MARXISMO VERSUS SOCIOLOGÍA

LAS CIENCIAS SOCIALES COMO INSTRUMENTO DEL IMPERIALISMO

Dedicado a Txikigorria: vibrante volcán de apoyos y críticas

1. PRESENTACIÓN
2. QUÉ ES LA SOCIOLOGÍA
3. SERVIDUMBRE E IMPOTENCIA DE LA SOCIOLOGÍA
4. SOCIOLOGÍA, MIEDO Y CONTROL SOCIAL
5. COMTE Y SPENCER
6. SOCIOLOGÍA O MARXISMO
7. QUÉ ES LA EPISTEMOLOGÍA
8. EPISTEMOLOGÍA, POLÍTICA Y PODER
9. MARX Y ENGELS Y SU MÉTODO
10. DURKHEIM CONTRA MARX Y ENGELS
11. LA ANOMIA COMO EXCUSA REPRESIVA
12. LENIN, KAUTSKY Y TROTSKY
13. WEBER, CONTRA EL MARXISMO
14. PARETO Y LOS WEBB DOS EXTREMOS QUE SE UNEN
15. GRAMSCI Y LUKÁCS CONTRA EL MECANICISMO
16. MARIATEGUI, HO Y MAO: EL MARXISMO NACIONALIZADO
17. BENJAMIN COMO TRANSICIÓN
18. ESCUELA DE FRANKFURT, HABERMAS Y HONNETH
19. SOROKIN, EL MENCHEVIQUE AL SERVICIO YANQUI
20. CONTEXTO Y CONTENIDO DEL FUNCIONALISMO
21. TEORÍA DEL CONFLICTO COMO SALIDA BURGUESA
22. EL INDIVIDUALISMO COMO SALIDA BURGUESA
23. DEBACLE DE LOS POST, DE LO DÉBIL Y LÍQUIDO
24. LA FUNCION DEL PENSAMIENTO DEBIL Y LÍQUIDO
25. LA CIUDADANIA COMO GOBERNANZA IMPERIALISTA

1. PRESENTACIÓN

En los últimos años varios colectivos y personas hemos mantenido diversos debates sobre las transformaciones que está sufriendo el imperialismo, y sus efectos contra las clases y los pueblos, contra las mujeres, contra toda serie de colectivos explotados. Una de las cuestiones que iban apareciendo con especial insistencia trata sobre el error cometido por la izquierda revolucionaria en las últimas décadas al no haber prestado a la sociología y a las «ciencias sociales» la necesaria atención crítica.

Muchos marxistas, sorprendidos por la debacle de la URSS, por el giro al capitalismo de China Popular, por las dificultades de Cuba, por la propaganda imperialista del fin de la historia y de la nueva guerra de civilizaciones, por la ofensiva total imperialista posterior, por la demagogia postmoderna y reaccionaria, etc., estas personas y movimientos se dejaron

llevar por la urgencia de responder fundamentalmente al postmodernismo y otras mercancías intelectuales, desatendiendo algo más grave. No negamos la necesidad de responder a estas y otras cuestiones, lo que sostenemos es que, a la vez, se debía haber prestado la necesaria atención a la institución sociológica como parte del poder imperialista.

La crítica de la sociología se basa en una doble argumentación: primera, ha sido desde su origen una «ciencia» antisocialista aunque muchos marxistas no duden en declararse sociólogos; y, segunda, en la actualidad, y sobre todo después del estallido de la crisis en 2007, una plaga de sociólogos de todas las escuelas invade los medios de comunicación burgueses para convencernos de que el marxismo sigue siendo un fracaso, de que la crisis responde a factores subjetivos, personales, individuales e incluso colectivos, pero nunca a las razones expuestas en la teoría marxista de las crisis del capital.

De entrada, y en sentido general, por sociología se entiende el conocimiento de la sociedad, y en este sentido abstracto, todos y todas somos más o menos «sociólogos» desde el instante en el que nos preocupamos por saber qué es la sociedad con un cierto método racional y coherente de pensamiento, opuesto al irracionalismo. Esta definición genérica de sociología, casi hueca o vacía de concreción teórica, la podemos leer en un sinfín de folletos, manuales y libros. Sin más precisiones, esta sociología aparece en la historia del pensamiento como la corriente derechista que surge simultáneamente a la escisión del socialismo utópico en varias ramas, una de ellas el marxismo por la izquierda, y otra, por la derecha, la sociología.

En la tradición marxista encontramos distintas tesis con respecto a la sociología, desde quienes sostienen, como J. Hernández Martínez («El conocimiento sociológico y la sociología política», en *La política, miradas cruzadas,* 2006), que la sociología es una unidad de contrarios enfrentados, como son el positivismo y el marxismo, que surge con el capitalismo y que no puede encontrar su unidad porque ambos contrarios son irreconciliables: el positivista busca mejorar el capitalismo para salvarlo aun a costa de algunos cambios, mientras que el marxismo busca destruirlo. También los hay que aceptan dos sociologías diferentes, la del explotador y la del explotado,

R. Lanz en *Marxismo y sociología. Para una crítica de la sociología marxista* (1981), defiende que la sociología es la expresión más coherente del pensamiento burgués, destinada a combatir abiertamente al socialismo y al marxismo. Esta tesis sostiene la absoluta irreconciliabilidad entre sociología y marxismo, y equipara la primera al concepto de «ciencia» de modo que la sociología se construye con un aire de neutralidad científica sobre los conflictos sociales, y de superioridad científica sobre el marxismo. Esta tesis, expuesta de forma cabal añade que son incorrectas todas las tesis que asumen que el marxismo es una sociología aunque más radical que las otras, incluso criticando las supuestas limitaciones de Lenin y de otros marxistas al respecto. Y propone, como alternativa, la tesis de que el marxismo es una «teoría dialéctica de la totalidad social», mientras que «la sociología es burguesa de todas maneras».

D. Bensaïd opina que: «Exigir a Marx una “sociología” conforme a los criterios académicos de la disciplina es un contrasentido. Nadie es menos sociólogo (en el sentido convenido) que él. Su “sociología crítica” es una sociología negativa o una “antisociología”. La investigación

sociológica puede generar informaciones útiles, pero la información no hace un pensamiento y las informaciones factuales no constituyen un saber». Tras extenderse un poco en la crítica de Gramsci a la sociología, concluye: «Sea, pues, *El Capital* como exposición *no sociológica»* (*Marx intempestivo* 2002). Y como veremos, H. Lefebvre dice que el marxismo no es una sociología aunque sí hay en su interior componentes sociológicos subalternos.

Por su parte, G. Therborn mantiene en *Ciencia, clase y sociedad* (1980) que el materialismo histórico se formó separado de la sociología, que ésta disciplina tiene una esencial dependencia hacia la economía marginalista burguesa y hacia el positivismo científico, lo que le distancia totalmente del marxismo, que, entre otras cosas, opera introduciendo la dialéctica dentro de la historia. Sostiene que «la economía, la sociología y el materialismo histórico son disciplinas distintas. En rigor, hablar de una sociología marxista, del marxismo como sociología, del marxismo ricardiano o de la convergencia entre el marxismo y la sociología o la economía es algo insostenible y que sólo pretende confundir».

La importancia de la lucha teórica contra la sociología es incuestionable, y más en el presente, cuando el imperialismo está furiosamente lanzado a la tarea de reconquistar el poder perdido, de terminar de controlar el mundo y de apropiarse de los recursos vitales cada vez más escasos. La crisis que azota al mundo desde verano de 2007 ha exacerbado el debate teórico y político sobre la sociología porque la casta profesional de sociólogos -asalariados directamente del capital, o indirectamente por las instituciones o por la dictadura del mercado- actúa masivamente en defensa del orden, excepto honrosas minorías que merecen todo nuestro respeto. Especial gravedad adquiere la manipulación social de masas mediante las encuestas de todo tipo que diariamente realizan cientos de sociólogos asalariados, como denuncia, entre otros muchos, R. López Cazorla en *Encuestas: manipulación y deformación. ¿Existe la opinión pública?* (2007). No hace falta decir que la intensificación de la crisis de entonces a ahora ha aumentado la importancia que tiene para la burguesía la deformación y la manipulación mediante la industria sociológica.

La conexión esencial e interna con la economía marginalista aparece ahora como una de las debilidades estructurales, insuperables, de la sociología, que siempre se ha esforzado por separarse de la «economía». Uno de los esfuerzos más destacados por recuperar el prestigio de una sociología relacionada con la «economía», lo tenemos en la investigación de G. Ingham (*Capitalismo* 2010) sobre el valor de las ideas de Weber para comprender la crisis actual, resultando una obra que sólo beneficia al actual sistema burgués como se comprueba en las páginas dedicadas a «los elementos básicos del capitalismo», a pesar de los esfuerzos por presentar a un Marx no muy edulcorado pero sí amputado en su radical contenido revolucionario. Y es que lo que le falta a la sociología y a las llamadas «ciencias sociales», ausencia que nunca podrán rellenar, es integrar la realidad del fetichismo, de la alienación y de la colonización del saber de los pueblos por la industria cultural imperialista.

Romero Reyes estudia esta cuestión decisiva en sus relaciones con las teorías económicas y las ciencias sociales, fundamentalmente en el ámbito de América Latina (*Teoría Económica y Ciencias Sociales: alienación, fetichismo y colonización* 2007). Advierte que se centra en la crítica del neoliberalismo, que proviene del paradigma neoclásico, o marginalista, por ser el que domina en el pensamiento académico y oficial latinoamericano. Denuncia que en la

creación de las «ciencias sociales» fue apartado de la economía toda referencia a la política y a lo social, surgiendo una bifurcación que se manifiesta «en la separación que se hace de las relaciones “puramente económicas” de las relaciones sociales y políticas; la diferenciación de una esfera de estudio para la economía y otra para las demás “ciencias sociales”; la neutralidad y aun indiferencia que la ciencia económica –y el economista que la practicara- debía guardar con relación a la naturaleza de los fines, es decir, las connotaciones morales o éticas y los “juicios de valor” que encerraba la acción humana como hecho económico. Estas y otras bifurcaciones quedaron así consagradas en forma de premisas y principios metodológicos que pasaron a sustentar el desarrollo de la economía como “disciplina científica”».

Para concluir, este trabajo pretende provocar cuantos más debates y estudios críticos sobre la sociología como instrumento del capital, sin que por ello se caiga en el error de despreciar dogmáticamente el valor de determinados métodos cuantitativos de distintas corrientes sociológicas.

2. QUÉ ES LA SOCIOLOGÍA

Dejemos que responda un sociólogo en este caso a José Félix Tezanos en su libro *La explicación sociológica: una introducción a la sociología* (1996) no duda en preguntarse y responder lo que sigue:

«¿Qué es la sociología?, ¿cuándo surgió?, ¿dónde?, ¿cómo?, ¿por qué? Estas son las primeras preguntas que debemos hacernos para entender bien esta disciplina, y ser capaces de explicar a cualquiera qué hacen los sociólogos. Sin embargo, esta explicación no siempre es fácil en las sociedades de nuestros días, por dos razones: en primer lugar, porque la Sociología es una ciencia muy reciente. Sus orígenes se remontan a pensadores como Augusto Comte, Emilio Durkheim y Max Weber, que escribieron sus principales obras en el siglo XIX y al principio del XX. En segundo lugar, no siempre es fácil comprender qué es la Sociología, porque se trata de una disciplina que se ocupa de algo sutil, a veces casi imperceptible y difícil de captar, casi misterioso, pero muy importante. Se ocupa de lo social, de los fenómenos sociales, de las realidades sociales».

Tezanos cita a los «padres fundadores» de la sociología y dice que es una «ciencia muy reciente», pero según esta lógica, es marxismo es todavía más reciente que la sociología. Comte había nacido antes que Marx y Engels, y había fundado la «ciencia de la sociedad» con antelación a la formación del marxismo. La palabra «sociología» aparece por ver primera, que se sepa, en 1824 en una carta de Comte a un amigo personal, pero los primeros textos marxistas en el sentido pleno tardaron dos décadas más en aparecer, o sea son más «jóvenes». Durkheim y Weber eran contemporáneos de Kautsky, Lenin, Rosa Luxemburg, Trotsky y otros muchos marxistas, pero Tezanos no la cita. Sin embargo, este autor pide comprensión para la sociología por sus limitaciones porque, debido a su corta edad, «es una ciencia que aún no ha tenido tiempo para desarrollarse y poder ofrecer resultados suficientemente concretos y suficientemente claros». Sin embargo, al marxismo no sólo se le piden resultados fulminantes y casi exactos, pese a ser más «joven» que la sociología, sino que sobre todo se le ha dado por muerto decenas de veces.

¿Por qué al marxismo no se le perdona nada, y a la sociología, todo? Tezanos nos da la respuesta: «(…) no siempre es fácil comprender qué es la Sociología, porque se trata de una disciplina que se ocupa de algo sutil, a veces casi imperceptible y difícil de captar, casi misterioso, pero muy importante. Se ocupa de lo social, de los fenómenos sociales, de las realidades sociales». Pobres y esforzados sociólogos, que tienen que estudiar y desvelar una realidad que casi es un misterio, una cosa sutil e imperceptible a veces. Por eso no hay que criticarles. Hay que comprenderles y perdonarles su lentitud y limitaciones. Pero al marxismo hay que aplastarlo sin contemplaciones porque, añadimos nosotros, el marxismo además de querer conocer lo social, fundamentalmente y sobre todo, quiere revolucionar lo social, quiere hacer la revolución social, no sólo conocer la sociedad. Esta es la diferencia insalvable entre marxismo y sociología. Por si fuera poco, la frase de Tezanos nos deja un fuerte regusto de elitismo, de casta, de profesión especializada en un conocimiento para minorías, mientras que el marxismo plantea justo lo contrario.

El texto de Tezanos fue escrito cuando ya eran perceptibles para muchos marxistas los indicios que auguraban un agravamiento de las crisis parciales que, con el tiempo, confluyeron y se sistematizaron en la actual. Mientras que en la década de 1980 la economía mundial había crecido a un ritmo promedio del 3%, en la de 1990 había bajado al 2%, y el grueso del crecimiento de los beneficios de las transnacionales se basó y se sigue basando en la reducción drástica de los salarios, en el aumento de la explotación y en el empeoramiento de las condiciones de vida (M. A. Castro Formento *La globalización de la economía mundial ¿Cómo detener su tendencia depredadora?* 2005). Para 1996, fecha de edición del libro de Tezanos, el capitalismo mundial llevaba casi dos décadas ahondando la diferencia entre la tasa de beneficio de los tres imperialismos más poderosos, que seguía al alza, y la tasa de acumulación de estos imperialismos, que seguía a la baja. En 2007, la tasa de beneficio imperialista era de 5,5 puntos y la de acumulación de poco más de 2 puntos, según muestra E. Toussaint (*Crisis global y alternativas desde la perspectiva del sur* 2010). Ahora, tras la crisis ya definitivamente desencadenada en verano de 2007, estos datos son todavía más estremecedores.

En la década de 1990, la entonces segunda economía del mundo, la japonesa, estaba estancada pese a los inmensos recursos públicos gastados por su Estado para reactivarla, cosa que todavía no ha logrado hacer. Más aún, en 1997 estalló la terrible crisis de los llamados «dragones asiáticos», países capitalistas que habían crecido espectacularmente aplicando las recetas neoliberales impuestas por el imperialismo, hasta que se desplomaron súbita y caóticamente arrastrando a sus pueblos a la pobreza. Lo más significativo es que el desastre asiático de 1997 también había sido precedido por otros anteriores y a la vez anunciaba lo básico del corralito argentino de 2001, que a su vez adelantó una de las características esenciales de la crisis iniciada en 2007.

Contextualizamos lo dicho por Tezanos porque solamente así comprendemos la impotencia de la sociología para conocer la realidad social. Que la producción mundial descienda, que descienda también la tasa de acumulación del imperialismo, pero que a la vez y hasta 2007, asciendan sus beneficios, estos y otros datos en los que no nos extendemos mostraban cómo operaban las tendencias contradictorias del capitalismo, cómo se iban agudizando sus

contradicciones y cómo estas fuerzas invisibles a simple y primer análisis externo avanzaban hacia la actual situación, es decir, cómo era la dinámica de la crisis. Ni Comte, ni Durkheim, ni Weber, se preocuparon por estudiar las contradicciones esenciales del capitalismo, sino que se limitaron a ojear algunas de sus manifestaciones externas, y sobre todo a proponer reformas que fortalecieran sus respectivas sociedades burguesas, que evitasen nuevas crisis sociopolíticas.

A diferencia de Marx, Comte nunca llegó a imaginar la dialéctica de las contradicciones del capitalismo, retrocediendo hacia posturas cada vez más autoritarias e idealistas conforme se agudizaba la lucha de clases. A diferencia de Rosa Luxemburg, Lenin, Trotsky y Bujarin, y de socialdemócratas de izquierda como Hilferding, Durkheim, Pareto, Mosca, Weber y otros, jamás llegaron siquiera a intuir la lógica del imperialismo y menos aún llegaron a imaginar que el paso de la fase colonialista a la imperialista, que se produjo mientras ellos vivían, correspondía a la dialéctica entre las contradicciones y crisis internas del capital y las resistencias crecientes de las clases y de los pueblos explotados a las medidas burguesas para salir de esas crisis y acelerar la expansión imperialista. O lo que es lo mismo, a la existencia de unas tendencias irreconciliables en el seno del capital que generan tarde o temprano crisis cada vez más duras, y que el pensamiento científico-crítico puede y debe conocer su dialéctica para incidir en ella, orientándola en la medida de lo posible en tal o cual dirección.

Es decir, estamos hablando de la crítica marxista del capitalismo y de su teoría de las crisis. Según el marxismo, no se puede conocer la sociedad burguesa sin conocer el papel de las crisis capitalistas (Bolívar Echeverria, *El discurso crítico de Marx* 1986). Pero la sociología no tiene ni quiere tener una teoría de la crisis del capital, pero tampoco podría tenerla si lo intentase, porque su esquema ontológico está dentro del orden simbólico impuesto por el fetichismo de la mercancía intelectual. Justo al comienzo de la larga oleada de luchas que se desencadenó en el mayo de1968, Touraine ya se encargó de recordar de manera inequívoca la separación entre economía y sociología, en su obra *La sociedad post-industrial*, reviviendo una idea anterior de otro sociólogo que apenas había sido divulgada. La sociología no quiere ni puede crear un «cajón de herramientas» praxeológicas sobre el capital que le permita teorizar sobre la aplastante crisis actual, que, por cierto, vuelve a confirmar la valía del marxismo (L. Vasapollo *Interpretar y actuar en la crisis estructural y sistémica con el «cajón de las herramientas» de Marx* 2008).

Antes de seguir con Tezanos, constatemos la impotencia de la sociología en general para conocer las leyes tendenciales del capitalismo, tal como aparece expuesta de manera explícita en uno de los libros clásicos de esta disciplina, *Sociología fundamental* (1999) de N. Elías. Esta obra fue escrita en 1970, en plena crisis capitalista mundial, en medio de las luchas pacíficas y violentas dentro del imperialismo, en medio de las feroces guerras de liberación antiimperialista en el mundo, en medio de las dictaduras latinoamericanas, etc. N. Elías reconoce que Marx y Engels aportaron concepciones muy valiosas para la sociología, pero al instante añade que la sociedad mundial ha evolucionado mucho desde entonces y que ahora, es decir, en 1970, de lo que se trata de saber es «si, y hasta qué punto, es posible someter las tensiones y los conflictos no regulados e incontrolados entre los diferentes grupos humanos al control y a la regulación conscientes por los hombres. O, por el contrario, hasta qué punto es inevitable que estos conflictos y estas tensiones desemboquen en confrontaciones violentas,

ya sea en el plano de las relaciones intraestatales en forma de revoluciones, o bien en el plano interestatal en forma de guerras».

Según la teoría marxista del imperialismo, son las contradicciones irreconciliables del capital las que terminan forzando los estallidos de violencia intra e inter estatal. Hasta 1970 la historia había confirmado la validez de esta teoría que, además, insiste en que, tarde o temprano, esa violencia estallará provocada por la burguesía, y que hay que prepararse para reducir al máximo posible su letalidad y brutalidad. Desde 1979 hasta ahora, 2011, la historia ha validado de nuevo esta experiencia teórica. Por el contrario, N. Elías proponía en 1970 una alternativa pacifista y legalista que objetivamente favorecía al imperialismo, al desarmar ética y teóricamente a la humanidad oprimida con ese pacifismo. Hoy sabemos que el imperialismo logró aplastar aquella oleada de luchas de clases, así como masacrar muchas luchas de liberación nacional y condicionar muy negativamente el desarrollo pacífico posterior de las que lograron vencer. Pero aún así, las contradicciones del capital siguieron agudizándose y desde la mitad de la década de 1990 era cada vez más visible cómo iban confluyendo y agravándose las sucesivas pequeñas crisis económico-financieras que cada vez con más frecuencia azotaban al eufórico capitalismo. Al son de estas crisis en ascenso, también aumentaba el malestar social. Y fue precisamente en 1999 cuando alguien decidió realizar la segunda reimpresión de esta apuesta de la «sociología fundamental» por el pacifismo interclasista.

Este recorrido por N. Elías, nos permite volver a Tezanos con una perspectiva más amplia para decir que escamotea la realidad histórica cuando sostiene que la sociología no ha tenido todavía tiempo para ofrecer resultados concretos porque es una ciencia muy reciente. Si se tratase de mero calendario, la sociología, que es más «vieja» que el marxismo, ha tenido más tiempo y sobre todo mucho más recursos que el marxismo para poder aportar algo serio sobre la realidad capitalista. Pero el problema es que la sociología, en cuanto «ciencia social», no puede conocer la dialéctica de las contradicciones del capital. El marxismo, siendo más «joven» que la sociología sí ha creado una teoría de la crisis confirmada por la experiencia histórica, y basta estudiar el pensamiento del Che para ver cómo su crítica del capital, realizada mientras Touraine separaba la economía de la sociología, está siendo revalidada en el presente (O. Martínez, *Crisis global y pensamiento del Che sobre economía internacional* 2009).

La crisis capitalista desencadenada en 2007 ha cogido por sorpresa a la denominada «ciencia social» y a la sociología en concreto. Pocas veces en la historia del pensamiento asistiremos a un fracaso tan estrepitoso, tan ridículo. Otro tanto sucedió con la crisis de finales de los 60 del siglo XX, con mayo de 1968, del mismo modo en que la sociología fue desbordada por la aparición del imperialismo y de sus contradicciones, que ridiculizaron a Durkheim, Pareto, Weber y a tantos otros, repitiendo a mayor escala el fracaso de Comte ante la agudización de la lucha de clases. Sin mayores precisiones ahora, hablamos de cuatro grandes hecatombes de la sociología que salta por los aires cuando la dialéctica social asciende a la superficie. Pero la crisis de finales de la década de 1960 se diferencia de las dos precedentes en que la sociología ya no puede reconstruir un mínimo e inestable equilibrio entre sus múltiples corrientes.

Recordemos que la sorpresa del mayo del 68 forzó a Touraine a escribir precipitadamente *La*

sociedad post-industrial (1969). Al final del texto, Touraine se hace una pregunta obsesiva para esta «ciencia social»: «Sociólogos ¿para qué?», a la que no tendremos más remedio que volver luego. En su respuesta, Touraine descubre el para qué de la sociología: para ayudar a la institucionalización de las revueltas sociales habidas en mayo del 68, para evitar que se transformen en «salvajes», para subsanar el «desgarramiento de mayo». Nos encontramos ante la corriente del conflicto social como medio de integración, que analizaremos más en detalle en su momento. Ahora queremos insistir en que la reivindicación de la «unidad social» es una constante en la sociología, que viene desde sus primeros ideólogos y que se presenta con nombres y corrientes diferentes pero coincidiendo en lo básico, en la visión organicista y positivista de la sociedad burguesa.

Los sociólogos sólo tienen una justificación ilusoria y falsa, banal, para salvarse de los reiterados fracasos en el momento de la verdad, cuando las crisis estructurales hacen emerger a la superficie las contradicciones socioeconómicas y políticas a las que la sociología no presta atención, decir que la economía y la política no forman parte de su «ciencia social» y que, por tanto, a ellos no se les puede achacar nada porque no es su «responsabilidad profesional», porque la economía no entra en el «oficio de sociólogo». No hemos recurrido por casualidad al título del famoso libro escrito por P. Bourdieu, J.C. Chamboredon, y J.C. Passeron (*El oficio de sociólogo*, 1976). Lo hemos hecho muy intencionadamente porque, sin negar las cosas positivas que tiene, sobre todo muestra la limitación substantiva de esta disciplina: aceptar su asalarización, su profesionalización, algo inconcebible para el marxismo.

Todo el texto está estructurado alrededor de la profesionalización, incluso y sobre todo cuando se resigna a lo siguiente: «¿toda comunidad científica es un microcosmos social, con sus instituciones de control, de presión y formación, autoridades universitarias, jurados, tribunas críticas, comisiones, instancias de cooptación, etc., que determinan las normas de la competencia profesional y tienden a inculcar los valores que expresan. De tal modo, las oportunidades de que se produzcan obras científicas no dependen sólo de la fuerza de la resistencia que la comunidad científica es capaz de oponer, en cuanto tal, a las demandas más extrínsecas, ya se trate de lo que espera el gran público intelectual, de las presiones indirectas o explícitas de los usuarios y proveedores de fondos o de las exigencias de las ideologías políticas o religiosas, sino también del grado de conformidad con las normas científicas que la organización misma de la comunidad mantiene. (…) La pregunta referida a si la sociología es o no una ciencia, y una ciencia como las otras, debe sustituirse entonces por la pregunta sobre el tipo de organización y funcionamiento de la fortaleza científica, más favorable a la aparición y funcionamiento de una investigación sometida a controles estrictamente científicos».

La profesionalización de la sociología no se limita exclusivamente a la «comunidad científica» sino también a los miles de sociólogos asalariados que trabajan en empresas privadas, además de los aparatos del Estado mediante la funcionarización o el contrato laboral, sin olvidar a los que trabajan para los servicios de seguridad, ayudando a elaborar doctrinas, estrategias y tácticas de contrainsurgencia. Sabemos por Marx que la explotación asalariada, sea manual o intelectual, tiene su propio sistema interno de cohesión sorda, oculta, más o menos sibilina e imperceptible, pero que atemoriza y encadena mental y físicamente al

trabajador asalariado, el que fuera, a la lógica del capital. Sobre todo sabemos por Marx que el trabajo asalariado aliena a las personas y las convierte en adoradoras del fetichismo de la mercancía que han producido, anulando su libertad crítica y creativa, como sostiene Á. Prior Olmos en *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx* (2004). La adoración de los sociólogos asalariados se vuelca en el fetiche de la «ciencia social» como pura, o casi pura, apenas contaminada por valores e ideología, de la misma forma que ningún tótem, fetiche o dios puede ser imperfecto. Luego, volveremos sobre los efectos desastrosos de la profesionalización asalariada al estudiar el problema de la epistemología.

Los esfuerzos de la sociología para ser aceptada como una «ciencia» más en el sistema académico, en la Universidad y en la política educativa del Estado, muestran el dominio total que en ella ejerce el fetichismo de la mercancía. Los sociólogos asumen que su trabajo, su «oficio» es producir mercancías intelectuales por las que reciben un determinado salario, una cantidad de dinero. Son asalariados del capital en su forma más básica, en la de elaborar para éste los instrumentos de control social necesarios para mantener el orden general: aquí radica la diferencia cualitativa entre el marxismo y la sociología. El primero, el marxismo, ha desarrollado lo mejor de su potencial científico-crítico en la práctica revolucionaria, fuera y en contra de la institucionalización burguesa y muy especialmente en contra de la lógica del fetichismo mercantil, contra el orden simbólico inserto en el dinero y en el salario. Las grandes y fundamentales obras clásicas marxistas han sido realizadas dentro de la acción, como un componente imprescindible de la praxis revolucionaria. En condiciones personales muy duras, muchas veces en la semiclandestinidad o en la clandestinidad cuando no en la cárcel o en el destierro, el marxismo ha desarrollado la teoría como parte vital de la praxis. Justo lo opuesto que la sociología, disciplina que no sólo ha gozado de una casi total «tranquilidad intelectual» sino que incluso, además de buscar su reconocimiento académico, muy frecuentemente ha dispuesto y dispone del apoyo del poder burgués.

Alguien puede decir que el denominado «marxismo académico», que empezó a florecer en la década de 1960, también gozó de cierta «tranquilidad» para realizar sus elaboraciones pero un examen más pormenorizado de esta objeción demostraría que no existe punto de comparación posible entre ambas situaciones. La académica y la casta intelectual burguesa siempre han vigilado muy celosamente sus instrumentos de poder, y siempre que han podido han recortado los recursos de libre investigación de los muy contados marxistas que han logrado un asiento estable en la academia. Bajo presiones fácilmente comprensibles, la mayoría de esa minoría marxista académica ha terminado integrada en el orden, cuando no ha renegado de su inicial opción teórico-política, vendiéndose por un mejor salario, como cualquier sociólogo. El poder de absorción de la academia demostró ya su fuerza con el «marxismo legal» ruso de finales del siglo XIX, y este ejemplo se ha repetido más tarde con el «marxismo de cátedra», etcétera.

Aquí llegamos al eterno debate sobre si puede existir una llamada ciencia social desvinculada de la militancia revolucionaria. En la práctica, la sociología ha estado siempre directa o indirectamente vinculada con la política burguesa mediante descarados o sutiles lazos socioeconómicos, institucionales, etc., además de la asumida esclavitud asalariada. El problema que ahora planteamos y que reaparecerá una y otra vez al estudiar la epistemología, la política, la Escuela de Frankfurt y toda la sociología en su conjunto, es si puede haber una «sociología crítica» sin conexión militante con organizaciones revolucionarias. Desde medios

intelectuales se ha aducido que tras la derrota de 1848 Marx y Engels abandonaron la militancia organizada para dedicarse exclusivamente a la «investigación científica». Hemos demostrado en otro texto que esto no es verdad (*¿Marxismo en el siglo XXI?,* capítulo V, 2007), volveremos sobre este asunto cuando analicemos el postmodernismo.

Mientras que los sociólogos han disfrutado de condiciones económicas, laborales y profesionales de abundancia de medios, tranquilidad política y tiempo de estudio, no ha ocurrido así, sino lo contrario, con los revolucionarios. Quitando algunos momentos en la vida de Comte, precisamente antes de que se pudiera hablar de marxismo, posteriormente la diferencia entre la forma de vida y posibilidades de estudio entre sociólogos y marxistas es inmensa. Spencer no tuvo nunca problemas económicos, y aunque era algo especial en el trato con terceros, vivió muy cómodamente, sobre todo en comparación con Marx. Después sólo Hilferding, Labriola y Kautsky dispusieron de algunos recursos, tiempo y relativa tranquilidad, pero apenas nada si les comparamos con Durkheim, Weber, Pareto y otros. Las diferencias se agrandan al comparar a éstos con Plejanov, Lenin, Rosa Luxemburg, Gramsci, Trotsky, Mao y tantos otros siempre forzados por la militancia, el riesgo de la represión o la represión misma, como el caso del Che. Los efectos de la clandestinidad, la cárcel o el exilio en el esfuerzo teórico sostenido, en la imprescindible tranquilidad personal, el equilibrio psicológico y gratificación afectiva y sexual. Incluso, para volver a la comparación de la pobreza y carencia de medios de Marx con la vida de Spencer, incluso entonces, la holgura relativa de medios de Engels queda muy debilitada para el trabajo teórico programado por las urgencias de su permanente militancia revolucionaria, que le exigían continuos cortes en su sistematicidad investigadora.

Incluso un sociólogo muy progresista, que en muchas cuestiones recurre al instrumental teórico marxista, como P. Bourdieu, que ha sufrido fuertes presiones oficiales por su práctica crítica, sin embargo retrocede en algo esencial para el marxismo, a saber, la práctica de la crítica debe ser enriquecida y reforzada por la práctica organizativa, por la militancia en una colectividad organizada. En *Por una Internacional de los intelectuales* (1989), y en general en todos sus escritos sobre el significado y papel de la intelectualidad, está ausente la necesidad de la militancia política organizada mientras que defiende un descarado elitismo corporativista justificado por su supuesto *corporativismo universal*. El fuerte individualismo y elitismo del grueso de los intelectuales frena y condiciona su capacidad creativa, le predispone a realizar giros hacia el reformismo y hacia la derecha cuando las contradicciones sociales amenazan con poner en peligro su estatus socioprofesional y económico, como veremos cuando estudiemos el papel de la casta intelectual en el efímero auge de las modas post.

3. SERVIDUMBRE E IMPOTENCIA DE LA SOCIOLOGÍA

En estas condiciones, era inevitable que la sociología fuera totalmente incapaz, en su conjunto, no sólo de prever la crisis sino muy especialmente de adelantar tácticas y métodos de lucha contra las muy feroces medidas del imperialismo para salir de la crisis descargándola sobre la humanidad trabajadora. Como hemos dicho anteriormente, siempre existen personas, empezando por los marxistas, que utilizan ciertas técnicas y métodos de determinadas escuelas sociológicas para mejorar la lucha por la emancipación humana; pero, en su conjunto, la sociología ha vuelto a fracasar ante una crisis innegable desde 2007 pero que

venía anunciada por sucesivas crisis parciales, menores y dispersas que confluyeron con bastante rapidez en la devastadora hecatombe actual.

Ahora bien, era un fracaso anunciado. E. Pinilla de las Heras en su libro *Crisis y anticrisis de la sociología* (1988), es claro y tajante:

> «Una de las razones del deterioro académico de la sociología proviene de la conciencia (ahora relativamente generalizada) de su ineficacia práctica. Los sociólogos pueden producir textos sutiles y argumentados con suma complejidad intelectual sobre cualquier problema; rara vez está en su capacidad el poder resolver los problemas o contribuir a las decisiones adecuadas para su resolución. Se diría que el aforismo baconiano, *Sapientia est potentia*, que estuvo en el infantamiento histórico de la sociología, es irrealizable en esta disciplina (...) El sociólogo se halla en una situación privilegiada respecto a otras profesiones. Los médicos, los arquitectos, abogados, ingenieros, están sujetos a sanciones profesionales (por parte de sus clientes, en primer lugar) si cometen errores repetidos que concluyen por calificarlos como malos profesionales (...) Los sociólogos (y otros científicos sociales afines, de disciplinas que han devenido especulativas, porque esto es lo que conviene a la mayoría de sus docentes) no están sujetos a este tipo de sanción.
>
> »El requisito de engordar la propia bibliografía como condición necesaria para cada nueva promoción académica, produce cada año un flujo de textos que se superponen a los que están determinados por la demanda cultural de extramuros universitarios. Estos textos, escritos deprisa, porque hay que firmar la renovación del contrato, o conseguir al fin una *tenure*, tratan de conciliar urgencias contradictorias. Hay que satisfacer a la moda cultural o a los problemas que, en un período dado, reciben subvenciones de gobiernos y organismos privados, problemas que se estiman urgentes. Se entrecruzan continuamente criterios privados y públicos con las exigencias de la carrera individual, quedando las motivaciones genuinamente científicas subordinadas a los múltiples factores del contexto, sea institucional (universitario) o comercial (público, lectores). El snobismo cultural se mezcla con estrategias políticas y con las estrategias personales para salir adelante en el laberinto académico».

Hay varias preguntar que debemos hacer a este texto: una, ¿Qué hay que entender por «ineficacia práctica»? Dos, ¿Por qué el sociólogo «rara vez» puede ser prácticamente eficaz? Tres, ¿Por qué los sociólogos no están sujetos a las «sanciones» que sufren otras profesiones, o no será que sufren otras «sanciones» diferentes? Cuatro, ¿Qué sociología «crítica» puede hacerse cuando manda la «promoción académica», cuando hay que escribir «deprisa» para renovar el contrato, cuando se depende del mercado cultural y de las subvenciones públicas, cuando las «motivaciones genuinamente científicas» están subordinadas a las exigencias del contexto burgués? Y quinto, ¿Qué sociología «científica» puede existir cuando se recurre al «snobismo cultural» para escalar puestos académicos, políticos y aumentar la riqueza personal? Siendo obvio que las preguntas se responden por sí mismas, sí nos interesa decir que la «ineficacia práctica» debe definirse dialécticamente, es decir, como un choque de contrarios unidos. Por un lado, como veremos, la burguesía obtiene muchos beneficios de la sociología, sobre todo de sus corrientes más reaccionarias y manipuladoras; pero, por otro lado, la sociología en su conjunto, como «ciencia social» no sirve para conocer científica y críticamente la sociedad capitalista, fracaso que no niega el valor puntual de las tesis de

algunos sociólogos progresistas y, menos todavía, que no impide que los marxistas empleemos críticamente algunas o muchas de sus técnicas.

No hay duda de que el snobismo cultural, más la totalidad de condicionantes estructurales vistas, son varias de las causas que explican la proliferación de escuelas y corrientes mayores o menores en la sociología. Desde una perspectiva excesivamente generalista y abarcadora de la sociología, es decir, cometiendo el error de incluir al marxismo dentro de la sociología, J. Noya (*Teorías de la sociología contemporánea*, 2011), sostiene que inmediatamente después de la guerra de 1939-1945 había sólo tres grandes escuelas sociológicas -el funcionalismo, el interaccionismo simbólico y el marxismo- que aumentaron hasta diez en los años 50, para llegar a cien en la actualidad. Noya insiste en que este centenar no está formado por «escuelas menores» sino por escuelas sociológicas sistémicas, coherentes con sus postulados teóricos internos, pero diferentes unas de otras, y añade:

«Hubo un tiempo en el que los sociólogos todavía se ufanaban de los logros de la disciplina, de su rigor teórico, conocimiento empírico y relevancia práctica, pero estos días de gloria han pasado. (…) Hoy día prevalece un clima pesimista que, en parte, está alimentado por la proliferación de enfoques teóricos que no dialogan entre sí (…) básicamente porque no hay una vara de medir aceptada por todos. Como no se da un mínimo consenso ni siquiera sobre lo que es la realidad, ni sobre la metodología apropiada para estudiar la sociedad, el diálogo es imposible». Y páginas más adelante el autor reconoce que las fundamentales escuelas sociológicas contemporáneas, empezando por la de Parsons y siguiendo con la de Alexander, Habermas y Joas, buscan sus raíces en la relectura de los «padres fundadores», de Pareto, Durkheim, Weber. Esta afirmación es muy reveladora porque, como veremos, estos y otros «padres fundadores» fueron reaccionarios e imperialistas.

¿Por qué «no hay una vara de medir aceptada por todos» los sociólogos? ¿Por qué «no se da un mínimo consenso ni siquiera sobre lo que es la realidad, ni sobre la metodología apropiada para estudiar la sociedad»? Responderemos a estas preguntas decisivas en el siguiente capítulo, cuando hablemos de epistemología, política y marxismo. Por ahora debemos continuar estudiando la crisis de la sociología. En 2005, E. Lamo publicó un artículo sobre «La sociología del siglo XX» -en *El legado filosófico y científico del siglo XX*»-, en el que expone las cinco fases evolutivas, o generaciones, de la sociología: la de los pioneros; la de los fundadores; la de la institucionalización; la de los compiladores; y la de los constructivistas, aunque al final del artículo duda si añadir una sexta y actual fase, la generación post y/o, depende, la de la Gran Teoría. No podemos extendernos ahora en una crítica formalista y superficial del método empleado para delimitar las fases.

Lo que nos interesa es su idea de que se produce un salto del materialismo al idealismo, del trabajo al lenguaje, abandonando la preocupación por saber cómo son las cosas para volcarse en la preocupación por interpretarlas. Para los constructivistas «lo importante no es, pues, la “situación” objetiva, sino la “definición” (subjetiva) de la situación (…) Con ello pasamos de los modos de producir la realidad a los modos de interpretar y construir la realidad». Y más adelante dice: «El orden social no reposa en la producción e intercambio de objetos que son producto del trabajo humano, sino en el intercambio de mensajes». El autor sigue explicando que tras la proliferación de múltiples escuelas y corrientes, desde los años 90 vuelve la Gran

Teoría y muy especialmente dos corrientes, la utilitarista, que nos remite al individualismo de la escuela escocesa y de Adam Smith, y la simplemente sociológica que nos remite a Durkheim. Por último habla de la moda-post, que analizaremos en su momento.

Pues bien, existe un hilo conductor interno entre el idealismo y el subjetivismo hasta el postmodernismo pasando por el utilitarismo clásico: la negación de la realidad socioeconómica, política y cultural como una totalidad contradictoria objetiva y previa a cada generación. Esta completa visión idealista y subjetivista es la que ha estallado en infinidad de fragmentos ante la tremenda crisis capitalista. La caída en la interpretación y en el lenguaje, y la negación de la estructura capitalista por el postmodernismo tienen en común el rechazo de la capacidad de conocer y transformar lo existente que gira alrededor del papel central y cohesionador, genético-estructural, de la producción de mercancías. Y cuando esta se precipita al abismo de la crisis, como en la actualidad, se hunden con ella todas las nebulosas ideológicas que negaban la materialidad de la producción capitalista y de sus contradicciones.

J. C. Alexander reconoció en 1987 «toda la variedad de las teorías sociológicas rivales», proponiéndose elaborar una «teoría multidimensional» que convirtiese «el énfasis concreto de cada teoría unilateral en elementos analíticos de un todo más grande». Sin embargo, su empeño ha resultado un total fracaso debido a la naturaleza burguesa de su noción de «teoría» con la que comenzó su estudio de *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial* (2008). En efecto, en este capítulo sostiene que el origen de la sociología radica en la separación entre el individuo y la sociedad durante la época moderna, también recurre al presidente de la Chrysler, Lee Iacoca, como ejemplo para definir la «clase» de los empresarios, sin citar de inmediato la «clase» de los trabajadores de la Chrysler, etc. Queremos decir con esto, que la «teoría» de Alexander no pretende conocer las contradicciones sociales en su choque entre explotados y explotadores sino sólo ordenar las corrientes sociológicas desde los parámetros de la ideología burguesa. Por lo que lógica y necesariamente termina fracasando.

Ph. Corcuff (*Las nuevas sociologías*, 2005) reconoce que la sociología se encuentra en una disyuntiva: seguir con la estéril proliferación de corrientes enfrentadas o avanzar en una nueva síntesis unificadora, que para él no es otra que la del *constructivismo social* -también defendido por Noya- que supera las deficiencias anteriores, que afirma que la sociedad la construyen las personas, que cambia y que se transforma. Por debajo de las diferenciadas corrientes que buscan esta síntesis, existen sin embargo una serie de «problemas semejantes», de manera que podemos hablar, según Corcuff del surgimiento de *nuevas sociologías* que leen a los clásicos desde el presente.

Podría pensarse que esta versión del constructivismo social es un acercamiento al marxismo, y de hecho en el primer capítulo del libro Corcuff cita dos veces a Marx y a otras corrientes que usan partes del marxismo, pero en realidad no existe tal acercamiento, pese a que al final del libro el autor se posiciona contra las diferentes opresiones e injusticias, explicando que las corrientes constructivistas «pueden constituir armas contra las diversas formas de conservadurismo social y político». Pero desde el comienzo de la obra, Corcuff separa de raíz la sociología de la «ciencia política», historia, etnología, economía, lingüística, psicología, etc. Alienta a que se desarrollen los «intercambios interdisciplinarios» entre estas diferentes

«ciencias del hombre y de la sociedad», pero mantiene estricta la separación de la sociología con respecto a las anteriores.

Más aún, de la misma forma en que acepta la existencia de muchas «ciencias sociales» diferentes, a otra escala también acepta la existencia de diversas «verdades» aplicables a ámbitos concretos de la sociedad reguladas por una *epistemología de ámbitos de validez*, o sea: «no habría enunciados sociológicos que pudieran calificarse de verdaderos o falsos en general, sino de verdaderos o falsos en cierta medida, en ciertas condiciones, en ciertas circunstancias». Hay que reconocer que previamente el autor nos había advertido de que el constructivismo social no cae en el «hiperrelativismo». Menos mal.

Sin embargo, uno de los textos colectivos que mejor refleja la situación actual y la perspectiva de la sociología es el dirigido por B. Lahire que intenta responder a la pregunta de *¿Para qué sirve la sociología?* (2006). En contra de lo que se pueda creer, no es una pregunta novedosa que surge de la crisis actual de esta disciplina, sino que viene de muy lejos, pudiendo remitirnos tranquilamente hasta el Touraine de 1969, sin mayores profundidades. Mientras que la pregunta sobre para qué sirve el marxismo tiene una contestación fulminante: para hacer la revolución comunista, no sucede lo mismo con la hecha a la sociología. Pues bien, una década después, Touraine ya planteó el mismo interrogante en *Introducción a la sociología* (1978) dando una respuesta enrevesada en la que en ningún momento aparecen conceptos claves como revolución, socialismo, toma del poder, lucha de clases, etc., sino a lo sumo «conflicto social», o algún término parecido, vacío que le lleva a plantear la necesidad de un «cambio radical» en la forma de hacer sociología, no en la sociedad misma.

Touraine reconoce que: «Nosotros, los sociólogos, somos perfectamente incapaces de poder presentar unos sistemas y ni siquiera unas teorías. Luchamos para aportar a los demás y a nosotros mismos un cierto tipo de reflexión (…) Los mismos sociólogos experimentan una enorme dificultad para comunicarse entre sí. Cada uno de ellos se ve en la precisión de inventar sus razonamientos y sus medios de expresión. Casi todos, ahogados por esa dificultad que entraña comunicarse e incluso debatir entre sí sus problemas, se dirigen a otros públicos y así acrecientan la distancia que media entre ellos».

Casi medio siglo después del reconocimiento del fracaso de la sociología por Touraine, el libro de B. Lahire no hace sino reafirmar este desastre. Ya al comienzo del libro, F. de Singly en «La sociología, forma particular de conciencia» reconoce que la sociología muy difícilmente logra resolver la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, siendo el mismo autor el que muestra esa incapacidad al decir que «raramente se encuentra el equilibrio justo» entre ambos extremos. De hecho, y según la dialéctica marxista, apenas puede existir un corto instante de «equilibrio justo» durante la lucha de contrarios unidos. Si la sociología usase el método dialéctico desaparecerían al instante estos y otros muchos falsos problemas.

Poco más adelante, el mismo B. Lahire establece en «Utilidad: entre sociología experimental y sociología social» *(¿Para qué sirve la sociología?)* una separación entre la investigación seria, científica, experimental, y la vulgarización social, recurriendo al símil de las diferencias entre el «arte por el arte» y el «arte social», es decir, por un lado el saber, la ciencia, el conocimiento y hasta el arte, aunque sea un símil; y, por otro lado, la práctica de masas, la

vulgarización popular y el uso social. Más precisamente: «No es que el sociólogo deba negarse sistemáticamente a entrar en el debate político o social, sino que su primer deber es tratar de realizar el trabajo de la manera más controlada científicamente que sea posible. Su ideología profesional debería de ser la del arte por el arte, de la ciencia por la ciencia, antes que la de la ciencia enfocada a perspectivas y utilidades extracientíficas». O sea, positivismo puro.

C. Dubar, en «Las tentativas de profesionalización de los estudios de sociología: un balance prospectivo» *(idem)*, dice que: «Con frecuencia la pregunta "¿para qué sirve la sociología?" puede ser traducida por otra, a menudo planteada por los estudiantes: "¿qué salida laboral tienen los estudios de sociología?"». C. Dubar sostiene que, al menos en Francia, la historia de la sociología es inseparable de la historia de su profesionalización. Traducido al lenguaje marxista, quiere decir que la sociología se ha ido construyendo a la vez que se ha ido profesionalizando, haciéndose una profesión asalariada, un método de conocimiento sujeto al dictado del salario porque es algo rentable para el capital y para su Estado.

Pensamos que la subsunción de la sociología en el capital es obligada en su esencia a toda la sociedad capitalista, no sólo al Estado francés, aunque puedan existir diferencias secundarias en cada sociedad particular por su específica historia social, cultural, de lucha de clases, etc., del mismo modo que la filosofía, la historia, la economía, el arte, el saber humano en general se desarrollan más o menos según los contextos pero siempre dentro de los parámetros marcados por al ley del desarrollo desigual y combinado.

C. Grignon es contundente: «También sería preciso que la sociología logre abstenerse de las ideologías políticas, que -otra forma de dependencia- son la droga en la que se busca la inspiración y por la que se esfuerza en estimular el entusiasmo público. Parece cada vez más difícil mantener la exigencia de una sociología científica. Sin embargo, es el único medio de escapar a la alternativa de la utopía fatal y de la aceptación fatalista del orden establecido». Este canto al mito de la ciencia neutral, apolítica y externa a las viles pasiones humanas, a la droga de la política, la encontramos en «Sociología, esperticia y crítica social» *(idem)*.

Otro tanto viene a decir D. Martuccelli en «Sociología y postura crítica» *(idem)*, ya que tras alegar que el capitalismo estudiado por Marx ha cambiado mucho y de afirmar la inagotable diversidad social, afirma: «La sociología jamás se confunde con la postura crítica, porque sus exigencias insoslayables de verosimilitud y de rigor le alejan de ella (…) es preciso afirmar la diferencia entre la sociología y la postura crítica y a la vez reconocer el nuevo horizonte de intercambios en el que entraron sus relaciones».

Por ir concluyendo con este libro colectivo, Ph. Corcuff, autor al que ya hemos leído arriba, vuelve ahora a reivindicar a Durkheim y a Weber en «Sociología y compromiso, nuevas pistas epistemológicas» *(idem)*, intentado precisar con más detalle la compleja relación entre los juicios de valor y los juicios de hecho, un problema irresoluble para la sociología que rechaza la dialéctica marxista que insiste en las categorías de totalidad concreta y de praxis como herramientas intelectuales que resuelven el problema. Pero Corcuff no lo logra ya que a lo máximo que llega es a reconocer el desequilibrio y la ambivalencia entre las implicaciones éticas y políticas del sociólogo y la exigencia de rigor científico, propugnando, como

solución, «caminar sobre dos piernas».

Dejando las diferencias formales existentes en estos y otros muchos textos, sí se aprecia una «matriz positivista» que recorre su interior, impidiendo que se resuelva el problema de las relaciones entre lo «objetivo», la ciencia, y lo «subjetivo», los valores, la droga política. Como veremos, Marx ya denunció el positivismo de Comte, y años más tarde G. Bianchi y R. Salvi denunciaron en *Introducción a la sociología política* (1977) que: «Precisamente en la matriz positivista de la sociología, como ciencia y como teoría social, cabe detectar su subordinación al cuadro histórico de hegemonía burguesa». Volveremos sobre la matriz positivista en el capítulo dedicado a la epistemología. La hegemonía burguesa en el positivismo se aprecia, entre otras muchas cosas, en su origen y evolución histórica, en el contexto de miedo burgués al ascenso de la lucha obrera y popular, y en el papel de sistema de control social que cumple la sociología.

4. SOCIOLOGÍA, MIEDO Y CONTROL SOCIAL

Desde una perspectiva general, la que integra la sociología dentro de las ciencias sociales en su conjunto, está en lo cierto E. Lander cuando explica la fusión entre el contexto de miedo a las luchas sociales en fase expansiva en Europa capitalista, con la necesidad de crear un sistema de interpretación de la realidad mundial desde sus intereses coloniales. En «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos» (*La colonialidad del saber,* 2005), E. Lander recurre a la abrumadora autoridad del historiador E. P. Thompson para mostrar por qué la burguesía europea ascendente necesitaba aplastar a las clases trabajadoras y argumentar este terror desde la legitimidad de una «ciencia», y por qué se argumentaban a la vez las atrocidades inhumanas cometidas por el colonialismo en los pueblos invadidos.

