



UNIVERSIDAD BÍBLICA  
**LATINOAMERICANA**  
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS  
BACHILLERATO EN CIENCIAS BÍBLICAS

## LECTURA SESIÓN 5

# CTX 102 INTRODUCCIÓN A LA SOCIOLOGÍA

Giner, Salvador. “Karl Marx y Friedrich Engels (I)”, “La consolidación de la teoría sociológica”. En *Historia del pensamiento social*, 492-538 Y 598-629. Barcelona: Ariel, 2013.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

## CAPÍTULO III

### KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS (I)

#### 1. Semblanza de Marx y Engels

La aportación individual más decisiva en toda la historia del pensamiento socialista es la de Karl Marx (1818-1883). Nacido en Tréveris, a orillas del Mosela, era descendiente de una familia de rabinos judíos, pero su padre había roto con esa tradición y había abandonado además la religión hebrea para poder entrar en la sociedad burguesa gentil. Tal fenómeno no era insólito en la Alemania de aquel entonces, pues ésta era la única manera de encontrar plena aceptación social. Aunque Marx se crió, pues, en el seno de una familia hipotéticamente cristiana, las tradiciones culturales del judaísmo son una parte sustancial de su formación. Hasta el momento de entrar en la universidad, Karl Marx recibió una educación liberal burguesa. El vecino y amigo de la familia, el barón Ludwig von Westphalen, sin embargo, dio a conocer al muchacho algunas ideas revolucionarias, en especial las de Saint-Simon. Marx se enamoró de su hija, Jenny von Westphalen, y se prometió con ella a los 18 años. Esta mujer, magníficamente educada por su padre, sería la infalible compañera y colaboradora de Marx durante toda su vida.

En 1818, Marx se encontraba en la universidad de Bonn, donde llevo una vida estudiantil particularmente agitada —escribió poemas, fue sancionado por la autoridad académica y se batió en un duelo— tras la cual se trasladó a la universidad de Berlín orientado por su padre. Éste le ordenó que estudiara derecho, cosa que hizo, aunque lo fue sustituyendo por la filosofía. En la capital de Prusia, Karl Marx mudó de hábitos, leyó vorazmente y alternó poco, mientras seguía escribiendo versos de romántica intensidad y de calidad mediocre. Marx se graduó en Berlín en 1841, a los dos años de morir su padre, y casó, en 1843, con Jenny von Westphalen.

Durante sus años de estudio, sufrió la influencia de la filosofía idealista alemana en su versión hegeliana, pero también la de varios de sus discípulos que le daban un sesgo revolucionario. Tal era el caso de David Friedrich Strauss, cuya



*Vida de Jesús* apareció en 1835; en ella afirmaba Strauss que los *Evangelios* eran mitos por los que se expresa el *Volksgeist* o espíritu del pueblo, pero no textos revelados directamente por Dios. Bruno Bauer (1809-1882), que en 1840 iba un paso más allá, los calificaba de documento falsificado. No es menester subrayar lo que ello significaba en el ambiente piadosamente luterano de Prusia. Marx entró a formar parte de un club del que era miembro Bauer, en el seno del cual surgió el movimiento llamado de los Jóvenes Hegelianos. Éstos intentaban aplicar la filosofía de Hegel desprovéyéndola, sin embargo, de la Idea Absoluta, que ellos consideraban una abstracción inasible. Mientras tenía lugar esta revisión filosófica, los acontecimientos políticos agravaban la situación intelectual. Federico Guillermo IV reforzaba la censura, obligando con ello a muchos escritores a parar mientes en las condiciones sociales. Con ese motivo Marx escribió su primer artículo de calidad: un ataque mordaz contra la censura prusiana. Su horror ante la supresión de la libre circulación de las ideas no le abandonaría ya en el resto de sus días. Acto seguido comenzó a escribir para la *Rheinische Zeitung* o *Gaceta Renana*, un periódico liberal que se publicaba en Colonia, el centro industrial del Rin donde la burguesía luchaba contra el catolicismo feudal.

Director, al final, de la *Gaceta*, Marx se tuvo que enfrentar con problemas de política práctica para los que no le había preparado Berlín. Así, tuvo que defender a los campesinos que iban a las tierras comunales a hacer leña y a quienes se quería privar de tal derecho, o analizar las causas de la miserable situación de los viñadores del Mosela. A los cinco meses, la *Gaceta Renana* era suspendida por orden de la autoridad. A causa de ello, Marx volvió a replegarse en el estudio de la filosofía, en especial la filosofía religiosa de su época universitaria. La lectura de *La esencia del cristianismo* de Ludwig Feuerbach le llevó a atacar toda la cuestión desde la raíz y a hacer sus primeras generalizaciones importantes acerca de la condición humana.

Siendo aún Marx director de la revista, vino a verle un joven comunista, hijo sin embargo de un fabricante renano, llamado Friedrich Engels (1820-1891). Engels había nacido en Barmen y había visto desde pequeño cómo funcionaban las máquinas de las fábricas textiles y también la miseria del incipiente proletariado alemán. El moralismo calvinista de su padre no influyó poco en su reacción de rebeldía contra la situación creada por el capitalismo y la industria. En realidad, a Engels le costó un penoso esfuerzo librarse del intenso pietismo calvinista de su familia, pero, cuando encontró a Marx, había ya alcanzado conclusiones revolucionarias más radicales aún que las que a la sazón profesaba éste. Por otra parte, poseía una experiencia universitaria hasta cierto punto similar. Había pasado una época romántica, de poeta y escritor, y había estudiado en Bremen, haciendo su servicio militar en Berlín, donde había frecuentado el mismo grupo de Jóvenes Hegelianos que Marx. La entrevista con Marx fue fría y, tras ella, Engels partió para Manchester, donde su padre poseía una fábrica textil.

Engels llegó a Manchester en medio de una crisis muy fuerte de la industria, al poco tiempo del final del cartismo y cuando una oleada de pobreza y men-

dicidad asolaba al país. Engels decidió estudiar la situación, fruto de cuyo afán sería su importante estudio sociológico *La condición de la clase trabajadora en Inglaterra en 1844*. Ello no le impidió entrar en relaciones amorosas con una obrera irlandesa, Mary Burns, quien deseaba la independencia de su país. Mientras tanto, Marx y su esposa Jenny habían partido para París, en 1843. Allí se editaban los *Anales Francogermanos (Deutsch-Französische Jahrbücher)*, en los que colaboraba Marx. Éste leyó en un número un interesante ensayo de Engels contra los economistas clásicos, en el que los tachaba de hipócritas y seudocientíficos. Con ese motivo Marx comenzó a escribir a Engels y a estudiar, muy seriamente, la economía política liberal en sus clásicos, sobre todo a Ricardo y Smith. Cuando Engels pasó por París camino de Barmen, la similitud de sus ideas con las de Marx cimentó la más duradera, firme y fructífera de las amistades.

Ambos hombres se habían colocado a la vanguardia intelectual de la Europa revolucionaria por el mero hecho de haber combinado el idealismo alemán con la filosofía económica liberal, y estas dos cosas, a su vez, con los imperativos morales de la revolución socialista. Naturalmente, tal combinación no era una simple mezcla y, para realizarla, tuvieron que pasar por una época en que la crítica más intensa de sus maestros teóricos era la tónica de sus escritos, tales como la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (1843) y las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), ambas de Karl Marx. Después de varias vicisitudes con las autoridades alemanas y francesas, Marx y Engels salieron para Manchester a recoger a Mary Burns y volver con ella a Francia. Marx, entretanto, se había visto obligado a residir en Bruselas. Desde allí había invitado a Proudhon a iniciar una correspondencia que mantuviera en contacto a todos los revolucionarios de Europa, pero esa misma correspondencia llevó a una ruptura y a que Marx contestara a la *Filosofía de la miseria* del teórico anarquista con una crítica feroz y demoledora. El mismo espíritu pugnaz anima otras obras escritas por él y por Engels, durante el período anterior a la revolución de 1848, notablemente *La ideología alemana*. En todas ellas, el estilo de Marx es algo oscuro, y el de Engels límpido y menos abstracto. Pero quien da la pauta es, principalmente, el primero.

En la época de Bruselas, Marx había llegado a la conclusión de que el principio motor de la historia era la lucha de clases y, con él como guía, escribió, en cooperación con su amigo, un *Manifiesto comunista*, para la Liga Internacional Comunista, en 1847. Esta Liga tenía su origen en una agrupación semisecreta parisiense que había ido evolucionando hacia el comunismo y a la que, finalmente, Engels había llevado a las doctrinas del incipiente marxismo. Su divisa «Todos los hombres son hermanos» había sido cambiada por la más efectiva y revolucionaria de «Proletarios de todos los países, uníos». El *Manifiesto*, obra maestra de la literatura revolucionaria, se imprimió, traducido a varios idiomas, en 1848, a punto de estallar la revolución. Ésta no siguió los derroteros esperados y ello inclinó a Marx a creer que había que esperar a una mayor madurez del capitalismo para que triunfara la revolución. Se consagró entonces al estudio de la di-

námica del modo de producción capitalista. Fruto de sus desvelos sería un tratado, *El capital*, cuyo primer volumen apareció en 1867.

Mientras tanto, Marx y Engels iban entrando en contacto con los revolucionarios más importantes, Weitling y Ferdinand Lassalle (1825-1864), entre otros. Con casi todos ellos, más pronto o más tarde llegaron a la ruptura. Marx deseaba imponer una teoría socialista sólida, inspirada en principios científicos, y no podía soportar las veleidades románticas y retóricas de la mayoría de los dirigentes del socialismo europeo de aquel tiempo, por no mencionar a los anarquistas con sus ensoñaciones.

Estas tensiones se perciben muy claramente en los avatares de la Primera Internacional (1864-1873). En 1862, doscientos obreros franceses parten para Londres con el beneplácito de Napoleón III, para reunirse con sus colegas ingleses. No es que Napoleón III fuera revolucionario, sino que seguía la técnica de Bismarck de oponer burgueses a proletarios cuando le convenía. En 1863 hubo una segunda reunión internacional para protestar contra la política rusa en Polonia. En ella se acordó formar una asociación internacional permanente y se nombró un comité que la organizara. Marx y Engels se interesaron en el proyecto, pues la organización internacional les parecía un proyecto sensato y eficaz, y se unieron a la Asociación Internacional de Trabajadores, que había sido fundada definitivamente en el Saint Martin's Hall, de Londres, el 28 de setiembre de 1864. El inmediato propósito de Marx fue dominar la asociación con su idea de que la conquista del poder político era la tarea principal de la clase obrera. Ello implicó conflictos con los proudhonistas y con otros grupos de la Internacional y, más tarde, en 1867, con los bakuninistas. El conflicto fue tan intenso que prácticamente paralizó la Internacional y, al final, fue una de las causas de su disgregación. Marx no podía transigir con las actitudes libertarias.

Tras la revolución de 1848, Marx se refugió en Londres, donde además de sus otras actividades se dedicaba a analizar la vida social contemporánea según su propio método para entender la historia y las leyes que presuntamente la regían. Esta tarea empezó con su estudio sobre *La lucha de clases en Francia* y acabó muchos años más tarde con su *Guerra civil en Francia*, un ensayo sobre la Comuna de París de 1870. En cierto modo, Marx y Engels se encontraron bastante aislados durante aquellos largos años. Marx los dedicó a trabajar en el Museo Británico, en cuya biblioteca encontró una fuente inagotable de información para sus indagaciones. A la sazón, Marx vivía con Jenny en un pequeño piso de Soho, en condiciones muy precarias; muerto un hijo suyo pequeño, le quedaban dos hijas, así como su criada, Helena Demuth, o Lenchen, que no les abandonó nunca, aunque rara vez podían pagarla. (Marx tuvo un hijo ilegítimo de Lenchen y Engels aceptó atribuírselo para proteger la unidad de la familia de su amigo.) Mientras otros refugiados socialistas buscaban trabajo para sostenerse, Marx ni siquiera lo intentó. Se dedicaba exclusivamente a sus investigaciones y era sostenido por algún amigo y, sobre todo, por Engels, quien mantenía el negocio de Manchester, comprendiendo que sin él no podrían vivir ni él ni los Marx. Frie-

drich Engels seguía con Mary Burns, con quien vivía sin casarse, pues consideraba —como Marx— que el matrimonio era una institución burguesa, aunque él en esto practicaba sus ideas y Marx, en cambio, no osara hacerlo: llegó a negarse a recibir a la compañera de Engels por no ser su esposa. A pesar de su trabajo empresarial y sus ocupaciones como revolucionario, Engels pudo producir algunas obras importantes, en especial su *Origen de la familia, de la propiedad privada y del estado* y un resumen de la filosofía marxista, apostillado *Anti-Dühring* para simplificar su título real.

A medida que pasaban los años, la autoridad intelectual de Marx en el socialismo europeo (y americano, a través de sus artículos en *The Tribune* de Nueva York) fue aumentando. El primer volumen de *El capital*, acrecienta silenciosa, pero definitivamente, la solidez de la teoría económica socialista; y sus críticas políticas contra la socialdemocracia alemana, tales como la *Crítica del Programa de Gotha*, delimitan los campos y las posiciones en un movimiento que, en el último tercio del siglo XIX, alcanzaba ya muy vastas proporciones.

Karl Marx murió en marzo de 1883, sentado en su mesa de trabajo, donde lo encontraron Lenchen y Engels. Poco antes había muerto su mujer y una hija, casada en Francia. Engels viviría doce años más, durante los cuales se encargó de editar cuidadosamente los manuscritos impublicados de su amigo, así como a defender polémicamente las tesis fundamentales del marxismo, del cual era él cofundador. En sus últimos tiempos, Engels conoció una fama de la que su compañero nunca llegó a gozar en vida. Pero fue entonces más genuinamente humilde que nunca, e igualmente sociable y jovial. Engels murió en agosto de 1895, cuando estaba envuelto en la defensa de la teoría marxiana del valor económico.<sup>1</sup>

## 2. El trasfondo filosófico del marxismo<sup>2</sup>

Para llevar a cabo su vasta crítica del orden social humano, Marx se apoyó en el considerable acervo de conocimientos que había asimilado durante su juventud. Para podernos hacer una buena composición de lugar acerca de su sistema, conviene mentar algunas de las corrientes filosóficas en las que estaba inserto y aquellas con las que se enfrentó.

Gracias al barón Von Westphalen, Marx entró en precoz contacto con la tradición literaria europea, de Homero a Shakespeare, y con el espíritu cultivado de la *Aufklärung* alemana. Marx conoció antes a Kant y a Fichte que al que había de ser su principal influjo filosófico, Hegel.<sup>3</sup> Esta incipiente formación en la tradición del humanismo y en el idealismo alemán fue consolidada en Bonn y Berlín, donde le vemos enfrascado en la lectura del *Laoconte* de Lessing y en la *Historia del arte* de Winckelmann, al tiempo que traducía a Ovidio y Tácito.

En otro lugar he resumido algunas ideas relevantes de Hegel. Marx recibió su influjo a través de discípulos suyos, en el seno de los grupos berlineses que constituían la antes mencionada Izquierda Hegeliana. Este grupo intelectual daba



una interpretación revolucionaria al pensamiento del maestro. Así, ignoraba su justificación del estado prusiano como máxima encarnación del espíritu absoluto y, utilizando su dialéctica histórica, sacaba la conclusión de que la historia tenía que pasar a estadios más perfectos, de un orden diferente y superior al contemporáneo. En materias de religión, derecho y moral, también se suponía que nuevos órdenes debían venir a superar a los presentes. Marx fue madurando su propia versión de estas actitudes mientras confeccionaba su tesis doctoral sobre las *Diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la filosofía natural de Epicuro*.<sup>4</sup> Mientras la escribía, Marx se percataba de los aspectos irreales del idealismo, al tiempo que reconocía su gran aportación: la concepción de la mente como algo esencialmente activo. Según él, error de los idealistas de estricta obediencia es pensar que la conciencia lo es todo y el de los materialistas simplistas, lo contrario, es decir, creer que la mente es un mero espejo pasivo de la realidad. Esto último precisamente es lo que reprocha Marx a Ludwig Feuerbach (1804-1872), en uno de sus primeros escritos criticopolémicos. Sus escritos de juventud tienen todos este cariz de revisión y reanálisis de lo aprendido en las universidades alemanas. Significativo es que el primero llevara el título de *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*.

El socialismo —al principio, en su versión saint-simoniana— influyó en el joven Marx. El radicalismo de los Jóvenes Hegelianos le puso en un primer contacto con los ideales del socialismo de la época, que Marx abrazó muy pronto. Empero, Marx comenzó a aplicar al socialismo una crítica no menos intensa que la anterior. Si había que salvar del idealismo hegeliano sólo la dialéctica y la concepción activa y creadora de la mente humana, había también que salvar del socialismo sólo un elemento central: el anhelo de liberación del hombre a través de la colectividad, mediante el comunismo. Pero la senda a seguir tenía que desproverse de todo utopismo. Había que eliminar del socialismo toda la retórica henchida de vago humanitarismo que lo caracterizaba por aquel tiempo, y que hacía abstracción de las situaciones concretas de clase en que se hallaban las gentes, para perderse en apelaciones a la bondad humana, con acentos románticos. Así, la crítica que Marx hizo de los vastos melodramas del popular novelista Eugène Sue, se basa precisamente en lo anterior. Sue, que se consideraba socialista, presentaba personajes que encarnan ideas morales y que no son humanos. Triunfan al final los buenos por su bondad y principios, después de sufrir la explotación de los malos. Con su férrea lógica Marx demostró cómo las situaciones sociales objetivas no respetan ni la buena ni la mala disposición moral de los individuos. El género escapista en literatura es una estafa porque no reconoce que el mundo, tal como lo hemos encontrado, es injusto e inaceptable. Hay que cambiarlo.

Marx pertenece, pues, a una vieja tradición europea de crítica social dedicada a desvelar mitos, que cuenta con nombres como Maquiavelo, Voltaire o Montesquieu. En Marx, empero, el tono es impaciente. Los desmitificadores que le precedieron no solían invitar a la rebelión y algunos hasta aceptaban la necesidad de los mitos. Frente a ellos Marx es el moralista secular, ajeno a toda teo-

logía e incompatible con ella, heredero inequívoco del racionalismo y firmemente convencido de la existencia de la libertad humana así como del imperativo de emancipar al hombre de sus propios engaños. En ello, Marx es un humanista y todo cuanto le preocupa es humano o está relacionado con la condición humana. En la base de su filosofía hay una concepción del hombre, y en toda su anchurosa obra no hay otra preocupación que la de coadyuvar a la transformación del mundo y de la sociedad para hacerlos más habitables para todos.

### 3. La dialéctica marxiana

La ciencia social marxista va íntimamente unida a una concepción filosófica del mundo fenoménico que ha recibido posteriormente el apelativo de «materialismo dialéctico», aunque Marx mismo no usara tal nombre. Éste fue inventado por el marxista ruso Gheorgii Plejánov (1856-1918), a fines del siglo XIX, y sería aceptado generalmente, aunque no sea del todo adecuado.<sup>5</sup>

Ya en la elaboración de su tesis doctoral sobre Demócrito, se percibe en Marx una fuerte inclinación hacia el materialismo. El materialismo, hasta la aportación marxista, solía basarse en una visión empiricista originada en la ciencia natural del siglo XVII. Esta visión triunfó durante el XVIII. El mundo era concebido por sus seguidores como carente de espíritu; su dinámica interna obedecía a leyes mecánicas universales y perennes. Es posible que Dios existiera, decían los primeros materialistas, pero en ese caso su esencia sería la de originar universalmente el movimiento, sin modificar las leyes que había establecido desde el principio. Andando el tiempo, los materialistas tendieron a abandonar la idea misma de Dios e intentaron comprender el mundo a través de sus leyes físicas exclusivamente. Marx aceptó parte de este materialismo, a saber, sostuvo que el mundo podía y debía ser explicado a través de los fenómenos percibibles por la mente, sin que fuera necesario recurrir a un Ser Supremo o a explicaciones espiritualistas. Sin embargo, Marx consideró que este tipo de materialismo mecanicista era excesivamente ingenuo, pues las leyes que regentan el mundo son mucho más complejas que lo que se deja entrever en esta concepción. El mundo no funciona como un aparato de relojería, sino que está sujeto a una dinámica más profunda. Esa dinámica es de tipo dialéctico, en el sentido hegeliano de la palabra, aunque desprovisto de idealismo.

Marx acepta la dialéctica hegeliana sólo en lo que tiene de método cognoscitivo, sin aceptar la metafísica a la que va unida en Hegel. Las leyes de la dialéctica (transformación de la cantidad en cualidad, unidad de los opuestos, negación de la negación) son, pues, admitidas para iluminar la realidad, tanto física como humana, sin que supongan una concepción idealista del mundo. Por ello puede afirmar Marx en su introducción al primer volumen del *Capital* que su método es contrario al de Hegel, pues para este último el proceso mental es el demiurgo o creador de la realidad, mientras que para él lo ideal es sólo el reflejo



en la mente del mundo material. Ahora bien, que exista un reflejo no quiere decir que todo el pensamiento humano consista en retratar el mundo. Al contrario, el pensamiento es también un proceso activo que, a su vez, incide sobre el mundo y lo transforma. La relación entre la mente y el mundo es dialéctica, como lo es la relación entre los objetos que componen el mundo. Para Engels, que escribió hacia el fin de su vida un resumen de la filosofía marxista, esta concepción permite ver las cosas en su interdependencia e interconexión.<sup>6</sup> Mientras que el metafísico tradicional afirma o niega la existencia de las cosas y no deja lugar para la coexistencia de contradicciones, el pensamiento de Marx y Engels admite la coexistencia conflictiva de las contradicciones. Lo positivo y lo negativo se oponen, pero son interdependientes. A causa de esto, aseveran que la naturaleza ni es estática ni se mueve mecánicamente, sino que se constituye a través de un constante flujo de interrelaciones dialécticas.

Epistemológicamente, el materialismo dialéctico afirma que la realidad es cognoscible, pues como quiera que nuestra mente sea parte de ella y, por ende, esté sujeta a las mismas leyes, hay que concluir que sus representaciones son genuinas. Si la mente fuera diferente del mundo —por ser espiritual en el sentido místico de la palabra, o por ser la creadora del mundo, en el sentido idealista—, no estaría en condiciones de entender aquello que es ajeno a su propia naturaleza. Pero la mente, cualitativamente diferente, pertenece total e inequívocamente al mismo mundo fenoménico que contempla y sobre el que actúa. Claro está, las diferencias cualitativas entre la mente y la naturaleza no pensante tienen sus implicaciones; por ejemplo, mientras que la mente está sujeta a las leyes de la dialéctica —por ser parte de la naturaleza—, tiene también sus leyes propias y privativas, como son las de la lógica, las del lenguaje y los procesos del pensamiento en general.

El materialismo dialéctico es el trasfondo filosófico de la obra de Karl Marx, pero no halla en ella una exposición realmente extensiva y sistemática. Y es que, sin dejar de estar preocupado por las cuestiones de la filosofía de la naturaleza y de la epistemología, Marx concentra sus esfuerzos en torno a problemas sociales. Para él la sociedad, al formar parte de la naturaleza, está también sujeta a sus leyes y tiene una vida esencialmente dialéctica. Marx es mucho más explícito, riguroso y sutil en este último terreno. De todas formas, aunque ninguna de las obras de Marx ofrezca una presentación amplia y bien trabada de sus convicciones ontológicas y metafísicas, éstas —que han sido agrupadas bajo el nombre convenido de «materialismo dialéctico»— deben traerse en mentes para entender su visión de la condición humana así como la de la dinámica social.

#### 4. La teoría de la alienación

Ya vimos, en sazón, el origen hegeliano de la idea de la enajenación o alienación del hombre. Hegel afirmaba en su *Fenomenología del Espíritu* que hay

una fase en el proceso dialéctico de la vida humana, en la cual el hombre no se posee a sí mismo, y que la conciencia elimina ese momento al experimentarlo y descubrirlo. El conocimiento de sí mismo es fundamental para la eliminación del estado de enajenación (*Entfremdung*). Al igual que en el caso de su concepción de la naturaleza, Marx hereda aquí de Hegel<sup>7</sup> una idea para transformarla muy sustancialmente, aunque siga ocupando un lugar central en su sistema de pensamiento. El hombre, para Marx, sufre de un estado que él llama enajenado, *entfremdet*, que puede también significar extraño a sí mismo, y *entäussert*, literalmente, fuera de sí. Ahora bien, las causas de ese estado no deben buscarse en la dialéctica interna de la conciencia, sino en unas condiciones sociales determinadas de explotación, que hacen que el hombre no se posea a sí mismo. El germen de estas ideas se encuentra ya entre los Jóvenes Hegelianos, y sobre todo en Ludwig Feuerbach. Los por un tiempo compañeros del joven Marx definían la alienación como aquel estado concreto en el que el hombre no puede controlar sus propias fuerzas, pues éstas parecen tener vida propia, ser sustantivas, ajenas a él.<sup>8</sup>

Feuerbach había usado del concepto de alienación para cimentar su teoría de la religión. Según él, la religión es una forma de enajenación por la cual el hombre proyecta sus propias facultades y características, idealizándolas, en la figura de dioses y en las leyes divinas. Éstas no son sino las leyes de la naturaleza humana disfrazada, y los dioses, mero reflejo del hombre. El ataque de Marx contra la teoría de la enajenación religiosa de Ludwig Feuerbach está plasmado en sus lapidarias *Tesis*, que se reproducen íntegras a continuación. Es de notar que las *Tesis sobre Feuerbach* iluminan varias zonas del pensamiento marxista, y no sólo su respuesta a la teoría feuerbachiana de la alienación religiosa; así encontramos en ellas declaraciones sobre la filosofía materialista y, al final, la expresión más diáfana de la que Marx creía ser la misión del pensador en el mundo moderno. Helas aquí:

## I

El mayor defecto de todo materialismo anterior (incluido en él Feuerbach) es que el objeto, la realidad, el sentido son aprehendidos sólo como *objetos de la observación*, y no como *actividad humana sensible, praxis*, no subjetivamente. Por ello, en contraste con el materialismo, el aspecto *activo* fue desarrollado por el idealismo de un modo abstracto, naturalmente, desconociendo la actividad real sensible como tal. Feuerbach quiere distinguir realmente los objetos sensibles de los de la mente, pero no comprende la actividad humana como actividad *objetiva (gegenständlich)*. En consecuencia, en *La esencia del cristianismo* considera la actitud teórica como la única genuinamente humana, mientras que la práctica es captada sólo en su sucia manifestación judaica. Por lo tanto, no capta el sentido de la actividad «revolucionaria», «práctico-crítica».

## II

La cuestión de si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es teórica, sino *práctica*. El hombre debe probar la verdad, o sea la realidad y su fuerza, la mundanidad (*die Diesseitigkeit*) de su pensamiento a través de la praxis. La disputa acerca de la realidad o la no realidad del pensamiento aislado de la praxis es una cuestión meramente *escolástica*.

## III

La doctrina materialista sobre el cambio de las circunstancias y la educación olvida que las primeras son transformadas por los hombres y que el educador mismo debe ser educado. A causa de esto, esta doctrina se ve obligada a dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad.

La coincidencia de las circunstancias cambiantes y de la actividad humana o autotransformación (*Selbstveränderung*) puede sólo entenderse y captarse racionalmente como *praxis* revolucionaria.

## IV

Parte Feuerbach del hecho de la autoalienación religiosa, de la duplicación del mundo en un reino secular y otro religioso. Su tarea consiste en resolver el mundo religioso por su base secular. Pero el hecho de que la base secular deserta su propia esfera y establece un reino independiente en las nubes, puede explicarse sólo por la escisión y contradicciones internas de esa base secular. Ésta debe ser, pues, entendida en sus contradicciones, al tiempo que se la somete a una revolución práctica. Así, por ejemplo, una vez se descubre que el secreto de la familia celestial reside en la familia terrena, esta última debe ser destruida en la teoría y en la práctica.

## V

No satisfecho con el *pensamiento abstracto*, Feuerbach requiere *observación empírica*, pero no concibe el mundo sensible como actividad humana *práctica* y sensible.

