

Sección: Humanidades

3011.3355  
B951  
21  
450 414  
Tom Bottomore:  
La sociología marxista



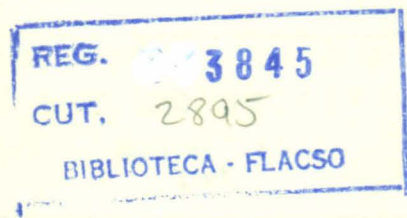
El Libro de Bolsillo  
Alianza Editorial  
Madrid



®

Publicado en Gran Bretaña por The Macmillan  
Press, bajo el título *Marxist Sociology*.  
Traductor: Julio Rodríguez Aramberri.

335  
B659so



- © British Sociological Association, 1975  
© Ed. Cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1976  
Calle Milán, 38; ☎ 200 0045  
ISBN: 84-206-1625-7  
Depósito legal: M. 20.942-1976  
Impreso en Ediciones Castilla. Maestro Alonso, 21. Madrid  
Printed in Spain

## 1. Introducción

La polémica acerca de la sociología marxista viene de hace tiempo. De hecho puede decirse que comenzó con el propio Marx. No tanto en sus referencias de pasada a Comte, cuanto en aquellos pasajes —demasiado escasos, por desgracia— en los que discurría acerca de los objetivos y métodos de sus propios estudios.

Las críticas de Marx a Comte, y aún más a sus discípulos franceses e ingleses, no iban dirigidas contra los intentos comtianos de construir una ciencia social general y de formular leyes históricas (es decir, contra su «positivismo») <sup>1</sup>, sino contra la forma de que esa nueva ciencia se revestía y contra las doctrinas políticas derivadas de ella. La síntesis comtiana, pensaba Marx, era «pobre por comparación con Hegel» <sup>2</sup>. Esta comparación es



aleccionadora, por cuanto uno de los elementos principales de la teoría comtiana, al que Marx habría sido particularmente hostil, es la «ley de los tres estadios», que interpreta la evolución histórica en función del desarrollo de la razón, aspecto en el que se asemeja a la filosofía hegeliana de la historia. En otro momento, al referirse a las ideas del positivista inglés E. S. Beesly, Marx apuntaba que «el positivismo equivale a ignorancia de todo lo positivo»<sup>3</sup>. Esta frase debe entenderse de nuevo como una crítica a la tendencia de los positivistas comtianos a destacar los factores morales e intelectuales por encima de los cambios económicos y las relaciones de clase a la hora de explicar la evolución social.

Marx, es indudable, estimaba que su propia ciencia social se acercaba más a lo que debe entenderse por ciencia positiva que el positivismo de Comte; éste era un aspecto de su pensamiento firmemente enraizado aún antes de haber leído a este último. En realidad, esta idea derivaba en parte de las mismas fuentes que las teorías comtianas, es decir, de los escritos de Saint-Simon, y se afianzó con el conocimiento de la nueva ciencia social que exponía Lorenz von Stein en la primera edición (1842) de su estudio acerca de los pensadores socialistas franceses titulado *El movimiento social en Francia*.

Pero a Marx llegaba otra corriente intelectual que provenía de sus lecturas de Kant, Fichte y Hegel. Desde esta perspectiva, la cuestión principal no residía en la elaboración de una ciencia suscep-

tible de proporcionar una rigurosa descripción causal de los hechos sociales, sino en la superación de la barrera entre «ser» y «deber ser» que Kant había erigido y el positivismo reafirmado. Así se posibilitaría la construcción de una teoría de la ética y de la política capaz de sustentar una intervención en la vida social que se basase en algo más que el capricho personal. Marx luchó largamente con el problema de cómo hallar la «Idea de la realidad misma»<sup>4</sup>, hasta que llegó al giro crucial en su pensamiento con el descubrimiento del «proletariado», que era al mismo tiempo producto *necesario* de la sociedad capitalista moderna y la encarnación o el representante en la realidad de un nuevo ideal político y moral.

En su concepción del proletariado como clase revolucionaria y, de forma más general, en su planteamiento sobre la función de las clases sociales en el desarrollo histórico de la sociedad, Marx consiguió reunir las dos corrientes que influían en su pensamiento: el positivismo y el hegelianismo. Lo que no resulta en absoluto claro es que consiguiera integrarlos en una concepción metodológica satisfactoria de la naturaleza de una ciencia social general, en vez de yuxtaponerlos en el seno de una específica coyuntura histórica que oscurecía el problema de la tensión entre explicación y valoración. Marx nunca escribió una exposición de su propia metodología al estilo de *Las reglas del método sociológico* de Durkheim o del largo trabajo de Max Weber sobre «La objetividad en la ciencia y en la política sociales»; tampoco



su obra recibió una amplia atención crítica durante su vida, lo que le hubiese obligado a defender sus teorías de modo sistemático. Como señaló Croce, «... la doctrina del materialismo histórico no está recogida en ningún libro clásico y definitivo...». Así pues, las perspectivas metodológicas de Marx en relación con las dos líneas de pensamiento que he señalado han de reconstruirse a partir de comentarios fragmentarios y dispersos, lo que ha permitido notables divergencias entre sus intérpretes posteriores.

En este trabajo, no me ocuparé directamente de la metodología del propio Marx<sup>5</sup>, sino sobre todo de las interpretaciones dadas por escritores marxistas posteriores, quienes a partir de aquéllas expusieron tesis sociológicas propias, criticaron a otras teorías sociológicas o, de forma más general, pusieron en cuestión el papel de la sociología como ciencia de la sociedad. Para ello, basta con señalar como punto de partida que las ideas de Marx eran susceptibles de dar lugar, por un lado, a una sociología ampliamente positivista y, por otro, a un talante intelectual que ha sido habitualmente denominado «filosofía crítica»; y que dichas posibilidades convivían desde un principio en su pensamiento, aun cuando el énfasis fuera más hegeliano en los escritos de juventud y más positivista en los de la madurez<sup>6</sup>.

Si queremos iluminar esta distinción, podemos comparar las afirmaciones de Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach* sobre la incapacidad de Feuerbach para «comprender la importancia de la acti-

vidad 'revolucionaria', de la actividad 'crítico-práctica'», sobre la comprensión racional de «la coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombre mismos» como práctica revolucionaria, y sobre la necesidad de cambiar el mundo tanto como, o en vez de *interpretarlo*, con su cita aprobatoria en el prefacio a la segunda edición alemana del *Capital*, primer tomo, de uno de los pocos censores serios de su libro: «Marx concibe el movimiento social como un proceso histórico-natural regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que además determinan su voluntad, conciencia e intenciones». Acerca de esto, Marx señalaba que el censor «describe tan adecuadamente... el método que realmente he usado... el método dialéctico».

Frente a esto, habría que señalar que en sus escritos de juventud Marx formulaba ya la idea de una ciencia positiva de la sociedad al escribir en sus *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 que «la ciencia natural incorporará algún día la ciencia del hombre, del mismo modo que la ciencia del hombre incorporará la ciencia natural; existirá solamente una ciencia *única*», o que «las ciencias naturales... se convertirán en la base de la ciencia del hombre»; y en *La ideología alemana*, de 1845, que «allí donde acaba la especulación —en la vida real— comienza la verdadera ciencia positiva: la representación del proceso práctico del desarrollo humano». A la inversa, todavía



pueden encontrarse en los escritos de madurez de Marx —pese al dominio aparente de una sociología determinista— argumentos a favor de la libertad y creatividad humanas, y por tanto la capacidad del hombre para intervenir consciente y deliberadamente para cambiar el desarrollo de la vida social; por ejemplo, en numerosos pasajes de los *Grundrisse* (1857-8) al defender la aparición de un nuevo tipo de hombre, más rico, más complejo, en la sociedad moderna, que tiene que luchar contra los límites que le impone el sistema social capitalista, o en el prefacio a la *Enquête ouvrière* (1880) en donde llama a los obreros industriales a entrar en lucha para «remediar los males sociales que padecen».

El estudio y la elaboración de estos dos temas —ciencia y revolución— llena la historia del pensamiento marxista durante el siglo pasado. El desarrollo de este pensamiento se efectuó en medio de profundos cambios económicos y políticos, en un medio intelectual ampliamente afectado por el impresionante crecimiento de las ciencias sociales. Pero no voy a ocuparme aquí de examinar detalladamente su contexto, de realizar una historia de las ideas o una interpretación sociológica del pensamiento marxista<sup>7</sup>. Mi primer objetivo será elucidar los fundamentos teóricos que han servido de base a los intentos de establecer el marxismo como un sistema sociológico, para proceder después a una evaluación de las críticas dirigidas contra esas empresas por aquellos pensadores que consideran al marxismo como una concepción filosófica del

mundo o como una filosofía crítica de la historia —críticas que suelen convertirse en verdaderas argumentaciones en contra de la posibilidad o deseabilidad misma de cualquier ciencia social positivista. Tales controversias han girado —en su gran mayoría— en torno al problema de la relación entre teoría social y práctica social. Una descripción analítica de este problema, que de nuevo se ha convertido en el punto central de amplias discusiones metodológicas entre los sociólogos, permitirá dibujar con mayor nitidez los aspectos fundamentales de las opiniones contrapuestas. Finalmente, examinaré hasta qué punto y de qué modo el uso de conceptos marxistas o de lo que vagamente se denomina «método marxista» ha servido o puede servir para hacer progresar el análisis de nuestro entorno institucional y las tendencias básicas de desarrollo en las sociedades modernas.

En el período que va desde el primer número de *El Manifiesto* (1848) al inicio de la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) el marxismo apareció como una teoría de la evolución y de la ciencia de la sociedad. En este período se ha señalado, puede decirse, el núcleo básico de Marx: fue éste el período en el que se expuso la ley del desarrollo, que aparece siempre y necesariamente ante la mirada del observador, en el mismo modo en que la ley de la evolución de las especies descubrió la ley del desarrollo de la vida humana. La versión original de esta ley se expone ampliamente por primera vez en el primer número del *Manifiesto* con el nombre de *ley del desarrollo de la vida humana*. Esta doctrina ortodoxa de la evolución humana se y de la Segunda Internacional.



En el período que va desde la muerte de Marx (1883) al inicio de la Primera Guerra Mundial, el marxismo apareció fundamentalmente como una ciencia de la sociedad. Esta tendencia (que, como he señalado, puede apoyarse en las propias opiniones de Marx) fue impuesta sobre todo por Engels, quien la expuso claramente en su «oración fúnebre ante la tumba de Marx» al proclamar que «del mismo modo en que Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana». La versión engelsiana de la teoría, aceptada ampliamente por Kautsky, se convirtió así, con el nombre de «socialismo científico», en la doctrina ortodoxa de la socialdemocracia alemana y de la Segunda Internacional.

De acuerdo con esta tendencia, el marxismo suministró una explicación causal de la evolución histórica de las sociedades humanas a partir de los cambios en el modo de producción, la formación de las clases y la lucha entre éstas. En especial, el marxismo podía explicar causalmente el origen y desarrollo del capitalismo moderno con un análisis que se expresaba en forma de «leyes» históricas, de las que podía deducirse la *necesaria* desaparición del capitalismo y la igualmente necesaria transición al socialismo. De esta guisa, en cuanto ciencia positiva, fue como el marxismo produjo su impacto sobre la naciente sociología; fue presentado como un sistema sociológico, es decir, como una ciencia general y comprensiva de la sociedad; provocó respuestas de los principales sociólogos y fue utilizado también para evaluar críticamente las ideas de estos últimos. El marxismo y las demás teorías sociológicas se presentaron como concepciones rivales que se disputaban un mismo terreno.

En el primer congreso internacional de sociología, en 1894, varios partícipes expusieron las teorías marxistas<sup>1</sup>; y en un congreso posterior, el de 1900, la discusión del «materialismo histórico» ocupó la mayor parte de los trabajos<sup>2</sup>. Por la misma época, Sorel publicaba un largo ensayo crítico sobre la sociología de Durkheim<sup>3</sup>, al tiempo que en Italia aparecían la exposición del materialismo histórico debida a Labriola<sup>4</sup>, y los trabajos de Croce sobre la teoría marxista<sup>5</sup>; estos últimos se distinguían por la puesta en cuestión del marxis-

mo como teoría científica. La creciente influencia del marxismo en el desarrollo de la sociología se refleja también por el lugar que ocupa en la obra de los más destacados pensadores de la sociología. *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunidad y sociedad*) (1887)<sup>6</sup> de F. Toennies se ocupaba ampliamente del análisis de Marx sobre la sociedad capitalista. Max Weber, en buena parte de su obra, se preocupó por establecer una confrontación crítica con el pensamiento marxista, bien al proporcionar una explicación alternativa de los orígenes del capitalismo moderno, bien en su evaluación del *status* metodológico de la «interpretación económica de la historia», bien en sus trabajos sobre sociología de la religión, que él mismo describió como una «crítica positiva de la concepción materialista de la historia»<sup>7</sup>. Pareto en sus *Systèmes socialistes* (*Los sistemas socialistas*) (1902) llevó a cabo un análisis sistemático de la teoría marxista, quedándose con algunos elementos, como la idea del conflicto entre las clases, que usaría más tarde, bajo forma diferente, en su propio sistema sociológico. Durkheim reservó espacio en el primer volumen de su *Année sociologique* para varias reseñas de obras marxistas (entre las que hay que incluir su propia crítica al libro de E. Grosse sobre las formas de la familia y de la economía), aunque en números posteriores disminuyó la atención dedicada a la literatura marxista; y en su curso de conferencias sobre el socialismo —truncado antes de haber llegado al examen de la teoría de Marx— hay algunas alusiones genera-



les que muestran hasta qué punto Durkheim veía la estrecha relación existente entre marxismo y sociología, y consideraba por ello indirectamente a los autores marxistas como sus adversarios principales: «en tiempos más recientes [el socialismo] se ha revestido progresivamente con un cierto ropaje científico. Es indiscutible que, de este modo, tal vez haya ayudado a la ciencia social más de lo que ésta le ha ayudado a él, pues ha despertado una necesidad de reflexión, ha estimulado la actividad científica, ha espoleado la investigación, y planteado problemas hasta tal punto que, en más de un aspecto, su historia está inseparablemente unida a la de la sociología»<sup>8</sup>.

Pero el marxismo entendido como teoría científica de la evolución social se encontraba con dos dificultades fundamentales, señaladas por sus críticos, que se convirtieron pronto en causa de discusión entre los propios marxistas con la controversia sobre el «revisionismo» lanzada por la publicación del libro de Bernstein *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia)<sup>9</sup>, en 1899. En primer lugar, si el marxismo es una ciencia positiva, sus conclusiones han de basarse sobre alguna prueba experimental, algún tipo de descripción adecuada de los hechos sociales. En parte la postura bernsteiniana consistía en señalar que las tendencias en la evolución de las sociedades capitalistas occidentales no coincidían con las que Marx había anticipado, por lo que la teoría estaba necesitada de

modificaciones capaces de tomar en cuenta los cambios recientes. En algunas notas que se encontraron entre sus papeles, Bernstein resumía su opinión de este modo: «El campesinado no se está hundiendo, ni desaparece la clase media; las crisis no son cada vez mayores; la pobreza y la servidumbre no aumentan. Sí *se da*, sin embargo, un aumento de inseguridad, de la dependencia, de la distancia social, del carácter social de la producción y de la superfluidad funcional de los propietarios».

Bernstein examinaba con detalle los cambios económicos y políticos que, en su opinión, obligaban a una revisión de la teoría marxista<sup>10</sup>. El aspecto más importante de esta parte de su estudio se refería a la cambiante estructura de clases. En su opinión, la polarización entre las clases que Marx había anunciado no se había producido; la concentración del capital en grandes empresas se veía acompañada por el desarrollo de nuevas industrias, pequeñas y medianas; aumentaba el número de propietarios; el nivel de vida estaba creciendo; en lugar de disminuir numéricamente, la clase media aumentaba; lejos de simplificarse, la estructura de la sociedad capitalista se hacía más compleja y diferenciada. A partir de este análisis, Bernstein pasaba a considerar la cuestión de las crisis y la teoría del «colapso» del capitalismo. Para él, las crisis eran cada vez menos graves, y más largos los períodos de prosperidad, debidos a numerosas influencias que contrapesaban las fluctuaciones comerciales superando en parte la anar-



quía del mercado. Sin embargo, Bernstein señalaba que el ciclo económico, aun limitado, seguía actuando, y subsistía una inseguridad generalizada, que nunca podría ser superada en el seno del sistema capitalista. Por lo que se refiere a las consecuencias políticas de este análisis, Bernstein creía que la transición al socialismo no tendría lugar mediante dramáticas luchas entre las clases polarizadas de la burguesía y el proletariado, sino de forma más gradual, por la impregnación del capitalismo por las instituciones socialistas puestas en pie por el movimiento obrero y sus aliados entre otras capas de la población.

Las discusiones que siguieron, especialmente la respuesta de Kautsky acerca de las crisis, fueron frustrantes, especialmente por lo que hacía al *status* científico de la teoría de Marx, pues los marxistas ortodoxos se dedicaron fundamentalmente a defender el núcleo revolucionario de la doctrina frente al reformismo; es decir, plantearon un debate no científico, sino de compromiso político. Es más, el término «revisiónismo», con el sentido peyorativo que se le atribuía era completamente inadecuado desde una perspectiva científica, ya que si la teoría marxista quería ser una ciencia empírica de la sociedad, habría de ser capaz de incorporar la crítica continua que representaban los nuevos descubrimientos e ideas. En este sentido, el «revisiónismo» debería ser su mayor virtud y no su peor crimen.