Según E. Lander son cuatro las características de las «ciencias sociales»: universalización de la idea euroburguesa de progreso; «naturalización» de lo social y de lo natural según los intereses capitalistas; ontologización de las separaciones inherentes a la burguesía; y superioridad de su «ciencia» sobre el resto de saberes no eurocéntricos. Por tanto, la «ciencia social» es «una construcción eurocéntrica que piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal».

Desde la específica perspectiva de la sociología, hasta 1824, cuando Comte crea el término «sociología», uno de los términos que más se empleaba para designar el conjunto de métodos de análisis de los problemas de una sociedad era el de «física social». Esta palabra lo dice todo: su dependencia absoluta hacia el paradigma físico-mecanicista de la revolución científica del siglo XVII es total. Durante bastantes años el propio Comte seguirá empleando este término, el de «física social», sólo en 1839 se decide a desterrarla definitivamente y emplear únicamente el término más moderno de «sociología». Es sabido que el paradigma mecanicista de la física dominó, además de a la epistemología en su totalidad, a las «ciencias sociales» y en especial al sistema de orden y control de la burguesía, que anhelaba organizar la sociedad como si fuera un gran mecanismo automático, un reloj perfecto a la busca de la máxima precisión y productividad, como demostró L. Mumford en *Técnica y civilización,* (1998).

G. Bouthoul nos remite en *Historia de la sociología* (1979) nada menos que a los sofistas para encontrar en ellos los primeros estudiosos críticos de las contradicciones sociales, que se oponían a la esclavitud y otras formas de explotación, pero inmediatamente después Bouthoul se centra ya en Platón como el primer representante de la «sociología racional». Sabemos que el objetivo de Platón era acabar con los disturbios sociales en la Grecia ya decadente aplicando un sistema autoritario que diese todo el poder a una minoría de sabios protegidos por una casta militar y sostenidos por el trabajo de la mayoría de la población. La utopía reaccionaria de Platón ha alimentado desde entonces una de las corrientes conservadoras más duras dentro del pensamiento sociopolítico occidental, y de su sociología.

Por razones en las que luego nos extenderemos, estas palabras de Bouthoul nos plantean reflexiones decisivas sobre los límites cognoscitivos del potencial del pensamiento humano dentro de una estructura social rota en clases enemigas y dominada por la escisión entre el trabajo manual y el trabajo intelectual causada por la propiedad privada de las fuerzas productivas. Su referencia a los sofistas es muy clara ya que vendían su saber crítico y progresista, para la época, al mejor postor, pero, a la vez, no cobraban si sus consejos no habían sido productivos, siempre dentro de la opción de vida enfrentada de algún modo al poder. Por esto, por su praxis, es por lo que Platón les atacó. Pero lo más importante es que Bouthoul se posiciona por el reaccionario Platón, el fundador de la «sociología racional».

El miedo consciente o inconsciente, reconocido o negado, que se aprecia en Platón a las luchas sociales recorre desde entonces la historia de la sociología entendida de forma general, y de aquí su obsesión por acabar con esos conflictos, bien anticipándose a ellos para abortarlos antes de que nazcan, bien orientándolos hacia una integración funcionalista en el orden burgués, o bien preparando las formas de su represión y exterminio. Comte asentó su programa sociológico sobre la consigna «Orden y Progreso», que tiene clarísimas connotaciones autoritarias y dirigistas. El miedo de la sociología, incluso en el plano personal e íntimo de los sociólogos, aparece con más fuerza en los momentos de crisis. Nicola de Feo en *Weber-Lukàcs, Ideología-Dialéctica* (1972) mostró cómo el derrumbe personal de Weber, su desplome en la depresión, estuvo directamente relacionado con el estallido de la guerra imperialista de 1914, que apoyó, realidad que agudizó al extremo todas las incongruencias y limitaciones de su concepción burguesa de la vida, hundiéndole en un «temor y miedo» que anulan toda capacidad de reflexión analítica.

En realidad, la sociología necesitaba de unas condiciones históricas precisas para empezar a formarse en la escena del conocimiento. Son estas: una, la irrupción del capitalismo como modo de producción dominante y en concreto su salto del capitalismo mercantil al industrial mediante la revolución tecno-industrial. Dos, los cambios sociopolíticos decisivos que estas transformaciones causaron con explosiones sísmicas tan impactantes como las revoluciones burguesas norteamericana y francesa, aunque sin despreciar el impacto anterior de la holandesa e inglesa, y a otra escala inferior en un primer momento pero que aumentaría con el tiempo, las resistencias crecientes de los «pueblos atrasados» a ser absorbidos por el capitalismo.

Tres, los cambios estructurales en la composición de las clases sociales, en concreto, la

aparición de la lucha de clases obrera como realidad objetiva y subjetiva independiente de la voluntad reformista del socialismo utópico y de los reformistas humanistas y cristianos. Cuatro, el cambio del papel tradicional de la mujer, del niño y de la familia en concreto, con la aparición de los primeros feminismos, y las espeluznantes nuevas condiciones de explotación patriarco-burguesa. Cinco, la desaparición de las distancias, o sea, el empequeñecimiento del planeta y la desaparición de las fronteras ante la fuerza del colonialismo capitalista, que retó al conocimiento eurocéntrico con una creciente masa de nuevas culturas y sociedades tan diferentes.

Y último, sexto, la revolución científica y filosófica iniciada en el siglo XVII, y la visión mecanicista que impuso a partir de las ideas de Newton sobre las leyes físicas de la naturaleza. No hace falta decir que estos factores interactuaban entre sí, adquiriendo mayor o menor importancia cada uno de ellos dependiendo de un sin fin de contextos y coyunturas particulares imposibles de precisar ahora.

Esta complejidad real de causas es, sin embargo, reductible a dos factores inseparables porque forman la unidad de contrarios irreconciliables en permanente lucha: el desarrollo capitalista y el desarrollo de las luchas y resistencias en contra que nacieron prácticamente desde el comienzo de la industrialización, produciendo miedo en la burguesía inglesa a que se generalizasen las movilizaciones obreras y populares. Desde una fecha tan temprana como 1770 los empresarios ingleses debían escoger las zonas de «paz y tranquilidad social» para instalar sus talleres por miedo a las resistencias pasivas o activas, y sabotajes crecientes, como el producido en 1777 contra la represa que alimentaba de energía mecánica a la empresa Crompton, paralizándola.

La respuesta patronal fue inmediata: Arkwright encargó a Watt que montara en la fábrica máquinas de vapor para no depender de la represa, imposibilitando así nuevos sabotajes, aumentando la capacidad productiva y dañando muy seriamente las fuerzas obreras. Desde entonces, esta dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción concretada en forma de innovaciones tecnológicas destinadas a romper la lucha obrera y expropiar su saber a los trabajadores ha sido una constante burguesa que, como veremos, ha determinado cualitativamente la evolución de la sociología.

Las luchas luddistas de la primera década del siglo XIX en Gran Bretaña no hicieron sino ampliar esos miedos porque la burguesía sabía que tanto las protestas de finales del siglo XVIII como las de comienzos del XIX no carecían de sustentación teórica. Por ejemplo, la obra militante de Thomas Spence (1750-1814) tuvo grandes repercusiones al teorizar el salto de la lucha por los derechos políticos a la lucha contra la propiedad privada de la tierra. Lo peor para el capital fue que Spence creó un movimiento teórico-práctico, los «filántropos espencistas» que ya en 1812 tenía cierta fuerza, de modo que fue ilegalizado en 1817 aunque sin lograr su destrucción porque éste pasó a la clandestinidad. Los «filántropos espencistas» se radicalizaron y prepararon en 1819 la ejecución del gobierno inglés en pleno con una acción armada, pero una delación cometida por un confidente infiltrado por la policía abortó el proyecto. El dirigente Thistlewood fue detenido y ahorcado en 1820 junto a otros cuatro militantes. La burguesía inglesa nunca olvidó estas experiencias que, además, tuvieron lugar en los decisivos años de las guerras napoleónicas cuando incluso aparecieron motines en la

estratégica marina de guerra.

Este miedo también lo vivió la burguesía francesa desde los primeros días de la revolución de 1789, cuando la lucha social amenazaba con desbordar las reivindicaciones democrático-burguesas. Napoleón fue aceptado como emperador precisamente para controlar a las clases trabajadoras, además de para expandir la dominación del capital francés y dar así un empujón a la construcción desde arriba de la «nación francesa». Con la primera industrialización masiva a inicios del siglo XIX se multiplicaron los malestares sociales, y entre 1830 y 1834 se produjo una oleada de luchas que determinaron los cambios sociopolíticos en este Estado. Como veremos al estudiar la figura de Comte, la situación social en el Estado francés fue también determinante en el surgimiento de la sociología burguesa. No hace falta decir que la experiencia alemana confirma el papel decisivo de la lucha de clases en su globalidad en el surgimiento de la sociología oficial, de modo que cuando Weber inicia su obra ya existían determinantes insuperables que guiaron su pensamiento.

Estos y otros cambios explosionaron en relativamente poco tiempo, en algo más de dos siglos, con los efectos que eso causó en una sociedad mucho más lenta que la actual. Lenta, sobre todo, en dos aspectos decisivos para comprender por qué y para qué de la sociología como intento de racionalización ordenancista de un mundo en caos. Uno, en la desaparición del Antiguo Régimen, no sólo en su aspecto subjetivo, de valores y normas, de pautas de comportamiento y tradiciones, que han pervivido en retroceso hasta la irrupción del consumismo de masas, sino sobre todo de las relaciones sociales de explotación, de trabajo asalariado, de dominación en unas condiciones en las que el capitalismo tal cual hoy existe estaba muy poco desarrollado. Por tanto, en primer lugar, la lentitud en el proceso vivencial y de pensamiento de unos cambios, comparado con la vertiginosidad actual, determinó que los primeros pensadores y reformistas intentasen elaborar explicaciones inmediatas, presionados por la lentitud del cambio y la urgencia de los nuevos problemas.

Otro, lentitud en cuanto a la capacidad de incidir en los cambios nuevos y en los nuevos problemas. No sólo en cuanto a la capacidad de acelerar la superación de los restos del pasado, como hemos visto antes. Una historia crítica de la sociología muestra como estalla en pedazos ante las, para ella, incomprensibles crisis socioeconómicas y sociopolíticas que aparecen inopinadamente en escena. Excepto en los pequeños e inmediatos problemas que existen en los períodos de calma y pasividad social, cuando la sociología puede operar tranquilamente con sus instrumentos cuantitativos, formales, lineales, excepto estos períodos, la sociología de cada época se queda obsoleta, anticuada y negada por los acontecimientos cada vez que estos se aceleran, se hacen más complejos y multiplican sus contradicciones. Por eso, la sociología tuvo desde sus orígenes una clara dependencia del poder ejecutivo, y ésta ha aumentado con la evolución del capitalismo hasta que, aproximadamente desde finales de los sesenta, se certifica su definitiva fusión con instituciones básicas del poder burgués.

En Europa, el desconcierto de la sociología era patente en los problemas básicos y sobre todo en los momentos de especial agudización de las contradicciones sociales, nacionales y de género. Los cinco grandes sociólogos de esa época se caracterizan por tener dudas e incapacidades comunes. En el plano ideológico todos tenían las misas dudas de fondo: Pareto (1848-1923) preocupado por la irracionalidad de muchos comportamientos sociales y la

necesidad de una élite que los controlase. Tönnies (1855-1936), inquieto por las consecuencias incontrolables derivadas de la destrucción de las viejas y estables relaciones de comunidad como efecto del desarrollo social. Durkheim (1858-1917), preocupado por lo que él define como «anomia» o ausencia de valores reguladores de la vida social. Simmel (1858-1918), aunque estudioso de Marx, inquieto por la gran crisis de la cultura, preocupación común a toda la burguesía y a autores de extrema derecha como Oswald Spengter (1880-1936) que con su texto *La decadencia de Occidente (*1918-1922), dio una de las más sólidas bases al nazifascismo. Y por último, Weber (1864-1920), zarandeado por la fuerza de la socialdemocracia alemana desarrolló las tesis de la minoría carismática y el poder de la burocracia.

Metodológicamente, todos ellos tienen también las mismas orientaciones: son conscientes de que la sociología debe poseer su propio método no copiado de las ciencias naturales. Plantean la separación entre ciencia sociológica y filosofía, entendiendo por la primera la investigación empírica y por la segunda la contaminación no científica de la primera. También desarrollan métodos de investigación analítico-estructural para llenar el vacío que les surge al dejar el método histórico-evolucionista. Sin embargo, por la misma crisis antes vista, se preocupan extremadamente por los problemas filosóficos de fondo, por ejemplo, por las relaciones entre individuo y colectivo, entre ciencia y verdad, entre historia y sociedad, entre ciencia y concepción del mundo, etc. Tal preocupación por verdaderos problemas filosóficos, aun renegando de ellos, refleja la extrema inquietud de la burguesía por una situación que se le iba de las manos.

Hay que partir de aquí, de esa ansiedad de clase, para comprender la opción de la sociología por una nueva religiosidad, o mejor decir por otro opio ideológico llamado «nueva religión», que sustituyera o reforzara al anterior, a los cristianismos oficiales superados ya por la marcha de las contradicciones sociales. Especialmente Durkheim y Weber insisten en esta cuestión y también Pareto con su teoría de las ideologías. Veremos como esa insistencia se prolonga con Mannheim. El carácter ambiguo y muy autoritario en el fondo de esa propuesta, como veremos al estudiar a Durkheim, Weber y Pareto, permite que muchos centros del saber institucional, universitario, de prensa y cultura dominante, se acerquen a las diversas corrientes pro-fascistas o se integren en ellas, o al menos no lleguen a comprender su verdadero contenido criminal y genocida. Hubo excepciones relativamente honrosas, como la de Tönnies, perteneciente al ala derecha de la socialdemocracia, apoyó la República de Weimar y dirigió la Sociedad Sociológica Alemana hasta que fue disuelta por los nazis en 1933.

Por su parte, la sociología yanqui surgió después que el movimiento obrero organizado en Estados Unidos, pese a todas sus primeras dificultades. La guerra civil de 1861-1865, además de sus enormes costos en vidas humanas, tuvo como efecto inmediato el triunfo del capitalismo industrial y financiero. Entre 1860-1870 el número de obreros fabriles pasó de 1.311.000 a más de 2.000.000. Pese a la heterogeneidad etno-nacional de los trabajadores, pese a los trastornos de la guerra, el movimiento obrero se reorganizó, muchas veces incluso en la clandestinidad para aguantar la implacable represión policial y patronal. Desde 1874 proliferaron las huelgas, especialmente en el sector del carbón y en los ferrocarriles, ramas vitales.

Es entonces, en 1876, cuando Sumner empezó a dar clases de sociología en la Universidad de Yale, exclusivamente a hijos de la clase dominante. Y en verano de 1877 estallaron las huelgas insurrecionales que tanto pánico causaron en esa clase. Las especiales peculiaridades históricas del capitalismo en Estados Unidos dificultaban enormemente la expansión del movimiento obrero, pero no lo consiguieron detener ni derrotar pese a los altos niveles represivos, y por eso no faltaron las organizaciones revolucionarias armadas. Lo cierto es que, siempre con enormes costos, la amalgama de socialistas, marxistas, anarquistas y utopistas radicales enraizó sólidamente en la industriosa Chicago desde comienzos de 1880. Allí se creó en 1883 la *International Working People's Association* y algo más tarde la *Central Labor Union*, por citar sólo dos de las más poderosas organizaciones.

El radicalismo militante, las efectivas redes sociales de ayuda mutua, la prensa obrera y popular, las formas de lucha y acción incluso el sabotaje, etc., hicieron de Chicago una pesadilla para la patronal. No es nada extraño, entonces, que Small fundara en Chicago la primera cátedra de sociología en 1893, coincidiendo con el comienzo de una muy severa crisis económica en todo el sistema capitalista. Pero antes que esto, en 1888 se había creado la Escuela de Ciencia Política en el Columbia College. Del mismo modo en que la sociología tardaría un tiempo en asentarse académicamente, también la «ciencia política» tuvo que esperar al período de 1903-1906 para establecerse y para empezar a imponer la teoría conductista en política, no sin resistencias menores. No fue hasta la gran oleada prerrevolucionaria de finales de los años 60 y 70 en Estados Unidos, cuando la intelectualidad progresista pudo derrotar al conductismo que, aún así, reaccionó seguidamente con una especie de neoconductismo débil y oportunista. Así, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, el capitalismo norteamericano creó dos de sus «ciencias sociales» estrechamente relacionadas y decisivas para su posterior dominación mundial: la sociología y la ciencia política.

Por otra parte, Estados Unidos era, además la primera potencia económica y por eso precisamente, el lugar de acogida para millones de emigrantes. Entre 1881 y 1900 entraron 8.887.000 emigrantes. La crisis de 1893 condenó al paro a 3.000.000 de trabajadores. Para paliar los problemas, la clase dominante se lanzó a la expansión imperialista descarada y a un endurecimiento de la represión interna. Los problemas de todo tipo se acumulaban y la sociología oficial apareció entonces como un útil instrumento de élite, como se comprueba al ver que en 1901 había cursos de sociología en 169 universidades y colegios mayores de Estados Unidos.

Todavía no se habían difundido los mentirosos tópicos de la «democracia educativa» y de la «movilidad social ascendente», éste último propagado por el contrarrevolucionario Sorokin, como veremos, y el sistema educativo era monopolio exclusivo del bloque de clases dominante, como siempre pero sin tapujos. Además, en 1905 se fundó la Sociedad Sociológica Norteamericana, institución burocrática que llegaría a ser una pieza vital del imperialismo yanqui posterior a 1945. Era una década tremenda, las luchas obreras adquirieron una virulencia extrema, como la de 1909 en Pensilvania en donde 6.000 trabajadores de una filial de la Compañía Siderúrgica Americana chocaron con la caballería militar, muriendo cuatro huelguistas y tres soldados de caballería. Los trabajadores juraron

ejecutar a un soldado por cada compañero asesinado. La huelga duró hasta vencer.

Pese a su impetuoso copo de la educación de élite, la sociología era más un movimiento de profesores, reformistas blandos, sacerdotes, periodistas y profesiones liberales, que lo que ahora se llama «sociólogo» o «científico social». Y lo más llamativo de esa corriente era que los autores más famosos, como Sumner, se movían dentro de la corriente defendida en Europa por Spencer. En la práctica hicieron una enorme investigación empírica de los gravísimos problemas sociales que se estaban generando en las ciudades norteamericanas en medio de una feroz lucha de clases. La emigración en masa, 8.795.000 de personas entre 1901-1910, la discriminación y marginación de grupos etnonacionales enteros por el racismo, la criminalidad en ascenso... fueron minuciosamente recogidos en infinidad de estadísticas y estudios.

Ahora bien, los resultados de esos estudios sólo beneficiaban a la burguesía, a la patronal, al poder. El ingenuo empirismo, la total ausencia de una teoría política superior que definiese los objetivos, englobase y orientase aquellas masas de datos, y los sintetizase mediante una metodología crítica y radical, hacía imposible extraer soluciones prácticas de largo alcance. Así, cuando la represión se multiplicó en 1917 y sobre todo en 1918, cuando la burguesía decidió entrar en la guerra mundial de 1914 y constató la tenaz resistencia de organizaciones y sindicatos, entonces, una vez más, la sociología no les sirvió para nada a las masas oprimidas.

La sociología yanqui, según hemos visto, surgió en buena medida como medio de control de la emigración creciente, además del movimiento obrero interno. Este problema no ha concluido todavía, como lo demuestra A. Aja Díaz en «La inmigración en los Estados Unidos entre dos siglos. Oportunidad o riesgo» *(Los EE.UU. a la luz del siglo XXI,* 2009). Si bien este investigador no extiende su estudio a las cuatro oleadas de migrantes que llegaron a Estados Unidos, limitándose a la última, la que se inicia en 1965 hasta ahora, sí ofrece una muy interesante síntesis sobre la cuádruple caracterización de las personas migrantes: no pertenecen al modelo blanco anglosajón, son definidas desde y para los intereses del modelo anglosajón, sufren condiciones de dominación y trato peyorativo, y «representa una experiencia discriminatoria, segregacional racista, intolerante, de desventaja socioeconómica, de desigualdad de oportunidades y falta de equidad en los estándares de vida».

Aunque el autor citado no profundiza su investigación hasta la responsabilidad del aparato sociológico en la creación y mantenimiento de la «identidad norteamericana» y del trato racista y agresivo, cuando no violento, a las personas migrantes, no es menos cierto que la sociología ha sido una pieza clave en la legitimación cientifista y neutralista del «modelo de vida norteamericano», basado, entre otras cosas, en el maltrato y explotación racista arriba expuesto.

Sociología y miedo a la revolución son dos momentos interactivos del mismo proceso ideológico burgués que debe racionalizar por qué las masas explotadas se vuelven contra la civilización del capital nada más descubrir que la burguesía les ha engañado, que incumple sus promesas de «libertad, igualdad y fraternidad» mediante las cuales les ha engatusado y convencido para que se dejen matar en los campos de batalla contra la nobleza reaccionaria y contra los pueblos que se resisten a ser conquistados por el primer colonialismo. Miedo y

sociología son inseparables, de modo que cuando los sociólogos llegan a rozar el problema crucial de la propiedad privada de las fuerzas productivas y de las contradicciones irresolubles que de ella emergen, retroceden espantados, jurando a la burguesía que ellos no tienen nada que ver con la crítica marxista de la economía política burguesa, que tampoco tienen nada que ver con la teoría marxista del Estado y de la violencia, y que nunca aceptaron la dialéctica marxista y su epistemología, sino que son fieles a las filosofías del orden, del consenso, de la dialógica, del lenguaje y del relativismo. Los sociólogos son trabajadores intelectuales del capital, aterrorizados por perder sus salarios.

Para la sociología uno de sus objetivos centrales es controlar la evolución del malestar social, de las «conductas desviadas», para reintroducirlas en el buen sendero, en el orden social, restableciendo el equilibrio tras un período de «conflictividad social». Hace tiempo que F. Ferrarotti puso al descubierto en *Una sociología alternativa* (1973) la contradicción entre el marxismo que no sólo «no pone la ciencia al servicio de las masas; implica y es él mismo la ciencia al servicio de las masas que reconoce en cada investigación científica una operación social», y la sociología, en especial la dedicada a estudiar el proceso de trabajo, o sociología del trabajo que, según este autor, se caracteriza por desarrollar cuatro funciones: una, espiar a la clase trabajadora, arrancándole información sobre todo para dársela a la patronal; dos, detectar los niveles de stress, malestar y descontento laboral más evidentes y peligrosos, para desactivarlos; tres, mixtificar la explotación asalariada, ocultando sus causas sociales objetivas, para reducirlas a simples desajustes de comportamiento y sentimiento; y, cuatro, manipular a la clase trabajadora para integrarla en el orden desactivando los «conflictos».

Además de la sociología del trabajo, como rama concreta, la sociología en su conjunto tiene el objetivo de estudiar el malestar social en general como si fuera un simple «hecho social», una cosa que debe estudiarse al margen de sus internas e inevitables conexiones con la explotación de la mayoría por la minoría. La preocupación de la sociología por el control social surgió desde el mismo inicio de esta disciplina. L. Gallino, autor de uno de las mejores obras sobre sociología, reeditada una y otra vez, *Diccionario de sociología* (1995), nos recuerda que el concepto de «control social» fue utilizado por Spencer en 1879. Según Gallino, existen dos versiones diferentes de control social, la general, la que estudia todos los procesos que regulan y organizan el comportamiento humano, y la interpretación política, que da prioridad al control social como instrumento de influencia de los grupos humanos entre sí, de unos sobre otros.

Entramos aquí en el papel de la estadística dentro de la sociología. J. M. Arribas en «Estadística y sociología, una reflexión histórica» (en *Lo que hacen los sociólogos,* 2007), explica que el momento definitivo a partir del cual la estadística matemática se inserta en la sociología puede datarse en 1923, cuando el gobierno británico necesita un conocimiento más preciso de los aproximadamente 1.250.000 trabajadores en paro. Para entonces la estadística ya estaba muy desarrollada pero, según este autor, es en este momento cuando puede decirse que se inserta oficialmente en la sociología. Todos sabemos el potencial de revuelta social que tiene una gran cantidad de trabajadores en paro y el miedo que siente la burguesía hacia esa característica del capitalismo. Más tarde, los Estados Unidos aplicaron masivamente la «ciencia social» como medio de conocimiento y control de los pueblos de las Américas, tal como quedó brillantemente demostrado en el texto colectivo *Imperialismo y ciencias sociales*

(1970) editado en La Habana.

El denominado «Proyecto Camelot» fue uno de los esfuerzos reaccionarios mejor planificados por las «ciencias sociales», destinado a descubrir las claves de la derrota irreversible de la resistencia e insurgencia popular, de la lucha revolucionaria en suma. Bajo la dirección de la Marina yanqui, lo más nutrido de la sociología, antropología, psicología, etc., colaboró disciplinadamente en 1965 en este objetivo antecesor directo del golpe fascista del general Pinochet en 1973 contra el gobierno de Allende, democráticamente elegido. J. Urdánoz en *El «escándalo Camelot» y la ética profesional de la sociología* (2009) ha investigado la reacción de muchos sociólogos al «escándalo» y el proceso de elaboración en 1971 de una «ética profesional» que regule el oficio de ASA -Asociación de Sociología Americana- sesenta y seis años después de su fundación en 1905. Pero en la práctica este código no ha servido para nada porque no puede existir una ética verdaderamente humanista que no se enfrente a la dictadura del salario, al sistema del capital.

Esto es lo que ha demostrado J. A. Egido en su *Las ciencias sociales norteamericanas en auxilio de las políticas públicas imperial-belicistas* (2004):

> «El poder económico asegura el nivel de reproducción física del conjunto de la población además la tasa de beneficios y el nivel de enriquecimiento de las clases dominantes. El poder militar asegura la cohesión de una sociedad de clase, tanto en el interior como en el exterior. Las CC.SS. no intervienen en estos ámbitos más que de manera secundaria pero tienen un rol más activo en el nivel político y cultural construyendo teorías que legitiman el buen funcionamiento de los dos anteriores y produciendo conocimientos que ayudan a corregir las disfunciones que surgen en el sistema. La imbricación de todos estos ámbitos es continua y la apreciamos en el trasvase existente entre el mundo académico y los niveles dirigentes de la administración en el caso norteamericano. Por ejemplo, Henry Kissinger pasa de un puesto de profesor de relaciones internacionales en Harvard a un puesto de asesor del presidente norteamericano Nixon para cuestiones de seguridad nacional de 1969 a 1975 y al puesto de Secretario de Estado de 1973 a 1977. Zbigniew Brzezinski pasa de la universidad al mismo puesto que ocupaba Kissinger pero en la administración del presidente Carter. El actual vicepresidente del Departamento de Estado Wolfowitz, conocido por su belicismo extremo como un superhalcón, proviene de una cátedra de la Universidad de Princeton. La universidad jesuita de Georgetown (Washington) contrata como profesores asociados a la embajadora de Reagan ante la ONU Jeane J.Kirpatrik, activa defensora de la agresión contra Nicaragua en los años 80, a la exsecretaria de Estado de Clinton Madeleine K. Albright y al exconsejero de seguridad nacional Anthony Lake además de al fiel aliado de la administración Bush, el expresidente español Aznar».

La esencial conexión de la sociología con los sistemas de control social, vigilancia y represión queda establecida por la profesionalización y asalarización del sociólogo como un trabajador cualitativo al servicio del empresario, sea público, institucional y estatal, o privado, de una empresa cualquiera. Marx ya demostró que el trabajo asalariado tiene un componente fundamental de obediencia y sumisión, de disciplina laboral autoritaria, militar. Son las propias relaciones sociales y de producción capitalistas las que expanden esa disciplina al exterior de la fábrica, a la sociedad entera y a cada uno de sus rincones. Los sociólogos que aceptan la lógica del capital son agentes de esa disciplinarización, de esa «coerción sorda» capitalista, como los son el resto de trabajadores asalariados sin conciencia revolucionaria.

Pero es más que esto. Dado que la sociología forma parte de las llamadas «ciencias sociales», por ello mismo tiene relaciones internas obligadas con otras ramas «científicas», como la antropología, la etnología, la sociobiología, la psicología, etc. Una de las mejores denuncias del contenido reaccionario e imperialista de este conglomerado de «ciencias» la encontramos en el libro de Lewontin, Rose y Kamin, *No está en lo genes* (2003) o en el de S. L. Chorover, *Del génesis al genocidio. La sociobiología en cuestión* (1986). Estos y otros brillantes textos de denuncia científico-crítica, muestran que, primero, la sociología está inserta en las «ciencias sociales» y, segundo, que este conjunto es un instrumento no sólo de control social dentro de los capitalismos más enriquecidos sino a la vez es una «ciencia» en manos del imperialismo.

En 2008 se publico el texto de G. López y Rivas *Antropología, contrainsurgencia y terrorismo global* en el que el autor mostraba la fusión entre la «ciencia» antropológica y el imperialismo, y rescataba el calificativo de «complejo militar-antropológico» empleado en 2007 por R. J. González. La tesis común básica de ambos autores es que, en realidad, la participación de antropólogos en misiones colonialistas e imperialistas es tan antigua como la misma «ciencia» antropológica. G. López y Rivas nos remite al clásico texto de G. Leclercq sobre antropología y colonialismo de 1972 para que nos hagamos una idea de la profundidad de la visión crítica sobre la antropología como instrumento de dominación occidenta. G. López y Ribas en *Antropología al servicio del Estado militarizado* (2011) dice que:

> «Recientemente, Price publicó un libro de lectura indispensable, Weaponizing anthropology, social science in service of the militarized state, Counter Punch-AK Publications, 2011, en el que expone sus críticas fundadas a la nueva generación de programas contrainsurgentes, como los equipos de científicos sociales (Human Terrain Systems), que forman parte de las unidades de combate de las tropas de ocupación en Irak y Afganistán, así como los programas universitarios (Minerva Consortium, Pat Roberts Intelligence Scholars Program, Intelligence Community Centers of Academic Excellence) que facilitan con renovado vigor las incursiones de la Agencia Central de Inteligencia (CIA), la Oficina Federal de Investigaciones (FBI) y el Pentágono –entre otros organismos- en los campus de las instituciones de educación superior estadounidenses, convierten a las ciencias sociales en un apéndice del estado de seguridad nacional en el que se ha transformado el poder hegemónico del sistema imperialista mundial y trasmutan a las universidades en obsecuentes extensiones de su estructura militar (…) La contrainsurgencia culturalmente informada –acorde con Price– presenta tres tipos de problemas para la antropología: éticos, políticos y teóricos. El problema ético está relacionado con la manipulación y el daño probable a poblaciones investigadas que debieran consentir voluntariamente ser estudiadas; el político consiste en usar a la ciencia antropológica para apoyar proyectos neocoloniales de conquista, ocupación y dominación; mientras el teórico se expresa en descansar en un simplificado reduccionismo acerca de la cultura destinado a explotar algunas características locales no sólo para supuestamente reducir el conflicto, sino en realidad para derrotar a los insurgentes».

Al analizar el postmodernismo, el relativismo axiológico, la neutralidad valorativa frente a la objetividad de la explotación, volveremos brevemente a la antropología y a las «ciencias sociales».

5. COMTE Y SPENCER

Decimos que Comte (1798-1857) es el «el padre negado» de la sociología, como ha demostrado M. Martín Serrano en *Comte, el padre negado. Orígenes de la deshumanización de las ciencias sociales* (1976) por dos razones: una porque él mismo reconoce que «la principal ley sobre la evolución humana», que luego veremos, la obtuvo en la «preciosa observación» que hizo de su enfermedad mental, esquizofrenia, en 1826 y, otra, porque, como los locos, borrachos y niños, según el refrán popular, dice sin tapujos lo que piensa y desea. Por eso, por exponer crudamente su teoría ultra autoritaria, patriarcal y despreciativa para con las masas, por eso mismo ha sido silenciado o edulcorado, vulgarizado, por sus propios discípulos, necesitados de ocultar el exceso de brutal sinceridad del fundador de la sociología.

Los tremendos esfuerzos de autores básicos de la sociología para pulir lo más arisco y áspero de Comte, como Sorokin, Parsons, Merton y otros, ha estado y está destinado a ocultar al gran público lo que no conviene reconocer sobre la base autoritaria de la sociología en un régimen de democracia burguesa. Un régimen en el que los sociólogos han terminado por ser los «sacerdotes de la religión positiva», «científicos sociales» que dictan, junto a otros instrumentos del orden simbólico, los grandes marcos insuperables de lo que hay que pensar y hacer. La sociología, especialmente la funcionalista y su hermana mayor la corriente neopositivista, han cumplido así el plan de Comte: desarrollar una «ciencia positiva» que asegure el desarrollo máximo de la productividad económica capitalista.

La ley comtiana de los tres estadios evolutivos mejora y profundiza la misma idea de Vico (1668-1744) en la que la historia social se reduce al paso de tres etapas o ciclos. Pero a diferencia de Vico, Comte no pone a dios como rector y director del proceso. Como buen agnóstico, deja sin respuesta la crucial cuestión del origen y crea una nueva religión, o «religión positiva», que es el otro componente esencial de su sociología, unido al del poder omnipotente de una minoría de sabios. En efecto, también a diferencia de Vico, Comte insiste en que esos ciclos son ascendentes, pero que acaban en la sociedad capitalista, y que, encima, tienen frenos internos muy poderosos que deben ser resueltos por y mediante la existencia de un poder central, el Estado y sobre todo el ejército, que dirija, que controle, que ponga orden, que potencie al máximo la productividad, que monopolice el saber científico para sí mismo y deje a la masa, a los proletarios y a las mujeres, el saber afectivo, pero incluso este saber debe estar controlado por los líderes religiosos.

La sociología de Comte se fue haciendo más y más autoritaria conforme el movimiento revolucionario, en el que las mujeres empezaban a jugar un destacado papel en las barricadas, asomaba en las revoluciones de 1830 y, sobre todo, de 1848. Semejante evolución es inseparable del realismo de una parte de la burguesía francesa tras el período de 1830-1834 y la constatación innegable de que la productividad empresarial tendía a decrecer si se aplicaba una feroz y sistemática explotación de la fuerza de trabajo, que la agotaba e impedía su necesaria recomposición. También en el Estado francés se libró la típica lucha entre los burgueses que exigían al Estado no intervenir en la explotación, dejándola en manos de los empresarios, y quienes explicaban que era mejor adelantarse con algunas reformas sociales.

Los primeros, entre los que destacaban Say, Dunoyer, Bastiat, Rossi, Wolowski y otros, perdieron la batalla frente los segundos, menos conocidos intelectualmente pero más astutos y

previsores, como Daniel Legrand, de modo que en 1841 el Estado reguló algo la explotación de los niños porque morían muy pronto y los trabajadores no podían desarrollar la suficiente fuerza muscular por la subalimentación, raquitismo, enfermedades y sobreexplotación. Otro argumento, aunque secundario, era el de abrir alguna espita de seguridad para disminuir la tensión y malestar popular. De todos modos, las reformas fueron muy lentas por la resistencia de la otra fracción burguesa. Aún así, en 1847 se volvió a agudizar este debate dentro de la burguesía.

Esta discusión entre dos fracciones de la clase dominante y las medidas sociales tomadas debido a ella, siempre bajo la presión de las masas, es una constante que ya fue muy estudiada por Marx y que reaparecerá muchas veces a lo largo de este texto. Sus repercusiones sobre la sociología son fundamentales porque demuestran que esta disciplina siempre va por detrás del saber burgués práctico en cuestiones estratégicas, que conciernen a las medidas para contener la tendencia descendente de la tasa media de beneficio. La sociología va así por detrás de las luchas sociales y por detrás de las medidas capitalistas. La experiencia inglesa, francesa, alemana y norteamericana, por este orden cronológico e histórico, es innegable, como iremos viendo.

Volviendo a Comte, hay que decir que su teoría también va por detrás de las medidas estatales y que su autoritarismo se endurece, se vuelve más directo, más contra los trabajadores y las mujeres después de 1848. Fue así porque comprendió el peligro del movimiento revolucionario que ya entonces cuestionaba el derecho a la propiedad burguesa, derecho que Comte entendía come imprescindible para mantener la sociedad. Después y por detrás de ese derecho elemental, Comte sí defendía la conveniencia de establecer una especie de prestación de subsistencia para la masa de parados, hambrientos, miserables, vagabundos, de modo que siempre se mantuviera el orden establecido.

Pero Comte no duda en defender la necesidad de que el ejército asegure la paz en una sociedad aquejada de grandes padecimientos. Comte aparece como el teorizador de una estrategia de control social totalitario, abarcador de toda la existencia, acto y pensamiento de un ente abstracto que él define como «humanidad». Ente que va superando fases sucesivas: teológica, metafísica y positiva. La sociología es así la ciencia que surge en la fase positiva, que llega a conocer la ley de la evolución, que la aplica conscientemente para evitar cometer los errores del pasado y que la aplica, además, de forma que no encuentre resistencias por parte de las despreciables masas de mujeres y hombres proletarios, propensos a la revuelta y al desorden.

La fase positiva cierra el ciclo, pero no se detiene porque ella misma es la fase de la expansión de la productividad. Una productividad que exige orden, control y disciplina. La sociología sólo puede ser, así, desarrollada y aplicada por una minoría dirigente compuesta de dos sectores: el científico social y el sacerdote de la nueva religión, tesis que nos hace recordar la utopía reaccionaria de Platón. Dos castas sociales que se complementan: la primera en la dirección de la productividad y del saber científico; y la segunda en la dirección de las masas y del saber moral. Ambas juntas, controlando el Estado y el ejército, en la dirección del orden.

Comte adelanta tres de los fundamentales principios de la sociología que, con distintos

nombres, matices e intensidades, irán reapareciendo posteriormente, aunque sus sucesores intenten disimularlo: uno, el principio de la separación entre juicios de hecho y juicios de valor; dos, el principio de las élites, o de las minorías dominantes que por su superior conocimiento y/o status deben regir el mundo; y último, tres, el principio funcional, o sea, que esas élites con sus recursos de poder, entre los que destaca la sociología, deben facilitar la adaptación e integración de los problemas, el control de las tensiones, el mantenimiento del modelo y la consecución de los fines sociales, «científicamente» demostrados por la ley que él, Comte, dice haber descubierto.

Estos principios elementales ya habían sido enunciados anteriormente, aunque de manera menos precisa: hemos citado a Vico. La idea de las élites recorre el pensamiento tradicional y, reforzada con la de la función de los científicos, aparece nítidamente en Saint-Simon y en casi todo el socialismo utópico. La idea de la separación de los juicios de hecho o verdades científicas y los juicios de valor o verdades filosóficas fue una de las grandes artimañas de la teología cristiana medieval para resolver el irresoluble antagonismo entre ciencia y religión. La idea básica del funcionalismo aparece en el núcleo de muchas utopías sociales en las que los mundos, sociedades o islas imaginarias viven maravillosamente ordenadas por la concordia funcionalista de sus diversos componentes.

Marx (1818-1883) tenía en muy poca estima la capacidad teórica de Comte. Había leído sus obras y reconocía su acumulación cuantitativa de datos, «su método de síntesis enciclopédica», pero rechazaba su aportación teórica cualitativa, el positivismo, porque, según Marx, ésta no era la filosofía del movimiento obrero. Comparando Comte y Hegel, Marx optaba abiertamente por el segundo, reduciendo al padre de la sociología al calificativo peyorativo de «trabajo de un escolar». Marx daba tanta importancia a estas cuestiones que las dejó escritas en el Libro Primero de *El Capital*. Marx tenía una idea de la ciencia basada en la dialéctica hegeliana, la crítica de la izquierda hegeliana y la concepción dominante en su época, y sustentada en un permanente esfuerzo informativo de los últimos descubrimientos científicos. La dialéctica jugaba un papel tan decisivo en esa concepción que Marx decidió escribir un tratado al que ya había puesto título *Dialéctica*, en 1869, según lo anuncia en una carta a Dietzgen, objetivo que no pudo cumplir por las exigencias del trabajo militante.

El rechazo del positivismo supone un corte total con la sociología y con todo el pensamiento burgués. No es casualidad, en modo alguno, que ya desde el momento en el que la economía política burguesa post-ricardiana toma cuerpo en la teoría marginalista, en la teoría de autores políticamente conservadores cuando no abiertamente reaccionarios como Menger, Walras, Pareto, Marshall y otros, desde ese mismo comienzo aparezcan las estrechísimas interdependencias ontológicas, epistemológicas y axiológicas entre marginalismo y sociología.

En Walras (1834-1910) la interdependencia entre sociología y marginalismo es tan palpable que no se puede entender su construcción político-económica sin comprender antes a Comte. Walras fue quien más insistió en la necesidad de la cuantificación rigurosa de todos los datos y teorías socioeconómicas, pero desde la obsesión antidialéctica del positivismo. La unidad esencial del marginalismo permanece intacta aunque existan diferencias entre, por ejemplo, Walras y Pareto, a las que volveremos más adelante, o entre ambos y Marshall, al que también

volveremos al estudiar a Parsons y su dependencia teórica hacia Marshall. Son diferencias secundarias ante la unidad de fondo, unidad de intereses estratégicos de clase dominante. Marx, para acabar, ya había roto cualquier relación con esa corriente de pensamiento político-económico y sociológico, desde que rechazó a Comte.

Uno de los problemas irresueltos por la sociología es el de la definición del sistema social como totalidad o, lo opuesto, como infinitas diversidades escasamente relacionadas o incluso totalmente aisladas, incomunicadas entre sí. Las diferentes corrientes de la sociología han oscilado entre ambos extremos según las circunstancias, momentos y necesidades del poder. Veremos como Spencer ofreció una definición sociológica muy conveniente a la burguesía en su momento y en la actualidad. También veremos cómo otros sociólogos hicieron lo mismo, aunque de forma diferente. Sin embargo, desde un esquema irreconciliablemente opuesto, Marx ya se distanció totalmente de la sociología también en esta cuestión fundamental. Dedicaremos más adelante un apartado entero a la teoría de los sistemas y en él expondremos la crítica marxista a esta corriente sociológica.

Mientras Marx relacionaba históricamente el sistema social con las fuerzas productivas y las relaciones de producción, con la propiedad privada y sus transformaciones, etc., Spencer (1820-1903) escribía en 1852 que la evolución humana se regía por el triunfo de los más aptos en la lucha colectiva por la supervivencia. Todavía Darwin no había hecho públicas sus decisivas ideas sobre la evolución de las especies, pero la burguesía británica no se inquietó por las tesis espencerianas porque, primero, no cuestionaban tanto como lo harían las de Darwin el papel central de dios en la creación y, además, aparecían en unos momentos en los aún estaban muy frescas las secuelas de la oleada revolucionaria obrera y popular de 1848-1849 en muchos sitios de Europa, ofreciendo así una primera justificación sociobiológica al triunfo sanguinario de la contrarrevolución burguesa. Cinco años más tarde, en 1857, Spencer redondeó su visión teórica sobre las causas y leyes del progreso. La tesis doble de la creciente diferenciación y de la creciente integración la había extraído de sus conocimientos biológicos, extrapolándolos a la sociedad. Según ella, la sociedad se diferenciaba cada vez más en su forma externa pero se cohesionaba en su interior.

Una lectura superficial de la evolución de lucha de clases en Gran Bretaña daba la razón a la sociología de Spencer. Tras la depresión y crisis económica de 1846-1848, que culminaba los largos «años difíciles» de 1836-1848, se produjo una reactivación palpable desde 1851 y el asentamiento del expansionismo victoriano. Por circunstancias que no podemos exponer, la influencia de Marx en el cartismo era reducidísima, siendo muy fuertes otras corrientes dentro del cartismo y fuera de él, sobre todo el socialismo cristiano y el cooperativismo reformista. Pero en los «años difíciles», las movilizaciones cartistas fueron poderosas, como las de primavera de 1848, que atemorizaron a la burguesía. La represión policial y patronal, y las debilidades teóricas del movimiento obrero desalentaron a los sectores reformistas y radicalizaron a los izquierdistas, de modo que la bandera verde cartista de 1848 pasó a ser roja en 1850. La plena efervescencia del cartismo se produjo en 1845-1852, año a partir del cual cae en picado. Su periódico, el *Northern Star* vendía 21.000 ejemplares en 1848 y se hundió a 1.200 en 1852.

Las inmensas sobreganancias que la burguesía británica extrae de la sobreexplotación imperial

mundial, más la vertiginosa multiplicación de la productividad del trabajo como efecto de la aplicación de la tecnología industrial, permite a la burguesía, no sin discrepancias internas, conceder mejoras al movimiento obrero y, sobre todo, potenciar a los sindicatos reformistas, corporativos y amarillos en contra de los radicales cartistas. Además, la llegada de trabajadores irlandeses, hambrientos y desilusionados por la derrota de su sublevación independentista, aumenta la desunión obrera y su pasividad economicista. La nueva prensa cartista, el *Peoples Papers*, que refleja la adaptación de la organización a las nuevas condiciones, vende solamente de 2.500 a 3.000 ejemplares entre 1852-1858, año en que deja de publicarse. Desde 1857 el grueso de la dirección cartista, con Ernest Jones a la cabeza, inicia su giro reformista.

En 1859 ha desaparecido la militancia cartista en Halifax y sus alrededores, uno de los bastiones históricos del radicalismo obrero. Ha muerto un movimiento obrero. Aparentemente, la sociología de Spencer tiene razón: el más fuerte se ha impuesto al más débil. El organismo social, el capitalismo, ha crecido, se ha multiplicado en diversidades y complejidades y así, ha superado sus traumas, debilidades y enfermedades internas. Y ese organismo occidental, además, se impone en el mundo entero frente y contra otros. Pero este contexto empezó a cambiar a peor desde el último tercio del siglo XIX cuando la lucha de clases empezó a crecer en Europa y en Gran Bretaña, y cuando se agudizaban las tensiones entre las grandes potencias colonialistas por el reparto del mundo.

Hasta entonces, Spencer había presentado a la clase dominante en la Gran Bretaña una sociología que «demostraba» la razón y bondad histórica del imperialismo británico a escala mundial, y de su poder interno, en las islas. Dado que la sociedad era definida como un organismo regido por leyes biológicas, y dado que ese sistema orgánico -opuesto frontalmente al de Marx- avanzaba hacia un perfeccionamiento de sus cualidades, funciones y partes integrantes, no existía ninguna razón para criticarlo y atacarlo, aunque sí para reformarlo en algunos de sus errores. Al contrario, cada una de sus partes, de sus elementos individuales, debía cumplir con su función específica, adaptándose a la escala o nivel que ocupaba y debía seguir ocupando en el sistema establecido.

Además, en esa evolución, se había ascendido de los períodos en los que la guerra y la violencia habían sido decisivas, a la situación del momento en la que era la superioridad económica e industrial la que se imponía pacíficamente la *pax britannica*. El imperialismo británico tenía en Spencer uno de sus mejores justificadores y sería muy interesante relacionar el auge y caída de su influencia en la sociología internacional al calor del auge de otras potencias imperialistas con sus propias escuelas sociológicas, como sucedió con el imperialismo francés y Durkheim, y con el imperialismo alemán y Weber, sin olvidarnos del revanchismo internacional de Italia y Pareto. No es casualidad, sino al contrario, que fuera Parsons, sociólogo legitimador del imperialismo yanqui, quien sacara a Spencer del olvido en un período en el que Estados Unidos necesitaba ocultar su dominación terrorista mundial bajo el manto de la *pax americana*.

También se puede demostrar la influencia de Spencer sobre el neoliberalismo por dos razones: una, porque Spencer atacó toda injerencia del Estado en la vida pública y, otra, porque tenía una visión organicista y biologicista de la sociedad. Spencer no negó nunca la existencia del

conflicto y de la lucha. Su propia tesis de la victoria del más fuerte se basaba precisamente en su reconocimiento. Pero, por ello mismo, defendía que los contendientes debían valerse por ellos mismos, sin intervención alguna del Estado para ayudar al menos fuerte y más débil. Es más, cualquier intervención en ese sentido era negativa porque iba contra la ley biológica.

Su sociología es por eso muy conveniente para un capitalismo actual lanzado por la vía desreguladora, privatizadora y potenciadora del más feroz darwinismo social, o sea, de la idea de que debe sobrevivir el más fuerte y poderoso, el triunfador, el depredador. Además, en estos momentos de oscurantismo y potenciación interesada de cualquier irracionalidad mistérica desde la TV y la prensa, Spencer ofrece una curiosa y oportuna mezcla entre religión y ciencia, defendiendo la proximidad de ambas. No es extraño pues que Durkheim, cite tanto a Comte y Spencer. Tampoco es extraño que Mannheim, tras un imparable escoramiento a la derecha, termine, igualmente, defendiendo la necesidad de una nueva religión.

6. SOCIOLOGÍA O MARXISMO

Podemos sintetizar toda nuestra tesis sobre sociología versus marxismo, recurriendo a varios ejemplos. El primero es una cita de J. H. Goldthorpe en *Los padres fundadores de la ciencia social* (1970). El autor sostiene que hay una serie de problemas fundamentales para los «padres fundadores»: «La preocupación por la alienación del trabajador industrial, el empeño de Comte y de Durkheim por establecer nuevas bases de consenso social en medio de los conflictos económicos y la diversidad de códigos morales, la preocupación de Weber por el mal necesario que supone la burocracia, todos esos son aspectos de una preocupación muy honda por el precio social y humano del progreso social». Y Goldthhorpe se queda tan feliz después de mezclar como en una sopa ecléctica teorías tan irreconciliables como la marxista de la alienación y las burguesas del consenso social y de la burocratización.

La alienación es, simplemente expuesto, la supeditación del valor de uso al valor de cambio según L. Silva (*La alineación como sistema,* 1983), la victoria absoluta del fetichismo de la mercancía sobre el ser humano. La superación histórica de la alienación solamente se producirá cuando se trascienda el trabajo asalariado, la propiedad privada y el Estado burgués, desapareciendo así la lucha de clases y las categorías mercantiles. La decisiva trascendencia de la superación histórica de las categorías mercantiles volverá a reaparecer cuando veamos el problema de las epistemologías enfrentadas, del papel del lenguaje y de los efectos terribles de la reificación y del fetichismo sobre el pensamiento social.

Por el lado opuesto, el consenso social es un viejo anhelo de una parte de la burguesía y de todo el reformismo, que busca mantener la explotación capitalista mediante el diálogo democrático, la paz cívica y el sacrificio colectivo, todas ellas palabras que se las lleva el viento cuando la fracción más salvaje de la burguesía decide aplastar de golpe, bruscamente, o en un ataque algo más lento, a las clases trabajadoras. Y la burocratización nace de la necesidad de agilizar con efectividad tanto el consenso social en beneficio de la minoría propietaria de las fuerzas productivas, como la penetración del poder estatal, sobre todo el de la violencia, en todos los poros y rincones de la sociedad.

Vemos por tanto que son dos concepciones irreconciliables. La primera, la marxista, ve la

desalienación como praxis revolucionaria mundial, comunista. La segunda, la burguesa, ve el consenso social y la burocracia como medidas destinadas a mantener el sistema capitalista que el marxismo quiere destruir. Dicho de forma más directa, la desalienación, es decir, la libertad humana, aumenta en la medida en que decrece y desaparece la burocracia y el mito del consenso social; y, por el lado contrario, el consenso y la burocracia sólo existen sobre la alienación, aumentándola y reforzándola. No existe posibilidad alguna de un mínimo acuerdo, coexistencia o equilibrio entre ambos enemigos irreconciliables: vence uno o su antagonista. La pregunta es: ¿cómo puede existir una supuesta «ciencia social», la sociología, que asuma con normalidad semejante contradicción irreconciliable? Algo esencial falla en esa «ciencia» que se vanagloria de tener entre sus «padres fundadores» a un comunista y a tres anticomunistas.