## VI

Feuerbach disuelve la esencia de la religión en la esencia del *hombre*. Pero ésta no es una abstracción inherente a cada individuo particular. La naturaleza real del hombre es la totalidad de sus relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en una crítica de esta naturaleza real, se ve obligado, en consecuencia:

1. A hacer abstracción del proceso histórico, a fijar el sentimiento religioso y a postular un individuo humano abstracto y *aislado*.

2. A concebir la naturaleza humana sólo en términos de «especie», como una cualidad universal interna y muda que une a la pluralidad de individuos de un modo meramente *biológico* (*Natürlich*).

## VII

Por lo tanto, Feuerbach no se percató de que el «sentimiento religioso es, en sí, un producto social y que el individuo abstracto que analiza pertenece a una forma particular de sociedad.

## VIII

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que llevan la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esa praxis.

## IX

El punto culminante alcanzado por el materialismo que sólo observa el mundo, es decir, que no concibe la existencia sensoria como actividad es la observación de individuos particulares y de la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*).

## X

El punto de vista del materialismo periclitado es la sociedad burguesa; el punto de vista del nuevo materialismo es la sociedad humana o la humanidad social.

## XI

Los filósofos han *interpretado* el mundo de diversas maneras; lo que hay que hacer es *transformarlo*.<sup>9</sup>

En la réplica de Marx a Feuerbach puede verse que para él la alienación que supone la creencia religiosa sólo puede superarse mediante la puesta en práctica de la crítica o de la teoría, o praxis. (En el sentido marxiano praxis significa una práctica basada en una concepción ni mística ni idealista del mundo, enraizada en el convencimiento de que éste no puede conocerse por contemplación u observación solamente, sino mediante la dialéctica entre el pensamiento, la teoría, y la acción.)<sup>10</sup> La enajenación humana o alienación, por otra parte, no termina para Marx en el reino de lo religioso, sino que se extiende a muchos otros. Así, en el de la política, el estado es una forma más de alienación; en economía, la propiedad privada tiene igual significado.

La causa principal de la alienación debe buscarse en la distribución de los bienes y en los modos de producción y consumo que dominan a una sociedad. Si

la morada que habito, las herramientas con las que trabajo, los productos que labro no me pertenecen, pertenecen a otro u otros, mi propio trabajo está enajenado. Pero como yo vivo y soy mi propia actividad, resultará que en una segunda fase, mi persona misma estará enajenada y, finalmente, mi conciencia.<sup>11</sup> Se ve la alienación no sólo en el hecho de que mis medios de vida pertenecen a otro, dice Marx, sino en que hasta mis deseos son la inasequible propiedad de otro, de que cada cosa no es ella misma, ni mi actividad es mi actividad. Éste es el caso en que se encuentra, por ejemplo, el obrero industrial enteramente a la merced del capital, que aparece como poder anónimo e inhumano, como fuerza ciega que crea trabajo o lo niega en tiempo de crisis, y a merced también del capitalista que posee indirectamente la vida del trabajador a través del empleo que puede darle o quitarle. Pero Marx cree que el hombre puede eliminar ésta y todas las demás formas de la enajenación mediante la praxis revolucionaria: la acción hacia la supresión y superación (*Aufhebung*) de su condición enajenada. Ésta no se puede realizar ni mediante la mera comprensión filosófica de su propia condición, ni mediante la acción individual. La única solución reside en la sociedad. En realidad, todos los problemas humanos tienen a la sociedad como único marco posible de resolución. El hombre puede liberarse a sí mismo, pero ello sólo a través de la liberación de la sociedad.

Estas ideas fueron elaboradas por Marx en sus manuscritos de juventud, principalmente en su *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, y sobre todo en los tres *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, los cuales no fueron publicados hasta 1932. No obstante, la teoría marxiana de la alienación está presente en toda la obra de madurez de Marx y de Engels. A lo sumo, sus posibles vaguedades deben ser eliminadas a la luz del tratamiento dado por esos autores a la cuestión en cada caso concreto. Los estudios llevados a cabo por estos autores en el terreno de la explotación capitalista, en el de la opresión política, en el de la lucha de clases, son en cierto sentido corolarios al planteamiento inicial de la teoría de la enajenación.<sup>12</sup>

## 5. Crítica del pensamiento revolucionario

Como puede verse, Marx fue elaborando sus concepciones no sólo frente a las doctrinas y las instituciones que más distaban de sus posiciones, sino muy particularmente mediante una crítica activa de ideas y movimientos que en apariencia le eran más cercanas. Así, sus ataques a Feuerbach son ataques contra el primer pensador que expuso la concepción de la alienación religiosa y que, según Marx, había hecho posible el materialismo genuino y la ciencia positiva.<sup>13</sup> El caso es que a Marx y a Engels les preocupaban tanto los sistemas reaccionarios de pensamiento y acción como los revolucionarios. Estos últimos tenían que ser liberados de idealismo, misticismo y de otros errores, para poderse integrar en la gran tarea de transformar el mundo y emancipar a los hombres. En consonancia



con ello, durante una época que va desde 1844 a 1848, ambos autores se entregan a una crítica vasta y despiadada de los teóricos revolucionarios de su tiempo. Este período comienza, naturalmente, con la radicalización del joven Marx, durante un tiempo escritor liberal y un tanto jacobino que, desde su *Gaceta Renana*, aún había preconizado una transformación constitucionalista de la sociedad, llevada a cabo desde el estado. Bajo el influjo, entre otros, de Moses Hess, que escribía en la *Gaceta*, Marx abandona el liberalismo del que participaban otros Jóvenes Hegelianos, como por ejemplo Arnold Rüge (1802-1880), y se hace comunista. Comienza entonces no ya la crítica del liberalismo, que quedará subsumida en la crítica general de la sociedad burguesa, sino la de los revolucionarios mismos. Se escriben así, en 1854, las *Tesis sobre Feuerbach*, que se acaban de reproducir y, el mismo año, Engels y Marx componen un ataque contra Bruno Bauer y otros Jóvenes Hegelianos que titulan sarcásticamente *La sagrada familia*. Este ataque culmina al año siguiente, cuando Marx y Engels redactan juntos *La ideología alemana*.

Bruno Bauer era un revolucionario que creía que la revolución podía hacerse sin agitación entre las clases inferiores, meramente por procedimientos intelectuales, mediante el descubrimiento filosófico de la verdad. La fuerza de las ideas, decía, es tal que la sociedad cambia en virtud de ellas, idea por otra parte característica de un sector mayoritario entre los progresistas de la Ilustración, cuya fe en la razón se había extendido a una fe en la capacidad del hombre de actuar en consecuencia con su conocimiento de la verdad. La sociedad puede cambiarse, según Bauer, mediante el ejercicio de la filosofía crítica. En este convencimiento era seguido por algunos parientes suyos (Edgar y Egbert Bauer), así como por la mayoría de los Jóvenes Hegelianos. *La sagrada familia*, primera obra en la que colaboran Marx y Engels, es una acometida devastadora contra este idealismo revolucionario e ingenuo, según ellos. El argumento marxiano es que las ideas no poseen independencia propia, sino que están enraizadas y dependen de las circunstancias materiales en que surgen. Por sí solas no pueden enfrentarse y transformar las condiciones de vida de las gentes. Esta noción la desarrollan Marx y Engels con todo detalle en *La ideología alemana*,<sup>14</sup> un libro ambicioso y desordenado en el que abarcan mayor terreno, pues incluyen a la mayoría de los teóricos revolucionarios alemanes de la época. Por ello, el libro se subtitula «Crítica de la novísima filosofía alemana en sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán según sus varios profetas».

*La ideología alemana* critica primeramente a Feuerbach, en especial a causa de su concepción abstracta, pasiva e ideal del hombre. Sigue un ataque contra Bruno Bauer, a quien Marx y Engels llaman jocosamente «San Bruno», basada en sus sueños seudorrevolucionarios, y la extienden luego al socialismo de Hess, quien, dicho sea de paso, había dado a conocer el socialismo a ambos autores, además de haberles transmitido las teorías de Feuerbach sobre la enajenación. En cuanto a Bauer, no era éste el primer ataque contra él, pues Marx ya había publicado uno en los *Anales Francoalemanes*, comentando su escrito en cuestión,



*Sobre la cuestión judía*.<sup>15</sup> Bauer sostenía que, si cristianos y judíos abandonaban sus respectivas religiones, se produciría una emancipación política, porque la discriminación desaparecería. Para Marx esto entrañaba un enorme confusionismo teológico-político. El prejuicio religioso, opina Marx, continúa existiendo en sociedades que gozan de una constitución liberal. Si la sociedad, dice Marx al final de su escrito *Sobre la cuestión judía*, consigue abolir la base empírica del judaísmo, o sea, su aislamiento económico y político, el judío acabará por desaparecer: «La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo», concluye.<sup>16</sup> Por implicación, para Marx la cultura y religión hebraicas parecen ser secundarias frente a las condiciones de su aislamiento jurídico y cívico.

Además de otro ataque, esta vez contra Karl Grün por su modo de presentar la historia del socialismo en el libro *El movimiento social en Francia y Bélgica* (1845), *La ideología alemana* se alza también contra el extremo individualismo anarquista de Max Stirner, a quien cabe el honor de ser asimismo canonizado por Marx y Engels. «San Max», dicen estos autores, tiene una idea absolutamente abstracta del «yo» individual. Todo su célebre libro, *El individuo y su propiedad*, peca de este defecto. Para ellos, este texto, que fue presentado en el capítulo anterior, es el reflejo de los sueños individualistas de un pequeño burgués. La crítica de Stirner ocupa gran parte de *La ideología alemana*, lo cual sorprendería si tuviéramos sólo en cuenta el valor intrínseco del libro de Stirner, con sus groseros fallos de lógica y su evidente poco respeto por la realidad. Pero la popularidad que alcanzó en su momento explica la preocupación de Marx ante esta forma frenética de anarquismo.

Esta primera fase de críticas a los revolucionarios contemporáneos termina con la refutación que Marx hizo del pensamiento proudhoniano en *La miseria de la filosofía*, escrita en 1847. Proudhon le había enviado su *Sistema de las contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria*, el cual, como vimos, utilizaba el lenguaje hegeliano para examinar el sistema capitalista de producción. Marx comprendió rápidamente que el abuso de la terminología hegeliana para presentar los sentimientos de justicia y fraternidad como superadores de las contradicciones económicas no podía dar resultados prácticos en la lucha del proletariado europeo por su liberación. Temiendo —como así ocurrió— que el texto proudhoniano tuviera un gran eco en Francia, Marx escribió su devastadora réplica contra la *Filosofía de la miseria* en francés, durante su exilio bruselés. El texto de Marx posee, además, el interés histórico de ser la primera exposición de sus entonces nacientes teorías económicas, así como de su concepción de la dinámica de las clases sociales. Es aconsejable que sean expuestas en su forma más madura, que Marx elaboraría con posterioridad a las revoluciones europeas de 1848.<sup>17</sup>

## 6. La teoría de la ideología

Hay, en *La ideología alemana*, un aspecto que va más allá de la polémica, y que representa una de las aportaciones más agudas del marxismo. Se trata de la noción de ideología.<sup>18</sup> La palabra «ideología» había sido usada al parecer por primera vez por el conde Destutt de Tracy (1754-1836), al final del siglo XVIII, con el sentido de «estudio de las ideas», significado que retuvo en varios autores franceses del siglo siguiente.<sup>19</sup> No obstante, la palabra inmediatamente adquirió un sentido peyorativo. Suele citarse un discurso de Napoleón en 1812, en el cual opone la «oscura metafísica» de la ideología al verdadero «conocimiento del corazón y a las lecciones de la historia». Desde su empleo por Marx, la palabra no ha perdido la implicación de que en toda ideología hay una distorsión de la realidad que pretende reflejar una concepción, discurso o versión de ella.

Aunque algunos marxistas se hayan inclinado a un uso más neutro de la expresión, es decir, a entender que hay, por ejemplo, ideologías reaccionarias, como las hay progresistas, liberales, conservadoras, la cosa no está tan clara en *La ideología alemana*. Marx y Engels llaman en esta obra «ideologías» a las doctrinas filosóficas basadas en ilusiones acerca de la realidad, que expresan, en vocabulario marxista (de procedencia hegeliana), una «falsa conciencia». Marx y Engels dicen que la ideología es una conciencia de la realidad en la que «los hombres y sus circunstancias aparecen al revés, como en una cámara oscura». Y agregan que la ideología no se expresa sólo en las doctrinas de los filósofos, sino que se encuentra en los sistemas jurídicos, políticos o religiosos. Como quiera que, a su vez, estos sistemas expresan las condiciones concretas de vida de diversos grupos sociales, se sigue que las ideologías son visiones del cosmos —éticas, teológicas, metafísicas— cuyo último origen es la sociedad misma. Mas éste es sólo el planteamiento: la verdadera exposición detallada de la teoría marxiana de la ideología se encuentra a lo largo de las obras posteriores a *La ideología alemana*. Es en ellas donde Marx y Engels analizan las relaciones que surgen entre ideología y clase social, y enuncian las funciones de la ideología dentro de la estructura social de la cual es parte. Entre esas funciones, la fundamental es la de que la ideología predominante sirva para legitimar un orden social dado y permitir a las clases dominantes ejercer su poder pacíficamente, sin el uso de la violencia física. Por ello el estudio de la ideología, en Marx y Engels, es parte inseparable del estudio de la desigualdad social y del conflicto de clases.

Marx y Engels contrastan las diversas ideologías con su propia visión del mundo, que consideran científica. De la lectura de *La ideología alemana* se desprende que no estiman que su propia doctrina sea ideológica, lo cual, dados sus supuestos acerca de la cientificidad de su visión, es una conclusión lógicamente correcta. (Aunque todo dependa de que pueda demostrarse que su concepción sea tan científica como ellos mismos pretendían, lo cual han puesto en duda numerosos críticos, y no pocos de ellos amigos del marxismo.) Sin embargo, en el sentido neutro que llegó a adquirir la noción al cabo del tiempo, la noción se exten-

dió a los discípulos de estos autores, pues vino a existir una ideología marxista, entre otras de la misma época. Asunto muy diferente es, claro está, que quienes suscriban a cada ideología pretendan que la suya sea la más correcta, si no la cierta. La aportación marxista consiste en haber planteado estas cuestiones, y, sobre todo, la de las relaciones entre estructura social y creencias políticas, religiosas, jurídicas, económicas. Por ello, Marx y Engels figuran entre los fundadores de la sociología del conocimiento, una rama de la ciencia social que estudia las formas, contenidos y dinámica del pensamiento de los grupos humanos, y los relaciona con sus condiciones de vida así como con la distribución del poder y los intereses entre ellos.

### 7. La fundamentación sociológica del marxismo

Marx y Engels se reunieron en París en setiembre de 1844, y comenzaron a elaborar el ataque contra los filósofos alemanes a quienes jocosamente llamaban «críticos críticos», y que publicarían al año siguiente bajo el título de *La sagrada familia*. Este libro pertenece plenamente a la época de la revisión filosófica de la ideología de la izquierda hegeliana, y a la construcción de los elementos básicos de la antropología marxista, y es ajeno, por lo tanto, a los estudios de la realidad social circundante que caracterizarían buena parte de la obra posterior de ambos autores. Empero, en ese mismo mes, Friedrich Engels había comenzado una investigación sobre la clase obrera inglesa que abrió la senda de este tipo de estudios, no sólo dentro del marxismo, sino dentro de la investigación social contemporánea. A partir de obras como *La condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844*, que Engels publicó en mayo de 1845, comienza la tradición empírica de la sociología contemporánea. La filosofía social sufre con ello un cambio fundamental: la especulación seguirá siendo posible, pero carecerá de validez tan pronto como intente desconocer los hallazgos más o menos imperfectos de la naciente ciencia social. Dentro, estrictamente, del desarrollo del pensamiento de Marx, la obra de Engels representa una llamada al estudio de la marcha de la vida económica contemporánea como base para hacer juicios certeros en la común tarea revolucionaria de los autores. Marx escuchó esta llamada e incorporó a su método de estudio y crítica el análisis de los datos estadísticos y demográficos, de beneficios y de salarios, y de cuantos documentos poseyeran relevancia para su trabajo.

*La condición de la clase obrera en Inglaterra, según propia observación y según fuentes fidedignas* —como reza el título completo original— combina la investigación y la observación con la intención revolucionaria. Engels dedica y dirige esta obra a la misma clase obrera, cuya historia y situación describe, con el fin de que los trabajadores conozcan a sus propios enemigos. Uno de los peores, según el autor, es la clase media, cuyos intereses son diametralmente opuestos a los suyos, por mucho que sus miembros afirmen siempre lo contrario.<sup>20</sup> La

obra es, pues, una exhortación a la clase obrera inglesa para que actúe en un sentido revolucionariamente correcto, para que descubra las causas de su miserable situación y se alce contra ellas. El tono, típicamente romántico, da mayor fuerza a esta obra juvenil de Friedrich Engels. Todo esto no está en contradicción con las virtudes de objetividad recién aludidas. Precisamente es ésta una de las características de muchos escritos de Marx y Engels, en los que el tono polémico o incitador se combina con la utilización sólida de los datos. Respecto a estos últimos cabría descubrir inexactitudes en el análisis engelsiano, mas ellas quedan minimizadas por tratarse de un trabajo pionero en su campo. De todas formas su descripción del impacto de la técnica sobre la clase trabajadora es vívida y exacta. Engels estudia el influjo de la introducción de la famosa máquina de hilar «Jenny», de los estampados mecánicos, de la industria del acero, del camino de hierro. Describe también, en un capítulo que hace época, la nueva situación de caos urbano creado por la industrialización en la ciudad de Manchester: calles insalubres, barraquismo, barrios deteriorados, moradas de dimensiones exiguas donde se hacían familias enteras. La miseria, en fin, del proletariado inglés en el siglo XIX, rodeado de indiferencia, explotado por una burguesía imperialista y liberal. Todo esto es descrito por Engels minuciosamente, sin sentimentalismos excesivos, con la severa piedad que emerge en todas sus palabras sobre las clases humildes.

Por otra parte, *La condición de la clase obrera en Inglaterra en 1844* plantea la cuestión del enfrentamiento entre la burguesía y el proletariado, es decir, uno de los temas más centrales a toda la filosofía marxista, uno de los puntos cuya exactitud o falsedad deberá ser, en última instancia, un elemento de juicio crucial sobre el que establecer la última validez de la concepción marxista de la sociedad.<sup>21</sup> Como en otros casos a los que me he referido antes, es menester presentar esta visión marxista del enfrentamiento de las dos clases principales de la sociedad moderna bajo su forma más madura, que surge como consecuencia parcial de la elaboración de la teoría económica marxiana de la producción capitalista de bienes. Esta teoría sólo queda apuntada en este informe social de Engels. Su importancia, sin embargo, se dejó sentir inmediatamente en la actividad intelectual de Marx y Engels. Así, el *Manifiesto comunista* que ambos redactaron en 1847 es fruto tanto de su concepción filosófica como de su agudo conocimiento de las condiciones de vida del proletariado europeo, amén de su acendrada voluntad revolucionaria.

## 8. El Manifiesto comunista

Moses Hess había preparado un panfleto que había de ser un manifiesto de los principios comunistas, destinado a la Liga de los Comunistas de París; Engels, que lo leyó, lo criticó tan severamente que fue retirado y la Liga le encargó a él mismo que redactara otro, el cual habría de enviar a un congreso que dicha

Liga iba a celebrar en Londres. Engels escribió un primer borrador, que Marx corrigió y amplió en Londres, donde ambos se reunieron. A su vuelta a Bruselas (diciembre de 1847), Marx siguió refinando el texto. El que habría de convertirse en el más célebre de todos los manifiestos políticos fue publicado en Londres bajo el nombre de *Manifest der kommunistischen Partei* en febrero de 1848, pocos días antes de que estallara la revolución de la misma fecha, en París. Las traducciones a varias lenguas fueron prácticamente simultáneas.

El *Manifiesto del Partido Comunista* puede ser entendido desde dos puntos de vista: como documento revolucionario y como expresión de una doctrina sociopolítica. Aquí me limitaré a subrayar el primer aspecto. La teoría social del *Manifiesto* pertenece a la visión general del marxismo, y tiene que ser forzosamente entendida dentro de su marco, so pena de malentender este documento. En efecto, su carácter revolucionario impone a sus autores serios límites de extensión, así como ciertas exigencias de sencillez y retórica. El estilo terso y diáfano queda enmarcado por una lógica interna en su desarrollo que carece de precedentes en esta clase de documentos. Es imposible explicar el *Manifiesto*: hay que leerlo directamente. Su introducción reza de la siguiente manera:

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido a la sagrada caza de este fantasma, el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los policías alemanes.

¿Dónde está el partido de oposición que no sea acusado de comunismo por sus enemigos gubernamentales, dónde el partido de oposición que no haya a su vez devuelto, a los progresistas de la oposición así como a sus enemigos reaccionarios, el reproche estigmatizador del comunismo?

Dos cosas surgen de este hecho.

El comunismo es reconocido por todas las potencias europeas como una potencia.

Es hora ya de que los comunistas expongan ante todo el mundo sus opiniones, sus objetivos y sus tendencias, y que opongan a las leyendas del fantasma comunista un manifiesto de su partido mismo.<sup>22</sup>

La primera parte del *Manifiesto*, que sigue a esta introducción, lleva el título de «Burgueses y proletarios». Su fin es exponer las líneas generales de la concepción marxista de la lucha de clases, y de la revolución como elemento inseparable de dicha lucha:

La historia de toda sociedad precedente en la historia de la lucha de clases.

Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y vasallo, amo y jornalero (en sentido gremial: *Zunftbürger und Gesell*), en una palabra, opresor y oprimido, han estado en oposición mutua constante, en una guerra abierta o encubierta, en una lucha que, o terminaba en una reconstitución revolucionaria de la sociedad o en la común ruina de las clases beligerantes.



En las épocas pasadas de la historia, afirman Marx y Engels, encontramos una sociedad de estratificación compleja, en la que hay varias clases y muchas gradaciones subordinadas. La moderna sociedad burguesa que surgió del feudalismo no ha conseguido superar el hecho básico de la diferencia de clases y los antagonismos consiguientes, sino que ha creado nuevas condiciones de opresión. Sin embargo, la época moderna posee un rasgo distintivo que contrasta con las anteriores: la simplificación de los antagonismos de clase. La sociedad toda «se divide cada vez más en dos grandes campos hostiles, en dos grandes clases que se enfrentan directamente entre sí: la burguesía y el proletariado». Para que esta situación haya ocurrido se han tenido que producir dos grandes hechos históricos; uno, a nivel político, ha sido el progreso hacia las formas republicanas de gobierno; otro, a nivel industrial, ha sido la gran revolución técnica. La burguesía, que «ha jugado un papel altamente revolucionario en la historia», ha sido la protagonista de estos cambios. La burguesía, donde ha alcanzado el poder, ha «destrozado todas las relaciones feudales, patriarcales e idílicas» del pasado y las ha sustituido con su moral basada en el beneficio económico, en el cálculo racional y en la explotación eficiente del trabajo humano de los demás. Su espíritu crematístico y de lucro no ha reconocido límites: la misma vida familiar ha sido sometida a las leyes del dinero.

A pesar de todo ello, la burguesía depende del proletariado, cuyo crecimiento ella misma ha fomentado. Y éste acabará con aquélla, ayudado por la marcha inexorable de las leyes económicas. La concentración capitalista, el monopolio, las crisis inevitables socavarán hasta hundirlo ese mundo hecho «a su imagen y semejanza» que la burguesía se ha ido forjando. A causa de estas circunstancias, que «cada vez más amenazan la existencia de toda la sociedad burguesa», se posibilitará la revolución proletaria, reforzada por la expansión constante de la clase obrera que, a causa de las crisis que arruinan a nuevos sectores de la población, va aumentando incesantemente en número. El proletariado, afirman los autores del *Manifiesto*, «se recluta entre todas las clases de la población». Este aumento es inevitable porque depende del crecimiento de la industria, la cual, a su vez, es impulsada por la sed insaciable de beneficios de la burguesía.

Los comunistas, por su parte, declara el *Manifiesto* en su segunda parte, no son un partido más frente a los intereses de los proletarios, sino que se identifican con ellos:

Los comunistas se distinguen de los demás partidos sólo por dos cosas, en primer lugar anteponen los intereses comunes de la totalidad del proletariado, independientes de la nacionalidad, en las diversas luchas nacionales de los proletarios, y los hacen valer; en segundo lugar, representan siempre el interés de todo el movimiento obrero a través de todos los estadios del desarrollo de la lucha entre el proletariado y la burguesía.

Los comunistas son la parte más decisiva y siempre más avanzada de los partidos obreros de todos los países [...].



Los comunistas son, agrega el *Manifiesto*, los adelantados del proletariado, gracias a su conocimiento práctico y teórico a la vez de la dinámica revolucionaria. Ello no les viene dado por las ideas o principios descubiertos por cualquier pretendido salvador del mundo, sino que proviene del conocimiento de las relaciones fácticas que se producen en una lucha de clases real, en la que están insertos. Los comunistas quieren la supresión y superación de la propiedad privada (*Aufhebung des Privateigentums*) porque ésa es la dirección en que marcha la historia. Conocedores de su senda hacia la emancipación de las clases subyugadas a través de sus leyes, no hacen sino cooperar con ella y acelerar así la liberación final de la humanidad.

Esta liberación, basada en la supresión previa del sistema salarial capitalista, significará además un cambio en las formas de vida más típicas de la sociedad burguesa. Así, por ejemplo, desaparecerá la familia, pero desaparecerá también la prostitución; desaparecerá la nación, pero con ello no se dañará a nadie, pues los comunistas carecen de nacionalidad. Mas, antes de llegar a este punto, los proletarios deben apoderarse del estado y utilizar su fuerza para sus propios fines e intereses, que son los de la humanidad. El paso inmediato al estado de comunismo no es posible, pues ello sería utópico. En los países más civilizados, dicen los autores del *Manifiesto*, será necesario primero poner en vigor una serie de medidas que humanicen la sociedad y la hagan más justa. Éstas pueden resumirse en diez puntos, a saber:

1. Expropiación de la propiedad de la tierra y uso de la misma para las tareas del estado.
2. Un sistema impositivo fiscal progresivo y fuerte.
3. Abolición del derecho de herencia.
4. Confiscación de la propiedad de todos los emigrantes y rebeldes.
5. Centralización del crédito en manos del estado a través de un banco nacional con capital estatal y monopolio exclusivo.
6. Centralización estatal de los transportes.
7. Multiplicación de las fábricas nacionales, de los medios de producción, de cultivo y mejora de las tierras según un plan conjunto.
8. Trabajo obligatorio igual para todos y creación de ejércitos industriales, en especial para la tarea agrícola.
9. Unión de la empresa campestre e industrial, avance hacia la supresión paulatina de la diferencia entre la ciudad y el campo.
10. Educación pública y gratuita de todos los niños. Eliminación del trabajo infantil en las fábricas en su forma contemporánea. Unión de la educación con la producción de bienes.

El resto del *Manifiesto* está dedicado a analizar las diferencias entre el programa de los comunistas y el de los «socialistas reaccionarios». Éstos son, según Marx y Engels, aquellos que colaboran con la aristocracia o con la burguesía, o que se pierden en idealismos ineficaces, como era el caso de Fourier o de Owen.

Los comunistas genuinos, en cambio, apoyan «todo movimiento revolucionario que vaya dirigido contra la situación social y política existente», teniendo siempre en cuenta la cuestión de la propiedad privada que es, para ellos, la cuestión central revolucionaria. Los comunistas son auténticos revolucionarios, y no lo ocultan. Su fin consiste en «el derrocamiento violento» del orden social establecido. Ello ocurrirá en todo caso porque los proletarios nada tienen que perder, salvo sus cadenas, mientras que tienen ante sí todo un mundo que conquistar. El *Manifiesto del Partido Comunista* acaba con las palabras: «¡Proletarios de todos los países, uníos!»

## Notas

1. Para los datos biográficos, cf. las dos biografías sobre ambos autores, a saber, Franz Mehring, *Karl Marx*, ed. inglesa, Nueva York, 1935, y Gustav Mayer, *Friedrich Engels*, Londres, 1936. También el breve *Karl Marx, 1818-1883*, de Manuel Sacristán, Universidad Autónoma de Barcelona, 1983.