Los temas expuestos por Bernstein han continuado siendo el centro de los debates en la socio-

logía marxista de los últimos setenta años. La gran cuestión, que sigue aún en pie, era la de cómo llevar a cabo un análisis sociológico adecuado del capitalismo moderno<sup>11</sup>. El desarrollo económico, los continuos cambios en la estructura ocupacional y de clase, los trastornos políticos han reforzado algunas tendencias anteriores y han producido nuevos fenómenos que deben ser investigados y evaluados. Entre ellos se encuentran: las mejoras reales, en la condición de la clase obrera en términos de consumo, trabajo y ocio, al tiempo que se han mantenido considerables diferencias de patrimonio, de prestigio y de influencia política entre las clases principales; el continuo crecimiento numérico de la clase media y el declive relativo de los obreros manuales en la industria; el papel político fluctuante e incierto de diferentes clases; la estabilidad económica y el crecimiento estable del capitalismo durante los últimos treinta años; el decisivo papel del Estado en el funcionamiento económico; la extensión de la administración burocrática y el ascenso de los expertos técnicos; la gran expansión de los servicios sociales; y los cambios culturales (¿qué fuerzas los han producido?) que han originado nuevos estilos de vida y nuevos intereses políticos.

Podría parecer más sencillo analizar ahora esas tendencias, ya que se han manifestado durante largo tiempo y han podido mostrar su verdadera significación. Sin embargo, en mi opinión, las dificultades se han hecho aún mayores. Las sociedades capitalistas actuales son más complejas y diferencia-



das, tanto en su estratificación social y ocupacional como en su diversificación cultural, que las de finales del siglo pasado, con lo que la tarea de entender las interrelaciones entre sus elementos es más compleja y difícil de realizar. Más aún, los procesos de cambio continúan, pero de un modo cada vez más desigual, y no resulta sencillo averiguar cuáles son o van a ser las tendencias dominantes. Una segunda dificultad surge de la evolución de la propia sociología; tras casi un siglo de discusiones, frecuentes nuevos puntos de partida (casi tantos como nuevos callejones sin salida) han mostrado con claridad meridiana lo resbaladizo de los «objetos» que tratamos de captar con las redes conceptuales y teóricas de la sociología. El carácter de tanteo de las más recientes interpretaciones sociológicas que se deriva de ello tiene un cierto grado de incompatibilidad con las tendencias dogmáticas del pensamiento marxista (aunque son igualmente incompatibles con el dogmatismo de los científicos sociales conductistas y con algunas derivaciones positivistas o funcionalistas de la sociología de Durkheim). Finalmente, una sociología marxista a la altura del tiempo moderno tendría que ser capaz de suministrar no sólo un análisis «real» de la sociedad capitalista, sino también un análisis «real» de las formas sociales que se han originado a partir de las revoluciones inspiradas en el marxismo, pero que muestran rasgos más que problemáticos desde el punto de vista de la teoría marxista. Volveré sobre estas cuestiones en un capítulo posterior, al comparar las aportaciones

que el marxismo y otras escuelas sociológicas han hecho a nuestra comprensión de las tendencias sociales recientes.

Bernstein, según parece, se consideraba positivista; en un ensayo muy posterior (1924) escribía: «Mi modo de pensar debería convertirme en miembro de la escuela positivista de filosofía y sociología. Quisiera que se tomase mi conferencia [‘Cómo es posible el socialismo científico’] como prueba de esta actitud mía...»<sup>12</sup>. Pero pese a su proximidad a los positivistas en su deseo de desarrollar el marxismo como ciencia empírica, se apartaba de ellos por su intención de formular una teoría ética del socialismo, cuestión en la que sufría la influencia del resurgir neokantiano en la filosofía alemana. Así, en una parte de su libro, Bernstein pasaba a ocuparse de la segunda cuestión fundamental para todo marxismo que quiera presentarse como ciencia empírica: la relación entre *ser* y *deber ser*, entre el socialismo entendido como conclusión necesaria de la evolución del capitalismo y el socialismo como idea moral, entre los procesos históricos objetivos y los deseos subjetivos, las luchas y los ideales de los hombres. Sin embargo, al ocuparse de este punto, Bernstein no pasó más allá de una afirmación de la existencia y la importancia, de un «ideal» en el movimiento socialista.

Fue otro grupo de intelectuales —los austromarxistas—<sup>13</sup> el que desarrolló con mayor profundidad la concepción del marxismo como ciencia social, así como el tema de las relaciones entre



ciencia y ética. Otto Bauer ha descrito así los rasgos fundamentales de este grupo:

«Lo que les unía no era sólo una misma orientación política, sino el carácter particular de su trabajo intelectual. Todos ellos se habían educado en una coyuntura en la que gentes como Stammler, Windelband y Rickert atacaban al marxismo con argumentos filosóficos, lo que les obligó a una confrontación con los representantes de las corrientes filosóficas modernas. Si Marx y Engels habían partido de Hegel, y los marxistas posteriores del materialismo, estos «austromarxistas» tomaban a Kant y a Mach como fundamentos de su reflexión. Al tiempo, los «austromarxistas» tuvieron que polemizar con la llamada escuela austríaca de economía política, lo que igualmente ayudó a conformar su método y su estructura intelectual. Finalmente, en una Austria desgarrada por las luchas nacionales, tuvieron que aprender a aplicar la concepción marxista de la historia a un complicado conjunto de fenómenos que se resistían a ser analizados mediante el uso superficial o esquemático del método marxista»<sup>14</sup>.

Las más importantes realizaciones de los austromarxistas se encuentran en sus análisis de la coherencia lógica del marxismo como teoría sociológica y en la extensión de la investigación marxista a nuevos fenómenos y esferas de la vida social. Max Adler, el filósofo del grupo, defendía que Marx había sentado las bases de una sociología científica con su noción de la «humanidad socializada», posibilitando la unificación de naturaleza y sociedad en el seno de un sistema de explicaciones causales; y, al mismo tiempo, mantenía que semejante sociología marxista era perfectamente compatible con la filosofía kantiana, al

ser la teoría de Marx una «crítica», en el sentido kantiano de la palabra; una crítica que servía para fundar las categorías por medio de las cuales podría comprenderse al hombre como ente social<sup>15</sup>. Pero Adler no se mostraba dispuesto a aceptar la distinción kantiana entre un mundo de acontecimientos naturales o hechos sociales causalmente determinados, y un mundo de juicios morales autónomos y autosuficientes. Con ello discrepaba de todos los neokantianos que consideraban al marxismo como una ciencia social positiva que necesitaba ser completada con una filosofía moral. Frente a ellos, Adler mantenía que en la teoría de Marx ciencia y ética estaban entremezcladas:

«El mecanismo causal de la historia queda directamente transformado, mediante su comprensión científica, en una teleología, sin verse afectado por ello en su determinación causal. Basta con que el conocimiento científico de una determinada situación social se incluya, como causa, en ese mecanismo causal... Así, surge por fin... la posibilidad de realizar una de las viejas quimeras filosóficas... el ideal de una política fundada en la ciencia... una técnica científica de la vida en sociedad»<sup>16</sup>.

Tal propuesta de reconciliación entre ciencia y ética será examinada con mayor detalle en un capítulo posterior. Ahora quiero referirme especialmente a la formulación adleriana de los principios básicos de una sociología marxista. En una obra posterior, concebida como exposición sistemática de la teoría marxista<sup>17</sup>, Adler desarrollaba con mayor amplitud su idea de la concepción materialista



de la historia como un esquema de explicación causal, al tiempo que examinaba con sumo detalle las complejidades de la causación social, la naturaleza causal de los motivos y las dificultades que plantea el establecimiento de conexiones causales precisas en muchas situaciones complejas. También analizaba ampliamente el concepto de «socialización» o de «hombre socializado», que para él constituía el concepto sociológico fundamental de Marx, para terminar planteando el interrogante kantiano (que Simmel formulaba de forma pareja): «¿Cómo es posible la socialización (la sociedad)?» Aquí Adler añadía la importante observación de que, al igual que la pregunta kantiana sobre cómo el entendimiento humano puede conocer la naturaleza, sólo había podido formularse tras el desarrollo de la ciencia física de Newton, el problema de la posibilidad de conocimiento de la sociedad sólo podía resolverse después de la construcción por Marx de una teoría causal de los procesos sociales.

La concepción adleriana del marxismo como teoría científica era patrimonio común de todos los austromarxistas, que concebían su trabajo como el desarrollo de esa teoría por medio de la investigación empírica y de la confrontación crítica con otras teorías económicas y sociológicas. Pero, aun manteniendo tal actitud científica y crítica, no eran «revisionistas» al estilo de Bernstein. Una de sus primeras contribuciones públicas (en 1901) había sido un ataque a este tipo de revisión del marxismo, y un marxista americano, Louis Boudin, estrechamente relacionado con los austromarxistas (fue

él quien inventó este término para denominar a la escuela)<sup>18</sup>, escribió una importante crítica de las ideas de Bernstein. Por lo menos en su primer período, hasta la Primera Guerra Mundial, estos autores no se ocuparon de los desarrollos del capitalismo (por ejemplo, la cambiante estructura de clases) que podían interpretarse como justificación de los llamamientos de Bernstein en defensa de una política reformista. Por el contrario, estudiaron cuestiones como la concentración del capital, el ascenso del imperialismo y las rivalidades nacionales y otros problemas concretos que Marx no había tratado en detalle: especialmente la significación de las luchas nacionales y del nacionalismo en relación con el movimiento obrero, y la relación específica entre la estructura económica y determinadas «superestructuras» ideológicas, como el sistema jurídico.

Hilferding, en su impresionante obra *Das Finanzkapital*<sup>19</sup> [*El capital financiero*], que llevaba como subtítulo «Un estudio de la más reciente evolución del capitalismo», analizaba la concentración del capital social, la unión de capital industrial y bancario, los intentos de establecer un control sobre el conjunto de la economía por medio de *cartels* y *trusts*, el desarrollo consiguiente del proteccionismo, la intensificación de los conflictos económicos y políticos entre los estados capitalistas y el desarrollo del colonialismo como medio de extender el área de explotación económica de los monopolios nacionales<sup>20</sup>. El libro de Bauer sobre el problema de las nacionalidades en



el Imperio austrohúngaro<sup>21</sup>, que trataba de la naturaleza de las culturas nacionales y retomaba los análisis de Marx sobre la «cuestión judía», también desembocaba en una teoría del imperialismo, que Bauer veía como resultado de las crisis económicas y de la búsqueda de nuevos territorios más provechosos para la obtención de beneficios.

Otra dirección original de investigación fue la seguida por Karl Renner. En 1904 publicó su estudio sobre las instituciones jurídicas, en el que se proponía desarrollar una teoría marxista del Derecho según la cual el análisis formal de las normas legales habría de ser completado con el estudio empírico de «dos temas fronterizos, el del origen y el de la función social del derecho»: «Tanto al principio como al final del análisis legal existe una teoría social del derecho que lo pone en relación con los demás elementos no jurídicos de la vida, coordinándolo como una rueda dentada con la maquinaria global de los hechos sociales»<sup>22</sup>.

En sus últimas obras los austromarxistas se ocupaban de otros problemas, entre ellos el planteado por los cambios en la estructura de clases de las sociedades capitalistas y las nuevas interpretaciones sobre ellos. Max Adler, en dos artículos sobre la clase obrera, publicados en 1933<sup>23</sup>, analizó, a la luz de la no aparición de tendencias más revolucionarias entre la clase obrera europea tras cuatro años de crisis económica, la significación de la creciente diferenciación social y el desarrollo de una «aristocracia obrera», identificada con la burocracia de las organizaciones de los tr-

bajadores (siguiendo los pasos dados con anterioridad por Michels). Aun insistiendo en que continuaba empleando el «método» marxista, Renner introducía algunos elementos nuevos en la teoría marxista de las clases en dos trabajos publicados a título póstumo<sup>24</sup>. En primer lugar, Renner analizaba el crecimiento de una nueva clase de *managers* y empleados asalariados a quienes denominaba «clase de los servicios»; argüía que en las sociedades capitalistas desarrolladas las dos clases principales eran esta última y la clase obrera; y apuntaba que ambas tendían a acercarse y aun a convertirse en una sola. Así, pues, estas sociedades se caracterizaban por la presencia de clases no antagónicas y por la inexistencia de una clase dominante claramente definida. En segundo lugar, en su discusión general del problema de las clases, Renner apuntaba una revisión de la teoría marxista de mayor alcance, al defender que existían otras especies de dominación y explotación, no basadas en la propiedad privada de los medios de producción, y que la escuela marxista no había conseguido «investigar sistemáticamente... todas las relaciones de autoridad, tanto históricas como posibles»<sup>25</sup>.

Tras la guerra, los austromarxistas se ocuparon igualmente de algunos fenómenos nuevos. Analizaron las revoluciones de la posguerra y las características y resultados de la revolución rusa, tratando de valorar la política y la práctica de los movimientos revolucionarios en relación a la democracia. Esta última cuestión desempeñó un papel cre-



ciente en sus trabajos con el ascenso del movimiento nazi en Alemania y Austria. Dentro del mismo contexto, revolución y democracia, investigaron el crecimiento y funcionamiento en el período de posguerra de los «consejos obreros», a los que Max Adler dedicó un corto estudio<sup>26</sup>. De estos trabajos dedicados a temas en los que se entremezclan la teoría social y la acción política, me ocuparé de nuevo en un capítulo posterior.

Es legítimo dudar de que la sociología marxista haya ido mucho más allá del punto alcanzado en la discusión del «revisiónismo» y en los estudios de los austromarxistas. Bujarin publicaba en 1921 un manual de exposición de la sociología marxista<sup>27</sup>. Entre sus rasgos más notable se encontraba el intento de entrar en una discusión crítica de las ideas de otros sociólogos —entre los que se contaban Max Weber y Robert Michels—, saliendo del círculo de la literatura marxista. En la monografía de Otto Neurath sobre la sociología empírica<sup>28</sup>, punto de encuentro de la influencia de los austromarxistas y del Círculo de Viena, se halla la más sugestiva presentación del marxismo como ciencia positiva, por no decir conductista. Según Neurath: «De todos los intentos de crear una sociología estrictamente científica, no metafísica, fisicalista, el marxismo es el más completo» (p. 349). Esta afirmación venía acompañada por críticas a las «contracorrientes metafísicas», especialmente al método del *verstehen*, al que opuso el desarrollo de una sociología empírica marxista. Neurath acababa delineando los rasgos principales de lo que

llamaba «sociología construida sobre bases materialistas», en la que la tarea del sociólogo habría de consistir en el descubrimiento de las leyes que rigen «máquinas sociales extraordinariamente complejas en acción y, después, si es posible, en reducir aquellas leyes a las leyes de las relaciones primarias» (p. 371). El marxismo habría preparado el marco conceptual de semejante sociología, al describir «la estructura total de un período como una formación histórica sometida a leyes especiales condicionadas por la situación de su tiempo» (p. 358). Otro estudio importante de sociología marxista fue el libro de Karl Korsch, aparecido en una colección dedicada a los sociólogos modernos<sup>29</sup> que habremos de estudiar más adelante en el marco de la transición de Korsch de una comprensión filosófica a otra más sociológica del marxismo.

En general, sin embargo, no hubo continuación sistemática de las investigaciones y los temas sociológicos apuntados a comienzos de siglo, y el terreno que podría haber sido ocupado por el marxismo sociológico fue tomado por otras escuelas, especialmente en el período de rápida expansión de los estudios sociológicos tras la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, el marxismo continuó siendo el protagonista espectral o invisible de la mayor parte de los trabajos sociológicos sobre la estratificación social o sobre los cambios y los conflictos sociales; y tuvo una influencia más directa en los trabajos ya mencionados de Ossowski y Dahrendorf acerca de la estructura de clases; en las obras de Georges Friedmann sobre sociología industrial;



en el análisis de clases y élites de Ch. Wright Mills y otros; en la teoría sociológica de Georges Gurvitch; y, hasta cierto punto, en el análisis sobre el desarrollo del derecho de W. G. Friedmann, *Law in a changing society*<sup>30</sup> [*El derecho en una sociedad cambiante*], que puede considerarse como continuación de la obra de Renner. Sin embargo, sólo en estos últimos años han surgido de nuevo corrientes más definidas de sociología marxista con la renovación de los debates acerca del neocapitalismo y la sociedad industrial, los nuevos estudios sobre el imperialismo y su relación con los llamados «países en vías de desarrollo», y el interés que despierta el resurgir de los movimientos políticos radicales.

Hay varias razones que explican el fracaso de los intentos de desarrollar una sociología marxista global. Una primera viene sugerida por la propia teoría marxista: a saber, la dominación cultural, y especialmente en el sistema educativo, de las ideas de la clase dominante. Este fenómeno, el mantenimiento de la sociedad capitalista por medio de la reproducción de la cultura burguesa está claramente necesitado de investigaciones pormenorizadas<sup>31</sup>, pero hay bastantes pruebas de los obstáculos que levantan las universidades de numerosos países occidentales ante la ciencia social marxista. En este sentido, el establecimiento en Alemania del régimen nazi, que trató de acabar tanto con el marxismo como con la sociología en una sociedad en que existían unas condiciones excepcionalmente favorables para el desarrollo de

una sociología marxista, supuso una rémora particularmente importante.

Sin embargo, esta razón no me parece suficiente por sí sola para explicar aquel fracaso. Otra poderosa razón ha sido la creación de una fuerte ortodoxia marxista que, pese a sus protestas de ser una ciencia social, no era más que un dogma político; esta ortodoxia surgió en la URSS y anegó al movimiento comunista internacional. Durante varias décadas esa doctrina «oficial» impidió cualquier tipo de pensamiento o investigación rigurosos. Finalmente, hay que tener en cuenta la influencia de aquellos movimientos intelectuales que en Europa Occidental, y especialmente en Alemania, apartaron a los pensadores marxistas de la idea del marxismo como ciencia social y los impulsaron hacia una reafirmación de su contenido filosófico y hegeliano.