El segundo ejemplo es algo más largo pero exactamente igual de irrefutable que el primero. Se trata de dos comentarios sobre dos decisivos textos del marxismo, dos textos que apenas son tenidos en cuenta por la sociología ni por el resto del pensamiento burgués, pero decisivos a pesar del tercio de siglo que les separa. El primero es *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, escrito por Engels en 1845, y el segundo es la *Encuesta Obrera*, escrita por Marx en 1880. A los dos volveremos en su momento.

En 1966, T.B. Bottomore escribió un artículo titulado «¡Karl Marx: ¿Sociólogo o marxista?» en *La sociología como crítica social* (1976) en el que, tal vez sin proponérselo, marcaba la diferencia cualitativa que separa el marxismo de la sociología en general. Bottomore comienza diciendo que las ideas de Marx forman uno de los primeros grandes sistemas sociológicos, sistema que a finales del siglo XIX y comienzos del XX fue antes que nada criticado de manera «más fructífera» por otros sociólogos como Weber, Croce, Sorel y Pareto, con lo que olvida las críticas de fondo al marxismo que esos mismos años hicieron otros intelectuales, tema en el que no podemos extendernos. Sigue afirmando que las tesis de Marx fueron reactivadas por Dahrendorf y su teoría del «conflicto» que criticaba la teoría del «equilibrio» del funcionalismo, basada en Durkheim, Pareto y Malinowski. Sostiene también que la teoría del «conflicto» ha sido enriquecida por aportaciones de Simmel, Weber y otros.

Bottomore se extiende en la clásica comparación de Marx con otros sociólogos sobre problemas como las clases sociales, el positivismo, el método dialéctico defendido por Lukács, Korsch, Marcuse y otros, la economía y su histórica, los modos de producción y la conocida introducción realizada por Hobsbawn, etc., sin olvidar la célebre afirmación de Marx de que él no era marxista, emitida al ver cómo los socialistas europeos había vulgarizado y reducido sus ideas a un simple determinismo histórico y economicista. Hasta aquí no hay nada prácticamente nuevo, ya que podemos encontrar a docenas autores que ya entonces trataban la misma cuestión.

Lo que más nos interesa es lo que viene casi al final, cuando Bottomore cita por segunda vez la decisiva pero deliberadamente olvidada *Encuesta Obrera*, realizada por Marx en 1880, dedicada a los obreros porque sólo ellos, según el propio Marx, pueden describir «con pleno conocimiento de causa los males que soportan (…) sólo ellos y no un salvador providencial puede administrar enérgicamente los remedios de los males sociales que padecen». Aquí, Marx está marcando una de las grandes diferencias con respecto a la sociología: la del sujeto

activo creador de la praxis revolucionaria, en contra de la supremacía de una elite. Bottomore reconoce que Marx nunca se desvió de la concepción según la cual había que unir siempre la investigación y la acción dentro del proceso de lucha contra la injusticia, y añade:

«Los más grandes sociólogos se han interesado apasionadamente por algunos problemas sociales, y han estado con frecuencia extremadamente comprometidos (pienso en Max Weber, Durkheim y Pareto) y esto puede influir en la importancia y en la emoción intelectual de sus obras. La cuestión consiste en saber si este compromiso se manifiesta con demasiada fuerza, no solamente en la selección de los temas de investigación, sino en la formación de conceptos y de modelos, que se convierten en tipos-ideales de una especie demasiado ideal, y en la conducta y presentación de sus investigaciones, que se hacen demasiado selectivas, demasiado bien protegidas contra el posible descubrimiento de ejemplos contrarios».

Bottomore ve necesario advertirnos disimuladamente sobre el riesgo de «subjetivismo» excesivo en la sociología, con los riesgos que eso acarrearía sobre la necesaria «objetividad» que hay que tener frente a la nueva realidad; pero, por el lado contrario, no ve importante que los tres «grandes sociólogos» que cita fueron activamente reaccionarios e imperialistas, antisocialistas y conservadores hasta la médula, justo todo lo contrario de Marx, como luego veremos en extenso. ¿Cómo puede introducir en una misma «ciencia sociológica» a dos métodos tan opuestos en la práctica social como, por un lado, el marxismo y, por otro, la mezcla de elitismo prefascista, cesarismo prenazi, imperialismo francés, conservadurismo antisocialista, etc.? La respuesta es muy fácil: el autor empieza reconociendo la dialéctica entre juicios de valor y juicios de hecho en Marx, pero añade que los tiempos cambian, que el capitalismo cambia superando viejas injusticias. Sigue diciendo que los marxistas no se han adaptado a la nueva realidad capitalista, mientras que sí lo hace la sociología, y concluye afirmando que Marx, a diferencia del marxismo y de los marxistas, tendrá algunas cosas que aportar a la sociología pero siempre tamizadas por la adecuación a las nuevas realidades.

R. Rojas Soriano añadió la *Encuesta Obrera* al final de su libro sobre *El proceso de investigación científica* (1985) como ejemplo aplastante de la dialéctica entre los valores y los hechos en el proceso de conocimiento crítico y científico, y poco antes había respondido a la pregunta de ¿para quién es la investigación científica?, posicionándose por la teoría de la «investigación militante» que sintetiza de esta forma: «La postura que asumen los verdaderos investigadores marxistas no sólo es la de conocer los procesos sociales sino vincularse a ellos para buscar conjuntamente con la población la solución a los problemas a los que se enfrenta. La investigación se realiza en el terreno mismo de los hechos que envuelven al propio investigador, el cual se convierte en uno más de los miembros de la comunidad para poder actuar desde dentro con su práctica científica transformadora». Y R. Rojas añade una larga cita de Engels extraída de su introducción a *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.

Ambos textos marxistas, y los comentarios de los dos autores vistos, nos sitúan de manera óptima para profundizar en el debate sobre qué relaciones existen entra la sociología y el marxismo. Durante los años dorados del dominio absoluto de la sociología estructural-funcionalista yanqui en el denominado «mundo libre», y una década antes de que Dahrendorf escribiera *Clases y conflictos de clase en la sociedad industrial* (1973), P. Naville hizo en *Marxismo y sociología* (1964) una crítica a los «sociólogos oficiales, para quienes la

sociología no puede ser sino una ciencia objetiva, es decir, una ciencia que no toma partido en los conflictos sociales, sino que los estudia, los examina, trata de explicarlos, pero que se prohíbe toda toma de posición que pudiera tener efecto sobre el mismo análisis», y afirmó poco más adelante que en las universidades reaparecen estudios sobre problemas y teorías sociales clásicas para los que el marxismo ya había dado respuestas válidas hacía tiempo, pero que ese redescubrimiento se produce «bajo una forma moderada, extremadamente tímida y débil (…) la sociología se presenta frecuentemente como un débil calco de atemperación de soluciones y problemas abordados en el movimiento socialista y, en particular, bajo la égida del marxismo, de manera mucho más profunda».

Dahrendorf, fundamental representante de la «sociología del conflicto», al que volveremos luego, fue un destacado impulsor de la reordenación europea en la década de 1960, reordenación que sentaba las bases para el actual euroimperialismo y que respondía a las presiones objetivas y subjetivas de las leyes tendenciales de la concentración y centralización de capitales, y de la perecuación de capitales. Hay que recordar este contexto práctico y teórico en el que se elaboró esa corriente sociológica burguesa porque la sociología del conflicto, que expondremos en detalle más adelante, ha sido presentada bien como un puente entre el marxismo y la sociología en general, bien como una demostración de la superioridad de la segunda, más actual y abierta, sobre el primero, sobre el marxismo, supuestamente anquilosado y superado. Sin embargo, como hemos visto, P. Naville ya se adelantó una década en la constatación de las limitaciones de fondo de la tímida y débil emergencia de una sociología entonces todavía universitaria que se acercaba con extremas precauciones a la realidad del conflicto social.

Pero la evolución acaecida en este casi último medio siglo en el panorama sociológico no ha seguido la esperanzadora tendencia entonces iniciada, sino que, como también hemos visto, rápidamente retrocedió a la matriz positivista, ahondando la crisis hasta llegar a la situación expuesta al comienzo de este texto. La razón fundamental de semejante involución ha de buscarse en la propia naturaleza de la sociología en general, en su conjunto, como disciplina surgida del cuadro histórico burgués y del necesario e inevitable rechazo explícito o implícito del marxismo. Para que la sociología hubiera seguido avanzando creativamente hubiese tenido que aprender a usar como un todo los conceptos fundamentales marxistas, cosa que se niega a hacer. ¿Qué conceptos? L. Gallino, autor del *Diccionario de sociología* sostiene que esos conceptos son «las contribuciones más específicas de la sociología marxista» al conocimiento de la sociedad citando algunos: acumulación, enajenación, capital, clase dominante, conciencia de clase, división del trabajo, formación económico-social, ideología, modo de producción y otros relacionados con ellos.

L. Gallino no cita en absoluto los conceptos marxistas que tratan sobre la dialéctica, sobre la epistemología marxista, sobre el método de conocimiento basado en la permanente unidad y lucha de contrarios, sobre la interacción entre ética y conocimiento dentro de la praxis como totalidad que soluciona la incapacidad de la sociología para resolver este y otros falsos problemas, etc. Para superar esta limitación recurrimos al texto *Sociología de Marx* (1969) de H. Lefebvre, quien tras afirmar contundentemente que «no convertiremos a Marx en un sociólogo por múltiples razones» añade poco después que «Marx no es un sociólogo, pero en el marxismo hay una sociología». ¿Cómo resuelve Lefebvre esta contradicción entre un Marx

que no es sociólogo y una sociología que sí existe en el marxismo? La resuelve de la forma más sencilla, usando la dialéctica de la totalidad lo que le permite sostener dos tesis complementarias.

La primera es que «el pensamiento marxista mantiene la unidad de la realidad y del conocimiento, de la naturaleza y del hombre, de la ciencia de la materia y de las ciencias sociales. Explora una totalidad en el futuro y en la actualidad; una totalidad que incluye niveles y aspectos tan pronto complementarios como distintos o contradictorios. Por consiguiente, en sí mismo no es historia, sociología, psicología, etc., pero comprende en sí esos puntos de vista, esos aspectos, esos niveles. Ahí reside su originalidad, su novedad y su duradero interés. (…) La investigación marxista se refiere a una totalidad diferenciada, centrando la investigación y los conceptos teóricos en torno a un tema: la relación dialéctica entre el hombre social activo y sus obras (múltiples, diversas y contradictorias)».

La segunda es que el capitalismo se está haciendo cada vez más complejo por su misma naturaleza, lo que exige abrir todavía más el método marxista a más y a más problemáticas a investigar. Presionado por la agudización de sus contradicciones, el capitalismo genera totalidades rotas, cuyos fragmentos chocan entre sí exigiendo nuevas ramas de investigación. «Por consiguiente, es posible examinar las obras de Marx reconociendo en ellas una sociología de la familia, de la sociedad y del campo, de los grupos parciales, de las clases, de las sociedades en su conjunto, del conocimiento, del Estado, etc. Y ello a un determinado nivel del análisis y de la exposición, y, por tanto, sin reducir en absoluto los derechos de las demás ciencias: economía política, historia, demografía, psicología. Por otra parte, es posible continuar la obra de Marx investigando, a partir de *El Capital* y con su método, la génesis de la sociedad "moderna", de sus fragmentaciones y de sus contradicciones».

En definitiva, no siendo una sociología, el marxismo tiene partes de sociología concreta en su interior. Dicho de otro modo, el marxismo es la teoría-matriz que permite realizar tantos análisis teóricos concretos como opresiones, explotaciones y dominaciones diferentes existen en la sociedad capitalista. Dado que es la teoría-matriz -léase *El marxismo como teoría-matriz* (2011) a libre disposición en internet- tiene también el método adecuado para abrir cuantas nuevas investigaciones sean necesarias. Pero para seguir profundizando en esta cualidad única del marxismo debemos detenernos un poco en el problema de la epistemología.

L. Díaz Sánchez en *K. Marx 1818-1883, sociólogo del modo de producción capitalista* (1976), sí habla de una «sociología marxista», o «crítica», aunque la diferencia cualitativamente de la sociología oficial, dominante. El autor sostiene que uno de los principios metodológicos de la «ciencia social marxista» es el de la dialéctica entre la filosofía y el resto de componentes teóricos: «Su pensamiento filosófico (el de Marx) está tan profundamente vinculado a su pensamiento "sociológico", "económico", "político", etc., que es imposible establecer dónde comienza uno y concluye otro», y enumera cuatro leyes del método marxista en sociología:

«1) *La ley de la relación entre la base social y la superestructura*. Todos los fenómenos superestructurales -políticos, artísticos, ideológicos, éticos, culturales, etcétera- se encuentran condicionados directa o indirectamente por las relaciones económicas en la producción y

distribución de bienes materiales. 2) *La ley de la lucha entre las clases sociales*. El devenir y evolución de toda sociedad concreta está condicionado por diferencias, contradicciones, conflictos y luchas entre diferentes clases, estratos, capas y grupos que la configuran. 3) *La ley del cambio revolucionario.* En una sociedad específica, el conflicto entre el alto grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas y las relaciones de producción puede llegar a ser tan agudo que en dicha sociedad se inicie una fase revolucionaria en cuyo transcurso se gesten nuevas instituciones económicas y, consecuentemente, nuevas formas de superestructura social. Y 4) *La ley del papel del individuo en los acontecimientos sociales*. El resultado de la praxis colectiva se origina en la negación dialéctica de las actividades individuales».

Pensamos que estas cuatro leyes son suficientemente precisas como para delimitar con claridad las fronteras entre la sociología como método burgués y las «sociologías concretas» que se pueden desarrollar a partir del método marxista como totalidad. Para comprender mejor la irreductibilidad del marxismo a la sociología en general, debemos profundizar en el choque entre sus opuestas gnoseologías o epistemologías.

7. QUÉ ES LA EPISTEMOLOGÍA

Dicho en sentido general y abstracto, por epistemología o gnoseología se entiende la teoría del conocimiento. Pero una definición marxista debe ser más abarcadora e integradora, a la vez que más concreta y precisa. Compartimos la tesis de D. J. González en *Epistemología y psicología. Positivismo, antidogmatismo y marxismo* (2002): «Entendemos la epistemología como el estudio filosófico de la ciencia que resulta de la intersección de diversas disciplinas filosóficas y científico-particulares que analizan el conocimiento, como son: la gnoseología o teoría del conocimiento, la lógica, el materialismo histórico (entre las filosóficas) y la sociología y la historia de la ciencia (entre las disciplinas científico-particulares) (…) no es limitar la epistemología a la teoría del conocimiento -como pretenden los positivistas- pero igualmente es necesario recalcar que toda epistemología implica forzosamente una teoría del conocimiento, aunque no se reduzca a ella».

Por tanto, al introducir correctamente el materialismo histórico, la sociología y la historia de la ciencia en la epistemología, abrimos las puertas de par en par a los problemas concretos que aparecen nada más hacernos las siguientes preguntas: ¿quién es el sujeto que conoce, qué conoce, cómo conoce y para qué conoce? No podemos responder aquí a estas interrogantes fundamentales por falta de espacio. Sí queremos decir, primero, que según definamos al sujeto que conoce dirigiremos a un lado o al opuesto las respuestas al resto de preguntas; segundo, que si es la burguesía la que dirige el proceso de conocimiento, éste será orientado hacia sus intereses generales; tercero, que la forma de conocimiento de la burguesía rechazará, por tanto, la forma de conocimiento de las clases y naciones explotadas, de las mujeres, etc.; y cuarto, que el objetivo del conocimiento burgués será en última instancia el de eternizar su posición como clase dominante.

Estos puntos críticos no anulan la existencia de un contenido de verdad en el conocimiento burgués y, en nuestro caso, de un contenido de verdad en la sociología. Por algo, los marxistas se caracterizan, como veremos, por estudiar con sofisticada minuciosidad científico-crítica el

saber humano acumulado a lo largo de los sucesivos modos de producción, especialmente el capitalista, tal como ha mostrado E. Mandel en *El lugar del marxismo en la historia* (2005).

La ideología burguesa tiene pánico a entrar al debate con el marxismo sobre qué es epistemología, cómo surgió y se dividió, y cómo sus opuestas interpretaciones han terminado enfrentándose. Veamos un ejemplo, J. Muñoz y J. Velarde coordinaron un texto «¡*Compendio de Epistemología* (2000), en el que desarrollan 176 entradas, conceptos o voces que tienen que ver con la epistemología en general. Ninguna de ellas está dedicada a la epistemología marxista, aunque sí hay una entrada para el platonismo; y solamente dos -dialéctica y praxis- tienen una relación directa con el marxismo, aunque bastante licuada en el libro, y una tercera -sociología del conocimiento- que reconoce la importancia de Marx, de Lukács y de la Escuela de Frankfurt pero como otra corriente sociológica más. Concretamente, se desarrollan en extenso la epistemología a secas, la epistemología evolutiva, la epistemología naturalizada y la epistemología teórico-informacional. Y la epistemología feminista. La pregunta que nos hacemos es: ¿por qué sí hay que explicar qué es la epistemología feminista y por qué no hay que hablar de la marxista?

La epistemología feminista sostiene, con razón, que el método de conocimiento practicado hasta ahora ha privilegiado, y sigue haciéndolo, la posición de dominio, opresión y explotación de la mujer por el hombre. Sostiene que, de algún modo, el sistema científico actual está condicionado por una especie de epistemología patriarcal que analiza la realidad y la define según los intereses del hombre, reforzándolos y legitimándolos en contra de los de las mujeres. Una rama del feminismo, que se reivindica del marxismo, sostiene la necesidad de aplicar lo que define como «privilegio epistémico», es decir, que para conocer más en profundidad la situación real de las mujeres, hay que pertenecer a ellas, o llegar a vivir y a sentir como ellas, como sostiene C. Magallón Pórtoles en «Privilegio epistémico, verdad y relaciones de poder», en *Interacciones ciencia y género,* (1999). ¿Por qué no puede ocurrir otro tanto con respecto a explotación social a lo largo de la historia, desde que surgió la primera forma de propiedad, de modo que se haya ido creando una epistemología contraria a la de la minoría explotadora?

Más todavía, muchos datos sugieren que la primera forma de explotación fue la de la mujer por el hombre, y poco después la de una horda, clan, tribu, pueblo, etc., por otra horda, clan, tribu, pueblo, etc., antes de establecerse la explotación social interna a un pueblo, o sea, la de una parte minoritaria de ese pueblo sobre la mayoría. M. Cortés afirma en su texto *Por una noción crítica y dialéctica de ciencia. Aportes de la teoría marxista para la construcción de una epistemología emancipadora*» (2008), que sería la que tiene en cuenta el papel activo del sujeto oprimido en la elaboración del conocimiento desde su realidad objetiva. La epistemología emancipatoria defendida por M. Cortés, además de basarse en Marx, Lukács, Gramsci, Dussel y otros marxistas, también engarza internamente con otras propuestas idénticas que sostienen, como veremos más adelante, que no puede ser verdadera una teoría que defienda la injusticia, la explotación.

Incluso yendo más al fondo, a las relaciones entre el lenguaje, el poder y la epistemología, V. Romano sostiene en *La intoxicación lingüística* (2011):

> «La búsqueda de la verdad depende del uso lingüístico condicional, de la reflexión y cognoscibilidad del sujeto y predicado. De esto se nutre el discurso crítico y la claridad entre pregunta y respuesta. La claridad del lenguaje hace que el pensamiento esté más abierto a la valoración relativizadora. Esto no es bueno para los poderosos. Así que hay que eliminar las frases en condicional, suprimir el subjuntivo, el predicado se escurre en una substantivación y aparece en lugar del sujeto: no debe averiguarse quien actúa. Los sujetos responsables desaparecen de las instituciones que representan. Pero lo que manifiestan es un *uso lingüístico absoluto*: a partir de cierto nivel ya no se opina, sino que se afirma y declara, igual que la oferta se convierte en ley de la "economía" en el lenguaje publicitario, y además, con apariencia de objetividad».

La búsqueda de la verdad es, se supone, el objetivo prioritario de toda epistemología, pero tal cual funciona el proceso capitalista de producción de pensamiento, el desarrollo de la verdad está condicionado desde el lenguaje mismo, que a su vez está condicionado por las exigencias del capital. El propio V. Romano afirma en otro texto anterior, *El tiempo y el espacio en la comunicación* (1998), que la aceleración de los tiempos coloca al pensamiento «bajo el ritmo del relámpago». El capital necesita acelerar lo más posible el proceso entero de realización del beneficio, el entero circuito productivo y reproductivo ampliado, ya que cualquier retraso supone una pérdida económica porque el tiempo es oro. La feliz expresión el «ritmo del relámpago» muestra toda la fuerza coercitiva del capital sobre el pensamiento y por tanto sobre la epistemología tradicional.

Si a lo anterior le unimos la muy acertada crítica de J. P. Garnier en *Contra los territorios del poder* (2006) sobre «la voluntad de no saber» de la casta intelectual, de la pequeña burguesía intelectual que ha abandonado el rigor y la valentía del pensamiento, nos encontramos una realidad de poder que censura y castra el potencial emancipador del método de pensamiento científico-crítico: «'Capitalismo', 'imperialismo', 'explotación', 'dominación', 'desposesión', 'opresión', alienación'…Estas palabras, antaño elevadas al rango de conceptos y vinculadas a la existencia de una "guerra civil larvada", no tiene cabida en una "democracia pacificada". Consideradas casi como palabrotas, han sido suprimidas del vocabulario que se emplea tanto en los tribunales como en las redacciones, en los anfiteatros universitarios o los platós de televisión». De hecho, releyendo con cuidado el *Compendio de Epistemología* arriba citado, no encontramos apenas alguno de estos conceptos imprescindibles en sus 600 páginas de apretada letra, y si alguna vez aparece alguno está previamente desinfectado de toda carga revolucionaria.

Esto no es nuevo, a lo largo de los siglos, la realidad inhumana asentada en la explotación y en la propiedad privada ha dado cuerpo a dos grandes formas de pensamiento, la dominante, la de los propietarios con todos sus recursos de poder, y la dominada, la de los expropiados sin recursos, clandestina y escondida en lo más íntimo y menos inseguro de las masas explotadas. La primera tenía y tiene a su disposición dinero, tiempo, academias y universidades, el aparato estatal y sus violencias, y sobre todo el poder económico, lo que le permite y a la vez le obliga a definir lo real desde su posición privilegiada, y desde el secreto de ese privilegio, el del control de la producción de mercancías, surgiendo la «abstracción-mercancía» como núcleo regulador de la epistemología basada en la propiedad privada. A. Sohn Rethel desarrolló esta temática en *Trabajo manual y trabajo intelectual* (1979), y a él nos remitimos. Pero antes de él, Engels adelantó lo básico al mostrar la fusión entre dinero y lenguaje, en

unas silenciadas páginas de su arrinconada investigación sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, libro al que volveremos por su trascendental importancia en el debate sobre sociología y marxismo.

Estas y otras tesis materialistas sobre la historicidad del pensamiento social han sido reforzadas por historiadores prestigiosos que indican cómo interactuaron las presiones socioeconómicas tendentes al aumento de la ganancia mercantil con las dinámicas de mejora de un pensamiento racional que debía responder a nuevas realidades desde y para los intereses de las clases mercantiles en ascenso, los intereses de los comerciantes que arriesgaban su vida y su negocio en grandes viajes peligrosos e inseguros, que establecían puestos de venta, que creaban formas de pago a distancia, sistemas de seguros, etc., necesitando, por tanto, de un conocimiento preciso de la geografía, la agricultura y minería, de la siderurgia, de la construcción naval, de los vientos y mareas, y un largo etcétera. Sin extendernos mucho, G. Thomson estudia la dialéctica entre el avance de la economía dineraria y las primeras explicaciones protocientíficas y filosófico-materialistas en Grecia (*Los primeros filósofos*, 2009), y otro tanto hace P. Charbonnat centrándose en los grandes avances del materialismo griego en esta época (*Historia de las filosofías materialistas*, 2007). Y P. Burke explica el proceso de mercantilización del saber en Grecia y Roma (*Historia social del conocimiento*, 2002) y su relativo retroceso en los siglos oscuros del alto medievo, para recuperarse luego, a partir del siglo XIII.

Pero lo que nos interesa es dejar constancia del proceso de mercantilización del saber productivo, de las «ciencias sociales» y del conocimiento en general desde la recuperación de la economía dineraria alrededor del siglo XIII. Siguiendo a P. Burke, la primera patente que privatiza el conocimiento se realizó en 1421, era el diseño de un barco. El primer derecho de autor se registró en 1486 a un filósofo humanista, a un artista en 1567. Los quinientos cincuenta y nueve escritores franceses estudiados entre 1643 y 1665 podían vivir bien si sabían promocionar y vender sus trabajos en el mercado cultural. Desde esa época, los Estados intervienen planificadamente en el impulso del conocimiento en todas sus formas, sobre todo pagando buenos salarios y privilegios a las «personas de letras». Hacia 1700, Leibniz recomienda en Berlín que se pase de la «curiosidad» a la «investigación».

En el siglo XVIII inglés, los empresarios de la industria cultural pagaban por adelantado parte del salario a los escritores, atándoles a su negocio, como lo hicieron con el filósofo D. Hume, que escribía más libros de historia porque se vendían más que los de filosofía y daban más beneficios. Es a partir de este siglo cuando los «hombres de letras» llegan a tener no sólo una identidad de grupo, de casta especial, sino que además uno de ellos, el médico suizo S. Tissot estudió en 1766 lo que ahora llamamos «enfermedades profesionales» de la casta intelectual entonces existente. Una idea exacta de la mercantilización del saber la encontramos en el comentario de un industrial de la cultura sobre la rentabilidad de una muy alta inversión en un libro: «Señor, si el libro en cuestión lo considera usted un objeto de comercio, habrá merecido la pena; si lo mira como un libro destinado a acrecentar el conocimiento humano, creo que no hay mucho que decir acerca del mismo». En estas condiciones netamente burguesas de producción intelectual, los asalariados de la cultura que no rindiesen los suficientes beneficios a los empresarios caían en una espiral de marginación y empobrecimiento; eran los «mercenarios de la pluma», que sufrían las mismas consecuencias padecidas por otros muchos

antes, en la Venecia del siglo XVI y en la Amsterdam del siglo XVII.

Pero la mercantilización del saber estuvo unida a su militarización y estatalización. Guerra, Estado y ciencia fueron componentes decisivos para la acumulación originaria capitalista, y lo siguen siendo en la fase actual del imperialismo. Recientemente D. R. Headrick ha estudiado en *El poder y el imperio* (2011) esta dialéctica desde el comienzo del siglo XV hasta el presente, desentrañando la urdimbre de específicos intereses socioeconómicos, militares, científicos y hasta culturales que, al margen de actuar con cierta autonomía en determinados momentos cortos, son centralizados por el Estado burgués a medio y largo plazo. La centralización estratégica de estos medios es una de la tareas básicas del Estado, lo que ha facilitado y acelerado la expansión del capital por todo el planeta. Las «ciencias sociales» y la casta intelectual, que es lo que ahora nos interesa, no fueron nunca «neutrales» y menos aún «independientes» de este torbellino que todo lo absorbe. Más aún, la centralización estatal vigila a distancia o de muy cerca que la casta intelectual y las «ciencias sociales» no se distancien mucho, sobre todo que no se independicen del orden burgués.

Aquí debemos recordar lo dicho anteriormente sobre la «comunidad científica» que controla tan férreamente la producción sociológica, sobre la dictadura del salario, sobre la coerción sorda o descarada con la que la explotación asalariada ata y atemoriza a los trabajadores, sean intelectuales o manuales. En la medida en que la sociología en general es a la vez un sistema de control social externo y de control científico interno, en esta medida, debemos dar la razón a S. Casto-Gómez cuando en su texto «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"», en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*» (2003), recupera la feliz expresión crítica realizada por G. Spival al definir a las «ciencias sociales» como «violencia epistémica», o sea, los mecanismos que imponen la episteme que el poder necesita. La profunda unidad entre la violencia epistémica y las ciencias sociales se realiza mediante lo que F. Rossi-Lando denomina «terrorismo lingüístico», en su texto «Sobre el dinero lingüístico», en *Locura y sociedad segregada*» (1976), consistente en la capacidad del lenguaje dominante para imponer una determinada ideología elaborada por las clases dominantes.

Por el contrario, la epistemología basada en la propiedad colectiva surge alrededor del valor de uso y del papel crucial de lo colectivo, de la propiedad comunal, comunista, sin precisar ahora el alcance teórico de cada una de estas expresiones. Este saber ha estado siempre bajo el control y/o la represión, lo que le ha limitado mucho, cuando no se le ha impedido, avanzar y crecer, pese a lo cual sus logros son apreciables sobre todo cuando las contradicciones capitalistas han posibilitado la formación de intelectuales progresistas que van enlazando determinadas escuelas epistemológicas con la «cuestión social», como hace, por ejemplo, A. Gupta en «Epistemología y ciencia social», extraído de *Sociología de la ciencia* (2004), aunque de una forma un tanto suave, porque apenas responde de forma directa a la cuestión clave en toda epistemología: «La importancia de la teoría del conocimiento en el marxismo, considerado en su conjunto, reside en la respuesta dada al problema de la significación final del proceso de conocimiento: es importante para la concepción y la actitud revolucionaria decidir si el hombre, a fin de cuentas, logra o no conocer el mundo», como afirma y responde positivamente Clara Dan en «Empirismo y realismo de Marx a Piaget», en *Epistemología y marxismo* (1974).

En el nivel concreto de la sociología, lo que C. Moura define como «problema gnoseológico» tiene «una importancia fundamental» ya que atañe precisamente a la cognoscibilidad y transformabilidad del mundo por la especie humana. Por algo, C. Moura habla de la *Sociología de la praxis* (1976), ya que en lengua griega clásica, *praxis* significaba la capacidad de las personas libres para crear cosas nuevas, anteriormente inexistentes, lo que exige conocer previamente la realidad y saber transformarla. La «sociología de la praxis» se inscribe, por lo tanto, dentro de la visión general marxista de interacción permanente entre lo objetivo y lo subjetivo, interacción que no niega la unidad del conocimiento, sino que facilita su compresión. J. Mateo Tornés lo dice así: «En todas las etapas el desarrollo de la ciencia ha estado unido por cientos de hilos, directa o indirectamente, al desarrollo de la producción, de la economía, de las condiciones ideológico-políticas, con la lucha dentro de las concepciones del mundo, con las particularidades histórico-culturales y tradiciones de los pueblos. La ciencia no refleja esa realidad material y espiritual pasivamente sino que influye en ella» (*Tipos históricos de Unidad del conocimiento científico,* 1986).

La unidad del conocimiento científico se basa en la interacción universal de todas las formas de movimiento de la materia, incluso de aquellas que todavía desconocemos que existan y de las que conociendo su existencia, desconocemos todavía cómo interactúan. Aunque para el marxismo estos problemas que obturan a la sociología tienen una fácil solución: la praxis, es decir, la dialéctica entre la mano y el cerebro, la práctica y la teoría, ahora preferimos concretar esta solución en el texto sobre las diferencias entre ciencias sociales y naturales de Lewontin y Levins (*¿Cuán diferentes son las ciencias naturales y las ciencias sociales?,* 2008).

Ambos científicos rechazan de entrada la separación absoluta y mecánica entre los dos métodos científicos, mostrando cómo dentro de la «ciencia pura» existe una permanente influencia de los valores y de las opciones sociales, «subjetivas», y cómo, a la inversa, en las «ciencias sociales» están muy presentes los métodos de bastantes ciencias naturales. Tras explicar la extrema complejidad de la Naturaleza y de sus incontables formas de movimiento, y de reconocer también la complejidad extrema de las sociedades humanas así cómo la existencia de regularidades internas, una vez aclarado esto, rechazan que la dialéctica materialista sirva sólo para las ciencias naturales, no pudiéndose aplicar a las sociales, o viceversa, rechazan que no sirva para la Naturaleza aunque sí para la sociedad, y concluyen: «Tanto el materialismo dialéctico como las más limitadas percepciones de la teoría de los sistemas son relevantes para la comprensión por igual de los procesos naturales y sociales».

En un texto algo anterior (*Cuando la ciencia nos falla,* 2001), R. Levins resumió las cinco diferencias de fondo que deberían existir entre la ciencia tal cual se elabora en el capitalismo imperialista, en Europa y en los Estados Unidos, y la ciencia que debía hacerse desde una visión dialéctica:

> 1) Sería una ciencia «francamente partidista (…) son erróneas todas las teorías que promuevan, justifiquen o toleren una injusticia». 2) Sería democrática, abriendo la ciencia a quien lo quisiera "sin barreras de clase, racismo o misoginia"; los resultados de la ciencia estarían al alcance de toda la sociedad, "sin la compartimentación que a menudo se ha esgrimido en nombre de la

> seguridad nacional o de los derechos patrimoniales"; y estaría imbricada con la vida productiva de la población y con sus necesidades. 3) "Tiene que ser policéntrica", es decir, a disposición de toda la humanidad y no sólo de los imperialismos ya que: "Este monopolio de conocimientos ha servido a monopolios de poder". 4) "Tiene que ser dialéctica", haciendo "el necesario énfasis en la complejidad, el contexto, la historicidad, la interpenetración de categorías en apariencia excluyentes, la relativa autonomía y la determinación mutua de diferentes "niveles" de existencia, los aspectos contradictorios del cambio que se autoniegan". Y 5) "Tiene que ser autorreflexiva, reconociendo que quienes intervienen en un sistema son partes de él y que también hay que dar razón de la forma en que abordamos, el resto de la naturaleza. De esta forma tiene que ser doblemente histórica, atendiendo a la historia de los objetos de interés y de nuestra percepción de esos objetos".

Introducir la ciencia en la totalidad social, en sus contradicciones de todo tipo y hasta en las tradiciones histórico-culturales de los pueblos, y asegurar que no puede coexistir la verdad con la injusticia porque se repelen, es poner sobre base materialista y dialéctica cualquier debate sobre la gnoseología, sobre la epistemología, reafirmando las ideas arriba vistas sobre el «privilegio epistémico», la «epistemología emancipatoria» y crítica, etc. Y aquí entramos de lleno en la cuestión siempre debatida del papel de la filosofía en las llamadas «ciencias sociales». No nos sorprende en absoluto que un autor como A. Giddens escamotee la presencia aplastante del método dialéctico en la «teoría social» de Marx, excepto los pocos párrafos dedicados al influjo de Hegel, sobre todo cuando habla de *El Capital* y de la alienación, como dos aparentes extremos aislados, mientras que sí reconoce el «neokantismo radical» de Weber y la importancia de «lo sagrado» en Durkheim (*El capitalismo y la moderna teoría social,* 1988).

Otros sociólogos sí reconocen algo más la impronta hegeliana en Marx, pero no dudan en reconocer a la vez el kantismo de Durkheim, no sólo su positivismo heredado de Comte y de Saint-Simon: «Durkheim como el primer kantiano sociológico». R. Gómez también admite el kantismo de Weber aunque modificado por el empirismo de Rickert, a la vez que indica que su noción de «neutralidad valorativa» reduce la importancia de la democracia y de la libertad en la obra del sociólogo alemán (*Weber, Lukács y la Escuela de Frankfurt. Herencias no reconocidas y diferencias teóricas desde una perspectiva prácticoteórica,* 2007). Además, estos autores, W. Schluchter y D. Käsler en *Max Weber: la disputada herencia de un clásico de la sociología* (2008), reconocen algo ya sabido, que la sociología no logra ponerse de acuerdo sobre quienes son exactamente sus «padres fundadores» porque «no aparece explicitado ningún criterio de selección».

Esto mismo reconocieron Iglesias, Aramberri y Zuñiga en 1989 en la introducción a *Los orígenes de la teoría sociológica*: «uno de los pocos rasgos claros de la comunidad sociológica es el no haberse puesto de acuerdo sobre la pertinencia de tales depuraciones analíticas y de tales codificaciones, sobre la vigencia o no de éste o de aquel discurso, sobre lo que "realmente" quiso decir tal autor. (…) Acaso haya quien de ello concluya, sin más, que la sociología está perdida y que no es una ciencia». Pensamos nosotros que este galimatías sobre quiénes son y por qué los «padres fundadores» de la sociología es debido en gran medida a la mezcla entre la matriz positivista y el neokantismo. La fuerza de esta filosofía en la sociología es resaltada por J. R. Aramberri, especialmente en lo que define como «neutralidad axiológica», al mostrar cómo la separación entre juicios de valor y juicios de hecho tiene su

antecedente en Kant (*Los límites de la sociología burguesa*, 1977).

Por el contrario, desde la filosofía marxista, el kantismo y cualquiera de sus variantes choca con un límite insuperable en lo que concierne al potencial creativo del método filosófico, el límite del idealismo que no llega a conocer la materialidad del mundo. Por esto, F. Kumpf afirma la dialecticidad del concepto de materia como paso necesario para, uno, trascender lo experienciable y, dos, impulsar la acción humana para reestructurar la sociedad liberándola de la propiedad privada de las fuerzas productivas (*¿Para qué la filosofía? ¿Para qué la filosofía marxista?*, 2008).

Concepción Cruz ha explicado en su brillante texto *No está en los genes. La vigencia del materialismo dialéctico en las ciencias de la vida* (2010) que:

> «Un significado habitual que se le suele dar al término de "ciencia" es el de un conjunto de hechos, leyes, teorías y relaciones objetivas de los fenómenos del mundo que las instituciones sociales de la ciencia establecen como verdaderos. Sin embargo, como nos señalan Lewontin, Rose y Kamin (2), una cosa es lo que dichas instituciones, utilizando los métodos científicos, dicen sobre el mundo de los fenómenos, y otra cosa es el mundo real de los fenómenos en sí mismos. Pues no debemos olvidar que dichas instituciones sociales a veces no han dicho cosas ciertas sobre el mundo (sin contar los casos evidentes de fraudes, ver nota 1) y no otorgar a la ciencia, como institución, una autoridad que en otra época correspondió a la Iglesia. "Cuando la ciencia" habla –o, más bien, cuando sus portavoces (y generalmente son hombres) hablan en nombre de la ciencia- no se admite réplica. La "ciencia" es el legitimador último de la ideología burguesa" (2- p. 51).
>
> Además, se deben resaltar dos aspectos necesarios para describir y explicar los acontecimientos y procesos que tienen lugar en el mundo que nos rodea. Uno tiene que ver con la lógica interna de dicho acontecimiento, es decir, referido a su exactitud o veracidad a través de las secuencias clásicas del método científico de conjeturas y refutaciones -dentro del iterativo proceso de la deducción e inducción-, de teorías y demostraciones. Así, en el llamado ciclo del método científico éste "comienza" en un proceso deductivo, de conjeturas, y en el planteamiento de una hipótesis explicativa, más o menos teórica u operativa, y "termina" en su aceptación o rechazo tras un proceso de inducción.
>
> El otro aspecto, de tanta importancia como el anterior, es considerar el entorno social en que la ciencia está inserta. "La intuición sobre las teorías del desarrollo científico esbozada por Marx y Engels en el siglo XIX, desarrollada por una generación de eruditos marxistas en los años 30 (del siglo XX) y ahora reflejada, refractada y plagiada por multitud de sociólogos, es que el desarrollo científico no acaece en el vacío" (2- p. 53). El "tipo" de ciencia que se hace, esto es, los tipos de preguntas –hipótesis- que interesan formular y las explicaciones más aceptadas -financiadas, publicadas y difundidas- por las instituciones sociales de la ciencia, están condicionadas por el momento histórico que vive esa sociedad en particular y por los intereses de su clase dominante».

Concepción Cruz no tiene como objetivo criticar la sociología, aunque se aprecia un contenido crítico subyacente al decir que la teoría de Marx y Engels es «ahora reflejada, refractada y plagiada por multitud de sociólogos». Esta científica busca algo más profundo y decisivo: mostrar la dialéctica entre el método racional de pensamiento y el contexto

sociohistórico en el que se desenvuelve, siempre desde la perspectiva de una transformación socialista, y por eso insiste en que es la clase dominante la que financia, publica y difunde el «tipo» de ciencia que necesita.

Más aún, la autora no duda en reivindicar la valía epistemológica del materialismo dialéctico, y se atreve en poner la carga de la demostración en lo esencial del humanismo marxista: la calidad de la vida humana, el contexto social que tanto influye en las enfermedades, es decir, en la base material objetiva que sustenta la vida humana. La reivindicación de la materialidad objetiva en algo tan decisivo como la vida sana conlleva el debate sobre la política y la ética, que la científica aborda en el final de su texto al mostrar la dialéctica entre los valores morales como el apoyo mutuo, la solidaridad y la amistad, y el pensamiento científico políticamente orientado por esa ética.

La «neutralidad axiológica» es imposible desde la concepción marxista de la totalidad concreta. Como hemos visto, la ciencia está dentro del contexto sociohistórico, interactuando con las contradicciones múltiples y hasta con las tradiciones y culturas populares. Las luchas y conflictos sociales también actúan en la evolución de la ciencia en general y muy especialmente en la denominada «ciencia social». Más todavía, J. Samaja en *Introducción a la epistemología dialéctica* (1994) demuestra en primer lugar que el método de pensamiento dominante en una sociedad clasista es *«una cuestión de Estado»*; y, en segundo lugar, demuestra que, según la epistemología dialéctica, el *«criterio de la verdad* no puede ser otro que la Razón Histórica que tienen los pueblos para liberarse», es decir, el criterio de verdad se confirma históricamente gracias a la liberación de los pueblos, al aumento de la libertad humana. O dicho en palabras de H. Hernández: «El saber objetivo que cabe a una concepción marxiana es el saber las condiciones de posibilidad en que un determinado fenómeno concreto, es decir, síntesis de una multiplicidad de relaciones sociales, es desvelado en su carácter histórico y político» (*Poder-saber: una ciencia política de la liberación*, 2005).

8. EPISTEMOLOGÍA, POLÍTICA Y PODER

El debate sobre el kantismo y el neokantismo en la sociología va más allá de lo filosófico pobremente entendido para insertarse en lo epistemológico y en lo político, o dicho abiertamente, insertarlo en el problema del poder, siguiendo la aguda reflexión de J. Núñez Jover en *La democratización de la ciencia y el problema del poder* (2006) en el que denuncia las estructuras capitalistas que hacen que la ciencia y la técnica sean instrumentos del imperialismo, planteando la necesidad de socializar el proceso de producción de conocimiento, empezando por la propiedad privada del saber, por las patentes privadas, por el monopolio de las investigaciones por las grandes corporaciones capitalistas que actúan en estrecha relación con los Estados imperialistas, especialmente con la tríada: EE.UU., UE y Japón.

La amputación del contenido crítico y dialéctico de Kant y la reducción del neokantismo a una simple repetición del contenido metafísico e idealista de Kant, realizada desde la mitad del siglo XIX, ha ido unida siempre a la lucha reaccionaria contra el socialismo y el marxismo. Y en lo que ahora nos interesa, contra la dialéctica de lo concreto y de lo abstracto, es decir, de lo concreto como la «síntesis de múltiples determinaciones» al decir de Marx. La

sociología no puede tener una visión científico-crítica de lo real porque no admite lo concreto como síntesis de las determinaciones múltiples que interrelacionan a todos los fenómenos que componen el problema a estudiar y transformar. La sociología desprecia la crítica marxista de la economía política burguesa porque no acepta que lo real, la sociedad capitalista, es una totalidad concreta en la que las partes están unidas mediante múltiples determinaciones.

E. V. Ilyenkov es autor de un texto imprescindible en este debate (*Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en* El Capital *de Marx*, 2007), en el que muestra cómo:

> «En dialéctica, unidad es interpretada en primer lugar, como conexión, como interconexión e interacción de diferentes fenómenos, dentro de un cierto sistema o aglomeración; y no como semejanza abstracta de estos fenómenos (…) *lo concreto, la calidad de lo concreto,* son primero que todo sinónimos de los vínculos reales entre los fenómenos, de concatenación e interacción de todos los aspectos y momentos dado al hombre en una noción. Lo concreto es por lo tanto, interpretado como una totalidad internamente dividida de varias formas de existencia del objeto; una combinación única, la cual es característica únicamente del objeto dado. La unidad de este modo concebida es realizable no a través de la similitud de fenómenos el uno con el otro; sino lo contrario, a través de su diferencia y oposición (…) lo concreto es tratado primeramente como una característica objetiva de una cosa, considerada completamente independiente de cualquier evolución que pudiera tener lugar en el sujeto que conoce. El objeto es concreto por y en sí mismo, independientemente de su ser, concebido por el pensamiento o percibido por los órganos de los sentidos. La cualidad concreta no es creada en el proceso de reflexión del objeto por el sujeto, tanto en la fase sensual de la reflexión o en la lógico-racional (…) Marx usa este término -lo concreto- para caracterizar fenómenos reales y relaciones que existen fuera de la conciencia, sin tener en cuenta si estas se reflejan o no en la conciencia».

En lo relacionado con las «ciencias sociales» la epistemología marxista plantea la existencia de una «objetividad de la explotación» nada relativista ni abstracta, y sí muy concreta, que vertebra internamente toda la sociedad burguesa, aunque con intensidades más o menos directas dependiendo del nivel social específico, de modo que la explotación asalariada, la opresión política y la dominación ideológica actúan objetivamente, al margen de la subjetividad, condicionándola y determinando las grandes tendencias evolutivas, aunque esa subjetividad tenga una innegable autonomía relativa dentro de esas tendencias estructurales. La objetividad de la explotación es una realidad concreta al margen de la alienación subjetiva de las personas que padecen esa explotación objetiva. Por eso mismo, lo concreto objetivo, la explotación, es simultáneamente opresión política y dominación ideológico-cultural.

La epistemología marxista asume como elemento esencial necesario al proceso de conocimiento tanto su contenido político como su contenido emancipador, ya que ellos son lo concreto en el modo de producción capitalista como totalidad concreta e histórica. Entendemos por totalidad lo que expone J. Osorio en *Crítica de la ciencia vulgar. Sobre epistemología y método en Marx* (2004):

> «El conocimiento de la totalidad no significa que podamos alcanzar un conocimiento de todo lo que acontece en sociedad (que iría asociado a la idea de complementaridad ino de los elementos que articulan, organizan y jerarquizan la vida y que hacen posible que se reproduzca, material y socialmente, de una manera determinada (…) La noción de totalidad en Marx está jerarquizada

> y busca establecer qué relaciones y de qué manera tienen mayor incidencia en la explicación de las regularidades, cómo se produce y reproduce una sociedad. La totalidad marxista, por otra parte, se asume como una unidad contradictoria, lo que significa que, de manera simultánea, se la concibe como una unidad y lucha de opuestos, que se conforma con polos sociales que se atraen y que se repelen, siendo las clases y la lucha de clases su expresión societal más importante».

Los elementos que jerarquizan, organizan y articulan la vida social son aquellos que se anclan en lo esencial en el modo de producción capitalista, en su identidad propia y diferente a la de otros modos anteriores: la compra por una clase minoritaria, la burguesía, de la mercancía fuerza de trabajo social para producir un plustrabajo que, tras un proceso de realización, se transforma en plusvalía y ésta en beneficio privado de la burguesía, propietaria de las fuerzas productivas. La gran mayoría, el pueblo trabajador, carece de todo excepto de esa fuerza de trabajo. A lo largo de este proceso de explotación social intervienen, deben intervenir, otros dos componentes vitales para asegurarlo y acelerarlo, la opresión política y la dominación cultural. Esta síntesis de explotación, opresión y dominación, que funciona con autonomía relativa de cada uno de sus componentes, es lo que materializa en la práctica la objetividad de la explotación capitalista.

La objetividad de la explotación ancla en la corrección de la teoría del valor-trabajo, teoría clave marxista que la burguesía y el reformismo rechazan ciegamente. G. Mazzetti ha respondido a la pregunta *¿La explotación es realmente anacrónica?* (2003), demostrando que en el capitalismo actual la explotación, y la ley del valor-trabajo, no han desaparecido, son más reales que nunca, determinando la totalidad social. La aversión que sienten los sociólogos hacia la economía política indica que no pueden comprender lo vital que resulta para criticar la sociedad conocer el contenido político de la economía, la política de la explotación y, en especial, el contenido político del dinero como forma fetichizada y fetichizante de la totalidad mercantil. Marx vio la crítica política del dinero como requisito necesario para conocer y transformar la realidad, como demuestra J. Guadalupe Gandarilla en *Marx, el dinero y la crítica* (2011), pero la sociología apenas se ha esforzado en seguir la limitada senda abierta por Simmel (1858-1918) cuando en 1900 publico *La filosofía del dinero,* obra en la que pretende «completar» la teoría marxista de la alienación.

La sociología no puede y no quiere entender esta realidad porque se niega a aceptar su dependencia ontológica, epistemológica y axiológica de una corriente de la epistemología burguesa, la que aceptando la existencia del movimiento en la sociedad se niega, pese a todo, a aceptar que, primero, tal movimiento y cambio es efecto de la unidad y lucha de los contrarios antagónicos; y que, segundo, este movimiento es eminentemente político, es decir, que solamente la acción política puede resolverlo. La ideología burguesa, su epistemología, no acepta la dialéctica entre economía y política, las separa e incomunica totalmente dejando que deriven cada una al margen de la otra. No es casualidad que Corcuff enumere una larga lista de corrientes filosóficas caracterizadas, todas ellas, por su rechazo explícito o implícito de la dialéctica marxista.

La importancia de la dialéctica hegeliana en la visión marxista, sobre todo en la de la teoría política en su sentido fuerte, revolucionario, ha sido resumida en tres puntos por A. Borón en

su texto «Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx», en *La filosofía política moderna, de Hobbes a Marx* (2007), primero, la contradicción social inherentemente inserta en todas las prácticas e instituciones burguesas; segundo, la provisoriedad de lo existente, su finitud, de modo que la política capitalista no puede ser eterna; y por tanto, en tercer lugar, la historia es un proceso abierto, en lucha interna, que tiene un sentido y una finalidad, la de acabar con la explotación.

Teniendo en cuenta esta triple mejora cualitativa que Marx hace de la visión política hegeliana, A. Borón sostiene que el marxismo no puede tener una «teoría *política*» en cuanto tal, aislada del resto de «teorías», ya que esto sería retroceder hasta la epistemología burguesa que parcializa y rompe el mundo en trocitos incomunicados. Borón está en lo cierto cuando escribe que a diferencia de la epísteme burguesa: «Lo que hay, en realidad, es algo epistemológicamente muy diferente: una "teoría marxista" de la política, que integra en su seno una diversidad de factores explicativos que transcienden las fronteras de la política y que combina una amplia variedad de elementos procedentes de todas las esferas analíticamente distinguibles de la vida social».

En el tema que nos concierne, el de la política y la epistemología o gnoseología, J. L. Acanda en *Traducir a Gramsci* (2007) ha sintetizado en tres puntos la aportación de Gramsci en la elaboración de «una gnoseología para la política»: el primero sobre «¿quién conoce?», y la respuesta es quien conoce es el sujeto activo, no pasivo, «cuya actividad cognoscitiva está condicionada por estructuras que tienen un carácter histórico-concreto (su posición de clase, la época, el nivel de desarrollo del conocimiento, etc.)». El segundo sobre: «¿qué es lo que conoce?», y la respuesta es que, en contra del materialismo vulgar que dice conocer «cosas», el materialismo práctico «permite desarrollar una concepción relacional de los procesos y fenómenos de la realidad con la interacción del ser humano, con lo cual se supera la concepción reificada y fetichizada de la realidad social». Y es tercero se pregunta sobre «¿cómo se conoce?», y tras rechazar la tesis del reflejo pasivo e inerte de la «cosa» en la conciencia, sostiene que «se concibe al conocimiento como una construcción social, como la apropiación espiritual de la realidad por el ser humano».