2. El presente y el próximo capítulo sólo intentan dar una somera visión de conjunto del pensamiento social de Marx y Engels. Para ello seguiré un criterio cronológico, atendiendo a las experiencias de estos autores y a la fecha de aparición de sus trabajos filosóficos y científicos. A menudo, no obstante, haré salvedades para poder lograr también una visión sistemática de la totalidad de la obra. Por motivos prácticos, a veces uso aquí la expresión «marxismo» para referirme conjuntamente al pensamiento de Marx y Engels. Más adelante se utilizará para designar a toda una escuela filosófica e ideológica.

3. John Lewis, *The Life and Teaching of Karl Marx*, Londres, 1965, p. 18.

4. Carlos Marx [sic], *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Madrid, Editorial Ayuso, 1971 (sin nombre del traductor).

5. Los primeros capítulos del estudio de Z. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism*, Londres, 1967, contienen un análisis riguroso de este concepto, así como del materialismo y del naturalismo en la obra de Marx.

6. Engels escribió este resumen, con el título de *La revolución científica del señor Dühring*, y que se conoce con el nombre de *Anti-Dühring*, entre 1876-1878. Apareció en una edición separada del *Vorwärts*, 1877-1878. Edición castellana y traducción de Manuel Sacristán, México, 1964.

7. Cf. F. Manfred, *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Berlín, 1960, y D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969.

8. Cf. la introducción de T. B. Bottomore y M. Rubel a Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Londres, 1961 (1ª ed., 1956), p. 20, y J. Israel, *La teoría de la alienación*, Barcelona, Península, 1977.

9. K. Marx, *Oekonomische-philosophische Manuskripte*, 1844, en el *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Berlín, vol. I-3, pp. 171-172. Siempre que sea factible utilizaré esta inacabada edición de las obras completas de Marx y Engels que citaré con la sigla MEGA. Comenzó a aparecer, bajo la dirección de D. Riazanov en 1927, publicada por el Instituto Marx-Engels de Moscú.

10. Para una explicación del concepto marxiano de praxis, cf. A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx*, trad. de J. F. Ivars, Barcelona, Península, 1974, apéndice: «Teoría, praxis y necesidades humanas», pp. 159-182.

11. MEGA, III manuscrito, p. xx.

12. Algunos marxistas, como Louis Althusser y su escuela, no comparten esta interpretación y afirman que la noción de alienación fue abandonada por Marx en su formulación madura y «definitiva» de su ciencia social. Cf. L. Althusser, *Lire le Capital*, París, 1968.

13. MEGA, pp. 151-152.

14. *Die deutsche Ideologie* fue publicada por primera vez en 1932, se encuentra en el vol.

I-5 de la *MEGA*; mis referencias son a la edición K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlín, 1962, vol. 3 (Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED).

15. B. Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843.
16. K. Marx, *Zur Judenfrage*, en *MEGA*, Abteilung I, I-1.
17. Para el pensamiento juvenil de Marx, véase la tesis doctoral de Auguste Cornu, *La jeunesse de Karl Marx (1817-1845)*, París, así como los primeros volúmenes de su obra *Karl Marx et Fredrick Engels*, 1955 a 1962.
18. Es especial en la parte I de *Die deutsche Ideologie*, pp. 17-65.
19. A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, 1936, vol. I, p. 336.
20. F. Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, en K. Marx, F. Engels, *Werke*, vol. 2, p. 230; de ahora en adelante esta edición se citará *Werke*.
21. *Ibid.*, esp. el último capítulo, pp. 488 ss.
22. *Werke*, p. 461; las citas siguientes provienen de la misma fuente, pp. 462-493.

## CAPÍTULO IV

### KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS (II)

#### 1. Materialismo histórico y modo de producción

La revolución de 1848 fue instigada por la izquierda burguesa, bajo la inspiración de intelectuales radicales, y apoyada por el proletariado. En Francia, el rey Luis Felipe se dio a la fuga; en Austria, el arquitecto de la reacción internacional europea, Metternich, fue exiliado. Hungría se declaró independiente y republicana. La revolución se extendió a muchos estados alemanes. Por un momento parecía como si los anhelos expresados en el *Manifiesto comunista* comenzaran a poderse plasmar. Al filo de los acontecimientos, Marx y Engels se reintegraron a Alemania y fundaron, en Colonia, la *Nueva Gaceta Renana*, con la que entraron en la liza ideológica. Su intención era cooperar en la edificación de un gobierno constitucional sólido. El orden constitucional, más avanzado que el reaccionario, permitiría que los antagonismos inherentes a la sociedad burguesa encontraran un marco adecuado que les diera mayor fluidez. Con esta idea se trasladó Marx a Viena, donde intentó imponerla antes de que la capital habsburguesa fuera arrasada por la tropa de las provincias eslavas, las más atrasadas del Imperio. Engels, por su parte, combatía con el ejército revolucionario del Palatinado, mandando tropas y llegando a conocer la lucha cuerpo a cuerpo. No obstante, poco a poco, las fuerzas reaccionarias se fueron recuperando e iban reconquistando sus perdidas posiciones. Ambos amigos, al final, se vieron forzados a volver a su exilio londinense.

Karl Marx se dedicó entonces a recapacitar sobre las lecciones aprendidas durante el breve e intenso período revolucionario. Su objeto pasó a ser la indagación de las leyes de la historia, tanto de la pasada como de la contemporánea. A ello le empujó también la mejoría general de la economía, que se recuperaba de la crisis de 1847 —precursora de la revolución del 48— y que le hizo reflexionar sobre la tenaz capacidad de resistencia de la clase burguesa. A partir de esta época, Marx elabora con detalle su filosofía de la historia. El nombre, si no totalmente feliz, por lo menos universalmente aceptado para esta filosofía es el

de «materialismo histórico», expresión acuñada por Friedrich Engels en el *Anti-Dühring*,<sup>1</sup> su obra tardía de síntesis filosófica del marxismo. El materialismo histórico es congruente con la dialéctica. Es, en realidad, una concepción a la vez naturalista y dialéctica de la historia de la sociedad humana. Esta concepción aparece en Marx ya en sus obras primeras, en *La ideología alemana* y sobre todo en su *Miseria de la filosofía* y aún, esquemáticamente, en el *Manifiesto*, pero tiene su mejor expresión en la *Crítica de la economía política* de 1859 así como en *El capital*, obra que empezó a aparecer en 1867. Sus raíces deben hallarse en la noción marxista de la relación del hombre con la naturaleza; según ella, todo cuanto es y le sucede al hombre ocurre dentro de la naturaleza. Esta última produce originalmente al hombre, y el hombre, para satisfacer sus necesidades, entra en una relación dialéctica con la naturaleza, cuya expresión más significativa es el trabajo humano.

La centralidad de la noción de trabajo en la concepción marxiana del mundo ha sido ya puesta de relieve más arriba cuando se analizaba su teoría de la alienación. Es menester indicar ahora sus implicaciones para el modo de entender el orden social en general y su mudanza a través del tiempo. Para Marx, el trabajo, la labor, el esfuerzo humano práctico se convierte en pivote sobre el que se apoya en último término toda la estructuración de la sociedad: mediante el trabajo no sólo crea el hombre riqueza, sino que se produce a sí mismo, produce su sociedad, es decir, su propia realidad, que es eminentemente social. Las fuerzas productivas de una sociedad no sólo se aplican a la naturaleza, sino que redundan sobre ella misma, dándole una cierta estructura. Ello ocurre en el marco de unas relaciones sociales de producción. Fuerzas productivas por un lado, y relaciones sociales de producción, por otro, constituyen dos esferas distintas, pero interdependientes de la realidad social. Entre las primeras se cuentan herramientas, aperos, conocimientos técnicos, recursos naturales. Entre las segundas, las relaciones de subordinación entre personas, las de mando y obediencia, las de parentesco, las de propiedad, y así sucesivamente. En ciertos momentos históricos pueden encajar entre sí. Mas en otros, las primeras —merced a la innovación técnica, la acumulación de riqueza y otros factores— pueden llegar a entrar en contradicción con las segundas y crear tensiones que mueven a toda la sociedad hacia un estadio nuevo e históricamente superior de organización social. Juntas, formando un todo dialéctico e inseparable, constituyen lo que se llama un modo de producción.

Más adelante, cuando exploremos la estructura de la sociedad burguesa según Marx (apartado 4 de este capítulo), veremos en qué modo plantea él la noción de modo de producción y los aspectos infra y superestructurales del mismo. Antes, sin embargo, observemos los modos concretos de producción históricos, para conseguir una explicación e ilustración de estas nociones abstractas y generales. Empecemos por las fases prehistóricas. Representan éstas la relación hombre-naturaleza en su forma más simple. En el estudio que Marx dedicó a los modos de producción precapitalistas mostró cuál era el sentido de la historia a partir

de aquellos tiempos.<sup>2</sup> El sentido de la historia es, para Marx, el progreso de la humanidad. Su filosofía de la historia se halla inserta sin ambages en la gran corriente filosófica progresista, cuyos orígenes se señalaban en otro lugar. No obstante, la marcha, el ritmo y las leyes del progreso humano tienen en Marx unos rasgos peculiares que lo distinguen de toda concepción anterior. En primer lugar, para Marx, la interacción entre el hombre y la naturaleza, por sí sola, produce una evolución social; el hombre, al trabajar, crea nuevas condiciones de vida, las cuales, a su vez, lo transforman. El hombre se crea a sí mismo a través de su trabajo. En las fases primeras de esa creación, el hombre se poseía a sí mismo y al objeto de su labor. Mas el hombre no es un ser abstracto y solitario, sino un ser entera y esencialmente sociable; a causa de ello se produce una división social del trabajo, de tipo cooperativo, que hace posible un aumento de productividad y un excedente de productos por encima de lo que la comunidad necesita para el consumo estricto. El cambio o trueque de bienes se hace posible con estos excedentes, cuyo objetivo no es aún otro que el del uso y consumo por la comunidad.

Este primer paso de la evolución es ya un progreso, pues, mediante la división social del trabajo, los hombres comienzan a independizarse de la naturaleza. Esta independización ha requerido también un avance técnico: la creación de instrumentos que aumentan la fuerza humana y que median entre los hombres y la naturaleza. Estas transformaciones del mundo material del hombre entrañan también cambios fundamentales en las relaciones interhumanas que el hombre, dice Marx, desea intensificar y profundizar del mismo modo que desea abrir de par en par la naturaleza y conocerla mediante su esfuerzo. La relación interhumana más elemental de este tipo es la que surge entre hombre y mujer, que pronto se caracteriza por sentimientos y pasiones que van haciendo cada vez más compleja la naturaleza humana. El hombre se universaliza lentamente a través de la historia: comienza por darse cuenta de su humanidad a través de la relación erótica y pasa luego a la familiar y tribal, para descubrir más tarde la propia sociedad y reconocerse en ella. Todo esto último ocurre gracias a la división y cooperación en el trabajo social, que es el común denominador de todos los hombres, unidos en la creación de un mundo de todos.

La aparición de los mercados —aun antes de la circulación fiduciaria, de la invención de la moneda— destruye la armonía de este proceso. Individuos o grupos privilegiados, en posesión de un mayor número de bienes, operan con ellos, cuyo valor en cambio difiere de su valor de producción, y los venden a precios artificiales. La protección armada o la explotación de las posiciones de ventaja crea un estado general de enajenación. Surgen así los esclavos, hombres totalmente alienados, objetos ellos mismos de la posesión ajena, y surge también la sociedad civilizada que, a pesar de su enorme progreso técnico, es toda ella una sociedad enajenada. He aquí, pues, que la historia pasada es la historia de la enajenación. Su base primigenia es material —de aquí el nombre de «materialismo histórico»— y es la relación hombre-naturaleza. Ésta se plasma en el trabajo, el



cual, en un momento determinado, sufre una enajenación radical cuya duración es la de la historia conocida.

La naturaleza dialéctica de la realidad, de la cual la sociedad humana es parte integrante, impone ciertas condiciones básicas a su marcha en el tiempo; la más importante es que las mudanzas históricas se producen dialécticamente. La evolución no es lineal sino que, cuando cierto número de elementos se acumulan en una sociedad dada a través del tiempo, llega un momento revolucionario en el que se produce un cambio brusco, y se hunde el sistema social anterior y surge otro nuevo, superior al anterior en técnica y conocimiento; al mismo tiempo, el nivel de alienación se agrava en el estadio siguiente. Nuestra sociedad, la más civilizada de todas, dirán Marx y Engels, es también la más enajenada, pues está basada en la forma más refinada y abstracta de explotación, que es la capitalista. En ella la opresión no es directa sino a través de salarios, dinero, mercados, ideología. La revolución que ha de hundirla no puede ya crear un tipo superior de alienación, sino que acabará con ella de una vez para siempre. El análisis de este proceso es precisamente lo que ocupó los mejores esfuerzos de Marx, dedicados a desentrañar las leyes internas de la producción capitalista.

Si la historia viene determinada por las formas concretas de producción, consumo y propiedad, será posible distinguir varias épocas de la humanidad de acuerdo con esos criterios, y no según las ideologías o sistemas de creencias dominantes, ni mucho menos según los nombres externos de las dinastías o de los «héroes» aparentes; el único protagonista de la historia son los hombres en general, en su actividad cotidiana. Toda comprensión justa de la historia debe partir de estas bases, creen Marx y Engels. Dotados de este convencimiento, entraron de lleno en una descripción histórica de vastas proporciones que partía de una concepción del comunismo primitivo y llegaba hasta un estudio de los eventos contemporáneos, para adentrarse en una visión del futuro basada en los principios postulados por el materialismo histórico.

## 2. Estructuras sociales precapitalistas

En sus *Fundamentos de la crítica de la economía política* (1857 y 1859), dice Marx que, en líneas generales, podemos distinguir en la historia varios modos de producción: el asiático, el antiguo, el feudal y el burgués.<sup>3</sup> Éstos son los cuatro modos progresivos de organización social que se conocen. Representan períodos en los que las contradicciones de la vida material y «el conflicto existente entre las fuerzas sociales de producción y las relaciones de producción» acarrear cambios históricos que hacen pasar a la sociedad a formas más elevadas. Cada paso es, pues, una solución, y una solución realista, pues la «humanidad sólo se plantea problemas solubles», ya que los problemas surgen sólo cuando las condiciones materiales que son necesarias para resolverlos comienzan, como mínimo, a vislumbrarse. Una fase previa, e igualmente importante, a

estas cuatro grandes estructuras sociales, es la del comunismo primitivo. En grandes líneas se puede expresar la concepción marxiana de estas sociedades —salvo la burguesa, que veremos con mayor pormenor— de la siguiente manera:

1. *La sociedad tribal.* Representa, para Marx, un estadio subdesarrollado de la producción. Como la estructura social viene determinada, en principio, por la productiva y de consumo, en la que debe incluirse el modo de división del trabajo, y este último es en la sociedad tribal asaz elemental, la sociedad misma es sencilla. La división social del trabajo queda confinada a una extensión de la división natural de las tareas impuesta por las diferencias sexuales y de edad. La estructura social, dice Marx en *La ideología alemana*, es una mera extensión de la familia; los jefes tribales son patriarcales, mandan sobre la tribu y ésta, a su vez, sobre los primeros esclavos.

En estas sociedades, y en especial, en las más arcaicas de entre ellas, la propiedad comunal es la predominante. Friedrich Engels se encargó de ampliar esta idea y de integrar la teoría contemporánea sobre el comunismo primitivo dentro del esquema marxista. El sociólogo yanqui Lewis Henry Morgan (1818-1881) fue quien, por primera vez, expuso la teoría de que la humanidad, en el curso de su evolución, había pasado por una fase primitiva de comunismo total, es decir, sin trazas de propiedad privada. Su obra *La sociedad antigua* apareció en 1887, y no sólo sufrió el influjo de la obra del naturalista y biólogo Charles Darwin (1808-1882) sobre las ciencias sociales, sino también el de las propias expediciones etnológicas de su autor por Norteamérica. Según Morgan, la situación inicial de la sociedad humana fue la de una horda promiscua, de la cual, andando el tiempo, surgió la familia consanguínea, basada en el intermatrimonio de hermanos, es decir, sin tabú de incesto. Pasando a través de otros tipos de familia, Morgan describe la aparición de la familia monógama, de cohabitación sexual exclusiva, la cual representa el fin de la promiscuidad. Paralelamente, según él, se va desarrollando la idea de la propiedad.<sup>4</sup> Durante todas las largas primeras fases de la transformación familiar, la propiedad privada carece de sentido para el hombre; el estudio de los restos fúnebres que poseemos demuestra, cree Morgan, que la herencia tiene un papel muy poco importante en esos pueblos. La característica de todo pueblo primitivo es lo que él llama el «comunismo en vivir»: uso de las mismas moradas, participación en la misma comida, propiedad comunal de la zona de caza o cultivo. Esto fue roto por el desarrollo de la noción de propiedad, único fundamento de la aparición de una rudimentaria aristocracia y de una esclavitud inicial. El esclavo podía aumentar la propiedad del poderoso y, por lo tanto, su poder. Engels asimiló estas ideas en su tratado sobre *Los orígenes de la familia, de la propiedad privada y del estado*, de 1884, haciendo patente, desde luego, su reconocimiento a la aportación de Morgan.

Para Engels la *gens* —término acuñado por Morgan, del latín— es la unidad primitiva donde existe el comunismo total. Dice que, en la actualidad, y por lo que se sabe, se encuentra sólo entre los indios iroqueses, pero hay datos históri-

cos de que el «gentilismo» existía en sociedades semicivilizadas, como las descritas por Homero, aunque ya no en su forma pura. El «derecho materno» predominante en los períodos más arcaicos —Engels considera, como otros autores de su tiempo, que hubo un sistema general matriarcal antes que el patriarcal— es típico de aquella época. No obstante, la aparición de la propiedad privada, alteración básica de la sociedad comunal antigua, aporta el derecho patriarcal, con su criterio hereditario que perpetúa las diferencias de clase. La ley patriarcal minó la «ley gentilicia» matriarcal y comunista. Engels, por otra parte, no explica por qué apareció la propiedad privada, que quebró la presunta simplicidad natural de las primeras comunidades humanas. Se supone que ello ocurriría, como indicaba Marx, en relación con la complicación progresiva de la división social del trabajo. Al margen de estos interrogantes, que la etnología y la arqueología posteriores han intentado esclarecer, es evidente la afinidad de la visión engelsiana de los albores de la humanidad con la de la comunidad primitiva, en armonía con la naturaleza, de tradición rousseauiana. Ésta, a su vez, tiene antecedentes muy antiguos en el pensamiento social occidental.

2. *La sociedad asiática.* Basándose en economistas de los llamados clásicos, entre ellos en Stuart Mill, Marx reconoció que existe un sistema general de producción, y por lo tanto de sociedad, que no puede asimilarse a la feudal. Es ésta característica del Asia y diferente de las otras formas civilizadas conocidas.<sup>5</sup> Tal sociedad fue llamada por Marx «asiática» u «oriental», y su economía «modo asiático de producción» o «producción asiática». Según Marx, la característica de estas sociedades es que tienen una base hidráulica: dependen del riego de las tierras, el cual, a su vez, exige un control centralizado de los recursos acuíferos. Los trabajos de irrigación no pueden ser creados por pequeñas comunidades, sino por gobiernos fuertes y con un mínimo de burocracia. Al mismo tiempo, las comunidades humanas deben estar dispersas a lo largo de los campos, de donde extraen su sustento:

Toda la organización muestra una división sistemática del trabajo, pero [...] [con] un mercado inmóvil. La ley que regula la división del trabajo, aquí actúa con la irresistible autoridad de la ley de la Naturaleza [...]. La simplicidad de la organización para la producción en estas comunidades que constantemente se reproducen del mismo modo y que, si son destruidas por azar, vuelven a surgir en el mismo lugar y con el mismo nombre, esta simplicidad nos da el secreto de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas, una inmutabilidad que contrasta con la constante disolución y fundación de los estados asiáticos, y los incesantes cambios dinásticos. La estructura de los elementos económicos de la sociedad permanece intocada por las nubes tormentosas del cielo político.<sup>6</sup>

Además, estas sociedades se caracterizan por un gobierno central despótico frente a un gran número de pequeños poblados, dotados de un cierto grado de refinamiento artesano, que poseen comunalmente la tierra. Éste es, dice Marx, el

caso de la India, y fue el de la China originariamente. Rusia, afirman Marx y Engels,<sup>7</sup> es un país de producción semiasiática: en Rusia, los poblados son distantes y autosuficientes, incapaces de enfrentarse con el formidable poder del zar. Pedro el Grande mismo, a principios del siglo XVIII, en vez de eliminar el despotismo asiático existente, lo agravó con una política de occidentalización que sólo afectaba a la modernización aparato estatal.

3. *La sociedad antigua o clásica.* Es una sociedad civilizada, pero basada en un sistema esclavista de producción. El hombre libre aprende a desdeñar el trabajo, que es típico del esclavo, pero con ello aparece el ocio, que permite por primera vez la filosofía, la contemplación de los fenómenos naturales y el florecimiento de la democracia incipiente. Pasos, todos éstos, necesarios, según Engels, para el establecimiento mismo del socialismo moderno. La idea de necesidad histórica, como puede verse, penetra todo el pensamiento marxista. Así, esta sociedad esclavista desarrolla un gran número de características que ya pertenecen a la nuestra: el desarrollo del comercio, la diferencia entre la sociedad urbana y la rural, la primera construcción de la maquinaria estatal occidental, particularmente en Roma. Sin embargo, el grado de explotación del hombre por el hombre se amplía, se sistematiza y se agrava con la institución de la esclavitud.

4. *La sociedad feudal.* Posee muchas características de la antigua, si bien el siervo posee ya la tierra de algún modo, aunque sólo sea en el sentido de que no puede separarse de ella: pero tiene que pechar, ceder al amo feudal de la tierra una parte de sus frutos, ejemplo clarísimo de plusvalía. La plusvalía, como veremos, es un elemento central de la economía capitalista. Otro elemento capitalista típico de la sociedad feudal es la usura, producto de un gran avance histórico, la economía monetaria.<sup>8</sup> Estos factores hacen que en el seno de la sociedad feudal, eminentemente agrícola, vaya surgiendo un estrato social urbano que medra merced al sistema de producción capitalista, totalmente opuesto a la relación feudal de servidumbre o vasallaje. Esta nueva clase, en un momento determinado, acabará con las estructuras políticas, religiosas y morales que justifican y garantizan la permanencia de la forma feudal de explotación, y creará el mundo contemporáneo.<sup>9</sup>

### 3. La teoría económica marxiana: el modo capitalista de producción

Naturalmente, Marx y Engels concentraron sus esfuerzos en el desentrañamiento de las leyes sociales que estaban vigentes en la dinámica de su mundo contemporáneo. Como quiera que, según ellos, es el modo general de producción y consumo de bienes el que determina las formas primordiales de la organización social, tenían que analizarse, ante todo, los rasgos fundamentales del sistema económico capitalista, pues ahí yacía la clave que podía explicar el sentido de la historia moderna. Este análisis está contenido en los tres volúmenes del vasto aun-

que inacabado tratado de Karl Marx, *El capital, crítica de la economía política*. Marx publicó el primero en 1867, y Engels editó póstumamente los manuscritos de los otros dos volúmenes, con sendos prólogos, en 1885 y 1894. Siguiendo su método crítico, Marx edificó su teoría a base de poner en tela de juicio los supuestos de la doctrina económica prevalente en su época, es decir, la liberal, representada por autores casi universalmente aceptados entonces, como eran Adam Smith y David Ricardo, para demostrar tanto sus contradicciones internas y sus explicaciones inaceptables como su aportación decisiva a nuestro conocimiento de la economía capitalista.

De los economistas liberales Marx heredó el convencimiento de que todos los hombres buscan su interés individual, y que los demás motivos, si ciertos, son sólo secundarios a éste. De ello se sigue un alto grado de determinismo económico en la concepción de la sociedad, tanto en ellos como en Marx, con la diferencia en éste de que no intentaba enmascarar el instinto del interés individual con ninguna teoría moral. Además, para Marx, la armonía general de intereses no puede realizarse en la guerra de todos contra todos que es el *laissez-faire* liberal, sino en el socialismo. Por último, el determinismo de Marx es dialéctico, es decir, es algo que en sí mismo tiene que ser superado a la postre. En efecto, éticamente, Marx no es un determinista estricto, pues todo su sistema va encaminado a la liberación final del hombre; en cambio, en su análisis económico del pasado y del presente, sí lo es, dado que precisamente su definición de la sociedad moderna consiste en afirmar que se trata de una sociedad esclavizada por su propia estructura económica. La esclavización de la sociedad capitalista se debe a un tipo particular de explotación del hombre por el hombre, que consiste en la retribución imperfecta del esfuerzo humano a través del salario, combinada con la posesión privada de los bienes de producción. Para demostrar esto, Marx se apoya en la teoría de que valor económico es el del trabajo. Su origen, como vimos, se halla en David Ricardo, para quien los precios se hallaban determinados principalmente por la cantidad de trabajo empleado en la producción de un bien.

La concepción marxista del valor ha sido llamada «teoría del valor-trabajo». En efecto, hasta Marx, el valor en sentido económico significaba valor en cambio, es decir, precio, o bien valor de uso, así como también, en algunos casos, «justo precio» de un objeto. Marx no niega estos significados, pero busca uno más profundo, el que podría llamarse el sentido originario del valor económico. Elabora así, apoyándose en Ricardo, la explicación de que el valor económico es creado por el trabajo invertido en un producto. En una sociedad capitalista, los productos del trabajo son mercancías, es decir, objetos siempre sujetos a su compra y venta en el mercado. Marx comienza *El capital* diciendo que un estudio del valor incorporado en esas mercancías nos revelará los rasgos esenciales de la estructura capitalista. Su atención se concentra, pues, en la mercancía, la cual tendrá, como afirmaba Smith, un valor en cambio y un valor en uso. El segundo expresa la utilidad de un objeto para su consumidor o usuario, y el primero, su capacidad de



compra de otros bienes. Sin embargo, tiene que haber algo común a todos los productos que pueda medirlos a todos y que no dependa de las fluctuaciones del mercado ni de las estimaciones subjetivas. Ese elemento común es el esfuerzo humano invertido en la producción de una mercancía. La magnitud del valor debe medirse por la cantidad de trabajo contenido en un artículo. A su vez, el trabajo se mide por su duración, de modo que, al decir cantidad de trabajo, queremos decir tiempo (días, horas, meses) del esfuerzo individual o colectivo.

El valor de una mercancía no consiste sólo en el trabajo-tiempo invertido, sino también el valor de la materia prima y en los bienes de equipo necesarios para su producción. De estos dos últimos elementos, el primero se incorpora directamente a la mercancía, pero el segundo es, a su vez, producto del trabajo humano. Los medios de producción provenientes de la naturaleza, como es la fuerza hidráulica o aérea, dice Marx, no transfieren valor a los productos; sólo el trabajo puede hacerlo. Ahora bien, los precios no corresponden al valor de ese trabajo, sino que parecen obedecer a leyes muy diferentes. Ello se debe, en una economía dominada por el cambio y el dinero, como lo es la capitalista de mercado, a la existencia del valor en cambio, y a la especulación que ello implica en todo vendedor, que pretende obtener el máximo posible de bienes (o dinero) con su mercancía. A su vez, para conseguir beneficios a toda costa, el vendedor no tiene más que remunerar al trabajador por debajo del valor del producto de su esfuerzo; y es que, en realidad, en el sistema capitalista de producción, el obrero es sistemáticamente separado de parte del producto de su labor. Veamos cómo tiene lugar este fenómeno.