... el marxismo se convirtió en una ciencia positiva...  
 ... la revolución contra el positivismo había comenzado ya en la década de 1890 y se extendió rápidamente en el seno del pensamiento marxista. Croce, incluso durante el corto período en que se interesó por el marxismo, lo había entendido como un método de interpretación histórica, en estrecha conexión con la filosofía de Hegel; no como una ciencia social general. Sorel, tras haberse colocado inicialmente al lado de Bernstein en la controversia sobre el «revisionismo»<sup>2</sup>, concibió posteriormente al marxismo como la teoría del sindicalismo revolucionario<sup>3</sup>, sustentando siempre esta po-

La reacción contra la concepción del marxismo como ciencia positiva sufrió el influjo de algunas corrientes intelectuales, pero también de ciertas circunstancias políticas. Como ha señalado Stuart Hughes<sup>1</sup>, la revuelta contra el positivismo había comenzado ya en la década de 1890 y se extendió rápidamente en el seno del pensamiento marxista. Croce, incluso durante el corto período en que se interesó por el marxismo, lo había entendido como un método de interpretación histórica, en estrecha conexión con la filosofía de Hegel; no como una ciencia social general. Sorel, tras haberse colocado inicialmente al lado de Bernstein en la controversia sobre el «revisionismo»<sup>2</sup>, concibió posteriormente al marxismo como la teoría del sindicalismo revolucionario<sup>3</sup>, sustentando siempre esta po-

sición con cierta coherencia. Lo que admiraba en la obra de Bernstein no era sólo su esfuerzo de observación y descripción del mundo real, sino también sus derivaciones activistas, su invitación a que los socialistas desempeñasen un «papel verdaderamente efectivo» en el mundo y, sobre todo, el énfasis sobre los elementos morales del socialismo. Sorel siempre se había mostrado —y se mostró— crítico respecto de la idea de la inevitabilidad histórica, y defendía que el socialismo es antes que nada una doctrina moral, que incorpora al mundo «una nueva forma de juzgar todos los actos humanos» o, para utilizar los términos de Nietzsche, «una trasvaloración de todos los valores»; el socialismo «se enfrenta al mundo burgués como un adversario irreconciliable, amenazándole con una catástrofe moral en mayor grado que material»<sup>4</sup>. Este énfasis en el aspecto práctico, revolucionario, del pensamiento de Marx era también característico de la respuesta de Lenin al «revisionismo» y al conjunto de la tendencia cientista y evolucionista del marxismo alemán. Pero el activismo de Lenin era directamente político: su pre-

ocupación era cambiar el mundo, y no reinterpretar con profundidad el mundo o el marxismo.

La concepción del marxismo como «filosofía crítica» o «filosofía de la *praxis*» ocupó un papel predominante entre la generación de pensadores marxistas de la posguerra, expresándose de diversas maneras en la obra de Korsch, Lukács, Gramsci y los filósofos del Instituto de Investigación Social de Frankfurt (sobre todo, Horkheimer y Marcuse).

Además de las influencias intelectuales (diversas doctrinas antipositivistas que partían de la idea de Dilthey de una «ciencia del espíritu» basada en la comprensión hermenéutica de la historia; de la fenomenología; de la *Lebensphilosophie*; y, en Italia, de la filosofía idealista de la historia de Croce y Gentile), estos autores se vieron profundamente afectados por los acontecimientos políticos. La revolución rusa había mostrado cómo un pequeño partido revolucionario, armado con la teoría marxista, podía intervenir decisivamente en política, cambiando el curso de los acontecimientos; mientras que el fracaso de la clase obrera de Europa Occidental en sus intentos de poner en pie una perspectiva revolucionaria en el período que siguió al fin de la guerra o durante los años 30 les enseñaba una lección semejante: a saber, que la conciencia revolucionaria, encarnada en una concepción activista del marxismo, tenía que ser introducida entre la clase obrera desde fuera. El ascenso de los movimientos nazi y fascista y la ineficacia de la resistencia obrera ante ellos les parecía verificar la opinión de que era erróneo y peligroso esperar el desarrollo espontáneo de la conciencia socialista entre la clase obrera y entre algunas capas de la clase media (como había apuntado Bernstein), o la transición inevitable al socialismo. A la vez, los éxitos de aquellos movimientos planteaban nuevos problemas, cuyo estudio iniciaron durante la década de 1930 algunos de los miembros de la escuela de Frankfurt. Estas investigaciones lle-



varon a nuevas divergencias en el enjuiciamiento de la teoría social marxista.

El marxismo de Lukács, tal y como se formulaba en los ensayos de *Historia y conciencia de clase*<sup>5</sup> y en posteriores desarrollos de sus ideas (a pesar de posteriores rectificaciones sobre algunos puntos)<sup>6</sup>, mostraba la influencia de la mayor parte de estos factores. Tenía como base dos ideas centrales. La primera: que la verdad histórica puede ser descubierta mediante una investigación racional del proceso histórico, y no mediante estudios empíricos o sociológicos. Esta oposición entre sociología y marxismo (caracterizado por el método dialéctico) se expresaba con toda claridad en la crítica al manual de Bujarin, en la que Lukács se refiere a la «falsa metodología» de Bujarin, a su «concepción del marxismo como una 'sociología general'», y continúa diciendo:

«...Como consecuencia necesaria de semejante actitud cientista, la sociología no puede quedar limitada a puro método, sino que se convierte en una ciencia independiente, con fines propios. La dialéctica puede prescindir de semejantes exigencias de independencia sustantiva; su reino es el de la totalidad del proceso histórico, cuyos momentos individuales, concretos, irrepetibles, revelan precisamente su esencia dialéctica en sus diferencias cualitativas y en las transformaciones continuas de su estructura objetiva. El campo de la dialéctica es la *totalidad*»<sup>7</sup>.

La otra idea fundamental es que en la época del capitalismo la percepción adecuada o verdadera del proceso histórico sólo puede ser alcanzada

por el proletariado, dada su posición en la sociedad. Esa concepción verdadera viene formulada racional y sistemáticamente por la teoría marxista, que aparece como algo coextensivo con la conciencia de clase del proletariado. Pero como la conciencia concreta de los obreros reviste formas muy diversas, no es previamente revolucionaria y no incorpora, salvo en casos aislados, la concepción marxista de la historia, Lukács tuvo que hacer una distinción entre la conciencia «psicológica» concreta y una «conciencia racional imputada» que equivaldría a la teoría marxista. Sin embargo, esta tarea de «imputación» es propia de los intelectuales, de los pensadores marxistas; de aquí que el marxismo sea, después de todo, una interpretación particular de la historia que ha de tratar de fundamentar su validez de forma racional o empírica frente a otras concepciones, si no quiere limitarse a afirmar dogmáticamente su superioridad a partir del postulado de que responde al «punto de vista de la clase obrera». Como hemos visto, la cuestión de la relación entre la teoría marxista de la clase obrera en la sociedad capitalista y el desarrollo concreto, empírico, de las organizaciones obreras y de la conciencia política de la clase obrera ha sido un elemento crucial en los debates del siglo xx sobre el marxismo. Sin embargo, Lukács nunca planteó de modo real este problema<sup>8</sup>.

La concepción gramsciana del marxismo y de sus relaciones con la sociología se asemeja en muchos aspectos a la de Lukács. Gramsci también la



formuló con gran claridad en un trabajo crítico sobre el manual de Bujarin:

«...¿Qué significa la afirmación de que la filosofía de la praxis es una sociología? ¿Qué podría ser tal sociología? ¿Una ciencia de la política y una historiografía? ¿O una recopilación sistemática, junto con una clasificación ordenada de forma específica, de datos puramente empíricos sobre el arte de la política o sobre cánones externos de la investigación histórica?... ¿No es la sociología el intento de producir una ciencia pretendidamente exacta (o sea, positivista) de los hechos sociales, es decir, de la política y de la historia; con otras palabras, no es una filosofía en embrión? ¿No ha tratado la sociología de convertirse en algo semejante a la filosofía de la praxis?... La sociología ha sido un intento de crear un método de ciencia histórica y política basado en, y dependiente de un sistema filosófico preconcebido, el positivismo evolucionista, contra el que la sociología reaccionó, pero sólo de modo parcial... [La sociología] es, por tanto, la tentativa de derivar 'experimentalmente' las leyes de evolución de la sociedad humana, de tal forma que se pueda 'predecir' que el roble brotará de su semilla. El evolucionismo vulgar es la raíz de la sociología, por lo que ésta será incapaz de auparse hasta el conocimiento del principio dialéctico de la transformación de la cantidad en cualidad. Tal salto perturba cualquier forma de evolución, cualquier ley de uniformidad entendida al modo del evolucionismo vulgar»<sup>9</sup>.

Sin embargo, Gramsci no llegó más allá en su elaboración de un principio o método dialéctico, ni demostró su eficacia con la investigación de una secuencia específica de acciones. Tampoco nos legó análisis básicos de ninguna explicación o teoría propias de la sociología moderna, en los que mos-

trase con claridad sus supuestas limitaciones o defectos<sup>10</sup>. Se limitó a formular críticas muy generales, tratando de demostrar que la sociología no había podido enunciar verdaderas «leyes» (una vaguedad que se encuentra en cualquier discusión crítica de la sociología positivista), y a insistir en especial en el problema de la relación entre conocimiento y sociedad (lo que también habría de convertirse en uno de los lugares comunes en las controversias sobre el carácter de la sociología), argumentando que «con la extensión de los partidos de masas y su ligazón orgánica con la vida íntima (económico-productiva) de las propias masas, el proceso por el que el sentimiento popular se generaliza deja de ser mecánico y causal (es decir, producido por el condicionamiento de factores ambientales y otros semejantes), para convertirse en consciente y crítico»<sup>11</sup>.

El propósito fundamental de Gramsci era presentar al marxismo como una concepción filosófica. El concepto fundamental del marxismo ortodoxo, nos dice, es que «... la filosofía de la praxis es 'autosuficiente', que contiene en sí todos los elementos necesarios para la construcción de una cosmovisión total e integral, de una filosofía y teoría completas de la ciencia natural. No sólo esto, sino también todo lo que se necesita para dar vida a una organización práctica integral de la sociedad, es decir, para llegar a ser una civilización total integral»<sup>12</sup>. Antes de detenernos con mayor detalle en las críticas que pueden hacerse a estas ideas, tan divergentes del pensamiento del propio Marx



(fue quizá en este sentido en el que Marx declaró que «no era marxista»), puede ser útil hacer un comentario general. Ahora es mucho más dudoso que en los tiempos en que Gramsci escribía que el marxismo pueda ser capaz de llevar a cabo su grandiosa misión de proporcionar los elementos intelectuales y culturales necesarios para una nueva civilización. En los países socialistas donde el marxismo es la ideología oficial, parece que se le acepta en el mejor de los casos a regañadientes, muy lejos del entusiasmo que debería provocar una nueva perspectiva moral; y la vida práctica en sociedad parece someterse al mismo tipo de valores (centrados en las condiciones materiales de vida, carrera y ocio) que rigen en las sociedades occidentales. Además, fortuitamente o no, el marxismo ha dado lugar en muchos países socialistas a una opresión política y un empobrecimiento cultural que suponen, para muchos observadores, un declive notable respecto del grado de civilización que había sido alcanzado previamente. Así pues, parece más plausible defender que ha sido el «socialismo» en sus diversas formas, más que el «marxismo» como filosofía total, el que ha engendrado, hasta ahora, los elementos de una nueva civilización.

Aunque Gramsci deseaba establecer un rígida separación entre el marxismo como cosmovisión y la sociología como ciencia social, no negó todo valor a ésta como «compilación empírica de observaciones prácticas» que, como estadística, podría ofrecer, por ejemplo, una base para la planifica-

ción<sup>13</sup>. En la obra de Korsch, quien también comenzó presentando al marxismo como filosofía —de modo muy parecido a Lukács—<sup>14</sup>, al defender que el marxismo como filosofía materialista era la expresión teórica del proletariado revolucionario, del mismo modo que el idealismo alemán lo había sido de la burguesía revolucionaria<sup>15</sup>, la sociología y los elementos sociológicos del marxismo fueron adquiriendo gradualmente una importancia mayor. En un ensayo de 1937<sup>16</sup>, Korsch examinaba la «relación entre el marxismo y el pensamiento sociológico moderno». Sin embargo, tras un rápido rechazo de Comte y una caracterización de la «sociología de los siglos XIX y XX que comenzó con Comte y fue propagada por Mill y Spencer» como una «reacción contra el socialismo moderno», apenas se ocupaba de ningún estudio sociológico moderno. Se limitaba a formular cuatro principios básicos del marxismo como «la ciencia social genuina de nuestro tiempo» y como instrumento práctico de la lucha de la clase obrera: 1) el principio de especificación histórica («Marx comprende todos los hechos sociales en el marco de una época histórica específica»); 2) el principio de aplicación concreta (que parece referirse a la base empírica de la crítica marxista de la familia burguesa, las relaciones de propiedad, etc.); 3) el principio de cambio revolucionario, en contraposición a las teorías evolucionistas, y 4) el principio de la práctica revolucionaria, es decir, la tentativa de descubrir por medio del análisis y la crítica las tendencias principa-



les del desarrollo social futuro y de posibilitar un compromiso consciente y racional con el proceso histórico.

En su obra fundamental, *Karl Marx*, Korsch elaboraba estos principios y señalaba con mayor claridad el nuevo rumbo que había tomado su pensamiento, cada vez más distante de las preocupaciones fundamentalmente filosóficas de quince años atrás:

«En la posterior evolución del marxismo, el principio materialista crítico que Marx había elaborado empíricamente... fue convertido en una filosofía social general... De semejante distorsión del profundo sentido empírico y crítico del principio materialista no había más que un paso a la idea de que la ciencia histórica y económica del marxismo debía basarse en los cimientos no sólo de una filosofía social, sino también de una filosofía materialista general que englobara a la naturaleza y a la sociedad, o de una interpretación filosófica general del universo»<sup>17</sup>.

En el capítulo final resumía así sus concepciones:

«La tendencia fundamental del materialismo histórico ya no puede ser 'filosófica'; aquél ha de convertirse en un método científico empírico que proporcione el punto de partida para una verdadera solución de los problemas que el materialismo naturalista y el positivista sólo solucionaron en apariencia, dada su asunción ecléctica de los métodos de la ciencia natural en la ciencia social»<sup>18</sup>.

El elemento sustantivo más importante del libro es el acento puesto por Korsch en que la contribución fundamental de Marx a la ciencia social con-

sistía en el análisis de todos los fenómenos sociales en relación con la economía, y en su concepción de la economía como un fenómeno histórico. En un fragmento redactado para una posterior revisión de su libro, Korsch defendía que la diferencia fundamental entre la sociología y la teoría social marxista estribaba en el hecho de que la sociología examina el sistema de relaciones sociales como un terreno que puede ser investigado autónomamente, mientras que para el marxismo no puede entenderse sin un análisis previo de la economía: *En este aspecto, la ciencia materialista de la sociedad de Marx no es sociología, sino economía política*<sup>19</sup>. Esta argumentación ha seguido siendo una de las cuestiones centrales en todas las críticas posteriores de los marxistas a la sociología. Sin embargo, conviene señalar que Korsch dibujó la teoría marxista de la sociedad de un modo muy abstracto y se ocupó muy poco de problemas empíricos, tales como la evolución del capitalismo en el siglo xx o los que pudieran derivarse de los cambios en la estructura económica o en el sistema de clases —tal y como los habían planteado Bernstein y los austromarxistas. De hecho, Korsch no hace una sola referencia a las ideas de estos autores, y tampoco a ningún estudio económico o sociológico reciente. En su exposición, el marxismo seguía siendo una doctrina de mediados del xix que se definía sobre todo en contraste con la economía política de Adam Smith o Ricardo.

Más tarde, Korsch se separó por completo del marxismo, aunque sin someterlo a una crítica sis-



temática<sup>20</sup>, pareciendo orientarse hacia una visión filosófica de la sociedad de características más personales y subjetivas. En unas notas preparadas para una gira de conferencias por Europa en 1950, que circularon multicopiadas bajo el título de «Diez tesis actuales sobre el marxismo»<sup>21</sup>, señalaba: «Carece ya de sentido plantear el problema de hasta qué punto la teoría de Marx y Engels es todavía válida teóricamente y susceptible de aplicación práctica. Todos los intentos de restaurar la totalidad de la teoría marxista en su función de teoría de la revolución social de la clase obrera son ahora utopías reaccionarias». Y de ahí pasaba a formular lo que estimaba ser el primer paso en la «reconstrucción de una teoría y una práctica revolucionarias». Este deseo de una nueva teoría revolucionaria y de una nueva actividad política, sin embargo, ya no va envuelto en un esquema teórico que proporcione (como lo hacía el marxismo) una teoría sistemática de la sociedad o una cosmovisión filosófica general; al parecer, ha de brotar simplemente del juicio moral o filosófico individual (caprichoso, en sentido hegeliano), de una lectura puramente subjetiva de la historia humana.

Desde este punto de vista, la evolución del pensamiento de Korsch sigue un camino paralelo a la de algunos pensadores relacionados con el Instituto de Frankfurt, que también habían partido de un punto de vista semejante. De hecho, Korsch participó en la «Primera semana de trabajo marxista» en 1922, de donde surgió el Instituto de Frankfurt. Gran parte de las discusiones de este

primer encuentro giró en torno a *Marxism and Philosophy*<sup>22</sup> (*Marxismo y filosofía*), trabajo de Korsch que estaba próximo a publicarse. Este libro y la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase* se convirtieron en el mejor acicate dentro del pensamiento marxista para el desarrollo de una forma específica de marxismo, distinta tanto de la doctrina metafísica oficial conocida como «materialismo dialéctico» o «marxismo-leninismo», cuanto de la ciencia social positivista (a pesar de que en los primeros años una parte de los colaboradores del Instituto —Grünberg, Wittfogel, Grossman— seguían teniendo una orientación más positivista). Como ha señalado Lichtheim, «lo que vemos aquí no es tanto un reencuentro con el núcleo auténtico del marxismo, cuanto el resurgir de una tradición filosófica que puede denominarse, con toda razón, hegeliana»<sup>23</sup>.