Una cuarta o primera pregunta, según se mire, que aparentemente debiera hacerse es la de ¿para qué se conoce? Pero el autor ya responde al para qué a lo largo del libro y de forma muy concreta en el capítulo sobre una gnoseología para la política: se conoce precisamente para intervenir mejor sobre la política. El para qué es la acción política revolucionaria. Resulta fundamental la directa referencia que hace a la concepción fetichista y reificada de la realidad social, porque, como hemos visto anteriormente, es la que anida en el interior de la sociología y muy frecuentemente también en su exterior. Sin volver en detalle a la interacción entre fetichismo y alienación antes vista, hay que decir que uno de los efectos del fetichismo es que impone la obediencia crédula a la mercancía, al mercado. El fetichismo no puede descubrir que por debajo del mercado actúa la producción, y que por debajo de la «ley invisible del mercado» actúan tanto la muy visible mano del Estado burgués como las siempre activas contradicciones internas del capitalismo.

Sin embargo, la sociología en general, y sobre todo la sociología política dominante no tiene para nada en cuenta esta totalidad contradictoria invisibilizada por el fetichismo. R. E. Dowse

y J. A. Hughes son autores de un texto clásico en el tema que tratamos: *Sociología política* (1990), en el que, pese a su temática, la interacción entre política, poder y sociología, no aparecen analizados específicamente conceptos fuertes como capital, capitalismo, burguesía, propiedad privada, lucha de clases, etc., aunque alguna vez aparezcan algunos de ellos aisladamente en el más del medio millar de páginas de pequeña letra. Más aún: «El especialista en sociología política tomará, muy probablemente, prestado su aparato conceptual del sociólogo: éste incluye básicamente la idea de una red de relaciones sociales a analizar a partir de conceptos como rol, norma, valores, estructura y localización social, su transmisión a través de las sucesivas generaciones y el concepto de organización (…) un área de especial preocupación para el especialista en sociología política es el problema del orden social y de la obediencia política. La sociología política es, por tanto, el estudio del comportamiento político dentro de un marco o perspectiva sociológica».

Como vemos, la sociología política separa drásticamente la producción capitalista, la explotación asalariada y la propiedad privada de la «política». Como resulta imposible negar la existencia de las leyes de la acumulación del capital, el libro no tiene más remedio que reflejarlas tenue e indirectamente, y de ahí que a la fuerza se le cuele alguna terminología marxista, pero la estructura entera del libro sostiene la separación entre economía y política. Por el contrario, la teoría marxista de la política sostiene que no existe separación entre economía y política, entre cultura y política, etc.; que esta separación es defendida por la burguesía que quiere que la clase trabajadora se dedique sólo a la subsistencia económica, dejando la política en manos de la burguesía. De esto modo, la burguesía dirige políticamente la economía y la sociedad entera según sus intereses (E. Mascitelli: *Diccionario de términos marxistas*, 1979). La política marxista, por el contrario, consiste en dirigir la lucha revolucionaria hacia la toma del poder del Estado para, a la vez que éste es transformado en otro Estado, se dirige la vida socioeconómica, cultural, etc., hacia la superación de la propiedad privada de las fuerzas productivas.

Incluso un sociólogo merecedor de nuestro respeto, P. Bourdieu, es incapaz de salir de la contradicción que mina a la sociología crítica: estar atrapada entre su asumido academicismo institucional, que le da trabajo asalariado y prestigio, y su pretensión de crítica política, pero negándose a sustentar esa denuncia política en un radical ataque a la economía capitalista. En «El sociólogo cuestionado» (en *Cuestiones de sociología*», 2000), Bourdieu reconoce el tremendo esfuerzo que tuvo que realizar Durkheim para lograr que el poder reconociera a la sociología su carácter científico, «es decir, “neutro”», y afirma: «la sociología es, desde su origen, en su mismo origen, una ciencia ambigua, doble, enmascarada; que ha tenido que hacer olvidar, que negar y renegar de su carácter de ciencia *política* para lograr ser aceptada como ciencia universitaria (…) Pero la sociología también puede utilizar su autonomía para producir una verdad que nadie -de los que están en condiciones de hacerle encargos o de financiarla- le ha pedido. Haciendo buen uso de su autonomía institucional que le asegura el estatuto de disciplina universitaria la sociología puede conseguir las condiciones de una autonomía epistemológica e intentar ofrecer lo que *nadie* le demanda de verdad, esto es, verdad sobre el mundo social».

Por lo que leemos, la sociología debe aprovechar su autonomía académica para desarrollar su autonomía epistemológica. ¿Y por qué no se habla de desarrollar su independencia

epistemológica para realizar una verdadera crítica política independiente del poder? Porque no puede haber independencia epistemológica cuando sólo hay autonomía académica y dependencia asalariada. La crítica política de la que habla Bourdieu, por tanto, es una crítica dependiente, sujeta al poder. Lo peor de este reconocimiento de impotencia estructural es que la crítica radical de la economía política burguesa apenas aparece en la obra de Bourdieu, porque para él y para la sociología, la economía es otra «ciencia» diferente. Ya hemos hablado antes de esto. Aquí nos interesa resaltar cómo uno de los contados sociólogos críticos que merece tal nombre se autolimita en el momento de saltar de la autonomía a la independencia epistemológica y política.

La pregunta es ¿qué ciencia crítica, en el sentido marxista, puede existir cuando no se puede pensar y actuar de forma independiente del poder, o la sociología, en su conjunto, va a morder la mano de quien le da de comer? Una respuesta válida para lo que ahora nos interesa, y sin entrar por tanto en otras matizaciones críticas, nos la ofrece A. Rush, en *Sabiduría e ilusiones de la Epistemología* (2005), al proponer la creación de «un colectivo de científicos y metacientíficos antiimperialistas y anticapitalistas» con voluntad de confluir con todas aquellas personas preocupadas por avanzar en un conocimiento «materialista, procesual, antirreduccionista, emergentista y dialéctico», en defensa de los valores humanos y de los derechos de los pueblos sometidos de alguna forma por el imperialismo: «que no disocie la humanización -y depredación- de la naturaleza, de la naturalización del hombre que se descubre más y más siendo un ser natural a la vez que vinculado al resto del mundo material, y único en su emergencia evolutiva».

No se puede ocultar que dentro de este proceso de creación de una ciencia nueva, dentro de lo posible en la fase capitalista actual, la política como economía concentrada, está presente en el antiimperialismo y en el anticapitalismo. Más aún, uno de los problemas decisivos que lastran el potencial científico-crítica, como es el de la mercantilización y asalarización del proceso cognoscitivo y de sus resultados, debe irse superando en la misma medida en que el contenido anticapitalista y antiimperialista penetra en la práctica del conocimiento social superando, entre otras cadenas, el individualismo metodológico burgués.

La teoría marxista de la política ha sido validada por la historia de la lucha de clases en su conjunto, pero no sólo ahora, sino ya en el último tercio del siglo XIX, cuando Engels demostró cómo el socialismo se había formado sobre la síntesis de tres prácticas y teorías colectivas anteriores: la economía inglesa, el socialismo francés y la filosofía alemana. Lenin también confirmó más tarde esta capacidad de síntesis realizada sobre la corrección epistemológica de lo que él denominaba «el criterio de la práctica». Al margen ahora de que estudios posteriores más precisos añadan otras experiencias anteriores que también fueron sintetizadas en el socialismo, al margen de esta cuestión, sí hay que decir que desde entonces siempre reaparecen, como mínimo, tres puntos críticos irreconciliables entre la epistemología marxista y la burguesa. Tres choques esencialmente prácticos que, por ello mismo, tienen una esencialidad teórica decisiva.

Son estos, uno, la lucha de clases como efecto de la explotación asalariada, que se expresa en la teoría marxista de la plusvalía, etc., que en parte secundaria proviene de la economía política burguesa británica. Otra, la lucha revolucionaria política por la destrucción del Estado

burgués y la creación del Estado obrero, que se expresa en la teoría marxista del Estado como instrumento de la clase dominante, con su correspondiente teoría de la violencia, que en buena medida provienen del socialismo utópico y premarxista francés. Y, por último, la lucha teórica y filosófica para concienciar a las clases explotadas desplazando la ideología burguesa, lucha que se expresa en la filosofía dialéctica, de la unidad y lucha de contrarios, de la interacción universal, del movimiento permanente, del salto cualitativo a partir del aumento cuantitativo, etc., que en buena medida provienen de la filosofía clásica alemana. Como hemos dicho, además de estos componentes esenciales, el marxismo también integró lo mejor de la historia del movimiento obrero, de la historia precapitalista y de la etnología, del arte militar, de la cultura griega clásica, etc.

Las tres ideas-fuertes sustentan lo que se denomina «la objetividad de la explotación», es decir, que al margen de lo que se crea y se diga, al margen de lo que se niegue y se rechace, la explotación es una realidad objetiva y previa a las personas individualmente aisladas, una realidad que determina al resto de la vida cotidiana y que es inseparable de la existencia de la opresión y de la dominación.

Una demostración concluyente de su existencia objetiva al margen de las creencias subjetivas, y sobre todo en contra de la ideología burguesa, es que precisamente fueron estas tres ideas-fuertes las que primero sufrieron los ataques reformistas y burgueses desde finales del siglo XIX, como ya demostró Bo Gustaffson en *Marxismo y revisionismo* (1975), libro siempre necesario y ahora más actual que entonces. Por su parte, en *Introducción a la sociología histórica marxista* (1978), R. Gandy también centra en la explotación económica, en la lucha política y en la lucha ideológica los componentes básicos de la «sociología histórica» de Marx.

Si queremos encontrar una constante innegable de enfrentamiento permanente e irresoluble entre el marxismo y la ideología burguesa, deberemos releer aquellos premonitores debates sobre plusvalía, Estado y dialéctica, que abarcan tantos matices y ramas colaterales como formas diferenciadas adquiere la sociedad burguesa, de modo que otros debates sobre la opresión nacional, el feminismo, el imperialismo y la militarización, la ecología, la cultura, la financiarización, la filosofía de la ciencia y la epistemología, la ética, y un largo etcétera, terminan remitiéndonos más temprano que tarde a aquellos tres, cuya síntesis última no era otra que el choque frontal entre la política revolucionaria y la política burguesa en cualquiera de sus expresiones.

Histórica y lógicamente no se puede separar el debate teórico-político sobre aquellas cuestiones, que ahora mismo son más cruciales que entonces, del debate político, del debate práctico sobre qué política desarrollar: la comunista o la capitalista en aquél entonces. Lo más importante, como decimos, es que ahora mismo, a comienzos del siglo XXI, las tres refutaciones que entonces se hicieron al marxismo -que no existe explotación social, que el Estado es un instrumento neutral y que el neokantismo es la filosofía de la ciencia- siguen sin poder ser demostradas, y que por el contrario, en el presente, las tres afirmaciones marxistas sobre la objetividad de la opresión son más actuales que nunca antes. La experiencia social acumulada desde entonces no hace sino multiplicar el valor de la política revolucionaria como la única alternativa en la crisis actual, lo que a la vez plantea el denominado «problema del

poder», es decir del Estado.

La crisis emergida definitivamente en 2007 ha destrozado toda la hueca palabrería sobre la extinción del Estado y del poder que éste centralizaba estratégicamente. Los aciertos relativos y parciales de la escuela foukaultiana, que nadie niega, estaban y siguen estando constreñidos por su error estructural de negar el papel del Estado como centralizador estratégico -no táctico- de todos los poderes y macropoderes, por muy autónomos que los segundos lleguen a ser en la vida social. La crisis también ha destrozado las divagaciones de Negri y su escuela sobre el Imperio y la multitud, que ridiculizaban la teoría marxista del imperialismo y de las clases sociales. Y, por no extendernos, también ha pulverizado la utopía de Holloway sobre que se puede hacer la revolución sin tomar el poder.

Estas y otras modas intelectuales ya obsoletas en lo esencial nos remiten a la actualidad de la dialéctica entre política, poder y Estado. Aunque tenga un tufillo reformista, el libro de N. Klein (*La estrategia del shock*, 2007) sirve para ilustrar superficialmente cómo interactúan esos tres componentes de una totalidad que es el sistema de acumulación capitalista. Limitándonos a nuestro tema, sigue siendo válida la definición de poder que R. Bartra dio en *Breve diccionario de sociología marxista* (1973): «Es el dominio que ejercen las clases o las fracciones de clase sobre los medios de producción, los medios de control social y, en general, sobre la superestructura de una sociedad, con el objetivo de asegurar el sistema de explotación. El poder tiene su máxima expresión en el Estado, que es por excelencia el instrumento de dominio de una clase por otra».

Las salvajes medidas antipopulares que la burguesía está imponiendo para descargar los costos de la crisis capitalista sobre las espaldas del pueblo trabajador demuestran la corrección de esta cita. Bartra sigue explicando que: «El ejercicio del poder se da de una manera estructurada y organizada; por ello puede hablarse de una estructura de poder, que es una densa red de relaciones entre grupos y clases, por un lado, y medios de poder, por otro. La función básica de la estructura de poder consiste en la reproducción de las relaciones sociales que dan vida a determinado modo de producción». Y el autor recomienda que para profundizar en la estructura del poder se desarrollen los conceptos teóricos de Estado, mediación, medios de control social, medios de producción y superestructura.

En base a esta dialéctica de la totalidad, a la interacción entre epistemología, política, poder y Estado, el marxismo elabora una teoría revolucionaria que le diferencia radicalmente de la sociología. La relativización de la unidad esencial de la epistemología, su negación operativa al asumir la existencia de una *epistemología de ámbitos de validez,* como hemos visto arriba, impide a los sociólogos llegar a acuerdos básicos sobre cual es el objeto de estudio de la sociología, e incluso sobre si es una ciencia y en qué sentido lo es. Semejante relativismo epistemológico, constantemente visto, no puede resolverse con la afirmación de que el objeto de la sociología son los «hechos sociales», porque con esto se agravan los problemas ya que no se puede definir un «hecho social» si no se estudia el movimiento, de sus contradicciones esenciales, su permanente lucha interna y sus interacciones con otros «hechos sociales».

Bucear hasta las raíces exige disponer de una epistemología que explique la existencia de la interacción objetiva entre economía explotadora, política opresora y teoría dominante; entre la

propiedad privada, el poder y el «privilegio epistémico» correspondiente. La sociología rechaza esta totalidad concreta porque le obligaría a enfrentarse al poder empresarial que paga el salario a los profesionales de la sociología. El esnobismo cultural surge de esta necesidad ciega de ofertar en todo momento nuevas mercancías intelectuales al altar donde se adora el fetiche de la «ciencia social» inmaculada y pura. El fetichismo de la mercancía sociológica hace que cada sociólogo busque una originalidad que le distinga del resto y que, por ello, aumente su valor en el mercado capitalista. Por tanto, la tendencia al esnobismo es una necesidad intrínseca que toma cuerpo en escuelas diferentes cada determinado tiempo.

Un ejemplo de las confusiones que surgen debido al relativismo epistemológico lo tenemos en la proliferación del concepto de «capital», capital en el sentido marxista o en el sentido de la economía política burguesa en sus tres grandes corrientes, y luego «capital cultural», «capital humano», «capital simbólico» y «capital social», por seguir la lista que aparece en *Diccionario de sociología* (2006) de S. Giner, E. Lamo y C. Torres. No hace falta insistir en que exceptuando la teoría marxista y la burguesa, los debates entre sociólogos sobre el resto de «capitales» son inacabables y prácticamente insolubles por la ausencia de un método común admitido mayoritariamente. Es cierto que la tesis de «capital social» presentada por Bourdieu recibe bastantes apoyos en la sociología crítica, y es la que más respeta la teoría marxista del capital, pero se basa en una confusión de planos y niveles que da pie a toda serie de divagaciones. Lo que está en el fondo del problema es saber cual es el conjunto de relaciones sociales que vertebran genético-estructuralmente el conjunto de la sociedad capitalista, y la proliferación de tantos «capitales» diferentes como sociólogos quieran escribir sobre ellos sólo ayuda a ocultar la verdadera estructura del capitalismo, la que gira alrededor de la acumulación de capital y de sus contradicciones.

El mismo Bourdieu nos ofrece un ejemplo de la vaguedad de sus tesis sobre los distintos «capitales» y «bienes simbólicos». En 1994 publicó *La economía de los bienes simbólicos*, especialmente dedicada al amplio mundo de las relaciones interpersonales determinadas por una economía mercantil. Incluso habla de la «alquimia simbólica». Pues bien, Bourdieu se ve en la necesidad de advertir al lector en el comienzo mismo de su obra que: «Los bienes simbólicos, por razones evidentes, se sitúan espontáneamente a través de las dicotomías corrientes (material/espiritual, cuerpo/espíritu, etc.) del lado de lo espiritual y por tanto suelen considerarse como fuera de alcance para un análisis científico». Lo que sigue del texto es un intento por lograr la demostración científica de la existencia de «bienes simbólicos», o más crudamente dicho, por lograr el desvelamiento de la «alquimia simbólica». No es necesario indicar que el nivel de forzosa abstracción impide el logro de tal objetivo.

9. MARX Y ENGELS Y SU MÉTODO

Como hemos dicho, la mejor y más rápida forma de sintetizar la «sociología» marxista es recurriendo a dos obras generalmente olvidadas y menospreciadas. Una es *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, escrita por Engels en 1845, y la otra es la *Encuesta Obrera*, realizada por Marx en 1880. Dos obras que pese a los treinta y cinco años que les separan y a pesar de los innegables avances teóricos realizados en ese tiempo, aun así, tienen una identidad sustantiva que les enfrenta a toda la sociología: la tesis marxista de la unidad dialéctica entre la investigación científica más rigurosa y objetiva, y el posicionamiento

subjetivo incondicional a favor de la humanidad explotada. Esta dialéctica entre «ciencia» y «crítica», este método praxístico, científico-crítico, o filosofía de la praxis, etc., se mantiene incólume desde 1845 hasta 1880, y es una y otra vez confirmada durante esos años por múltiples esfuerzos de meticulosa rigurosidad en las técnicas de selección de datos, de estadísticas, de informes y de investigaciones fiables. Mientras que ahora domina el esnobismo cultural en la sociología, como hemos visto, la base teórica del marxismo se sustenta en una exhaustiva investigación de cuantas más fuentes informativas posibles. Es de sobra conocida la obsesión de Marx por estudiar lo mejor de lo mejor disponible, pero apenas se conocen las duras críticas de Engels a Kautsky por su ligereza en la selección y uso de las estadísticas.

La sociología oculta el estudio de Engels sobre la clase obrera inglesa precisamente porque muestra cómo se puede realizar una impecable investigación social sin ser sociólogo, negando uno a uno los postulados de la sociología del momento, la creada por Comte y Spencer. Engels demuestra que las espeluznantes formas de malvivir y de sobreexplotación de la clase trabajadora de la época responden a las exigencias del beneficio capitalista, exigencias que estructuran toda, absolutamente toda la sociedad en su conjunto y en sus más diversas manifestaciones tan distantes como la salud, la alimentación, la vivienda, etc. Y fundamentalmente demuestra que conocer esa realidad brutal es inseparable de una opción política y ética radical, comunista, guiada hacia la transformación revolucionaria del orden establecido. En la práctica, los «padres fundadores» de la sociología, antes y después de Engels y de Marx, también se metieron en política hasta el cuello, pero en la política reaccionaria e imperialista. Lo hemos visto en Comte y Spencer, como lo podíamos haber visto en Tocqueville si nos hubiéramos detenido en él, como lo veremos en Durkheim, Pareto, Weber, Sorokin y otros muchos.

La distancia insalvable entre Engels y los sociólogos contemporáneos aparece expuesta en la dedicatoria a los trabajadores, cuyas primeras palabras reproducimos por su inestimable valor teórico:

> «¡Trabajadores!
> Os dedico una obra en la cual he realizado la tentativa de trazar para mis compatriotas alemanes un cuadro fiel de vuestras condiciones de vida, de vuestros padecimientos y luchas, de vuestras esperanzas y perspectivas. He vivido bastante tiempo entre vosotros como para saber algo acerca de vuestras condiciones de vida; he consagrado mi más seria atención a su conocimiento; he estudiado los diversos documentos oficiales y no oficiales, en la medida en que tuve la posibilidad de procurármelos; no me he contentado con ello, me interesaba algo más que el mero conocimiento abstracto de mi tema, quise veros en vuestras viviendas, observaros en vuestra vida cotidiana, hablar con vosotros acerca de vuestras condiciones de vida y de vuestros dolores, ser testigo de vuestras luchas contra el poder social y político de vuestros opresores. Para ello procedí de la siguiente manera: renuncié a reuniones y banquetes, al oporto y al champaña de la clase media, y dediqué casi exclusivamente mis horas libres al contacto con obreros comunes; estoy contento y a la vez orgulloso de haber procedido de esta manera. Contento, porque de ese modo me he procurado más de una hora dichosa, mientras al mismo tiempo conocía vuestra verdadera vida, más de una hora que, de otro modo, se hubiese gastado en charlas convencionales y aburridas etiquetas; orgulloso, porque ello me brindó la ocasión de hacer justicia a una clase oprimida y calumniada, a la cual, a pesar de todos sus

> defectos y con todas las desventajas de su situación, negaría su atención a lo sumo un alma de mercachifle inglés; orgulloso, también, porque de ese modo estuve en condiciones de preservar al pueblo inglés del creciente desdén que constituyó, en el continente, la consecuencia inevitable de la política brutal y egoísta y, en general, de la acción de vuestra clase media dominante».

Como se aprecia, la dedicatoria tritura los cánones del neutralismo científico de la sociología. La dedicatoria es directamente política, ética y hasta emocional, afectiva, subjetiva en el pleno sentido de los sentimientos más elementales. Opta abiertamente y sin complejos, con orgullo y dignidad, por un bando, y sostiene que esa opción subjetiva es parte esencial del rigor científico objetivo. Muchas hojas deberíamos dedicar a este monumental estudio de las condiciones de vida explotada, a este ejemplo de «sociología marxista», en el sentido dado por H. Lefebvre anteriormente visto, pero carecemos de espacio.

Pero hemos escogido tres partes del texto por su rabiosa actualidad, porque inciden de lleno en las características del capitalismo actual y porque, por tanto, muestran cómo el marxismo de entonces, pese a su «juventud», adelantó ya componentes teóricos muy presentes. De la misma forma, veremos cómo la sociología ha fracasado en estas cuestiones durante los ciento sesenta años transcurridos. Las tres citas proceden del capítulo «La burguesía frente al proletariado». La primera trata sobre algo que ya hemos anunciado al tratar el tema de la epistemología marxista: la dependencia del lenguaje y del conocimiento burgués de las categorías mercantiles, del dinero, del precio, del valor y del valor de cambio. Engels dice que: «El espíritu traficante recorre todo el idioma, todas las situaciones se describen mediante expresiones mercantiles, se explican mediante categorías económicas». Nada escapa a esta dictadura del dinero, ni el valor humano, ni la respetabilidad, ni la influencia, ni la libre competencia, ni la administración, ni la medicina, ni educación… ni «pronto seguramente también» la religión.

La segunda se refiere a lo que ahora denominamos como neoliberalismo y que el «joven» Engels definió así: «La libre competencia no quiere restricción ni supervisión estatal alguna, todo el Estado es una carga para ella, sería máximamente perfecta en una situación totalmente carente de Estado, en la que pudiese explotar al otro a su antojo, como por ejemplo en la “Asociación” de amigos de Stirner. Pero puesto que la burguesía no puede prescindir del Estado, siquiera para refrenar al proletariado que le es igualmente necesario, lo vuelve contra éste y trata de mantenerlo lo más alejado posible de sí misma». Y la tercera cita aparece un poco más adelante, cuando trata sobre el fundamental papel de las tierras comunales para la supervivencia alimentaria de las clases trabajadoras. Privatizadas las tierras comunales, ahora en manos de agricultores capitalistas, el antiguo campesinado no tiene otra alternativa que proletarizarse y que aceptar las más brutales explotaciones so pena de morir de hambre porque ha perdido la más mínima independencia alimentaria que le garantizaba la tierra comunal.

En el capitalismo actual, la mercantilización del pensamiento es una realidad innegable sobre la que no nos vamos a extender por su obviedad y porque ya hemos tratado anteriormente el problema de la epistemología. Sobre la segunda cita, los sectores más neoliberales de la burguesía asumen absolutamente la primera parte de la definición de Engels sobre la libre competencia y el deseo de terminar con toda traba estatal, y asumen la segunda parte a

regañadientes y porque no tienen más remedio, la de que no tienen otra alternativa que recurrir al Estado para reprimir y explotar mejor a los trabajadores, a la vez que reduce lo más posible sus otras tareas, sobre todo las de ayudas y gastos sociales, etc. La expropiación y privatización de los comunales fue uno de los inicios de la privatización de todo lo común, de cualquier forma de propiedad no privada. La violencia estatal fue, es y será decisiva para generalizar la expropiación de lo común. Frente a tanta agresión, los pueblos y las clases reaccionan intentando ampliar y generalizar la defensa de lo común, de lo que ahora se denomina «bienes comunales», inseparables de lucha por la ampliación de los derechos humanos básicos a necesidades vitales, como el agua, el aire, la alimentación, la salud, el medioambiente, etc. Desde que estas y otras reivindicaciones van confluyendo en una teoría más sistemática ampliamente aceptada por los pueblos y las clases explotadas, por las mujeres, etc., el imperialismo va endureciendo su defensa del neoliberalismo y de la «verdadera democracia», la del dinero.

Pues bien, poco tiempo después de haber escrito estas palabras, Engels fue concluyente al sostener en su texto de finales de1845 *La fiesta de las naciones en Londres* que: «*La democracia de hoy en día es el comunismo*. Otra democracia sólo puede existir ya en las mentes de los visionarios teóricos, quienes no se preocupan por los acontecimientos reales (…) La democracia se ha convertido en principio proletario, en principio de las masas». Engels nos ofrece en una fase tan temprana como 1845, un método teórico para conocer el capitalismo actual y algunas de las resistencias a las que se enfrenta. Por el contrario, la sociología se negó a seguir este método, se multidividió en modas y esnobismos, rompió la dialéctica entre lo individual y lo colectivo, priorizando al primero en detrimento del segundo, etc. Como consecuencia de esta opción general, que se presenta bajo miles de matices diferentes, la sociología siempre ha ido por detrás de las crisis y de las luchas revolucionarias, sin comprender, en la inmensa mayoría de los casos, que las razones sustantivas que explican la tendencia al resurgimiento de las luchas sociales ya fueron descubiertas en lo básico hace mucho tiempo.

Por ejemplo, la lucha desesperada en defensa de las tierras comunales recorre toda la historia humana desde que comenzó a surgir la propiedad privada precapitalista. Contra estas resistencias, todos los imperialismos precapitalistas, y en especial el colonialismo e imperialismo burgués, han respondido con atroces barbaridades o con astutas maniobras, o con ambas tácticas a la vez. El capital, en el sentido marxista y no en esos galimatías polisémicos y ambiguos de «capital cultural», etc., añadió un componente ideológico nuevo, el de la justificación de la conquista y exterminio de los pueblos con la excusa de «poner a trabajar la tierra», hacerla producir y multiplicar su rentabilidad lo máximo posible (D. Day: *Conquista,* 2006). Nos encontramos frente a una tendencia histórica fuerte que no puede ser despreciada o minusvalorada. A raíz de la obsesión del capital por privatizarlo absolutamente todo, las iniciales defensas de las tierras comunales se han transformado en luchas por los «bienes comunes». A diferencia del marxismo que reivindica ética y teóricamente semejante experiencia histórica, la sociología apenas hace referencias a ella porque su casi exclusivo objeto de investigación son los «hechos sociales modernos». Sin perspectiva histórica, la «ciencia social» queda coja, tuerta y manca, y frecuentemente inválida.

Treinta y cinco años después, y siempre dentro de la misma concepción global, Marx redactó

la no menos brillante e imprescindible *Encuesta Obrera* (1880). Radicalmente enfrentado a la epistemología burguesa, Marx escribe una obra maestra, igualmente silenciada por el saber burgués. Nos encontramos ante una explícita y directa, aunque sintética, muestra práctica de lo que es y cómo debe funcionar un método revolucionario de definición de objetivos, de fijación de pasos para llegar a él y de tratamiento de las informaciones obtenidas. La *Encuesta Obrera* consta de 101 preguntas que redactó en primavera de 1880 para que la respondieran miles y miles de trabajadores del Estado francés. Se repartieron 25.000 ejemplares del cuestionario, pero se buscaba que respondiesen mucho más de 25.000 encuestados porque se repartieron a grupos, colectivos y organizaciones, además de a personas individuales. En vez primar la encuesta individual, aislada del colectivo, y muy desconectada de las condiciones reales de vida y trabajo por el momento de hacerla, Marx buscaba antes que nada desencadenar reflexiones colectivas alrededor de las preguntas, para que las respuestas reflejasen la verdadera situación, sabiendo que el pensamiento humano actúa más crítica y creativamente cuando se ejercita dentro del colectivo que sufre la opresión, principio éste negado por el individualismo metodológico tan fuerte en la sociología, aunque también realice encuestas a grupos.

Veamos la pregunta número 2: «La fábrica donde trabajas ¿pertenece a un capitalista o a una sociedad por acciones? Da los nombres de los patronos o de los directores de la compañía». La sociología rechazaría de inmediato esta pregunta aduciendo que al exigir los nombres de los propietarios de la empresa, el encuestador está manipulando y condicionando el resultado, movilizando la subjetividad del obrero, probablemente enfrentado a la patronal, a la vez que infringe leyes básicas de la sociedad burguesa sobre el derecho al secreto de la propiedad privada. Ante la pregunta número 19: «¿Existe una acumulación excesiva de máquinas en los talleres?», la sociología dirá que el obrero no es «objetivo» en la respuesta y que ¿cómo puede saber él si hay muchas o pocas máquinas no siendo un «experto»? La acusación burguesa de subjetividad se repetirá en muchísimas de las preguntas, como, por ejemplo, en la número 81 «En tu ramo ¿cuántos años puede trabajar un obrero de salud normal?». El «experto» burgués dirá que el encuestado carece de conocimientos fiables para responderla y que se dejaría llevar por su odio, deseo, subjetividad o vagancia. Lo mismo dirá de la pregunta número 100: «¿Cuál es la condición general, física, intelectual y moral de los obreros (hombres y mujeres) que trabajan en tu ramo?». El sociólogo rugirá furioso ¡¿Cómo puede saber un ignorante cuál y cómo se mide la condición moral e intelectual de la gente?!

Veamos la pregunta número 90: «Describe las reglas y los castigos instituidos por tu patrono para controlar a sus asalariados». El sociólogo chillará diciendo que no existen ni «reglas» ni «castigos» ni «controles» sino, a lo sumo, resarcimiento legal por «incumplimiento de contrato» por parte del obrero, lo cual exime de su responsabilidad al patrón; también dirá que la pregunta está cargada ideológicamente. Veamos la siguiente pregunta, la número 91: «¿Han existido coaliciones de patronos para reducir los salarios, incrementar las horas de trabajo, impedir las huelgas y, en general, para imponer su voluntad?». El «experto» dirá que la pregunta da por supuesto algo que hay que demostrar antes: que la patronal tiene «voluntad» colectiva, o sea, tiene conciencia de clase, es y pertenece por tanto a una clase social, y además, quiere actuar estratégicamente como tal al organizarse para «imponer su voluntad».

Veamos la pregunta número 99: «¿Hay fábricas en tu ramo en las que los obreros son

remunerados en parte con el salario y en parte con la llamada participación en los beneficios? Compara las remuneraciones percibidas por estos obreros con las de los obreros de las fábricas donde no existe la llamada participación en los beneficios. ¿Qué obligaciones tienen los obreros sometidos a este sistema? ¿Pueden hacer huelgas?, o bien ¿sólo se les permite ser los humildes servidores de sus amos?». Está claro que la sociología, en cualquiera de sus ramas, pondría el grito en el cielo y protestaría vehementemente por la «contaminación subjetivista» de la última interrogante en una investigación que debiera ser aséptica, neutralista, sin juicios de valor y sobre todo sin «condicionar» premeditadamente el resultado con la introducción de expresiones peyorativas e injustas para el orden democrático como «humildes servidores de sus amos».

De las muchas lecciones que podemos extraer de la *Encuesta Obrera*, sólo tenemos espacio para resumir estas: Primera, Marx conocía al milímetro todos los problemas concretos que afectaban directa o indirectamente a los trabajadores. Segunda, la encuesta tiene una sorprendente actualidad dado que muchísimas de sus preguntas son totalmente vigentes en el capitalismo actual, que ha recuperado y reintroducido múltiples disciplinas, formas y características del de entonces, o sea, estamos hablando de lo que llaman neoliberalismo, y que no es sino la mezcla de nuevos desarrollos con viejas formas tradicionales que la lucha obrera había conseguido erradicar.

Tercera, la perfecta sintonía entre, por un lado, la recomendación enfática que Marx hace del uso de esos métodos de encuestas y cuestionarios, tan abundantemente realizados por el gobierno inglés y, de otro lado, cómo fusiona la rigurosa perspectiva científica, rigor metodológico, totalidad y amplitud de miras con la descarada y pública política revolucionaria y un determinante contenido filosófico, valorativo y ético-moral.

Cuarta, la importancia clave que tiene el conocimiento experimental y práctico del obrero, la importancia de su conciencia colectiva y el valor de su reflexión libre y crítica que se plasma brillantemente en la escueta pregunta número 101: «Observaciones generales»; o sea, esta *Encuesta Obrera* confirma el método habitual al que recurren las clases oprimidas para autoconocerse y conocer la realidad, como son los grupos de debate, de reflexión, de estudio, de confraternización, etc., y que por su enorme transcendencia teórico-práctica volveremos a ver en otra parte de este texto.

Quinta y última, relacionado con la anterior lección, las enormes distancias de este método con el de las sociologías de la industria y del trabajo, instrumentos de la patronal para expropiar el saber obrero y volverlo contra los propios obreros, tema al que también volveremos más adelante. Es cierto que en algunas investigaciones sobre las condiciones de trabajo realizadas por sindicatos reformistas y por instituciones públicas se hacen preguntas muy directas sobre las condiciones de trabajo, sobre el horario, el cansancio, el trato machista y de acoso sexual de la patronal y de los encargados sobre la mujeres, sobre trato racista a los trabajadores emigrantes, sobre el mobbing (acoso laboral) y sobre otras condiciones vejatorias de trabajo. Esto es cierto, pero en la inmensa mayoría de los casos no se quiere avanzar en la transformación revolucionaria, sino encontrar soluciones funcionalistas que desactiven la «conflictividad social» e insuflen vida en el sistema.

10. DURKHEIM CONTRA MARX Y ENGELS

Durkheim (1858-1917) fue una de las personalidades decisivas en el esfuerzo sistemático por falsificar el marxismo y reducir su presencia e influencia en los centros de estudio y desarrollo de la sociología francesa. Durkheim era un francés nacido en Alsacia de origen judío. Agnóstico y conservador. Vivió el proceso histórico de lo que se ha llamado la «revancha alemana» contra la Revolución Francesa: la emergencia del capitalismo industrial en Alemania y el atraso del capitalismo semiindustrial francés, la humillante derrota francesa de 1870, la caída del poder de la Iglesia, los tensísimos años del caso Dreyfus y el no menos humillante comienzo de la guerra de 1914. Muy probablemente estudiara la influyente obra de Le Play (1806-1882), sociólogo de orden francés que insistió en la importancia del estudio exhaustivo de los problemas para extraer datos fiables con los que asentar sus propuestas reformistas pero claramente conservadoras. Desarrolló un método consistente en monografías rigurosas de familias obreras, a partir de las cuales justificar sus programas de «economía social» y reinstauración de los valores tradicionales. Napoleón III y una parte considerable de la patronal francesa tenía a Le Play como el técnico especialista por excelencia en la búsqueda del orden social. Recordemos que Napoleón III defendió el cooperativismo como una de las formas de apaciguamiento de las contradicciones sociales.

Le Play estaba convencido de que el Estado podía y debía aplicar soluciones paliativas, creó una escuela sociológica en la que el catolicismo social era el cemento ideológico que justificaba la idea de que la sociedad puede solucionar sus problemas mediante la aplicación de programas precisos. Uno de sus discípulos, Emite Cheysson, no hizo sino dar un nombre a esta tesis que en realidad se remontaba incluso a antes de Comte: la «ingeniería social». Partiendo de esas raíces y del espíritu sustitucionista y mecanicista de la «ingeniería social», que reaparecerá muchas veces en corrientes sociológicas posteriores, la escuela de Le Play terminó siendo un centro ideológico contrarrevolucionario en el que se formó, por ejemplo, Paul Descamps, llamado por el dictador Salazar para que le ayudara en Portugal a imponer su «política social», y del que surgieron ideas y programas muy semejantes a los aplicados por Petain en la colaboracionista República de Vichy.

Volviendo a Durkheim, durante gran parte del siglo XIX en Francia se pensaba que socialismo y sociología eran cosas muy parecidas, separándose algo el primero del segundo por la insistencia que hacía en la práctica organizada, mientras que el segundo se centraba más en el conocimiento pasivo y académico. Desde finales del siglo XIX Durkheim fue unos de los autores que más presionó para separar totalmente socialismo y sociología, negando al primero toda validez científica y reduciéndolo a un «grito de angustia, a veces de ira». De esta forma, asumía buena parte de las acusaciones más reaccionarias contra el socialismo, según las cuales este programa no es más que la forma de aplicar la venganza y el odio de los fracasados y pobres contra los triunfadores y ricos.

Con esta acusación desaparecen las relaciones objetivas de explotación, de propiedad privada y de estructura clasista, imponiéndose el idealismo subjetivo de las malas pasiones, vicios y pecados, de la envidia y de la avaricia. Esta es una de las razones que explican la importancia dada por Durkheim a los valores y a las normas, al suicidio, a la educación, a la familia, y su desprecio hacia las relaciones socioeconómicas sustantivas que determinan subterráneamente

esos valores. Su tesis de la «anomia», o falta de valores, también es parte de semejante superficialidad. Como veremos, la forma de relacionar la importancia dada a los valores con el menosprecio de las relaciones socioeconómicas fue absolutizar un economicismo mecánico que no demuestra nada concreto excepto la primacía del reformismo sobre la revolución.

Durkheim veía cómo el grupo de jóvenes sociólogos que había creado alrededor suyo se inclinaban claramente por las obras de Marx y Engels y cómo organizaron un plan de estudio sistemático de *El Capital*. En las condiciones de la Francia del momento, la burguesía necesitaba una «teoría sociológica» contraria al socialismo, sin entrar aquí a precisar qué se entendía entonces por marxismo en los medios obreros. Recordemos que en 1879 se creó la Federación de Obreros Socialistas en el Congreso de Marsella; que el Partido Obrero se creó en 1882; que los sindicatos se federan estatalmente en 1886; que la Segunda Internacional se fundó en 1889 y que un año más tarde se celebró el primero 1º de Mayo y además a nivel internacional; que la CGT se creó en 1895, año en el que también se publicó *Las reglas del método sociológico*» de Durkheim...

En estas condiciones, el sociólogo proporcionó esa «teoría». De hecho, el propio Durkheim comenzó sus estudios sociológicos desde bases del socialismo utópico, saintsimonianas y muy economicistas y culturalistas, en el sentido de potenciar una estrecha relación mutua entre el desarrollo económico y la formación cultural de las masas, formación guiada desde los aparatos de Estado. Por algo era del mismo círculo de amistades personales de Jaurès y otros socialistas no marxistas. Desde 1890, cuando se instala en Burdeos, en toda su obra y en especial en *La división del trabajo* se aprecia nítidamente ese economicismo, tanto que un autor célebre en la época, P. Barth, le criticó en 1897 por eso. Un economicismo, por otra parte, muy optimista en el sentido de que la división del trabajo potenciaba la solidaridad orgánica, los medios de cohesión e integración social, las tendencias al orden y a la concordia en la sociedad, tendiendo a debilitar los problemas sociales y sus conflictos.

En 1895-1896, Durkheim dicta sus dos célebres lecciones sobre *El socialismo* (1982), donde demuestra no tener ni idea de lo que habla porque lo hace desde la perspectiva sociológica. Empieza afirmando que el socialismo ha surgido antes de que existieran conocimientos «científicos» rigurosos sobre los problemas que dice querer resolver. Va más lejos y después de afirmar que:

> «He aquí la razón por la que, hablando con exactitud, no puede haber socialismo científico. Y es que, caso de que un tal socialismo fuera posible, sería necesaria la presencia de ciencias que no existen y no se pueden improvisar. La única actitud permitida por la ciencia cuando se encaran tales problemas es de reserva a introspección, y el socialismo no puede atenerse en absoluto a ella sin renegar de sí mismo. De hecho no se ha atenido. Tomad incluso en consideración la obra más sólida, la más sistemática, la más rica en ideas producida por la Escuela: *El Capital*, de Marx. ¡Cuántos datos estadísticos, cuántas comparaciones históricas, cuántos estudios no serían indispensables para resolver uno cualquiera de los innumerables temas tratados! ¿Es preciso recordar que se establece una teoría del valor en pocas líneas? La verdad es que los datos y las observaciones así recogidos por parte de teóricos ansiosos por documentar sus afirmaciones no aparecen más que con el propósito de fingir la existencia de argumentaciones. Las investigaciones que han realizado han sido emprendidas con el fin de establecer una doctrina preestablecida, lejos, pues, de que la doctrina sea el resultado de la investigación. Casi todos

habían adoptado ya posiciones antes de buscar el apoyo que la ciencia les podía prestar. Es la pasión la que ha inspirado todos estos sistemas; lo que les ha dado vida y fuerza es la sed de una justicia más perfecta, la piedad por la miseria de las clases trabajadoras, un vago sentimiento de rubor que afecta a las sociedades contemporáneas, etc. El socialismo no es una ciencia, una sociología en miniatura, sino un grito de dolor y, a veces, de cólera que surge de los hombres que sienten más vivamente nuestro malestar colectivo. Su relación con los hechos que los provoca es análoga a la de los gemidos del enfermo con la enfermedad que le afecta y las cuitas que le atormentan».

En definitiva, tres son las acusaciones de Durkheim al socialismo: que es un fraude intelectual porque ha buscado los datos después de haber decidido el argumento, por lo que no es ni puede ser una «ciencia»; que es un sentimiento de rabia y dolor; y que, a lo sumo, es un sentimiento humanitario por el sufrimiento de las clases trabajadoras. No hace falta ser un lince para saber qué favor hacía Durkheim a la burguesía francesa en aquel final del siglo XIX, cuyo contexto social ya hemos expuesto. Más aún, cada año de esa década se produjeron 50.000 arrestos de vagabundos que terminaban en 20.000 acusaciones ante la justicia al año. Y esta represión se mantuvo, aunque descendió, durante la primera década del siglo XX. Una auténtica «ingeniería social» de masas, aplicada sistemáticamente en beneficio del capitalismo y con la legitimación de la sociología instaurada por Le Play en su forma bruta y la desarrollada por Durkheim en su forma refinada. En ambas el Estado, la educación, la familia, las corporaciones, jugaban un papel clave para imponer la «solidaridad orgánica» durkheimiana a un moribundo movimiento campesino y a un naciente y peligrosísimo movimiento obrero. Recordemos la oleada de huelgas que en 1905 agitaron Brest, Limoges... la proliferación de comités de apoyo a la revolución rusa de 1905, el ascenso del socialismo desde 1910...

Con el ataque al socialismo, Durkheim no desprecia la intervención humana, sino que la interrelaciona con los efectos integradores de la división del trabajo. De ahí la importancia que da a la educación y a la intervención de las instituciones en ella. Y sobre todo, la importancia esencial y clave que otorgaba al Estado y, en segundo lugar, a las corporaciones sociales. El Estado, definido por Durkheim como el «órgano del pensamiento social», era una pieza imprescindible en y para el proyecto de la burguesía francesa de dotarse de una «nación» moderna capaz de superar el peligro alemán, y en menor medida el británico. Ahora bien, reconocer la importancia del Estado en la inculcación de los valores burgueses no significa reconocer plenamente lo definitivo del Estado organizador de la violencia de la clase dominante. Esta crítica la hace García Llanera en *La potencia plebeya* (2011) a Durkheim, que no tiene en cuenta la importancia clave de la violencia física estatal, sino que valora sobre todo su papel ideológico. Tenemos que recordar que la burguesía francesa estaba aplicando entonces buena parte de la estrategia feroz e implacable llevada a cabo por la británica durante el período de acumulación originaria de capital, tan demoledoramente denunciada por Marx. En el Estado francés, la década de 1890 fue la de la represión inmisericorde del vagabundeo de masas campesinas, abandonadas a su suerte por la privatización de las tierras.

Aquí, en la opción descarada de la sociología francesa a favor del Estado burgués con estrategias y disciplinas educativas y corporativistas de integración apoyadas por la clase dominante, etc., aparece una de las diferencias con Spencer, aunque les une a ambos una

idéntica oposición al socialismo revolucionario, que es lo decisivo. Durkheim, como toda la burguesía francesa de su época, era muy consciente de la debilidad de fondo del cemento ideológico cohesionador en lo estato-nacional, cultural, referencial e imaginario, que debía dar fuerza al imperialismo francés interna y externamente. Sabía que una de las causas de la derrota ante Alemania en 1870 y de la Comuna de París en 1871, era, entre otras, esa debilidad y todos ellos, empezando por Durkheim, intentaban superarla. No era esa la situación de la Gran Bretaña, en la que a excepción de la resistencia irlandesa, la solidez estato-nacional e integración del movimiento obrero por la vía de la corrupción con las inmensas sobreganancias expoliadas por su imperialismo en medio mundo, era considerable. Spencer, por tanto, no tenía urgencia en insistir en la educación e integración, sino en la de legitimar mediante el organicismo biológico y naturalista la superioridad británica.

También por esa época Durkheim había comenzado un claro deslizamiento hacia posturas antisocialistas y reformistas. Ya rechazaba toda tesis socialista de que la burguesía nunca cedería su poder sólo por la presión pacífica de las masas trabajadoras. En su visión de la sociología como la ciencia que resolvería pacíficamente los problemas, llegó a calificar a las luchas obreras y populares como «patología social». El año 1897 fue importante porque durante su transcurso Durkheim hizo dos cosas que muestras su profundo conservadurismo social y machista. Por una parte publicó el conocido texto *El suicidio*, oficialmente destinado a la investigación «científica» de este problema, pero destinado en la práctica política a luchar contra el derecho al divorcio por mutuo consentimiento que se quería restablecer en el Estado francés, al que se oponía Durkheim sosteniendo que el divorcio disolvía los lazos que mantenían unida la sociedad. Por otra parte, en ese mismo año publica también su celebre ataque contra el socialismo, tildándolo de anticientífico, al criticar el texto de Antonio Labriola *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia*. Continuó con sus esfuerzos y propuestas reformistas y en 1902 publicó una obra básica sobre *La educación moral* y, aprovechando la segunda edición de *La división del trabajo social*, concretó aún más sus proyectos al proponer nuevas formas de corporativismo como solución pacífica e integradora, desde la tesis de la solidaridad orgánica, a lo que llamaba expresiones de anomia social.

Simultáneamente a este cambio político conservador se dio su cambio filosófico idealista hacia una religión nueva que superase las limitaciones del judaísmo rabínico y del cristianismo católico. Conforme aumentaba la persecución del judaísmo en Francia, llegándose, con el caso Dreyfus, a identificar judaísmo con agresión alemana y socialismo con revolución antifrancesa, Durkheim se posicionó más y más a favor de una «nueva religión laica» que cohesionase a la debilitada Francia ante los peligros internos y externos. Fruto teórico de este esfuerzo fue la publicación en 1912 de *Las formas elementales de la vida religiosa* en la que analizando a las tribus australianas, extrapola conclusiones «válidas» para el capitalismo actual. Otra muestra más de esa evolución la tenemos en su postura belicista. Mientras que su amigo Jaurès se opuso a ella y lo pagó con su vida, asesinado por un militarista en agosto de 1914, Durkheim se posicionó desde el principio a favor del militarismo francés, atacando las tesis de la izquierda revolucionaria que denunciaban el contenido interimperialista de la matanza, participando en las campañas de propaganda y fortalecimiento moral del combatiente y, desde 1915, acusando de todas las responsabilidades a Alemania, nación que conocía por vivencia propia al haber estudiado en ella.

En este sentido como en su obra general, Durkheim fue uno de los más decididos apologistas y constructores de la «identidad nacional francesa» que tanto daño hizo y hace a las naciones ocupadas por ese Estado, como Euskal Herria, Corsica, Bretaña. Tengamos en cuenta que entonces el imperio francés seguía siendo el tercero del mundo tras el inglés y el zarista. En la obra colectiva *La Science Française*, realizada por el grupo que él dirigía, escrita en 1915 y presentada en la Exposición Internacional de San Francisco, Durkheim presentó a la sociología casi como fruto exclusivo de la cultura y de la historia francesa porque, en este país, había desaparecido el tradicionalismo y dominaba la fe en la razón como instrumento de conocimiento.

Aquí tenemos una posibilidad magnífica para comparar la sociología burguesa con el marxismo. Mientras que Durkheim no tenía empacho en afirmar lo visto, hacía bastantes años que Engels, por contra, había reconocido que el socialismo era la síntesis de tres grandes corrientes internacionales: el socialismo francés, la filosofía alemana y la economía inglesa. Durkheim reduce así la sociología a un campo histórico y teórico muy limitado, como el racionalismo abstracto y positivista de la burguesía francesa, mientras que Engels insiste en dos características elementales que marcarán las diferencias permanentes con la sociología burguesa: por un lado, el socialismo es producto de la síntesis teórica de lo mejor del pensamiento europeo y, a la vez, abarca un conjunto de disciplinas intelectuales que la sociología burguesa rechaza como la lucha social, clasista y política, la economía y la filosofía.

Volviendo a Durkheim, todo su esquema teórico-fuerte, el que se ha constituido en uno de los pilares elementales de la sociología burguesa de siempre, está pensado desde y para la finalidad de disponer de un instrumento científico superior y opuesto al marxismo. Ni más ni menos que su primera regla del método sociológico insiste en la necesidad de la «independencia» de la sociología con respecto a cualquier filosofía. Durkheim recalca en este primer principio que la sociología debe ignorar el comunismo y socialismo, aunque también habla del «individualismo», y no reconocerles ningún valor científico ya que pretenden reformar los hechos sociales, no expresarlos. Pocas veces puede encontrarse en la literatura sociológica una petición de principio ontológico-epistemológico tan tajante, directa y explícita lanzada contra el cerebro y corazón del marxismo. Aunque como otros muchos sociólogos, Durkheim tampoco negó la importancia de lo que el entendía por «filosofía» y aunque, como ellos, admitía su influencia sólo después de la imparcial y neutral investigación científica, de hecho, lo que palpita debajo de ese cientifismo positivista es la más flagrante ignorancia no sólo del marxismo, sino sobre todo de la dialéctica del conocimiento.