En el producto neto de toda industria existen dos elementos: el capital variable, que es la suma de los salarios, y la plusvalía,<sup>10</sup> que incluye beneficios, renta e intereses. Hay, además, un capital constante, que es el utillaje y la materia prima empleada. Si

*Cc = capital constante*

*Cv = capital variable*

*Pv = plusvalía*

*Cc + Cv + Pv = Producto total industrial.*

Al desglosar los elementos del producto total de una industria en una unidad determinada de tiempo, vemos que el elemento plusvalía está totalmente separado del capital constante o fondo de salarios. Éste permanece constante o fluctúa según la situación del mercado de trabajo, pero tiende siempre a permanecer en un mínimo, para que la plusvalía sea la más alta posible, produciendo los mayores beneficios posibles al capitalista. Lo que a éste le interesa es que la proporción  $Pv / Cv$ , que expresa el grado de explotación del trabajador, dé el mayor resultado posible. Si un trabajador hace una jornada de 10 horas y  $Pv / Cv = 3 / 2$ , tendremos que, al cobrar su salario, habrá trabajado 4 horas para sí, y 6 para el dueño, que no se le pagan.<sup>11</sup> La teoría marxista del valor-trabajo empieza

con estas proposiciones elementales para ir las desarrollando, sobre todo en el volumen III de *El capital*, e ir creando así una expresión matemática de sus concepciones.

Estas ecuaciones elementales bastan para resaltar lo que podríamos llamar el hecho básico del análisis marxista del capitalismo: la propiedad privada, combinada con el sistema industrial y de mercado característica del modo burgués de producción, entraña una forma de explotación sistemática de la labor del obrero. Precisamente por su carácter básico, la estructura de este fenómeno económico determina la estructura de la sociedad capitalista. Así, no sólo los objetos creados por el trabajo son mercancías, sino que el trabajo mismo se convierte en mercancía, se mercantiliza. La expresión «mercado de trabajo» refleja realísticamente este hecho. Si el trabajo humano se puede comprar y vender, si es una mercancía, y por otra parte, es totalmente inseparable del hombre, este mismo se habrá convertido en mercancía; es decir, su naturaleza habrá sido enajenada a través de la explotación que produce plusvalía. Esta explotación (*e*) puede expresarse y medirse así:  $e = \text{plusvalía del trabajo} / \text{trabajo necesario}$ .

Ahora bien, la sociedad burguesa o capitalista no puede definirse solamente por su sistema elemental de producción y explotación, sino que tiene que entenderse como proceso histórico. Ello lleva a Marx a su teoría o ley de la acumulación capitalista; de esta ley se deducen dos postulados: el de la concentración del capital y el de la miseria progresiva de la clase explotada. La acumulación capitalista, o sea el acrecentamiento de los bienes más efectivos de producción, para el aumento de la productividad, es inevitable a causa de la competencia. La economía capitalista es liberal, es decir, competitiva, lo cual fuerza al capitalista a acumular capital para financiar su propia industria mediante estas mejoras y poder vender más o, por lo menos, sobrevivir en medio de la competencia. Con todo ello se fomenta la innovación técnica. El capitalista ansía obtener máquinas nuevas que incrementen la efectividad de su industria. Sin embargo, al hacer esto, la proporción  $Pv / Cv$  disminuye, porque se ve obligado a gastar más en inversiones. Resultado: la acumulación capitalista produce una disminución constante en los beneficios. La plusvalía se va transformando inevitablemente en capital, y se sale, por así decirlo, del terreno estricto de los beneficios.<sup>12</sup>

No todos los capitalistas consiguen continuar medrando en estas condiciones. En realidad, existe una tendencia históricamente muy clara, según Marx, que muestra que los capitalistas funden sus empresas cuando ven que con ello pueden aumentar los beneficios. En otros casos, las fusiones no se realizan por acuerdo mutuo, sino porque una empresa poderosa absorbe a otra más débil. El capitalismo es, por definición, un sistema conflictivo, un sistema de antagonismos económicos, en el que la solidaridad de los capitalistas sólo surge frente a la amenaza revolucionaria de otras clases inferiores o, en el pasado, frente a la opresión feudal de las clases nobles, basadas sobre formas más primitivas de explotación económica. Entre ellos, los capitalistas están dominados por la idea de suprimirse mutuamente. La formación del monopolio, del trust y del cártel es

sólo la consecuencia lógica de esta dinámica interna del capitalismo. Otra consecuencia es que los capitalistas, para enfrentarse con cualquier pérdida o disminución de beneficios, mantienen los salarios al nivel más bajo posible, es decir, al de subsistencia, y someten a la siempre creciente población trabajadora a un estado de pauperismo agudo. Por último, la inherente irracionalidad de todo este sistema productivo genera, inevitable y periódicamente, grandes crisis económicas, que intensifican la concentración capitalista durante el período de recuperación, pero mueven toda la estructura hacia su colapso final, hacia el momento en que la crisis posea tal intensidad que la recuperación —en el sentido burgués de la palabra— sea ya imposible.<sup>13</sup> El capitalismo, pues, camina indefectiblemente hacia su propio apocalipsis.

La problematicidad de algunas de estas prognosis sobre el porvenir de la sociedad burguesa no debe enturbiar nuestro juicio sobre la solidez de la aportación marxiana a la ciencia económica posterior. Marx fue el primer teórico que elaboró un modelo general macroeconómico basado en un conjunto de conceptos rigurosamente definidos: el valor-trabajo; la plusvalía; la explotación; la transformación del trabajo en mercancía y ésta en dinero; la ley de la tasa decreciente de los beneficios; la ley de la reproducción del capital a través de su reinversión; la ley general de la acumulación capitalista. Naturalmente, algunos de estos conceptos han sido criticados. Con severidad en el caso de la teoría del valor-trabajo, y ello desde un primer momento, a causa de las dificultades de su análisis concreto. No obstante, y durante un largo período de tiempo, la economía liberal no consiguió elaborar un análisis de la dinámica histórica del capitalismo y de su crecimiento precisamente por ignorar el enfoque de Marx. Otra cosa que no pudo hacer por muy luengos años fue integrar el fenómeno básico de la explotación económica en el seno de una teoría coherente y explícita del trabajo humano y de la producción de riqueza, muy a pesar de la herencia de Smith y Ricardo y de los elementos éticos del utilitarismo, tal como los vemos en Bentham y Mill. Desde el punto de vista científico, ha sido éste un precio muy alto que ha debido pagar la economía liberal y ello, paradójicamente, en nombre de una actitud presuntamente científica, que la obligaba a evitar ciertas realidades de la vida social. Estas realidades incluyen la explotación, la apropiación privada de bienes comunes y ganancias ajenas, y otras, que son precisamente esenciales para la economía marxista, y que le confieren cuanta solidez posee.<sup>14</sup> No obstante, mientras que la economía de tradición liberal ha evolucionado espectacularmente desde los tiempos de Marx, la economía marxista no lo ha hecho ni mucho menos en igual medida.

#### **4. La estructura de la sociedad burguesa: la lucha de clases**

El capital presupone el salario; el salario presupone el capital. Se condicionan mutuamente y el uno crea al otro.<sup>15</sup> El capital, a su vez, presupone un grupo,

relativamente reducido, de capitalistas, que forman una clase social, la burguesía, y un estrato, mucho más vasto, de asalariados, que forman el proletariado. La estructura del sistema productivo determina así la estructura general de la sociedad, aunque, como en seguida veremos, no la determine en términos absolutos. La interpretación de que el modo de producción, o las condiciones materiales económicas, tiene un influjo total sobre toda la organización social es, dice Friedrich Engels, incorrecta:

Marx y yo tenemos la culpa, en parte, de que escritores más jóvenes subrayen el aspecto económico más de lo necesario. Tuvimos que hacer hincapié en este principio principal para oponernos a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no tuvimos siempre el tiempo, el sitio o la ocasión de dar a otros elementos presentes en la interacción humana el lugar que les corresponde [...].<sup>16</sup>

Hecha esta salvedad, hay que convenir, no obstante, que las clases sociales poseen en Marx, fundamentalmente, una naturaleza económica. Aunque ni él ni Engels dieran una definición explícita de clase social, es evidente que para ellos una clase es aquel conjunto de individuos que ocupan una posición similar dentro del sistema general de producción, consumo y control de bienes en una sociedad dada. Esta idea es más clara en Marx que en ningún otro autor, pero no es enteramente nueva; la estratificación social de Aristóteles y de Adam Smith sigue también líneas económicas. Es más, Marx mismo reconoce poseer antecesores en este terreno y en el de la noción de la lucha de clases. Lo que sí es nuevo es la centralidad de estas nociones dentro de todo el esquema interpretativo de la historia y de la sociedad. Así, para Marx, la estructura misma de la sociedad puede dividirse de acuerdo con la relación que sus diversos elementos mantengan con respecto a la producción; si son parte de ella, pertenecerán a la infraestructura de la sociedad o base de la misma; mientras que todo el sistema valorativo, de creencias y de normas que existe en la sociedad será su superestructura. Como dice Marx en su célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*:

En el proceso de producción social en el que viven, los hombres entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un estadio concreto del desarrollo material de las fuerzas de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que las superestructuras jurídicas y políticas se levantan y a las que corresponden formas concretas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político y espiritual. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia (*ihr Sein*) sino al revés, su existencia social la que determina su conciencia.<sup>17</sup>

Según estos postulados, las clases sociales serán, para el marxismo, infraestructurales en tanto en cuanto que emergen como consecuencia de la división del



trabajo social, y superestructurales en la medida en que participan desigualmente del sistema de prestigio, derecho, política y creencias que penetra toda la sociedad. Esas clases son varias, aunque dos tienden a destacarse más y más a medida que avanza el desarrollo capitalista: la burguesía dueña privadamente de los bienes de producción, y el proletariado, dueño sólo de su capacidad de trabajo. Ahora bien, la importancia durante las largas fases del desarrollo capitalista de las otras clases sociales es muy grande, de modo que una división dualista de la sociedad moderna significaría una simplificación injustificable. Así Marx, en el último capítulo, inacabado, de *El capital*, al describir las clases de su época, distingue tres: la de los «poseedores de mera fuerza de trabajo», la de los «poseedores de capital» y la de los «poseedores de tierra», cuyas respectivas fuentes de ingresos son el salario, el beneficio y la renta de la tierra. Estas clases sociales son «las tres grandes clases de la sociedad moderna, basada en el modo capitalista de producción».<sup>18</sup>

En *Las luchas de clases en Francia* Marx realiza mayores distinciones dentro de este esquema tripartito: en la cumbre del poder social ve Marx una «burguesía financiera» compuesta de banqueros, «reyes de los ferrocarriles», propietarios de minas, de bosques, y grandes terrenos; le sigue la «burguesía industrial», potente, tras de la cual se encuentra la «pequeña burguesía con todas sus estratificaciones» y la «clase campesina», ambas sin poder político ya; por debajo de todas ellas se encuentra el proletariado y, por último, el *Lumpenproletariat*, literalmente el «proletariado en andrajos».<sup>19</sup> El *Lumpenproletariat* es un subproletariado, un «ejército industrial de reserva», sumido en la miseria más absoluta, al que los capitalistas recurren sólo cuando la coyuntura económica es favorable y hace falta más mano de obra en sus factorías. Aparte de estos momentos, la masa marginal subproletaria vive en condiciones más infrahumanas que el proletariado. Todas las clases recién mencionadas existen y son de tener en cuenta en cualquier examen de la realidad social. Ello no obsta para que, dada la dinámica de la historia moderna, dos solamente sean a la postre las protagonistas: la burguesía y el proletariado.

La burguesía ha monopolizado todo el avance técnico, científico y cultural de los tiempos modernos y, durante su poderosa fase ascendente, lo ha llevado adelante. Al final, se ha encontrado con todo el poder social concentrado en sus manos. Cuantos vestigios quedan de las estructuras feudales sobreviven sólo mediante su coalición y subordinación a la burguesía. La burguesía ha impuesto al mundo su modo de vida, su concepción del estado, de la propiedad y del derecho. Pero esta concepción o ideología no forma un sistema armónico, sino que muestra profundas contradicciones internas. Por ejemplo, las constituciones liberales burguesas proclaman principios igualitarios, pero sancionan la propiedad privada, fuente de toda desigualdad bajo el capitalismo, cual si fuera un postulado sacrosanto. Además de todo esto, la burguesía, para ascender según su modo específico, es decir, mediante la conquista de la naturaleza y la expansión de la explotación de la energía natural, se ha visto forzada a crear una clase a su ser-



vicio, cuyas proporciones son mucho más vastas que ella, y cuyas cualidades le son diametralmente opuestas: el proletariado.

El proletariado es, por esta razón, una clase *sui generis*. Es una clase como las demás, en el sentido de que existe en lucha contra las otras y que ocupa un lugar definido dentro de la estructura productiva, y no lo es porque encierra las semillas de la negación final del sistema clasista mismo. En efecto, el orden que impondrá al proletariado cuando le llegue la hora de dominar será un orden sin clases, porque vive en un estado en el que no hay propiedad privada, pues el proletario no posee nada y «no tiene nada que perder, salvo sus cadenas». En esto se distingue del esclavo, el cual es, él mismo, objeto de la posesión del dueño. El proletario es ya en cierto sentido libre: puede dejar de trabajar, aunque la alternativa a la que le somete el capitalista sea el paro y el hambre. Puede asimismo recurrir a la huelga, que es un acto de liberación contra el que el capitalista se ve impotente. Por estos rasgos específicos, pues, el proletariado es una clase original, cuya ascensión final representará el colapso de toda desigualdad social basada en clases sociales. Ello ocurrirá, en última instancia, de un modo revolucionario, es decir, dialéctico, pues la clase proletaria no convive con ninguna otra, sino que está enfrentada y en lucha constante, aunque de intensidad variable, con sus explotadores capitalistas. Pero, para que tenga lugar la ascensión histórica final del proletariado, será necesario un requisito de índole psicológica: la toma general de conciencia del proletariado.

Para Marx, el fenómeno de la conciencia de clase es común a todas las clases dominantes, y también a todas las ascendentes, pero es más agudo en las primeras cuando están en su cenit. Como hemos visto, el marxismo supone que la conciencia humana es determinada por sus condiciones de existencia; las clases, a causa de las circunstancias materiales que las separan entre sí, desarrollan modos diferentes de ver y entender el mundo y la vida. Parte de ello es su modo de comprensión de sus propios intereses clasistas, y del modo de defenderlos y promoverlos. Así, hay clases que carecen de conciencia colectiva efectiva de sus propios intereses. En *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, Karl Marx se refiere a menudo al campesinado obrero francés como un estrato sin conciencia de clase, incapaz por ello de velar por sus propios intereses y de colaborar con el proletariado.<sup>20</sup> En estos casos estamos ante una «clase en sí» y no ante una «clase para sí», para decirlo con un lenguaje acuñado por Kant con otros propósitos. Una clase no está completa si no es «para sí», si no vela por sus intereses y lucha contra su explotación; la clase «en sí» es inerte e inocua, se presta a su utilización por los poderosos como si fuera una simple herramienta. Las clases superiores tienden a perpetuar esta condición de las inferiores. Para ello usan varias armas, como su mantenimiento en la ignorancia e incultura, pero sobre todo emplean la ideología.

Ya vimos algunos aspectos de lo que es la ideología en el sentido marxista. Ahora es menester resaltar sus funciones dentro del esquema de la lucha de clases. Uno de los escollos más difíciles de salvar por parte de una clase que

desarrolla su propia conciencia, o sea, un conocimiento objetivo de su condición explotada y una voluntad de superarla revolucionariamente, es el de la ideología dominante. La clase superior impone su visión del mundo y el conjunto de creencias y normas de conducta que más le favorecen; en otras palabras, instintiva o deliberadamente apoya aquel sistema de valores que le ha llevado al poder y que le mantiene en él. Al rey le interesará que sus súbditos acepten como sagradas sus pretensiones al trono; al noble le interesará que sus vasallos no pongan en tela de juicio los privilegios de una casta aristocrática hereditaria, y así sucesivamente. Las represiones ideológicas que han ensangrentado la historia tienen su origen en este fenómeno. Los cristianos no hubieran sido perseguidos en el Imperio romano si sus creencias no hubieran amenazado buena parte de la estructura esclavista de aquella sociedad: su religión fue aceptada sólo cuando se hizo socialmente menos exigente y cuando las clases dominantes la adaptaron a sus propias necesidades. Esto nos lleva de nuevo a la cuestión de la concepción de la religión en el pensamiento de Marx. Dos cosas se pueden afirmar: primero, que para él la religión es de naturaleza exclusivamente superestructural; segundo, que puede ser utilizada ideológicamente por las clases dominantes, en cuyo caso es, como dijo Marx en una expresión célebre, «el opio del pueblo». En otras circunstancias, la religión es sólo una invención humana: «el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre».<sup>21</sup> Mas mediante su uso ideológico, la religión, combinada con una ideología política, una visión histórica y otros elementos forjados o adoptados por la clase dominante, es parte de lo que Marx y Engels llamaron «falsa conciencia», que no es otra cosa que una visión ilusoria de la realidad; visión a la que la clase explotada puede adherirse fervientemente si las circunstancias históricas le llevan a ello.<sup>22</sup>

## 5. La historia contemporánea: la revolución en Europa

Armados de estas concepciones, Marx y Engels se dedicaron, a partir de la aparición del *Manifiesto*, a estudiar e interpretar la historia contemporánea. Crearon así un notable método para la indagación histórica y sociológica. El estudio de los acontecimientos históricos contemporáneos dotaba además a ambos autores de un nivel de concreción que de otro modo no hubiera sido alcanzado por su teoría. Sólo el análisis del cambio social concreto podía permitir la presentación de la interrelación entre los elementos subestructurales y superestructurales, el alcance de las crisis económicas, la vitalidad de las clases reaccionarias, la fuerza y perspectivas reales de las progresistas. Este método obedece también a la exigencia teórica del marxismo de que no existen teorías verdaderas *a priori*: toda teoría debe ser probada mediante su enfrentamiento con los hechos conocidos. Si la experiencia no confirma la teoría, piensa Marx, la teoría debe o modificarse o descartarse; en este sentido, Marx es un digno heredero de la tradición científica.

Otra cosa, asaz diferente, es que sus supuestos más generales sobre la historia, la naturaleza humana o el progreso no puedan demostrarse empíricamente ni como verdaderos ni como falsos.<sup>23</sup> Lo cierto es que, junto a su escatología —siempre discutible—, hay una actitud notable de respeto al dato y a la comprobación científica.

La revolución de julio de 1848 en Francia dio a Marx la oportunidad de comenzar a poner a prueba sus ideas históricas generales. La *Nueva Gaceta Renana* que él y Engels dirigían, comenzó a publicar su estudio de los eventos, bajo el nombre de *Las luchas de clases en Francia, 1849-1850*, durante este último año.

*Las luchas de clases en Francia* relatan el fin de la monarquía del rey burgués, Luis Felipe, basado en la oligarquía financiera y el apoyo poderoso que recibió el nuevo gobierno por parte del movimiento socialista y la clase trabajadora en general, y cómo aquellas fuerzas burguesas, que para nada habían participado en la lucha revolucionaria, se fueron adueñando poco a poco del gobierno. Marx demuestra cómo, dado el estado presente del desarrollo de la burguesía, del proletariado y del campesinado franceses, era imposible que los obreros pudieran imponerse al final. Resalta el hecho fundamental de su entrada, por primera vez, en un primer y efímero gobierno de coalición, o sea, su aparición como fuerza política. Ataca el socialismo utópico, que no tiene en cuenta la marcha y las posibilidades exactas de la historia. La revolución sólo se puede hacer a favor de la corriente histórica; lo contrario es incitar a los oprimidos a sacrificios inútiles. La misión del revolucionario es marchar con la historia y acelerar procesos inevitables. Además, el revolucionario debe aprender las tácticas de cada clase, para saber operar contando con ellas. La pequeña burguesía, por ejemplo, sabe unirse con el proletariado cuando le conviene, para oponerse a la finanza monopolista, pero sabe también, como se vio durante la matanza de obreros de junio de 1848 (3.000 muertos, 15.000 deportados sin juicio) destruirlos sin piedad alguna. Parte fundamental de las tácticas de clase es la recién mencionada ideología: la pequeña burguesía de 1848 hacía gala de un republicanismo a la manera de 1789, pero sólo mientras ello le convenía.

La historia nunca se repite, pero ciertas pautas de conducta comunes son de notar en los diversos movimientos revolucionarios. El de 1848 tiene paralelos indudables con el comenzado en 1789, y ello es lo que Marx demuestra con brillantez en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Napoleón había establecido el poder personal sobre una sociedad debilitada por el jacobinismo, cuyas fuerzas constructivas aún no habían tenido tiempo de cuajar. Su sobrino, años más tarde, se deja caer en medio de una situación bastante similar, y utiliza la astucia y la maniobra electoral para conseguir la victoria. Es interesante la importancia que Marx da aquí a las cualidades personales del político ambicioso. Naturalmente, las condiciones sociales generales son las que, en último término, permiten la ascensión al poder a individualidades de toda suerte, pero su capacidad personal tiene, a su vez, un valor de gran alcance.

Mientras tanto Engels publicaba en el *New York Daily Tribune* una serie de artículos que agrupó bajo el título de *Revolución y contrarrevolución en Alemania*.<sup>24</sup> Consiste este estudio en un análisis de los mismos eventos de 1848, pero dentro del marco germánico. También aquí se examina la respuesta contrarrevolucionaria, con las variantes específicas impuestas por la existencia de diversos niveles de desarrollo económico y multiplicidad de nacionalidades (alemanes y eslavos en algunos lugares) o de estados (prusianos, renanos, austríacos). Se muestra cómo las tropas eslavas que arrasaron Viena cooperaban con la reacción por su desconocimiento del mundo industrial, así como por su subyugación ideológica. También Engels se alza contra los «quijotes y sanchopanzas» de las revoluciones, que creen que éstas pueden triunfar de un golpe, sin tener en cuenta los inmensos recursos de la reacción. Esto, naturalmente, no es desaconsejar la revolución, sino introducir en ella la estrategia, arte marcial del que Engels era gran admirador. Sus descripciones y análisis de los conflictos armados del siglo XIX, que se encuentran en abundancia a lo largo de sus muchos artículos, son de los más sobresalientes de la época. Dentro de este espíritu, Engels recomienda a las fuerzas proletarias la lectura atenta de la obra clásica sobre la estrategia del general prusiano Karl von Clausewitz (1780-1831), autor del célebre tratado *Sobre la guerra*.

La cuestión crucial de la oportunidad del levantamiento proletario nunca dejó de preocupar a Marx y a Engels. Muchos años después de la revolución de 1848, en la víspera del alzamiento del proletariado parisiense de 1870, en el curso del cual se estableció un gobierno con rasgos comunistas, Marx intentó disuadir a los obreros, precisamente por consideraciones de este tipo. Claro está que, una vez estalló la revuelta de la Comuna de París, tanto él como Engels le dieron su apoyo más incondicional. Las meditaciones de Marx sobre la gran tragedia de 1870 aparecieron en 1871 bajo el nombre de *La guerra civil en Francia*. Su crítica de la derrota del proletariado estriba en su poca preparación revolucionaria. Una vez la revolución se desencadena, hay que llevarla a las últimas consecuencias, cree Marx. El Comité Central revolucionario cedió su poder a la Comuna, con lo cual se perdió el mando centralizado y se redujo mortalmente la eficacia de la revolución. El ejército proletario debía haber atacado Versalles y al gobierno sin titubear. En vez de ello, le dieron tiempo para recuperarse y sitiar la capital. Dentro de ella, tampoco se tomaron ciertas medidas revolucionarias, como el haber prendido rehenes a miles (por ejemplo, los funcionarios del Banco de Francia), que hubieran aumentado la fuerza de los sublevados. A pesar de todo, la Comuna no fue una derrota, en el fondo. A causa de la Comuna, dice Marx:

[...] la lucha de la clase obrera contra la clase capitalista y su estado ha entrado en una nueva fase gracias a la lucha de París. Sea cual sea el resultado inmediato, se ha alcanzado un nuevo punto de partida de importancia histórica universal.<sup>25</sup>

Y es que, naturalmente, Marx consideraba las revoluciones particulares como momentos parciales de un gran movimiento histórico revolucionario total. Por eso hay que distinguir en su pensamiento entre revoluciones y revolución final. Esta última, que implica la disolución de todas las clases, merece una atención especial.

## 6. La historia contemporánea: la revolución en España

Intermitentemente, desde 1854 hasta 1873, Marx y Engels comentaron los acontecimientos de España.<sup>26</sup> Con toda probabilidad, como pone de relieve Manuel Sacristán, el máximo valor de estos escritos reside en su interés metodológico, pues aclaran el procedimiento interpretativo de la historia, puesto ya de relieve en los estudios de Marx sobre la lucha de clases en Francia.<sup>27</sup> Gracias a este método interpretativo, Marx hizo observaciones sobre España, que a menudo han encontrado confirmación en las indagaciones de nuestros historiadores. Aparte de este elemento de anticipación, el valor de los escritos marxistas sobre España reside en haber sabido ilustrar cómo los principios generales de la dialéctica histórica, tal como son concebidos por Marx, no entran en colisión con las circunstancias peculiares de cada sociedad, aun de aquellas, como la española, que carecen de una evolución burguesa semejante a la de las naciones del noroeste europeo. Es decir, Marx asume:

[...] resueltamente la relevancia metodológica de ese «rasgo diferencial» y realiza un estudio histórico inequívocamente encaminado a la comprensión de la peculiaridad, único camino transitable para llegar a entender la acción de leyes sociales generales en un medio determinado.<sup>28</sup>

Según Marx, los movimientos revolucionarios españoles posteriores a la guerra de la Independencia son notablemente uniformes, si exceptuamos las revueltas carlistas. Ello se debe a que el ejército, a causa de la debilidad del estado, es la única institución poderosa con que se enfrenta la corte. En España, «los sectores movilizables de la nación se han acostumbrado a ver en el ejército el instrumento natural de todo movimiento nacional»;<sup>29</sup> no obstante, de 1830 a 1850, las ciudades se van percatando de que el ejército va entrando al servicio de rivalidades partidistas y no al de la nación. La consecuencia es que, poco a poco, la población misma comienza a hacer presiones sobre el ejército, para hacérselo suyo en sus reivindicaciones. Así, tras la Vicalvarada de 1854, se realiza en algunos lugares la fusión pueblo y ejército. Sin embargo, la contraofensiva reaccionaria pudo frenar al fin estos pasos hacia delante. Y ello no se debió sólo al poder militar o económico de la reacción, sino al control que ella ejerce a través de su ideología reaccionaria; así, a raíz de los mismos hechos, y observando la figura del general Espartero, dice Marx que:



[...] una de las peculiaridades de las revoluciones consiste en que, en el momento mismo en que el pueblo parece estar a punto de dar un gran paso e inaugurar una nueva era, sucumbe a ilusiones del pasado y pone todo el poder e influencia tan costosamente conquistados en manos de hombres que representan, o se supone que representan, el movimiento popular de una época ya terminada. Espartero es uno de esos hombres tradicionales que el pueblo acostumbra a cargarse a las espaldas en los momentos de crisis sociales y que, como el perverso viejo que hundía obstinadamente sus piernas en torno al cuello de Simbad el Marino, son luego muy difíciles de descabalar.<sup>30</sup>

Hay otros fenómenos que explican, además, las peculiaridades de la historia española decimonónica. Entre ellos está la larga tradición de insurrecciones contra favoritos reales, de la que hay ejemplos permanentes desde el siglo XIV, cuando la nobleza se alzó contra don Álvaro de Luna, favorito de Juan II de Castilla, hasta el motín contra Manuel Godoy, favorito de Carlos IV, que abrió la guerra de la Independencia. Casi todas estas insurrecciones, empero, no son revoluciones serias, afirma Marx.<sup>31</sup> La primera vez que se perfila un movimiento genuinamente revolucionario es con la guerra antinapoleónica, pues el estado absolutista borbónico no había logrado desmoronar las estructuras feudales que dominaban la distribución territorial del país, la propiedad rural y la estructura de los municipios. Pero la guerra de la Independencia hizo que lucharan juntos elementos eminentemente heterogéneos, los unos por la regeneración moderna del país, los otros por la vuelta a módulos tradicionalistas. Así, en plena guerra, vemos cómo los elementos revolucionarios, «con el fin de fomentar el espíritu patriótico del pueblo», apelan a los «prejuicios nacionales de la vieja fe popular». Marx insiste aquí en esclarecer el hecho de la complejidad de los conflictos en los cuales una nación entera lucha por objetivos aparentemente idénticos. Las contradicciones siguen latentes, y surgirán más violentas que nunca cuando se haya suprimido el común enemigo. Sin embargo, para que aparezcan con toda nitidez, tienen que madurar los intereses que oponen unos grupos sociales contra otros. Por la falta de madurez burguesa de España, por ejemplo, nos encontramos con que la misma Constitución de Cádiz reproduce los antiguos fueros, puestos en el lenguaje de la Revolución francesa y modificados un tanto para encajar con los tiempos nuevos. La reducida burguesía española no estaba en condiciones de producir un documento público del alcance del promulgado por la francesa en su Asamblea de París.