Las figuras más influyentes del Instituto de Frankfurt —Horkheimer, Adorno y Marcuse— volvieron a ocuparse de los mismos problemas que los jóvenes hegelianos de 1840. Ante todo, subrayaban la importancia del elemento subjetivo en la actividad práctica, conferían mayor autonomía y significación a la superestructura cultural y dedicaban su esfuerzo a la elaboración de una especie de «crítica crítica», como la que Marx había puesto en la picota. Sin duda, existían diferencias considerables entre la situación de 1840 y la de 1930. Desde entonces habían surgido numerosas corrientes intelectuales basadas en el hegelianismo, desde el cual criticaban al positivismo; sobre todo, se



habían dado numerosos cambios económicos y políticos —especialmente el desarrollo del sistema político y social de la URSS y el ascenso del fascismo— que planteaban nuevos problemas a la reflexión crítica. Pero hay un tema que une decisivamente a los filósofos frankfurtianos con los jóvenes hegelianos: la ausencia de la clase obrera. Marx había superado a los jóvenes hegelianos al formular una filosofía de la *praxis*, una nueva concepción de la actividad práctico-crítica a través de su descubrimiento del proletariado como fuerza material de la vida social, en la que la actividad revolucionaria y la crítica teórica estaban, o habían de estar, unidas. Los pensadores de Frankfurt se encontraban con una situación en la que la clase obrera había dejado, o al menos así lo creían ellos, de ser revolucionaria. Desde esta concepción tuvieron de dirigirse a una noción premarxista de la actividad revolucionaria, en la que esta aparecía como producto de la «conciencia crítica» revolucionaria. El verdadero alcance de esta orientación sólo se hacía totalmente patente en estos últimos años, en los últimos escritos de Marcuse así como en los trabajos de una generación de jóvenes pensadores asociados con la «escuela de Frankfurt» de la posguerra, de la que paso a ocuparme.

La crítica de la sociología realizada por los filósofos de Frankfurt fue sobre todo indirecta, por medio de la crítica del positivismo, aunque Marcuse en *Razón y revolución* rechazase explícitamente

te la sociología comtiana en términos tales que podrían aplicarse también a otras teorías.

«El estudio de la sociedad tenía que ser una ciencia capaz de hallar leyes sociales de validez análoga a la de las leyes naturales y físicas. La práctica social, especialmente en lo referente al cambio del sistema social, quedaba estrangulada por la inexorabilidad. La sociedad venía pensada como un ente gobernado por leyes racionales dotadas de necesidad cósmica... El rechazo positivista de la metafísica... se unía al rechazo de la exigencia humana de alterar y reorganizar las instituciones sociales de acuerdo con la voluntad racional»<sup>24</sup>.

Pero, a pesar de que la crítica filosófica del positivismo fue siempre una constante fundamental, no agotaba toda la labor del Instituto, cuya mayor parte exploraba nuevas cuestiones de importancia fundamental para el desarrollo de la teoría social marxista. Esto se aplica muy especialmente al intento de integrar la psicología y el psicoanálisis en el marco teórico marxista y de usar este tipo de conocimientos para analizar el nuevo y perturbador fenómeno del fascismo.

El trabajo en estos campos se llevó a cabo bajo la influencia de Erich Fromm, quien estuvo relacionado con el Instituto desde el comienzo de los años 30 hasta 1939, en que se separó de él, fundamentalmente a causa de su decreciente radicalismo. En el primer número de la revista del Instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932), Fromm publicó un ensayo sobre «El método y las tareas de una psicología social analítica»<sup>25</sup>, en donde defendía que el psicoanálisis (aunque en forma



revisada) podía enriquecer la concepción marxista de la naturaleza humana y contribuir a la tarea de proporcionar una más exacta descripción de las relaciones entre la base económica de la sociedad y la superestructura ideológica. En un estudio publicado posteriormente acerca de la evolución de la personalidad en la sociedad moderna, el autoritarismo y la psicología del nazismo, Fromm dibujaba en un apéndice su teoría del «carácter social», y resumía así sus ideas:

«Las fuerzas económicas son eficaces, pero han de ser entendidas como condiciones objetivas, no como motivaciones psicológicas; las fuerzas psicológicas actúan, pero han de ser entendidas como algo históricamente condicionado; las ideas influyen, pero han de ser comprendidas como enraizadas en la totalidad de la estructura caracterial de los miembros de un grupo social... En otras palabras, las condiciones sociales influyen en los fenómenos ideológicos por medio del carácter; el carácter, por su parte, no es el resultado de una adaptación pasiva a las condiciones sociales, sino el producto de una adaptación dinámica en base a elementos que o bien son biológicamente inherentes a la naturaleza humana o bien se han convertido en inherentes a ella como resultado de la evolución histórica»<sup>26</sup>.

La obra de Fromm tenía una orientación más empírica y positivista que la de muchos otros miembros del Instituto; particularmente, cuando reconocía que las fuerzas económicas, psicológicas e ideológicas de la sociedad, aun siendo interdependientes, tenían un cierto grado de independencia. En relación con ello, escribía que esta inde-

pendencia es «particularmente cierta para el factor económico y su evolución, la cual, aun dependiendo de condiciones objetivas, tales como las fuerzas productivas naturales, la técnica y los factores geográficos, se lleva a cabo según sus propias leyes»<sup>27</sup>. Sin embargo, los temas de estudio del Instituto fueron, cada vez más, de carácter filosófico, especialmente tras la vuelta a Alemania en 1949. Los autores de la «teoría crítica» se ocupaban ahora de criticar la cultura de masas, los aspectos negativos, a su juicio, del racionalismo de la Ilustración, el predominio intelectual del pensamiento científico y tecnológico. En gran medida, sus ideas confluían en la crítica general al positivismo, haciendo resurgir los debates metodológicos de finales del XIX e introduciendo nuevas cuestiones, especialmente procedentes de la filosofía lingüística<sup>28</sup>. Al tiempo, abandonaron toda relación significativa con la teoría marxista. Este desarrollo intelectual se percibe con mayor nitidez en los escritos de Marcuse y de aquellos otros —fundamentalmente Habermas y Wellmer— que pueden ser considerados como la última generación de la Escuela de Frankfurt antes de su virtual disolución a fines de los años 60.

En *One-Dimensional Man* [El hombre unidimensional]<sup>29</sup>, Marcuse mantenía la tesis de que en las sociedades industriales avanzadas el progreso de la ciencia y de la técnica se ha convertido en un nuevo modo de dominación, en un sistema de control social que, al realizar la integración social y cultural de la clase obrera en la sociedad, ha eli-



minado cualquier fuerza real capaz de llevar a cabo un cambio histórico radical hacia un nuevo tipo de sociedad:

«La teoría crítica de la sociedad [es decir, el marxismo] se vio influida, en sus orígenes, por la presencia de fuerzas reales... que, *dentro de* la sociedad establecida se movían (o podían ser empujadas a moverse) hacia la realización de instituciones más racionales y libres mediante la abolición de las existentes, que se habían convertido en obstáculos para el progreso. Tales eran los cimientos empíricos de la teoría... Sin la existencia de aquellas fuerzas, la crítica de la sociedad seguiría siendo válida y hasta racional, pero se mostraría incapaz de traducir su racionalidad en términos de práctica histórica.»

Y concluye: «La teoría crítica de la sociedad carece de conceptos que puedan llenar el vacío entre el presente y su futuro; al no hacer promesas, al no conseguir éxitos habrá de ser negativa y así permanecerá»<sup>30</sup>. Lo que aquí se revela es la testaruda implicación de este concreto «teórico crítico» con una interpretación subjetiva y arbitraria de la historia que prescinde de toda conexión con un movimiento social o con un *corpus* teórico accesible a todos y dotado de los criterios conforme a los que puedan ser juzgadas sus afirmaciones. Igualmente aparece un abandono definitivo de cuanto pudiera llamarse teoría marxista, pues elimina dos elementos imprescindibles del pensamiento marxista: el concepto de la significación fundamental, «progresista» de la evolución del sistema económico, muy especialmente de la economía capitalista; y la idea de la clase obre-

ra como fuerza revolucionaria, agente histórico único, portador de una nueva forma de civilización. Del mismo modo, tanto Habermas como Wellmer se apartan del marxismo con su teoría de que la importancia de las clases sociales ha disminuido decisivamente o es una magnitud despreciable en las sociedades capitalistas contemporáneas<sup>31</sup>; con su énfasis sobre la superestructura cultural entendida como el terreno (la base económica ha dejado de serlo) en donde habrán de desarrollarse los cambios radicales; quizá, sobre todo, con su crítica general de lo que consideran, con razón, residuos positivistas en la misma obra de Marx, los cuales, en su opinión, invalidan sus pretensiones de ser un camino para el estudio de la sociedad humana.

Dos rasgos generales pueden destacarse en el desarrollo de un marxismo filosófico opuesto a la sociología. El primero —más patente en la obra tardía de la Escuela de Frankfurt— es la vuelta a un enmarque intelectual pre-marxista, en el sentido de que se halla más próximo a Hegel que a Marx. Y como ha señalado Lichtheim, «si caemos en la cuenta de que el pensamiento contemporáneo reproduce la problemática de una situación histórica anterior —es decir, aquella de donde surgió el marxismo—, tenemos derecho a suponer que se debe a que la relación entre teoría y práctica se ha convertido de nuevo en un problema idéntico al que representaba para los seguidores de Hegel en 1840»<sup>32</sup>. Me ocuparé del problema de la relación entre teoría y práctica en el capítulo



próximo, pero parece adecuado en este momento adelantar alguna de las cuestiones que surgen de la exposición precedente. El desarrollo de un marxismo hegelianizado fue sobre todo una respuesta a las incertidumbres sobre la fundamentación teórica de la práctica revolucionaria en las condiciones políticas que aparecieron durante el siglo xx: el colapso de la socialdemocracia alemana y la II Internacional al inicio de la Primera Guerra Mundial (lo que puede ser interpretado como consecuencia de su «reformismo», y éste, a su vez, como resultado de su versión evolucionista y cientista del marxismo); el éxito, por el contrario, de la revolución rusa, gracias a las acciones de una vanguardia revolucionaria; el evidente declive del compromiso revolucionario de la clase obrera en Europa Occidental y, en contrapartida, el ascenso de movimientos activistas de derechas; las decepciones derivadas de la consolidación del régimen stalinista en la URSS (que se legitimaba apelando al marxismo como «teoría científica») y de su extensión posterior a otros países de Europa Oriental. De modo más general, podemos decir que el marxismo como teoría más o menos determinista de la evolución social tenía evidentemente un mayor atractivo cuando el curso de los acontecimientos parecía realmente conducir hacia el socialismo y podía afirmarse con confianza que «la historia está de nuestra parte». Pero cuando la corriente de la historia adoptó un aspecto menos agradable, con los regímenes totalitarios, fascistas o estalinistas, o con el establecimiento de lo que parece ser

un tipo más estable de capitalismo del bienestar no igualitario, tras 1945, los pensadores que querían seguir manteniendo la esperanza revolucionaria en una transición del capitalismo al socialismo se vieron impulsados a adoptar una interpretación diferente del marxismo: una interpretación que otorgaba la mayor importancia a los elementos subjetivos —la conciencia y el compromiso revolucionarios— en la actividad práctica. Sin duda, semejante interpretación podía revestir formas diversas: Lukács, Gramsci y Korsch al inicio de los años 20 veían la conciencia revolucionaria encarnada en el Partido Comunista, mientras que los filósofos frankfurtianos la consideraban ante todo como un atributo de los intelectuales marxistas. Pero en ambos casos, y en otros que sólo se diferenciaban de éstos en cuestiones de matiz, había una misma afirmación sobre la posesión de un punto de vista privilegiado sobre la verdad histórica que se oponía a las descripciones meramente empíricas, sociológicas de los hechos históricos con toda su embarazosa fealdad.

El segundo aspecto, muy curioso, de la evolución del marxismo filosófico ha sido que, pese a haberse iniciado como una crítica marxista de la sociología, se ha despegado progresivamente de algunas de las ideas fundamentales (y más influyentes) de la teoría marxista y, al tiempo, se ha aproximado a los conceptos y métodos propios de algunas modalidades sociológicas recientes. En un sentido amplio, se ha dado una confluencia del marxismo fenomenológico con la sociología feno-



menologista y, en este proceso, se ha perdido algo específico. El principal objeto sometido a crítica en el campo del pensamiento lo constituyen ahora los elementos positivistas en las ciencias sociales, no las teorías burguesas de la sociedad. En la esfera de la vida práctica lo es ahora la «sociedad tecnológica», no el capitalismo. Sin duda, esos blancos de la crítica están unidos, como lo estaban capitalismo y pensamiento burgués en la teoría de Marx, dado que se considera al positivismo (en cuanto «razón instrumental») como la forma dominante de pensamiento engendrada por la sociedad tecnológica y, a su vez, funciona como una ideología que mantiene y refuerza las instituciones de dicha sociedad. Lo que no queda en absoluto claro —como también sucedía en el caso de los jóvenes hegelianos— es el sentido preciso en que esta «teoría crítica» postmarxista puede ser considerada políticamente radical o revolucionaria. En los años 60 se dio una cierta confluencia, en gran medida fortuita, y en cualquier caso corta, con el radicalismo del movimiento estudiantil; pero sus esfuerzos han ido dirigidos ante todo a interpretar el mundo, y no a cambiarlo. Lo que comenzó como una doctrina activista parece haber acabado, al menos por ahora, en una contemplación pesimista.



La idea de la unión entre la teoría y la práctica ocupa un lugar clave en el pensamiento marxista. Esta idea se originó en las discusiones entre los jóvenes hegelianos hacia 1840. Muy especialmente aparecía en el libro que publicó en 1838 August Cieszkowski con el título de *Prolegomena zur Historiosophie* [*Prolegómenos a la historiosofía*]<sup>1</sup>. Cieszkowski defendía que como los hombres, gracias a la filosofía hegeliana, ya habían alcanzado el saber absoluto, el próximo paso en su evolución no podría ser otro que la aplicación de ese saber a la tarea de transformar el mundo:

«La filosofía ha alcanzado un nivel tan clásico que ha de trascenderse a sí misma y ceder el Imperio Universal a otra... a la vida social práctica... En adelante, lo absolutamente práctico, es decir, la acción social y la vida en



el Estado... será lo Último... El ser y el pensar están destinados a anularse en la acción; el arte y la filosofía en la vida social, para resurgir y desarrollarse como la forma más alta de la vida social»<sup>2</sup>.

Ciezkowski aludía a esta práctica social que brota del saber absoluto con los nombres de «práctica post-teorética» o «praxis»; en ella se había de alcanzar la suprema síntesis concebible del ser y del pensar. El conjunto de las ideas en que se basaba esta concepción marcó profundamente la teoría de Marx<sup>3</sup> y algunos otros desarrollos posteriores del marxismo. Ciezkowski, por ejemplo, hacía una distinción entre «hechos» y «actos»: los primeros abarcan aquellos acontecimientos que la conciencia humana sólo puede «explicar y transfigurar», pero no determinar, mientras que los últimos son fruto de la reflexión y la acción consciente. Tal distinción se encuentra evidentemente en estrecha correspondencia con la de Marx entre la «prehistoria», en la que la vida social del hombre se encuentra determinada, en su mayor parte, por fuerzas externas, y el período que se avecina, en el cual los hombres «harán su propia historia» de modo consciente y deliberado, estableciendo un control racional sobre la naturaleza, incluyendo a su propia naturaleza.

Pero, como señala Lobkowitz, el tratamiento por Ciezkowski de los problemas de la práctica social era aún muy vago y abstracto<sup>4</sup>. Tan sólo en la obra de Marx habrían de adquirir finalmente un enorme significado práctico y político las ideas

que él había apuntado. La gran hazaña de Marx fue la construcción de una teoría social que, aunque tenía un carácter universal en cuanto instrumento para el análisis de todas las sociedades humanas, era ante todo una teoría sobre la clase obrera en la sociedad capitalista. Al tiempo que explicaba el desarrollo de la clase obrera, su teoría proporcionaba un análisis de la sociedad y de la historia que podía ser asumido por la conciencia obrera y servir de guía a su práctica política. Así pues, en la teoría de Marx la clase obrera —en cuanto grupo social real e identificable, en cuanto sujeto colectivo— realiza la unidad de teoría y práctica. Ahora bien, esta noción puede ser interpretada de muy diversas maneras que deben ser distinguidas unas de otras. En la versión de Lukács, el concepto reviste formas hegelianas cuando se define al proletariado como el sujeto-objeto idéntico del proceso histórico, con lo que reaparece el concepto hegeliano de saber absoluto como saber de la verdad suprema sobre la historia<sup>5</sup>. Este saber absoluto proporciona así una guía infalible para la actividad práctica (una idea de Ciezkowski), con lo que el intelectual marxista —como individuo o, como parece ser la idea de Lukács, en cuanto colectivo, en cuanto Partido Comunista— es capaz de determinar sin temor a errores la línea adecuada de actividad política que la clase obrera debe seguir en cada fase histórica de su desarrollo. Ideas semejantes, con ciertas diferencias de matiz, expresa Marcuse en su *Hombre unidimensional*; de algún modo misterioso, el «teórico crítico» es



capaz de auparse al puesto de supremo juez de la irracionalidad de la sociedad presente o al de árbitro de las «verdaderas» necesidades de todos los hombres.

En la obra de Marx, sin embargo, este concepto de saber absoluto no tiene cabida; incluso se le somete a una lacerante crítica por ser una pura *abstracción*, producto del intelectual abstracto que se dedica a interpretar la sociedad y la historia por medio de la *intuición*<sup>6</sup>. Si entendemos la teoría marxista como algo que se ha desarrollado en contraposición a semejante concepción y metodología idealistas, como una ciencia empírica de la sociedad basada en el análisis de los modos materiales de producción, entonces tenemos que señalar hasta qué punto semejante orientación exige una relación diferente entre teoría y práctica. Pues el conocimiento engendrado por la ciencia, lejos de ser «absoluto», es hipotético y perfectible, y sólo de forma limitada se le puede considerar capaz de proporcionar seguros cimientos para la práctica «correcta». Así la *praxis* cobra un carácter distinto. Deja de ser una práctica social informada por la teoría, en el sentido de una actividad autoconsciente e indeterminada de individuos o grupos sociales que parten de la total comprensión de la verdad del proceso histórico, para convertirse en el conjunto de acciones basadas en el conocimiento parcial y perfectible adquirido por el estudio empírico de la estructura social y los acontecimientos históricos. Al propio tiempo, también ha de señalarse que la práctica, el desarrollo concreto de las

relaciones económicas, sociales y políticas, ejerce su influencia sobre la teoría, planteando nuevos problemas y cuestionando algunas de las proposiciones que constituyen o se derivan de la teoría. En resumen, el problema de la *praxis*, de la relación entre la teoría y la práctica, no puede resolverse adecuadamente tan sólo desde el lado de la teoría, como si fuera una cuestión susceptible de solución definitiva a partir de determinados esquemas generales o filosóficos, sino que necesita ser examinado también desde el punto de vista de la práctica, tomando en cuenta y llevando a cabo los cambios en la teoría que el desarrollo de nuevas formas de vida social pueda exigir, y otorgando la importancia debida a la investigación empírica de la propia *praxis*, es decir, de la interconexión social e históricamente condicionada entre una teoría y una práctica.