Su segundo principio sociológico, el de la objetividad, es una continuación lógica del primero. Hemos visto que Marx, en su *Encuesta Obrera* de 1880, no dudaba en profundizar en la dialéctica de lo objetivo con lo subjetivo, en la rigurosidad minuciosa y metódica en todos los aspectos analíticos del problema estudiado, pero sin desligarse nunca de la subjetividad, de la opción revolucionaria, de la toma de postura. Por contra, Durkheim se coloca en las antípodas e incluso critica a Comte y Spencer por el escaso desarrollo teórico de ese principio elemental. Esta crítica es comprensible no sólo en el plano teórico-abstracto de la propia formación de la sociología, sino sobre todo en el teórico-concreto, ya que Durkheim vivió una época en la que las contradicciones del capitalismo entraban en una nueva fase por efecto de su paso al

imperialismo. Esta diferencia, unida a las mismas urgencias del Estado francés en 1895, año de *Las reglas del método sociológico,* explica la causa de la insistencia de su autor en la objetividad de la sociología.

El principio de objetividad de la sociología durkhemiana se basa en la definición de «hecho social». J. C. Alútiz ha intentado describir el largo proceso de construcción de este concepto en la obra general de Durkheim (*El problema de la teoría del conocimiento en la sociología de E. Durkheim,* 2009), pero sin poder llegar a una conclusión definitiva porque no ha tenido en cuenta un aspecto fundamental, el de la estructura socioeconómica, sobrevalorando unilateralmente el mundo subjetivo de las representaciones morales. Por el contrario, E. Hahn sí hizo en *Realidad social y conocimiento sociológico* (1985) una de las mejores críticas del idealismo de Durkheim y de la sociología burguesa en su conjunto, al demostrar la ausencia de base socioeconómica e histórico-social en la definición durkeimiana de «hecho social».

Por último, su tercer principio, el de que los hechos sociales se explican por otros hechos sociales, y de que la sociología es una ciencia que no debe nada a otras ciencias, además de ser, lógicamente, una continuación de los dos anteriores, también choca frontalmente con el marxismo. Por un lado, ciñéndonos siempre a la esclarecedora *Encuesta Obrera,* Marx no duda en reconocer la vital importancia en y para el conocimiento científicos de otra serie de problemáticas, y para ello concluye la larguísima encuesta con la pregunta 101 destinada a que el encuestado diga todo lo que le venga en gana, es decir, que, para Marx, el sujeto o problema social analizado, debía y podía aportar su subjetividad concreta, su experiencia personal, sus valores e ideas aunque no se le hubiera preguntado por ellas. Por otro lado, Marx y Engels siempre reconocieron públicamente que su método era una síntesis de otros anteriores, y que el conocimiento de la realidad social exige un instrumental teórico muy diverso, amplio, polivalente y multifacético.

El desprecio de Durkheim por la economía política reduciéndola a una simple cuestión de técnica productiva, por leer atentamente la obra entonces conocida de Marx y Engels, por conocer algo de las aportaciones de Hegel a la metodología del pensamiento, por historizar sus tesis y contextualizarlas y enmarcarlas en su época, etc., va unido a su preocupación por los aspectos cuantitativos de las cosas, a su insistencia en las ideas y los sentimientos más que a las contradicciones sociales. Su teoría de la conciencia colectiva, de la anomia, de la meritocracia, del egoísmo social, etcétera, será el núcleo de su aportación a la sociología burguesa. Una teoría idealista que sus seguidores intentarán llenar de contenido y que permite cualquier elucubración. Especialmente el concepto de anomia, que ha tenido y tiene una función clave en la sociología burguesa para explicar las tensiones sociales sin recurrir al marxismo, y legitimar las intervenciones del poder contra ellas desde la justificación del necesario reforzamiento de los valores sociales superiores y oficialmente comunes, interclasistas, no opresivos.

11. LA ANOMIA COMO EXCUSA REPRESIVA

La anomia era definida por los poderes griegos clásicos, por Jenofonte, por ejemplo, como la transgresión de la ley vigente. Luego, con el cristianismo se entiende como la transgresión de la ley divina y terrenal, que es la acepción dominante y oficial en el siglo XVIII y hasta

Durkheim, que la matizó y la definió como la ausencia de normas sociales reguladoras de los apetitos individuales y colectivos. Sin normas se imponen los desenfrenos, vicios, tensiones, conflictos y revueltas, es decir, la «patología social». La medición de la anomia sería así uno de los instrumentos más eficaces para conocer el estado real de una sociedad en un período concreto. Resulta muy esclarecedor que Durkheim hablase de la anomia económica y de la anomia conyugal, es decir, de la ausencia de regulaciones -en realidad control social en todas sus formas- en dos cuestiones estratégicas para la pervivencia del capitalismo: la explotación de la fuerza de trabajo en general y la explotación de la fuerza sexo-económica de la mujer.

Aunque la sociología burguesa posterior como la de Parsons y Merton, por ejemplo, ha cambiado algo el sentido y alcance de la anomia durkheimiana, ésta sigue siendo un concepto clave en la explicación de problemáticas sociales sin tener que recurrir al instrumental marxista que sostiene lo opuesto. La explotación de la mujer y de la clase trabajadora es una necesidad vital en todo sistema patriarcal y basado en la propiedad privada de las fuerzas productivas, empezando por la sexo-económica de la mujer, reducida a simple «instrumento de producción» según afirmaron Marx y Engels en 1848. Por esto, la sociedad patriarco-burguesa se inquieta en extremo cuando estas amplias masas explotadas empiezan a cuestionar la realidad que padecen y a dudar sobre la supuesta justicia social. Ante esta realidad, la sociología sólo tiene dos alternativas: o estudiar por qué la gente explotada termina cuestionando la explotación, lo que implica estudiar qué es la explotación; o escabullir el bulto echando la culpa a la desaparición misteriosa de las «normas y valores sociales», es decir, escondiéndose tras la excusa de la anomia.

Sin embargo, quitándonos las gafas de plomo de la sociología, la anomia no existe por lado alguno, a no ser que aceptemos el inaceptable dogma burgués de que los únicos valores y normas existentes son los suyos, los dominantes, y que, aparte de estos no existen otros, los de las masas explotadas, los valores de las mujeres, de los pueblos oprimidos, de la juventud condenada al paro, a la precarizad y al subempleo. En toda sociedad dividida entre propietarios de las fuerzas productivas y expropiados de todo excepto de su fuerza de trabajo, es decir, dividida entre dominantes y opresores, y dominados y oprimidos, existen dos grandes bloques de interpretaciones y de valoraciones irreconciliables. La sociología admite sólo los valores del poder establecido, y niega los de las masas explotadas, afirmando que éstas caen en la anomia, en la falta de valores y normas, conforme empiezan a cuestionar la ideología dominante, la ética dominante, la axiología del explotador.

Las sociedades, cualquiera, cada pueblo, clase o sexo-género, tienen diferentes y antagónicas normas según sus contradicciones internas y presiones externas. El que una de ellas sea la dominante, es decir, la de la clase, género, nación o sector dominante, no impide que existan otras, sólo que están dominadas, que tienen menos medios y recursos para exteriorizarse, que incluso están reprimidas y perseguidas. Varias razones explican su relativa debilidad: alienación, escaso desarrollo sociohistórico, eficaz control social y sistema represivo, imposibilidad de creación y transmisión educativa de principios contrarios a los del poder establecido, etcétera. Pero toda sociedad y grupo, el que fuera, tiene indefectiblemente y por desgracia para la sociología dos normas enfrentadas antagónicamente. Otra cosa es el grado de enfrentamiento, de desarrollo e implantación de la norma oprimida, de su presencia práctica en las masas, etc.

Durkheim vivió muchas situaciones críticas en las que chocaron frontalmente normas opuestas porque se estaban agudizando las contradicciones capitalistas hasta un nivel desconocido para Comte y Spencer. Esta y no otra era la causa del sentimiento de miedo y peligro de la burguesía francesa, y de la obsesión de la sociología durkheimiana en fortalecer una nueva educación integradora o religión laica, nacida de una evolución objetiva: entre la Comuna de París de 1871 y el estallido de la guerra de 1914, los obreros industriales y artesanos ascendieron de un 23% a un 39%, mientras que los campesinos, ampliamente mayoritarios, descendieron a un 44%. Tales cambios sociales generaban cambios socioculturales innegables que se materializaban sobre todo en los comportamientos de las clases trabajadoras y de las mujeres, como hemos apuntado anteriormente. Para racionalizarlos e interpretarlos sin tener que recurrir a la teoría socialista que rechazaba, Durkheim recurrió al concepto de anomia. Era la salida más fácil y la menos científica, pero la más rentable para la burguesía. No es, por tanto, casual que el concepto de anomia y la básica concepción funcionalista que sustenta la sociología durkheimiana, sean ambos recuperados por la sociología oficial estadounidense cuando se enfrentó a la crisis de los treinta y a los intensos cambios posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Por ejemplo, en la década de 1890, cuando elaboró su particular versión de la anomia, existían en el Estado francés ocho organizaciones socialistas diferentes, algunas claramente marxistas, lo que da una idea de la fértil complejidad de los debates económicos, políticos y éticos tanto dentro de la izquierda como entre ésta y la burguesía. El caso Dreyfus, por ejemplo, estalló en esta misma década y dividió a la sociedad francesa en dos bloques, el mayoritario, nacionalista, reaccionario y antisemita, y el minoritario, progresista. Hablar de anomia en este contexto era intentar ocultar una realidad inaceptable para un antisocialista y nacionalista furibundo como Durkheim. Por ejemplo, y sin extendernos, muy poco antes de comenzar la guerra de 1914 fue asesinado Jaurès, socialista pacifista, por un ultranacionalista y belicista que defendía las normas militaristas del imperialismo francés; y en la primavera-verano de 1916 cuando prácticamente la totalidad de las tropas francesas se negaron a luchar. ¿Anomia militar según Durkheim? No. Respuesta y rechazo muy consciente, por saber de sobra los enormes riesgos de fusilamiento por insubordinación, de cientos de miles de soldados de a pie contra la norma militarista de la burguesía francesa.

Para Durkheim, que apoyó la guerra, era anomia, para un marxista era la emergencia de otra norma antagónica, como muy bien lo comprendieron Lenin, Rosa Luxemburg y otros revolucionarios. Infinidad de ejemplos prácticos -la «anomia conyugal» cuando las mujeres optan por su liberación y se divorcian; la «anomia económica» cuando los obreros plantean otra norma de relaciones laborales, etc.- demuestran a diario la inutilidad científica del término anomia y su utilidad política conservadora por la burguesía. Una utilidad que, desde luego, venía muy bien a un Durkheim sobrecogido y desbordado por las profundas, intensas y rápidas transformaciones sociales que, entre otras cosas, se mostraban en el nacimiento y organización del movimiento obrero según hemos visto antes.

Sólo cinco años después de morir Durkheim, Ho Chi Min publicó, en 1922, un escalofriante relato sobre las atrocidades francesas en Cochinchina, en el que narraba las brutalidades francesas en la primera mitad de 1922, violando, decapitando y quemando cuerpos que

quedaban con la piel tostada y dorada «como la de un puerco asado»: «(…) Mientras tanto, los demás violaron a las dos mujeres y a la niña de 8 años, y luego, hastiados, mataron a la niña (…) vio a la niña acostada de espaldas, atada y amordazada, y uno de los hombres que hundía lentamente, varias veces, la bayoneta en su vientre y después la sacaba también con lentitud. Luego cortó un dedo de la muchacha muerta para sacarle un anillo y su cabeza para robarle un collar» («La mujer anamita y la dominación francesa» en *La crítica en tiempo de Revolución*, 2010). Según la teoría de la anomia durkheimiana, este salvajismo es un ejemplo de la ausencia de valores, pero según el marxismo es la puesta en práctica de la ideología imperialista y patriarco-burguesas francesa en los momentos decisivos de aplastar de cualquier modo la resistencia desesperada de un pueblo ocupado militarmente y saqueado cultural y económicamente. En estos casos, tan comunes, la ideología burguesa saca a la luz sus verdaderos valores, la parte oculta pero decisiva de su doble moral: el terrorismo como necesidad para acumular capital.

Fue precisamente en 1922 cuando se editaron los cuadernos sobre educación que Durkheim había ido redactando hasta su muerte a finales de 1917. Los textos, recogidos en *Educación y sociología* (1999), muestran la importancia que su autor daba a un sistema educativo defensor de los valores sociales de la nación francesa, nación que en aquellos años estaba en guerra y con fuertes tensiones internas cuyas formas más duras de plasmación fueron los motines en el ejército francés. Solamente dos de las divisiones que protegían París eran totalmente fiables para el Alto Mando, mientras que el resto tenía diversos grados de desafección e indisciplina.

Durkheim advierte de que: «De no estar la sociedad siempre presente y ojo avizor para obligar a la acción pedagógica a desarrollarse en un sentido social, ésta se pondría necesariamente al servicio de creencias particulares y, la gran alma de la patria se dividiría y se reduciría a una multitud incoherente de pequeñas almas fragmentarias en conflicto las unas con las otras». O sea, la educación ha de estar atenta para combatir las tendencias particularistas y mantener unida «la gran alma de la patria». Visto esto, la pregunta es: ¿los criminales soldados franceses que violaban niñas y mujeres y quemaban vivas a las personas, actuaban en defensa de «la gran alma de la patria» francesa, defensa inculcada desde su tierna infancia por el sistema educativo teorizado por Durkheim? ¿Cuál es su responsabilidad en tantos crímenes cometidos en defensa del imperialismo francés?

La sociología yanqui también recurrió al concepto de anomia para interpretar la situación social después de 1945, a la que volveremos en su momento. La anomia como explicación «científica» era excepcionalmente funcional si la comparamos con el plan de Sorokin de 1946, para extender el «Amor» mediante el Instituto de Altruismo Creador fundado ese mismo año. Aunque ese «Amor» no era el típicamente cristiano, y menos aún el sexo-afectivo, sí tenía la virtud de enlazar con la fuerte pestilencia autoritaria del puritanismo protestante, en especial para las relaciones de opresión de sexo-género, familiar, interpersonal, religioso-colectivo, etc. Además, permitía una versión idealista y contrarrevolucionaria de la historia humana muy oportuna en unos momentos en los que se preparaban las bases de la Guerra Fría y del anticomunismo criminal en todo el planeta. Sin embargo su efectividad era menor que la de la potencialidad teórico-política implícita en el concepto de anomia. De todos modos, no estaban reñidos en absoluto.

T. Parsons volvió en 1951 sobre el concepto de anomia casi al comienzo de su extensa obra *El sistema social* (1999), ofreciendo una definición propia, según la cual la anomia es: «la ausencia de complementariedad estructurada del proceso de interacción o, lo que es igual, el quebrantamiento del orden normativo en ambos sentidos. Ahora bien, este es un concepto límite que nunca describe un sistema social concreto. De la misma manera que hay grados de institucionalización, hay también grados de *anomia*. La una es el reverso de la otra». Por tanto, la anomia es el proceso que va del inicial debilitamiento del orden normativo, a su rotura y quebranto, dinámica opuesta al proceso de reforzamiento o debilitamiento de la norma institucional que cimenta a una sociedad.

Pero los sociólogos, sin embargo, podían haber recurrido a un texto que ya en 1941 planteaba otra utilización muy diferente de la anomia, de hecho antagónica con la que ellos desarrollarían. En el muy interesante *El miedo a la libertad*, E. Fromm, que ya para entonces se había distanciado mucho de la Escuela de Frankfurt, utilizaba el concepto de anomia pero en sentido opuesto, es decir, como «autoridad anómica»: como autoridad invisible, no manifiesta, oculta, que se mueve en los niveles profundos del inconsciente, de las dependencias y angustias del ser humano. Según Fromm, que desarrolla más a Marx que a Freud en su síntesis de ambos, en su versión del freudomarxismo, la autoridad anómica desplaza en el capitalismo monopolista a la «autoridad manifiesta».

Ambas son formas de autoridad y, de hecho, esta reflexión tan sugestiva aparece en el apartado dedicado al autoritarismo dentro del capítulo sobre los mecanismos de evasión. El capitalismo monopolista necesita ampliar y perfeccionar el autoritarismo general, masivo, y para ello potencia más el anómico, el invisible, el que se disfraza de sentido común, ciencia, salud psíquica, normalidad, opinión pública. Más aún, el otro empleo de la palabra anomia a lo largo de todo el considerable texto, se hace casi al principio, cuando se pregunta si el sometimiento al líder, a la autoridad manifiesta se realiza sólo por y mediante esos mismos mecanismos externos, o, también, por la internalización de otras formas de autoridad como la opinión pública. Y casi inmediatamente, pasa a criticar a Durkheim y al behaviorismo, escuelas a las que acusa de negar el dinamismo creativo del ser humano y sobrevalorar el papel de los hábitos y de las formas culturales.

Este texto de 1941 analiza desde el freudomarxismo frommiano las razones por las que una amplia masa social tiene miedo a la libertad y apoya e impulsa movimientos autoritarios en determinados períodos históricos en los que las contradicciones nacionales, clasistas y socioeconómicas estallan con especial virulencia. El nazismo es una demostración particular de ese «carácter autoritario» que tiene su origen material y psicológico de masas en el propio capitalismo. Una cosa muy interesante es la cita explícita que hace de la utilización de una amplísima encuesta a trabajadores alemanes a final de los años veinte, descubriendo diversas personalidades colectivas relacionadas, en el fondo, con la estructura clasista y con el contexto de crisis político-económica. Otra cosa básica es su defensa ardorosa del socialismo, de la economía planificada, de la necesidad de que los trabajadores controlen los recursos y resortes sociales, pero sin caer nunca en el burocratismo estalinista.

Dejando aquí de lado las críticas que se le deben hacer al libro, en realidad, en aquella época era de lo mejor que se publicó sobre una problemática tan decisiva no sólo para el momento

sino para lo que se avecinaba. La potencialidad teórica del uso frommiano del concepto de anomia, opuesto al durkheimiano, era enorme, pero la sociología no lo utilizó por dos razones, porque estaba enfrentada a la concepción global de Fromm y de la Escuela de Frankfurt, y porque, sobre todo, estaba opuesta al socialismo revolucionario. Sin embargo, el tiempo se pondría a favor de Fromm once años más tarde, cuando en 1952 la derecha autoritaria, populista y filofascista ganó las elecciones en los Estados Unidos.

La anomia en sus tres versiones conservadoras y dominantes, básicamente la cristiana, la durkheimiana y la funcionalista, ha sido luego utilizada una y otra vez para argumentar la necesidad de medidas de control social masivo, de vigilancia más atenta de colectivos específicos y de represión selectiva o masiva posterior. En buena medida, el terrorista Plan Cóndor y las dictaduras asesinas que surgieron de él y a su alrededor, basaron buena parte de su justificación en el uso explícito o implícito del concepto oficial de anomia, de la disolución de valores de orden. Más recientemente el concepto de anomia vuelve a ser usado para explicar tanto la pérdida de valores católicos como el incremento del malestar social y de las luchas contra las medidas burguesas para descargar contra el pueblo los terribles efectos empobrecedores de la crisis iniciada en 2007.

Por ejemplo, muchos de los comentarios sobre la oleada de protestas sociales que ha azotado a Gran Bretaña en agosto de 2011 se basan en la tesis de la anomia, en la pérdida de los «valores británicos», como sostiene el ultranconservador gobierno de Cameron, destacando el artículo de A. Grau: «A la turba le sirve cualquier causa» (*El País,* 20 de agosto de 2011). La pérdida de «valores occidentales y cristianos» también es aducida por la extrema derecha europea y yanqui, desde el acto filofascista de masas celebrado en Madrid alrededor del Papa Benedicto XVI hasta el fundamentalismo cristiano-republicano yanqui a la reconquista de la «civilización occidental» amenazada internamente por un «socialista negro» llamado Obama.

Es cierto que algunas pequeñas corrientes sociológicas defienden una teoría de la «virtud cívica» que buscan un consenso colectivo que facilite el desarrollo de una normatividad de comportamiento social basada en la justa distribución de bienes, derechos y deberes. Se busca así cimentar la acción cívica sin tener que recurrir a medidas coercitivas. J. Tena ofrece una síntesis de estas ideas en *Una propuesta de definición del concepto de virtud cívica* (2009) que peca, empero, del mismo nivel de abstrusa abstracción interclasista y etérea que caracteriza a las ideas que resume. Con la crisis estallada en 2007 la tesis de la «virtud cívica» ha saltado destrozada por las revueltas populares. Desde una perspectiva marxista, por el contrario, se trata de descubrir la lógica de las contradicciones del sistema como hace J. Browm en *Reino Unido, la revuelta lógica* (2011).

La lucha de clases es una necesidad lógica que surge de la naturaleza irracional del capitalismo. Tarde o temprano, la lucha de clases tenderá a saltar de su forma economicista, limitada a la lucha legal por las reformas salariales y sociales, a la lucha política por la toma del poder y el avance al socialismo. Se trata de una dinámica tendencial en la que se suceden las protestas individuales y colectivas, el malestar difuso o concreto, las movilizaciones parciales y pasajeras, incluso los motines urbanos de saqueo y robo de mercancías, etc. O sea, se resquebraja la normatividad institucionalizada y se expande el «caos social», la anomia. Para volver al orden del capital, la burguesía responde endureciendo y ampliando las medidas

represivas.

12. LENIN, KAUTSKY Y TROTSKY

Precisamente, una lectura atenta de la *Encuesta Obrera* de Marx según la tesis de lo que más tarde sería la teoría de la anomia, nos permite descubrir la lógica interna que conecta el método de Marx y Engels con el de la denominada «segunda generación» de marxistas. Esta lectura nos mostraría cómo la lucha y conciencia obrera va tomando forma material sin caer en la anomia, en la ausencia de valores, sino precisamente elaborando otros propios, enfrentados a los de la patronal y a los de la burguesía.

Trece años después de la *Encuesta Obrera* y en un contexto muy diferente pero con una finalidad idéntica, Lenin, que entonces tenía justo 24 años de edad, empezó a redactar los denominados *Escritos económicos*, realizados entre 1893-1899. En ellos adelantó lo que sería la forma leniniana de aplicar el marxismo de la época a las condiciones rusas de finales del siglo XIX. En lo que ahora nos interesa, la pugna entre el marxismo y la sociología, los tres textos escritos en estos años nos aportan dos grandes y premonitoras críticas leninianas de la sociología. Estaban en cuestión problemas que siguen teniendo actualidad porque, por un lado, estaba la cuestión de la importancia de las comunas campesinas para el avance al socialismo, tema que Lenin retomaría con especial vigor e insistencia a partir de 1917; y por otro lado, la degeneración legalista del marxismo académico.

Lenin representaba a una minoría frente a las dos corrientes teórico-políticas más fuertes en esos momentos en Rusia: los populistas y los economicistas. Los primeros representados por dos sociólogos de la talla de Lavrov y Mijailovski, que primaban la subjetividad revolucionaria, aunque en modo alguno relegaban la investigación teórica; y los segundos por Struve, intelectual entonces socialdemócrata, que terminó defendiendo luego el legalismo burgués. *Grosso modo* expuesto, se debatían dos cosas dialécticamente unidas: una, el grado de asentamiento del capitalismo moderno en Rusia; la posibilidad de un tránsito al socialismo sin tener que pasar por el capitalismo; cuál era la clase oprimida fundamental, el naciente proletariado o el campesinado; qué relaciones debían mantener con la pequeña burguesía; cuál era el papel de la lucha democrática, etc.; y la otra cuestión trataba del instrumento teórico-político capaz de estudiar esas situaciones y elaborar los pasos estratégicos y tácticos acordes.

Frente al populismo, que defendía la posibilidad del tránsito directo al socialismo sin tener que sufrir los insufribles padecimientos causados por el capitalismo, saltando una etapa histórica mediante la masiva acción subjetivista y voluntarista de las masas campesinas; y frente al economicismo lineal, gradualista, que decía que no se podía forzar el ritmo lento de las fuerzas productivas, su pesado objetivismo férreo, frente y contra ambos, Lenin argumentó la dialéctica de lo objetivo con lo subjetivo. Haciendo a un minucioso estudio estadístico, que a los pocos años le permitiría publicar el importante libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (1899), demostró que el capitalismo moderno dominaba, que la clase obrera era la dirigente, que eso no anulaba el papel del campesinado, que la pequeña burguesía podía y debía ser aliada en la lucha, que la conquista de la democracia y la hegemonía proletaria eran un primer paso imprescindible y que, por último, el arma teórico-política necesaria para todo ello era un marxismo dialéctico que utilizase el concepto teórico de la formación social

concreta. Lenin descubrió las líneas fuertes del desarrollo social ruso, y en base a ellas programó la estrategia bolchevique; demostró su capacidad de autocrítica y aprendizaje cuando en 1917 tuvo que dar la razón indirectamente a la anterior escuela de los populistas al aceptar la consigna social revolucionaria de devolución de la tierra al campesinado.

Pero aún hay más. En el debate que nos interesa, el texto de Lenin en el que critica al sociólogo Mijailowski y a Struve, es desde principio a fin una implacable crítica a la sociología entonces existente, comparándola con rigurosidad con el marxismo, o con «la sociología de Marx», o «sociología científica», como Lenin dice. Critica a la sociología burguesa que desprecia el concepto básico de «formación socioeconómica», que habla de la «sociedad en general», que es incapaz de descender a relaciones tan elementales y primarias como las de producción, que se dedica exclusivamente a la investigación política, jurídica y de los «grupos» humanos, etc.

Esta crítica, realizada siempre contrastando la obra de Marx y Engels con las de los sociólogos se profundiza magistralmente si tenemos en cuenta la edad de Lenin y sus condiciones difíciles de trabajo teórico por las exigencias de la militancia revolucionaria, en el siguiente texto del debate, ahora ya más centrado en Struve, *Contenido económico del populismo* y especialmente en su capítulo II «Crítica de la sociología populista». Aquí, con un conocimiento más profundo que el anterior, Lenin insiste, entre otras cosas, en que la verdadera sociología, la marxista, ha de tener como base elemental la lucha de clases; en la importancia de las acciones sociales de las clases y de los sujetos como verdaderos «hechos sociales», etc. Transcurridos más de cien años desde aquellas críticas a la sociología, sigue impresionando la incapacidad de ésta para estudiar la producción, la formación socioeconómica, las clases sociales y la lucha de clases, la dialéctica entre el individuo y el colectivo dentro de esta lucha...

Lenin practicó con extremo rigor metodológico lo que definía como «sociología científica» porque era consciente de la importancia del trabajo riguroso y exigente para elaborar una teoría capaz de explicar las contradicciones del capitalismo. Demostró su capacidad en la investigación del desarrollo del capitalismo en Rusia, pero sobre todo en sus estudios previos para dar forma última en 1916 a su libro sobre el imperialismo. En efecto, como dice P. A. de Sampaio (*¿Por qué volver a Lenin?*, 2009) entre 1912 y 1916 Lenin leyó 148 libros y 232 artículos sobre las transformaciones económicas mundiales, y desde 1914 releyó con su profundidad habitual *El Capital* de Marx y los textos fundamentales de Hegel. Sobre esta base redactó más de veinte cuadernos con anotaciones sobre el tema, y a partir de esta impresionante masa analítica, sofisticada y minuciosa, elaboró dos síntesis teóricas decisivas para el conocimiento humano: los *Cuadernos sobre el imperialismo,* y los *Cuadernos filosóficos*. Esta era la «sociología científica» de Lenin: una interacción entre la vida revolucionaria en el exilio, con todas sus incomodidades y limitaciones, y la investigación teórica más exigente; una búsqueda de toda la información seria disponible y su lectura sistemática; una soberbia capacidad de análisis y de síntesis, y, por último, una dialéctica entre lo económico y lo filosófico.

Varias eran las preocupaciones más intensas de Engels al final de sus días. Una era la del muy escaso conocimiento de la historia por parte de la militancia revolucionaria de su época. Otra

era la sobrestimación de la influencia de lo económico en la historia, olvidando la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo para caer en un determinismo economicista y evolucionista que bien pronto pudriría la socialdemocracia. También estaba inquieto por la tendencia creciente de los partidos más débiles y novatos a copiar dogmáticamente a la socialdemocracia alemana despreciando sus contextos estatales y nacionales, histórico, profundos, en los que luchaban. Tampoco debemos olvidarnos de su obsesión por pasar a limpio, ordenas y editar la ilegible e ingente montaña de borradores manuscritos dejados por Marx. Del mismo modo se esforzaba por enseñar que había que desarrollar creativamente la filosofía dialéctica y el método científico-crítico de pensamiento. Todas estas inquietudes se centraban mayoritariamente en la socialdemocracia alemana y en su perceptible tendencia al reformismo.

Pues bien, reiteradas veces Engels criticó en privado y en público el método superficial y poco riguroso que el joven Kautsky usaba para escoger las estadísticas, para interpretarlas, y en general para escoger las fuentes de información, y su tendencia a la polémica fácil antes que al debate profundo. No podemos dilucidar ahora si esta inicial superficialidad de Kautsky tenía mucho que ver con la determinante tendencia economicista y evolucionista de su pensamiento, que emergería de manera absoluta a partir de 1910. Pensamos que sí, que como ha mostrado M. Galceran (*La invención del marxismo*, 1997) el positivismo socialdemócrata ya estaba latente incluso en 1883, y que fue reforzándose hasta separar definitivamente al Marx político del Marx científico, rotura de la unidad dialéctica que acarrearía funestas consecuencias.

Mientras tanto y en el tema que ahora nos interesa, el del rigor analítico, durante un tiempo Kautsky siguió los consejos -o exigencias metodológicas- de Engels. Así, en el debate sostenido con Sombart en 1906 sobre por qué el socialismo y la lucha de clases no terminaba de asentarse en los Estados Unidos, vemos que Kautsky, siguiendo aquí a D. Gaído en *Los orígenes de la teoría de la revolución permanente, nueva evidencia documental* (2011), explicó que la historia no está determinada absolutamente por la economía, que hay que tener en cuenta otros muchos factores entre los que destacan la conciencia subjetiva, la historia cultural, las peculiaridades de las formaciones económicos-sociales, etc. También argumentó que no se podía interpretar la historia norteamericana como una copia mecánica de la inglesa, y demostró que en Rusia estaban desarrollándose fuerzas revolucionarias superiores a las que existían en los Estados Unidos precisamente por la especial dialéctica de factores objetivos y subjetivos que se daba en el imperio zarista.

Poco después, en la Introducción a su texto *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, firmada en septiembre de 1908 en Berlín, Kautsky hacía una crítica inmisericorde de todos los fundamentos teóricos del pensamiento oficial y, muy especialmente, aunque sin nombrarlo, de los de Weber en cuatro cuestiones básicas: la dialéctica entre política y teoría, o entre juicios de valor y juicios de hecho, aunque Kautsky no emplea esta segunda terminología; el factor determinante en última instancia de la producción para entender la historia y la sociedad, desde la perspectiva del materialismo histórico; el factor determinante según cada caso y en cada momento, pero siempre en períodos cortos, de otros factores, como la política, cultura, identidad nacional, etc., en la evolución social y, por último, una crítica directa de la teoría weberiana de los «tipos ideales», aunque tampoco la cita Kautsky. Leyendo la Introducción,

parece que Kautsky tiene en mente el objetivo claro de marcar las distancias teórico-políticas entre el marxismo y el pensamiento burgués del cual, a finales de 1908, Weber era su máximo exponente. Luego volveremos con más detalle al contexto alemán de entonces y comprenderemos la importancia del texto de Kautsky, ahora nos limitaremos a dos citas:

> «La historia económica del hombre ofrece una continua evolución de formas inferiores a superiores, lo cual no es, sin embargo, en ningún sentido ininterrumpida o uniforme en dirección. Pero una vez que hemos investigado las condiciones económicas de los seres humanos en varios períodos históricos, nos hayamos ya libres de la ilusión de un eterno retorno de las mismas ideas, aspiraciones e instituciones políticas. Entonces conocemos que las mismas palabras pueden, en el curso de los siglos, alterar su significado; que ideas e instituciones que exteriormente se asemejan unas a otras tienen un diferente contenido, que han surgido de las necesidades de diferentes clases y bajo circunstancias también diferentes».

> «Nuestro punto de vista proletario nos permitirá ver, más fácilmente que a los investigadores burgueses, aquellas fases del cristianismo primitivo comunes con el moderno movimiento proletario. Pero el énfasis puesto sobre las condiciones económicas, que es un corolario necesario de la concepción materialista de la historia, nos preserva del peligro de olvidar el carácter peculiar del antiguo proletario, simplemente porque captamos el elemento común de ambas épocas. Las características del proletariado antiguo eran debidas a su peculiar posición económica, la cual, a pesar de sus muchas semejanzas, sin embargo, hacía que sus aspiraciones fueran completamente diferentes a las del proletariado moderno. Mientras la concepción marxista de la historia nos protege del peligro de medir el pasado con el estándar del presente y agudiza nuestra apreciación de las peculiaridades de cada época y de cada nación, también nos libra de otro peligro: el tratar de adaptar nuestra presentación del pasado al interés práctico inmediato que estamos defendiendo en el presente».

Toda la Introducción parece escrita pensando en Weber, aunque el objeto del libro no sea directamente sociológico. Muy poco tiempo después, en 1909, Kautsky escribió una obra de investigación histórica, económica, social, política y cultura titulada *El camino del poder*, en muchos aspectos premonitoria. Una obra en la que el soporte estadístico es impresionante. Pues bien, no le faltaron críticas y una de ellas, de las más importantes, fue la que le atacaba en el tema de la elección de las estadísticas y en el de su fiabilidad y exactitud, todo ello relacionado con la idea que el autor tenía sobre el sindicalismo. Kautsky entendió que era una de las críticas más importantes y le dedicó una extensa respuesta titulada *Estadísticas negligentes*. En primer lugar, demostró que el error que a él le achacaban era en realidad un error de imprenta, casual y fortuito, y no un error cualitativo, originario de la propia estadística. En segundo lugar, argumentó que las estadísticas norteamericanas eran superiores, más completas y avanzadas que las inglesas y alemanas porque el capitalismo yanqui era ya más avanzado que los otros dos y que, por tanto, para su estudio concreto, eras mejores. Este punto nos lleva a dos decisivos aspectos de la sociología como son, primero, su capacidad para expresar en estadísticas situaciones estructurales y la necesidad de recurrir a esos métodos y, segundo, el vital asunto de las bases teórico-políticas a la hora de escoger y seleccionar los objetos de estudio y las estadísticas sobre esos objetos.

En esta segunda cuestión, Kautsky seguía el método marxista de mirar siempre a los países capitalistas más desarrollados, aquellos que por serlo habían materializado más que otros las

tendencias duras del modo de producción capitalista y habían, consiguientemente, desarrollado más sus contradicciones internas. Pero, es obvio que para decidir por qué el capitalismo norteamericano de la primera década del siglo XX era ya el más desarrollado del planeta, se debía partir de una base teórica precisa sobre el modo de producción capitalista y de una base política precisa sobre sus contradicciones, los efectos de éstas, las necesidades que generan y el por qué y para qué hay que estudiarlas antes que las que existían en capitalismos menos desarrollados o ya secundarios, que habían perdido la decisiva hegemonía productiva, aunque mantenían aparentemente su hegemonía militar e incluso financiera y política, como era el caso del capitalismo inglés de la época. Todo lo cual exige una formación teórico-política muy orientada a fines innegables, los revolucionarios. Y precisamente, como veremos, esa concepción, el marxismo de aquella época y el materialismo histórico, le permitieron a Kautsky acertar magistralmente en el curso del devenir histórico, mientras la sociología pensaba en las musarañas.

Volviendo a su réplica, en tercer lugar, Kautsky demostró la dialéctica del sindicalismo con el resto de procesos sociales y por tanto sus capacidades pero también sus límites. En cuarto lugar, rechazó contundente y absolutamente la tesis según la cual los marxistas han defendido siempre y de forma dogmática, cerrada y constante la tesis de la pauperización, demostrando la evolución histórica del problema. En quinto lugar, se atrevió a vaticinar que se acababa el largo período de expansión económica y que se acercaban tiempos de crisis y conflictos. En sexto lugar, y como síntesis, afirmaba explícitamente que la lucha política pasaba a primer plano, desplazando a la economicista.

No hace falta decir qué razón histórica tenía Kautsky en 1909, al margen ahora de su evolución inmediatamente posterior, de su comportamiento ciertamente débil en los debates contra la derechización del partido y de los claros componentes mecanicistas y positivistas que ya existen en el texto y que terminarían pudriendo toda su obra posterior. Las contradicciones se agudizaron y en 1914 estalló la Primera Guerra Mundial. En 1917 estalló la Revolución Rusa y se inició una oleada revolucionaria en muchos países, acompañada por una oleada contrarrevolucionaria feroz y sanguinaria y algo más tarde por la aparición del fascismo. En 1929 estalló la Gran Crisis y en 1939 la Segunda Guerra Mundial. Independientemente de la evolución político-teórica posterior de Kautsky, el método teórico que empleaba antes y que empleó durante la elaboración de *El camino al poder* impresiona por su enorme rigor analítico y estadístico, por su sorprendente capacidad de síntesis política y perspectiva histórica. Lo cuantitativo y lo cualitativo se fusionan en una dialéctica material del proceso histórico que sólo ha sido igualada y apenas superada por otros revolucionarios marxistas. Más adelante compararemos esta obra kautskyana con la de Weber en esa misma época, contexto y cultura, la Alemania imperialista que se prepara para la guerra, y veremos las insalvables diferencias a favor del revolucionario y en detrimento del sociólogo burgués.

Una de las mejores obras de «sociología marxista» en el sentido dado por Lefebvre, o de «sociología de la praxis», «sociología histórica» marxista, etc., es, sin duda la monumental *Historia de la revolución rusa,* escrita por Trotsky al comienzo de su exilio, entre 1929 y 1932. Es cierto que, oficial y académicamente, Trotsky no tenía ni el título de sociólogo ni mucho menos «el oficio de sociólogo». Fue todo lo contrario del sociólogo-tipo, preocupado por su salario, estatus y prestigio profesional, pero sus obras destilan una tremenda capacidad

analítica y sintética, un sorprendente dominio de la dialéctica de lo concreto que deja en ridículo a los grandes sociólogos oficiales de su época. El destacado historiador I. Deutscher ha mostrado en *El profeta desterrado* (1969) que «no sería del todo correcto decir que, como historiador, Trotsky combinó el partidismo extremo con la objetividad rigurosa. No le hacía falta combinarlos: ambas cosas eran el calor y la luz de su obra, y al igual que el calor y la luz estaban indisolublemente unidos. Él se mofó de la imparcialidad y la "justicia conciliadora" del erudito que pretende "subir a la muralla de una ciudad amenazada y hacerse oír al mismo tiempo por los sitiadores y los sitiados"».

Deutscher está refiriéndose directamente al problema vital de las llamadas ciencias sociales, el de la relaciones entre juicios de valor y juicios de hecho. Trotsky resuelve este problema de la forma más radical y sencilla a la vez: «Este trabajo no está basado precisamente en los recuerdos personales de su autor. El hecho de que él participara en los acontecimientos no le exime del deber de basar su estudio en documentos rigurosamente comprobados (…) Sin embargo, la circunstancia de haber intervenido personalmente en la lucha permite al autor, naturalmente, penetrar mejor, no sólo en la psicología de las fuerzas actuantes, las individuales y las colectivas, sino también en la correlación interna de los acontecimientos. Más, para que esta ventaja dé resultados positivos precisa observar una condición, a saber: no fiarse de los datos de la propia memoria, y esto no sólo en los detalles, sino también en las cosas grandes, no sólo en lo que se refiere a los hechos, sino también en lo que respecta a los motivos y a los estados de espíritu» (*Historia de la revolución rusa,* volumen I, 1973).

No hay duda que Trotsky está refiriéndose por adelantado al decisivo concepto de «privilegio epistemológico» anteriormente visto, concepto defendido por el feminismo marxista para hacer referencia a la ventaja cognoscitiva que se obtiene al participar activamente en el interior de la lucha social en defensa del bando explotado. La sociología oficial, dominante, no puede resolver esta cuestión eminentemente dialéctica y por eso, una y otra vez, yerra en el momento de responder a la pregunta que ella misma se hace con obsesivo nerviosismo: ¿es o no es una ciencia la sociología? Trotsky no pierde el tiempo con semejantes bizantinismos sino que va directamente al núcleo del problema, tras preguntarse «¿tiene esto algo que ver lo que llaman "imparcialidad " histórica?», responde que: «Nadie nos ha explicado todavía claramente en qué consiste esa imparcialidad (…) ¿cómo es posible abrazar o repudiar como un todo orgánico aquello que tiene su esencia en la escisión?». Trotsky recurre directamente, sin prejuicio alguno, a la dialéctica marxista para negar la existencia de un conocimiento histórico «imparcial», no contradictorio, no escindido en dos grandes bandos irreconciliables.

Trotsky cita inmediatamente después al historiador L. Madelein quien sostenía que un historiador debía situarse en lo alto de la muralla de una ciudad sitiada para abarcar desde su privilegiada posición todos los pormenores de al guerra, y responde: «Los trabajos de este historiador demuestran que si él subió a lo alto de las murallas que separan a los dos bandos, fue, pura y simplemente, para servir de espía a la reacción». Y un poco más tarde añade: «El lector serio y dotado de espíritu crítico no necesita de esa solapada imparcialidad que le brinda la copa de la conciliación llena de veneno reaccionario, sino de la metódica escrupulosidad que va a buscar en los hechos honradamente investigados apoyo manifiesto para sus simpatías o antipatías disfrazas, a la contrastación de sus nexos reales, al descubrimiento de las leyes por las que se rigen. Esta es la única objetividad histórica que

cabe, y con ella basta, pues se halla contrastada y confirmada, no por las buenas intenciones del historiador de que él mismo responde, sino por las leyes que rigen el proceso histórico y que él se limita a revelar».

La historia de la revolución rusa es el producto del enriquecimiento intelectual de Trotsky a lo largo de su intensa vida revolucionaria. Esta obra es inseparable de su praxis, es parte de ella, de aquí su valor como medio de comparación con lo que escribieron sociólogos burgueses durante aquellos convulsos y decisivos años.

13. WEBER, PARETO Y LOS WEBB CONTRA EL MARXISMO

La sociología oficial nunca ha estado separada del poder establecido, y menos enfrentada a dicho poder. Si las vidas de Comte, Spencer, Pareto, Durkheim y tantos otros así lo demuestran, una confirmación más y definitiva por su extraordinaria importancia, lo tenemos en Max Weber (1864-1920). Nació en una familia burguesa que, por parte de padre, juez y funcionario, derechista liberal, se remontaba al comercio de lino y fabricación de tejidos y, por parte de madre, provenía de medios intelectuales pequeño burgueses y funcionarios. A los diecinueve años cumplió sus obligaciones militares, fortaleciendo desde entonces su profundo nacionalismo alemán aunque no de extrema derecha, sino centro-liberal.

Weber nunca fue un demócrata radical y bajo las presiones de la lucha de clases fue girando hacia la derecha. Según G. Therborn: «Weber fue un burgués muy consciente de su clase» (*Ciencia, clase y sociedad,* 1980). Marcuse hizo una crítica demoledora a Weber a finales de la década de 1960, en la que empezaba precisamente por denunciar cómo su supuesto neutralismo valorativo en realidad justificaba las decisiones de la burguesía alemana, e insistía en «su apasionada y -nunca se recalcará bastante- malévola lucha contra las intentonas socialistas de 1918», para continuar desmontando su tesis sobre la racionalidad y el capitalismo, el carisma, la burocracia, etc. (*Max Weber: racionalidad y capitalismo,* 2010).

Aunque en 1884, con 20 años de edad, protestase por la represión e ilegalización de la socialdemocracia desde 1878, que se prolongó hasta 1890, jamás se destacó por crítica subversiva alguna. Antes de desencadenar la represión política, Bismarck fundó en 1871 la Asociación de Política Social, con el objetivo de aplicar una «política científica» dirigida a mejorar el «bienestar social» de las masas, antes de pasar a repremir policial y judicialmente a la socialdemocracia. Weber participó en esta comisión, aunque con discusiones y debates. De hecho, en 1889, cuando ya era patente el fracaso de la represión antisocialdemócrata, se puso en contacto con los llamados «socialistas de cátedra», grupo heterogéneo de intelectuales reformistas constituido en 1873. La mayoría de sus miembros eran economistas que propugnaban el intervencionismo estatal para amortiguar la desestructuración social como resultado del excesivo liberalismo. Proponían reformas desde arriba que se adelantaran a las protestas obreras y populares, negando la legitimidad de las reivindicaciones y críticas del partido socialdemócrata.

La influencia de este grupo en Weber fue grande porque, de un lado, le confirmó la importancia del Estado como juez superior y de su maquinaria burocrática como su instrumento ejecutor; de otro lado, sirvió para amortiguar en él el peso de las teorías

económicas marginalistas, neoclásicas, y forzarle a una síntesis teórica propia, más bien mixta pero totalmente burguesa; y, por último, le mostró que la estrategia de la derecha terrateniente y de los Junkers era muy peligrosa para los intereses del capitalismo alemán en su conjunto, tesis que Weber mantuvo aun siendo totalmente fiel al Imperio y luego a la República de Weimar como sucesivas formas de la nación burguesa alemana. Su sociología es incomprensible al margen de la influencia de este grupo sobre su obra, como se demuestra en su temprana obra de 1890 acerca de los efectos de la inmigración de trabajadores polacos y rusos en los latifundios de los Junkers del este alemán.

Weber comprendió que la lógica del beneficio llevaba a los Junkers a preferir trabajadores eslavos por su extrema baratura, aunque ello condenara a los trabajadores alemanes autóctonos a trasladarse a las ciudades alemanas, abandonando el campo. Así, se quejaba Weber, la cultura polaca desplazaba a la alemana en el propio campo alemán. Sin embargo, su crítica no partía de un profundo conocimiento de las causas económicas y clasistas de la lógica del beneficio tal cual la sentían los Junkers, sino de una concepción culturalista e idealista del comportamiento humano. Por eso, algo más tarde, pidió la intervención del Estado alemán para facilitar la vuelta de las familias campesinas alemanas, incluso tomando medidas contra los latifundistas y forzando así a las familias polacas a volver a su país.

En los años inmediatamente posteriores Weber profundizó en esta línea, pues en 1895, cuando ocupó la cátedra de economía política en Friburgo y tras un viaje por Escocia e Irlanda, endureció sus críticas a los Junkers terratenientes por su incapacidad para modernizar Alemania, aunque apoyó incondicionalmente la política alemana y a la Casa Imperial ya que, para él, solamente la unidad podía impulsar a Alemania en la cada vez más áspera competencia internacional en la que los Estados se enfrentaban en base a su solidez interna. Los Junkers, los terratenientes, no podían modernizar Alemania porque estaban definitivamente anticuados. Sólo lo podía hacer la burguesía industrial. Tampoco lo podía hacer el movimiento obrero, el socialismo, y por eso en 1896 se opuso decididamente a que se creara un partido obrero reformista inspirado en el socialismo cristiano.

Es significativa esta posición de Weber porque se produce en un momento de ascenso ininterrumpido del voto socialdemócrata que subió del 19,7% en 1890 al 27,2% en 1898. Mientras que otras burguesías europeas, más lúcidas y astutas, apenas pusieron pegas e incluso potenciaron la aparición de partidos reformistas cristianos para dividir a la clase obrera, Weber daba una muestra increíble de cerrazón política, miopía táctica e ignorancia de las corrientes históricas de fondo, porque su preocupación fundamental era la de fortalecer la unidad nacional alemana bajo la dirección burguesa.

Por diversos avatares de su vida personal y familiar que arrastraba desde la infancia, en 1897 cayó en una fuerte depresión que se agudizó con el tiempo hasta llegar a ser una dolencia psicosomática grave que le mantuvo inactivo hasta 1904, año decisivo por su viaje de tres meses a Estados Unidos y por la publicación de la primera parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sin embargo, durante toda su vida padeció secuelas más o menos graves, que le imposibilitaron muchas veces dar clases y realizar otros esfuerzos, aunque siempre contó con un incondicional apoyo de las instituciones universitarias alemanas para facilitarle la investigación sociológica.

Weber sentía cierta envidia por la forma político-parlamentaria del imperialismo británico, pero el viaje a Estados Unidos marcó en dos cuestiones centrales su teoría sociológica y política como eran, una, la importancia de la maquinaria política sabiamente burocratizada y efectiva para administrar y controlar la creciente complejidad de la sociedad capitalista, importancia que él ya había detectado gracias a sus contactos con el grupo de los «socialistas de cátedra». La necesidad de una «política mecánica» era imprescindible para administrar esa complejidad, evitar el desorden y la confusión. En este sentido, la mecánica burocrática norteamericana confirmaba las excelencias de la burocracia prusiana, pero también sus límites.

Y aquí viene la segunda marca del viaje, en Estados Unidos Weber creyó ver en la práctica la superioridad de la cultura protestante sobre la católica por sus virtudes emprendedoras, de ahorro y trabajo, de autoexamen y autoexigencia personales, etc. Ya había percibido algo de eso en su anterior viaje a Escocia e Irlanda, pero la experiencia en Estados Unidos fue definitiva. De esta forma, los límites de la burocracia, de cualquiera, se solventan allí donde la cultura protestante desarrolla sujetos activos, conscientes, autocentrados y responsables de sí mismo. Se establece pues una dialéctica entre burocracia e individuo cuyo resultado es la democracia establecida. Recordemos que Lutero era alemán, y que el protestantismo se expresó cabal y plenamente en su primera irrupción pública en alemán.

La forma teórica acabada de esa tesis apareció en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que terminó de publicarse en 1905, año de la revolución rusa y de múltiples luchas político-sindicales en el resto de Europa. Recordemos que en 1902, la socialdemocracia alemana tenía fijada una postura muy diferente a la burguesa sobre el crucial problema del campesinado, teorizada por Kautsky en su célebre *La cuestión agraria*. Recordemos también que en 1904 la delegación alemana en el congreso de la Internacional de Amsterdam había terminado por aceptar la consigna de la *huelga de masas* defensiva, pero que muchas bases estaban más radicalizadas que sus dirigentes; y, por último, que las fuertes movilizaciones obreras en Holanda, Suiza, Bélgica y otros países, así como la revolución rusa de 1905, habían sido muy bien recibidas por los obreros alemanes.

En 1906, cuando la obra de Weber era estudiada minuciosamente por la intelectualidad burguesa, la clase obrera reivindicaba el sufragio universal mediante huelgas y manifestaciones y surgía una poderosa izquierda revolucionaria que se mostró en el congreso de Mannhein de septiembre de ese año, y que seguía reivindicando el sufragio en Prusia en 1909, con 150.000 manifestantes en Berlín organizados con tanta perfección que la policía no se enteró hasta ese mismo día; por no extendernos, en 1910 estallaron huelgas generalizadas que movilizaron a 370.000 obreros.

En esta situación, la sociología weberiana ofrecía a la burguesía alemana otra explicación alternativa de los acontecimientos a la que daban marxistas, socialdemócratas y anarquistas. Le decía que no existe una causa general de la evolución histórica que, según el marxismo, era la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, o si se quiere, que el motor de la historia era la lucha de clases. Weber negaba esa afirmación y presentaba la pluricausalidad, la existencia de muchas causas, de tantas y tan diferentes

conforme tantos y tan diferentes problemas sociales hubiera. También les decía que Alemania podía ser el súmmum del desarrollo capitalista si la burguesía centro-liberal y monárquica, él mismo lo era y además «de corazón», como veremos, accedía al poder político y desplazaba o controlaba a los atrasados Junkers terratenientes.

Lo sería porque, como lo demostraba en su libro, Alemania tenía el potencial de la creencia protestante, la base cultural del capitalismo y, además, como lo decía en otros muchos textos y en sus abundantes tertulias con intelectuales y políticos, una efectiva burocracia. Todo ello debía permitir a Alemania resolver sus problemas internos e integrar a su movimiento obrero. Ya en 1905, asistiendo a un congreso socialdemócrata, Weber comprendió que la dirección del partido y de los sindicatos era reformista en su abrumadora mayoría y, basándose en eso, proponía al Estado burgués unas relaciones más abiertas tendentes a acelerar la integración de la socialdemocracia en el imperio alemán.