Engels, que ya había comentado asuntos españoles en sus artículos periódicos sobre *La guerra mora*, es decir, sobre la conquista de Tetuán por O'Donnell, escribió, en 1873, otra serie sobre la sublevación anarquista española del mismo año. Su fin era no sólo describirla, sino también redondear la gran polémica antianarquista sostenida por Marx y por él mismo desde que atacaran a Max Stirner y a Proudhon, muchos años antes. Engels considera que la insurrección española es vergonzosa.<sup>32</sup> Según él:

España es un país tan atrasado desde el punto de vista industrial que es imposible hablar siquiera en ella de una emancipación inmediata de la clase obrera. Antes de que pueda llegarse a ello, tiene que atravesar España un desarrollo de varios estadios y superar una serie de obstáculos. La República ofrecía la posibilidad de comprimir ese proceso en el lapso de tiempo mínimo y posible, así como la de eliminar rápidamente los obstáculos aludidos. Pero esa oportunidad sólo podía aprovecharse mediante la intervención política de la clase obrera española.<sup>33</sup>

Es, dice Engels en *Los bakuninistas en acción*, el apoliticismo anarquista el que ha hundido la posibilidad inmediata de la proletarización de España a través de la industrialización. De nuevo surge aquí el tema de la oportunidad histórica del levantamiento proletario. El abstencionismo bakuninista, que había arraigado en el anarquismo español, no podía ser sino fatal para el futuro de las fuerzas genuinamente revolucionarias en la Península Ibérica. Los anarquistas, concluye Engels, «nos han dado en España un ejemplo insuperable de cómo *no* se hace una revolución».

## 7. Revolución total y dictadura del proletariado

Frente a las revoluciones parciales, cuya historia Marx y Engels se esforzaron en describir, se alza la para ellos inevitable revolución final, que ha de acabar por completo con la burguesía y con su modo particular de producción. Ésta será fruto, principalmente, de la dinámica interna del capitalismo, con sus crisis periódicas cada vez más graves, su destrucción paulatina de la demanda efectiva y su concentración monopolística del capital. La dinámica del capitalismo hace que, en ciertos momentos de su desarrollo, las fuerzas de producción entren en contradicción con las relaciones humanas de producción y, por lo tanto, con la forma de distribución de la propiedad privada. Cuando estas últimas son retrógradas, es decir, cuando ya no fomentan la producción, comienza una era revolucionaria.<sup>34</sup> Esta contradicción adquirirá inmensas proporciones en el momento final del capitalismo. Mientras tanto, todas las demás revoluciones serán parciales, y se ventilarán al nivel meramente estatal o político.

Durante la época del predominio burgués, el proletariado lucha por ocupar el estado, que no es un todopoderoso ente metafísico, sino simplemente el instrumento de opresión de la burguesía. Ideológicamente, la burguesía presenta al estado como un representante que encarna a la nación o comunidad nacional. Mas tal comunidad no existe; la idea de comunidad nacional es un fetiche burgués, pues en el seno de las naciones existen irreconciliables antagonismos clasistas. Estos antagonismos adoptan necesariamente formas políticas porque la existencia del estado lo impone. Los obreros se van dando cuenta de que, por mucho que se organicen en sindicatos y que hagan valer sus reivindicaciones mediante la huelga, la manifestación y el trabajo lento, habrá un límite a lo que pue-

dan concederles los patronos. Es entonces cuando se lanzan a la conquista del estado, el gran instrumento represivo desarrollado por la burguesía. Por eso la revolución es esencialmente un acto político, dice Marx, que consiste en el derrocamiento de un poder atrincherado tras el estado. El socialismo, que es el primer objetivo de la revolución, debe comenzar con el apoderamiento del poder político.<sup>35</sup>

El objetivo principal es, claro está, el comunismo, mas a él sólo se puede llegar después de una época de transición, durante la cual el proletariado ha de detentar todo el poder del estado heredado de la sociedad anterior. Al mismo tiempo lo detentará dictatorialmente, para no permitir a la vencida burguesía que vuelva por sus fueros y reestablezca el sistema capitalista. Esta idea de una dictadura provisional del proletariado como parte inherente a la revolución final es antigua en Marx, pero aparece con claridad en su *Crítica del programa de Gotha*, escrita contra los planes políticos del Partido Socialdemócrata alemán.<sup>36</sup> Lo cual no obsta para que no se encuentren grandes precisiones en Marx y Engels acerca de las formas concretas que adoptará dicha dictadura. En todo caso, la noción de dictadura del proletariado es acorde con el espíritu realista de ambos autores, conocedores de que las revoluciones triunfan sólo si se afianza en el poder una nueva clase. No obstante, la idea marxiana de la dictadura del proletariado, como la del colapso del capitalismo o la de la formación de un mundo comunista, pertenece a una prognosis de la dinámica histórica. Son eventos que ocurrirán en el porvenir y, por lo tanto, toda descripción detallada entra dentro del oscuro terreno de lo utópico. La predicción del futuro histórico forma una parte fundamental del enfoque filosófico marxista, porque, al pretender ser científico, tiene que saber prever. La complejidad inmensa de la sociedad humana hace que, no obstante, Marx y Engels se limiten en sus afirmaciones de detalle y largo plazo. En cuanto al caso concreto de la dictadura del proletariado, ya el *Manifiesto* afirmaba que ésta se haría innecesaria en cuanto el estado mismo se hiciera innecesario. Suprimida totalmente la burguesía, creado un sistema socialista de propiedad y producción, el estado iría extinguiéndose y las relaciones económicas e interhumanas de tipo comunista comenzarían a hacer su aparición.

## 8. El comunismo

El *comunismo* es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoalienación humana* y, así, la *conquista* real de la *naturaleza humana*, por y para el hombre. Es la vuelta del hombre como ser social, es decir, realmente humano, una vuelta completa y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo previo. El comunismo [...] es la solución *definitiva* del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre. Es la solución verdadera del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivización y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución al misterio de la historia [...].<sup>37</sup>

El comunismo es, según implica esta cita, el reino de la libertad. Este reino empieza sólo cuando el trabajo esclavo de la naturaleza o impuesto por otros hombres deja de existir. De modo que el comunismo cae ya fuera de la esfera propia de la producción de bienes, una producción que la perfecta racionalización del mundo comunista habrá logrado simplificar y hacer más que llevadera para los hombres. En realidad, durante esa época futura, los hombres trabajarán libremente, para realizarse a sí mismos y alcanzar la plenitud que otras épocas les negaron. La actividad humana aumentará, pero esa actividad, dice *El capital*, sólo se llevará a cabo a niveles dignos de seres humanos.<sup>38</sup> Se trata del «desarrollo de las potencialidades humanas por sí mismas». No es posible describir la condición comunista con mayor detalle, porque no la conocemos, ni sabemos cómo será exactamente el hombre nuevo que surgirá entonces. Sabemos solamente, indica Marx, que la historia marcha indefectiblemente hacia esa meta. La naturaleza misma de la historia a partir del establecimiento de la sociedad comunista es un secreto aún. Su cualidad tendrá que ser radicalmente diferente, pues si lo esencial de la historia conocida es la lucha de clases, y ésta desaparece, se podrá colegir que la historia misma debe desaparecer. Quizá lo más adecuado al pensamiento de Marx sea afirmar que la sociedad comunista seguirá conociendo la historia, pero que ésta será radicalmente diferente de la nuestra, pues no estará dominada por la opresión, sino que pertenecerá totalmente al reino de la libertad humana.

## 9. La síntesis de Engels

Las teorías, análisis y diagnósticos sociales que han sido examinados en este capítulo y en el que le precede poseen un notable grado de unidad interna, sobre todo si nos fijamos en el método y propósitos principales que los vertebran. Ello no significa que, en su conjunto, la obra marxiana esté exenta de ambigüedades, insuficiencias y supuestos o afirmaciones problemáticos. Al contrario, éstas son lo suficientemente obvios como para que, desde el primer momento, surgiera la necesidad de solventarlos por parte de los seguidores de la concepción marxista. Los propios fundadores de esa concepción fueron quienes iniciaron esta tarea, la cual continuaría durante muchos decenios tras su desaparición.

La preponderancia cultural, política e intelectual que fue adquiriendo la interpretación marxista dentro del movimiento socialista durante las últimas etapas de la vida de sus fundadores forzó a éstos, y muy en especial a Engels, que sobrevivió a Marx, a una creciente actividad de explicación, puntualización y síntesis de su propia obra. Marx, enfrascado en la elaboración del volumen III de *El capital*, obra que no podría acabar ya, dejó a su compañero el mayor peso de la tarea de esclarecimiento y hasta de popularización de su obra, cosa que él aceptó con su proverbial modestia y dedicación. Esta decisión, tomada de común acuerdo, estaba destinada a tener consecuencias muy importantes, pues Engels,

en sus últimos años, se fue inclinando hacia una concepción determinista y científica, cuasi positivista, de la sociedad y su historia. Aunque no abandonó la tradición dialéctica que inspiraba su obra, se acercó cuanto pudo al fuerte positivismo de la época y, por lo tanto, a un materialismo sin duda excesivamente simplista.

En la docena de años que separan la muerte de Marx de la de Engels —esta última ocurrida en 1895— cristaliza una tendencia que ya se estaba perfilando en vida de Marx: la promulgación de una doctrina (y no sólo de una teoría) marxista. Engels, en estrecha colaboración con varios discípulos suyos, como Kautsky, Bernstein y Plejánov —cuya aportación será expuesta más adelante—, se convirtió en fuente principal de esa actividad promulgadora. Según su criterio, tras la desaparición de Marx, lo esencial era mostrar que el marxismo era, ante todo, una visión científica del mundo. Con singular intuición, Engels comprendió que la ciencia se había convertido en una fuente principal de legitimación en el mundo cada vez más secularizado de la época, y que el soporte de una presunta científicidad a un movimiento liberador y revolucionario podía dar un resultado extraordinario. Tal soporte inspiraba ya, naturalmente, toda la obra anterior suya y de Marx, pero fue su nueva explicitud lo que le dio la fuerza ideológica final que había de hacer del marxismo una ideología crucial para la historia del siglo xx.

Con característico estilo marxiano de polémica directa (a veces contra autores de muy segunda categoría), Engels arremetió, de 1876 a 1878, contra el texto de un tal Eugen Dühring, en el cual éste presentaba una visión científica y positivista, asaz vulgar, del socialismo. Su influencia pareció muy negativa a Marx y a Engels, así como a su correligionario Karl Liebknecht, quien, desde Alemania, urgió a Engels que atacara a Dühring. Marx hizo lo mismo, aunque pensaba que en sí los escritos de Dühring carecían de importancia, por triviales y faltos de rigor. El volumen de Engels contra Dühring apareció con el título de *La revolución de la ciencia según el señor Eugen Dühring* y pronto recibió el título más sencillo y popular de *Anti-Dühring*, en sus sucesivas ediciones, prolongadas por el autor, y en las que éste puso de relieve la ayuda de Marx en su elaboración.<sup>39</sup> Con el pretexto de combatir el socialismo de Dühring, Engels emprendió en ese libro una sistematización sencilla de las ideas del marxismo que evitaba las posiciones vagas y eclécticas de aquel autor. Ello proporcionó al libro, de mucha más fácil lectura que *El capital* y otros textos clave, una inmediata popularidad. Tal sistematización la realizó Engels afirmando que el marxismo proponía un conjunto de leyes del desarrollo social tan sólidas como las que Darwin había propuesto para la biología<sup>40</sup> y que, por lo tanto, se trataba de una teoría verdadera, que no admitía tratamiento superficial ni dudas infundadas. Sólo había un socialismo científico, el formulado por Marx, y todos los demás eran utópicos, románticos y equívocos.

Las leyes de la evolución histórica expuestas por Marx, según Engels, son leyes objetivas, en gran manera independientes de la voluntad y de la razón sub-



jetiva de los hombres. Son las que han llevado del feudalismo a la sociedad burguesa. Son las que con férrea inevitabilidad llevarán del capitalismo al socialismo. La fe en la razón del hombre —a través de cuya actividad crítica, éste transforma su realidad para hacerla más adecuadas a la moral y que es característica de la herencia hegeliana del marxismo— se transfiere aquí a una fe determinista en la marcha objetiva de la especie humana a través de la historia. Obras subsiguientes de Engels, como por ejemplo *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, de 1884, no hicieron sino presentar la evolución de la humanidad en términos de leyes inevitables y fuerzas anónimas. Y es importante constatar que estos escritos, mucho más leídos que los textos clave de Marx, pronto adquirieron un peso realmente canónico en el marco del movimiento obrero y en el pensamiento de sus dirigentes.<sup>41</sup> Como lo había de adquirir más tarde su obra póstuma, publicada en 1925, la *Dialéctica de la naturaleza*, en la que Engels explicaba la doctrina que había de recibir el nombre de «materialismo dialéctico», en una versión mucho más rígida de la que hemos podido examinar en el capítulo anterior.

En las páginas que siguen y en otras posteriores podremos constatar algunas de las consecuencias nocivas de este viraje o, si se prefiere, cambio de énfasis, en el pensamiento marxista, iniciado por uno de sus propios fundadores con la sana intención de producir una síntesis asequible y simplificada de su contenido. Engels no podía prever que su labor en pro de la accesibilidad y la correcta interpretación de una obra rica, abierta y llena de posibilidades para su profundización futura podía coadyuvar a que sufriera, más tarde, un grave anquilosamiento por parte de los ideólogos oficiales de algunos partidos con pretensiones marxistas. Tales ideólogos y partidos ignorarían una célebre definición de Engels, según la cual el pensamiento marxista no es un dogma, sino una guía para la acción.

## Notas

1. *MEGA (Sonderausgabe) Anti-Dühring*, Prefacio de 1889, p. 9.
2. K. Marx, «Formen die der Kapitalistischen Produktion vorhergehen», trad. inglesa de Jack Cohen, introd. de E. J. Hobsbawn, *Karl Marx, Pre-capitalist Economic Formations*, Londres, 1964, p. 12.
3. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)*, Moscú, 1939, 1941; publicada por Karl Kautsky en 1907; ver el «Prefacio».
4. L. H. Morgan, *Ancient Society*, Nueva York, 1877, IV y última parte, *passim*.
5. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, Universidad de Yale, 1963, pp. 372 ss. (1ª ed., 1957). Para una introducción breve, cf. G. Sofri, *El modo de producción asiático*, Barcelona, 1972.
6. K. Marx, *Das Kapital, Volksausgabe*, del Instituto Marx-Engels-Lenin, 1932, vol. I, pp. 375-376.
7. *New York Daily Tribune* (18 abril 1853); cf. Wittfogel, *op. cit.*
8. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, pp. 135 ss.
9. *ibid.*, p. 40.
10. *ibid.*, pp. 207 ss.

11. *Ibid.*, pp. 220 ss.
12. *Ibid.*, pp. 607-682.
13. K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, pp. 527 ss. y 533 ss.; en general, sobre la teoría del valor, cf. Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, 1942; Arturo Labriola, *La teoría del valore di C. Marx*, Milán, 1899.
14. Para la integración de la economía marxista en la liberal contemporánea (Von Neumann, Leontief) y su matematización rigurosa, cf. Michio Morishima, *Marx's Economics. A Dual Theory of Value and Growth*, Cambridge, 1973.
15. K. Marx, *Lohnarbeit und Kapital*, MEGA, I-6, pp. 484-485.
16. Carta de Engels, en 1890, citada en R. Bendix y S. M. Lipset, *Class, Status and Power*, Glencoe (Illinois), 1953, p. 28.
17. K. Marx, *Werke*, vol. 13, pp. 8-9.
18. K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, pp. 941-942.
19. K. Marx, *Les luttes de classes en France*, Utrecht, 1964 (1.ª ed., 1850), pp. 56, 57 y 61.
20. *Ibid.*; contiene *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, pp. 209 ss.
21. K. Marx, *Grundrisse...*, *passim*.
22. K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (varias ediciones), *passim*.
23. Cf. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge, 1960 (1.ª ed., 1957), para un ataque clásico contra las concepciones historicistas y providencialistas de la historia, incluidas las de Marx.
24. Publicados en *Werke*, vol. 8, pp. 5-109.
25. John Lewis, *The Life and Teaching of Karl Marx*, Londres, 1965, lo cita p. 146.
26. Aparecieron los de Marx en el *New York Daily Tribune*, en dos series, con los títulos respectivos de «Revolutionary Spain», 1854, y «Revolution in Spain», 1856, en la *New American Cyclopedia*, 1858; y en el *Putnam's Magazine*, 1855. Los de Engels también en la mencionada enciclopedia yanqui, en el mismo año y en el *New York Daily Tribune*, 1860, así como su serie llamada luego «Die Bakuninisten und der Arbeit», de 1873, publicada en *Der Volkstaat*, que forma parte de la crítica general marxista del anarquismo.
27. Manuel Sacristán, en K. Marx y F. Engels, *Revolución en España*, Barcelona, Ariel, 1966<sup>2</sup>, pp. 7-8.
28. *Ibid.*, p. 13.
29. *Ibid.*, p. 31.
30. *Ibid.*, p. 37.
31. Marx considera la revuelta de los comuneros como pura reivindicación feudal, cf. con la tesis opuesta de Maravall, que presenté en la introducción al capítulo dedicado a la Revolución francesa.
32. F. Engels, *Los bakuninistas en acción*, en K. Marx y F. Engels, *La revolución en España*, p. 224.
33. *Ibid.*, p. 225.
34. K. Marx, *Grundrisse...*, *passim*.
35. K. Marx, art. II (1844), MEGA, I-3, pp. 22-23.
36. Cf. Jean Touchard y otros, *Histoire des idées politiques*, París, 1965 (1.ª ed., 1959), vol. II, p. 650.
37. *Ökonomische-phil. Man.*, MEGA, I-3, p. 114.
38. K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, cap. III-2, pp. 873-874.
39. *Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft* es el irónico título en alemán. F. Engels, *Anti-Dühring*, México, Grijalbo, 1964, con introducción de M. Sacristán.
40. La comparación entre Darwin y Marx se halla en el discurso pronunciado junto a la tumba de Marx, 17 de marzo de 1883.
41. G. Lichtheim, *Marxism. An Historical and Critical Study*, ed. revisada, Nueva York (1970), p. 241.

## CAPÍTULO II

### LA CONSOLIDACIÓN DE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA

#### 1. Crecimiento de las ciencias sociales

El surgir de la sociología como disciplina independiente fue tan sólo una de las facetas de un proceso mucho más amplio: el crecimiento y consolidación, durante las postrimerías del siglo XIX y los primeros lustros del XX, de las ciencias sociales. Casi todas ellas hunden sus raíces en el esfuerzo por interpretar científicamente la condición humana iniciado durante la Ilustración, es decir por entender lógicamente y sin solución de continuidad el método científico natural al estudio de los seres humanos y sus creaciones. Sin embargo, ese esfuerzo sólo dio lugar a disciplinas sistemáticas, con pretensiones de dignidad académica, bien entrado el siglo XIX. La sociología fue madurando con ellas y gracias a ellas, a la vez que ella misma las iba influyendo. Aunque la cuestión ha sido disputada, la unidad íntima de todas las ciencias sociales ha sido siempre un hecho. Por eso hay que entender la expansión de la sociología como parte de la ciencia social en general. Como quiera que, además, la sociología entraña asimismo una reflexión sobre la vida social y la condición humana, es menester entenderla también como parte esencial de la filosofía moral y social moderna. Ésta es, sencillamente, impensable sin la presencia de la sociología en la cultura contemporánea.

De entre las ciencias sociales, una de las que tenía una mayor tradición y había logrado ya un considerable grado de respetabilidad era la economía política. El siglo XIX, además, presenció la aparición de una economía política socialista cuya interpretación de los hechos económicos difería seriamente de la liberal. Ambas escuelas parecían irreconciliables, pero unos decenios más tarde llegarían a convivir en el marco de las mismas universidades, protegidas las dos en muchos lugares por la libertad intelectual que trajo consigo el liberalismo. Mientras tanto, la doctrina económica predominante siguió siendo la liberal, aunque sometida a una intensa corriente revisionista que culminaría, tras la Primera Guerra Mundial, con la obra de John Maynard Keynes (1883-1946). Esta revisión comenzó prácticamente con la aparición de una escuela histórica —sobre

---

todo, en Alemania— de la economía política, que intentaba explicar los hechos económicos a partir de su génesis y evolución a través del tiempo, y no deduciéndolos de unos principios generales. Fue así como un Bruno Hildebrand (1812-1878) podía criticar, a mediados de siglo, el naturalismo de los supuestos básicos de Adam Smith, y negar por lo tanto la existencia de leyes inmutables en la economía. Lo mismo hizo Karl Knies (1821-1898) y más tarde Gustav von Schmoller (1838-1917), el cual ya pertenecía a una rama más refinada de la escuela histórica, que renunciaba a la polémica contra el liberalismo clásico. Schmoller llegó a reconocer la existencia de leyes naturales, morales y psicológicas, pero insistió en que el método histórico era el que mayores frutos podía dar en los estudios económicos.

Junto a la escuela histórica, la llamada marginalista, originada en Viena por Karl Menger (1840-1920), es también responsable del enriquecimiento y revitalización de la ciencia económica. Menger propuso métodos nuevos para determinar el valor de los bienes de producción, notablemente a través de la teoría de la *utilidad marginal*. Ésta centra su atención en las relaciones causales de la vida económica que existen entre los deseos de las personas y los bienes disponibles para satisfacerlos. El valor de un objeto depende de su capacidad de satisfacción. No hay que estudiar los costos, como hacía la teoría clásica, sino la utilidad que los bienes poseen para los contratantes. Los bienes lo son a causa de su utilidad. El agua, por ejemplo, no es un bienpreciado donde abunda, pero es costosísimo donde es rara. El valor se establece, así, según criterios de utilidad decreciente, de acuerdo con la escasez y con la satisfacción gradual de necesidades cada vez menos vitales, noción que da nombre a toda esta escuela. Como afirmarí el sociólogo italiano Vilfredo Pareto (a quien pronto me referiré) lo esencial no es especular sobre supuestas necesidades económicas sino constatar las *preferencias* expresadas en la conducta objetiva de los hombres como agentes económicos. La ciencia económica pasa así de una teoría de las necesidades humanas a una teoría de la conducta (las elecciones reales que hacemos en nuestro trabajo, o como consumidores, o en nuestra vida cotidiana y emocional) lo cual implica un viraje de no poco calado en el modo de contemplar el mundo.

Economistas británicos tales como William Stanley Jevons (1835-1882) y Alfred Marshall (1842-1924), se dedicaron a revisar, actualizar y refinar la teoría económica liberal. La obra de Marshall destaca en este sentido, pues hay ya en ella una dura crítica del *laissez-faire* clásico y la aceptación de un grado sustancial de intervencionismo estatal, una concepción que había de caracterizar gran parte de la economía liberal posterior. Los estudios de Marshall sobre la elasticidad de la demanda y los ciclos económicos —dos de los hechos más embarazosos para muchos economistas— pusieron la economía política liberal en la línea de renovación que conduciría al keynesianismo.<sup>1</sup> Según Keynes, el gobierno debía aumentar el gasto público —aun a riesgo de incurrir en ciertos déficits— para estimular la demanda, dar trabajo y reactivar la economía. Tras la crisis de los años treinta del siglo xx y, sobre todo, tras la Segunda Guerra Mundial, triunfó



esta idea tan heterodoxa para el liberalismo, la del *keynesianismo* económico, sobre todo en medios no estrictamente liberales, sino socialdemócratas, como ya indiqué más arriba. La recesión posterior a 1973 condujo, no obstante, a un fuerte repliegue a posiciones liberales más tradicionales por parte de varios países. Incluso algunos gobiernos nominalmente socialistas abandonaron el keynesianismo en favor del liberalismo ortodoxo, con una inhibición de la intervención estatal en el mercado de capitales y trabajo, e incluso la privatización de empresas públicas.

Algunos economistas, en su revisión de principios, se percataron de que la economía no podía interpretar por sí sola los fenómenos objeto de su estudio. La escuela histórica marcó la pauta al intentar explorar su zona de interés con ayuda de otra ciencia social, de vieja tradición, la historia. Esta disciplina, reforzada por las exigencias de exactitud y rigor intelectual fomentadas por la Ilustración y por el intenso interés por el pasado nacido durante el período romántico, adquirió nuevo y extraordinario auge. La filosofía de la historia que había nacido mucho antes a manos de Vico y Hegel había ya estimulado la investigación de la pretérita realidad humana. Ésta había comenzado durante el siglo XVIII, cuando empezaron a publicarse documentos antiguos, a crearse museos y a indagarse el pasado mediante excavaciones y técnicas arqueológicas cada vez más rigurosas. La historia dejó de ser, además, historia política, para entrar en otras zonas. Así, el alemán Friedrich von Savigny (1779-1861) no fue sólo el fundador de la llamada escuela histórica del derecho, sino que fue uno de los responsables principales de esta ampliación de la ciencia histórica al bucear con rigor en el pasado y orígenes de las instituciones jurídicas.

Armada ahora de un conocimiento mucho más fehaciente sobre el pasado, la historia halló nuevos aliados, que se esforzaron por darle un lugar sistemático dentro del marco de las ciencias sociales en general. En esta tarea destacan tres pensadores germánicos. El primero fue Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien se alzó contra lo que juzgaba materialismo vulgar de Comte. En contraste con él insistió en que los fenómenos históricos no podían comprenderse por los métodos de la ciencia natural. Las ciencias sociales, frente a las naturales, son, sostenía, «ciencias del espíritu», que intentan comprender el sentido y la significación no sólo objetivos, sino subjetivos y vivenciales de épocas y eventos que son, más que físicos, humanos. Su sentido se encuentra a través de concepciones del mundo, o *Weltanschauungen*, que son categorías históricas irreductibles a toda explicación materialista. El influjo de estas ideas se dejó sentir en el campo de la sociología, sobre todo en el ámbito cultural alemán donde se comenzó a desestimar la concepción positivista. El intento de entender la historia y la sociedad con los mismos criterios de la física o la botánica empezaba así a parecer ingenuo y hasta absurdo. Sin embargo, las concepciones diltheyanas mismas fueron criticadas por algunos historiadores. Así, Wilhelm Windelband (1848-1915) admitió con Dilthey que la sociología entendida como Comte proponía era inaceptable, pero creía que este autor había llegado a negar las leyes de la psicología, las cuales



son válidas en todo momento de la historia, aunque cada evento sea diferente y tenga su significado particular. Heinrich Rickert (1863-1936), el tercer historiador de este grupo, volvió a insistir en la calidad científica de la sociología y, en general, de todas las ciencias humanas cuyos métodos son, no obstante, esencialmente diferentes de las naturales.

Mientras se iban ventilando estas cuestiones metodológicas surgían nuevas ciencias sociales. Una cuyos resultados fueron pronto importantes fue la etnología, de la cual es ejemplo la labor del ya mencionado Lewis Henry Morgan, que tanto influyó sobre Engels. Gracias a los esfuerzos de Edward Taylor, esta ciencia, también llamada hoy antropología social, no sólo alcanzó la madurez, sino que también quedó íntimamente unida a la sociología. Un fenómeno similar ocurrió con la psicología social, que Wilhelm Wundt (1832-1920)<sup>2</sup> había fundado con el nombre de «psicología de los pueblos». Wundt estudió la moral, los mitos, las costumbres y las leyendas desde supuestos científicos. Su obra culminó con un intento de síntesis de historia de la cultura sobre bases psicológicas. La gran popularidad de su obra abrió la senda de la psicología social posterior.