Desde esta perspectiva, el estudio realizado por Bernstein sobre los cambios experimentados por el capitalismo y otros trabajos críticos posteriores son investigaciones perfectamente legítimas del problema de la *praxis*, al abandonar la pregunta de cómo la práctica social puede encajarse dentro de un concreto sistema filosófico y al plantearse cómo puede desarrollarse un sistema teórico, revisable empíricamente, que describa con exactitud y explique adecuadamente las tendencias de la práctica social. Al propio tiempo, estos estudios suscitan otra cuestión, un problema que ha estado en el centro de los debates sobre la *praxis* marxista desde fines del XIX: a saber, el de la relación



entre ciencia y ética. Todos aquellos intelectuales que tomaron partido a favor de una opción genéricamente positivista y aceptaron la distinción entre hechos y valores, tuvieron que enfrentarse con diversas dificultades en su propia interpretación del propio movimiento socialista. Si entendían la historia como un proceso estrictamente causal, tenían que considerar al movimiento socialista como un fenómeno necesario y determinado, y a la transición al socialismo como un proceso inevitable. Con este bagaje, los impulsos y los fines morales carecían de sentido, y la política socialista podía ser presentada (por ejemplo, por Kautsky) como una tecnología social, éticamente neutra, basada en la ciencia de la sociedad. Otros, por el contrario —muy especialmente Bernstein y Vorländer—<sup>7</sup>, mantenían que la ciencia social marxista necesita un suplemento de teoría ética para que el socialismo pueda aparecer como algo superior desde un punto de vista moral y, por tanto, como algo por lo que merece la pena luchar. Pero tal yuxtaposición de ciencia social y teoría ética no resolvía, por sí sola, los problemas principales. Además se hacía necesario investigar el modo en que una teoría determinista de la evolución social podía reconciliarse con la posibilidad de una elección moral (en el contexto de un único mundo «natural» o «fenoménico»); y, más allá, dando por sentada la realidad de una decisión moral y la existencia de una pluralidad de ideales morales, habría que explicar la forma en que podrían resolverse los conflictos éticos, y qué clase de argumentación habría

de emplearse, por ejemplo, para demostrar la superioridad moral del socialismo. Max Adler, como ya hemos visto, se enfrentó con alguno de estos interrogantes asimilando los impulsos morales y el conocimiento científico a los procesos causales, defendiendo que los primeros eran también factores causales susceptibles de ser investigados y generalizados por la sociología. Pero semejante postura no resuelve todas las dificultades. Ante todo, no queda claro si las decisiones éticas y el saber empírico o teórico, agentes causales todos ellos de la evolución de la vida social, son también productos de un proceso causal, es decir, meros acontecimientos empíricos que no pueden ser evaluados en cuanto a su adecuación, verdad o validez. Aún más, Adler parece estar persuadido, en forma muy parecida a la del propio Marx, de que la tendencia general de la evolución social es progresiva y de que, por alguna feliz coincidencia, el desarrollo efectivo de la vida económica y política va acompañada de la realización de una sociedad moralmente superior.

Al otro lado del espectro, los marxistas hegelianos rechazaban la diferencia entre hecho y valor, entre ciencia y ética. No puede tomarse la vida social, mantenían, como un objeto que la ciencia sea capaz de describir y analizar desde el exterior. En este campo, los hombres son simultáneamente objetos y sujetos; el desarrollo de su saber acerca de la sociedad supone un aumento de su propia autoconciencia y representa un avance en su propia liberación. Para ellos, saber y acción



forman un todo indisoluble; la toma de conciencia respecto de su propia situación indica al mismo tiempo a los hombres el modo en que deben obrar. En su versión marxista, tal concepción hegeliana revestía características especiales: el sujeto se convertía en un sujeto colectivo, una clase social, al tiempo que el proceso de apropiación de una mayor autoconciencia venía a culminar en la conciencia de clase del proletariado. Pero esta posición tampoco consigue solventar todas las dificultades que surgen en las relaciones entre teoría y práctica. En primer lugar, iguala en determinismo a la anterior, a la postura positivista. La diferencia estriba en que ahora la inevitabilidad de la evolución histórica se concibe bajo el ropaje de una «razón objetiva», y no de modo naturalista. Además, los fundamentos sobre los que se basa la afirmación de esa necesidad son mucho menos susceptibles de discusión y crítica que en la concepción positivista, pues son fruto de una percepción especial de la lógica histórica, no de observaciones empíricas. Es muy difícil decidir con fundamento entre las posiciones divergentes acerca de la interpretación de la historia si no existe una mínima posibilidad de proceder a algún tipo de contrastación empírica. Finalmente, hay que añadir que la posición hegeliana, con su insistencia sobre la posibilidad de alcanzar un punto culminante en el crecimiento del saber, es susceptible de ser usada de modo particularmente dogmático. La realización del «saber absoluto» puede predicarse de cualquier proceso histórico, bien como

lo hace Hegel al idealizar el Estado prusiano, bien a la manera de Lukács cuando idealiza la revolución rusa; en estas condiciones, ¿cuál de estas interpretaciones puede ser descartada sin recurrir a aquel tipo de crítica, científica y moral a la vez, que Marx fue el primero en dirigir contra el sistema hegeliano?

No es mi intención proceder ahora un examen a fondo de los problemas que plantea la teoría ética marxista<sup>8</sup>. Me limitaré a subrayar su peso en la sociología marxista, y muy especialmente cómo pudieran influir sobre una concepción marxista de la relación entre teoría y práctica social. A lo largo de las discusiones que se iniciaron a fines del XIX, se ha hecho cada vez más patente la necesidad de someter a crítica, tanto ética como científica, algunas de las proposiciones fundamentales de la teoría marxista: sobre todo, las que se relacionan con el desarrollo del movimiento obrero, su intervención en la acción política, y la naturaleza de la fase de transición entre el capitalismo y el socialismo. En repetidas ocasiones, desde la época de Bernstein hasta el presente, ha aparecido alguien dispuesto a declararse defensor del «corazón revolucionario» del marxismo contra el reformismo y el revisionismo. Sin embargo, tal declaración carece de sentido a menos que vaya acompañada de un análisis real de las fuerzas políticas que actúan en las formas concretas de la sociedad moderna (muy especialmente la presencia o no de clases revolucionarias, bien como realidades existentes o como tendencias históricas) y de un juicio acerca del



carácter «progresista» o «liberador» de los movimientos y regímenes revolucionarios.

La idea de la revolución, en el pensamiento de Marx y de los marxistas posteriores, constituye obviamente el punto clave para proceder a una discusión de las relaciones entre teoría y práctica, de la «actividad práctico-crítica»; en consecuencia, toda sociología marxista debería ocuparse ante todo del análisis del concepto y del estudio de las experiencias históricas revolucionarias. Sin embargo, a pesar de la importancia del tema, han sido pocos los pensadores marxistas que hayan contribuido críticamente y en profundidad a examinar los procesos de cambio revolucionario del mundo moderno. Como hemos visto, Korsch consideraba que la idea de cambio revolucionario, opuesta a las concepciones evolucionistas, era uno de los cuatro principios básicos de la sociología marxista. Una idea semejante expresaba Gramsci al criticar a Bujarin. Pero este postulado metodológico —que concibe la historia humana como un proceso «a saltos» desde una forma de estructura social a otra— quedaba en gran medida sin examinar. Pese a ser un principio provechoso como guía de la investigación, pese a poder esgrimir en su favor a la historia social, sobre todo a la contemporánea, no se analizó en su totalidad la cuestión planteada, a saber la relación entre evolución y revolución, la asociación de revolución y violencia y el sentido de la revolución en un contexto democrático.

En mi opinión, son dos los autores marxistas

que más seriamente han contribuido al análisis de la revolución: Rosa Luxemburgo, en su folleto de 1918 sobre la revolución rusa, y Otto Bauer, en varios ensayos y libros publicados entre 1919 y 1936, algunos de los cuales acaban de ver la luz en una edición francesa reciente<sup>9</sup>. El trabajo de la Luxemburgo, como ha señalado Nettle, «no era fundamentalmente una discusión de conductas políticas concretas, sino un examen de algunos de los presupuestos básicos de la revolución... Luxemburgo trataba de aplicar conclusiones sistemáticas bien establecidas a una nueva serie de hechos»<sup>10</sup>. De este modo, se detenía en señalar la estrecha relación que existe entre revolución socialista y democracia, al tiempo que criticaba a los bolcheviques por haber disuelto la Asamblea Constituyente, por no convocar elecciones y abolir la libertad de prensa y los derechos de asociación y reunión, y por recurrir de modo creciente al terror. Luxemburgo acababa señalando el peligro de que la dictadura de una *clase* acabase por convertirse en la dictadura de un *partido* o de una *clique*. Para Rosa Luxemburgo, la revolución significaba un movimiento popular hacia la liberación, y no la puesta en pie de un régimen autoritario que limitase los derechos democráticos para mantener a los líderes revolucionarios en el poder. «Lenin», escribía, «se equivoca por completo en los métodos que emplea. Los decretos, el poder dictatorial de los directores de fábrica, los castigos draconianos, el régimen de terror no son más que paliativos. El único modo de hacer brotar algo nuevo



es la propia escuela de la vida pública, la más amplia e ilimitada democracia y opinión pública. Es el régimen del terror lo que desmoraliza».

Sin embargo, Rosa Luxemburgo no llegaba a formular estas cuestiones con suficiente profundidad, aunque tal vez pudiera haberlo hecho de haber vivido lo suficiente para juzgar la evolución posterior de la sociedad soviética. Por eso no llegó a examinar la cuestión de si era posible la transición al socialismo sin que la sociedad burguesa hubiera alcanzado un estadio avanzado de desarrollo, con altos niveles de producción y consumo, hubiera establecido prácticas democráticas sólidas y una amplia experiencia de ejercicio de los derechos democráticos, y sin que se hubiera difundido ampliamente una cultura científica y humanista, que suministraría un fundamento para la ampliación de la libertad humana. Tal vez se hubiera negado a ser reformista al estilo de Kautsky, pero su comentario final de que la revolución rusa sólo podía plantear, y no resolver, los problemas, sugiere que para ella la implantación mundial del socialismo dependía del éxito de la revolución socialista en algunos países capitalistas más desarrollados. Aún más, ella no se planteó con suficiente radicalidad la cuestión de hasta qué punto la utilización de la violencia revolucionaria podría desembocar, de modo más o menos ineluctable, en la implantación de un régimen jurídico autoritario y jerárquico, convertirse en un régimen de terror, y ayudar a la aparición de actitudes e instituciones sociales muy difíciles de reestruc-

turar posteriormente en un sentido democrático.

También Otto Bauer analizó la revolución rusa <sup>11</sup>, a la que consideraba, por su contenido económico y social, una revolución democrático-burguesa dirigida, como resultado de las circunstancias particulares de Rusia, por un partido obrero. En aquel momento Bauer esperaba que el partido bolchevique liberalizase su dominación, con lo que aparecería más claramente el carácter burgués de la revolución; pero incluso en una república burguesa, la clase obrera conservaría muchas de sus conquistas y Rusia seguiría siendo un poderoso factor para el desarrollo de la democracia obrera a lo ancho del mundo. Sin embargo, la aportación más importante de Bauer al estudio de la revolución fue su teoría de la «revolución lenta» <sup>12</sup>. Bauer (igual que lo había hecho Marx) establecía una distinción entre revolución política y revolución social. La primera puede ser súbita y violenta, pero será poco más que el recambio de una minoría dirigente por otra si no va acompañada de cambios fundamentales en las relaciones de producción y en las relaciones sociales. Los cambios en las relaciones sociales, que comienzan en el campo de la producción, abren paso a la revolución social, que evoluciona con mayor lentitud. Lo sociedad socialista sólo puede construirse gradualmente, a lo largo de un amplio período, y por medio de reformas radicales en muchas esferas de la vida social.

En la obra de Bauer, la revolución aparece en gran medida como un proceso de reorganización



social subsiguiente a la revolución política, a la conquista del poder por la clase obrera. A mí personalmente me parece más realista y clarificador hablar de una «época» de revolución social, es decir, de un período relativamente largo de cambio y conflicto social en el que las instituciones del viejo régimen se vengán abajo gradualmente o vayan hundiéndose lentamente, al tiempo que surge y se conforma una nueva sociedad. A lo largo de ese período se producirían diversas revoluciones políticas, algunas prematuras y abortadas, otras logradas y capaces de suscitar un desarrollo significativo de la libertad y la igualdad. Semejante concepción se adapta perfectamente al proceso de construcción de la sociedad capitalista que, sin duda, no fue consecuencia de una única y dramática revolución política (pese a que muchos de sus caracteres básicos se conformaron durante la Revolución francesa), sino resultado de una larga secuencia de cambios económicos y sociales y de una serie de luchas políticas diferentes para cada país concreto. Desde este punto de vista, podemos denominar al período que va desde finales del XIX hasta el presente como «época de la revolución socialista». Una época en la que la revolución rusa, los movimientos revolucionarios en Europa occidental tras la Primera Guerra Mundial, los regímenes revolucionarios aparecidos en diferentes partes del mundo después de la Segunda Guerra Mundial y otros varios procesos de lucha y enfrentamientos políticos constituirían otras tantas tentativas de construir un nuevo tipo de sociedad,

en medio de una transformación gradual de las relaciones sociales y económicas y de los valores culturales.

Tal interpretación, sin embargo, ha de tomarse como mucho más hipotética que cualquier descripción histórica del origen de la sociedad capitalista, pues todavía estamos siendo testigos de esos cambios, y aun cuando podamos intentar captar las tendencias principales de la evolución, no creo que haya ningún camino que nos permita *saber* cómo se modificarán las sociedades actuales, o qué nuevas formas de sociedad habrán de sucederlas<sup>13</sup>. Sólo si concibiésemos la sociología marxista en un sentido positivista fuerte, y creyésemos al mismo tiempo que ha formulado adecuadamente ciertas leyes causales de carácter general que nos permiten predecir la evolución futura de la sociedad en su conjunto y en sus partes constituyentes<sup>14</sup> o si la concibiésemos, por el contrario, como una filosofía de la historia que ofrece una percepción definitiva e indiscutible del objetivo final de la historia, podríamos convertir la *posibilidad* del socialismo en una *necesidad*. Ambas posturas me parecen insostenibles a la luz de las numerosas dificultades aún no resueltas que rodean la construcción, comprobación y comparación de las teorías sociológicas; y por otro lado, ambas especies teóricas alientan la afirmación dogmática con preferencia a la investigación crítica.

La sociología marxista, como los demás sistemas sociológicos, ha de ser construida de un modo mucho más hipotético y autocrítico. Su finalidad



habría de ser la obtención de descripciones fructíferas, el establecimiento de correlaciones significativas y la formulación, a ser posible, de explicaciones causales (que probablemente serían de una generalidad limitada), reconociendo al mismo tiempo la posibilidad de que la actividad libre y consciente de los hombres pueda cambiar las leyes de las ciencias sociales. Cuestión esta última que me parece implícita en el pensamiento marxista, si se toma en serio la distinción entre «prehistoria» e «historia»<sup>15</sup>. Así entendido, el esquema teórico entabla una relación diferente con la vida práctica. Como ya he señalado, esta relación no puede entenderse como la aplicación de una teoría «correcta» para alcanzar la meta deseada (y prevista), sino como la interacción en desarrollo del pensamiento social con la acción social, de modo que el pensamiento pueda autocorregirse investigando y reflexionando sobre la acción pasada y sus consecuencias, y sea capaz de abrirse a la posibilidad de auténticas innovaciones a lo largo del proceso de autocreación humana.

No conviene creer que estas cuestiones sólo se plantean a la sociología marxista. Toda la sociología —más aún, toda ciencia social— tiene consecuencias más o menos intencionales, autoconscientes y directas sobre la vida práctica social, y en las sociedades modernas ha surgido, de hecho, de la idea de la necesidad de una regulación o planificación deliberada, consciente e inteligente de la existencia social del hombre. Una virtud específica del pensamiento marxista ha sido la atención

que presta explícita y claramente al tema de la conexión entre teoría y práctica. Al tiempo, una de sus grandes debilidades es su facilidad para limitarse a una sola especie de práctica, sobre todo cuando dicha práctica se encarna en las actividades de un partido político organizado, con lo que la teoría rápidamente se convierte en acrítica y es utilizada como un *corpus* de verdades establecidas que deben defenderse a toda costa para que la práctica pueda seguir funcionando. Al sopesar el valor y la validez de la sociología marxista por comparación con otros sistemas sociológicos, habrá que tener en cuenta no sólo sus modelos de estructura social y sus argumentos explicatorios e interpretativos, sino también el modo en que aquella —y sus rivales— entienden y realizan su relación con la dirección práctica de la vida social, muy especialmente de la acción política.