Weber había dado completamente la vuelta al marxismo, probablemente sin saber que ya Engels y Marx habían visto la relación causa-efecto entre desarrollo capitalista y protestantismo, aunque Weber la convertía en efecto-causa, o sea, la ética protestante como generadora del «espíritu» del capitalismo. En 1908 inició los estudios de sociología y psicología industrial en la fábrica de lino de su abuelo en Westfalia para descubrir los factores psicofísicos que inciden en la productividad del trabajador. Tenemos aquí un nítido contraste entre la *Encuesta Obrera* de Marx y el estudio de productividad de Weber. Al poco tiempo se orientó hacia el estudio de la religión tras fundar con otros sociólogos como Simmel y Tönnies, la Sociedad Alemana de Sociología en 1910.

El papel de esta Sociedad era bien preciso en unos años en los que el debate teórico dentro de la socialdemocracia entre marxistas y reformistas volvía a alcanzar mucha altura, y en una época en la que el imperialismo alemán se preparaba decididamente para la guerra. Tönnies, Simmel, Weber y otros sociólogos ponían a disposición de la fracción menos arcaica de la burguesía alemana respuestas adecuadas a prácticamente todos sus problemas. Justo un año después Weber comenzó sus estudios sobre religión, economía y sociedad. Recordemos que en 1909 Kautsky había certificado de forma impresionante la corrupción ético-moral y la podredumbre sociopolítica de la burguesía alemana, proponiendo en su texto *El camino del poder,* que tuvo una venta masiva, una estrategia de desgaste.

Pero recordemos, igualmente, que por esos años comenzaba con enorme virulencia el decisivo debate estratégico sobre el imperialismo, en el que intervinieron marxistas de una talla teórica deslumbrante ante los cuales ningún teórico burgués pudo decir nada. En esas condiciones, el esfuerzo de Weber por centrarse en las relaciones entre religión, economía y sociedad parecen indicar un esfuerzo supremo de articular una respuesta alternativa al marxismo en aquellos momentos. Que él personalmente no buscase eso como primer y único objetivo es otra cuestión porque, además de su permanente choque con la fracción más reaccionaria de la burguesía, ésta clase como unidad dotada de autoconciencia, de conciencia para sí más allá de sus disputas internas, tenía una coherencia teórico-política estratégica. Y esa coherencia le enfrentaba a muerte al marxismo.

No es casualidad que Weber tuviera una de sus diferencias irreconciliables con el marxismo

sobre todo en el decisivo tema de los modos de producción y de sus respectivas síntesis sociales, es decir, de sus diferentes racionalidades. Ibarra Cuesta en *Marx y los historiadores* (2008) critica el «presentismo» de Weber según el cual existían relaciones sociales capitalistas en todas las sociedades humanas por antiguas que fueran, en todas las relaciones de comercio y de trueque, aunque fueran precapitalistas. Su rechazo del concepto clave de «modo de producción» le llevó a creer en la transhistoria de una sola racionalidad básica, a partir de la cual demostrar la superioridad incuestionable de la capitalista.

Al creer que todas las formas socioeconómicas son esencialmente iguales, se ve en la necesidad de explicar sus grandes diferencias internas que aparecen claramente nada más investigar un poco. Al rechazar el concepto de modo de producción no podía comprender que las diferencias externas reflejaban cualitativas diferencias internas, por lo que Weber no tenía más remedio que buscar causas múltiples que expliquen de forma etérea las innegables diferencias materiales entre sociedades tan distintas como las primitivas y las capitalistas de su tiempo. Por esto, la sociología de Weber, que en su pluricausalidad ofrece una amplísima variedad de explicaciones para escurrir el bulto de la existencia de diferentes modos de producción en la historia humana, se ve en la necesidad, al final, de ofrecer una especie de explicación causal asentada en la interrelación de cuatro criterios que Weber desarrolló: el tipo ideal, la interpretación, la contextualización y la importancia dada a la acción humana.

De este modo, como efectivamente ocurrió posteriormente a su muerte, esa sociología fue y es usada de mil modos y maneras contra la revolución y la emancipación precisamente porque su ambigüedad de fondo así lo permite, e incluso para intentar «enriquecer» al marxismo con dosis de weberismo. Y el hecho es que mientras los marxistas han seguido estudiando el imperialismo y la evolución capitalista, la sociología burguesa cortó cualquier lazo con la realidad socioeconómica estructurante y se ha dedicado preferentemente a las cuestiones de «superestructura» que mejor le interesaba. La obra de Weber ha sido muy valiosa en ese sentido.

No deja de ser significativo, precisamente por lo valioso de su obra para el pensamiento burgués, que siendo un lector y estudioso insaciable, muy bien relacionado con todas las corrientes del pensamiento por los medios puestos a su disposición en las universidades alemanas, y con mucho tiempo para dedicarlo a la investigación, sin embargo, no estudiase en absoluto a Durkheim y, por el otro extremo, no consiguiera penetrar en el corazón teórico de Marx aun habiendo leído *Miseria de la filosofía*, *El Capital* y otras obras de Marx. Parecía que Weber no quería prestar la dedicación suficiente a dos de los peores contrincantes de su obra intelectual: Durkheim como el otro gran sociólogo mundial y, sobre todo, teórico de la burguesía imperialista francesa, con la que el ejército alemán, que tanto admiraba, había librado tres feroces guerras en los últimos cien años y mantendría una cuarta a los veinte años de morir Weber. Y Marx como teórico de la revolución social a la que siempre se opuso durante toda su vida. Las razones de estas dos ausencias, incomprensibles en un erudito e investigador como él, más las de los graves y prolongados desarreglos psicológicos que Weber padeció, son zonas de vacío que ponen dudas e interrogantes sustantivos a su obra.

Una de las respuestas posibles y especialmente válida para las dos primeras cuestiones, la ausencia de interés de Weber por la sociología francesa y su superficial comprensión del

marxismo, nos remitiría a su kantismo filosófico y a su tesis de que la pluricausalidad de los hechos sociales que le distanciaba de Durkheim y especialmente del marxismo. Otra respuesta también válida podría ser que su ideología política liberal centrista, defensora de los intereses de la fracción industrial de la burguesía alemana, le obligaba a hacer grandes inversiones de tiempo y análisis en detrimento del estudio del marxismo y de Durkheim. En el caso concreto del marxismo, Weber le prestó una atención con grandes altibajos, anteponiendo otras necesidades teóricas y políticas, en especial las destinadas a la confrontación con las corrientes que podían fortalecer a los Junkers y grandes terratenientes.

Las veces que Weber cita a Marx lo hace de forma elogiosa pero despolitizada, insistiendo en su rigor teórico pero vaciando su carga revolucionaria esencial. Este comportamiento es coherente con su tesis de la separación absoluta entre juicios de hecho, los supuestamente científicos, y juicios de valor, los supuestamente políticos y filosóficos. Weber sí admite la influencia de los valores éticos, políticos, culturales, religiosos, etc., en la vida y en la acción de los científicos. No podía negarlo porque él mismo, como hemos visto, tomaba posturas de centro-derecha claramente políticas y se vanagloriaba de ello cuando daba cursos a la alta oficialidad militar imperialista alemana. Pero sostenía que el «científico» debía dejar fuera de su trabajo intelectual esos valores, no ser influido por ellos en su trabajo intelectual, que debía ser lo más aséptico y neutral posible. Es obvio que esta tesis es irrealizable en la vida social; también es obvio que semejante pretensión imposible beneficia sin embargo al poder burgués al presentar la «ciencia» como una fuerza neutral, limpia de connotaciones sociales.

De todos modos, la versión que da del marxismo demuestra que nunca llegó a conocerlo a fondo. Por tanto, podemos decir que Weber no fue militantemente antimarxista en lo teórico, aunque sí contrarrevolucionario en lo práctico, sino que sus preocupaciones iban por otro lado, por el de fortalecer teóricamente la fracción liberal de la burguesía alemana. Las coincidencias en épocas precisas de determinados trabajos suyos con especiales situaciones sociopolíticas y/o escritos teóricos marxistas relevantes responde a que Weber también pensaba en esos problemas en esos mismos momentos, pero lo pensaba desde y para los intereses de la fracción de clase burguesa a la que representaba en las pugnas con otras fracciones.

Aunque en 1914 tenía 50 años, intentó ser admitido para el frente llevándose una desilusión al no poder participar en primera línea en aquella «guerra grande y maravillosa» como él mismo la definió. Sin embargo fue designado como administrador en el sistema sanitario y hasta otoño de 1915 realizó una racionalización muy efectiva de la burocracia sanitaria militar. Después estuvo una breve temporada en Bruselas maximizando la esquilmación expoliadora de la ocupada Bélgica que, cuando él llegó, estaba a punto de morir de hambre. Desde el primer día de guerra Bélgica resistía tan heroicamente que los alemanes bombardeaban con artillería pesada y de largo alcance sus pueblos y ciudades antes de ocuparlos para atemorizar a la población, y recurrieron al fusilamiento sumario en las cunetas de civiles acusándoles de guerrilleros. Alemania robó la industria que pudo, sobre todo las 167 fábricas más importantes, destrozando el resto, como los 26 altos hornos existentes. En 1915 se intensificó la explotación, un ejemplo es que 370.000 trabajadores belgas fueron enrolados en trabajos forzados. La ocupación fue tan dura y tanta el hambre que la natalidad belga cayó en un 75%. Pero nunca se doblegaron. En otras zonas ocupadas de Europa no disminuyó la dureza

alemana: en Lituania a partir del invierno de 1916 la población fue forzada a trabajar para el ocupante con el fin de reforzar el poderío alemán.

Su experiencia personal en Bélgica más la marcha de la guerra en general, convenció por fin a Weber de la necesidad de un cambio en la dirección política para frenar las ambiciones del sector militarista y para evitar un estallido social tanto dentro de Alemania como en los países ocupados. En 1916, por ejemplo, Alemania redactó un código represivo muy duro aplicable en Bélgica, Polonia, etc., destinado a acabar con las resistencias obreras y populares contra el ocupante. En esta situación, la administración germana encargó a Weber las negociaciones con el Imperio Austrohúngaro sobre los aranceles que debía pagar Alemania por los envío de mercancías. En otoño de 1916 se retiró de la política y se dedicó a sus estudios y contactos, dando algunas conferencias y relacionándose con socialistas pacifistas y con radicales de izquierda hasta que la crisis general de Alemania a comienzos de 1917 le hicieron volver a la política.

La Revolución bolchevique de 1917 en Rusia hizo que la administración le encargara tantear a las potencias occidentales una posible paz. Incluso llegó a recomendar que Alemania devolviera la libertad a la Polonia ocupada para convertirla en un glacis de contención frente a Rusia. Pero el malestar social creciente en Alemania, las huelgas que estallaron en 1917 y la crisis de agosto de ese año, cuando socialdemócratas y liberales de izquierda propusieron en el parlamento iniciar conversaciones de paz, hicieron que Weber girase a la derecha y rechazase ese proyecto. La Revolución de ese mismo año en Rusia le alarmó aún más, aunque estaba convencido de que sólo duraría tres meses. En ese período decisivo que ponía a prueba todo el edificio teórico-político, sociológico y estratégico levantado a lo largo de su vida, Weber dio bandazos de un lado a otro, pero manteniendo el principio elemental de que la solución negociada de la guerra no debía hacerse bajo las presiones del populacho en la calle, sino según los meditados planes del Estado.

Era lo máximo a lo que había llegado su brillante concepción teoricista. Aunque existen diferencias entre Durkheim y Weber, hay que decir, sin embargo, que a la hora de la verdad, cuando sus teorías se sometieron al criterio de la práctica fracasaron estrepitosamente porque la dinámica del capitalismo como modo de producción y de sus respectivas burguesías estatales siguieron senderos diferentes a los previstos. De todas formas, no eran los únicos. Un año antes de morir, Simmel, otro de los sociólogos claves de esa época, seguía llamando a la nación alemana para que hiciera un mayor esfuerzo de guerra, un acto más de «heroísmo» en el crucial año de 1917.

Por la temática que hemos abordado, la relación entre los valores y la supuesta «neutralidad científica», hemos escogido como punto de comparación la obra de W. Weber «El sentido de la “libertad de valoración” en las ciencias sociológicas y económicas», extraída de *Sobre la teoría de las ciencias sociales* (1974), cuya primera versión, de 1913, fue escrita como informe interno para la Asociación de Política Social. En 1917, Weber suprimió partes de la versión de 1913 y añadió otras nuevas, resultando así el texto que ahora analizamos. Hay que decir, para contextualizar, que entre 1910 y 1913 se produjo un «turbulento desarrollo» de la lucha de clases; que tras su enfriamiento debido al estallido de la guerra en 1914, en 1915 empezó a surgir una oposición obrera radicalizada, muy inquietante para el reformismo

socialdemócrata y para la burguesía pese a un poca importancia inicial; que las necesidades de la guerra exigían un aumento de la explotación social lo que aceleró el malestar obrero y popular desde 1916, sobre todo con la entrada de decenas de miles de mujeres y de jóvenes en las fábricas; y que ya en 1917 comenzaba a sentirse el fantasma del hambre.

Lo que sorprende de la obra resultante es que, teniendo en cuenta este contexto objetivo, hasta el final no hace ninguna referencia a la guerra imperialista de 1914 declarada unilateralmente por Alemania, guerra que Weber apoyó desde el principio. Habla de la ética, de los valores, de la paz, de la ciencia, de la música, e incluso de China y de los pieles rojas del norte de América, y hasta en un momento hace referencia de pasada al anarquismo, pero nunca se digna siquiera insinuar algo sobre las condiciones internas en Alemania, la creciente escasez de alimentos, el trato vejatorio y explotador dado a los trabajadores extranjeros y cada vez más a los alemanes, los crímenes del ejército alemán en las naciones que ocupaba y que anunciaban lo que ocurriría entre 1939-1945. Más adelante nos extenderemos en la crítica de Weber, ahora queremos remarcar que la sociología weberiana es tan burguesa que no necesita referirse a la realidad cuando divaga sobre los valores humanos.

La única referencia al contexto real aparece al final del libro: «Si hay algo que se pueda exigir a un intelectual "profesional" es la obligación de conservar siempre la mente serena y la sangre fría frente a todos los ideales, incluso ante los más majestuosos que dominan determinadas épocas, y de "nadar contra corriente" si fuera necesario. Las "ideas alemanas de 1914" no eran más que un producto literario. El "socialismo del futuro" no es más que una expresión retórica para designar la racionalización de la economía en favor de una combinación entre una burocratización ampliada y una gestión mancomunada por parte de los interesados (…) No hay probablemente nadie que hoy mismo sea capaz de predecir cuáles pueden o deben ser las verdaderas "ideas alemanas de 1918", en cuya formación tendrán parte los combatientes que regresen. Pero es indudable que el futuro dependerá de tales ideales».

Sin embargo, en otros textos escritos en 1917 Weber se olvida de la neutralidad y opta claramente por el sector de la burguesía que no quiere la definitiva militarización política de Alemania. Weber sale en defensa de un parlamentarismo conservador en sí mismo, profundamente nacionalista burgués, pero menos autoritario, en ese momento, que algunas propuestas militares y civiles. Justo al inicio de «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada» (en *Escritos políticos*, 1999), el sociólogo nos precisa sin rubor que el interés nacional de Alemania está por encima de todo: «Pues los intereses existenciales de la nación están, lógicamente, por encima de la democracia y del parlamentarismo». La nación burguesa por encima de la democracia. Como se aprecia, la neutralidad axiológica desaparece cuando se trata de velar los intereses supremos del capitalismo nacional. Weber, como la sociología en su conjunto, es fiel a quien le paga.

En 1918 Weber se encuentra ante una prueba decisiva. En enero de ese año, los Estados Unidos proponen los 18 puntos sobre el derecho de autodeterminación, versión burguesa que busca, por un lado, minar al imperio Austro-Húngaro y sublevar a los pueblos contra Alemania; por otro lado, atraer hacia el imperialismo a las burguesías de las naciones oprimidas por el zarismo, cuyos pueblos prefieren el derecho de autodeterminación socialista, el defendido por Lenin y por el bolchevismo; y, por último, aumentar su prestigio entre los

pueblos del mundo todavía sometidos a los debilitados imperialismos europeos. Entre marzo y julio de 1918 Alemania lanza una desesperada ofensiva en el frente occidental para vencer a los aliados antes de la llegada de los ingentes recursos yanquis a partir de julio.

El imperio alemán, por su parte, hace un esfuerzo desesperado por reforzar su solidez interna, y encarga a Weber que dicte una conferencia sobre el socialismo a los mandos del ejército austro-húngaro para combatir las fuerzas centrífugas que empiezan a reclamar el derecho de autodeterminación para sus naciones. La conferencia de Weber se titula «El socialismo» dándose en junio de 1918, (*Escritos políticos, 1999*). El autor empieza definiendo qué es la democracia: «no existe ninguna desigualdad formal en cuanto a los derechos políticos entre las distintas clases de la población (…) A la democracia no le queda más que esta alternativa: o ser administrada de manera barata por gente rica a base de que los cargos sean honoríficos, o de manera cara por funcionarios profesionales a sueldo». Es decir, o dictadura encubierta de la burguesía o dictadura encubierta de la burocracia. Se trata de una visión elitista y autoritaria, que supedita la democracia y el parlamentarismo a los «intereses existenciales de la nación», como acabamos de ver. Luego dice que *El Manifiesto Comunista* es un libro «profético; *profetiza* el ocaso de la economía privada (…) y la dictadura del proletariado». Pero lo más importante viene al final:

> «Toda discusión con socialistas y revolucionarios convencidos resulta siempre algo desagradable. La experiencia que tengo es que no es posible llegar a convencerlos nunca. Lo más que puede hacerse con ellos es forzarlos ante sus propios seguidores a tomar una postura clara sobre, primero, la cuestión de la paz y, segundo, sobre el problema de qué es lo que, en definitiva, se espera conseguir con la revolución (…) Porque en mi opinión, no existe ningún medio capaz de desarraigar las convicciones y esperanzas socialistas. La cuestión es únicamente si este socialismo es de tal naturaleza que resulte tolerable desde el ángulo de los intereses del Estado y, sobre todo en el momento presente, desde el ángulo de los intereses militares. Hasta ahora no ha habido ningún régimen, tampoco ningún régimen proletario, por ejemplo el de la Comuna de París o el actual de los bolcheviques, que no haya recurrido a la ley marcial en aquellas ocasiones en que estaban en peligro los fundamentos de su disciplina. Hay que agradecerle al señor Trotsky que haya tenido la franqueza de reconocerlo. Ahora bien, cuanto más fuerte se afiance entre los soldados el convencimiento de que el proceder de las instancias militares está determinado únicamente por el interés *objetivo* de mantener la disciplina y no por *otros* intereses de clase o de partido, es decir de que en la guerra sólo sucede lo que es *objetivamente* inevitable, tanto más Inconmovible se mantendrá la autoridad militar».

Fijémonos en el esquema argumentativo: la democracia sólo tiene contenido político, no de clase ni económicos; *El Manifiesto Comunista* es una profecía que quiere destruir la economía privada -la propiedad privada- e instaurar la dictadura del proletariado; con los socialistas es imposible debatir sobre nada, luego hay que forzarlos; se podría ver si su socialismo es tolerable para el Estado y sobre todo para los militares, pero afirman públicamente que recurren y recurrirán a la ley marcial; por tanto tenemos que fortalecer la disciplina militar de nuestro ejército porque defiende intereses «objetivos» de la nación alemana que están por encima de todo.

¿Insinuaba Weber la necesidad de preparar la represión militar del socialismo? La revolución política de noviembre de 1918, realizada bajo la amenazante presión de las masas populares y

trabajadoras, que se identificaban emocionalmente con los bolcheviques pero que seguían políticamente fieles a la socialdemocracia, enfureció a Weber, que tuvo expresiones soeces y peyorativas hacia ella. P. Thomas nos cuenta en *¿Quién era Max Weber?* (2006) que tras la derrota militar y la inmediata agudización de la lucha de clases en Alemania, Weber «polemizó furiosamente con los espartaquistas», con la fuerza revolucionaria surgida desde la izquierda de la socialdemocracia y dirigida, entre otros y fundamentalmente por Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht, llegando a decir en enero de 1919 que la primera debería estar en un «zoológico» y el segundo en un «manicomio», aunque luego denunció su asesinato a manos de la propia socialdemocracia, aunque con sus declaraciones ayudó a la «brutalización de la demagogia política». Más adelante, el sociólogo alemán propuso claramente en verano de 1919 el rechazo de la «paz vergonzosa» que suponía el Tratado de Versalles.

Una vez más, fue dando tumbos políticos entre las diversas corrientes burguesas. Fue llamado a participar, junto con otros «padres de la patria» en la redacción de la nueva constitución burguesa de la República de Weimar (1919-1933), y dijo aquello de que había pasado de ser «monárquico de corazón» a «republicano por la razón». Puso la razón y el corazón en los artículos escritos a finales de ese año, en los que advertía de los riesgos de un parlamentarismo excesivamente abierto a la presión de las masas, recomendaba la instauración de partidos fuertemente estructurados capaces de controlar la agitación social y proponía una jefatura presidencialista con amplios poderes, con una legitimidad basada en el carisma. Porque juzgaba muy positivo para el orden la fortaleza de esos partidos, defendió en público a los socialistas reformistas, sosteniendo que sin su poder de control en el interior de las masas éstas girarían a la izquierda. Desconfiaba de la independencia de criterio de las clases trabajadoras y abogaba por un Estado regido por personalidades fuertes, asentado en un pacto plebiscitario entre las diversas fracciones burguesas. Su ataque al socialismo revolucionario denota una mentalidad política en el fondo decididamente conservadora. M. Farinetti ha hablado, y con alguna razón, de la influencia de Nietzsche en Weber (*Nietzsche en Weber: las fuentes del sentido y del sinsentido de la vida,* 2006).

Los puntos cohesionadores de su sociología y estrategia política a ella unida son estos: creencia en la autoridad establecida, importancia de la fuerza y del Estado establecido, importancia del cálculo egoísta de la persona burguesa e importancia del hábito en el comportamiento social. Su democraticismo se limitaba, por tanto, a las estrechas fronteras de la sociedad burguesa. Además, eran ellas las que definían el modelo general interpretativo de todas las restantes situaciones problemáticas. Los famosos «tipos ideales» de la sociología weberiana son así la extrapolación anticientífica del modelo burgués al resto de situaciones, un auténtico imperialismo intelectual, occidental y pangermanista. Los «tipos ideales» son abstracciones que, según Weber, deben servir para estudiar y conocer los problemas básicos comunes a la sociedad humana, al margen de sus tremendas diferencias sociohistóricas.

Si comparamos la filosofía de los «tipos ideales» con lo dicho por Lenin de que el alma del marxismo es el análisis concreto de una circunstancia concreta tendremos una imagen exacta de las diferencias entre ambas concepciones. Junto a este imperialismo intelectual, expresado nítidamente en el comienzo mismo de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* la sociología de Weber generó una idea de la autoridad y del poder que favorecía maravillosamente la capacidad de juego del bloque de clases dominante alemán en aquellos

años cruciales. En el momento decisivo, la autoridad weberiana gira alrededor de tres instrumentos: el Estado, la burocracia y el carisma del líder. La democracia queda en un muy devaluado segundo lugar, incluso, como veremos, supeditada a la necesidad de mantenimiento del orden dominante.

Se ha discutido mucho si la trilogía Estado-burocracia-carisma, o sea, la mezcla de racionalismo administrativo e irracionalismo de sujeción de las masas al carisma del líder, era una advertencia negativa y crítica de lo que al poco tiempo sería el auge del fascismo y algo más tarde del nazismo, o un adelanto legitimador y preparador de la barbarie. La prematura muerte de Weber impide dar una respuesta exacta a la duda, viendo por ejemplo la pasividad de Tönnies ante el nazismo hasta que murió en 1936. Además, ha existido y existe un claro interés por parte de la sociología burguesa, por exonerar a Weber de cualquier remota sospecha de antecedente teórico del *Führerstaat*. Pero lo cierto es que en su sociología se constata, primero, una clara relación entre la racionalidad analítica liberal y una irracionalidad de perspectiva en cuestiones esenciales, como la de carisma y otras. Además, esa pugna se agudiza conforme se acrecienta la lucha de clases dentro de Alemania, conforme el imperialismo alemán sufre derrotas y conforme la pretensión de Weber de desarrollar una sociología de la religión que, tomando sincréticamente diversas creencias, genere una especie de neo politeísmo en las condiciones de su época, capaz de asentar la subjetividad social.

14. PARETO Y LOS WEBB, DOS EXTREMOS QUE SE UNEN

El problema de la definición de las clases sociales ha sido siempre básico en todo debate sobre la sociología. Ha sido y es un problema tan decisivo que la sociología burguesa ha oscilado entre tres alternativas: una, negar tajantemente la existencia de las clases sociales, substituyéndolas por otras cosas, por las élites, las castas, las masas, las agrupaciones orgánicas. Otra, reconocer su existencia, pero afirmando que están supeditadas a dinámicas de ascenso vertical o integración horizontal, etc., que anulan sus contradicciones y choques permanentes, o sea, negando la lucha de clases. Y última, aun reconociendo la existencia de las clases y de la lucha de clases, afirmando que siempre se impone la clase más sabia y más astuta, la oligarquía, por lo que a las clases «subalternas» no les queda otro remedio que la aceptación de esa ley de bronce.

No hace falta decir que esas tres tendencias se entremezclan dando como resultado una enorme variación de corrientes y escuelas dentro de ellas diferenciadas en aspectos secundarios pero idénticas en lo esencial. Pero el debate sobre las élites reaparece una y otra vez porque, de hecho, existen, como existen las castas y las burocracias. La existencia de las clases sociales antagónicas no niega ni excluye a las élites, castas y burocracias. Al contrario, es la dinámica de explotación asalariada, de acumulación de capital y de lucha de clases la que exige a la burguesía que se dote más o menos conscientemente, de forma planificada o caótica, de determinadas castas burocráticas y élites que agilizan el funcionamiento del Estado y de otras instituciones burguesas, o que, según las situaciones, lo dificultan o retrasan. Sin poder extendernos ahora, existe una estrecha unión entre élite, casta y burocracia, que si bien varía en cada país concreto, en el conjunto capitalista opera al son de las necesidades del beneficio burgués. Desde esta perspectiva, la burocracia tiende a aumentar tanto por las necesidades estrictamente administrativas y económicas, como por necesidades de seguridad

política, es decir, de separar el poder real del poder ficticio, el parlamentario. Mandel fue tajante: «los ministros y los diputados van y vienen, pero los altos funcionarios públicos y los policías se quedan» (*El poder y el dinero*, 1994).

En cuanto a las élites, G. Ashin demostró en *Teorías modernas acerca de la élite* (1987) que la sociología oficial estaba profundamente imbuida de la ideología elitista, esencialmente contrarrevolucionaria. Por no extendernos, en 2002 R. Bolívar Meza puso al descubierto en *La teoría de las élites en Pareto, Mosca y Michels*, las constantes reaccionarias que recorren los tres principales defensores del elitismo: los tres coinciden en que la élite se compone con los mejores miembros de la sociedad, mientras que el resto forma el pueblo; los tres coinciden en que la élite está predispuesta a ganar en los conflictos con el pueblo, condenado a perder; los tres admiten que la élite se renueva y fortalece cooptando a los mejores miembros del pueblo, incluso o sobre todo a los revolucionarios que dirigen las luchas populares; para renovar la élite ésta debe integrar a los que «viven de la política», asumiendo las tesis de Weber al respecto. Pero no coinciden, sin embargo, en su misma apreciación del marxismo: Pareto y Mosca lo rechazan y combaten frontalmente, mientras que Michels utilizan algunos de los conceptos marxistas.

Confucio (-551-479) antes que Platón (-428-347) fue uno de los teorizadores de lo esencial de la dominación de un grupo selecto, en su caso los ancianos de la clase rica y los mandarines como élite tecnocrática. Sería largo enumerar los hitos fundamentales de esta teoría del poder minoritario que se mantuvo incluso entre los pensadores revolucionarios burgueses pese a que reconocieron la existencia de las clases sociales e incluso la lucha entre ellas. En la época reciente, Pareto (1848-1923) es con mucho uno de los mejores exponentes de esa tesis. Sin embargo, la obra de este sociólogo transciende al tema de las clases y élites. De familia rica, siempre se movió en contextos adinerados, trabajando como gerente de una gran empresa y preocupado por el desarrollo de una teoría económica suficientemente «científica» como para asegurar el beneficio.

En un principio, Pareto estuvo cerca del socialismo reformista italiano, organizado desde 1875 alrededor *Giornale degli Economisti* y luego del *Rassegna settimanale*. La ideología de estos grupos era muy similar, a la de los «socialistas de cátedra» alemanes que teorizaban el intervencionismo estatal para adelantarse a los descontentos sociales, que tanta influencia tuvieron en Weber. Algunos de sus miembros giraron hacia un socialismo reformista, pero otros hacia el liberalismo y, de ahí, hacia posturas más derechistas. Pareto fue uno de ellos, siempre respondiendo a la agudización de la lucha de clases.

Pero la influencia de Pareto en la sociología se extiende más allá de los efectos de su teoría de las élites pues, de hecho, ésta es sólo parte integrante de un sistema teórico superior. En efecto, su obra bifronte, con un componente sociológico y otro económico, que se complementan perfectamente. En lo económico, Pareto pretende resolver los límites que detecta en la teoría de Walras (1834-1910), a quien debe mucho intelectualmente. Walras, como toda la escuela marginalista, estaba obsesionado por demostrar la existencia de una ley del equilibrio general, según la cual las diferencias iniciales entre producción y reparto, y entre formas de reparto, con sus desigualdades, terminaban desapareciendo para culminar el equilibrio general. Esta ley demostraría la equidad esencial del capitalismo. T

Todos los teóricos marginalistas han gastado su vida intelectual en encontrar ese Santo Grial y Piedra Filosofal. Según Pareto, Walras tampoco lo había logrado y dedicó su teoría económica a demostrar que él sí lo había conseguido. La teoría marginalista sostenía que la utilidad de una mercancía dependía de su cantidad ofertada en el mercado, de modo que siempre las mercancías menos abundantes eran las más deseadas y las más caras. Pareto perfecciona esta teoría introduciendo un argumento idealista: la ofelimidad, o el deseo consumista innato de la especie humana, de modo que ésta también decidía en el momento de elegir en un mercado de múltiples ofertas.

La introducción de ese principio idealista, que niega el hecho de que el consumo varía históricamente, permitió a Pareto sostener que el equilibrio general se realizaba mediante la permanente superposición de los gustos individuales por el consumo y la permanente realización de la utilidad de las mercancías. Se llegaba así a una economía del bienestar obtenida gracias a la abundancia de oferta que permitía la abundancia de consumo, siempre que los individuos concretos no interfirieran en la satisfacción de la necesidad de consumo de otros individuos. La seguridad de que eso se produjera se sustentaba en la libre competencia y en los precios estables. Unida a la economía del bienestar funcionaba la ley sobre la distribución social de los ingresos, o «ley Pareto». Según este economista y sociólogo, existía una constante demostrable estadísticamente según la cual la distribución social de los ingresos se movía siempre entre unas franjas precisas, independientemente de la época, la comunidad o la sociedad que se estudiase. Según esta «ley» estadística, la franja entre máximos y mínimos en el ingreso social de las rentas no variaba substancialmente ni con el tiempo, ni con el espacio, ni con los sistemas económicos.

Así, junto al equilibrio general y a la economía del bienestar, existía también una estabilidad en las diferencias de ingresos entre la población. Todo perfecto, excepto en una cosa siempre incordiante: que la sociedad no terminaba de funcionar según lo garantizaba la teoría económica. Para resolver esa inexplicable contradicción, Pareto creó una sociología destinada demostrar cómo los factores irracionales e inconscientes, los residuos de los que hablaremos, dificultaban ese cumplimiento. En su monumental obra *Tratado de sociología general*, de 1916, se defiende la visión de la historia cíclica en la que las élites son los grupos dirigentes en los tres niveles que él describe, político-militar, económico-industrial e ideológico-religioso.

La evolución cíclica de estos tres niveles se comprende recurriendo a las abstracciones, muy parecidas a los «tipos ideales» de Weber, que Pareto llamaba «residuos» o tendencias humanas primarias, básicas y decisivas; «intereses» o condiciones que sirven a las necesidades y «derivaciones» o razones humanas para justificar los residuos y los intereses. Las diversas combinaciones entre esas abstracciones y niveles hacían, según él, que por ejemplo en el plano político-militar existiera una lucha cíclica entre el «león» o gobernantes fuertes y el «zorro» o burócratas astutos. La lucha cíclica entre ambos polos hacía que cambiasen también cíclicamente las élites. Otro tanto sucedía en los niveles económico-industrial e ideológico-religioso, en los que chocaban los rentistas y los especuladores, y los sacerdotes y los intelectuales, respectivamente.

De esta forma, la pervivencia de las élites queda asegurada por el carácter cíclico de la victoria de una sobre otra: no hay espacio ni posibilidad para la irrupción de las clases y menos aún para la victoria revolucionaria, cualitativa, del proletariado. Más aún, las victorias cíclicas de los zorros, especuladores e intelectuales, o de los leones, rentistas y sacerdotes, reflejaban el triunfo del organicismo social, de la visión de la sociedad como una unidad orgánica coherente, en la que cada capa o grupo social tiene una función precisa. Volvemos así directamente a la utopia reaccionaria de Platón y de sus tres órdenes. Naturalmente, esta concepción no tiene apenas distancias teóricas con cualquier visión sociopolítica conservadora, y muy pocas con el fascismo. Aunque Pareto adelantó bastantes de las tesis sobre movilidad social que al poco tiempo se asentarían con las obras de Sorokin y Mannhein, su visión de la movilidad era interna a las élites, y apenas entre ellas. Dentro de cada élite, ascendían los más aptos, los mejores, los más preparados para imponerse sobre los ya agotados o anticuados, que debían dejar su lugar a los más fuertes.

Desilusionado del liberalismo italiano y de su comportamiento antes y durante la guerra de 1914-1918, Pareto se acercó al fascismo y tras ser recibido por Mussolini, en 1922, colaboró en su periódico personal *Jerarquía*. Aunque tuvo desacuerdos con la forma personal de trato con y de la dictadura, separándose un poco de la vida práctica pocos meses antes de morir, Pareto fue citado públicamente por Mussolini como uno de los «padres teóricos» del fascismo.

Sus ideas reflejan y sintetizan los problemas de una clase social, la burguesía italiana, cogida entre dos fuegos: la amenaza interna y externa del movimiento obrero revolucionarios, con sus grandes huelgas y luchas en las fábricas y en el campo, y con la oleada revolucionaria iniciada en 1917 en Rusia, por un lado, y, por otro, las dificultades estructurales, históricas, del capitalismo italiano para ponerse a la altura de otros capitalismos. En esa tesitura, el fascismo aparece como una salvación y la teoría de la élite paretiana, con sus diferentes fases de elaboración, expresa el proceso de aceptación de Mussolini por esa burguesía que, significativamente, seguía siendo monárquica y católica, es decir, sumaba a la teoría de la élites las teorías del líder carismático representado en el rey y del poder religioso eterno representado por el papado. Además, las ideas de Pareto y de la burguesía no estaban aisladas. De hecho Gaetano Mosca, contemporáneo de Pareto y con idéntica visión del poder de una minoría, en este caso de una clase selecta en vez de una élite, fue otro de los teóricos aunque de menor talla intelectual.

Por otra parte, la sociología burguesa de esos años no podía ceñir sus teorías sobre la élite a las especiales condiciones italianas. Aunque en este país mediterráneo las contradicciones eran tan agudas como para generar el fascismo, también otros países se encontraban en y con crisis similares e incluso más agudas aún por el superior desarrollo de sus fuerzas productivas. Este es el caso de Alemania, que ya hemos tratado. Pero ahora nos interesa hacer referencia a la sociología centroeuropea y de lengua germánica ya que en lo relacionado con la teoría de la élite aportó dos grandes autores: uno fue Robert Michels, de la escuela weberiana, y que desarrolló la conocida «ley de hierro de la oligarquía», desarrollada en su libro *Los partidos políticos*, de 1911.

Si bien se basó en el proceso degenerativo de la socialdemocracia alemana hacia una

burocracia reformista aislada de las clases trabajadoras, aunque vivía de ellas, su teoría vale para todo proceso burocrático: sostiene que siempre en todo colectivo, y por extensión en toda sociedad, siempre termina por imponerse una minoría selecta, elitista, dominante, una oligarquía que domina a la masa amorfa. Resulta muy ilustrativo que, como veremos en su momento, Gramsci criticara explícita y públicamente la teoría de Michels. Por otra parte, comparando a Michels, y por extensión a Weber, con la obra impresionante de Trotsky sobre el surgimiento de la burocracia estalinista, apreciamos las insalvables distancias entre la sociología burguesa y el materialismo histórico.

El otro fue Karl Mannheim (1893-1947), un sociólogo burgués que cobra ahora más importancia para el capital que hace medio siglo. Mannheim nació en Hungría y su primera formación intelectual fue una mezcla de ideas progresistas con tintes marxistas. Vivió la dureza de la guerra de 1914-1918 y la extrema dureza de la revolución roja de 1918-1919 y la contrarrevolución blanca posterior. No aguantó la presión y giró a la derecha refugiándose en Alemania. Su giro derechista fue unido a la adopción de tesis elitistas que fueron creciendo con los años. Pero no un elitismo autoritario a lo Pareto, sino «democrático». Mannheim defendía el poder de la *intelligentzia* democrática que guiaba al pueblo. Esta simple diferencia fue la causa de que abandonara Alemania en 1933 y se quedase en Inglaterra hasta su muerte.

Allí analizó la dominación de clase como una élite «democrática» que en base a una conjunción de factores domina pacífica y ordenadamente, incluso con elecciones periódicas, lo que entonces seguía siendo el mayor imperio del mundo. Con los años profundizó en esas tesis hasta sostener que la élite debía ser incluso secreta, inaccesible al pueblo llano, además de ser muy educada y preparada científicamente. La sociología era el instrumento predictivo de esa élite para, entre otras cosas, obtener el apoyo de la masa subordinada. Al final de su vida, su acercamiento a Comte era casi absoluto pues Mannheim también, como Durkheim, propuso la creación e implantación de una «religión nueva» que asegurase la paz social y el bienestar psicológico y moral de la masa, dejando para la *intelligentzia* secreta el control de la sociedad.

Pero antes de terminar esta fase, debemos detenernos un poco en otra corriente sociológica que tuvo gran influencia en esa época y en un estado capitalista tan importante como Gran Bretaña. Hablamos del matrimonio Beatriz Potter (1858-1943) y Sidney Webb (1859-1947). Seguidores del empirismo sociológico, estaban muy cerca en casi todo del neopositivismo excepto en su insistencia en los valores éticos y políticos reformistas. Se autodefinían como «socialistas», pero en realidad eran reformistas sociales, e hicieron esfuerzos ímprobos por frenar la penetración del marxismo en el movimiento obrero británico. En esa tarea fueron ayudados por Bernard Shaw (1856-1950), uno de los grandes divulgadores del fenianismo como corriente reformista. Beatriz Potter reconoció que una de las causas fundamentales por las que ella y otros jóvenes de las clases poseedoras se acercaron al reformismo era el sentimiento de culpabilidad, de «pecado de clase» por las tremendas desigualdades sociales existentes en el entonces país más rico del planeta.

Desde su aparición el 4 de enero de 1884, la Sociedad Faniana se distanció de las opciones revolucionarias. En 1887 Webb iniciaba con *Facts for Socialits* una colección en defensa del socialismo, pero éste era antes que nada una teoría de la evolución gradual a una sociedad

menos desigual. La enorme masa estadística que contenía la obra no daba el salto cualitativo hacia una compresión revolucionaria de la opresión y explotación. Al contrario, servía para legitimar el gradualismo peldaño a peldaño. En realidad, la fuerza de la ideología burguesa era enorme en el movimiento obrero organizado porque la inmensa mayoría de sus cuadros dirigentes o provenían de esa clase o de la pequeña burguesía. Se veía muy normal que el presidente de la Federación Socialdemócrata, que se ponía a vender en las esquinas de barrios obreros el periódico *Justice* fuera comentarista oficial de bolsa y un reputado jugador de cricket, selectísimo y exclusivo deporte de los *gentleman* ingleses, y que la condesa de Warwick fuera mecenas pública de esta Federación. No nos debe sorprender, por tanto, que en 1888 Webb publicase consejos e instrucciones sobre la situación de la bolsa para los militantes que eran accionistas. Tampoco que en otoño de 1890 Bernstein, a la sazón exiliado en Londres, enviara un informe en el que tachaba de «socialistas de salón» y «socialistas de cátedra» a los fabianos.

Los fabianos carecían de teoría económica homogénea, aunque al comienzo aceptaban lo que la mayoría de ellos entendían como la teoría marxista del valor-trabajo y de la plusvalía. Pero conforme la organización fue creciendo y relacionándose con más sectores reformistas, las adherencias de teoría marxista se despegaron y apareció un fuerte contenido marginalista en la versión sobre todo de Jevons (1835-1882), que lleva al extremo la supresión de las determinaciones sociales, contextos clasistas y políticos, situaciones conflictivas y contradictorias, etc., de la teoría económica, dejándola totalmente libre de las relaciones sociales de producción. Desinfectada de utopías marxistas, la teoría marginalista de Jevons creía que cada individuo determinaba el valor de las mercancías por su propia decisión de utilidad, es decir, acercaba si no subsumía totalmente, el valor de uso en el valor de cambio. Bernhard Shaw era el principal exponente de esta concepción. Webb, por su parte, aunque llegó a conocer y a relacionarse con Keynes, era más partidario de Stuart Mill pero también con fuertes contenidos marginalistas.

Stuart Mill (1896-1873) fue un economista que escribió su obra fundamental *Principios de Economía Política* en 1848, justo cuando Marx y Engels publicaron *El Manifiesto Comunista*. Su obra marca uno de los puntos de ruptura evolutiva entre el marxismo y lo que había sido la economía burguesa clásica, la que seguía admitiendo, hasta el marginalismo, la teoría del valor-trabajo y por tanto entraba en contradicción abierta con los intereses explotadores de su misma clase, porque la teoría del valor-trabajo está indisolublemente unida al origen de la plusvalía. Mill lo que hace es cuestionar esa teoría del valor-trabajo, afirmando que el origen del beneficio del patrón no es aquella parte extraída de su salario, la plusvalía, sino que nace del capital como un todo. Ahora bien, Stuart Mill seguía defendiendo la necesidad de una eficaz justicia social para equilibrar la injusta desproporción entre el salario y el beneficio, Lo que era tanto como reconocer en silencio que su teoría tenía una contradicción no resuelta: ¿por qué hace falta la justicia social si no hay explotación, si no existe plusvalía, puesto que es incorrecta la teoría del valor-trabajo de Marx?

Dejando de lado que todo el socialismo reformista ha fracasado a la hora de responder a esta pregunta, hay que decir que también fracasó la sociología de los Webb al intentar explicar cómo era posible que incluso obreros con acciones, siguieran siendo obreros toda su vida y, a la postre, esclavos asalariados sometidos a los inciertos caprichos de las crisis capitalistas y de

la evolución de la tasa de paro, del aumento o descenso del ejército industrial de reserva. Los Webb, al igual que todos los fabianos, no cuestionaron en modo alguno la raíz genético-estructural del capital, lo que les llevó a un colaboracionismo estrecho con su burguesía dentro y fuera de la Gran Bretaña. Sidney Webb era funcionario de la Administración Colonial y por su trabajo e ideas, viajaba a la India en donde existía una sólida base de fabianos, la mayoría de ellos miembros de la administración ocupante, o residentes ingleses con trabajos de explotación imperial. Alrededor suyo, un grupo respetable de autóctonos colaboracionistas que viajan frecuentemente a Gran Bretaña, incluido el líder del nacionalismo moderado Dadabhai Naorojí.

Los Webb y en general los laboristas, supeditaban el destino de la India a la evolución británica. Los nacionalistas hindúes consecuentes acusaban a los laboristas y a la clase obrera británica de ser agentes de la expoliación británica, que les pagaba con unas migajas por su tarea de oprimir al pueblo hindú. Los nacionalistas moderados, por contra, se aliaron con los fabianos y laboristas para obtener concesiones del ocupante. En este sentido son totalmente ciertas las acusaciones a Sidney Webb de agente consciente del imperialismo. Resulta muy significativa la sorprendente coincidencia incluso en el tiempo entre, por un lado, la estrategia fabiana e hindú moderada de que por las reformas se llegaría a una «socialismo nativo», mezcla de las comunidades campesinas precapitalistas, *panchayat*, con lo más avanzado del socialismo reformista británico y, por otro lado, el populismo ruso que pensaba fusionar el socialismo con el colectivismo campesino de los *mir*.

Marx, con su pensamiento abierto, apuntó esta posibilidad, pero no pudo profundizar en ella ni en el desarrollo implacable del capitalismo en Rusia. Lenin sí pudo hacerlo al ser más joven y precisamente una de las cosas que se jugaba en el debate estratégico con los sociólogos populistas anteriormente descrito, era si el capitalismo había echado definitivamente sus raíces en Rusia, impidiendo así la posibilidad apuntada por Marx y sostenida dogmáticamente por los populistas. Fue un choque entre el materialismo histórico y la sociología burguesa que en ambos casos dio la razón al primero en detrimento del segundo.

Los Webb sintetizaron en 1932 su escuela sociológica en el libro *Método de estudio social*. Daban gran valor a las encuestas y cuestionarios directos, especialmente destinados a los técnicos intermedios, más que a los jefes y trabajadores de base, aunque insistían en que por sí mismas las respuestas era sólo una parte del trabajo socialista, siendo el resto la base teórica del investigador. Ahora bien, rechazaban absolutamente que esa base teórica fuera revolucionaria. Su reformismo era gradualista, lento, potenciador de las cooperativas, del consenso interclasista y de los convenios sociales, carente de todo radicalismo reivindicativo. Aunque defendían la participación obrera y popular, su obra tiene un fuerte tufo elitista y tecnocrático que se confirma al ver que mientras siempre atacaban al marxismo, sin embargo terminaron defendiendo a Stalin en sus medidas burocráticas contra el movimiento obrero.

La sociología de los Webb apuntaló el reformismo obrero y ayudó a la burguesía británica a capear las crecientes tensiones sociales cuando las crisis se sucedían y descendían las ingentes sobreganancias obtenidas mediante la bárbara explotación imperialista británica, sobreganancias que eran uno de los más eficaces instrumentos de alienación de los obreros ingleses, unido a la opresión nacional de Irlanda, como muy bien advirtieron y denunciaron

Marx y Engels. El matrimonio Webb se relacionaba con los altos estamentos de la intelectualidad y políticos burgueses; conocieron y trataron a Keynes, durante una veintena de años, aunque tenían diferencias con su programa socioeconómico. Sus argumentos a favor de reformas sociales dieron coherencia y fuerza a propuestas idénticas de otros laboristas, aunque cuando las crisis se endurecían y bajaba la tasa de beneficio de la burguesía, no dudaron en exigir duras medidas contra el movimiento obrero.

Así, en una cuestión tan decisiva para cualquier práctica y teoría sociológica como es la del paro, la pobreza, la exclusión social y la mendicidad, los Webb rechazaban de plano las reivindicaciones de otros movimientos obreros europeos de crear una seguridad social colectiva y hasta controlada por el Estado, y defendían la descentralización político-administrativa de ese esfuerzo, encargándolo a las asociaciones municipales y locales no especializadas, controladas por los poderes de la zona. Pero iban más lejos aún, en aquellos casos en los que esas instituciones locales eran incapaces de controlar el problema, los Webb preconizaban la creación de un sistema represivo y coaccionador capaz de abortar de raíz las posibles tensiones que los desempleados podrían generar si eran dejados a su antojo. Así, reveladoramente, en plena crisis de 1931 Sidney Webb votó a favor de la disminución de las ayudas sociales a los desempleados y cuando intervino directamente en política, su línea socioeconómica fue netamente progubernamental y burguesa. Ahora bien, su palabrería demagógica y la facilidad para manejar enormes masas de datos concretos, obtenidos a lo largo de sus estudios sociológicos, daban a sus tesis una credibilidad muy efectiva entre los cuadros laboristas y los trabajadores.

15. GRAMSCI Y LUKACS CONTRA EL MECANICISMO

Gramsci (1891-1937) es uno de los revolucionarios marxistas más manipulados, y no sólo porque se distanció del estalinismo y le criticó en la medida de sus posibilidades, sino también porque la segunda parte de su obra, la iniciada tras su detención en 1926, fue escrita en muy duras condiciones carcelarias, sometido a una vigilancia implacable lo que le dificultó sobremanera la imprescindible tarea de afinar teóricamente cuestiones que tuvo que dejar plasmadas de forma ambigua. Bajo las condiciones capitalistas los marxistas han tenido casi siempre peores condiciones materiales que los sociólogos para desarrollar sus teorías. Conviene leer a R. Giacomini en *Gramsci prisionero, el PCI y la Rusia Soviética. Distorsiones y falsedades del revisionismo histórico* (2007), para hacernos una idea cabal de las reales condiciones carcelarias en las que tuvo que trabajar intelectualmente Gramsci. Pero esta situación, aun siendo muy importante, muestra sólo una de las dos censuras que tuvo que superar para hacer sus grandes aportaciones.

La otra censura consistió en la dificultad de superar el horizonte conceptual de su época, tanto del marxismo de la III Internacional estalinizada como el de la ideología burguesa. Como ha recordado P. Anderson en *Las antinomias de Antonio Gramsci* (1978), el comunista italiano tuvo que enfrentarse a los mismos problemas contra los que luchan por superar el dogma establecido: crear otra conceptualización teórica no teniendo más remedio que emplear los viejos conceptos que se quieren superar. Esta segunda censura venía muy agravada por la censura carcelaria. La doble censura, según P. Anderson, explica en parte que Gramsci no hubiera podido por fin elaborar una definición coherente de «sociedad civil», ofreciendo tres

definiciones sucesivas al respecto. Este y otros problemas reabren una y otra vez las convergencias y divergencias existentes, por ejemplo, entre Gramsci y Trotsky (E. Albamonte y M. Romero: *Trotsky y Gramsci – convergencias y divergencias,* 2003). (G. Pessoa: *Notas para la actualidad de Gramsci y Trotsky,* 2004). También reavivan su actualidad general y para las Américas (D. Campione: *Gramsci y América Latina: guerra de movimientos, guerra de posiciones,* 2007). Aquí vamos a desarrollar sobre todo la crítica gramsciana a la sociología.

Gramsci elaboró una crítica radical de la sociología que no sentó nada bien a los sociólogos. F. Frosini arremete, en *Gramsci y la sociedad. De la crítica marxista a la ciencia de la política* (2007), contra el comunista sardo acusándole de tener una limitada idea de la sociología de su época, pero no teniendo más remedio que reconocer que la crítica gramsciana de la sociología es en realidad «una alternativa política». Uno de los errores de F. Frosini es que, como tantos otros lectores de Gramsci, amputa su obra centrándose en la parte más fácilmente manipulable, la escrita en la cárcel y que se conoce como *Cuadernos de la cárcel.* Sin embargo, no se puede entender la crítica gramsciana de la sociología si no se tiene en cuenta la totalidad de Gramsci. Y esta exigencia no es nada agradable para los sociólogos porque la base de su crítica expuesta en los *Cuadernos de la cárcel* hay que buscarla desde sus primeros textos marxistas.