La sociología no podía sino madurar rodeada de marco tan estimulante, y así fue. En las páginas que siguen intentaré trazar un simple esbozo de su primer desarrollo durante los decenios posteriores a Comte, Marx y Spencer.<sup>3</sup> Como se verá, esta época se caracteriza por la permanencia de grandes obras individuales y por la formación de escuelas nacionales. Abundan los tratados generales de sociología, característicos de la época anterior, pero éstos van declinando en número a medida que pasa el tiempo. Y es que los sociólogos, aunque se mantengan a un cierto nivel de generalidad, prefieren cada vez más imponerse limitaciones de perspectiva para poder ser más rigurosos en el conocimiento de su propio campo. Es decisiva también la presencia de actitudes culturales más cautas. Para poner un solo y crucial ejemplo, científicos sociales tan dispares como puedan serlo Comte y Spencer se movían sobre la común plataforma de su fe en el progreso de la humanidad. En cambio, en el ambiente en que se plasma la obra de los sociólogos posteriores, tal convicción empieza a ponerse en tela de juicio o, cuando menos, exige una muy seria revisión. Aumenta el escepticismo y, con él, la cautela.

La época en la que ahora entramos presencié el reconocimiento disciplinar y la consolidación de la sociología. Es la de la aparición de las facultades o departamentos universitarios a ella dedicados —el primero fundado en Chicago, en 1893—, del trabajo en equipo, de las primeras armas de la investigación social empírica. Los resultados obtenidos por la pesquisa sociológica no son aquí objeto directo de atención, claro está, pero sí lo son, en cambio, las reflexiones estimuladas por ellos, así como sus repercusiones sobre la filosofía social contemporánea.

## 2. La sociología francesa y Émile Durkheim

Durante largo tiempo, Francia fue el país con mayor actividad sociológica, del mismo modo que Inglaterra lo era en el terreno de la economía política. Esa tradición, fraguada durante el período que va desde la aparición del *Espíritu de las leyes* de Montesquieu hasta la del *Curso de filosofía positiva* de Comte, no tardó en dar frutos. Surgió así la primera generación de sociólogos franceses posterior a Comte. Su decano, Alfred Fouillée (1838-1912), intentó reconciliar la filosofía idealista con el positivismo reinante. Para alcanzar este objetivo Fouillée creó su doctrina de las *idées-forces*, según la cual las ideas, una vez interiorizadas —y, por lo tanto, deseadas— se convierten en fuerzas sociales. Éstas, a su vez, empujan a los seres humanos a la acción y explican, por lo tanto, la actividad social en general. No obstante, no toda idea puede llegar a ser una idea fuerza, pues el mundo objetivo tiene sus exigencias. Son sólo ideas fuerzas aquellas que encajan con él de modo significativo y que se acoplan muy especialmente al curso evolutivo de la sociedad, la cual, para Fouillée, tal y como vimos, posee varios caracteres orgánicos.<sup>4</sup> Otros dos representantes de la misma son Gustave Le Bon (1841-1931) y Gabriel Tarde (1843-1904). Del primero tendré ocasión de hablar en el capítulo siguiente.

Tarde se interesó por cuestiones afines a las tratadas por Fouillée, pero les dio un rumbo nuevo. En sus *Leyes de la imitación*<sup>5</sup> Tarde prestó especial atención a la función de las ideas en la sociedad y a sus formas de transmisión. Tarde prestó especial atención a las invenciones, es decir, en las ideas nuevas, y en sus efectos sobre la sociedad: su ritmo y alcance de dispersión y los cambios originados por su entrada en vigor. Al finarse en la invención Tarde inició la gran curiosidad que hoy sentimos por la innovación, como causa muy principal de la mudanza histórica, característica de la modernidad. Aparte de ello, el evolucionismo spenceriano está presente en toda su obra, pero lo que a Tarde le preocupa es la causación de esa evolución. Tarde identificó la innovación (técnica, ideológica, credencial, conceptual) como verdadera causa de la dinámica social. En sociedad la evolución no es biológica sino imitativa. La innovación o invención se absorbe por imitación. La imitación de ideas y la absorción de social nociones no tiene lugar de un modo automático, sino que pasa por procesos conflictivos y adaptativos y, a menudo, necesita de repeticiones constantes para que eche raíces. El fenómeno de la repetición de las ideas, por otra parte, llevó a Tarde al estudio de su transmisión a través de los medios técnicos de comunicación, que eran, en su época, los periódicos. Su ensayo *La opinión y la muchedumbre*<sup>6</sup> es una obra pionera en el terreno de los estudios sociológicos sobre las consecuencias de la prensa y la propaganda en la sociedad moderna.

El más joven sociólogo de este grupo fue Émile Durkheim (1858-1917). Durkheim nació en los Vosgos, en Epinal; era hijo de un rabino, y estaba destinado a seguir igual función en la comunidad judía. Pero pronto se manifestó su agnosticismo, lo cual le llevó por otros derroteros. En 1879 entró en la Escuela

Normal Superior, donde encontró a estudiantes tales como Henri Bergson y Jean Jaurès. Con este último, futuro dirigente del socialismo francés, mantuvo una estrecha amistad. Salido de la Normal, Durkheim consiguió entrar en el cuerpo de profesores de enseñanza media, lo que le llevó por varios liceos provinciales, enseñando filosofía. Tras un breve contacto con la sociología alemana, Durkheim redactó su tesis doctoral, *De la división del trabajo social*, publicada en 1893, y que es una de sus obras más importantes. *Las reglas del método sociológico*, su breve y diáfano escrito, fueron publicadas a los dos años. Obtuvo la nueva cátedra de Ciencia Social de la Universidad de Burdeos. Se incorporó a la de París en 1902, de la que llegó a ser catedrático de Ética y Moral —el nombre de sociología parecía una innovación peligrosa— cuatro años más tarde. Su influjo personal sobre la política educativa, laicista y socializante del gobierno francés llegó a ser muy considerable. La muerte de su hijo en el frente le deprimió de tal modo que la suya propia se aceleró, y ocurrió en 1917.<sup>7</sup>

El influjo de Durkheim sobre la sociología francesa ha sido enorme. En vida publicó *L'Année sociologique* (1896-1913), una importante revista que incorporaba a sociólogos, juristas, economistas, lingüistas e historiadores, en la empresa común de edificar la ciencia social. Bajo su égida estudiaron Marcel Mauss, Paul Fauconnet, Georges Davy, seguidos por otros tales como Maurice Halbwachs, Célestin Bouglé y Lucien Lévi-Bruhl, por mencionar sólo a unos pocos científicos sociales franceses, que consolidarían definitivamente la sociología en su país.

### 3. La división del trabajo en la sociedad

Durkheim empezó sus indagaciones sociológicas por la problemática que más preocupaba a la sociología en tiempos de su juventud, la evolución general de la sociedad. Por eso, en cierto modo, su obra sobre este tema, *De la división del trabajo social*, puede considerarse como una nueva investigación sobre el tema central de preocupación para pensadores como Marx, Comte y Spencer. Ello no obstante, Durkheim intentó replantearse la cuestión de la evolución mediante la búsqueda de un proceso de causación más plausible que los propuestos por estos autores. Comenzaba por estar de acuerdo con ellos en que a lo largo de la historia se opera un cambio radical en la naturaleza básica de la estructura social. Dicho cambio diferencia las sociedades llamadas primitivas de las nuestras y ha consistido en un considerable aumento en el grado de división del trabajo, es decir, en la especialización social de las tareas. Ahora bien, para Durkheim esta especialización —sobre la que reposa, en definitiva, la entera fábrica de nuestra sociedad— se halla basada sobre todo un sistema de valores morales o normativos. Para explicar aquélla hay que entender éstos científicamente. Esto no quiere decir «extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral». Y es que los hechos morales, Durkheim afirma, son fenómenos como los

demás, normas de acción reconocibles, clasificables, y que obedecen a regularidades observables.

Las normas sociales se plasman en el derecho. El derecho, sociológicamente entendido, consiste en pautas de conducta interhumana, sancionadas por castigos y recompensas, que no quedan limitadas a los códigos legales. De acuerdo con esta noción, Durkheim se propone investigar las causas y la marcha de la división del trabajo a través de la estructura moral de la sociedad. Mas antes de entrar en este tema, Durkheim aclara algunos puntos acerca de la naturaleza y función de la división del trabajo misma.

«Preguntarse cuál es la función de la división del trabajo es... buscar a qué necesidad corresponde.» La función o el rol<sup>8</sup> de la división del trabajo no es que aumente el rendimiento de las tareas divididas, sino el hacerlas más solidarias, por lo complementarias. La división del trabajo comenzó para integrar más la sociedad, a fuer de diversificarla funcionalmente. (En efecto, el reparto de tareas entre los hombres crea dependencia mutua y solidaridad. Resuelve así el misterio de la Mano Escondida, supuestamente divina, que nos une según Adam Smith en medio de una sociedad individualista y competitiva. El interrogante del liberalismo halla así, en el análisis durkheimiano, una respuesta satisfactoria.) La división del trabajo va más allá de lo económico, pues estriba en el fondo en los modos de cohesión social que imponen los diversos tipos de solidaridad. Esta última es un fenómeno totalmente ético que se revela, como decimos, en sus manifestaciones jurídicas. Éstas corresponden a dos tipos fundamentales de solidaridad que, a su vez, determinan dos géneros extremos de sociedad: la «solidaridad mecánica», o «por semejanzas», y la «solidaridad orgánica». Veamos cómo ocurren.

En las sociedades primitivas impera el derecho represivo o penal. Estas sociedades están dominadas por una conciencia colectiva común. En ellas el individuo no existe como tal, sino como miembro de su grupo. Toda desviación en su conducta conlleva el castigo inmediato, pues el crimen hiere sentimientos profundos que se encuentran en todos los miembros. Estos sentimientos, a su vez, son fuertes y definidos, y las reacciones son pasionales. Las reglas sancionadas por el derecho penal expresan, pues, las semejanzas grupales, y varían con ellas. En estos casos, la cohesión social se encuentra en una conformidad de todas las conciencias particulares con respecto de un tipo social común. Por ello, en las sociedades primitivas, unidas por la solidaridad mecánica, las voluntades se mueven espontáneamente y con unidad en el mismo sentido, el cual corresponde a un cierto número de estados de conciencia que son comunes a todos los miembros de la misma sociedad.

La solidaridad orgánica, en cambio, es propia de las sociedades llamadas civilizadas. Se caracteriza por ser fruto de un largo proceso de división del trabajo y especialización. En las civilizaciones, el derecho imperante está orientado a que las relaciones determinadas por él sólo liguen al individuo no directa sino indirectamente con la sociedad. Es un derecho restitutivo, civil, contractual. Desde el

punto de vista histórico se ha ido produciendo una preponderancia progresiva de esta suerte de derecho —y de moralidad civil— sobre el derecho punitivo y su solidaridad coaccionante. Hay aquí indudables paralelos con la división de los tipos sociales en militares y civiles, de Spencer, lo cual no escapa a Durkheim, quien no obstante estima que la clasificación spenceriana es demasiado simplista. Además, Durkheim no participaba del todo del optimismo histórico de Spencer, pues para él la división del trabajo, llevada a extremos de especialismo, puede minar la misma solidaridad orgánica por ella creada. Este proceso paradójico es una causa principal de la fragmentación moral y psicológica de la sociedad moderna. El individualismo moderno es pues consecuencia del avance indefinido de la división de las tareas.

Es por ello por lo que, para Durkheim, la división del trabajo puede engendrar un estado social de *anomía*. Anomía quiere decir, en griego, ausencia de ley; en lenguaje durkheimiano —heredado por la sociología posterior— el vocablo tiene un significado más complejo. Significa una situación en la que existe una ausencia de normatividad de varia índole, sea moral, jurídica, económica, política o religiosa. Pero tal ausencia puede deberse, ante todo, al conflicto entre normas contradictorias. La confusión moral en la modernidad no sólo proviene del vacío normativo, o de valores, sino más bien de una inflación de normas. La división del trabajo, en sus formas anormales, no produce solidaridad, sino que se mantiene por la coacción y la represión; ése es el caso de la esclavitud o de la explotación del proletariado. La represión, a su vez, genera crímenes, desviaciones y toda suerte de perversiones psicológicas. La guerra de clases, por ejemplo, es el fruto de lo que Durkheim llama la división coactiva del trabajo, la impuesta por la sociedad civilizada. Su existencia prueba, incidentalmente, la pobreza de la concepción organicista. En efecto, en los organismos, los órganos y los tejidos no se hacen mutuamente la guerra, sino que se hallan en una relación mutua enteramente funcional. En cambio, en las sociedades de castas o de clases, la distribución de los roles sociales no corresponde a la de los talentos naturales.

#### 4. El método de la sociología

La preocupación de Durkheim en *La división del trabajo social* por encontrar datos objetivamente evaluables mediante la observación sociológica le llevó a elaborar una teoría sobre la tarea de la investigación social. Apareció bajo el título de *Las reglas del método sociológico*. El postulado fundamental de esta breve obra —de clara herencia positivista en su enfoque— es que «los hechos sociales deben ser tratados como cosas». Hechos sociales son, según Durkheim, «maneras de obrar, de pensar y sentir que presentan la importante propiedad de existir con independencia de las conciencias individuales», es decir, que son exteriores al individuo, además de estar dotadas «de una fuerza imperativa y coercitiva, por la cual se le imponen». Por lo tanto, los hechos sociológicamente ob-



servables provienen siempre del grupo y se explican por él. Su realidad es totalmente objetiva, es decir, tienen todos los caracteres de las cosas. Hasta el presente, sostiene Durkheim, la sociología ha tratado de conceptos, mas no de cosas, por mucho que Comte y Spencer hubieran proclamado que los fenómenos sociales eran hechos naturales. Por eso se habla de democracia, de comunismo, de libertad, como si fueran cosas definidas, sin haber elaborado científicamente estos conceptos. Y, sin embargo, sostiene Durkheim:

[...] los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como tales. Para demostrar esta proposición no es necesario filosofar sobre su naturaleza ni discutir las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta con demostrar que son el único dato de que puede echar mano el sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o mejor, lo que se impone a la observación. Tratar los fenómenos como cosas, es tratarlos como *datos* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan de una manera incontestable ese carácter. Lo que se nos da no es la idea que los hombres se forjan del valor, pues ésta es inaccesible, sino los valores que se cambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es esta o aquella concepción de la idea moral; es el conjunto de las reglas que determinan de una manera efectiva la conducta.<sup>9</sup>

Para que la sociología pueda entender sus datos como cosas el sociólogo debe abandonar, en primer lugar, todas las prenociones que tenga sobre la realidad. En segundo lugar, sólo se ha de tomar, como objeto de investigación, un grupo de fenómenos que posean caracteres comunes, y que hayan sido definidos de antemano. De esta manera la realidad, la naturaleza de las cosas, se impondrá al sociólogo, y no al revés. Por último, el sociólogo debe considerar sus hechos por el lado en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales. La sociología estudia continuidades grupales. Los fenómenos que aparecen con regularidad y que pertenecen a la estructura de un grupo social son, pues, normales desde un punto de vista científico. El crimen, por ejemplo, es normal en este sentido, pues su grado de incidencia y sus formas dependen de la estructura y situación de la comunidad en que surge, al tiempo que presenta los caracteres de objetividad y de regularidad exigidos por las reglas del método sociológico.

Con el objeto de probar este aserto, y para demostrar que los actos tradicionalmente considerados como estrictamente íntimos circunscritos al fuero interno y ajenos a toda explicación social, pueden ser analizados sociológicamente, Durkheim realizó una investigación sobre el suicidio. *El suicidio* no siempre ilustra los principios metodológicos expuestos en *Las reglas, ya que su construcción teórica va más allá del positivismo extremo preconizado en ellas*. El estudio comienza descartando todo sentimiento autodestructivo como explicación del acto suicida, por ser éste un tema psicológico no observable. Durkheim insiste entonces sobre el carácter social del suicidio: su frecuencia y ritmos de cambio obedecen a causas sociales estadísticamente determinables. Su índole es social por-

que las causas geográficas, climáticas o biológicas no son suficientes para explicar el fenómeno del suicidio. La estructura social, en cambio, sí lo explica.

Los grupos establecen sus normas de conducta de sus miembros a través de sus creencias religiosas y morales, las cuales redundan en el grado de cohesión que los une. Partiendo de esa convicción, Durkheim descubre, por ejemplo, las correlaciones existentes entre la religión y el suicidio: en un extremo, con índices máximos de suicidio, se encuentran los librepensadores y, en otro, con mínimos, los judíos. Entre ambos están católicos y protestantes; estos últimos cometen o intentan el suicidio con mayor frecuencia que los católicos. Hay, en cada comunidad religiosa, un nivel distinto de coherencia grupal y de sanción en contra del acto de quitarse la vida. La menor cohesión se halla en los colectivos agnósticos, liberales e individualistas. El más alto entre judíos practicantes, de fuerte solidaridad familiar. Estas hipótesis se hallan confirmadas por los datos que suministra un abundante material estadístico. Durkheim lo interpreta en términos de integración grupal, o falta de ella. Así, un tema aislado, el suicidio, le sirve para iluminar dimensiones íntimas de la estructura social. El fenómeno de la anomía, por ejemplo, que Durkheim había estudiado en el marco de la división del trabajo, halla aquí mayor profundización, al describir Durkheim el suicidio que se produce en momentos de caos normativo o moral y que él llama suicidio anómico. A él son mucho más vulnerables los solteros que los casados, los cuales, integrados en su grupo familiar, tienen lazos sociales afectivos más profundos. Por esta razón también, los solteros cometen el suicidio con mayor frecuencia que los casados, y los varones más a menudo que las hembras. La anomía, por otra parte, disminuye con la integración grupal; por ello, paradójicamente, el suicidio disminuye en tiempo de guerra, cuando la disciplina y la cohesión sociales aumentan considerablemente, al tiempo que las tendencias agresivas hallan una válvula de escape institucionalizada en la actividad bélica. Por estas y otras razones Durkheim concluye que el suicidio puede ser tratado «como si fuera una cosa», un objeto científico, lo cual refuerza considerablemente su argumentación.<sup>10</sup>

## 5. El sociologismo de Durkheim: la religión

El tratamiento estrictamente sociológico de fenómenos que habían sido objeto exclusivo de explicación psicológica, moral o filosófica es lo que ha hecho que Durkheim y sus discípulos hayan sido descritos como seguidores del *sociologismo*, una concepción que explica todos los fenómenos humanos, fuera de los biológicos, retrotrayéndolos a sus condiciones sociales. La moral, las creencias, las actitudes, los valores, el arte, la filosofía, la ciencia, la economía, las ideologías políticas, aparecen de uno u otro modo como subproductos del orden social. En su forma extrema, esta noción es injusta para con Durkheim, pero es adecuada si con ella se quiere significar que, sin negar el valor y autonomía frente a lo social que puedan tener ciertos ámbitos de la actividad humana, Durkheim exigía una

explicación rigurosamente sociológica de cualquier fenómeno que tuviera una dimensión social. Ello, naturalmente, se percibe con suma claridad en *El suicidio*, con su exclusión de la psicología o la biología de toda explicación causal, así como en su noción en *Las normas* de que lo único que cuenta son los hechos. La posterioridad, no obstante, no perdonaría al sabio tal error metodológico: es evidente que cuentan los hechos, pero ¿cómo los constituimos? Lo que poseemos no son hechos, sino *datos* e interpretaciones que les corresponden. A través de ellos inferimos hechos, pero éstos no son directamente asumibles. La mente interpreta datos, y con ellos construye hechos, según sus criterios, prejuicios y creencias.

El enfoque de Durkheim alcanza una dimensión más profunda en *Las formas elementales de la vida religiosa* así como en sus ensayos sobre moral y pedagogía. *Las formas elementales* obra publicada en 1912, constituye uno de los puntos de partida fundamentales de la moderna sociología de la religión y de las creencias.<sup>11</sup> En principio, se trata de un estudio sobre «el sistema totémico en Australia», como reza su subtítulo, pero su fin no es otro que el conocer la «naturaleza religiosa del hombre» y su relevancia para el mundo moderno. Para ello, Durkheim parte de su postulado de que la religión es «una cosa social» y que, por lo tanto, se presta a un estudio totalmente objetivo. Precisamente por ello puede Durkheim rechazar las teorías de Spencer, Comte y Taylor, que tratan la religión como un mero conjunto de ilusiones míticas, así como la de Marx que la reduce a ideología, y ésta a mero engaño en favor de los intereses de las clases dominantes. Durkheim, frente a todos ellos, y sin negar la posibilidad de que la religión sirva los intereses de alguna clase o estamento, cree que la religión reproduce profundas realidades sociales que van más allá de todo ello. Para demostrarlo utiliza los informes etnológicos que se conocían sobre una tribu australiana, los arunta, a la sazón una de las más primitivas de las conocidas. Durkheim supone que la religión en su estado más sencillo es la más reveladora y la que se presta con mayor desnudez al estudio sociológico.

*Las formas elementales* comienzan por varias definiciones conceptuales sobre lo misterioso, las creencias, las divinidades y la iglesia, que permiten a Durkheim entrar en materia con ideas claras y distintas. Entre ellas descuella su distinción entre la esfera de lo sagrado y la de lo profano, dicotomía o forma elemental de toda religión, que así divide siempre el universo.<sup>12</sup> Tras ello pasa Durkheim al estudio prolongado del totemismo, y a la consideración tanto del material etnográfico disponible como del estado contemporáneo de los conocimientos científicos en materia de religión. Ello le permitirá interpretar sociológicamente el sentido y funciones del ritual religioso. Las conclusiones que extrae Durkheim son de varios órdenes. En primer lugar, según él, las creencias, ideas y prácticas religiosas simbolizan al grupo social que las detenta. Así, Dios mismo es una representación colectiva de la propia sociedad. Dios es la sociedad deificada. Al rendir culto a Dios, el hombre adora a su propia sociedad, así como a su orden político, cultural y moral. Además, los procesos de cohesión, solidari-

dad y coacción sociales generan experiencias religiosas que, a su vez los refuerzan. Son éstas unas conclusiones que Durkheim no aplica sólo a la estructura religiosa de las diversas sociedades, sino que conecta con sus sistemas morales y valorativos, que dependen, como la religión, de las representaciones colectivas de la sociedad en cuestión.

Éstas se presentan al hombre individual como conceptos externos a él, con una fuerza propia, a la que debe acomodarse, y que es la que confiere cohesión a la sociedad. Es así como conceptos tan generales y abstractos como puedan serlo el estado, la democracia, el mercado, la sociedad, el individuo, u otros de máxima abstracción, como el ser, la trascendencia, la nada y tantos otros, son, en última instancia, productos históricos socioestructurales. El lenguaje, con su gramática, vocabulario y sintaxis refleja y transmite nociones, socialmente producidas. Lo que podemos llamar *sociogénesis* del pensamiento humano (aunque Durkheim no usara esa expresión) tiene en él un defensor radical. Hasta las nociones metafísicas, éticas o religiosas se generan socialmente. No sorprende que ello haya dado lugar a un debate vigoroso.

## 6. Los orígenes de la sociología germánica: Ferdinand Tönnies

La sociología se desarrolló en los países de cultura germánica algo más tarde que en Francia y Gran Bretaña. No obstante, cuando llegó a ellos se encontró con un campo abonado para prosperar. En efecto, la tardía Ilustración alemana, combinada con el intenso movimiento romántico, había convertido a las universidades germanas en incomparables centros de saber. En contraste con la incapacidad del liberalismo alemán por afianzarse en el poder —tanto en Prusia como en Austria— las universidades se convirtieron en un lugar seguro para la libertad académica y de crítica. Los resultados de esta atmósfera en el terreno de las ciencias sociales no se hicieron esperar.

La historia, impulsada por el legado hegeliano, encontró investigadores de la categoría de Theodor Mommsen (1817-1903), estudioso de la antigüedad romana. La geografía humana, heredera de la tradición creada por Alexander von Humboldt (1769-1859), halló seguidores de la importancia de Karl Ritter (1779-1859) y Friedrich Ratzel (1844-1904), autores que relacionaron entre sí geografía, lenguaje, cultura y etnia en su anhelo por comprender la historia con la ayuda simultánea de varias disciplinas. La aparición de nuevas ciencias, como la psicología social fundada por Wundt, imponía nuevos puntos de partida que llevaban a mayores logros. En este ambiente surgió la sociología que hace su aparición como *Gesellschaftslehre*, ciencia o enseñanza de la sociedad, en la obra de Lorenz von Stein (1815-1890). Von Stein realizó un estudio pionero —en términos de conflicto de clase— de la Revolución francesa, en el cual sentó las bases para el desarrollo de la sociología histórica. Stein fue también el precursor de la noción de «estado social» o asistencial. Afirmaba en 1850 que había acabado ya la



era de las revoluciones políticas para empezar la de las revoluciones y reformas sociales: sólo una actividad política que tuviera en cuenta ese hecho podría tener éxito en el porvenir.<sup>13</sup> Le siguieron los darwinistas sociales y los organicistas, varios de ellos mencionados ya en el anterior capítulo. Mas los primeros sociólogos realmente notables de Alemania no surgirían entre las filas de estos últimos. Entre ellos descuellan Tönnies, Simmel y Weber.

Ferdinand Tönnies (1855-1936), formado en el estudio de Hobbes y en el de la ciencia política, fue profesor durante más de medio siglo en la Universidad de Kiel, de la que fue expulsado por los nazis en 1933 a causa de sus simpatías democráticas y socialistas. Su primera aportación se encuentra en sus consideraciones sobre las relaciones entre la teoría y la investigación sociológica. Tönnies distinguió entre sociología pura o teórica, sociología aplicada y sociología empírica o sociografía. Con un vocabulario revisado, esta división no ha perdido aún actualidad, pues la primera es lo que hoy se llama teoría sociológica, la segunda es la investigación sociológica, y la tercera los informes, documentación, estudios sociográficos y recomendaciones de política social que los sociólogos realizan. El contenido ha variado un tanto, porque Tönnies lo coloreaba con sus concepciones históricas y evolutivas propias.<sup>14</sup> Estas últimas se encuentran sobre todo en su obra principal, *Comunidad y asociación*, aparecida en 1887, uno de los textos más influyentes de la moderna teoría social.

*Comunidad y asociación* es un breve tratado que intenta analizar las relaciones interhumanas a base de la utilización de unos conceptos sencillos, a modo de modelos. No es que Tönnies crea que la compleja realidad social sea reducible a conceptos esquemáticos. Lo que él recalca es que la elaboración de tales conceptos puede acrecentar nuestra capacidad de comprensión de tal realidad, si tenemos en cuenta que no la agotan en absoluto. Es así como surge su idea de que existen dos formaciones sociales fundamentales. Una, a la que Tönnies llama *Gemeinschaft*, es la comunidad y la otra, que recibe el nombre de *Gesellschaft*, es la asociación. En la literatura sociológica ambos conceptos se usan a menudo en alemán, pues no suelen encontrar traducción exacta a otras lenguas. Las comunidades o *Gemeinschaften* son aquellas agrupaciones que se fundamentan en relaciones personales cuya razón de ser está en ellas mismas; la amistad, el matrimonio, el clan, son ejemplos de comunidades. En cambio, las asociaciones o *Gesellschaften* están organizadas racionalmente para la obtención de ciertos fines externos; una empresa bancaria, un ministerio, una factoría industrial, son asociaciones. Ambos conceptos son antitéticos pero, en la realidad social, nos encontramos con que la inmensa mayoría de las instituciones y grupos oscilan entre uno y otro. El matrimonio es, en principio, una comunidad —basada en el afecto, el sexo y la necesidad de compañía íntima, así como la de criar la prole— pero en una sociedad determinada puede ser objeto de especulación contractual entre los novios o sus familias, lo cual es una actividad característicamente asociativa. Del mismo modo, un banco es una institución burocrática, impersonal, cuya organización ha sido formalizada racionalmente, mas las rela-



ciones personales de convivencia, colaboración y ayuda mutua crean dentro de él una red afectiva de lealtades y hostilidades que son características de las comunidades.<sup>15</sup>

La idea de que estas dos son las formaciones básicas de la sociedad humana no aparece con Tönnies, ya que existe el esquema bipolar de la Ciudad de Dios y la Ciudad de los Hombres, de san Agustín, así como la del Leviatán, o sociedad artificial, presentada por Hobbes, frente a la sociedad emocional y comunitaria. La misma noción de Tönnies halla sus paralelos en la obra de otros sociólogos de su tiempo, tales como Durkheim, el cual, como acabamos de ver, distinguía entre sociedades basadas en la solidaridad mecánica o por semejanzas y sociedades cuyo ligamen de cohesión era la solidaridad orgánica, relacionada con el progreso de la división del trabajo social. La distinción que hiciera más tarde el sociólogo yanqui Charles Cooley (1864-1929) entre grupos primarios y grupos secundarios —perfectamente compatible con la de Tönnies— no hizo sino reforzar este esquema conceptual. Esencialmente, o nos vinculamos los unos a los otros instrumentalmente (nos asociamos para lograr fines racionalmente, sean cuales sea) o nuestros lazos son emocionales y afectivos.