Hay muchas razones que invitan a tomar con gran precaución, y aun escepticismo, todo intento de presentar al marxismo como un sistema sociológico específico. Ante todo, como debe haber aclarado la discusión anterior, el propio marxismo está muy lejos de constituir un conjunto teórico homogéneo o unificado. Los debates que se han producido durante los últimos cien años han originado muy diversas interpretaciones, e incluso «escuelas», en el seno del pensamiento marxista. Hay una diferencia fundamental entre quienes conciben el marxismo como una cosmovisión filosófica, o una filosofía de la historia, y quienes lo ven ante todo como una ciencia social general, como una sociología. Pero aun dentro de estas amplias concepciones hay muchas diferencias de opinión sobre



diversos temas: sobre las ideas básicas del sistema marxista, sobre la interpretación de formas sociales concretas o acontecimientos históricos particulares, y sobre la relación del análisis marxista con la decisión política en determinadas circunstancias.

Para quienes consideran al marxismo como una cosmovisión, el papel de la sociología es incierto. O se niega rotundamente la necesidad de una ciencia social general, o su función se restringe, como hace Gramsci, a la elaboración de «inventarios sociales» (es decir, a lo que propiamente debería denominarse «estadística social»). Por otra parte, una teoría específica de la sociedad podía concebirse en estrecha dependencia de una cosmovisión —de su ontología, su teoría del conocimiento y su ética— de modo que la «sociología marxista» podría definirse de la misma forma que la «sociología cristiana», o la «sociología hindú», o tal vez la «sociología humanista». Pero ésta no parece ser una idea plausible ni fértil —de hecho, no ha sido desarrollada ampliamente por el pensamiento marxista—, pues si bien toda teoría sociológica plantea problemas filosóficos que han de ser tratados desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia y de la sociología del conocimiento, no es cierto que la construcción y desarrollo de las teorías sociológicas haya dependido o dependa de la elaboración previa, o de la referencia continua a una concepción global del mundo.

Sin embargo, si seguimos a la otra corriente principal y concebimos el marxismo como un sistema sociológico, aparecen nuevas dificultades,

pues la sociología está lejos de constituir un conjunto teórico homogéneo y unificado. Desde sus comienzos, a pesar de la existencia de temas y problemas comunes, han existido muy diversas «escuelas», numerosos «problemas sin solución» y teorías aparentemente irreconciliables. Recientemente, la proliferación de doctrinas y perspectivas ha alcanzado tal complejidad que algunos la consideran una estimulante situación de crisis intelectual, mientras que otros (menos optimistas) la ven como un estado de incoherencia prácticamente total. Para poder definir las características específicas de la sociología marxista y, muy especialmente, evaluar su validez y fertilidad respecto a otras corrientes sociológicas, necesitaríamos un marco conceptual amplio, relativamente estable, que nos permitiese definir lo que debemos considerar como una «buena» teoría sociológica, un método «correcto» y unos criterios «aceptables» para poner a prueba y juzgar las distintas proposiciones. Pero es esto precisamente lo que está en discusión. Parece suceder incluso que se están formando extrañas alianzas entre ciertas teorías marxistas y otras no-marxistas, que proponen esta o aquella definición —positivista, fenomenológica, etc.— de la lógica de la sociología.

Finalmente, hay una tercera dificultad, en parte debida a lo que acabo de señalar, para definir una sociología marxista diferenciada de las demás escuelas. No hay duda de que algunas corrientes marxistas han sufrido importantes influencias y han incorporado conceptos propios de otras tendencias



del pensamiento social; por ejemplo, de la fenomenología, del existencialismo y del estructuralismo. Aún más importante es el hecho de que el pensamiento sociológico haya incorporado, aunque a veces con modificaciones, muchos conceptos marxistas —por ejemplo, los de clase, conflicto social o ideología— y de que algunas de las disputas sociológicas más significativas hayan girado en torno a ideas y teorías cuyo origen se halla en el pensamiento de Marx. Hasta cierto punto puede convenirse en que se está produciendo un proceso de asimilación de acuerdo con la orientación expuesta por Kolakowski: «... con la gradual sofisticación de las técnicas de investigación en el campo de las humanidades, el concepto del marxismo como escuela de pensamiento autónoma se oscurecerá y finalmente desaparecerá por completo... Lo que hay de permanente en la obra de Marx será asimilado en el desarrollo natural de la evolución científica»<sup>1</sup>. Por supuesto, son posibles diversos desenlaces. La sociología podría volverse más marxista si llegasen a asentarse firmemente algunas de las proposiciones básicas de Marx en contra de las críticas que se le han dirigido; o, por otro lado, una gran parte de la contribución marxista podría ser revisada radicalmente, o totalmente abandonada, como resultado de nuevos descubrimientos, hasta tal extremo que no quedasen en el *corpus* general del pensamiento sociológico más que vestigios de sus conceptos propios.

Teniendo en cuenta todas estas dificultades, me propongo destacar lo que me parece todavía dis-

tintivo y valioso en el marxismo como sociología, señalando que mi argumentación depende de una concepción personal del campo y los propósitos de la sociología y del marxismo que no puedo desarrollar ahora: una concepción de la sociología como una ciencia empírica que encuadra proposiciones observacionales de varia índole dentro de un determinado marco teórico, y que apunta al establecimiento de clasificaciones de los fenómenos sociales, de correlaciones funcionales y de conexiones causales o cuasi-causales<sup>2</sup>; y una concepción del marxismo como un intento de elaborar y desarrollar una ciencia social general en este sentido.

Un punto de partida útil en esta discusión puede ser el esbozo por Karl Korsch de los principios de la sociología marxista (ver más arriba, p. 49). Dejando de lado el problema de la *praxis*, examinado en el capítulo anterior, hay cuatro temas básicos en la versión de Korsch. Primero, la primacía en el análisis marxista de la sociedad de la estructura económica, lo que Korsch expresa diciendo que el marxismo es ante todo *economía política*, no *sociología*; segundo, la determinación histórica o especificación de todos los fenómenos sociales; tercero, la inclusión de los estudios empíricos de los fenómenos sociales concretos dentro de un marco histórico-económico general, y cuarto, el reconocimiento de los cambios sociales revolucionarios junto a los evolutivos, de la existencia de rupturas en la continuidad histórica en la transición de una forma de sociedad a otra.

En cuanto a la primera cuestión, es sin duda



uno de los principales rasgos específicos de la teoría social marxista. No sólo porque la mayor parte de la sociología moderna ha ignorado lo referente a la estructura económica, o le ha concedido un papel secundario en el análisis global del sistema social (hasta el punto de que, a menudo, la sociología ha sido considerada como la ciencia de los aspectos no-económicos de la vida social), sino también porque ninguna otra teoría sociológica ha elevado el «modo de producción de la vida material» a categoría fundamental. En otro lugar he descrito así esta diferencia:

«A diferencia de otros sistemas sociológicos que conciben la sociedad como un sujeto autónomo y toman su existencia en el mundo natural como un dato, la teoría de Marx se basa en la idea de la existencia de una relación entre sociedad y naturaleza. Su concepto fundamental es el de 'trabajo humano', visto en perspectiva histórica, como el intercambio entre el hombre y la naturaleza, que al mismo tiempo crea y transforma progresivamente las relaciones sociales interhumanas»<sup>3</sup>.

Pero esta idea fundamental ha sido criticada tanto desde fuera como desde dentro del marxismo, y el tema de la relación entre la «base» económica y la «superestructura» cultural y social ha planteado conocidas dificultades de interpretación. No es tarea fácil medir, en general o en los casos concretos, la fuerza «determinante» de los cambios económicos, frente a otras diversas influencias sociales, ni tampoco evitar una estricta interpretación «tecnológica» de la historia, si se afirma con decisión la primacía de lo económico.

Muchos sociólogos críticos del marxismo han destacado la importancia de factores no-económicos en la evolución social. La impugnación más famosa la formuló Max Weber al explicar la función de la ética protestante en el desarrollo del capitalismo occidental, así como con su noción de un proceso general de «racionalización» de la vida social, noción esta última destinada a completar y modificar la teoría marxista. Más cercano a nosotros, Talcott Parsons ha adoptado una opción más extrema, sustituyendo una interpretación «materialista» de la historia por otra «espiritualista»: «Pienso que, en el sistema social, los elementos normativos tienen más importancia a la hora de explicar el cambio social que los 'intereses materiales' de sus partes constitutivas»<sup>4</sup>. Sin duda, ésta es una afirmación fideísta, no una demostración. Sin embargo, es obvio que en la vida social existen muchos factores no económicos (como el desarrollo de la ciencia, el nacionalismo, la democracia política, las creencias y las comunidades religiosas, los grupos étnicos) relativamente autónomos, pese a que puedan conectarse a veces con intereses económicos, y que ejercen una significativa influencia sobre los cambios sociales y la aparición de conflictos sociales. Con frecuencia, los autores marxistas han descuidado tales fuerzas y, cuando las han tomado en cuenta, les ha resultado difícil incluirlas en el esquema fundamental de su interpretación, basado en el desarrollo del modo de producción y de las relaciones entre las clases<sup>5</sup>.

Dentro de la corriente marxista, en la obra más



reciente de algunos miembros de la Escuela de Frankfurt<sup>6</sup>, se ha desarrollado una crítica aún más radical de la base última de la teoría de Marx, el concepto de trabajo humano. Se dirige contra algunas ideas de Marx que interpretan la evolución histórica de la sociedad humana como resultado del proceso de trabajo, concebido como la producción de objetos materiales. A esta concepción se contraponen una visión de la naturaleza y la auto-creación humana basada en dos características del hombre: como creador de herramientas y como sujeto de lenguaje. Así, Habermas distingue dos aspectos en la actividad humana: «trabajo» e «interacción», o «comportamiento instrumental» y «comportamiento comunicativo». Estas ideas se derivan en gran parte de la propia obra de Marx, que utilizaba con frecuencia el término «trabajo» en un sentido muy amplio, especialmente en sus escritos juveniles. Trabajo podía equivaler en ellos a la actividad humana o al ejercicio de las capacidades creadoras del hombre en general, bien fuera para el desarrollo de la producción material, para la creación de instituciones sociales o para la elaboración de objetos culturales. Pero, aun así, es evidente que la teoría histórica y sociológica de Marx otorgó una importancia decisiva al desarrollo de los modos de trabajo y producción material, y a las luchas de clases que brotan directamente de las «contradicciones económicas». La crítica de la Escuela de Frankfurt a este concepto reintroduce elementos de la filosofía idealista alemana (bajo la forma de la actividad de la razón abstracta), así

como una total indeterminación en la interpretación de los hechos sociales, al desposeer de su rango privilegiado al poderoso instrumento de investigación y explicación concebido por Marx en su interpretación económica. La especificidad de la sociología marxista se difumina en esta nueva filosofía de la historia, que subraya la importancia de los factores «espirituales» de la evolución social, pero al tiempo se muestra con menos capacidad para definir con claridad las fuerzas que actúan en luchas sociales o las tendencias básicas del proceso de cambio.

El segundo rasgo definitorio de la sociología marxista, según Korsch, es el principio de «especificación histórica». Con él, el marxismo no se aparta tan decididamente de otras escuelas sociológicas, pues muchas de ellas (el «evolucionismo social» del XIX, o la sociología histórica de Max Weber, por ejemplo) también se preocuparon de relacionar los fenómenos sociales concretos con los caracteres generales de una época o un tipo social dados. Lo que establece la diferencia es el contenido del esquema histórico marxista: su clasificación de las sociedades en base al modo de producción y al punto alcanzado en la secuencia que Marx describió como «etapas sucesivas de la formación económica de la sociedad». Pero este aspecto de la teoría marxista ha sido también muy criticado, tanto desde dentro como desde fuera del marxismo. Ante todo, existen las conocidas dificultades para incluir en el esquema marxista el tipo de sociedad que Marx llamó «asiático»<sup>7</sup>. Por otra parte, dos



de los tipos de sociedad distinguidos por Marx, el feudal y el capitalista moderno, han resultado mucho más fáciles de incluir en el análisis marxista, y han sido estudiados de un modo más exhaustivo, mientras los estudios marxista de la forma primitiva de sociedad que Marx denominó «comunismo primitivo» han sido mucho menos frecuentes y fructíferos<sup>8</sup>.

Además, otro tipo de críticas más fundamentales al conjunto de la perspectiva histórica de Marx ha partido sobre todo de la nueva escuela «estructuralista»<sup>9</sup>. El tenor de dichas críticas puede ilustrarse con una breve referencia a la obra de Claude Lévi-Strauss, cuya intención parece ser mostrar los elementos estructurales básicos y universales que se dan en todas y cada una de las sociedades humanas. Así, en su discusión con Sartre, en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss escribe: «El análisis etnográfico trata de aislar algunas constantes invariables que están detrás de la diversidad empírica de las sociedades humanas...» Con ello no difiere mucho de la posición en sociología de la primitiva escuela estructural-funcionalista que se asignaba como objetivo la búsqueda de ciertos «pre-requisitos funcionales» universales de toda sociedad. La diferencia básica estriba, al parecer, en la pretensión de Lévi-Strauss de alcanzar niveles más profundos de la estructura, y en su deseo de conectar los elementos estructurales de la sociedad con la estructura de la mente humana, y finalmente con la estructura del cerebro (esta es la base de su reduccionismo). Su perspec-

tiva es intencionadamente anti-histórica —«es tarea vana buscar el verdadero significado en la conciencia histórica»— y define a la historia y a la antropología (o sociología) como conocimientos complementarios, siempre que se evite la construcción de una antropología o sociología historicistas. Pese a que la contribución estructuralista ha propiciado algunos trabajos interesantes (especialmente en lingüística, y más limitadamente en antropología), hasta el momento su aportación sociológica no ha sido muy relevante. Por el contrario, esta corriente parece evadir los temas más importantes, precisamente los relacionados con los elementos determinantes de las distintas formas de estructura social y del paso de una de ellas a otra.

El estructuralismo ha establecido una cabeza de puente en el campo marxista con la versión del marxismo elaborada por Althusser<sup>10</sup>. No puedo examinar ahora esta particularmente oscura<sup>11</sup> inflexión intelectual, y me limitaré a ejemplificar con un trabajo de Maurice Godelier<sup>12</sup> el modo en que se plantea la relación entre «estructura» e «historia». Tras algunos argumentos triviales en los que trata de demostrar que Marx era un estructuralista *avant la page*, Godelier hace de la preeminencia del análisis estructural sobre el histórico uno de sus temas fundamentales. «La génesis de una estructura sólo puede estudiarse siguiendo la 'guía' de un conocimiento preexistente de tal estructura». Pero lo contrario es igualmente válido para el análisis marxista; la estructura de una formación social dada (el capitalismo, por ejemplo) sólo



puede estudiarse en base a un esquema histórico preestablecido que ofrece una definición previa de sus características y de su papel en una secuencia determinada. La sociología marxista exige una perpetua implicación recíproca del análisis histórico y estructural, así como un continuo movimiento dialéctico entre esos dos polos.

Además, la perspectiva estructuralista recorta el alcance de la concepción marxista desde otro punto de vista. Al parecer, el estructuralismo defiende que, una vez descubiertos los fundamentos de una formación social, los fenómenos de génesis y transformación de la misma han de examinarse como rasgos de esa estructura abstracta. El proceso histórico queda reducido a una «danza espectral de categorías sin sangre», y la interacción entre, por una parte, una estructura dada y, por otra, las actividades conscientes de los individuos y grupos sociales reales (de una importancia decisiva en las explicaciones del cambio social del propio Marx) desaparece de la escena. Resta añadir que los trabajos de los estructuralistas aún no han avanzado ninguna interpretación especialmente lúcida de las principales tendencias de desarrollo de las sociedades capitalistas del siglo xx.

La tercera cuestión planteada por Korsch puede resolverse con mayor rapidez. Como ya he señalado, la sociología marxista prácticamente no ha sido capaz de realizar estudios empíricos de fenómenos sociales concretos. No han aparecido contribuciones marxistas significativas ni extensas al estudio de problemas como el crimen y la delincuencia, la

burocracia, los partidos políticos, la familia y otros semejantes; incluso en el estudio de las clases y de la estratificación social —un tema clave de la teoría marxista— faltan las investigaciones históricas y sociológicas de conjunto que cabría esperar. Más aún, puede decirse que la sociología marxista no ha desempeñado el papel innovador, en cuanto a la apertura de nuevos campos de investigación y al planteamiento de nuevas tesis, que debería haber desarrollado a lo largo de su evolución científica dada la originalidad de sus primeras formulaciones. Sin embargo, en los últimos años, han aparecido síntomas de una mayor influencia del pensamiento marxista sobre la investigación sociológica, y de una elaboración más adecuada de la teoría marxista, gracias al desarrollo de la investigación empírica. Un ejemplo, con el que me hallo particularmente familiarizado, es la influencia de algunos estudios críticos, inspirados en el marxismo (aun cuando a menudo revisen o añadan algo a las concepciones marxistas tradicionales), acerca de los «países en vías de desarrollo», así como del proceso global de desarrollo y subdesarrollo. Tales estudios, iniciados con *The Political Economy of Growth (La economía política del crecimiento)*<sup>13</sup> de Paul Baran, y continuados con el trabajo de A. G. Frank y otros<sup>14</sup>, han posibilitado una reformulación radical de los temas que plantea el estudio del desarrollo, y han reactualizado, en un contexto nuevo, los análisis marxistas del sistema global, económico y social, del



capitalismo y de las complejas relaciones entre imperialismo y dependencia.