En 1910 Gramsci escribe *Neutralidad activa y operante* para precisar y aclarar un texto de Mussolini, entonces compañero socialista. Gramsci trata la propuesta de la neutralidad «absoluta» de Italia en caso de estallar una guerra, diciendo que para las fuerzas revolucionarias que buscan la agudización de la lucha de clases sólo puede existir una «neutralidad activa y operante», es decir, optar por las clases trabajadoras, presionar a la burguesía, avanzar hacia la revolución. Aunque aquí Gramsci no plantee abiertamente el problema de la neutralidad como principio valorativo en las denominadas ciencias sociales, no se puede negar que ya entonces su pensamiento anunciaba una de las bases de la filosofía de la praxis: no puede existir neutralidad alguna en un mundo escindido. En 1917 su postura aparece nítida en el sucinto escrito *Disciplina y libertad* en el que anima a la juventud a integrarse en la lucha política:

> «Adherirse a un movimiento quiere decir asumir una parte de la responsabilidad de los acontecimientos que se preparan, convertirse en artífices directos de esos acontecimientos mismos. Un joven que se inscribe en el movimiento socialista juvenil realiza un acto de independencia y de liberación. Disciplinarse en hacerse independiente y libre (…) el que no sigue una disciplina política es materia en estado gaseoso o ensuciada por elementos extraños: por tanto, inútil y dañosa. La disciplina política hace que precipiten esas impurezas y da al espíritu su metal mejor, una finalidad a la vida, sin la cual no valdría la pena vivirla. Todo joven proletario que sienta lo que pesa el fardo de la esclavitud de clase debe realizar el acto inicial de su liberación inscribiéndose en la agrupación juvenil socialista que esté más cerca de su casa».

Un Gramsci de 26 años está reivindicando algo muy parecido al «privilegio epistémico» anteriormente visto y enfrentado en todo a la neutralidad valorativa. Gramsci no habla de la mera independencia y liberación juvenil en el sentido progresista sino en el sentido pleno y radical, es decir, la independencia y la libertad como fuerzas creativas en todos los sentidos,

en la praxis. Una confirmación de que pensaba así nos la ofrece muy poco después, en 1918 cuando en *Nuestro Marx* delimita con precisión la diferencia del marxismo con la mística síntesis espiritual de Carlyle, por un lado, y con la metafísica positivista de Spencer, sociólogo del que hemos hablado ya. Gramsci se pregunta sobre el «voluntarismo» marxista, que podemos equiparar totalmente al «subjetivismo», y responde: «Desde un punto de vista marxista, voluntad significa consciencia de la finalidad, lo cual quiere decir, a su vez, noción exacta de la potencia que se tiene y de los medios para expresarla en la acción».

Pero la voluntad nunca debe acabar en el utopismo. Gramsci es anti utopista, como lo deja meridianamente claro también en 1918 en un texto en el que extiende su crítica Comte en cuanto hijo del filiteísmo estatólatra alemán. Este texto, *Utopía*, es uno de los más olvidados de Gramsci aunque adelanta una idea marxista básica: «Entre la premisa (estructura económica) y la consecuencia (constitución política) hay relaciones nada simples ni directas, y la historia de un pueblo no se documenta sólo con los hechos económicos. Los nudos causales son complejos y enredados, ya que para desatarlos hace falta el estudio profundo y amplio de todas las actividades espirituales y prácticas, y ese estudio no es posible sino después de que los acontecimientos se hayan sedimentado en una continuidad, es decir, mucho tiempo después de que ocurran los hechos (…) La historia no es un cálculo matemático (…) La cantidad (estructura económica) se convierte en ella en cualidad porque se hace instrumento de acción en manos de los hombres».

La sociología no puede llegar a estos niveles de precisión dialéctica que explica cómo la acción humana convierte la cantidad en cualidad. La dialéctica es el desenvolvimiento de la unidad y lucha de contrarios, es por tanto temporalidad, cambio, historia. El conocimiento humano riguroso sólo puede obtener garantía de veracidad cuando las tendencias que se han enrevesado y chocado en los nudos causales terminan plasmándose cualitativamente a lo largo del tiempo, negándose algunas y afirmándose otras. Pensamos que es el dominio del método dialéctico aquí expuesto el que le permitió a Gramsci adelantarse a todos en la inicial comprensión del peligro fascista. No tenemos espacio aquí para analizar en detalle el proceso teórico creativo que hizo sobre el fascismo, solamente nos remitimos a su brillante intervención en la Cámara de Diputados en mayo de 1925, en la que confirma que ya a finales de 1920 previó que el fascismo llegaría al poder «cosa entonces inconcebible para los mismos fascistas». De la misma forma en que, según hemos visto, la sociología no pudo prever la crisis de 2007 ni la de 1968, por no extendernos, tampoco los intelectuales italianos imaginaron la victoria del fascismo.

Pues bien, Gramsci, y en menor medida Lukács (1885-1971), nos ofrecen una crítica de la sociología precisamente al criticar el mecanicismo de Bujarin (1888-1938), nítidamente expuesto en *Teoría del materialismo histórico* (1921), manual para la formación teórico-política de la militancia bolchevique. No pretendía desarrollar el marxismo, sino divulgarlo entre la militancia y las amplias masas, aunque reprodujo los vicios mecanicistas de su visión teórica. Recordemos que Lenin le había criticado precisamente por su escaso dominio de la dialéctica marxista. Pero la evolución de la URSS desde 1924 y el papel jugado por Bujarin como exponente fundamental en un período decisivo para el arrinconamiento de las izquierdas revolucionarias y el triunfo de las derechas oportunistas, durante un proceso que no podemos detallar aquí, hizo que ese ya célebre «Manual» se convirtiera en un texto oficial y casi

canónico hasta mediados de los treinta, cuando la burocracia estalinista aceleró e intensificó la gran purga.

En 1925, Lukács le hizo un breve pero muy profunda crítica titulada *Tecnología y relaciones sociales*, en la que desmontaba el mecanicismo de Bujarin, su economicismo y, en especial, su tesis de que la tecnología es el motor de los cambios sociales, relegando la dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción a un papel secundario. Y en el tema que nos interesa Lukács refiriéndose a Bujarin dice: «Ya nos hemos referido a su tentativa de construir una "ciencia" al margen de la dialéctica. La exteriorización de esta tendencia en teoría científica es su concepción del marxismo como una "sociología general". Su inclinación hacia las ciencias naturales y su instinto dialéctico, con frecuencia agudo, se encuentran aquí, inevitablemente, en contradicción».

Inmediatamente después continua Lukács refiriéndose a Burjarin: «Como consecuencia necesaria de su enfoque natural-cientifista, la sociología no puede restringirse a un puro método, sino que se desarrolla como ciencia independiente con sus propios objetivos sustantivos. La dialéctica no requiere dichos logros sustantivos e independientes; su dominio es el del proceso histórico como un todo, cuyos momentos individuales, concretos, irrepetibles, revelan su esencia dialéctica, precisamente por las diferencias cualitativas entre ellos y en la continua transformación de su estructura objetiva. La *totalidad* es el territorio de la dialéctica. Una sociología general "científica", por el contrario, si no se transciende en una mera epistemología, debe tener sus propias efectivaciones independientes y sustantivas que sólo admiten un tipo de ley». Vemos que con esta crítica, Lukács distingue a la vez dos clases de problemas que han sido y son permanentes en la discusión entre materialismo histórico y sociología burguesa: uno, que el primero puede integrar perfectamente, y de hecho su dialéctica lo exige así, los métodos sociológicos dentro de su cuerpo general, como partes del todo, y, otra, que si, por contra, se separa la sociología del marxismo, o se reduce el marxismo a la «ociología general», se degenera en un pensamiento incapaz de penetrar en el movimiento contradictorio de las múltiples facetas que componen un totalidad siempre en movimiento.

Gramsci continúa, ahonda y amplía esa crítica lukacsiana a Bujarin en su texto *Notas críticas sobre una tentativa de «ensayo popular de sociología»*, escrito en 1933-1934, que aparece en uno de los treinta y tres pequeños cuadernos escritos en la cárcel: «De hecho, se presenta el problema de qué es la "sociología". ¿No es un intento de crear una llamada ciencia exacta (o sea, positivista) de los hechos sociales, o sea, de la política y de la historia? (...) La sociología ha sido un intento de crear un método de la ciencia histórico-política, dependiente de un sistema filosófico ya elaborado, el positivismo evolucionista, sobre el cual la sociología ha reaccionado, pero sólo parcialmente. La sociología se ha tornado en una tendencia en sí, se ha convertido en una filosofía de los no filósofos, un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios construidos sobre modelos de las ciencias naturales (...) En la base de la sociología se halla el evolucionismo vulgar, que no puede conocer el principio dialéctico del paso de la cantidad a la calidad, paso que perturba toda evolución y toda ley de la uniformidad entendida en su sentido vulgarmente evolucionista. En todo caso, cada sociología presupone una filosofía, una concepción del mundo, de la cual es un fragmento subordinado».

Hay que decir que pese a esta radical desautorización, Gramsci no rechaza las técnicas sociológicas, al igual que Trotsky tampoco rechazó la necesidad de la lógica formal. Gramsci sostiene que la sociología sólo sirve para analizar situaciones estáticas y generalmente aisladas, pero que fracasa estrepitosamente cuando debe enfrentarse a la realidad en movimiento, en contradicción. Sostiene que los métodos sociológicos, especialmente la estadística, no son capaces por ellos mismos de captar la irrupción de las masas en la historia, el papel de la consciencia crítica autoorganizada, el papel de las organizaciones políticas, el papel del individuo revolucionario en la historia... La sociología es incapaz de dar el salto del hombre aislado, dominado y pasivo, al «hombre colectivo», a las clases y masas que se centralizan y conciencias en, durante y para la lucha revolucionaria. Gramsci es tajante:

> «Las llamadas leyes sociológicas, que son consideradas como causa -el hecho ocurre por tal ley- carecen de toda significación causal; son casi siempre tautológicas y paralogismos. A menudo son sólo una duplicación del mismo hecho observado. Se describe el hecho o una serie de hechos con un proceso mecánico de generalización abstracta, se deriva una relación de semejanza y a ello se le llama ley, se le atribuye la función de causa. Pero en realidad, ¿qué se ha hallado de nuevo? De nuevo sólo hay el nombre dado a una serie de pequeños hechos, pero los nombres no son una novedad. (En los tratados de Michels puede hallarse todo un registro de tales generalizaciones tautológicas: la última y más famosa es la del "jefe carismático".) No se observa que así se cae en una forma barroca de idealismo platónico, porque estas leyes abstractas se semejan extrañamente a las ideas puras de Platón, que son la esencia de los hechos reales terrestres».

Recordemos cómo en los inicios de este texto hemos visto que existía una línea sociológica que se remontaba a Platón. El idealismo platónico ha sido una de las corrientes político-filosóficas más frecuentes en los movimientos reaccionarios desde su origen hasta ahora, si no la que más. Michels, al que volveremos al estudiar las teorías de las élites, tenía clara influencia de Mosca y de Weber, y su antimarxismo quedaba algo oculto por el uso que hacía de algunos de sus conceptos. Pero Gramsci es muy superior a Michels porque supo, pese a todas sus dificultades, llegar al fondo social e histórico del surgimiento de las élites como grupos insertos en los sucesivos colectivos de «intelectuales orgánicos» que va generando cada modo de producción. De hecho, una de las mayores aportaciones de Gramsci al marxismo es la del problema de la intelectualidad, analizando sus dependencias e imbricaciones con los sistemas de producción, con el Estado y con la lucha de clases, y también con la formación de las naciones, en especial su tesis sobre lo «nacional popular». Pese a su necesaria y deliberada ambigüedad, muchas de las ideas de Gramsci sobre la casta intelectual -*La formación de los intelectuales* (1974)- son aplicables en la actualidad a la «profesión de sociólogo».

Como hemos advertido, carecemos de espacio para hacer una sistemática exposición de la compleja riqueza del pensamiento gramsciano. Ideas fundamentales como la de hegemonía, sociedad civil, guerra de posiciones, partido, consejos obreros, etc., deben quedar ahora fuera de nuestro objetivo, a pesar de su importancia para la crítica de la sociología. Sin embargo, no queremos concluir este apartado olvidando un aspecto crecientemente decisivo siempre analizado por el marxismo y obviamente por Gramsci en su tesis sobre lo «nacional popular». Hablamos de la tendencia a la agudización de las opresiones nacionales conforme el imperialismo capitalista necesita salir de sus crisis cada vez más duras y prolongadas. La

sociología no sólo ha despreciado la opresión nacional sino que, en términos generales, ella misma ha sido y es un instrumento en manos de las potencias imperialistas.

Desde muy pronto, 1925 como mínimo, Gramsci se posicionó en defensa de los derechos de los pueblos, como fue el caso de su postura a favor del pueblo armenio -O. Bayer: *Gramsci y el genocidio del pueblo armenio*, 2010-, pero lo fundamental de su aportación radica aquí en dos cuestiones. Una, que elaboró una visión global de la importancia de la lucha popular, de la cultura del pueblo oprimido en la construcción de una nación diferente a la burguesa, temática que también ha sido objeto de interesados debates manipuladores por parte del eurocomunismo en su adaptación reformista -C. R. Aguilera de Prat: *Gramsci y la vía nacional al socialismo,* 1985. La otra es incluso más profunda y de largo alcance porque indica que la recuperación del marxismo sólo puede darse cuando supera su dependencia dogmática hacia experiencias anteriores y enraíza con la historia y el contexto de su propia nación, de su pueblo.

16. MARIATEGUI, HO Y MAO: EL MARXISMO NACIONALIZADO

Mónica Bruckmann lo explica así en su comentario a un texto de L. Tapia: «La producción de un nuevo conjunto de categorías en el seno del marxismo se habría dado cuando, en algunas sociedades, ha habido un proceso de apropiación intelectual de esta tradición y matriz, y este pensamiento se ha enraizado en el proceso y problemas locales, que a partir de ello habrían tenido una mayor inteligibilidad. Para Tapia, los más significativos desarrollos de la teoría marxista se han dado a través de grandes nacionalizaciones del marxismo, como las que han realizado Lenin, Gramsci y Mariátegui» (*José Carlos Mariátegui y la producción de conocimiento local*, 2008). Las conexiones y relaciones entre ambos marxistas han sido estudiadas desde hace años -O. Fernández-Díaz: *Gramsci y Mariátegui frente a la ortodoxia* (1991); etcétera- y sacan al descubierto valores compartidos que debemos reactivar dos décadas más tarde.

Aquí sólo tenemos espacio para su fundamental obra 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* (2010) escritos en 1927 y publicados en 1928. Al igual que otras obras marxistas decisivas, en esta la dialéctica entre juicios de valor y juicios de hecho, para usar la terminología sociológica, es innegable y permanente. En este crucial aspecto epistemológico, existe una absoluta identidad sustantiva entre el estudio de Engels sobre la clase obrera inglesa de 1845, la *Encuesta Obrera* de Marx de 1880 y los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, a pesar de la distancia temporal y sobre todo de la diferencia cultural y hasta civilizacional. Vamos a destacar cuatro puntos de esta obra que demuestran tanto su pertenencia e inserción en lo mejor del marxismo como su antagónico choque con la sociología, cuestiones que expondremos respetando el orden de aparición en el texto:

El primero está cogido de la Advertencia que Mariátegui hace al comienzo de la obra, y habla por sí mismo: «Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios de nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario». El neutralismo valorativo de la sociología y, en general, del pensamiento burgués, es rechazado aquí con toda rotundidad. No se oculta sino

que se reivindica la dialéctica entre el avance al socialismo y la subjetividad y hasta de las pasiones. El segundo, aparece justo al comienzo del tercer ensayo, el del llamado problema indio, en donde Mariátegui declara que: «No nos contentamos con reivindicar el derecho del indio a la educación, a la cultura, al progreso, al amor, al cielo. Comenzamos por reivindicar, categóricamente, su derecho a la tierra». Mientras que la sociología y el reformismo divagan sobre las primeras cuestiones, el marxismo va a la raíz del problema: la propiedad de las fuerzas productiva, en este caso el derecho a las tierras. Solamente desde esta perspectiva, que Mariátegui define como «materialista» inmediatamente después, puede entenderse la importancia de las cuestiones idealistas como el «cielo», el «amor», etc.

El tercero conecta en directo con el debate entre materialismo e idealismo, al tratar en el quinto ensayo sobre el factor religioso y, sobre todo en su final, cuando explica el por qué del rechazo popular indio a la penetración de las sectas cristiano-protestantes impulsadas por los servicios a sueldo del imperialismo anglosajón, sean norteamericanos o británicos. La investigación materialista del Amauta le permite descubrir los intereses imperialistas que se ocultan en la propaganda cristiano-protestante, del mismo modo que le han permitido marcar las diferencias entre la colonización religiosas anglosajona y la española. Mientras que la sociología tiene uno de sus anclajes en el idealismo en su forma religiosa, el marxismo descubre la materialidad sociopolítica, económica e ideológica de lo ideal, del «amor», del «cielo», etc., denunciando al imperialismo como la fuerza inhumana que dirige todo ello. No hace falta decir que los tópicos superficiales de Weber sobre el protestantismo nunca llegan a este nivel de exquisitez y sofisticación teórica.

El cuarto y último también tiene que ver con la educación y la cultura, e igualmente en su forma directa y radical: el papel del Estado en estas y otras cuestiones. En el Anexo a «El proceso de la instrucción pública», recogido en la misma edición, Mariátegui dice claramente que el Estado ha de jugar un papel decisivo en la «nueva conciencia nacional» del pueblo trabajador, impulsando la educación, la cultura, el arte, la literatura. La crítica mariateguiana a la casta académica es tan implacable como actual: «Su vuelo mental, generalmente, no va más allá de los ámbitos rutinarios de su cátedra. Son hombres tubulares, como diría Víctor Maúrtua; no son hombres panorámicos. No existe, entre ellos, ningún revolucionario, ningún renovador. Todos son conservadores definidos o conservadores potenciales, reaccionarios activos o reaccionarios latentes que, en política doméstica, suspiran impotente y nostálgicamente por el viejo orden de las cosas». Parece que Mariátegui se estuviera refiriendo a la casta de sociólogos universitarios. Pero lo más importante de este Anexo radica en la incuestionable argumentación que hace de la necesidad del Estado no para integrar funcionalmente la «desviación social» en el orden, sino para avanzar al socialismo y a la nueva nación emancipada mediante una política cultural y pedagógica claramente posicionada en contra el neutralismo de la sociología.

De cualquier modo, las «grandes nacionalizaciones del marxismo» han sido más que las tres citadas. El denominado «marxismo del tercer mundo» aporta una larga lista de creadores que han nacionalizado el marxismo para extraerle todo su potencial revolucionario. Sin extendernos ahora, debemos recordar las decisivas *Doce recomendaciones* (1948) hechas por Ho Chi Min a los combatientes vietnamitas sobre sus relaciones con las clases campesinas y que muestran la «nacionalización vietnamita» del marxismo de Ho Chi Min, nacionalización

que había comenzado por su sentimiento vietnamita: «Al principio fue el patriotismo y no el comunismo lo que me impulsó a creer en Lenin y en la III Internacional», pero fue la práctica y el estudio lo que le llevó al leninismo para lograr la independencia de Viet Nam, sin abandonar su independentismo nacional (*El camino que me condujo al leninismo*», 1960).

Al contrario que el grueso de la sociología, el marxismo se preocupó desde su origen por agilizar la dialéctica entre socialismo mundial e independencia de los pueblos. Además de Lenin, Gramsci, Mariátegui, Ho, F. Fanon, etc., tenemos la aportación de Mao.

Apenas encontraremos alguna referencia menor a Mao en la gigantesca bibliografía sociológica a pesar de que, como vamos a ver, fue uno de los marxistas que mejor adaptó a las condiciones de China el método que Marx aplicó en la *Encuesta Obrera*. Ya en sus primeros escritos Mao muestra una muy aguda preocupación por la investigación científico-crítica de la realidad social. En fecha tan temprana como marzo de 1926 redactó el célebre *Análisis de las clases de la sociedad china*, cuyo objetivo prioritario era responder rigurosamente a la pregunta planteada desde el inicio de la obra: «¿Quiénes son nuestros enemigos y quiénes nuestros amigos?». Como se aprecia a simple lectura, los juicios de valor están explícitamente asumidos como parte esencial de los juicios de hecho. La neutralidad valorativa de la sociología es rechazada sin contemplaciones desde el principio al definir como «enemigos» a los explotadores y como «amigos» al resto de explotados.

Pero es en mayo de 1930 cuando Mao redacta el texto que más nos interesa ahora -*Contra el culto a los libros*- que comienza con esta andanada: «Si usted no ha investigado un problema, se le priva del derecho a opinar sobre él. ¿Es esto demasiado brutal? No, en lo más mínimo. Puesto que no ha investigado el estado actual del problema ni sus antecedentes, e ignora su esencia, cualquier opinión que exprese al respecto no pasará de ser un disparate. Decir disparates, como todo el mundo sabe, no resuelve nada; así, ¿qué habría de injusto en privarlo del derecho a opinar? Muchos camaradas no hacen más que lanzar disparates con los ojos cerrados; esto es una vergüenza para un comunista. ¿Cómo puede un comunista decir tonterías con los ojos cerrados?».

Mao defiende en un solo párrafo tres principios elementales: uno, hay que conjugar la lectura con la investigación. Dos, la sola lectura del marxismo no garantiza convertirse en revolucionario marxista, si no va unida a la práctica en el propio pueblo. Y tres, hay que combinar el estudio teórico con las condiciones reales del país, es decir, hay que «nacionalizar» el marxismo:

«También en las ciencias sociales el método de estudio que se basa únicamente en los libros es en sumo grado peligroso y hasta puede conducir al camino contrarrevolucionario. Evidente prueba de ello es el hecho que muchos comunistas chinos que se aferraban exclusivamente a los libros en su estudio de las ciencias sociales se han convertido, unos más temprano y otros más tarde, en contrarrevolucionarios. Si afirmamos que el marxismo es correcto, no es en absoluto porque Marx haya sido un “profeta”, sino porque su teoría ha demostrado ser acertada en nuestra práctica y en nuestra lucha. El marxismo es indispensable en nuestra lucha. Al aceptar esta teoría, no nos anima ninguna idea formalista, ni mucho menos mística como la de “profecía”. Muchos de los que han leído libros marxistas se han convertido en

renegados de la revolución, mientras que frecuentemente obreros analfabetos llegan a dominar el marxismo. Por supuesto, debemos estudiar libros marxistas, pero tenemos que combinar el estudio con las condiciones reales de nuestro país. Necesitamos de los libros, pero tenemos que superar la tendencia a rendirles culto, lo que nos lleva a divorciarnos de la realidad».

Poco más adelante leemos: «Nuestro principal método de investigación es hacer la disección de las diversas clases sociales; nuestra meta final es conocer sus interrelaciones, llegar a una correcta apreciación de las clases y determinar luego una correcta táctica para nuestra lucha, definiendo cuáles son las clases que constituyen la fuerza principal en la lucha revolucionaria, cuáles las que debemos ganarnos como aliados y cuáles las que debemos derribar. He aquí nuestro objetivo (…) Nuestra lucha tiene por objetivo pasar de la democracia al socialismo. En esta tarea el primer paso es concluir la revolución democrática, ganándonos a la mayoría de la clase obrera y movilizando a las masas campesinas y los pobres de la ciudad para derribar a la clase terrateniente, al imperialismo y al régimen kuomintanista. Luego, con el desarrollo de la lucha, debemos llevar a cabo la revolución socialista».

En la *Encuesta Obrera*, Marx apenas se extendió en una explicación tan detallada de por qué y de para qué del proyecto, mientras que fue muy preciso en las preguntas para terminar aconsejando que se debatieran colectivamente. La clase trabajadora francesa de 1880 tenía un nivel de organización sindical, política y cultural apreciable, y vivía apelotonada en barriadas industriales, factores todos estos que facilitaban los debates. El hecho de que la *Encuesta* fuera dirigida a la clase trabajadora exigía que las preguntas fueran muy concretadas y abarcasen el proceso entero de explotación asalariada. Por el contrario, las condiciones chinas eran muy diferentes, de aquí que, como veremos, Mao no propone ni una sola pregunta y sí concede una absoluta libertad de cuestionario a los grupos, aunque sí insiste en las bases mínimas obligatorias, sobre todo en la discusión colectiva como el método adecuado.

Mao propone siete técnicas de investigación basadas todas ellas en el debate colectivo, en la discusión abierta entre personas afectadas por el problema que hay que investigar y resolver; debates previamente sistematizados y ordenados en base a un cuestionario de preguntas. Son estas:

1) «Convocar reuniones de investigación e investigar en ellas por medio de discusiones (…) No es posible sacar conclusiones más o menos correctas en reuniones en las que sólo se formulan preguntas al azar en vez de someter a debate cuestiones especiales».

2) «¿A quién se debe convocar a las reuniones de investigación? Respecto de la edad, son preferibles los viejos, porque tienen rica experiencia y no sólo conocen el estado actual de las cosas sino también sus causas y efectos. También debe incluirse a jóvenes que posean experiencia de lucha, pues éstos tienen ideas progresistas y un agudo sentido de observación. En cuanto al tipo de observación, entre los asistentes debe haber obreros, campesinos, comerciantes, intelectuales y a veces soldados e incluso vagabundos».

3) «¿Una reunión de investigación debe ser numerosa o reducida? (…) el número de los concurrentes a una reunión depende de la competencia del investigador, pero la reunión debe tener por lo menos tres participantes. De otra manera, la información obtenida será demasiado limitada como para que corresponda a la situación real».

4) «Confeccionar un plan detallado para la investigación. Es necesario preparar de antemano un plan detallado; de acuerdo con éste, el investigador hará preguntas para que las respondan los participantes. Los puntos que no estén claros o encierren dudas deben ser sometidos a discusión».

5) «Participar personalmente. Todos los que ocupen cargos dirigentes, desde los presidentes de gobierno cantonal hasta el presidente del gobierno central, desde los jefes de destacamento hasta el comandante en jefe, desde los secretarios de células hasta el secretario general del Partido, deben hacer personalmente investigaciones sobre la realidad socio-económica y no depositar su confianza tan sólo en los informes escritos, pues investigar es distinto a leer informes».

6) «Investigar a fondo. Todo el que emprenda por primera vez la labor de la investigación, debe hacer una o dos investigaciones profundas para adquirir conocimiento cabal de un lugar (digamos una aldea o una ciudad) o de un problema (por ejemplo, los cereales o la moneda)».

7) «Tomar uno mismo los apuntes. El investigador no sólo debe presidir él mismo las reuniones de investigación y dirigir de manera apropiada a los concurrentes, sino también tomar personalmente los apuntes para registrar los resultados. No es conveniente que otros lo hagan por él».

Una de las grandes diferencias entre este método y los de la sociología radica en que aquí es decisiva la participación libre de las personas afectadas por los problemas, aunque sea una de ellas la que dirija las discusiones. La libertad de crítica y de opinión, la búsqueda de participantes diversos dentro de la unidad mínima del objetivo y del contraste de opiniones incluso destacando la importancia de las diferencias de edad y de experiencias vitales, estas y otras características del método marxista aplicado por Mao permitieron que en relativamente poco tiempo se formara una militancia comunista capaz de estudiar y resolver los complicados problemas que surgen en todo proceso revolucionario de liberación nacional. La insistencia en precisar la naturaleza de las clases sociales en conflictos, fue decisiva para crear un sólido bloque antijaponés que logró aislar poco a poco tanto a los invasores como, después, a la burguesía y a los terratenientes, hasta vencerlos.

17. W. BENJAMIN COMO TRANSICIÓN

A diferencia de los marxistas que hemos estudiado hasta aquí, W. Benjamim (1892-1940) no tuvo apenas vinculación militante organizada, excepto algunos compromisos con la Escuela de Frankfurt en los últimos años de su vida, compromisos que buscaban obtener un poco de dinero para sobrevivir mal que bien. La práctica ausencia de praxis revolucionaria organizada hace que sea muy difícil encontrar en Benjamin argumentos concretos contra la sociología, pero su vida entera es una crítica radical de los fundamentos de la sociología, y es esta oposición irreconciliable la que debemos rescatar. Habiendo nacido en la alta burguesía judía berlinesa, por ello mismo conoció bien pronto la sibilina o descarada marginación religiosa antes de la llegada del nazismo, teniendo que exiliarse de Alemania y al final de París el mismo día de la entrada del ejército alemán.

En este sentido, el de la praxis colectiva, Benjamin debe ser calificado como un punto de transición del marxismo parxeológico al intelectualismo individualiasta representado por la

Escuela de Frankfurt. Benjamin nunca fue ni quiso ser un intelectual «profesional», lo que le enfrenta en todo al «oficio» de pensador, sociólogo, científico social, o como queramos decirlo. Además de esto, mantuvo siempre una lúcida coherencia entre sus valores éticos y políticos, y su militancia teórica individual. Mientras que la recién fundada Escuela de Frankfurt se deslizaba rápidamente hacia un apoliticismo explícito, desprendiéndose de la esencia militante y práctica del marxismo, como veremos en su momento, Benjamin se mantuvo fiel a una vida de lucha. El giro al teoricismo apenas comprometido de la Escuela de Frankfurt, tan correctamente explicado y denunciado por J. Torrent (*Acerca de W. Benjamin (1892-1940).* In memorian, 2010), supuso la laminación de cualquier arista política radical en los textos de Benjamín que publicó en Instituto.

Se inició así una censura y manipulación que reverdecería años más tarde, y que venía facilitada por el lenguaje de Benjamin, por su mezcla de conceptos idealistas y mesiánicos, y conceptos marxistas. La continuidad de esta rara aleación en su pensamiento ha dado pie a toda serie de intentos de adulterar la praxis de Benjamín acomodándola a los intereses de la burguesía: uno, y el más común, es el de reducir su obra a una mera reflexión sobre la cultura, la estética, el arte, etc., amputación y manipulación especialmente realizada en Europa y Estados Unidos por razones muy simples de entender. Se trata de impedir que en las condiciones de finales del siglo XX y comienzos del XXI, cuando reaparece el monstruo neonazi y neofascista contra el que Benjamín luchó sin desmayo, su crítica sea redescubierta por la juventud explotada. M. Vedda tiene razón cuando, denunciando estas maniobras, recupera la carga ética y política de Benjamin indicando que su mensaje prende en las Américas (*Crisis y crítica. Notas sobre la actualidad de Walter Benjamin,* 2010). La segunda y más reciente es forzar su pensamiento como quien da la vuelta a un calcetín hasta convertirlo en un argumento contra la lucha armada de una organización independentista vasca, como hace J. Arregi en *El pesimismo histórico de Walter Benjamin y las víctimas* (2009).

Sin embargo, el estudio riguroso y serio de Benjamin desautoriza a los reaccionarios defensores de la opresión nacional de los pueblos. Magdalena Piñeyro recuperó a Benjamin en la lucha contra los asesinos y torturadores de todas las dictaduras, incluida la uruguaya. Para esta autora que rescató a Benjamin de las manipulaciones de los opresores, su teoría de la historia desmonta las maniobras del olvido, de la «ley de caducidad» que exonera al Estado burgués uruguayo de los crímenes cometidos y que exige que, como veremos, la «tradición de los oprimidos» sea revivida en el presente, ahora mismo, como fuerza activa que hace justicia. Magdalena Piñeyro nos presenta en *Walter Benjamin y la Ley de la caducidad* (2009) una realidad esencialmente idéntica a la malvivida por el pueblo vasco, contra el que J. Arregi pretende enfrentar un Benjamin amputado y falso. Otro tanto sucede con la experiencia de las luchas indígenas y zapatistas en México, tan falseadas por la historia de los dominadores. Hablamos de la historia clandestinizada, la del pueblo oprimido, tal cual no la explica F. Boch (*La Historia de los de abajo es la Historia clandestina,* 2009), que tiene en Benjamin un defensor a ultranza. Por el contrario, la historia de J. Arregi es la de los de arriba, la historia oficial escrita por la casta intelectual pagada por el Estado.

En 1921 escribió el opúsculo *Para una crítica de la violencia,* en el que sorprenden los silencios a las violencias revolucionarias y reaccionarias concretas que azotaban entonces Alemania y Europa en general. Su directa referencia a la lucha de clases y al derecho de

huelga como una forma de violencia, si bien es correcta, queda muy debilitada en su poder teórico precisamente porque no deja entrar la brutal realidad violenta del momento al corto texto que ha escrito. Llama la atención como acepta las tesis de Sorel, y de la interpretación que éste hace de Marx, sobre que la revolución es una revuelta pura y simple en la que no tiene cabida la dirección revolucionaria. Marx y el marxismo en su conjunto sostienen justo lo contrario, que la dirección política, teórica y organizativa de la revolución es imprescindible para su victoria y para reducir lo más posible las violencias de todo tipo que desata. El final del texto, en el que enfrenta la violencia mítica a la violencia de Dios, muestra la contradicción que existe en ese momento en su pensamiento entre una postura marxista que va formándose y una visión idealista que no termina de superar.

A lo largo de su vida, y sobre todo tras su estancia en la URSS en 1926, se fue enfrentando poco a poco a las dos tendencias políticas dominantes, la socialdemócrata alemana y la estalinista, manteniendo una apreciable libertad crítica frente a las dos, aunque sin llegar al nivel de Trotsky y de otros marxistas «críticos», y sin caer al lado opuesto, al del alejamiento de la praxis que ya estaba realizando la Escuela de Frankfurt. Muchos estudiosos de su obra desde la izquierda revolucionaria han buscado en este contexto objetivo y en su pasado algunas justificaciones para explicar la coexistencia contradictoria, como mínimo, tres líneas fuertes en su pensamiento: el misticismo y la visión teológica redentorista y mesiánica, por muy materialista que se presente; la práctica ausencia de análisis político-teóricos concretos sobre los extremos problemas de su época, y la práctica ausencia de reflexiones sobre la crítica marxista de la economía política burguesa. Lo que late aquí es la dificultad de Benjamin para desarrollar en su contexto la dialéctica entre las fuerzas objetivas y las subjetivas. Para superar esa laguna opta por sobrevalorar lo subjetivo.

Esta triple debilidad aparece expuesta de forma unitaria en el más decisivo de sus textos *Tesis sobre el concepto de historia*, que fue elaborando gradualmente hasta su versión final justo en el momento de su suicidio en los Pirineos, y publicado póstumamente. Ya en las dos primeras tesis aparece esa sobrevaloración de lo subjetivo al recurrir a la teología, a la redención y a la fuerza mesiánica como garantes de la victoria del materialismo histórico. Sin embargo, en la tesis III hace una brillante defensa de algo muy parecido al «privilegio epistémico», a la superior capacidad de las clases explotadas para conocer la historia: «sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado», porque para esta humanidad todo el pasado sirve, porque puede y debe extraer lecciones de hasta los hechos más insignificantes: «nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia». En la tesis IV desarrolla más este punto explicando que la historia aporta a los oprimidos confianza, valentía, humor, astucia… que van a cuestionar «los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores».

En la tesis V insiste en que debemos reconocer el pasado en nuestro presente, para que no desaparezca del todo. Pero esta tesis no aclara uno de los puntos centrales del materialismo histórico, las diferentes experiencias y lecciones que podemos extraer en diferentes modos de producción. Sabemos que por debajo de las diferencias existe una constante elemental que Marx asumió al decir que Espartaco, esclavo sublevado, era su héroe. Benjamin intenta llenar este vacío en la tesis VI al decir que debemos escoger los momentos críticos del pasado, los decisivos, los que conectan con nuestras realidades de «peligro», pero lo dice recurriendo de nuevo a imágenes como Mesías, Redentor, Anticristo. Y vuelve a intentarlo en la tesis VII cuando tras explicar que los bienes culturales han sido producidos mediante la explotación,

afirma que «no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros». La dialéctica entre cultura y barbarie, y la barbarie inserta en el proceso de transmisión cultura, explican por qué Marx se identificó con Espartaco, esclavo de una clase senatorial extremadamente culta y a la vez cruel y bárbara en extremo.

En la tesis VIII afirma que «La tradición de los oprimidos nos enseña que el "estado de excepción" en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo». La tradición ilumina el presente y facilita la construcción de la historia como disciplina que descubre la permanencia del «estado de excepción». La sociología no puede admitir esta tesis, y menos aún su segunda parte que alude disimuladamente a la necesidad de la dictadura del proletariado -«el verdadero estado de excepción»- para vencer al fascismo. La neutralidad valorativa impide a la sociología imaginar siquiera esta necesidad demostrada como cierta no sólo por el presente sino también por «la tradición de los oprimidos». Más todavía, ¿acaso no sugiere que el verdadero estado de excepción será necesario para ayudar al Ángel Novus en su intento de detener el huracán que arrastra y multiplica las ruinas, huracán destructor que no es sino el «progreso», como sostiene en la tesis IX?

En la tesis X Benjamin echa y con razón la culpa a los «políticos» socialdemócratas de la debacle social ante el fascismo, su «fe ciega en el progreso», pero no avanza más. Y en la tesis XI dice que el conformismo se encontró a gusto en la socialdemocracia «desde un principio», e incluso elucubra sobre posibles indefiniciones en el Marx de la *Crítica del Programa de Gotha* y en Dietzgen, llegando en su búsqueda hasta la revolución de 1848. Ahora bien ¿y la Comuna de 1871, y la revolución de 1905, y la de 1917 y la oleada inmediatamente posterior, y otras revoluciones y atroces contrarrevoluciones, y luchas de liberación nacional -que Benjamin ignora- acaecidas hasta 1940? La ausencia de realidad sociohistórica es compensada en el plano teórico en la tesis XII: «El sujeto del conocimiento histórico es la clase oprimida, cuando combate». Esto es puro marxismo: la lucha, el combate, es el requisito ineludible para el conocimiento histórico, y la clase oprimida se constituye como tal en esa lucha y en ese conocimiento histórico. Sin embargo, este marxismo irreconciliable con la sociología, aparece envuelto en palabrería mística.

En la tesis XIII denuncia la visión de la historia como un camino «homogéneo y vacío», insistiendo en que hay que denunciar esta ideología y la noción de «progreso» unida a ella. La solución aparece en la tesis XIV: frente a esta historia hay que buscar el «tiempo del ahora», o «ese salto dialéctico que es la revolución, como la comprendía Marx». La dialéctica muestra que el salto cualitativo inaugura realidades nuevas, rompe la continuidad y la linealidad. Así lo dice sin tapujos en la tesis XIV: «La conciencia de hacer saltar el *continuun* de la historia es propia de las clases revolucionarias en el instante de la acción». La continuidad es rota por la acción revolucionaria y surge una situación nueva. Semejante tesis marxista chocaba entonces y ahora con el dogma socialdemócrata y estalinista, y con la sociología. Por esto Benjamin intuía o sabía que apenas tendría un refugio seguro. El presente como «tiempo de detención», de no-tiempo desde la dialéctica porque lo estático no existe, es denunciado en la tesis XV y en la tesis XVI reivindica al materialista histórico «dueño de sus fuerzas» que rompe el *continuun* eterno del historicismo.

En la tesis XVII se apuesta «por hacer saltar a una determinada época del curso homogéneo de la historia» superando y conservando el pasado, porque, como se dice en la tesis XVIII «en realidad, no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria». La acción política juega aquí un papel decisorio porque es «la clave que dota a ese instante del poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces», y en la última tesis, la XIX, el «tiempo del ahora» es remontado hasta los orígenes de ser humano moderno, es decir, el materialismo histórico abarca toda la historia conocida.

Ariane Díaz, autora de *Dialéctica e historia. El marxismo de Walter Benjamin* (2008), una de las mejores obras sobre este revolucionario, reconoce que Benjamin no logra desarrollar del todo la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, aunque sí llega a un nivel parecido a Marx, Engels, Lenin, Trotsky, etc., en el dominio de la dialéctica de los contrarios, del cambio, del surgimiento de lo nuevo a partir de lo viejo. Aun así, las aportaciones positivas y creativas de su obra superan a sus deficiencias, sobre todo en su coherencia personal, en su consciente determinación de luchar contra la creciente irracionalidad del capitalismo, entre otras cosas porque fue un «conocedor fino y sutil de los escritos de Marx» (A. Gilly: *Walter Benjamin y el arte de narrar,* 2010), que tuvo que vivir en una época marcada por la violencia suma, la vivida en la guerra de 1914-1918, en las revoluciones y contrarrevoluciones posteriores, en el fascismo y en el comienzo de la guerra de 1939-1945. Por esto, la violencia marca su obra en todos los aspectos, como explica J. Méndez-Vigo en *Walter Benjamin: utopía y mesianismo* (2008).

En los textos escritos entre 1936 y 1940 la crítica de la ideología del progreso adelanta algunas de las reflexiones actuales sobre la lucha contra la irracionalidad capitalista, contra la mercantilización de la naturaleza y contra la historia burguesa, planteando que debemos crear una historia «a contrapelo», que siga el sentido opuesto a la historia oficial (F. Mascaro: *Revolución y (crítica) del progreso: la actualidad ecosocialista de Walter Benjamin,* 2010). En síntesis, Benjamin no pudo superar las limitaciones del soterrado idealismo heredado de su primera formación intelectual, y como otros muchos críticos del capitalismo de origen judío, no todos, fusionó ese idealismo con un marxismo subjetivizado pero revolucionario.

18. ESCUELA DE FRANKFURT, HABERMAS Y HONNETH

En 1924, M. Horkheimer y F. Pollock, bajo la inspiración de F.J.Weit, crean el *Institut für Sozialdorschung* en Frankfurt, cuyo primer director fue C. Grumberg. Durante la segunda mitad de esa década se producen dos acontecimientos que marcarán la identidad de la Escuela: por un lado la victoria definitiva del estalinismo y auge imparable del fascismo; y, por otro lado y unido a lo anterior, las relecturas de Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, Freud, Kant, etc. Pero en este contexto, la Escuela añade otra característica que ya se había dado anteriormente y que volvería a repetirse luego, la denominada «desconexión organizativa», según S. Sevilla nos recuerda en «La teoría crítica» (*El legado filosófico y científico del siglo XX,* 2005). Para este autor, la «desconexión» permite a la Escuela una «enorme libertad moral e intelectual» de estudio y de crítica. Pensamos que fue la peor alternativa que la Escuela pudo tomar. No decimos que debieran haber militado en las organizaciones reformistas o estalinistas, sino que debían haberse relacionado activamente con organizaciones marxistas que sobrevivían mal que bien en aquel contexto. Volvemos a

encontrarnos frente al debate clásico que afecta a la misma epistemología marxista: ¿puede conocerse y transformarse la realidad sin pertenecer a una organización revolucionaria? Nosotros pensamos que no, que la «desconexión organizativa» es más perjudicial que beneficiosa.

Inicialmente, era mayoritaria la presencia de marxistas en su interior pero cuando en 1929 Horkheimer se hizo cargo de su dirección, comenzó a forzar una progresiva separación entre la teoría y la práctica, tal cual explica H. Heinz Holz en *Impulso y decadencia de la Teoría crítica* (2003). En 1931, Horkheimer se distanció de Lukács y de Korsch. Las condiciones impuestas por el ascenso y triunfo electoral del nazismo en 1933, e inmediatamente después su dictadura brutal, determinaron el futuro práctico de la Escuela. El nazismo suprimió las cátedras de sociología y tampoco permitió el funcionamiento de la Escuela. Para finales de 1933 casi toda la Escuela había abandonado Alemania, refugiándose muchos de ellos en Estados Unidos en donde recomenzaron su vida intelectual con cierta sistematicidad en 1936, aunque en condiciones que frenaban mucho el anterior programa. La desconexión organizativa inicial se impuso sin vuelta atrás desde la salida de Alemania, precisamente cuando más necesaria era la colaboración colectiva para luchar contra el nazifascismo.

Son varias las razones que explican esa necesidad, de las que entresacamos cuatro. Una la suicida y totalmente errónea táctica del comunismo estalinista para detener al nazismo, que aceleró su victoria al dividir al pueblo trabajador tras el enfrentamiento entre comunistas y socialdemócratas, mientras se fortalecía el nazismo. Dos, las aportaciones de la Sex-Pol izquierdista, haciendo una relectura de las relaciones entre Marx y Freud, habían demostrado que se podía realizar una práctica teórica innovadora dentro incluso dentro de la burocracia del PC alemán, al menos hasta que ésta, presionada por el estalinismo, arremetió contra la Sex-Pol. Tres, el estrepitoso fracaso de la sociología oficial del momento para predecir y resistirse al nazismo, ascenso sólo comprendido y denunciado por Gramsci, Trotsky, miembros de la Sex-Pol y otros marxistas, daba la razón a quienes seguían pensando que la teoría marxista solamente puede desarrollarse dentro de una praxis organizada colectivamente, en vez mediante el individualismo intelectual. Y, cuatro, agudización de la lucha de clases internacional como efecto de la larga crisis de los años 30 así como la burocratización creciente en la URSS reforzaba la necesidad de una urgente recuperación crítica de la esencia revolucionaria del marxismo.

Sin embargo, a pesar de esto, la Escuela siguió siendo más un agregado de diferentes autores que coincidían en algunos puntos que un colectivo con una finalidad precisa. Es un tópico decir que las tres corrientes teóricas más representadas en la Escuela fueron la marxista, la weberiana y la freudiana, y en cierta forma es verdad si despolitizamos la marxista, pero no es menos cierto que conforme transcurrían los años determinados miembros de la Escuela fueron acercándose a tesis idealistas e incluso mistéricas, tal como la define H. Heinz Holz en el texto citado. El giro al centro derecha, al neokantismo y los coqueteos con Nietzsche son innegables en Horkheimer, figura central de la Escuela. Por poner una fecha ilustrativa, en 1942, en plena guerra desesperada de la URSS contra la invasión internacional nazifascista, Horkheimer sostiene que la forma más desarrollada de «Estado autoritario» es el «estatismo integral o socialismo estatal». Cierto es que Horkheimer no cita por su nombre a la URSS en su texto sobre «El Estado autoritario» (*Sociedad en transición: estudios de filosofía social,*

1976), pero no es menos cierto que todo el artículo ataca al «socialismo estatal» sobre todo cuando hace una directa referencia a Siberia precisamente basándose en la supuesta autoridad de Nietzsche.

La postura ante la URSS, su rechazo y condena absoluta o su defensa ante el nazifascismo, delimitaba entonces la visión revolucionaria de la burguesía, en cualquiera de sus formas, como bien indicó Trotsky en su obra *En defensa del marxismo* (1939-1940). También fue en 1942 cuando Adorno y Horkheimer empezaron a redactar una de sus obras fundamentales, *Crítica del Iluminismo* terminada en 1944 y editada en 1947. Desde el Prólogo, terminado en 1944, sorprende, en primer lugar, que reconozcan que no van a utilizan la teoría económica para su investigación del Iluminismo, o de la Ilustración según muchas traducciones, sino la sociología, la psicología y la gnoseología. La separación del marxismo aparece aquí nítidamente expuesta, con los efectos negativos que ello acarrea porque ni la sociología ni la psicología ni la gnoseología pueden entenderse sin un basamento socioeconómico, y menos aún puede hacerse una síntesis de las tres disciplinas sin tal base, como se constatará al leer el buen capítulo dedicado a la industria cultural, pero flojo en su raíz última: la acumulación del capital mediante los beneficios de esa y otras industrias.

Y lo segundo que llama la atención es el pesimismo eurocéntrico de los autores con respecto a lo que denominan «ciencia» y a sus logros. Una vez más, debemos ubicar sociohistóricamente el texto: entre 1942 y 1944 los pueblos que luchaban contra el nazifascismo y el militarismo japonés tenían que hacer alardes de inteligencia y de creatividad científica emancipatoria para compensar la enorme superioridad militar del enemigo. Para millones de personas era vital crear recursos militares con pocos medios y reforzar una visión optimista del presente y del futuro, todo lo contrario del pesimismo de los autores. La «ciencia» realizada en la URSS obró verdaderos milagros humanos sin los cuales la derrota del nazifascismo hubiera exigidos muchos más sacrificios. Pero nada de esto es tenido en cuenta por Adorno y Horkheimer.

En 1950 Horkheimer escribió Enseñanzas del fascismo (1950) en el que tampoco hace ninguna alusión a los crímenes nazis en los países ocupados y menos en la URSS, excepto una muy breve al exterminio judío; tampoco cita la masacre de las organizaciones obreras y sindicales, la salvaje dictadura empresarial y la sobreexplotación de mano de obra forzada; realiza una crítica muy tibia de la alta burguesía alemana y dedica el grueso del estudio a los problemas psicosociales del pueblo alemán. En el contexto de 1950 este artículo servía para desviar crítica y autocrítica hacia los problemas de la psicología social y de masas más que hacia una visión de la totalidad histórica del fascismo.

Cuando una y otra vez debatimos la cuestión de la praxis militante organizada en contra de la tesis de la «desconexión organizativa» es porque, tarde o temprano, emerge el problema del poder en su quinta esencia, es decir el monopolio de la violencia por parte del Estado de la burguesía. En 1966 Adorno publicó otra de las obras claves de la Escuela de Frankfurt, *Dialéctica negativa*, pero al año siguiente, en 1967, Adorno llamó a la policía de la Alemania Federal para que reprimiera a los estudiantes que ocupaban el Instituto de Investigación Social. La ocupación de viviendas, locales, talleres, fábricas, campos, escuelas y universidades, cuarteles y comisarías, bancos, palacios, ministerios, parlamentos y sedes gubernativas, es una práctica recurrente en la historia de las luchas sociales, una práctica que

indica el grado de contrapoder y de doble poder que va alcanzando el pueblo en su insurgencia. Y cuanto más poder material y simbólico tiene el espacio ocupado, recuperado y liberado por el pueblo más golpe recibe el opresor y, por lo general, más fuerza y decisión muestran los oprimidos. Recuperar un espacio, el que sea, es un ejercicio de poder emancipador. Expropiar un espacio privado y devolverlo al pueblo es una práctica que indica que se avanza hacia el poder revolucionario.

En 1967, el estudiantado alemán occidental comenzaba una oleada de lucha que crecería con el tiempo, y la ocupación del Instituto de Investigación Social, centro neurálgico de la Escuela y de su Teoría Crítica, mostraba que el estudiantado iba por delante de sus maestros. Adorno se opuso decididamente al poder estudiantil que había liberado un edificio de la Escuela de Frankfurt. De forma significativa la corriente reformista que sostiene que no hace falta tomar el poder para hacer la revolución, reivindica a Adorno pese a su reaccionario comportamiento. J. Holloway debe hacer malabarismos abstrusos en *¿Por qué Adorno?* (2005) para quedarse con lo «bueno» desechando los «malo» del reaccionario filósofo, y a otro tanto se ve obligado A. R. Bonnet en *Teoría y praxis: una perspectiva adornada* (2007) para convencernos de las difíciles, complejas y distantes relaciones que existen entre la praxis y la teoría, intentando justificar la decisión de Adorno. Realmente, el problema que subyace aquí es el del poder, sobre el que la sociología, la Teoría Crítica y el reformismo huyen a la desbandada.

