal" al menos entre diferentes culturas (Feinberg 2011: 517). Esto rara vez se defiende de manera tan explícita, pero es difícil ver cómo el relativismo moral no está no obstante implícito en toda teoría qu'abraza la discontinuidad radical entre hechos y valores y que niega la existencia de la naturaleza humana transcultural. Si no hay conexión entre los hechos y los valores, entonces Weber tiene razón y solo tenemos fe cuando se trata de moralidad. E incluso si se admite que existe una conexión, el relativismo moral sigue siendo posible en caso de que las personas sean simplemente producto de su permanencia

cultural específica. Si no hay necesidades y capacidades fundamentales y universales y, en cambio, las personas son simplemente lo que sus culturas hacen que sean, entonces cualquier práctica cultural es legítima (siempre que se la que construyó al individuo en cuestión). La sociedad y la cultura no pueden dañar a las personas si coinciden totalmente, es decir, si las últimas son copias perfectas de las primeras.

D. CONCLUSIÓN

La “post-ortodoxia humana que aún prevalece en las humanidades y las ciencias sociales” (Chernilo 2016: 310) debe comprometerse con un humanismo marxista crítico, que ofrezca la posibilidad de resolver muchos de los dilemas que aquejan a las disciplinas en cuestión. En este artículo planteó como lo hace con respecto a la torturada relación entre sociedad e individuo, estructura y sujeto o objetivo y subjetivo, así como la relación entre hechos y valores.

In lo que respecta a la primera tarea, argumentó que para conectar de manera no reductiva las (estructuras) objetivas con las (sujetos) subjetivos requiere que investiguemos la cadena causal entre posiciones relacionales objetivos, intereses, experiencias subjetivas y motivaciones. Las acciones de las personas. Esta cadena causal no es una calle de un solo sentido ni opera de manera positivista y determinista. Como afirma Marx (1978: 595), las personas, no las estructuras, “hacen su propia historia”. Sin embargo, todavía sostiene que “no lo hacen como les places; no lo hacen en circunstancias elegidas por ellos mismos”. Esto significa que sus tanto las estructuras (como objetivas relaciones) como los sujetos necesitados y conscientes de sí mismos los que contribuyen a la producción causal en la sociedad. Ni reducibles al otro, ni reducibles a una tercera cosa, por ejemplo la práctica, el hábito o las reglas. In lo que respecta a la tarea, cerrar la brecha entre hechos y valores con la ayuda de un concepto rico y no reductivo de la naturaleza humana (como el que ofrecen Nussbaum 1992 o Sayer 2011) prometida segunda contrarrestar simultáneamente tanto el “cientificismo positivista” así como “los discursos del relativismo cultural y moral” (Kadavil 2013: 592). Esto no es un realismo moral ingenioso o un naturalismo ético fuerte que se esfuerza por derivar valores estrictamente y directamente de los estados de las cosas. Es un naturalismo ético débil y altamente calificado (Sayer 2005; Elder-Vass 2010a) que parte de premisas morales irreducibles, por ejemplo, la premisa de que debemos valorar a todos los humanos y que debemos promover el florecimiento humano. Solo entonces se convierte en hechos, es decir, hechos sobrios lo que realmente constituye el florecimiento humano.

REFERENCIAS

1. Althusser, Louis y Balibar, Etienne (1970). *Lectura Capital*. Londres: Atrás.
2. Arquero, Margaret S. (1995). *Teoría social realista: el enfoque morfogenético*. Cambridge : Prensa de la Universidad de Cambridge.
3. Arquero, Margaret S. (2000). *Ser Humano* . Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
4. Arquero, Margaret S. (2010). *¿Pueden la reflexividad y el hábito trabajar en conjunto? En: M. Archer. (ed.): Conversaciones sobre reflexividad: 123–143* . Londres: Routledge.
5. Benton, Ted (1984): *El ascenso y la caída del marxismo estructural: Althusser y su influencia* . Nueva York: St. Martin's Press.

6. Bloch, Mauricio (2005). *Ensayos de Transmisión Cultural* . Oxford: Berg.
7. Boucher, Geoff (2008): *El círculo encantado de la ideología: una crítica de Laclau y Mouffe, Butler y Žižek* . Melbourne: re.press.
8. Bourdieu, Pierre (1990). *La lógica de la práctica* . California: Prensa de la Universidad de Stanford.
9. Bourdieu, Pierre, et al. (1990):. *El Peso del Mundo: Sufrimiento Social en la Sociedad Contemporánea*. Cambridge: PolityPress
10. Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loic (1992). *Invitación a una Sociología Reflexiva* . Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago.
11. Boyd, Richard (1991). Realismo, antifundacionalismo y entusiasmo por los géneros naturales. *Estudios filosóficos*, 61: 127–148.
12. Boyd, Richard (1999). *Homeostasis, especies y taxones superiores*. En: RA Wilson (ed.): *Species 141–185*. Cambridge: MITPress.
13. Braidotti, Rosi (2013). *El Posthumano* . Cambridge: Polity Press.
14. Brenner, Robert (1985): *Las raíces agrarias del capitalismo europeo* . En: TH Aston y CHE Philpin (eds.): *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*: 213–327. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge.
15. Brereton, Derek (2011). Réquiem por el relativismo en antropología. *Revista de Realismo Crítico*, 10 (3): 358–391.
16. Bunge, Mario (2010). *Mente y Materia. Una investigación filosófica* . Londres: Springer.
17. Burr, Vivian (2003). *Construccionismo social*. Londres: Routledge.
18. Carling, Alan (1986): El marxismo de elección racional. *New Left Review*, I (160): 24–62.
19. Chernilo, Daniel (2016): Ensayo de revisión: humanismo y sociología. *Revista de Sociología Clásica*, 16 (3): 310–317.
20. Chibber, Vivek (2006). Sobre el declive del análisis de clase en los estudios del sur de Asia. *Estudios críticos asiáticos*, 38 (4): 357–387.
21. Chibber, Vivek (2013). *La teoría poscolonial y el espectro del capital* . Londres: Atrás.
22. Collins, Randall (1981). Sobre los Microfundamentos de la Macrosociología. *Revista estadounidense de sociología*, 86 (5): 984–1014.
23. Coole, Diana y Frost, Samantha (2010). *Introducción a los Nuevos Materialismos* . En: D. Coole y S. Frost (eds.): *New Materialisms. Ontología, agencia y política*, 1–46. Durham: Prensa de la Universidad de Duke.
24. Craib, Ian (1992). *Antonio Giddens* . Londres: Routledge.
25. Creaven, Sean (2001). *marxismo y realismo. Una aplicación materialista del realismo en las ciencias sociales* . Londres: Routledge.
26. Creaven, Sean (2015). Los 'dos marxismos' revisados: humanismo, estructuralismo y realismo en la teoría social marxista. *Revista de Realismo Crítico*, 14 (1): 7–53.
27. Cruickshank, Justin (2003). *Realismo y Sociología. Antifundacionalismo, Ontología e Investigación Social* . Londres: Routledge.
28. Devit, Michael (2008). Resurrección del esencialismo biológico. *Filosofía de la ciencia*, 75 : 344–382.
29. Durkin, Kieran (2014). *El Humanismo Radical de Erich Fromm*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

30. Elder-Vass, Dave (2010a). Crítica realista sin naturalismo ético y realismo moral. *Revista de Realismo Crítico*, 9 (1): 33–58.