La última característica que Korsch señala es el interés de la sociología marxista por los procesos de cambio revolucionario. Esto distingue radicalmente al marxismo de aquellas teorías sociológicas que prácticamente ignoran el cambio social, prefiriendo dedicarse al estudio de los aspectos persistentes, atemporales o cíclicos de la vida social, o, entienden, por el contrario, el cambio como un proceso gradual y evolutivo, debido al aumento de la diferenciación social, al progreso acumulativo del saber, o a otros factores semejantes (al estilo de Spencer y Parsons). Sobre este punto, hay dos cuestiones centrales en la teoría marxista: la primera es la idea de la ruptura de la continuidad histórica, de una transición masiva a nuevas formas de sociedad; la segunda, que el cambio social se genera por medio de conflictos entre grupos antagónicos. En un siglo de revoluciones como el nuestro, esos elementos de la sociología marxista deben resultar necesariamente más realistas y susceptibles de producir un auténtico entendimiento de la evolución social que las ideas mantenidas por las teorías sociológicas rivales. Pero también aquí hay muchas cuestiones por resolver, algunas de las cuales hemos mencionado en el capítulo anterior. Las relaciones entre cambios evolutivos y revolucionarios necesitan de una explicación más rigurosa; es necesario caracterizar con mayor precisión la naturaleza de los períodos revolucionarios; y hay que examinar más deteni-

damente los problemas planteados por la evolución del movimiento obrero hacia formas no revolucionarias en las sociedades capitalistas, lo que puede derivar en formulaciones evolucionistas del propio marxismo (como en el caso de Bernstein). También en este aspecto hay que criticar al pensamiento marxista por no haber sabido impulsar los estudios empíricos o las reflexiones basadas en investigaciones empíricas, que habrían hecho avanzar a la teoría del cambio revolucionario más allá de sus formulaciones habituales como un modelo o principio muy abstracto.

En la exposición precedente me he esforzado en hacer patentes los rasgos fundamentales de la sociología marxista en cuanto ciencia empírica, indicando al mismo tiempo algunas de sus fortalezas y debilidades. Ahora habría que recordar, al considerar la cantidad de críticas que ha suscitado, que otras teorías sociológicas han sufrido incluso en mayor grado los estragos de la crítica; y que ninguna otra teoría ha demostrado mayor capacidad para definir y analizar los problemas significativos que plantea el desarrollo de las sociedades, para formular conexiones cuasi-causales y para provocar debates sobre cuestiones teóricas fundamentales. Pero también hay que señalar que la sociología marxista —como otras muchas teorías— es demasiado arrogante cuando proclama su capacidad para entender y explicar la vida social;



que no está preparada para reconocer las limitaciones de *toda* teoría sociológica frente a la extraordinaria complejidad de la interacción social y a la potencialidad humana de innovación creadora. Tal arrogancia, proclive al dogmatismo, está en estrecha dependencia de otro rasgo del marxismo: su compromiso con el ideal socialista como forma futura de la sociedad. También aquí el marxismo no hace más que compartir, con mayor intensidad, una de las características de la sociología en cuanto «ciencia moral» que, como exigía Durkheim, debe convertirse de suyo en reflexión filosófica, si es que no ha partido de ella, como sucede a menudo. Sin embargo, lo importante es mantener un cierto distanciamiento entre la sociología y la filosofía, y concebir claramente la sociología como el campo en donde las teorías rivales luchan por imponer su explicación de los hechos sociales. La idea del socialismo como futuro posible y deseable ayuda a la sociología marxista en la elección de problemas significativos, en la realización de valiosas investigaciones y en la crítica de interpretaciones rivales; pero la idea de la inevitabilidad del socialismo, su inclusión entre los hechos sociales, ha conducido a un empobrecimiento y una deformación del pensamiento marxista.





FLACSO  
ECUADOR



3845

## 1. Introducción

<sup>1</sup> En este trabajo voy a utilizar el término «positivismo» en un sentido amplísimo. Con él me referiré a aquella postura que mantiene que las ciencias sociales son, en esencia, iguales a las naturales, pues tratan de llegar a la formulación de leyes causales generales; que basa la validez de sus resultados en análisis de la realidad empírica, y no en la intuición filosófica, y defiende a partir de aquí la unidad del método científico; y que establece una clara línea de demarcación entre las proposiciones científicas y los juicios de valor. La doctrina de Comte no es más que una de las variantes del positivismo. Hay valiosos análisis globales del positivismo en D. G. Charlton, *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-1870* (Oxford: Clarendon Press, 1959), y en Leszek Kolakowski, *Positivist Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1972).



<sup>2</sup> Marx a Engels, 7 de julio de 1866.

<sup>3</sup> Marx a Engels, 20 de Marzo de 1869. En algunas cuestiones políticas, Marx defendía puntos de vista muy semejantes a los de Beesly. Ello puede explicarse en parte porque Beesly difería de otros positivistas, y por ello podía ser considerado por Marx como un «marxista en agraz». Véase el estudio de Royden Harrison, «E. S. Beesly and Karl Marx», *International Review of Social History*, IV, partes 1 y 2 (1959), pp. 22-58, 208-238; sobre todo pp. 230-237.

<sup>4</sup> Véase su carta a su padre de 10 de noviembre de 1837, traducida en Loyd D. Easton y Kurt H. Guddat (eds.), *Writings of the young Marx on philosophy and society* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor, 1967), pp. 40-50.

<sup>5</sup> Espero poder publicar en breve una crítica general de las ideas metodológicas de Marx, en donde examinaré con mayor detenimiento que aquí la relación del pensamiento de Marx con el positivismo, el empirismo y el problema global de una «ciencia natural» de la sociedad.

<sup>6</sup> A partir de aquí puede defenderse, en mi opinión equivocadamente, que «la contribución específica de Marx consistió en transformar esta idea [un concepto activista de la *praxis* desarrollado por los jóvenes hegelianos] en una teoría de la acción, de donde con posterioridad habría de brotar una sociología determinista»; George Lichtheim, *From Marx to Hegel* (Londres: Orbach & Chambers, 1971), p. 14. Por el contrario, otros autores han defendido una postura más cercana a la que yo mantengo aquí, según la cual la idea de una sociología científica estuvo siempre presente en el pensamiento de Marx; véase, por ejemplo, la defensa por Albrecht Wellmer del «positivismo latente» en Marx, en su libro *Critical Theory of society* (Nueva York: Herder & Herder, 1971). Más tarde me ocuparé de los argumentos sostenidos por Wellmer y otros partidarios de la «teoría crítica».

<sup>7</sup> El lector puede consultar en este sentido las obras siguientes: H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*

(Londres: MacGibbon & Kee, 1959. [Hay traducción castellana, *Conciencia y sociedad*, Ed. Aguilar, Madrid], especialmente el capítulo 3; George Lichtheim, *Marxism: An historical and critical study* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961) [Traducción castellana: *El marxismo: un estudio histórico y crítico*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1972]; y el amplio estudio de una escuela marxista concreta en Martin Jay, *The dialectical Imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (Boston: Little, Brown, 1973) [Traducción castellana: *La imaginación dialéctica*, Ed. Taurus, Madrid, 1975].

## 2. Marxismo como sociología

<sup>1</sup> *Annales de l'Institut International de Sociologie*, I (París: Giard et Brière, 1895). Uno de los colaboradores, Enrico Ferri, publicó un libro llamado *Socialism and Positive Science (Darwin-Spencer-Marx)* (Roma, 1894; trad. inglesa, Londres: Independent Labour Party, 1906) en donde se proponía demostrar que «el socialismo marxiano, el único que tiene un método positivo y un valor científico... no es otra cosa que el complemento práctico y fértil en la vida social de aquella revolución científica moderna... que se inició hace siglos con el resurgir del método experimental en todos los campos del conocimiento humano».

<sup>2</sup> *Annales*, VIII (París: Giard et Brière, 1902).

<sup>3</sup> G. Sorel, «Les Théories de M. Durkheim», *Le devenir social* (abril-mayo 1895), pp. 1-26, 148-180. Esta revista, fundada y dirigida por Sorel, durante su breve período de existencia entre 1895 y 1898 publicó trabajos de los principales marxistas europeos y estudiosos del pensamiento marxista, entre los que se contaban Engels, Kautsky, Pléjanov, Labriola y Croce; en la sección bi-



biográfica aparecían reseñas de gran cantidad de libros nuevos sobre sociología e historia social.

<sup>4</sup> Antonio Labriola, *Del materialismo storico* (Roma, 1896). Hay traducción inglesa con el nombre de *Essays on the Materialistic Conception of History [Ensayos sobre la concepción materialista de la historia]* (Chicago: Charles Kerr, 1908).

<sup>5</sup> Escrito entre 1895 y 1899 y publicado en un volumen titulado *Materialismo storico ed economia marxista* (Trad. inglesa de una parte de esta obra, en edición de A. D. Landsay, *Historical materialism and the economics of Karl Marx*, Londres, Howard Latimer, 1913).

<sup>6</sup> Trad. inglesa, *Community and association [Comunidad y sociedad]* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955).

<sup>7</sup> Sobre la relación entre Marx y Weber, véase sobre todo Karl Löwith, «Max Weber und Karl Marx» (1932), cuya traducción inglesa ha de aparecer en breve.

<sup>8</sup> Emile Durkheim, *Le socialisme* (París: F. Alcan, 1928), pp. 3-4 [Trad. castellana: *El socialismo*, Ed. Schapiro, Buenos Aires].

<sup>9</sup> Trad. inglesa bajo el título *Evolutionary Socialism* (Nueva York: Schocken Books, 1961) [Trad. castellana: *Socialismo teórico y socialismo práctico*, Ed. Claridad, Buenos Aires, 1966].

<sup>10</sup> Puede verse un análisis y una evaluación útiles del pensamiento de Bernstein en Peter Gay, *The dilemma of Democratic Socialism [El dilema del socialismo democrático]* (Nueva York: Columbia University Press, 1952).

<sup>11</sup> Conviene señalar aquí que Lukács, quien, como veremos, mantuvo una versión del marxismo radicalmente diferente en los años 20, llegó a conclusiones similares en una de sus últimas aportaciones a la teoría marxista, al referirse al problema de «un análisis *real* de la naturaleza inmanente del capitalismo actual, labor que el marxismo no ha conseguido llevar a cabo hasta el momento». Prefacio a Istvan Mészáros (ed.), *Aspects of History and*

*Class Consciousness [Aspectos de Historia y Conciencia de Clase]* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971).

<sup>12</sup> Citado por Peter Gay, *The dilemma of Democratic Socialism*, pp. 153-154, nota.

<sup>13</sup> Las principales figuras intelectuales eran Max Adler, Otto Bauer, Rudolf Hilferding y Karl Renner. En conjunto, pese a sus diferencias teóricas y políticas, estos autores constituían una de las más importantes escuelas de pensamiento marxista. Ninguna otra, salvo la surgida en torno al Instituto de Investigación Social de Frankfurt, puede compararse. Sin embargo, su obra permanece aún en un relativo olvido, y sólo una pequeña parte se ha traducido al inglés.

<sup>14</sup> Otto Bauer, «Austro-Marxismus», publicado anónimamente como editorial en al *Arbeiter-Zeitung* (Viena, 3 de noviembre de 1927).

<sup>15</sup> Véase la defensa de esta postura en su monografía *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx [El aspecto sociológico de la teoría de Karl Marx]* (Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1914).

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 25.

<sup>17</sup> Se publicaron dos volúmenes bajo el título *Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung [Tratado acerca de la concepción materialista de la historia]* (Viena, 1930-1932). Estos volúmenes han vuelto a ser publicados, junto con un tercero inédito, bajo el título de *Soziologie des Marxismus [Sociología del marxismo]* (Viena: Europäische Verlagsanstalt, 1964).

<sup>18</sup> Louis Boudin, *The theoretical system of Karl Marx in the Light of Recent Criticism [El sistema teórico de Marx a la luz de las críticas recientes]* (Chicago: 1907; reimpresso en Nueva York: Monthly Review Press, 1967).

<sup>19</sup> (Viena, 1910). Es ahora, con más de sesenta años de retraso, cuando se proyecta realizar una traducción inglesa de este importante trabajo. [Traducción castellana: *El capital financiero*, Ed. Tecnos, Madrid.]

<sup>20</sup> Hay un interesante análisis de la obra de Hilferding en relación a las teorías de Lenin, Rosa Luxembur-



go y Schumpeter, en George Lichtheim, *Imperialism* (Nueva York: Praeger, 1971), cap. 7. [Trad. castellana, *El imperialismo*, Alianza Editorial, Madrid.]

<sup>21</sup> *Die nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* [*La socialdemocracia y el problema de las nacionalidades*] (Viena: Marx-Studien, 2, 1907).

<sup>22</sup> *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute, besonders des Eigentums* [*La función social de las instituciones jurídicas, en especial la propiedad*] (Viena, 1904; ed. revisada 1928). Trad. inglesa con introducción y notas de Otto Kahn-Freund, bajo el título *The institutions of Private Law and their social Functions* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1949), pp. 54-55.

<sup>23</sup> «Wandlung der Arbeiterklasse» [Cambios en la clase obrera]. *Der Kampf* (septiembre-octubre 1933).

<sup>24</sup> Karl Renner, *Wandlungen der modernen Gesellschaft: zwei Abhandlungen über die Probleme der Nachkriegszeit* [*Los cambios en la sociedad moderna: dos estudios sobre los problemas de la postguerra*] (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1953).

<sup>25</sup> Este tema fue desarrollado posteriormente, a la luz de la experiencia en las sociedades socialistas de Europa Oriental, por Stanislaw Ossowski, *Class structure in the Social Consciousness* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963) [Trad. castellana: *Estructura de clases y conciencia social*, Ed. Península, Barcelona]; y de forma más general por Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1959) [Trad. castellana: *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, Ed. Rialp, Madrid].

<sup>26</sup> *Demokratie und Räte-system* (Viena: Sozialistische Bücherei Brand, 1919) [Trad. castellana: *Consejos obreros y revolucionarios*, Ed. Grijalbo, México].

<sup>27</sup> Trad. inglesa, N. Bukharin, *Historical materialism: A system of sociology* (Nueva York: International Publishers, 1925) [Trad. castellana: *Teoría del materialismo histórico*, Ed. Cuadernos de Pasado y Presente, Buenos Aires].

<sup>28</sup> *Empirische Soziologie: Der wissenschaftliche Gehalt der Geschichte und Nationalökonomie* [*Sociología empírica: el contenido científico de la historia y la economía política*] (Viena, 1931). Trad. inglesa en Otto Neurath, *Empiricism and sociology*, ed. de Marie Neurath y Robert S. Cohen (Dordrecht: Reidel, 1973), pp. 319-421.

<sup>29</sup> Karl Korsch, *Karl Marx* (Londres: Chapman & Hall, 1938). Se ha publicado una edición revisada del texto alemán, a cargo de Götz Langkau: *Karl Marx* (Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1967) [Trad. castellana: *Karl Marx*, Ed. Ariel, Barcelona, 1975].

<sup>30</sup> (Londres: Stevens, 1959- [Trad. castellana: *El derecho en una sociedad en transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966].

<sup>31</sup> Los recientes escritos de Pierre Bourdieu representan una importante contribución en este terreno, pero subsisten amplias dudas sobre el grado en que la cultura de las sociedades occidentales actuales puede ser descrita adecuadamente como «burguesa». Sobre esta cuestión, pueden verse las interesantes aportaciones de Norman Birnbaum, *The crisis of industrial society* (Nueva York: Oxford University Press, 1969) [Trad. castellana: *La crisis de la sociedad industrial*, Ed. Amorrortu].

### 3. Marxismo contra sociología

<sup>1</sup> H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (Londres: MacGibbon & Kee, 1959), cap. 2.

<sup>2</sup> Georges Sorel, «Les polémiques pour l'interprétation du Marxisme» [«Las polémicas acerca de la interpretación del marxismo»], *Revue internationale de sociologie* (París, 1900).

<sup>3</sup> Véase sobre todo *Réflexions sur la violence* (París:



Marcel Rivière, 1908- [Trad. castellana: *Reflexiones sobre la violencia*, en prensa en Alianza Editorial].

<sup>4</sup> Prefacio a Saverio Merlino, *Formes et essence du socialisme* [*Formas y esencia del socialismo*] (París, 1898).

<sup>5</sup> Primera edición en Berlín, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923. Trad. inglesa en Londres: The Merlin Press, 1971. [Trad. castellana: *Historia y conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, Barcelona].

<sup>6</sup> Tan sólo hacia el final de su vida se produjo una reorientación del pensamiento lukacsiano, al poner en cuestión radicalmente toda su interpretación de la teoría marxista, cuando en el prefacio a la nueva edición de *Historia y conciencia de clase* (1967) señalaba de modo atocrítico el «mesianismo revolucionario y utópico» reflejado en aquellos ensayos y se refería a su incertidumbre acerca del contenido esencial y de la validez metodológica del marxismo, en la interpretación que él había ofrecido de los mismos.

<sup>7</sup> Publicado en 1925. Trad. inglesa bajo el título «Technology and social relations» [Tecnología y relaciones sociales], *New Left Review*, XXXIX (1966).

<sup>8</sup> Me he ocupado con mayor detenimiento de los problemas planteados por la interpretación de Lukács de la conciencia de clase en un ensayo sobre «Estructura de clase y conciencia social», incluido en Tom Bottomore, *Sociology as Social Criticism* [*La sociología como crítica social*] (Londres: Allen & Unwin, 1974), cap. 7.

<sup>9</sup> «Critical Notes on an Attempt at Popular Sociology» [«Notas críticas sobre un intento de sociología popular»], en Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith (eds.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (Londres: Lawrence & Wishart, 1971), pp. 419-472, especialmente p. 426.

<sup>10</sup> Este comentario tiene mayor alcance. Un rasgo curioso —y absurdo— de gran parte de la crítica contra la sociología que se inspira en Hegel y Marx es que concentra sus ataques sobre las diferencias entre la teoría

de Marx y la «filosofía positiva» de Comte (que tuvo escasa influencia en el desarrollo posterior de la sociología), al tiempo que omite toda referencia a las obras fundamentales de la sociología moderna. Tal es el caso, como veremos, de los escritos juveniles de Korsch, y especialmente de la obra de Marcuse.

<sup>11</sup> *Selections from the Prison Notebooks*, p. 429.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 428-429. La sociología se ha desarrollado en los países socialistas fundamentalmente en esta forma, como compilación de estadísticas sociales.

<sup>14</sup> Karl Korsch, *Marxism and Philosophy* (*Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1923; trad. inglesa, Londres: New Left Books, 1970) [Trad. castellana: *Marxismo y filosofía*, Ed. Era, México]. En un breve *Postscriptum*, Korsch se refería al *Historia y conciencia de clase* de Lukács, que vio la luz al tiempo que su libro entraba en prensa, y señalaba su «acuerdo básico» con sus temas. Pero en un ensayo posterior, publicado como introducción a la segunda edición de su libro, Korsch subrayaba sus diferencias con Lukács, sin entrar en la cuestión de si sus diferencias políticas estaban causadas por desacuerdos teóricos.