Tönnies aplicó sus nociones de polaridad social a la historia humana. Las investigaciones etnológicas de su época parecían confirmar su idea de que en sus principios, la humanidad había vivido plenamente en una época de comunidades, basadas en la participación total del individuo en su clan o tribu. La historia podía, pues, ser concebida como un largo proceso de individuación que alcanza su extremo con el capitalismo, el cual tiende a imponer relaciones contractuales, anónimas y despersonalizadas, es decir, asociativas, a cuantos viven en su marco. Pero el hombre necesita de la comunidad porque sin ella su vida carece de sentido, del mismo modo que precisa de la asociación contractual, la cual posibilita un mundo civilizado y próspero. La comunidad es la fuente de moral, aunque la asociación, con su impersonalidad y fomento del individualismo, posibilite actitudes destrribalizadas, o universalistas, en nuestro trato con los congéneres. Como en Durkheim, que veía la historia en términos de un largo proceso que nos ha llevado desde las sociedades segmentarias, tribales, a las civilizaciones complejas, contractuales e individualistas, hay en Ferdinand Tönnies una filosofía de la historia. Sin embargo, ambos autores la proponen con mucha mayor cautela que quienes aún asumían, sin mayores problemas, el progreso unívoco, moral, científico y técnico de la humanidad. Tanto Durkheim como Tönnies muestran un considerable desasosiego frente a las sociedades modernas. El triunfo de la asociación sobre la comunidad tribal es, para ellos, ambivalente en sus resultados. Para Tönnies el nacionalismo entraña una vuelta a la tribalización, generada por la desolación de la impersonalidad de la modernidad. Aunque comprendía su necesidad anímica para muchas gentes, se percataba también de los daños que podía causar al dañar las conquistas universalistas y racionales de las sociedades avanzadas.

## 7. Georg Simmel: la sociología relacional

Al igual que Tönnies, Georg Simmel (1858-1918) se preocupó por determinar el alcance, naturaleza y funciones de la sociología como disciplina. En este terreno Simmel desarrolló un enfoque que, al encontrar seguidores, creó una escuela que ha sido llamada de la «sociología formal». Este apelativo proviene del convencimiento de Simmel de que aquello que verdaderamente distingue a la sociología de todas las demás ciencias sociales es que su objeto es el conocimiento y descripción de las formas de interacción social. Simmel, en sus investigaciones sobre las formas de la sociabilidad,<sup>16</sup> se aplica a la tarea de descubrir las pautas sociales generales que se producen con regularidad donde existen relaciones interhumanas. De hecho, no sólo no hay esencias sociales, sino que las formaciones en las que vivimos son ellas mismas redes de interrelaciones. Lo relacional es lo crucial en toda vida social. Sin analizar el contenido de esas formas, afirma Simmel, se pueden realizar ciertas generalizaciones; por ejemplo, en toda sociedad se producen procesos de supraordenación y subordinación, es decir de jerarquía; la competencia y el conflicto son también inevitables; lo mismo puede decirse de la formación de partidos, bandos y sectas. Estos fenómenos se producen en la vida económica, la política y la cultural, pero el sociólogo, sin ser indiferente a estas últimas, tiene que descubrir primero los patrones estructurales y las pautas de conducta regulares que son comunes a todas ellas.

Con la posible excepción de sus consideraciones sobre el objeto y la naturaleza de la sociología, la obra de Simmel rechaza toda clasificación: es la obra de un sociólogo ensayista que trata de los más diversos temas —desde la moda al dinero, desde la moral al urbanismo— sin sistema aparente. Ello no la hace menos interesante. Al contrario, Simmel es responsable en gran parte de lo que podríamos llamar el afianzamiento en la cultura moderna del punto de vista sociológico, o de lo que más tarde se llamaría la imaginación sociológica. Gracias a este punto de vista, los sociólogos contemporáneos han logrado relacionar entre sí los fenómenos más diversos en apariencia. La imaginación sociológica ha desvelado, por ejemplo, relaciones causales entre religión y prosperidad económica, o entre la política y la filosofía. Naturalmente, el uso de ese enfoque no fue ni mucho menos iniciado por Simmel, pero fue su obra una de las que más contribuyó a demostrar la nueva capacidad de comprensión de la vida social que entraña el método sociológico o, como mínimo, su punto de vista.

Georg Simmel era un judío berlinés, nacido en 1858, que permaneció en puestos relativamente marginales dentro de la muy antisemítica academia germanica, aunque su talla como intelectual fuera ampliamente reconocida por sus colegas y admiradores, Max Weber entre ellos. Consiguió una cátedra en la provinciana Universidad de Estrasburgo, sólo al final de su carrera y murió en la capital alsaciana en 1918. Su modo de hacer sociología —principalmente a través del ensayo— no obedece a ninguna incapacidad por el estudio o tratado más sistemático. Al contrario, una de sus obras principales, la *Filosofía del dinero*, de

1900, es un vasto estudio histórico y sociológico, que hace hincapié sobre las consecuencias culturales, estructurales y económicas de la introducción de un sistema monetario abstracto, que conduce a una cuantificación generalizada de la realidad y hasta de la existencia humana: todo se mide y cuenta merced a la introducción de la economía monetaria.<sup>17</sup> No obstante, Simmel estaba persuadido de que la mejor manera de echar su mirada sobre el mundo era la breve, parcial, irónica e incompleta del ensayo. Ni los fallidos intentos de los tratados masivos que otros habían compuesto con anterioridad, ni la naturaleza misma de la modernidad aconsejaban otra cosa. Simmel entendió con una premonición tal vez inigualada en su generación cuáles eran las implicaciones de la modernidad avanzada para la vida cotidiana de las gentes, así como cuáles eran sus exigencias intelectuales para quienes deseaban estudiarla: su obra, escrita a horcajadas de dos siglos, se adelanta de modo extraordinario al ambiente finisecular del siglo XX. Y llega a expresarlo mejor que la mayoría de los más cabales representantes del clima cultural este momento histórico, adelantándose a ellos cien años.

Simmel vislumbró siempre la ambivalencia endémica de todo fenómeno social. La vida social en un universo civilizado está hecha no sólo de ambigüedades, sino muy especialmente de dualidades. De ellas no es posible liberarse del todo. La alienación, en consecuencia, no es algo sólo inherente al capitalismo, como creían los marxistas, sino una condición nunca del todo superable. Es una situación permanente de la vida del hombre. El amor, por ejemplo, es un fenómeno ambivalente: significa entrega desinteresada e igualdad pero entrafña también relaciones de poder, dependencia y subordinación. El dinero genera relaciones anónimas entre las gentes, pero al liberar a éstas de los ligámenes directos que presiden el trueque o los servicios personales, la economía monetarizada permite el desarrollo de la individualidad y la personalidad independiente de cada cual. Su ambivalencia reside en que por un lado despersonaliza y, por otro, por así decirlo, personaliza.

Los estudios simmelianos se asemejan a los de un paseante que vaga por el mundo y se para acá y acullá, sin preconcepción alguna aparente, para observar, analizar y reflexionar desapasionadamente, y para seguir luego vagando y divagando. Cualquier cosa con la que tropieza puede llamar su atención y todas la merecen por igual. Así la moda, la coquetería, artistas como Rodin o Miguel Ángel, la noción de tragedia, Dios, los Alpes, las ruinas, la relación entre las grandes urbes y la vida del espíritu, la naturaleza del conflicto social, el destino, la libertad, y muchísimos más temas constituyen los objetos múltiples de su fértil reflexión.<sup>18</sup> Muchos de ellos se convertirían, contra todo pronóstico precipitado, en fuentes de inspiración para investigaciones empíricas de considerable solidez y ello en países como los Estados Unidos, en los cuales parecería que, en principio, la obra simmeliana podría haber encontrado un terreno poco abonado. Otros, como su teoría de la evolución de la economía monetaria como fuerza de mayor alcance aún que la industrialización en la forja del mundo moderno y como causa del avance del pensamiento abstracto, la cuantificación de la vida social y la flui-

dez de las relaciones interhumanas, aparecen como serias concepciones rivales o alternativas a interpretaciones profundamente arraigadas sobre los orígenes del mundo contemporáneo.

## 8. Max Weber y su metodología

Weber era de Erfurt, hijo de un político de la Alemania de Bismarck. Nació en 1864 y estudió en varias universidades, principalmente en la de Berlín, donde se dedicó sobre todo a las leyes y a la historia. Tras de hacer alguna investigación social en la zona del Elba por cuenta de un grupo reformista —los llamados «socialistas de cátedra»— Max Weber entró como profesor de derecho en la Universidad de Berlín. Mientras tanto se dedicó a un estudio económico sobre la bolsa berlinesa y a otro sobre los campesinos prusianos. Después de enseñar en otras dos universidades, Weber se encargó de la redacción del *Archivo de Ciencias Sociales*. Una crisis mental en 1898 le llevó a retirarse de la enseñanza, y hasta a seguir escribiendo. En 1905 aparecería el más célebre de sus estudios, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Cuatro años más tarde, en medio de una extensa actividad de investigación, fundó la Asociación Sociológica Alemana. Antes de estallar la guerra comienzan a aparecer partes de su vasto estudio *Economía y sociedad*, entre las que descuellan sus consideraciones metodológicas. Estallada la guerra, Weber fue pronto relevado de sus deberes militares, lo que le permitió criticar públicamente varios de sus aspectos, sin exclusión de la política bélica de su propio país. Su actitud era la de un liberal, nacionalista y reformista a la vez. Acabada la contienda, Weber intervino activamente en la construcción de la paz, pues fue miembro del comité de expertos de la Delegación de Paz que acudió a Versalles para pactar con los aliados. Murió en 1920.

La vasta labor de Weber estriba, en gran medida, en su manera de entender el método de la sociología. Al igual que otros grandes sociólogos de su generación —Durkheim, Simmel, Pareto— la preocupación por la calidad del método es, para Weber, crucial, en parte como reacción contra su feliz confianza en la solidez que obtenía la sociología si se entregaba a la imitación de las ciencias naturales. Weber comprende que los fenómenos sociales no pueden ser objeto de una explicación idéntica a la que requieren los naturales. Los hombres poseen conciencia, y actúan de acuerdo con una intencionalidad subjetiva que no puede ignorarse al explicar un fenómeno social. La explicación de la conciencia —al modo marxista— por medio de la realidad material externa es conveniente y necesaria, pero debe ser completada por una indagación de su contenido y del influjo de éstos sobre la realidad social. Una situación social determinada debe, pues, ser *comprendida* intelectualmente; tenemos que ponernos en el lugar de sus actores y protagonistas para poderla entender y, entonces, explicar. Para lograrlo, Weber propone que, junto al método histórico genético, los sociólogos elaboren un conjunto de categorías intelectuales que sitúen los fenómenos desde



el punto de vista de sus agentes. Esas categorías tienen que ser conceptos puros, o tipos ideales (*Idealtypen*),<sup>19</sup> cuyo valor es estrictamente metodológico y heurístico. Es decir, los tipos ideales (o modelos) no se encuentran nunca en la realidad social en estado perfecto, aunque sirven, eso sí, para comprenderla. El precedente más claro de esta noción es el de los dos conceptos de Tönnies, comunidad y asociación, que son también tipos ideales. Los tipos ideales de Weber poseen tres características primarias. En primer lugar, son categorías subjetivas que intentan comprender (*verstehen*) la intencionalidad de la acción del agente social en un contexto determinado. En segundo, los tipos ideales se refieren a casos extremos, puros, de acción, y eliminan elementos que puedan hacerla ambigua; estos últimos se deben considerar como meramente residuales. Finalmente, los tipos ideales son meros instrumentos metodológicos, y no son un fin en sí para la ciencia social.<sup>20</sup> En todo esto se asemejan considerablemente a lo que la ciencia social posterior ha llamado modelos para la investigación. Así, el «capitalismo» o, mejor, «la competencia perfecta», de los economistas son tipos ideales. Existen diversos capitalismos concretos así como una idea de competencia perfecta, pero no un «capitalismo único e ideal» ni situaciones de mercado de total competencia, mas son conceptos muy útiles para comprender y explicar con rigor la dinámica de los mercados reales. También son tipos ideales nociones como las de «feudalismo», «burocracia», «conducta racional» y tantas otras, varias de ellas descritas con maestría por el mismo Weber. Con ello este autor fue uno de los introductores principales, en el discurso contemporáneo, de los conceptos rigurosos, como paso previo a toda discusión y análisis en los que todos podamos estar de acuerdo.

Weber se entregó a la doble tarea de elaborar una red de tipos ideales adecuados para la comprensión y estudio de instituciones y fenómenos sociales a la luz de los mismos, combinado con los métodos tradicionales de investigación, especialmente los históricos y los económicos. Un primer fruto de su esfuerzo, que ilustra su metodología, fue su análisis sobre el protestantismo en sus relaciones con el capitalismo. En esta obra Weber intentó desentrañar las causas que han puesto en marcha el capitalismo occidental. Werner Sombart (1863-1941) se había preocupado ya de este tema en *El capitalismo moderno*, donde había analizado la economía occidental en términos de un complejo de valores y actitudes morales ante la vida y lo haría de nuevo en *El burgués*, de 1913.<sup>21</sup> Weber, sin desdeñar la fertilidad de otras interpretaciones —notablemente la marxista— quiso también investigar el trasfondo moral y valorativo del capitalismo. Para ello, de acuerdo con su método, tuvo que elaborar un conjunto de tipos ideales que eliminasen toda confusión terminológica y conceptual. Así, Weber distinguió varios tipos de capitalismo: el político, el colonial, el pirático o de botín, el fiscal y el industrial, entre otros. De todos ellos, el que le interesa es este último, cuya peculiaridad consiste en que se basa en unas fuentes de trabajo formalmente libres —los obreros— y en fábricas fijas, cuyos propietarios operan por su cuenta y riesgo, produciendo para mercados competitivos y anónimos.



Lo que Weber considera decisivo en este fenómeno es la dinámica mental que presupone, y su vinculación causal con las actitudes fomentadas por ciertas concepciones religiosas de la vida. Mientras que para Marx el racionalismo capitalista era un medio puesto al servicio de la irracionalidad básica del sistema como conjunto, para Weber el capitalismo es parte de un largo proceso de racionalización, característico de la sociedad moderna occidental. Ese proceso, según él, fue acelerado y, en parte desencadenado, por la ética protestante, y en especial la calvinista. Al hablar de la moral económica del calvinismo ya tuve ocasión de mentar a Weber en relación con esta cuestión. Weber elaboró un tipo ideal de capitalismo moderno —basado en el sistema de producción y, sobre todo, en la reinversión productiva de parte de los beneficios— y otro de ética protestante —la actitud moral del calvinista ante el trabajo, ante los beneficios crematísticos y ante el triunfo mundano en la vida— y los relacionó en sus mutuas conexiones causales. De este modo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>22</sup> ilustra ampliamente el método propuesto por Weber, que intenta comprender racional y analíticamente la mentalidad y las intenciones de los hombres en una situación dada. Por añadidura, esta indagación histórica, que fue llevada a cabo sociológicamente, echa luz abundante sobre un problema tan arduo como es el del origen del capitalismo occidental. Su significación no se circunscribe, sin embargo, a la cuestión de las causas del capitalismo, sino a las de la modernidad, a las de ese proceso único e irrepetible que, una vez iniciado, vendría a transformar radicalmente el orden y civilización de Occidente y después, a partir de él y de modo irreversible, todo el resto del mundo.

## 9. Historia y racionalización

La cuestión averiguar cuáles han sido las causas del capitalismo moderno llevó a Weber a investigar sociedades no europeas que, habiendo alcanzado un alto grado de civilización no desarrollaron, sin embargo, un capitalismo ni una burguesía al modo occidental. Pensaba Weber que tal vez ello podría desvelar el secreto de revolución que la modernidad significa para la historia humana. La labor de Weber en este terreno comienza por diversos estudios sobre las relaciones entre religión y sociedad en la India, la China y el Judaísmo antiguo. Al igual que en el caso del protestantismo calvinista Weber quería aislar como factor determinante de la vida económica la ética religiosa, explorando sus relaciones con los modos de dominación peculiares a cada sociedad y sancionados por las creencias sobrenaturales. Para ello desarrolló un conjunto de conceptos explicativos de los diversos fenómenos religiosos, como son el rechazo del mundo, el ascetismo, la abnegación, el carisma, el mesianismo, el sacerdocio y la vocación. Esperaba que, habiéndolos fijado, sería posible tratar con su ayuda diversas religiones concretas y compararlas de un modo significativo para ver cuáles serían sus consecuencias económicas. Es así cómo Weber analiza el confucianismo estatal de la

China o la justificación religiosa del sistema de castas indio, como frenos u obstáculos diversos para el triunfo de una posible ética secular capitalista.

De modo semejante proyecta Weber su análisis sobre la realidad política. Ésta está constituida, fundamentalmente, por un sistema de dominación o poder. Pero el poder es una categoría sumamente general. Por eso Weber lo estudia bajo tres aspectos fundamentales, que llama tipos ideales de dominio: el carismático, el tradicional y el legal. El primero es característico del caudillaje; el segundo del patriarcalismo, del feudalismo y de la monarquía; y el tercero de las politeyas constitucionalistas y liberales, que han introducido una gran dosis de racionalidad en su seno, antes sacralizado por la religión política.<sup>23</sup> Precisamente su preocupación por la racionalidad, y en especial por los procesos de racionalización, característicos de la civilización moderna, llevó a Weber, también, a un terreno estrechamente emparentado con él, el de la burocracia.

Por primera vez, Weber inició un estudio sociológico de la burocracia, plasmación a nivel de poder público y en el ámbito administrativo de las tendencias racionalistas y racionalizadoras de la sociedad occidental. Frente a la legitimidad mágica del liderazgo carismático que encontramos en profetas y caudillos, aparece la legitimidad anónima, legalista e impersonal de la burocracia contemporánea, característica del estado moderno pero también de un sinnúmero de instituciones privadas, como son las empresas y las finanzas. En el tipo ideal de la burocracia se cumplen varios requisitos, a saber: 1) los asuntos oficiales se conducen con continuidad; 2) los asuntos siguen reglas preestablecidas, y cada funcionario tiene zonas perfectamente delimitadas de competencia; 3) las operaciones, o trámites, se conducen según principios jerárquicos estrictos; 4) los funcionarios no son dueños de los recursos empleados; 5) sus cargos no son propiedad privada, es decir, no se pueden vender o dar en herencia, y 6) los asuntos se conducen por escrito, en documentos, y se archivan. Esta observación aislada de la burocracia y de la administración pública como un fenómeno políticamente neutro permite a Weber encontrar importantes puntos de similitud entre estados y movimientos políticos organizados sobre principios aparentemente antagónicos. Al mismo tiempo, le es posible extraer algunas generalizaciones acerca de la progresiva burocratización y racionalización de la vida social occidental, fenómeno que para Weber posee un mayor alcance que el que pueda tener, por ejemplo, la lucha de clases en las sociedades industrializadas.

Este entendimiento de la racionalización como proceso histórico no significa que Weber entienda la evolución de la civilización occidental como un avance hacia una mayor racionalidad, como un desarrollo de la razón. En efecto, Weber hace una distinción fundamental entre razón sustancial y razón instrumental. La primera es acorde con ciertos principios morales esenciales, mientras que la segunda sólo busca la adecuación de la acción a la obtención de cualquier fin, por inmoral que sea, según criterios de maximización de la satisfacción subjetiva y minimización de los costos, también subjetivos, del agente. La racionalidad meramente instrumental puede ser, de hecho, la negación de la más genuina

racionalidad. La burocracia, a pesar de sus vínculos con una administración presuntamente racional, puede convertirse en una máquina tecnocrática al servicio de cualquier forma de barbarie. O generar ella misma situaciones absurdas e irracionales. Tal paradoja fue percibida en literatura con gran ingenio por Franz Kafka (1883-1924) en obras como *El castillo* o en *El proceso* que forman parte de la filosofía social de la modernidad<sup>24</sup> y que los eventos subsiguientes en la historia de Europa, con el auge del fascismo y del stalinismo, se encargarían de confirmar trágica y póstumamente.

En consonancia con esta crucial distinción entre las formas diversas de la racionalidad, Weber, realizó otra, paralela y afín a ella en más de un sentido. Hay, a su juicio, esencialmente dos suertes de moral: la de la convicción, acorde con principios éticos supremos, y la de la responsabilidad, que tiene en cuenta sobre todo las consecuencias de nuestros actos. Son dos morales en tensión, que, aisladas la una de la otra, pueden producir situaciones radicalmente inmorales. Así, la vida y los actos del fundamentalista moral (el puritano extremo, el fanático) es tan irracional y vacía de moralidad como la del mero calculador, que no tiene escrúpulos para lograr lo que su ambición o codicia desea. Aunque la distinción weberiana es, en realidad, muy antigua, pues ya aparece de algún modo en el *De officiis*, o *Tratado de los deberes* de Cicerón, su replanteamiento sociológico con referencia a la condición del hombre moderno ha entrado de lleno en la filosofía moral contemporánea, como tema crucial de reflexión.<sup>25</sup> La sociología no sólo no ha sido indiferente a la ética, como hemos visto desde la obra de Comte y Marx, sino que ha contribuido y contribuye a enriquecer su quehacer reflexivo y prescriptivo.

La obra de Weber aparece como la más acabada de una época extraordinariamente fértil de la sociología alemana. Junto a la de Simmel, es la más abierta y la que más directamente inspira la teoría social posterior. Varios de sus contemporáneos no sólo recibieron el influjo de Weber, sino que ellos mismos determinaron en parte —en polémicas y comunicaciones— el rumbo del pensamiento weberiano. Entre ellos hay que mencionar a Ernst Troelsch (1865-1923), sociólogo de la religión, que realizó estudios en el terreno de la transformación de sectas en iglesias, un fenómeno paralelo al de la rutinización y burocratización del carisma, estudiado por Weber. Junto a él está Sombart, ya mentado, que acompañó a Weber en el estudio de la estructura ética del capitalismo. Y Franz Oppenheimer (1864-1943), sociólogo del derecho, y propugnador de una sociología que coadyuvase a la reforma social, actitud que compartía con Ludwig Stein (1859-1930).

## 10. La expansión de la sociología

La sociología posterior a la Primera Guerra Mundial no se presta tanto a ser tratada por escuelas o tendencias nacionales como la anterior. Sin embargo, du-

rante sus primeros pasos académicos e institucionales, la nueva disciplina se encontraba con una problemática, unas limitaciones y una orientación peculiares a cada país. El primer lugar donde comenzó a adoptarse una sociología más universal fueron los Estados Unidos, cuyos primeros sociólogos habían venido a Europa y habían estudiado en lugares diferentes. Andando el tiempo la sociología alcanzaría allí un auge académico muy superior al europeo durante un largo período.

No fue Inglaterra, sino los Estados Unidos, los que heredaron la tradición spenceriana. A pesar de las aportaciones de Benjamin Kidd (1858-1916) y Leonard Hobhouse (1854-1929), dos sociólogos evolucionistas ingleses, la sociología cayó en Gran Bretaña en un abandono del que sólo saldría varios decenios más tarde. La obra de Spencer fue reavivada en los Estados Unidos por William Graham Sumner (1840-1910), que regentó una cátedra de su especialidad en la Universidad de Yale. Sumner realizó un estudio clásico de la evolución de las costumbres y la moral, que publicó bajo el nombre de *Folkways*.<sup>26</sup> Por su parte, Lester Frank Ward (1841-1913) produjo un vasto sistema sociológico, en un intento de integrar la ciencia social de su tiempo, relacionándola con la biología por una parte, y conectándola con el reformismo social, por otra. Ward consideraba que la sociología tenía que llegar a ser un arma para combatir el extremo *laissez-faire* de su colega Sumner o de Spencer, siempre optimista acerca de la marcha futura de la evolución social. El reformismo de Ward vino a ser característico de la sociología yanqui durante sus primeros tiempos. Un tercer fundador de la sociología en los Estados Unidos fue Franklin Henry Giddings (1855-1931), un evolucionista preocupado por los fenómenos de conciencia colectiva y por sus efectos sobre el control social. Giddings fue, además, uno de los primeros científicos sociales en enfatizar la necesidad del uso del concepto estadístico de frecuencia en los análisis sociológicos. (La estadística, disciplina no sólo crucial, sino sumamente significativa de la mentalidad científica moderna, y de uso en las más dispares disciplinas naturales o humanas, fue introducida por el sociólogo belga Adolphe Quetelet [1796-1874].) Por último, es menester mencionar a Albion Small (1854-1926), quien llevó a su país el influjo de la sociología alemana, y se convirtió en uno de los propugnadores del reformismo social que había iniciado Lester Ward. Small fue el director del primer departamento de sociología del mundo, el de la Universidad de Chicago, fundado en 1893. Allí publicó en la *Revista Americana de Sociología*, lanzada por él en 1895. Gracias a Small y a la *Revista*, el departamento consiguió que en él trabajaran científicos sociales de talla, y que más tarde se formara toda una escuela muy notable, sobre todo por sus estudios de sociología urbana. Mientras tanto, otras universidades comenzaron a seguir el ejemplo de la de Chicago y, en abierto contraste con Europa, se empezaron a abrir escuelas y departamentos de sociología por todo el país.

En otros lugares la sociología no halló un ambiente tan favorable, pero su expansión evidencia que existía una necesidad cultural para que existiera. Men-

cionaré sólo Rusia e Italia a guisa de ejemplo, y prestaré luego una cierta atención a España y a Hispanoamérica.