<sup>15</sup> *Marxism and Philosophy*, p. 42.

<sup>16</sup> «Leading Principles of Marxism: A Restatement» [«Principios fundamentales del marxismo: una reinterpretación»] *Marxist Quarterly*, 1, 3 (octubre-diciembre 1937); incluido en Karl Korsch, *Three Essays on Marxism* (Londres: Pluto Press, 1971).

<sup>17</sup> *Karl Marx*, ed. alemana revisada, p. 145.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>20</sup> Durante sus últimos años, Korsch estuvo trabajando en un amplio resumen de sus ideas sobre la teoría marxista, pero la enfermedad le impidió terminarlo. (Esta información me ha sido suministrada amablemente por Mrs. Hedda Korsch.)



<sup>21</sup> Publicadas posteriormente en francés, en *Arguments*, 16 (1959), y en alemán, en *Alternative*, 41 (1965).

<sup>22</sup> Jay, *The dialectical imagination*, p. 5. Sin embargo, tras los primeros años, Korsch tuvo pocas o ninguna relación con los trabajos del Instituto, en parte porque estaba más comprometido en la actividad política que la mayor parte de sus miembros, y en parte también porque sus intereses teóricos, como se ha visto, se habían desplazado en los años 30 hacia una concepción más científica del marxismo.

<sup>23</sup> George Lichtheim, *From Marx to Hegel* (Londres: Orbach & Chambers, 1971), p. 2. El primer trabajo del libro aporta una excelente descripción de las condiciones que impulsaron el desarrollo de un marxismo hegelianizante en los años 30, y de nuevo a partir de 1945, momento en que las influencias de la filosofía de Hegel y de la fenomenología tomaron nuevos ímpetus con el existencialismo.

<sup>24</sup> H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (Nueva York: Oxford University Press, 1941), pp. 343-344 [Trad. castellana: *Razón y Revolución*, Alianza Editorial, Madrid].

<sup>25</sup> Trad. inglesa en Erich Fromm, *The crisis of Psychoanalysis [La crisis del psicoanálisis]* (Nueva York: Holt, Rhinehart & Winston, 1970).

<sup>26</sup> *The Fear of Freedom* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1942), pp. 252-253 [Trad. castellana: *El miedo a la libertad*, Ed. Paidós, Buenos Aires].

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>28</sup> Véase, por ejemplo, Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958) [Trad. castellana: *Ciencia social y filosofía*, Ed. Amorrortu].

<sup>29</sup> (Boston: Beacon Press, 1964) [Trad. castellana: *El hombre unidimensional*, Ed. Seix Barral, Barcelona].

<sup>30</sup> *One-dimensional Man*, pp. 254-255.

<sup>31</sup> Wellmer, *Critical Theory of Society [Teoría crítica de la sociedad]*, p. 138, concluye que «el concepto

marxista de clase ha perdido la mayor parte de su utilidad como instrumento de análisis».

<sup>32</sup> G. Lichtheim, *From Marx to Hegel*, cit., p. 14.

#### 4. Teoría y práctica

<sup>1</sup> Las ideas de Ciezskowski son expuestas en detalle por Nicholas Lobkowicz, *Theory and Practice* (Notre Dame, Nueva York: University of Notre Dame Press, 1967), cap. 13; y de forma más breve por David McLellan *The young Hegelians and Karl Marx* (Londres: Macmillan, 1969) [Trad. castellana: *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ed. Martínez Roca, Barcelona]. Ambos autores presentan una útil descripción general del medio intelectual de los Jóvenes Hegelianos.

<sup>2</sup> Ciezskowski, *Prolegomena*, pp. 101, 112, citado por Lobkowicz, pp. 198-200.

<sup>3</sup> No existen pruebas de que Marx sufriera directamente la influencia del libro de Ciezskowski. Seguramente se familiarizó con sus ideas a través de Moses Hess; en cualquier caso, esas ideas eran objeto de numerosas discusiones en el círculo de los Jóvenes Hegelianos. Véase los comentarios de Lobkowicz en *Theory and Practice*, pp. 203-206.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>5</sup> Mucho más tarde, el propio Lukács lo reconocía al señalar en su prefacio a la nueva edición de *Historia y conciencia de clase* (Neuwied: Luchterhand Verlag, 1967) que «el fundamento filosófico último» del libro era «la identidad sujeto-objeto que se autorrealiza en el proceso histórico» (el «espíritu absoluto» de Hegel) y que era «un intento de superar a Hegel... un edificio construido audazmente por encima de toda posible realidad». Pero Lukács no avanzó lo suficiente en su crítica de los elementos hegelianos de su obra.



<sup>6</sup> En los *Economic and Philosophical Manuscripts* [Trad. castellana: *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid], ver T. B. Bottomore (ed.), *Karl Marx: Early Writings* (Londres: Watts, 1963), pp. 199-200, 216-217.

<sup>7</sup> K. Vorländer, eminente filósofo neokantiano, expuso su concepción del «socialismo ético» en *Kant und der Sozialismus [Kant y el socialismo]* (Berlín, 1900) y presentó una perspectiva general de las ideas filosóficas del conjunto del movimiento revisionista en *Kant und Marx* (Tübingen: J. B. C. Mohr, 1926).

<sup>8</sup> Este es un aspecto importante y descuidado del pensamiento marxista. Como ha observado S. Stojanovic en su valioso estudio *Between Ideals and Reality [Entre los ideales y la realidad]* (Nueva York: Oxford University Press, 1973), «una ética marxista, al menos, una ética digna de Marx, está aún por construir» (p. 137). A continuación pasa revista, especialmente en el capítulo 9, dedicado a la «ética y teleología revolucionarias», a algunas de las cuestiones centrales de las que tendría que ocuparse tal teoría ética. Lukács tenía la intención de escribir un trabajo sistemático sobre la ética marxista, pero fue incapaz de llegar más allá de una larga sección introductoria, dedicada a la ontología (ver István Nészáros, *Lukács's Concept of Dialectic*, Londres: The Merlin Press, 1972, pp. 6-7). Algunos de los trabajos más interesantes que hasta el momento se hayan escrito sobre la ética marxista se hallan en los ensayos de Leszek Kolakowski, *Marxism and beyond [El marxismo y otras cuestiones]* (Londres: Pall Mall Press, 1969), en especial los dedicados a «responsabilidad e historia».

<sup>9</sup> Rosa Luxemburgo, *The Russian Revolution* (edición inglesa de Bertram D. Wolfe, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961) [Trad. castellana: *La revolución rusa*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1975]; Yvon Bourdet (ed.), *Otto Bauer et la révolution* (París: Etudes et Documentation Internationales, 1968). El problema de la violencia en relación con la teoría marxista de la revolución

fue considerado posteriormente por M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur* (París: Gallimard, 1947) [Trad. castellana: *Humanismo y terror*, Ed. Siglo XX-La Pléyade].

<sup>10</sup> J. P. Nettle, *Rosa Luxemburgo* (Londres: Oxford University Press), II, 703-704 [Trad. castellana: *Rosa Luxemburgo*, Ed. Era, México].

<sup>11</sup> Especialmente en un folleto publicado en 1921; ver Bourdet, *Otto Bauer*, pp. 73-84.

<sup>12</sup> En *Der Weg zum Sozialismus [El camino hacia el socialismo]* (Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1919); ver Bourdet, *Otto Bauer*, pp. 87-130.

<sup>13</sup> Por ejemplo, muchos movimientos políticos y revoluciones del siglo XX pueden interpretarse como elementos de la transición desde la sociedad agraria a la sociedad industrial, y no desde el capitalismo al socialismo, tal como ha sugerido Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Boston: Beacon Press, 1966) [Trad. castellana: *Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia*, Ed. Península, Barcelona].

<sup>14</sup> Como tal vez pueda interpretarse a Marx en el fragmento citado anteriormente (ver p. 14 más arriba) del prefacio a la segunda edición del *Capital*.

<sup>15</sup> Véase especialmente el examen de esta cuestión en Gajo Petrovic, *Marxism in the Mid-Twentieth Century [El marxismo a mediados del siglo XX]* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor, 1967), pp. 90-114, quien concluye que el fondo del pensamiento de Marx es la comprensión de que el hombre «...no es un animal económico, sino un ser social práctico y, por tanto, libre, universal, creador y autocreador».



## 5. La sociología marxista y sus rivales

<sup>1</sup> Leszek Kolakowski, *Marxism and Beyond* (Londres, Pall Mall Press, 1969), p. 204.

<sup>2</sup> Por «cuasi-causal» entiendo aquel tipo de relación causal en que la conexión entre causa y efecto viene mediada por la conciencia; véase el examen de G. H. von Wright, *Explanation and Understanding [Explicación y comprensión]* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971), capítulo IV. Esto también influye en los problemas relativos a la naturaleza de las observaciones que pueden hacerse en la investigación sociológica.

<sup>3</sup> T. B. Bottomore (ed.), *Karl Marx* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973), pp. 38-39.

<sup>4</sup> Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives [Las perspectivas evolucionista y comparativa en el estudio de las sociedades]* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966), p. 113.

<sup>5</sup> La contribución de los austromarxistas al análisis de las nacionalidades y el nacionalismo fue mayor que la de otros autores marxistas, porque tuvieron que enfrentarse con estas cuestiones en la vida política del viejo imperio austro-húngaro. Véase especialmente Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie [La socialdemocracia y el problema de las nacionalidades]* (Viena: Marx-Studien, 2, 1907).

<sup>6</sup> Ver especialmente Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests [Conocimiento e intereses humanos]* (Londres: Heinemann, 1972), y el tratamiento general de esta cuestión en Albrecht Wellmer, *Critical Theory of society [Teoría crítica de la sociedad]*, capítulo II. Algunas de las ideas en que se basan las críticas del último autor fueron formuladas por Max Horkheimer en los años 30; véanse sus ensayos en *Kritische Theorie [Teoría crítica]* Frankfurt: S. Fischer, 1968).

<sup>7</sup> Véase el trabajo de George Lichtheim, «Marx and

the 'Asiatic Mode of Production'», reimpresso en su libro *The concept of Ideology and Other Essays [El concepto de ideología y otros ensayos]* (Nueva York: Random House, 1967), así como la consideración general del esquema histórico de Marx en la introducción de Eric Hobsbawm a Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations* (Londres: Lawrence & Wishart, 1964) [Trad. castellana de la obra de Marx: *Formaciones económicas precapitalistas*, Ed. Ayuso, Madrid].

<sup>8</sup> Para un tratamiento general de la relación entre marxismo y antropología social, véase Raymond Firth, *The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist views on society [¿El antropólogo escéptico? La Antropología Social y las ideas marxistas acerca de la sociedad]*, Proceedings of the British Academy, vol. LVIII (Londres, 1972). El propio Marx se sentía fuertemente atraído por las formas primitivas de sociedad y dedicó bastante tiempo en sus últimos años de vida al estudio de esta materia. Sus cuadernos de notas del período han sido publicados recientemente, junto con un amplio comentario, por L. Krader (ed.), *The ethnological Notebooks of Karl Marx [Los cuadernos de notas etnológicas de Karl Marx]* (Assen: Van Gorcum, 1972). En ellos aparecen materiales útiles para una reevaluación de la concepción marxista de las sociedades primitivas. Como señala Firth en estos momentos hay un notable resurgir del interés por una antropología marxista más crítica, o especialmente en relación con el colonialismo y las sociedades agrarias.

<sup>9</sup> Las ideas centrales del estructuralismo son descritas y criticadas en David Robey (ed.), *Structuralism: An Introduction* (Oxford: University Press, 1973), y en W. G. Runciman, *Sociology in its place* (Cambridge: University Press, 1970), cap. 2, «What is structuralism?».

<sup>10</sup> Véase especialmente Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital* (Londres: New Left Books, 1970) [Trad. castellana, *Para leer El Capital*, Ed. Siglo XXI, México].



<sup>11</sup> Sus pretensiones son brillantemente arruinadas en un ensayo de L. Kolakowski, «Althusser's Marx» [«El Marx de Althusser»], *The Socialist Register* (Londres: The Merlin Press, 1971), pp. 111-128.,

<sup>12</sup> Maurice Godelier, «System, Structure and Contradiction in *Capital*» [Sistema, estructura y contradicción en *El Capital*], *The Socialist Register* (Londres: The Merlin Press, 1967), pp. 91-119.

<sup>13</sup> (Nueva York: Monthly Review Press, 1962) [Trad. castellana: *La economía política del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México].

<sup>14</sup> A. G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* [Capitalismo y subdesarrollo en América Latina], 2.<sup>a</sup> ed., (Nueva York: Monthly Review Press, 1969). Véanse también los escritos seleccionados en H. Bernstein (ed.), *Underdevelopment and Development* [Subdesarrollo y desarrollo] (Harmondsworth: Penguin, 1973).



### I. Estudios Generales

- Max Adler, *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx* [El sentido sociológico de la teoría de Karl Marx] (Leipzig: C. L. Hirschfeld, 1914). Formula los principios del marxismo como un sistema sociológico cuya base es el concepto de «humanidad socializada».
- S. Avineri, *The social and political Theory of Karl Marx* [La teoría política y social de Karl Marx] (Cambridge: Cambridge University Press, 1968). Análisis excelente de algunos conceptos fundamentales de la sociología de Marx.
- Norman Birnbaum, *Toward a critical Sociology* (Nueva York: Oxford University Press, 1971), pp. 94-129: «The crisis of Marxist Sociology». Examen de los problemas planteados a la teoría marxista por los recientes cambios sociales [Trad. castellana: *Hacia una sociología crítica*, Ed. Península, Barcelona, 1975].



- T. B. Bottomore y M. Rubel (eds.), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1963). La introducción estudia algunos aspectos de la evolución del marxismo y la sociología [Trad. castellana: *Sociología y filosofía social*, Ed. Península, Barcelona].
- Benedetto Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx* [El materialismo histórico y la economía de Karl Marx], traducido por C. M. Meredith, con una introducción de A. D. Lindsay (Londres: Howard Latimer, 1913). En varios capítulos aborda la significación sociológica y filosófica del «materialismo histórico».
- Georges Gurvitch, *La Vocation actuelle de la sociologie* [La vocación actual de la sociología], edición revisada, 2 vols. (París: Presses Universitaires de France, 1963), cap. 12, «La sociologie de Karl Marx». Versión ampliada de un ensayo que dedicaba especial atención a las ideas sociológicas de los escritos juveniles de Marx en relación a Saint-Simon, y que ahora analiza la obra de Marx en su conjunto desde una perspectiva sociológica.
- Karl Korsch, *Karl Marx* (Londres: Chapman & Hall, 1938). Publicado en una colección dedicada a los «sociólogos modernos», el trabajo de Korsch examina tres aspectos fundamentales de la obra de Marx: el análisis de la sociedad burguesa moderna, la economía política y la teoría de la historia [Trad. castellana: *Karl Marx*, Ed. Ariel, Barcelona, 1975].
- Henri Lefebvre, *The sociology of Karl Marx* (Nueva York: Pantheon Books, 1968). Discusión filosófica más bien abstracta de los elementos sociológicos del pensamiento de Marx [Trad. castellana: *Sociología de Marx*, Ed. Península, Barcelona, 1970].
- G. Lichtheim, *From Marx to Hegel and Other Essays* [De Marx a Hegel y otros ensayos] (Londres: Orbach & Chambers, 1971). Varios trabajos del libro están dedicados a un sólido examen de las tendencias re-

- cientos del pensamiento social marxista y se ocupan de la relación entre el marxismo y la sociología.
- Karl Löwith, «Max Weber und Karl Marx», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVI (1932), parte 1, pp. 53-99, y parte 2, pp. 175-214. Brillante comparación entre las orientaciones sociológicas generales de Weber y de Marx. Pronto aparecerá traducción inglesa.
- J. A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York: Harper & Row, 1942), cap. II «Marx the sociologist» («Marx el sociólogo»). Evaluación breve y crítica del marxismo como ciencia empírica, con referencia especial a las relaciones entre el sistema económico y la superestructura social [Trad. castellana: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Ed. Aguilar, Madrid, 1963].

## II. Estudios sobre problemas sociológicos específicos

- Norman Birnbaum, «Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism: Marx and Weber» [«Interpretaciones contradictorias del nacimiento del capitalismo: Marx y Weber»], *British Journal of Sociology*, IV (1953), pp. 125-141.
- A. Giddens, «Marx, Weber and the development of Capitalism» [«Marx, Weber y el desarrollo del capitalismo»], *Sociology*, IV (1970), pp. 289-310.
- Lucien Goldman, *Marxisme et sciences humaines* [Marxismo y ciencias humanas] (París: Gallimard, 1970). Algunos ensayos de este volumen discuten y ejemplifican el uso de los conceptos marxistas en el estudio de la cultura.
- G. Lichtheim, «Marx an the 'Asiatic Mode of Production'» [«Marx y el 'modo asiático de producción'»], *St. Antony's Papers*, n. 14 (Londres: Chatto & Windus, 1963).



- G. Lukács, *History and Class Consciousness* (Londres: The Merlin Press, 1971) [Trad. castellana: *Historia y conciencia de clase*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1973]. La interpretación hegeliana que hace Lukács de la teoría marxista de las clases ha sido discutida críticamente en algunos de los ensayos del libro de István Mészáros (ed.) *Aspects of History and Class Consciousness* [*Aspectos de Historia y conciencia de clase*] (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1971).
- S. Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963), cap. 5, «The Marxian Synthesis». Una buena contribución al estudio de los diversos elementos que conforman el concepto de clase en Marx [Trad. castellana: *Estructura de clases y conciencia social*, Ed. Península, Barcelona].



1. Introducción ... ..	7
2. Marxismo como sociología ... ..	17
3. Marxismo contra sociología ... ..	39
4. Teoría y práctica ... ..	63
5. La sociología marxista y sus rivales ... ..	83
Notas ... ..	101
Bibliografía ... ..	119