En Rusia la introducción de la sociología fue bastante feliz, pero su vida fue breve. Los sociólogos no militaron en los movimientos revolucionarios que derrocarían al régimen zarista aunque, por su liberalismo y su modo de concebir la educación, ayudaran a precipitar el cambio. El más eminente fue Maxim Kovalevsky (1851-1916), cuya obra es vastísima. Kovalevsky estudió diversas comunidades agrícolas en Europa, realizó investigaciones sobre el derecho arcaico, exploró las leyes y costumbres del Cáucaso, y dedicó su atención a los problemas del capitalismo y la democracia; esto último lo hizo durante sus años de exilio en Europa occidental. Kovalevsky, por otra parte, atacó el monismo o reduccionismo en sociología al demostrar la pobreza de toda explicación unilateral o monocausal de la vida social.<sup>27</sup>

La sociología italiana de esta época inicial también encontró algunos representantes señalados. Surgió primero una escuela de criminología social desarrollada por Cesare Lombroso (1836-1909), cuya teoría de los presuntos «estigmas atávicos» de los delincuentes gozó de cierta popularidad e inauguró el estudio antropológico de la delincuencia. Aparecieron las escuelas sociobiológicas de Enrico Ferri (1856-1920) y Raffaele Garofalo (1876-?). Scipio Sighele (1868-1914), por su parte, se dedicó a estudiar la psicología de las muchedumbres. Todos estos autores consiguieron un notable eco para sus escritos en los ambientes laicos y positivistas de su época. Pero los dos sociólogos más descolantes fueron Vilfredo Pareto y Gaetano Mosca. Ambos se encuentran en la vieja línea del pensamiento político italiano que arranca de Maquiavelo y que se caracteriza por un serio escepticismo en lo que respecta a las secretas motivaciones de los hombres en su búsqueda del poder, el privilegio y la dominación. Así, Mosca, en sus *Elementos de ciencia política*,<sup>28</sup> publicados en 1896, expuso su teoría de la clase dominante, en la que sustentaba que toda sociedad está sujeta a una estratificación antiigualitaria, pues la clase gobernante tiende a monopolizar el poder y aprovechar todas las ventajas que le da su posición de dominio. Ninguna sociedad se libra de poseerla. Parecidas conclusiones extrajo Pareto (1848-1923), cuyo *Tratado de sociología general* analiza, además, la dinámica interna de la renovación, circulación y cambio en las elites, sobre todo de las políticas. Pareto puso, además, mucho énfasis sobre los elementos irracionales de la vida social y los relacionó con la estructura de poder. Su visión del conjunto del orden social en términos de equilibrio de fuerzas formando un sistema de interdependencias así como sus notables aportaciones a la matematización de la economía política (en la que introdujo varias ecuaciones así como principios) confieren a la obra de Vilfredo Pareto un lugar singular en los orígenes de la ciencia social del siglo XX, tan considerable como los que poseen Tönnies, Simmel, Durkheim y Weber. Es, junto a ellos, uno de los grandes clásicos de la disciplina.<sup>29</sup> Otro sociólogo posterior, nacionalizado italiano, Roberto Michels, siguió la tradición de Mosca y Pareto al estudiar la formación de oligarquías en el seno de los modernos partidos políti-



cos y los sindicatos en las democracias, así como asumir su inevitabilidad, en su célebre «ley de hierro de la oligarquía», según la cual cualquiera de estas organizaciones democráticas tiende a desarrollar una capa dominante de especialistas o profesionales del poder que a él se aferran. Estos autores, pero muy especialmente Vilfredo Pareto, contribuyeron a resaltar la importancia de las características no racionales del hombre, y se insertan, por lo tanto, en la corriente intelectual que, desde Schopenhauer y Nietzsche hasta Freud, intentó ponerlas en evidencia. Se trata de una generación de científicos sociales que, como hiciera el propio Pareto, tuvieron en cuenta el componente irracional de la vida social y de la naturaleza humana sin caer necesariamente en el irracionalismo: al contrario, lo que intentaron fue realizar el estudio racional y científico de los componentes irracionales de la mente y de la conducta humanas, al tiempo que dedicaban poca atención a explicar la conducta racional y los procesos sociales que llevan a ella. El tema, como tendremos ocasión de comprobar, es uno de los más señalados en la teoría social de nuestro tiempo.

### 11. La sociología española

La sociología apareció en España bajo el signo de las aspiraciones de renovación nacional expresadas por los sectores laicos y reformistas de la burguesía liberal. Así, los primeros sociólogos procedieron todos del marco de la llamada Escuela krausista, fundada por Julián Sanz del Río (1815-1869). El influjo de su maestro alemán, el filósofo Karl Christian Krause (1781-1832) sobre la primera sociología española fue, sin embargo, menguado e indirecto. Así, el jurista y pedagogo rondeño Francisco Giner de los Ríos (1840-1915), uno de los fundadores de la sociología en España, fue abandonando el organicismo místico de Krause para ir adoptando uno más positivista y científico, acorde con los tiempos. En su primera obra de corte sociológico, *La persona social*, Francisco Giner estudió el derecho como expresión de una comunidad social que tiene verdadera sustancia ontológica: la sociedad era para él un sujeto moral. Su contemporáneo y colaborador, Gumersindo de Azcárate (1840-1917), propugnó también una sociología organicista sin asimilar, no obstante, todo lo social humano a lo biológico. Azcárate dio a conocer las ideas evolucionistas y realizó además notables estudios de sociología política, amén de impulsar el reformismo social desde la madrileña Institución Libre de Enseñanza, creada por Francisco Giner. Junto a ellos aparece un tercer fundador de la sociología en España, el catalán Manuel Sales i Ferré, perteneciente al mismo grupo intelectual, pero de ideas mucho más afines a las del positivismo del momento. Sus estudios utilizan una gran cantidad de material teórico y empírico. Tanto su *Tratado de sociología* en cuatro volúmenes —aparecidos de 1889 a 1904— como su *Sociología general*, de 1912, pueden compararse con gran dignidad con las mejores obras generales de su época.<sup>30</sup>

Pero la figura más descollante de la primera sociología española fue la del asturiano Adolfo Posada (1860-1944). Posada era un fiel discípulo de Francisco Giner, de quien heredó su preocupación por las reformas prácticas de la sociedad, sobre todo a través de la educación pública y universitaria. Si bien la sociología de Giner poseía cierta abstracción en contraste con su labor práctica como pedagogo y maestro de toda una generación intelectual española, la de Posada, como sociólogo, concuerda con sus actividades prácticas. Posada estudió bajo Giner y Azcárate en la Institución Libre de Enseñanza y trabajó con el segundo, por espacio de veinte años, en el Instituto de Reformas Sociales. Posada fue socialista, y como tal probablemente el mayor teórico que ha poseído el socialismo español, pues en su labor de catedrático en su ciudad natal de Oviedo y en sus escritos abundantes, Posada se esforzó por elaborar una teoría política socialista de reforma intensa, basada principalmente en la enseñanza y adecuada a un país económicamente atrasado, como lo era entonces el suyo. Sus libros *Teoría política y Política y enseñanza* son pruebas de ello.<sup>31</sup> Su intensa preocupación por la emancipación de la mujer se concretó en su convencimiento que su educación es la clave.<sup>32</sup> La sociología posterior ha demostrado que la educación de las mujeres es el factor decisivo para poner en vigor la igualdad de género. También destaca la labor de Posada como legislador: fue prácticamente responsable de toda la legislación laboral producida en España durante una época. A Adolfo Posada le quedó aún tiempo para realizar giras de conferencias por Iberoamérica y para representar oficialmente a la Sociedad de Naciones en la Conferencia Internacional del Trabajo en Washington, en 1919.

Posada nunca desarrolló un verdadero sistema de sociología, ni siquiera en sus *Principios de sociología*, publicados en 1908.<sup>33</sup> Ello se debe, básicamente, a su convicción de que la sociología estaba en un momento de formación y que, por lo tanto, era más que arriesgado pretender elaborar un sistema cerrado y general. Empero, Posada se dedicó con ahínco a integrar los conocimientos sociológicos de su tiempo. Por primera vez en la historia de la sociología europea, las aportaciones de Durkheim, por ejemplo, son comparadas con las de Ward, Giddings y Small. Por primera vez también un sociólogo europeo llama la atención sobre los logros de la sociología norteamericana. Gracias a estudiosos como Posada la sociología comienza a ser, explícitamente, una disciplina internacional y hasta cumulativa y no un conjunto de escuelas que se ignoran unas a otras. Su espíritu integrador no tiene parangón en su momento y anuncia una tendencia muy significativa.

Según Posada, la realidad social puede ser estudiada como cualquier otra, aunque nosotros mismos seamos parte de ella. Esa realidad, lo social, no corresponde a ningún ente metafísico —con lo cual descarta el organicismo de sus maestros— sino que es sólo un cierto nivel de fenómenos. Pero esos fenómenos explican todo lo que somos; la personalidad humana, por ejemplo, es un producto social y debe ser entendida sociológicamente. Esa realidad social debe alcanzarse empíricamente, mediante el «advenimiento del realismo social» en la sociología,

que debe basarse en el método comparativo, en el descriptivo y en el uso de encuestas, monografías y estadísticas.<sup>34</sup>

La tarea de Posada formó parte de un fértil movimiento intelectual renovador de la vida cultural española. Además de fecunda actividad de la Institución Libre de Enseñanza y de sus miembros y profesores, descollaba la labor considerable de estudiosos y críticos sociales como el aragonés Joaquín Costa (aprox. 1845-1911), cuya obra *El caciquismo en España* abre paso a un análisis crítico de la realidad social del país. También hay que tener en cuenta el trabajo de otros sociólogos contemporáneos de Posada, especialmente el de Severino Aznar, el cual era católico y como tal se planteó problemas relacionados con su fe y con la necesidad también sentida por él de reformar la sociedad española. La actividad sociológica de Aznar es notable a causa de sus estudios empíricos agrarios, demográficos y estratificacionales, combinados con una genuina preocupación por la condición de los obreros y de los labriegos. Como católico, Severino Aznar es el creador de un pensamiento social moderno dentro de su fe en el área hispana; como sociólogo, Aznar es, junto a Costa y otros estudiosos, el iniciador de las investigaciones de campo. Entre ellos se encuentran etnólogos como Antonio Machado y Álvarez, y criminólogos como Pedro Dorado Montero y Rafael Salillas, los cuales no sólo preconizaron una reforma penal y penitenciaria, sino que llevaron a cabo notables estudios de sociología criminal.

Tan buenos comienzos fueron truncados por la Guerra Civil de 1936-1939. La mayoría de los sociólogos españoles, discípulos de la generación de Posada y Aznar, se vieron forzados a refugiarse en el extranjero. Indirectamente, los sociólogos exiliados —entre los que destacan Francisco Ayala, Luis Recasens Siches y José Medina Echevarría— hicieron mucho por su disciplina en Hispanoamérica. Francisco Giner y Adolfo Posada deseaban para la sociología una función socialmente benefactora y una vinculación con la ética. A pesar del trauma de la guerra y del descalabro sin paliativos que significó para la vida intelectual española, una parte de la sociología posterior del país heredaría esa actitud. Tras una larga y penosa posguerra, la tradición sociológica por ellos fundada renacería poco a poco ya bajo la dictadura del general Franco, a manos sobre todo del granadino Enrique Gómez Arboleya (1910-1959) y así como de las de sus discípulos.<sup>35</sup>

## 12. La sociología en Hispanoamérica

Los primeros sociólogos hispanoamericanos fueron, a menudo y como sus colegas españoles, juristas y filósofos del derecho. Desde la obra del padre Las Casas a la de los primeros sociólogos, se extiende una vasta tradición de preocupación social en América, tradición que inspiraría en gran parte los desvelos de los intelectuales y científicos sociales posteriores.

La sociología surgió tardíamente en los países hispanoamericanos. En 1900 aparece la primera obra que se proclama sociológica: los ensayos de *Sociología*

y *literatura*, del brasileño Sylvio Romero, la cual es seguida por la publicación de las notas de clase de Antonio Dellepiane con el nombre de *Elementos de sociología*, fruto de un curso dado en Buenos Aires, y por los *Principios de sociología* del paraguayo Cecilio Báez. En 1904 se imprime el *Tratado de Sociología* del puertorriqueño Eugenio María de Hostos, el primer libro sociológico importante, que precede en dos años a la *Sociología general* de Mariano Cornejo. Estos dos últimos autores son los más importantes del primer momento de la sociología hispanoamericana.

Hostos (1839-1903) publicó su tratado en España, póstumamente, pero desde 1883 había estado dando clases de sociología con regularidad en Chile y en Santo Domingo. De este modo difundió la disciplina por lugares muy diferentes de la geografía americana. Su obra dio a conocer ideas sociológicas muy diversas, entre las que se encontraban las de su maestro en la universidad madrileña, Julián Sanz del Río. Al mismo tiempo, Hostos intentó desarrollar una «sociopatía» americana, como él la llamaba, es decir, una patología social de la América hispana que indagase las causas de los problemas característicos de aquella región del mundo, consecuencia de la conquista, de la pluralidad étnica, del clima y del pobre desarrollo industrial. Esta «sociopatía» obedecía, fundamentalmente, al profundo moralismo que imbuye toda la obra emancipadora y educativa del pensador puertorriqueño, obra de la que la sociología no es más que una parte reducida.<sup>36</sup>

Mariano Cornejo (1866-1942), nacido en Arequipa, hizo un esfuerzo singular por sistematizar la sociología de su tiempo. Su *Sociología general*, que comienza con una interesante introducción histórica, analiza uno por uno los factores que hacen la sociedad, integrando los conocimientos de la época en cada fase de estudio. Su erudición sólo tiene parangón con la de Posada, y para América, su obra cumple una función integradora de igual valía. Sólo puede reprochársele que su *Sociología general* descarta —en contraste con Hostos— materiales e información procedentes de Hispanoamérica.<sup>37</sup> En cambio, el énfasis que hace Cornejo sobre el valor del lenguaje, los mitos y las imágenes colectivas son muy modernos, y se adelantan al estado de la psicología social de la época, pues el libro fue publicado en 1908.

A partir de esta fecha se puede hablar ya de una sociología hispanoamericana. La obra personal del chileno Agustín Venturino o de los argentinos Raúl Orgaz y Alfredo Poviña son prueba de ello. Mas durante aquella época inicial las ciencias sociales experimentaron dificultades de todo orden en Hispanoamérica. Ni la vida académica ni la libre expresión de las ideas pudieron echar allí raíces profundas, y éstas son dos condiciones indispensables para el crecimiento y desarrollo de la sociología en particular y del pensamiento social crítico en general. Ambos habrían de progresar muy considerablemente a partir de la Segunda Guerra Mundial, con la consiguiente consolidación de la ciencia social hispanoamericana. Sus mejores aportaciones, algunas decisivas, iban a residir en el estudio del subdesarrollo, la sociología del imperialismo, la antropología social y la



sociología política de las dictaduras. No obstante la instauración de regímenes dictatoriales en Chile y la Argentina —países con un descollante desarrollo en ciencias sociales— constituyó un duro revés en la marcha progresiva de la cultura racional y secular iberoamericana, de la que estos países, afortunadamente, lograron recuperarse en las postrimerías del siglo XX.<sup>38</sup>

### 13. El desarrollo de la sociología

Cuanto antecede en el presente capítulo nos da una idea, siquiera somera, del desarrollo de la ciencia sociológica hasta la víspera de la Segunda Guerra Mundial. Ese desarrollo no cesó con ella: los decenios que siguieron a aquella conflagración presenciaron la consolidación definitiva de la disciplina en un sinnúmero de países. Cátedras, institutos de pesquisas sociológicas, revistas y asociaciones profesionales de sociólogos han proliferado en la mayor parte de los países, del mismo modo que lo han hecho similares instituciones en ciencia política, antropología social y demás disciplinas afines. Aparte de los Estados Unidos, con su ya larga tradición de institucionalización de la sociología, ésta es hoy practicada con la necesaria solvencia en Inglaterra, Polonia, Alemania, Japón, Francia, Italia, Escandinavia, gran parte de Hispanoamérica y muchos otros lugares. Aparte de haberse ganado un lugar en el sol junto a la economía política, la historia, la arqueología y las otras ciencias sociales, la sociología posee hoy una doble vertiente: por un lado constituye uno de los modos principales con que contamos para investigar empíricamente la realidad social del mundo contemporáneo y, por otro, insoslayablemente la sociología —o, más concretamente, la teoría sociológica— se ha convertido en una fuente fundamental de reflexión sobre la condición humana de nuestro tiempo. Con respecto a ello, y a pesar de las inclinaciones científicas de algunas de las escuelas, una dimensión de la teoría social producida por la sociología se confunde con la filosofía moral y con el pensamiento normativo, es decir, aquel dedicado a analizar y proponer soluciones para mejorar las condiciones y calidad de la vida de la humanidad. Ha habido, por decirlo con una expresión algo tosca, una sociologización del pensamiento contemporáneo, al que no escapa ninguna disciplina humanística, comenzando por la filosofía.

En el terreno de la indagación empírica la sociología ha dado grandes pasos desde su fundación, dentro siempre de las dificultades epistemológicas con que topa toda ciencia social. No es éste el lugar para describir la historia de sus aportaciones empíricas, mas baste decir que el acopio de información, datos e interpretaciones acumulado por la sociología es muy considerable, y continúa incrementándose. Existe abundante material y estudios sociológicos sobre movimientos migratorios, sociología de la familia, sociología urbana, demografía, socioeconomía, conducta electoral, elites del poder, clases sociales y su conflicto, estructuras sociales globales, ideologías, relaciones de género, y tantos otros



campos alcanzados por la omnívora curiosidad de esta ciencia social. Desde el punto de vista de la filosofía social, que es el que interesa aquí, todo ello significa que la teoría política, la ética y varias otras ramas filosóficas, se mueven en un nuevo ambiente, el creado por el acopio de datos y su análisis científico. Se trata de un fenómeno sin precedentes. La ciencia social no ha desplazado ni mucho menos a la filosofía social, pero si ésta la ignora, corre notables peligros.

En cuanto a otra vertiente de la sociología, su dimensión teórica, la situación posee un alto grado de complejidad. La sociología es, ante todo, interpretación de un universo empírico, es decir, que en el proceso de creación sociológico el investigador no sólo intenta poner de relieve relaciones causales sino que les atribuye un sentido, y ese sentido afecta a individuos y grupos humanos, con sus cargas emocionales, capaces y deseosos de actuar frente a aquello que de ellos se afirme. En este campo la grandeza y la miseria de la sociología no son otras que las que podían afectar la ciencia y la teoría sociales de antaño: las de Platón, Hobbes, Montesquieu, Marx. Por ello, en los dos capítulos que restan, la sociología hará su aparición como parte integrante y esencial de la teoría social moderna, sin distinción de fronteras artificiales entre las disciplinas.

Antes, no obstante, indicaré someramente algunas de las tendencias principales en que se dividió la sociología durante el siglo XX, y que sirven a menudo de orientación teórica para los propios sociólogos. Se trata, sobre todo, de tendencias —y no de escuelas— puesto que, a su vez, se subdividen en un buen número de corrientes y escuelas propiamente dichas. Sólo con fines de claridad y comprensión, distinguiré tres grandes corrientes en la sociología contemporánea, a saber, la estructuralista, la interaccionista y la conflictivista.<sup>39</sup>

I. *La sociología estructuralista.* Tiene sus orígenes en una visión armónica y equilibrada de la sociedad, según la cual ésta es concebida como un sistema de funciones complementarias en el que todo conflicto o fisura es entendido como patología social o como problema de adaptación. Sus orígenes habrá que buscarlos en las sociologías de Comte, Spencer y Durkheim, que han retenido ya nuestra atención más arriba. Sus orígenes más recientes los hallamos en las obras de algunos antropólogos, para quienes esta visión de los asuntos humanos ofrecía grandes ventajas interpretativas en el análisis de la vida tribal de las sociedades «salvajes» o «primitivas» por ellos estudiadas. Entre estos antropólogos modernos descuellan el polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942) y el inglés Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955). Entre los promulgadores de la visión estructuralista hay que mencionar a dos jefes de escuela: Talcott Parsons (1902-1979) y Claude Lévi-Strauss (1908). El primero es autor de un muy notable —aunque a veces oscuro— esfuerzo de sistematización de la visión estructuralista mediante la elaboración de una compleja red conceptual y la asimilación dentro de ella de las aportaciones de la generación de Weber, Freud, Durkheim, Pareto y Tönnies. Este esfuerzo se plasma en proposiciones de tal generalidad y universalidad que algunos críticos las han considerado irrelevantes,<sup>40</sup> tal vez ignorando la

capacidad de Parsons por integrar significativamente escuelas diversas y relacionar lo sociológico con lo cibernético y lo biológico de modo asaz refinado y original. Por su parte, otros estructuralistas (o funcionalistas) norteamericanos han aplicado sus teorías al análisis funcional de casos concretos (anomía, burocracia, conflicto, hábitat) con resultados palpables y a menudo convincentes. El segundo, Lévi-Strauss, ha elaborado un estructuralismo basado originalmente en la investigación del mundo mítico de las sociedades llamadas primitivas, pero ha creado todo un modo específico de análisis, sobre todo al integrar la imaginación sociológica con los aportes de la lingüística moderna. El estructuralismo de esta otra escuela, centrado sobre todo en Francia, había de sufrir ramificaciones que van desde el psicoanálisis hasta el marxismo.

II. *La sociología interaccionista.* En contraste con los estructuralistas o funcionalistas —que intentan entender las sociedades como todos o conjuntos de relaciones interdependientes— los interaccionistas han intentado aislar el acto o acción social como unidad científica de observación, pero en vez de estudiarlo como algo totalmente objetivo —como haría un científico positivista en ciencias naturales— procuran entender la carga simbólica, es decir, el sentido que los diversos actores de una situación social le atribuyen. Por eso a menudo se llama a este enfoque «interaccionismo simbólico», ya que signos, señales, símbolos y lenguaje son para ellos tan importantes como la conducta social misma. Los orígenes de este enfoque se hallan en la sociología interpretativa de Weber, ya examinada, y en la obra de George Herbert Mead (1863-1931), cuyos estudios sobre subjetividad consiguieron poner coto, en gran medida, al excesivo positivismo sociológico que permeaba toda la ciencia social de su tiempo. Para los interaccionistas la sociedad, o las diversas situaciones sociales, son fruto de una negociación y proceso de acuerdo y desacuerdo perennes entre conjuntos de actores que poseen ciertas visiones morales, afectivas y de interés personal o grupal.

III. *La sociología conflictivista.* Entiende la sociedad como resultado de varias luchas de intereses —individuales, de clase, casta o clan— y da, por lo tanto, mucha importancia a los fenómenos de dominación, conflicto, explotación y desigualdad social. Hay una tradición de sociología conflictivista más o menos conservadora, cuyos orígenes pueden hallarse en Maquiavelo y Hobbes, y cuyos representantes modernos son teóricos ya aludidos, como Mosca, Pareto o Michels. No obstante, dentro de su marco, la concepción principal durante largo tiempo, fue radical y, sobre todo, marxista. La teoría marxista del capitalismo y de la lucha de clases se convirtió en fuente de inspiración a los sociólogos conflictivistas en su análisis de la dinámica de la sociedad industrial. Las aportaciones de algunos teóricos del marxismo moderno, como Antonio Gramsci, fueron así incorporadas al acervo sociológico de los conflictivistas, pues gracias a ellas se hizo posible enriquecer una teoría del conflicto de clases que podía adaptarse mejor a la situación del capitalismo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Bási-

camente, los sociólogos conflictivistas han intentado interpretar los nuevos modos de dominación y manipulación que surgen bajo la tecnocracia, el neocapitalismo, la transformación educativa y las nuevas formas de dependencia económica internacional, así como la dinámica del conflicto de clases ya en las sociedades industriales avanzadas, ya en aquellas que —como en Hispanoamérica— han recibido el impacto del mundo tecnológico occidental con los consiguientes descalabros, tensiones y nuevas formas de represión.

La clasificación anterior puede sólo servir para dar una orientación inicial de grandes tendencias. En la realidad concreta del pensamiento sociológico, sin embargo, abundan autores, escuelas y aun públicos que escapan a tales clasificaciones. Así, una tendencia como la representada por la llamada *exchange theory* o teoría del trueque o intercambio, que fija su atención a la vez en fenómenos de poder y dominación y en fenómenos de equilibrio, no halla lugar en el esquema anterior. A nivel personal, además, existen autores importantes, como Edward Shils (1911-1997) que combinan un indudable funcionalismo con una visión abiertamente conflictivista de la dominación y la desigualdad sociales.<sup>41</sup> Finalmente, hallamos conflictivistas de izquierdas o progresistas, como Charles Wright Mills (1916-1962), que no son marxistas, y que han ejercido un influjo muy importante sobre un público muy vasto. Esto último podría decirse también de autores como Marcuse, Adorno, Horkheimer y Fromm, cuatro influyentes representantes de la Escuela de Frankfurt —a la cual dedicaré pronto atención— que intentaron incorporar el marxismo al psicoanálisis (o viceversa) y cuya posición exacta dentro del primero es altamente problemática. El resto de este estudio se prestará a hacer algunas referencias y puntualizaciones sobre las aportaciones de estas y otras escuelas, tendencias y autores.

## Notas

1. G. Pigou, *L'utilité marginale*, París, 1932.
2. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Leipzig, 1900-1927. Hay trad. cast., *Elementos de psicología de los pueblos*, 1926.
3. He presentado de modo mucho más amplio la aportación de la sociología en esa época, incluidos estos y otros autores en S. Giner, *Teoría sociológica clásica*, Barcelona, Ariel, 2001.
4. Agustin Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, París, 1913.
5. G. Tarde, *Les lois de l'imitation*, París, 1890.
6. G. Tarde, *L'opinion et la foule*, París, 1895.
7. Véase el cap. 9 de mi ya citada *Teoría sociológica clásica*, para un relato detallado de la obra durkheimiana.
8. La introducción de la palabra «rol» al castellano procede seguramente de la traducción que hiciera Carlos G. Posada de la obra de Durkheim, en *De la división del trabajo social*, Madrid, 1928, p. 58.
9. Trad. castellana de *Les règles de la methode sociologique*, por Antonio Ferrer y Robert, *Las reglas del método sociológico*, Madrid, 1912, pp. 38-39.
10. É. Durkheim, *El suicidio*, Madrid, 1982, con una introducción de L. Díaz
11. É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, reedición, 1960.

12. *Ibid.*, pp. 30-36.
13. L. von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, Munich, 1921, 3 vols.
14. F. Tönnies, *Einführung in die Soziologie*, Stuttgart, 1931; trad. cast. de Vicente Llorens, *Principios de sociología*, México, 1942.
15. F. Tönnies, trad. cast. de J. F. Yvars, Barcelona, 1979, con un ensayo introductorio de S. Giner y L. Flaquer.
16. G. Simmel, *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908. Véase, como introducción a su pensamiento, S. Giner, *Teoría sociológica clásica*, op. cit., cap. XI.
17. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1909; trad. cast. de R. García Cotarelo, *Filosofía del Dinero*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
18. G. Simmel, *El individuo y la libertad: Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, 1986 y *Sobre la aventura*, Barcelona, 1988.
19. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1925, vol. I, pp. 1 y ss.
20. T. Parsons, «Max Weber's Sociological Analysis», en H. E. Barnes (comp.), *An Introduction to the History of Sociology*, pp. 290-292. Cf. también M. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, Londres, 1990, *passim*.
21. W. Sombart, *El Burgués*, Madrid, trad. cast., 1972.
22. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. cast., Barcelona, 1969.
23. Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Munich, 1921.
24. J. M.ª González García, *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, 1989.
25. S. Giner, «Sociología y filosofía moral», en V. Camps (comp.), *Historia de la ética*, vol. III, 2.ª edición, Barcelona, 2000, pp. 118-162.
26. W. G. Sumner, *Folkways: a Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*, Boston, 1907.
27. N. Timasheff, «The Sociological Theories of Maksim Kovalevski», en H. E. Barnes, op. cit., pp. 441-457.
28. G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Turín, 1923.
29. Para una introducción general a la sociología paretiana, cf. S. Giner, *Teoría sociológica clásica*, Barcelona, Ariel, 2001, pp. 195-223.
30. M. Núñez Encabo, *Manuel Sales y Ferré: los orígenes de la sociología en España*, Madrid, 1976 y Rafael Jerez, *La introducción de la sociología en España: Manuel Sales y Ferré*, Madrid, 1980. Para el conjunto de esta escuela cf. Elías Díaz, *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, 1989.
31. Adolfo Posada, *Política y enseñanza*, Madrid, 1904 y *Teorías políticas*, Madrid, 1905.
32. Adolfo Posada, *Feminismo*, Principado de Asturias, Ediciones Cátedra, edición de Oliva Blanco, 1994.
33. Adolfo Posada, *Principios de Sociología*, Madrid, 1929.
34. En general, sobre posada, cf. Francisco Laporta, *Política y sociología en la crisis del liberalismo español*, Madrid, 1974.
35. Para la evolución de la sociología hispana cf. S. Giner y L. Moreno (comps.), *Sociología en España*, Madrid, CSIC, 1990.
36. S. Giner, «El pensamiento sociológico de Eugenio María de Hostos», en *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad de Puerto Rico, septiembre, 1963, pp. 215-229.
37. L. L. Bernard, «The Systematic Sociology of Mariano Cornejo», en H. L. Barnes, op. cit., pp. 902-931.
38. Véase J. F. Marsal, *La sociología en la Argentina*, Buenos Aires, 1963; L. A. Costa Pinto, *La sociología del cambio y el cambio de la sociología*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963; Gonzalo Cataño, *La sociología en Colombia*, Bogotá, 1986.
39. Teresa González de la Fe (comp.), *Sociología: Unidad y diversidad*, Madrid, CSIC, 1990; también J. E. Rodríguez Ibáñez, *La perspectiva sociológica*, Madrid, 1992.
40. J. Almaraz, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, CSIC, 1990.
41. E. Shils, *Génesis de la sociología contemporánea* (con una Introducción de S. Giner), Madrid, 1971.