Por no extendernos, en 1968, justo al comenzar la oleada prerrevolucionaria que sacudió sobre todo a la Europa capitalista, Horkheimer sostuvo en *Marx, en la actualidad* (1968), además de que «la historia había tomado un rumbo distinto del que Marx había pensado», también y sobre todo respecto a las llamadas «ciencias sociales», afirmó que la lucha de clases ya estaba superada y que un futuro mejor vendría mediante los esfuerzos conjuntos de instituciones como las Naciones Unidas y otras instituciones impulsadas por el desarrollo de una solidaridad basada en el pensamiento y no en el proletariado. Y en 1969 no tuvo reparo alguno en equiparar el «comunismo terrorista» al «horror del fascismo» (*La teoría crítica, ayer y hoy,* 1968). No hace falta extendernos en el contexto mundial entonces reinante y que la historiografía burguesa ha vaciado de todo contenido real de crímenes contrarrevolucionarios y genocidios brutales, rebajándola a una simple «guerra fría», para comprender qué bando salía reforzado con la «Teoría Crítica» de Horkheimer.

Antes de continuar analizando las tesis de Habermas y Honneth en cuando discípulos actuales de la Escuela de Frankfurt, debemos hacer justicia a los logros parciales de esta corriente. Logros que se explican por la heterogeneidad de sus miembros, lo que facilitó que las aportaciones de algunos compensaran con creces las limitaciones de otros, siempre dentro del abandono de la política activa que caracterizó a la Escuela en su conjunto, a excepción de algunas intervenciones en la política general de izquierda estudiantil e intelectual realizadas sobre todo por Marcuse (1898-1979). R. Lanz resume en su texto ya citado *(Marxismo y sociología)* las aportaciones de esta Escuela en los siguientes puntos:

Primero, «rotundo NO a las condiciones imperantes en el mundo occidental (incluidas las deformaciones burocráticas del socialismo)». Segundo, «La criticidad como palanca fundamental -quizá la única- frente al “eclipse de la razón”». Tercero, reivindicación de la «condición revolucionaria de la utopía, precisamente denunciando la vaciedad de un mundo

atrapado en el torbellino del pragmatismo más aberrante». Cuarto, «la sociedad occidental es una barbarie (…) que sólo puede ser recuperada por la *revolución total*». Quinto, «la ciencia forma parte -constitutivamente- de las relaciones sociales dominantes». Sexto, «la teoría crítica parte de una reivindicación teórica e histórica de los humano». Y, séptimo, «toda la recuperación del psicoanálisis, etc.».

Ya hemos comentado, anteriormente, lo decisivo sobre la visión de «ciencia» de R. Lanz. Ahora en el punto quinto vuelve a incidir en esta cuestión que, a nuestro entender, deja fuera prácticas liberadoras de la «ciencia» al absolutizar este término y al no diferenciar el método científico-crítico de pensar y la institución tecnocientífica burguesa inserta en el capital constante y fijo, como poder material y simbólico. Dejando ahora este debate, estamos de acuerdo en lo general.

Como venimos diciendo, una de las diferencias con respecto al marxismo de la Escuela de Frankfurt es el problema de la praxis militante, de la interacción entre la teoría y la práctica revolucionarias, que aparece manifiestamente en la indiferencia ante la militancia organizada y de forma cruda en la reaccionaria decisión de Adorno de reprimir a los estudiantes en 1967. No es casualidad, por tanto, que Habermas intentase resolverlo a lo largo de siete textos realizados a comienzos de los años 60 y sintetizados en uno sólo titulado precisamente *Teoría y praxis* (1999) publicado en 1963. Ya en el Prólogo, Habermas afirma que su intención es estudiar «la relación entre la teoría y la práctica en las ciencias sociales». Obviamente carecemos de espacio para analizar el extenso capítulo dedicado al marxismo y al materialismo histórico, por lo que vamos a ir al nudo gordiano, el de la sociología. Habermas presenta este capítulo, el 7, bajo el ilustrativo título de «Tareas críticas y conservadoras de la sociología», y dice:

> «En tanto que ciencia de la experiencia que en su construcción lógica y en los modos de proceder metodológicos se detiene en las reglas de los sistemas empírico-teóricos (o que por lo menos pretende detenerse) la sociología permanece neutral frente a las posibles consecuencias políticas de sus resultados llevados a la práctica. Ciertamente -así reza un contraargumento- la sociología puede convertir posteriormente la relevancia política de sus repercusiones sobre la praxis en un objeto de la investigación; pero no puede reclamar de antemano estos efectos como su tarea propia. A no ser que la sociología hiciera estallar el modelo de ciencia positivista al cual está obligada hoy en día (con algunas excepciones ciertamente no insignificantes). Pero *en el interior* de esta autocomprensión científico-teórica resta de todos modos al sociólogo el ámbito de juego de su doble papel como científico y como ciudadano; puede elegir las tareas que desea cultivar sociológicamente según puntos de vista de relevancia política, pero semejante decisión previa del ciudadano no puede tener ninguna influencia sobre el mismo trabajo científico».

La primera parte del párrafo parece aséptica y fría, distante, objetiva, pero la escisión entre la práctica y la teoría vuelve por sus dominios en la segunda parte, con la separación entre el «científico» y el «ciudadano» que aunque son una sola persona han de romperse en dos. Para salir de esta esquizofrenia, Habermas propone una especie de «sociología crítica» que tiene el objetivo de «en lugar de hacer visible aquello que acontece de todos modos (la sociología debe) mantener consciente aquello que hacemos de todos modos, a saber: tener que planificar y configurar, tanto da si lo hacemos con conciencia o ciegamente y sin reflexión (…) La sociología crítica está en posesión del recuerdo de lo que otrora se intentó con lo hoy

diariamente a realizar y realmente alcanzado». Si dejamos de lado el tono críptico de estas palabras, y de casi todo el capítulo, lo que nos interesa es constatar que Habermas no concreta ningún problema social agudo, llamándolo por su nombre, de modo que la «sociología crítica» se mueve en el limbo de la abstracción.

Pero el alto nivel de abstracción es una constante en Habermas que le permite escabullir el bulto cuando se enfrenta a problemas muy concretos que exigen soluciones eminentemente concretas, y por tanto políticas y socioeconómicas. Esto sucede con sus dos teorías más célebres, la de la acción comunicativa y la del patriotismo constitucional. Veamos la primera. En su texto «Política conservadora, trabajo, socialismo y utopía hoy» (1981) en (*Ensayos políticos,* 1988), Habermas reconoce la existencia de tres problemas cruciales: lo que se denomina «fin de la sociedad del trabajo» con la subsiguiente escisión social entre un sector que trabaja y un sector expulsado del trabajo; el segundo, es el de la tendencia a la mercantilización de las tareas y trabajos todavía no asalariados, de las amas de casa, por ejemplo, etc.; y, el tercero, es el de la tendencia al aumento del tiempo llamado «libre», de «ocio». Frente a estas tres cuestiones, Habermas propone la famosa «acción comunicativa (…) como una clave para la construcción de teorías a fin de que entendamos mejor las estructuras del mundo vital, dotadas de sentido propio, y en especial la amenaza que sufre tal mundo vital debido a los imperativos burocráticos y económicos, amenaza que surge del hecho de que cada vez mayor cantidad de relaciones, servicios y vidas personales se convierten en objetos de la administración o en mercancías».

La propuesta de Habermas reduce los tres problemas a una simple cuestión de comunicación, negándose a ver su raíz socioeconómica y político-estatal. La acción comunicativa pretende, así, solucionar cuestiones estructurales sin intervenir materialmente, sino sólo una estrategia de favorecer la intercomunicación entre los colectivos afectados. Su obra *Teoría de la acción comunicativa* también de 1981, intenta llenar con palabras el vacío de propuestas concretas, aunque no lo logra porque ofrece un concepto de la acción comunicativa «un tanto vago», como bien sostiene M. Jiménez en «El segundo Habermas: teoría de la acción comunicativa» (*El legado filosófico y científico del siglo XX,* 2005). De cualquier modo, para el objetivo de nuestra investigación sobre las relaciones entre la sociología y el marxismo, lo fundamental aparece expuesto de forma muy sintética en el Prefacio de la obra, en el que Habermas, tras explicar su estudio sistemático de la sociología le «ha ayudado a encontrar el nivel de integración en que hoy puede hacerse un fecundo uso científico de las intenciones filosóficas desarrolladas de Kant a Marx. Trato a Weber, a Mead, a Durkheim y a Parsons como clásicos, es decir, como teóricos de la sociedad que todavía tienen algo que decirnos».

La sociología como ciencia que explica por qué la acción comunicativa no tiene que ensuciarse directamente con la política ni con la economía. La sociología como ciencia que solamente se mueve en el plano puro de la comunicación humana, aunque esta, según Habermas, integre cuatro fases -inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad- cada vez más conectadas con la práctica vital ya que cada una de ellas nos remite a alguna forma de contrastación con la realidad social. La sociología que a comienzos de la década de 1980 no tenía apenas nada que decir sobre el avance neoliberal y antipopular que aplastaba los derechos sociales. La teoría de la acción comunicativa despolitizaba así no sólo a la sociología sino, fundamentalmente, al contenido crítico que podían tener la inteligibilidad, la verdad, la

rectitud y la veracidad en un contexto social en progresivo deterioro. Debido a su vaguedad y abstracta confusión, la acción comunicativa tampoco podía oponer una crítica radical y fundada al avance del postmodernismo.

Pero en donde más se comprueba la debilidad de la fraseología de Habermas es en el uso que hizo la derecha neofascista española del mito del «patriotismo constitucional», mito construido por D. Sternberger (1907-1989) a finales de los años 70 para democratizar el nacionalismo alemán todavía muy cargado de reminiscencias post nazis a pesar de las campañas de «desnazificación» anteriores. Fue Habermas realmente el que popularizó el «patriotismo constitucional», casi una década después, facilitando la tarea a la derecha más reaccionaria española que se apropió del concepto para ocultar su nacionalismo imperialista. Los esfuerzos de los intelectuales cercanos a la socialdemocracia por restablecer el pedigrí democraticista del concepto apenas sirvieron de nada, como fue el caso de J. C. Velasco en «Patriotismo constitucional y republicanismo» (*Claves de razón práctica*, número 125, 2002), porque el nacionalismo español, imperialista hasta la médula, se encontró rápidamente con la necesidad de reforzase aumentando su autoritarismo, por lo que se olvidó del «patriotismo constitucional».

En el fondo de esta discusión está el problema de la indefinición de clase y de Estado -por no entrar ahora en el necesario debate sobre el fondo patriarcal del Estado-nación burgués- del «patriotismo», que no se concreta en su esencia social y estatal. La naturaleza de clase burguesa del «patriotismo constitucional» queda demostrada cuando es usado por la extrema derecha y por el centro-derecha sólo con algunas pocas diferencias de matiz, pero con el mismo contenido capitalista, explotador. La naturaleza de Estado de este «patriotismo» aparece en su imperialismo español opresor de otros pueblos no españoles, a los que se les niega su derecho a la libre autodeterminación y a la independencia, a constituirse en Estados soberanos si así lo decidiesen democráticamente. Ambos contenidos, el de nacionalismo opresor y el de clase burguesa, forman una unidad dialéctica que no puede ser comprendida desde el formalismo abstracto de la sociología en cuanto tal, y en este caso de la vertiente habermasiana de la Escuela de Frankfurt. Tanto el idealismo subyacente a la teoría de la acción comunicativa como el interclasismo y nacionalismo explotador del «patriotismo constitucional» explican por qué ambos tópicos son también empleados por el reformismo y por un derechismo culto en muchos otros Estados del planeta como los mismos objetivos.

Uno de los más recientes ejemplos de falso neutralismo y de imposible equidistancia entre la injusticia y el colaboracionismo pasivo con uno de los más brutales terrorismos, lo tenemos en las ideas de A. Honneth. Pensamos que no es necesario extendernos mucho en la crítica de la teoría del reconocimiento desarrollada por este representante de la Escuela de Frankfurt, y que nos basta con recurrir a uno sólo de sus escritos que de forma muy triste resume toda su incapacidad para enfrentarse a las contradicciones reales. En la larga entrevista titulada «Reconocimiento y justicia» aparecida en la revista colombiana *Estudios Políticos.* número 27, segunda mitad de 2005, se concentra la nulidad práctica de este autor y la contradicción irresoluble entre lo que dice y lo que debiera hacer para lograr una praxis, además de que Honneth establece sus diferencias hacia Habermas en el sentido de que su teoría de la acción comunicativa apenas vale ya para el capitalismo globalizado actual, de que tampoco vale para los países del Sur, en el sentido de que Habermas escinde el mundo de la vida del mundo de la

racionalidad instrumental, no entiende el núcleo central del capitalismo como esfera problemática, etc.

Honneth critica, en general, a Adorno, Horkheimer, Habermas y Foucault el que no tuvieran en cuenta lo que él denomina «lucha moral», pero no explica en ningún momento cómo debe llevarse a cabo esa lucha moral, y menos aún lo explica para las condiciones de Colombia, ni siquiera para las de Medellín, ciudad en la que se edita la revista. Honneth no tiene reparo alguno en hablar de «injusticias sociales», en criticar a las teorías liberalprogresistas de la justicia acusándolas de dejar fuera de sus reflexiones a la materialidad de la «justicia social». Honneth afirma que su noción de justicia basada en el reconocimiento de las necesidades sociales amplias es más extensa e inclusiva al considerar realidades vitales como, por ejemplo, las de la familia, que no están presentes en la teoría de la justicia de Rawls, que se limita al mundo de la distribución de bienes.

Pero las limitaciones insuperables de Honneth, las que explican por qué el divorcio entre la teoría y la práctica de la lucha moral es irresoluble, aparecen expuestas por él mismo cuando haciendo una crítica a la teoría de la colonización de Habermas, reconoce que no tiene una idea actualizada del imperialismo, del capitalismo actual. Llega a hablar, en 2005, de que existen intentos de «revivir las antigua teoría del imperialismo», pero sin explicitar si se trata de la elaborada por los marxistas de comienzos del siglo XX, añadiendo que «quizá es necesario reanudar los debates económicos de los setenta y ochenta» para descubrir cómo se está explotando ahora a los países subdesarrollados. Nos encontramos ante la docta ignorancia económica de los sociólogos que llevados por su esnobismo cultural y por las necesidades de llenar el *curriculum* deben fabricar «teorías» sin una base socioeconómica mínima.

Pero aunque Honneth tiene la honestidad de reconocer su debilidad teórica, sin embargo se atreve a sostener el papel que según él debe jugar Naciones Unidas en el avance a un sistema social justo, como si pudiera hablarse de Naciones Unidas desconociendo el capitalismo actual. También habla del impacto del 11 de septiembre de 2001 en el cambio de las categorías que interpretaban el mundo desde criterios del choque entre el Norte y el Sur, obligándolas a cambiar por categorías que lo interpretan desde el choque religioso y civilizacional entre el Este y el Oeste: pensamos nosotros que no se puede sostener esta fácil palabrería llena de obviedades y tópicos sin un conocimiento crítico del imperialismo mundial actual.

Pues bien, la ausencia en Honneth de cualquier planteamiento práctico sobre la «lucha moral» es típica de la sociología que, como saber supuestamente neutral, a lo máximo que llega es a hacer denuncias genéricas de partes de la realidad, pero sin llegar nunca a sus raíces como realidad total marcada por contradicciones irreconciliables, y sin proponer nunca una estrategia de lucha práctica. En este sentido decisivo, la teoría del reconocimiento de Honneth es algo más crítica y concreta que la de Habermas, pero también se detiene horrorizada en el momento de dar el salto a la verdadera «lucha moral», la que exige con la lucha material la expropiación de los expropiadores, y la socialización de las fuerzas productivas.

19. SOROKIN, EL MENCHEVIQUE AL SERVICIO YANQUI

Mientras que la Escuela de Frankfurt evolucionaba bajo las presiones del nazismo, el rechazo del estalinismo a la investigación crítica marxista y la ideología burguesa de no inmiscuirse en la práctica revolucionaria, por el lado de la escuela de los Webb se desarrollaba otra corriente sociológica que llegó a ser dominante durante mucho tiempo. De hecho, la sociología de los Webb nos permite enlazar directamente con el grueso de la sociología yanqui, a pesar de la pequeña diferencie en el tema de los valores reformistas, que también aparecieron aunque en mucha menor escala en algunos sociólogos oficiales. Se puede decir que el reformismo moralista de los Webb era una manera algo brusca y apenas refinada de plasmar las «buenas intenciones» del funcionalismo integrador de la sociología norteamericana pues, como veremos ahora mismo, apenas existe diferencia de fondo entre la palabrería de los Webb, sobre todo el fuerte moralismo altruista de Beatriz Potter, y, por ejemplo, el plan de Sorokin (1889-1968) de fundar en 1946 el Centro de Altruismo Creador en Harvard, destinado, entre otras cosas, a propagar el «Amor» y a demostrar sociológicamente la influencia del poder del amor en la evolución humana. No es casualidad, en absoluto, que Sorokín evolucionara en ese sentido y, menos aún lo es que Sorokin haya sido uno de los autores más importantes en el desarrollo de la sociología.

Pitirim Sorokin nació en Rusia y fue una alta personalidad del gobierno menchevique de Kerensky, gobierno obsesionado en continuar la guerra contra Alemania y reprimir a los bolcheviques, muchos de los cuales tuvieron que volver a la clandestinidad más estricta después de la revolución de febrero de 1917, entre ellos Lenin. Tras la revolución bolchevique, Sorokin fue detenido por sus actividades contrarrevolucionarias, pero fue puesto en libertad por la personal intervención de Lenin, marchando al exilio en 1922 y llegando en 1924 a Estados Unidos en donde fue acogido con los brazos abiertos por la intelectualidad oficial, que le ofreció una cátedra de sociología en la universidad de Minnesota.

En 1930 creó el departamento de sociología de la universidad de Harvard que realizó una ingente tarea formativa y por el que pasaron autores decisivos en un futuro, como Parsons, Davis, Merton y otros, que aunque se distanciaron parcialmente de sus ideas, y también de su personalidad violenta y autoritaria, al decir de Merton, por ejemplo, no rompieron con su concepción idealista. En realidad, aunque no aceptasen del todo la tesis del altruismo creador, tampoco rompieron con el organicismo del maestro, que puede considerarse como una de las bases del posterior funcionalismo, muy especialmente en Parsons, una de las dos personas claves de la sociología del momento, junto a Merton.

Sorokin se esforzó por dotar a la sociología yanqui de una interpretación más globalizada de la historia. Para ello insistió en la importancia de la cultura y de la intercomunicación social, bajando a un segundo escalón el papel de la economía, desarrollando, con todo ello, una visión organicista de la sociedad que venía de Santo Tomás de Aquino y que Pareto, tan reaccionario como Sorokin, también había desarrollado en su apoyo a Mussolini, como hemos visto. La obra de Sorokin invirtió el materialismo histórico marxista de modo que, contra la dialéctica de las fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, el contrarrevolucionario menchevique opuso el idealismo objetivo del evolucionismo cíclico de la cultura en abstracto. Un evolucionismo producido por el choque entre dos extremos, el «ideacional» y el «sensato», y en la mitad de ambos colocó el «idealista». El extremo ideacional es el compuesto por la visión mística, espiritual, mentalista... mientras que el

sensato es, como su nombre indica, lo contrario. La posición equidistante, el idealismo, mezcla algunas de esas características.

Sorokin divide la historia en la pugna cíclica entre esos tres tipos ideales, buscando demostrar que los períodos de expansión, creatividad y progreso han correspondido a los del tipo sensato, preparados y precedidos por el tipo idealista. Por ejemplo, el tipo ideacional dominó hasta el siglo -VI, luego vino el idealismo del siglo de oro griego, para pasar al tipo sensato con la civilización romana, hasta el siglo IV. La decadencia comenzó con el tipo idealista posterior, en los siglos V-VI, de la decadencia imperial romana, para hundirse de nuevo en el tipo ideacional en la Alta Edad Media, o Siglos Obscuros, y empezar de nuevo la recuperación hacia el progreso con el siglo XII según el tipo idealista. Por fin, desde el siglo XIV hasta finales de la década de los treinta de este siglo estamos en una fase sensata.

Se comprueba así la esencial dependencia de la visión de Sorokin para con las épocas en las que la economía dineraria y la producción de mercancías, independientemente de su masividad, regían el resto de la vida social. Cuando el dinero y la mercancía no existían o tendían a desaparecer, malvivíamos en la fase ideacional, y cuando se recuperaban y dominaban ascendíamos de la ideacional a la idealista para llegar, por fin, a la sensata. Pero Sorokin pensaba a finales de los años treinta que la sociedad occidental corría el riesgo de involucionar de nuevo a una fase idealista debido a los alarmantes problemas globales que minaban a su querida sociedad yanqui. Usa un lenguaje extremadamente autoritario, moralista y casi apocalípticos en sus denuncias y críticas a la «decadencia» de la fase sensata, aunque está convencido que más temprano que tarde volverá a dominar.

La sociología de Sorokin tuvo así un determinante contenido de filosofía histórica reaccionaria que rindió muchos beneficios a la intelectualidad burguesa en unos momentos en los que el marxismo empezaba a perder su vigor dialéctico como efecto de la represión estalinista, cayendo en un hiperdeterminismo economicista de muy fácil crítica. Pero, por otra parte, también desarrolló tres cuestiones que serían posteriormente básicas en la sociología yanqui y en la versión de Merton: una, la importancia de la justa cuantificación de las hipótesis que utiliza el sociólogo, mejorando los sistemas de listados, etc., pero siempre dentro de su concepción filosófica idealista. Sorokin inventó el término «quantofrenia» para designar el vicio de abusar de las estadísticas, listas de datos, cuantificaciones, etc. Su crítica no iba contra la necesidad de esos métodos, que él mismo recomendaba, sino contra la costumbre de suprimir la vertebración teórica cualitativa del texto en beneficio exclusivo de lo cuantitativo.

Al llegar a Estados Unidos había quedado sorprendido por la enorme cantidad de listados realizado pon la sociología yanqui, sobre todo por la costumbre iniciada por la primera escuela de Chicago, y por la debilidad o ausencia de base interpretativa. Consciente de la fuerza teórica del marxismo, porque la había padecido en Europa, sabía que si la sociología no le oponía otra base teórica superior o similar, serviría de muy poco. Otra, la defensa de la autonomía institucional de la ciencia, tema importante al que volveremos. Por último, Sorokin dio un impulso decisivo a la teoría de la movilidad social, de la capacidad del capitalismo para hacer que los obreros se conviertan en burgueses y los pobres en ricos, pero apenas a la inversa.

Dejando de lado que hay tantas diferentes interpretaciones de esta teoría como autores que la defienden y que admiten que existe una movilidad descendente, lo cierto es que el uso propagandístico y el tópico socialmente establecido de la movilidad social es el ascenso de pobre a rico: el multimillonario que empezó vendiendo periódicos. Antes de Sorokin ya se había planteado esta cuestión y Pareto la había adelantado en 1916, Mannhein de forma muy parecida a la de Sorokin justo dos años después que este, en 1929. Resulta, a nuestro entender, muy ilustrativo que esta teoría tomase cuerpo definitivo en los años decisivos de la gran oleada revolucionaria desencadenada por la Primera Guerra Mundial. Aunque después la teoría creció en todos los sentidos, lo elemental es saber qué conjunto de necesidades teórico-práctica de orden, de apuntalamiento del sistema capitalista existían entonces para que autores reaccionarios, por ejemplo Mannhein, ya claramente lanzado en su derechización «democrática», pusieran manos a la obra.

El funcionalismo ha sido la corriente sociológica que más ha impulsado estas investigaciones para demostrar «científicamente» la corrección de las tesis interclasistas, de la extinción de las diferencias de clases y hasta de las clases mismas, absorbidas por el agujero negro de la estratificación, de los grupos de ingreso, de los estatus de consumo, de las élites culturales, de las grupos de managers, de las escalas de prestigio, etc. Un vacío clamoroso en el funcionalismo durante mucho tiempo ha sido el de la ausencia de estudios sobre la explotación de género y de etnia-pueblo, o de la tríada «género, raza y clase», pese a que, como ha demostrado Montero Sánchez (2007), ya existen referencias y análisis premonitores sobre estas explotaciones desde nada menos que 1855 en el caso de Cuba. Por la importancia de esta cuestión, luego volveremos sobre ella al hablar sobre el ciudadano.

Tras la crisis del funcionalismo, otras corrientes han seguido esta línea, pero los resultados obtenidos no avalan en absoluto la existencia de una movilidad ascendente cualitativa, es decir, que se pasa de una clase asalariada a otra no asalariada, es decir, que alguien que debe vender su fuerza de trabajo por su salario para poder comer «asciende» hasta convertirse en burgués o en rentista, alguien que vive de la explotación ajena. Exceptuando aquellos casos de «ascenso» debidos al azar, a la lotería, la movilidad ascendente es mínima y, además, tiende a decrecer por las leyes de monopolización, centralización y concentración de capitales del modo de producción capitalista. Por el contrario, tiende a aumentar la movilidad descendente por la quiebra de la pequeña y mediana burguesía, que pasa a asalariarse, a tener que depender de un trabajo asalariado. Sí existe un tránsito de asalariados hacia la autoexplotación, a trabajadores autónomos, empresas familiares muy precarias y de futuro incierto, cargadas de deudas y que han invertido todos sus ahorros e indemnizaciones por cierre empresarial, jubilación anticipada, etc., en esos negocios. También existe movilidad horizontal, es decir, cambios entre franjas, capas y fracciones de clases asalariadas debido a las nuevas exigencias técnicas, división y disciplinas de trabajo, cambios en los espacios productivos, etc.

Un ejemplo de las limitaciones estructurales de la sociología burguesa como «ciencia» es el de sus extremas dificultades para analizar y sintetizar todo lo relacionado con los procesos de movilidad social. Desde que esta teoría tomó cuerpo definitivo, hace ya setenta años, y son muchos años, la sociología no ha podido llegar a un paradigma y a un método aceptado comúnmente. Aquí topamos con un problema clave y clásico en la sociología, el de la

ineficacia de su instrumental teórico para estudiar procesos globales, cualitativos y contradictorios.

Podemos concluir estas breves pinceladas sobre Sorokin citando a E. Lamo: «En Sorokin se manifiesta, pues, claramente la tendencia de la sociología americana a otorgar prioridad a las ideas sobre la realidad, a la conciencia sobre el ser social, y por ello se ha podido considerar a Sorokin como un Marx invertido, que desarrolla en clave idealista la lógica histórica de los modos sociales» (*Diccionario de Sociología*, 2006).

20. CONTEXTO Y CONTENIDO DEL FUNCIONALISMO

Durante los años de esplendor de la sociología yanqui hubo otros muchos pensadores muy importantes, pero los decisivos fueron T. Parsons (1902-1979) y R. K. Merton (1910-2003). Entre ambos existieron algunas diferencias secundarias, en concreto las que existen entre las subcorrientes estructural-funcional y funcionalista. La estructural-funcional, la de Parsons, pretendía ser más sistémica, abarcadora y coherente en su interpretación de la sociedad; para ella, lo funcional, es decir, la capacidad de todo organismo, sea biológico o social, para desintegrar las tensiones e integrar posteriormente sus efectos en la dinámica expansiva de ese organismo, debía estar integrado en lo estructural, es decir, en el conjunto de partes que componen ese organismo. De este modo, la subcorriente estructural-funcional podía mantener una línea sociológica que no tuviera que dar respuesta a problemas candentes, especialmente a dos, a los del orden, conflicto, poder y lucha social; y, unido a ellos, a los de la economía y sus efectos perturbadores.

Por su parte, el funcionalismo estricto de Merton era una profundización de las tesis típicas del Círculo de Viena, reforzadas por Neurath en 1944 y luego ampliadas por Nagel en 1957. Este funcionalismo estricto insistía en que toda sociedad tiene la capacidad de integrar sus diferencias y tensiones, antes de que estallen en conflictos y luchas destructoras. Esa capacidad interna ha de ser sostenida y reforzada por la política institucional que, con la ayuda de la ciencia sociológica, es capaz de prevenir esas disfunciones y desarreglos iniciales, e interviniendo sobre ellos, impedir su evolución negativa y transformarlas en dinámicas reformadoras, integradoras, funcionales. Es desde esta perspectiva desde la que debemos comprender las tesis mertonianas sobre la anomia y las cuatro formas de respuestas sociales, a las que volveremos.

Estas diferencias, que como vemos eran secundarias en la práctica, no podían ocultar unas identidades substantivas que vamos a enumerar para facilitar la comprensión de la sociología en su conjunto. Dejar claras esas identidades es necesario ya que, por otra parte, son muchas las diferentes definiciones tanto del término «función» como del de «funcionalismo». Prácticamente, todos los autores de esta corriente desarrollaron su propia definición, corrigieron a los otros e incluso variaron frecuentemente sus propias ideas. Uno de ellos, Nagel, llegó a plantear la existencia de once definiciones de funcionalismo. Otros, ya hartos, desistieron de cualquier esfuerzo en ese sentido y se limitaron a la simple constatación de posibilidades lógico-matemáticas, como Merton, y a la fijación de sus célebres «orientaciones generales» que debían servir para cualquier sociedad. Esto puede sonar, verdaderamente a lo que llaman «libertad de investigación científica», pero es antes que nada, para nosotros,

demostración de que cada sociólogo puede decir lo que quiera sin tener que someterse al definitivo criterio de la práctica colectiva, de la experiencia y de las contradicciones.

La sociología neopositivista y funcionalista servía perfectamente para analizar situaciones estáticas, aisladas y simples, pero fallaba en el momento de producir la síntesis teórica, penetrar en el movimiento e interrelaciones de los problemas y, sobre todo, en sus contradicciones. Mientras los sociólogos se movieran en el primer nivel, el superficial, podían decir cualquier cosa, y las decían, porque sólo eran análisis lógico-formales. Pero los problemas se volvían irresolubles cuando intentaban profundizar en la síntesis dialéctica posterior al análisis formal. Por ejemplo, desde la lógica formal es incomprensible la decisiva noción marxista de «ley-tendencial» que si bien fue formulada para comprender la tendencia a la caída de la tasa media de beneficio, sirve sin embargo para cualquier realidad social por el simple hecho de serlo. Es decir, sirve para expresar científico-críticamente el conjunto de fuerzas contrarias enfrentadas dentro de un mismo problema o proceso. Pero la sociología no puede comprender ni mucho menos aplicar ese instrumento científico porque hacerlo le exigiría romper con muchos intereses y dogmas.

Para resolver esa situación, muchos sociólogos se agarraron a la lógica formal y a su aplicación rigurosa según los principios del Círculo de Viena. Especialmente desarrollaron el criterio neopositivista de la causalidad, es decir, el de los tres pasos lógicos que transcurren entre el explanandum y el explanans. De este modo, la metodología quedaba condenada a la lógica formal, algo que ya desde hacía mucho tiempo los marxistas habían demostrado que era insuficiente, y algo que volvería a demostrarse a finales de los sesenta y comienzos de los setenta del siglo XX. Surge aquí el decisivo problema de la capacidad de la sociología tal cual fue pensada desde Comte y Durkheim, y contra Marx, para conocer y transformar la realidad que dice estudiar. Se trata de un tema de vital importancia porque nos remite a las diferencias irreconciliables entre el pensamiento revolucionario que comenzó a formarse en la primera mitad del siglo XIX, y que tuvo en el marxismo su puesta de largo, y el pensamiento reformista que también surgió entonces, y que tuvo en la sociología de Comte la suya.

La sociología yanqui incluso relativizó mucho, por no decir que rechazó, la primera idea reformadora de los padres fundadores de la sociología, derivando hacia una simple explicación funcional a los intereses de la burguesía imperialista de los problemas que analizaba.

La primera de esas identidades a la que nos hemos referido arriba es la de entender la sociedad como un colectivo en el que los conflictos apenas existen o si existen no son importantes al ser simples disfunciones siempre resolubles en beneficio del orden vigente. Así, la sociedad no es vista como un campo en el que se enfrentan clases sociales, pueblos oprimidos, sexos explotados, grupos y fracciones excluidas y marginadas, sino como un paraíso armonioso que puede tener algunas fricciones secundarias y resolubles con facilidad.

Otra, la segunda, es que en ese paraíso armonioso y equilibrado el poder y la economía juegan un papel menos importante de lo que sostienen los marxistas, descalificados como «deterministas económicos», pues el factor central que impulsa a la sociedad funcional es la comunicación, la cultura, las normas, el ejemplo positivo de los grupos de referencia, las

posibilidades abiertas de integración y ascenso vertical, etc. La tercera es que, consiguientemente, las posibilidades de que los grupos o individuos que forman la sociedad intervengan creativamente en ella, imponiendo otros objetivos y caminos, son muy reducidas por no decir inexistentes, ya que la acción social está enmarcada en su totalidad, o casi, dentro de los límites de la funcionalidad. Por lo que, y esta es la cuarta identidad, esta corriente sociológica tiene una concepción filosófica del ser humano que lo reduce a simple sujeto de las fuerzas centrípetas, integradoras, de la sociedad.

Es totalmente coherente esta visión con el auge en esa misma época del orden médico-psiquiátrico como fuerzas de control «científico» de las disfunciones y anomalías, calificadas como patologías psicosociales. Podemos sintetizar lo dicho leyendo las ideas de Parsons, escritas en 1951, sobre las «conductas desviadas» y el papel del control social: «Ningún sistema social se halla perfectamente equilibrado e integrado. Los factores motivacionales desviados están actuando constantemente, y llegan a establecerse de tal manera que no se les elimina de los sistemas motivaciones de los actores relevantes. En este caso, los mecanismos de control social no tienen por objeto su eliminación, sino la limitación de sus consecuencias, así como impedir que se propaguen a otros más allá de ciertos límites» (*El sistema social*, 1999).

Estas identidades no se producían sobre la limpia pureza de la teoría neutralista y desligada de los intereses del imperialismo yanqui. Al contrario. Hemos visto el importante papel jugado por el departamento de sociología de Harvard inaugurado por Sorokin en 1930. Muy probablemente fue ese papel el causante de que uno de sus discípulos más destacados, Talcott Parsons, escribiera en esos decisivos años y editara en 1937 una de sus obras fundacionales, *La estructura de la acción social*, sin hacer ninguna referencia a las tremendas luchas obreras y represiones policiales que se sucedían desde la gran crisis de 1929, sin citar las movilizaciones masivas de excombatientes de la Primera Guerra Mundial en paro por la crisis del 29, que al exigir la conversión en dinero de los bonos de guerra fueron machacados por el ejército ante la Casa Blanca en Washington en 1932, y, sobre todo, sin citar siquiera de pasada el contexto de antagónico enfrentamiento clasista que ese mismo año, 1937, causó la muerte de diez obreros en la industriosa ciudad de Chicago.

En la Segunda Guerra Mundial tres pilares clásicos de las llamadas «ciencias sociales», sociología, psicología y antropología, intervinieron activamente en el esfuerzo militar norteamericano, aplicando sus conocimiento para estudiar los posibles efectos desmoralizadores de los bombardeos masivos sobre poblaciones civiles, de la creciente austeridad y sacrificio que debían hacer las poblaciones de retaguardia de los bandos enemigos; o para mejorar las consignas propagandísticas para usar contra ellos o con el propio pueblo norteamericano en los momentos duros del conflicto, etc. Más tarde, al acabar la guerra, sirvieron para asegurar la dominación capitalista en el interior de los Estados Unidos. Fue en estas condiciones, y para interpretar los nuevos comportamientos que aparecían tras la Segunda Guerra Mundial, que la sociología yanqui recuperó el concepto durkheimiano de anomia. Este concepto, sobre el que ya hemos dicho algo anteriormente, no había desaparecido del todo, y algunos sociólogos lo siguieron utilizando, pero fue a finales de los cuarenta cuando recuperó su utilidad.

¿Por qué? Por la necesidad del sistema de orden yanqui para explicar, integrar y reprimir una serie de comportamientos que apenas existían antes de la Segunda Guerra Mundial. En una situación similar se encontraba Durkheim cuando recuperó el antiguo concepto griego de anomia y lo actualizó a las condiciones y necesidades del orden burgués francés del fin del siglo XIX. Recordemos que la inmensa mayoría de la población yanqui era neutralista, no quería participar en la guerra, y que sólo gracias a una tremenda campaña propagandística y sobre todo al ataque japonés a Pearl Harbor en 1941 se le pudo movilizar. Además, se le prometió al pueblo trabajador el oro y el moro. A la vuelta de la guerra habían cambiado muchas normas y costumbres, muchos sueños fueron defraudados y muchas esperanzas fracasaron. Había escasez de viviendas, los abastecimientos de productos básicos funcionaban mal, los sueldos seguían siendo bajos por las anteriores leyes de la economía militarizada y la patronal, envalentonada y enriquecida por la guerra, no cedía. Cientos de miles de mujeres casadas o solteras tenían que dejar los trabajados que habían tenido en fábricas, talleres o tiendas y volver resignadamente al «dulce hogar», con los efectos que eso supuso.

En estas condiciones, los sociólogos, en vez de analizar críticamente las causas y consecuencias de todo ello, rescataron la versión durkheimiana de anomia, sobre la que nos hemos extendido en su momento. Efectivamente, la recuperación de la anomia durkheimiana sirvió para «demostrar científicamente» la necesidad de disciplinar a unos obreros revoltosos y desviados, para desactivar sus tremendas huelgas, como la de la General Motors que a comienzos de 1946 tenía 225.000 trabajadores en lucha. Pero eso es sólo una parte de una oleada de luchas y reivindicaciones que llegó a movilizar a 5 millones de trabajadores y a paralizar el corazón de la industria norteamericana al extenderse, además de a la producción automovilística, a los ferroviarios y mineros en 1946-1947. La movilización obrera y sindical era tan poderosa que la burguesía impuso, el 23 de junio de 1947, la ley Taft-Hartley-Act, que limitaba abruptamente muchas conquistas sindicales, daba poderes dictatoriales al Presidente de los Estados Unidos para decretar la «paz social» durante dos meses en beneficio del capital e impedía a los partidos políticos apoyar a los sindicatos y a los obreros.

Precisamente cuando el movimiento obrero autoorganizado desbordaba a las burocracias sindicales y demostraba poseer una visión, conciencia y código normativo nada anómico, en este mismo año, 1947, dos sociólogos de renombre, North y Hatt, intentaron «demostrar» mediante la llamada «escala NORC», o *National Opinion Research Center*, que la inmensa mayoría de la población norteamericana aceptaba como legítimas las desigualdades en la escala de ocupaciones y trabajos. Realizaron una escala de 90 ocupaciones concretas y las clasificaron desde excelentes hasta míseras, y como era de esperar aplicando los principios del funcionalismo, llegaron a la «demostración científica» de que la población aceptaba sus condiciones y estatus de trabajo. No hace falta decir lo oportuno que resultó para los medios de propaganda del sistema ese «descubrimiento» para apoyar las medidas represivas contra las huelgas obreras y el malestar popular.

Otro ejemplo de la utilidad de la sociología en momentos cruciales es el *The American soldier*, extensísima y minuciosa encuesta realizada por Stouffer, y otros en 1949, para detectar el malestar existente en un ejército como el estadounidense que creía haber salido de la guerra de 1945 para no volver a ninguna otra nunca más y se encontró cuatro años después sumergido en la inminencia de la guerra atómica, pues en ese mismo año la URSS hizo

estallar su primera bomba nuclear, y que, además, se encontraba esparcido por medio mundo. Recordemos que 15 millones de hombres y mujeres se encontraban alejados de su país a finales de 1945 deseando volver cuanto antes. Ya en agosto de 1945, 580 soldados estacionados en Missisipi enviaron un telegrama de protesta a la Casa Blanca al enterarse que iban a ser enviados a Japón, y para finales de ese año las protestas eran considerables dentro de los Estados Unidos.

Las tropas estacionadas en Europa mostraron su malestar al enterarse que tras la rendición de Alemania iban a ser trasladas al frente del Pacífico. En Manila se organizaron manifestaciones de protesta a finales de 1945 y comienzos de 1946 tanto para volver a casa como para exigir la no intromisión de los Estados Unidos en Asia. Las protestas se extendieron como un reguero de pólvora, llegando a las tropas estacionadas en Japón, India, Estado francés, Gran Bretaña y Alemania. La autoorganización de comités de soldados se aceleró hasta que, el 13 de febrero de 1946, 500 soldados estacionados en París elaboraron un programa de reivindicaciones que la prensa yanqui definió como un «programa revolucionario de reforma militar».

Para entonces se estaba alcanzando una creciente unidad de acción con los trabajadores en huelga, en lucha o solidarios en los Estados Unidos. Las relaciones entre los sindicatos radicalizados y los comités de soldados se hicieron más estrechas a lo largo de 1946. La burguesía pasó de la preocupación que le empezó a dominar en una época tan temprana como el año 1943, cuando ya los sindicatos comenzaron a «inmiscuirse» con reivindicaciones que afectaban a la marcha de la guerra, al temor y al miedo al ver los niveles de compenetración que se alcanzaban en 1946 entre soldados y trabajadores. Sin embargo, los acuerdos negociados con la URSS para repartirse las zonas de influencia le concedieron un valioso respiro que, unido a su transitoria superioridad atómica, le permitieron aplicar una táctica doble: de un lado, fuertes medidas disciplinarias y represivas internas unidas a una fuerte censura informativa y, por otro, acelerando el retorno de millones de soldados a Estados Unidos durante los últimos meses de 1946. Todo ello debilitó a los comités de soldados. Además, a su regreso, esos millones de exsoldados aumentaron la masa del ejército industrial de reserva, lo que se convirtió en un serio obstáculo para los sindicatos y obreros radicalizados. Para rematar la maniobra, el Estado impuso la ley del 23 de junio de 1947 ya citada, asestando un durísimo golpe a los trabajadores.

Pero el problema no estaba resuelto pues la guerra fría que existía desde 1948, la demostración del poder nuclear militar de la URSS, la victoria comunista en la estratégica China y la inmediata proliferación de movimientos armados de liberación nacional antiimperialista que afectaban a zonas estratégicas, sembraron de nuevo el miedo en Estados Unidos. Por tanto, en 1949 era urgente para el imperialismo saber qué pasaba en sus fuerza armada, pero Stouffer y su grupo no supo navegar en ese océano de datos extraídos gracias al *The American soldier*. Merton lo hizo desarrollando la tesis del grupo de referencia, básico para entender el de anomia, y uno de los ejes del funcionalismo. Significativamente, las inquietudes analíticas del programa de investigación sociológica de Stouffer «coincidían», eran calcadas, con las reivindicaciones de la carta de los 500 soldados estacionados en París presentada el 13 de febrero de 1946: privilegios de la oficialidad, exclusión de la tropa, hacinamiento, comida, trato, disciplina y autoritarismo, participación de los soldados en los tribunales, etc., más otras preocupaciones nuevas surgidas con el salto de la guerra

convencional a la incipiente estrategia nuclear en el marco de la guerra fría y de la polarización entre bloques.

Merton mejoró el concepto de grupo de referencia elaborado en 1942 por Hyman, excesivamente psicologicista, y lo amplió incluso más allá del ámbito militar, dando un inestimable instrumento para reforzar las funciones de integración en centros públicos, universidades y escuelas, fábricas, talleres, oficinas, almacenes, clubs y entidades sociales de cualquier tipo, etc. Más adelante, una adecuación de la teoría del grupo de referencia será vital para las nuevas disciplinas del trabajo post-fordiano, en concreto para el toyotismo y la unidad o grupo de trabajo.

Además, las corrupciones político-administrativas y económicas pudrían la legitimidad del sistema burgués. Por esos años, la comisión investigadora dirigida por Estes Kafauer sacó a la luz el insoportable grado de corrupción, que llegaba al mismo Departamento de Justicia. Muchos altísimos cargos tuvieron que dimitir. Los escándalos se sucedían unos tras otros. Por otra parte el famoso Informe Kinsey sobre las prácticas sexuales mostraba la doble moralidad y el gran foso entre el cinismo de la moral cristiana y las prácticas sexuales de las masas. Además, como efecto de la ley antisindical de 1947 y de la brutal represión posterior, la Mafia se había empezado a apoderar, a finales de los años cuarenta, de las direcciones de muchos sindicatos, multiplicándose los escándalos. Los tremendos cambios sociales afectaban también a la forma de vida de la infancia y de la juventud: un millón de niños al año entraba en conflicto con la ley. Para colmo, en 1949 triunfó la guerra revolucionaria de liberación china, y los comunistas se instalaron en Pekín. En 1950, McCarthy inició su cruzada anticomunista.

En este contexto fue decisivo el concepto de «desviación» elaborado definitivamente en 1951 por E. Lemert en sus dos niveles sucesivos de gravedad. Según Mª J. Miranda existe «desviación primaria cuando un individuo ha cometido por primera vez un acto que no está de acuerdo con las normas sociales dominantes. Desviación secundaria cuando reitera dicha actuación y es etiquetado como desviado en la interacción social subsiguiente, y acepta (interioriza) esa identidad. Son conceptos análogos a los criminológicos y penales de primariedad delictiva y reincidencia o habitualidad» (*Diccionario de Sociología,* 2006). Pensamos que existe algo más que simple analogía entre el concepto sociológico de «desviación» y el penal y criminológico de delito: en el fondo son lo mismo aunque analizados desde dos niveles específicos de la estructura burguesa de dominación: la sociología y la justicia capitalista.

El sistema burgués no estaba dispuesto a perder los gigantescos beneficios internos y externos obtenidos en la guerra de 1939-1945. Movilizó todos sus recursos en una contraofensiva implacable. Acusar a las personas oprimidas de desviadas, de enfermas sociales, carentes de normas y principios, etc., es decir, de seres anómicos que deben ser reinsertados en la sociedad, o curados en centros psiquiátricos o vigilados en cárceles, esta decisiva aportación de la «ciencia sociológica», fue vital. ¿Acaso no eran seres anómicos muchos de los «tontos útiles» engañados por los «comunistas infiltrados», como sostenían los maccarthystas?

Sería muy ilustrativo estudiar la campaña electoral que dio el triunfo a los republicanos

representados por Eisenhower sobre los demócratas de Stevenson en 1952, según hemos apuntado anteriormente. Éste segundo era mucho mejor estadista, muy superior culturalmente al primero. Pero carecía de la aureola de líder militar, salvador de la patria, caudillo de armas de Eisenhower. Además, la campaña republicana rozó muchas veces la demagogia filofascista, populista, ferozmente anticomunista y antiprogresista. Pareto se hubiera sentido feliz y Fromm podía decir que, aunque negativamente, este triunfo del involucionismo reaccionario confirmaba la validez de su premonitor libro *El miedo a la libertad*. Con los republicanos sólidamente instalados en la Casa Blanca, el imperialismo norteamericano disponía de una legitimidad de masas considerable en su propia retaguardia para el fulminante endurecimiento de la guerra fría y el inicio de muchas pequeñas guerras calientes contrarrevolucionarias y antiprogresistas en todo el planeta.

Un papel decisivo en toda esta dinámica lo tuvo la *American Sociológical Society,* verdadero Estado Mayor de la sociología yanqui que se preocupó por estrechar las relaciones mutuas de sus «soldados» con instituciones públicas o privadas, universidades y colegios, empresas y entidades de todo tipo. Su poder efectivo crecía a la par que se empobrecía el rigor teórico de la sociología yanqui. Por ejemplo, antes de la década de los treinta, los imprescindibles conceptos de clase social, conciencia de clase, lucha de clases, eran comunes en muchos textos de sociología. Aparecen en *The Encyclopaedia of the Social Sciences* de 1930. Pero desde entonces y conforme se impuso la escuela funcionalista desde finales de los treinta, van desapareciendo lentamente para ser suplantados por los conceptos de estratificación, integración, consenso, etc., para desaparecer del todo a finales de los sesenta del lenguaje oficial, aunque la sociología conflictivista de Dahrendorf y otros los recuperase tras expurgarles de cualquier contagio marxista.

Pero si su poder dentro de Estados Unidos fue enorme, no menor lo fue en el exterior, ayudando fielmente a su política imperialista. Embajadas, multinacionales, cadenas de radiotelevisión, cine, espectáculo y prensa, sectas religiosas, bases militares, relaciones científico-culturales y universitarias, planes tan famosos como los de «ayuda al desarrollo», las «alianzas para el progreso» y otros; esta densa y flexible red total del imperialismo norteamericano para dominar y controlar muchas veces de forma invisible e imperceptible a países enteros; tal red sería inútil sin el quehacer interno de la sociología funcionalista. Las débiles y dóciles burguesías de muchos países «atrasados» fueron así rápidamente occidentalizadas y aupadas en volandas a falsas democracias y engañosas situaciones de progreso.

El funcionalismo, en todas sus ramas, era el instrumento más efectivo para esa estrategia interna y externa de la clase dominante estadounidense. Una de las armas más terriblemente efectivas que existió y existe es la Factoría Watt Disney, fábrica de producción en serie de mensajes, normas, valores y modelos integradores funcionalistas. Por relaciones históricas muy precisas, conocemos mejor el efecto contrarrevolucionario que tuvo el poder sociológico yanqui en América Latina. Primero gracias al control de la CEPAL y de otras instituciones oficiales para «popularizar» a Comte y su consenso, a Weber y su «legitimidad» y su «carisma», a Mosca y Pareto y sus élites dominantes; después con organizaciones como la OEA y el TIAR con sus vacas sagradas norteamericanas y, más recientemente, con las delegaciones de las Universidades de Stanford y Georgetown entre otras.

Una demostración material de la fuerza reaccionaria de este poder fue la reacción generalizada de la casta sociológica, cómodamente instalada en sus puestos de mando, contra el atrevimiento crítico de Wright Mills de publicar su famoso texto *La élite del poder* en 1956, crítica que pese a todo no rompía el paradigma dominante, como tampoco lo hizo la crítica de Dahrendorf realizada inmediatamente después. En realidad, no podía ser de otro modo, ya que existe una dependencia intrínseca entre el funcionalismo yanqui y la sociología de Pareto basada en las tesis del sistema, élites y acción sociales, y, sobre todo, en el no cuestionamiento del principio de autoridad y del poder estatal, aunque como en su caso fuera el fascismo, al que se sumó intelectual y políticamente.

Vuelve así a aparece de nuevo y con otro de sus muchos ropajes la noción de organicismo, que también hemos visto en Sorokin y que nos remite directamente a la filosofía de santo Tomás de Aquino, en plena Edad Media. Resulta en este sentido perfectamente comprensible que según una encuesta de 1964 realizada entre miembros de la *American Sociological Society,* un 27,6% de los sociólogos habían pensado alguna vez en ser sacerdotes. El organicismo reaccionario se fusionaba en la práctica sociológica con el reaccionarismo de la anomia funcionalista mediante el cemento del idealismo histórico en sus dos vertientes, objetiva y subjetiva.

21. TEORÍA DEL CONFLICTO COMO SALIDA BURGUESA

La crisis de la sociología funcionalista, en todas sus gamas y tendencias, acaecida a lo largo de los años 70 del siglo XX venía causada por la incapacidad de esta «ciencia» para, primero, ver qué estaba pasando en el mundo y, segundo, para comprenderlo e interpretarlo. Se trata de la misma crisis que justo entonces azotó a la sociología europea, y ambas son en realidad subcrisis idénticas en lo sustantivo al no poder explicar la crisis previa del capitalismo en general, pero diferentes en la adjetivo porque responden a capitalismos concretos. Dejamos de lado su incapacidad para transformar esa crisis, o para contenerla, porque, como hemos visto, esa no era la voluntad ni el proyecto del funcionalismo, y menos aún el de Parsons, obsesionado por la integración de las tensiones y disfunciones en el sistema general establecido.

Por tercera vez consecutiva a lo largo de su historia la sociología sufría un estrepitoso varapalo. La primera fue el fracaso de la sociología de Comte y Spencer para estudiar y, sobre todo en el primero, resolver las contradicciones sociales que el sistema capitalista multiplicaba en su expansión impresionante durante el siglo XIX. La segunda fue el fracaso de la sociología de Durkheim y Weber para explicar, sólo explicar, la complejidad del imperialismo en auge. Hemos comparado a los sociólogos con los marxistas en ambas crisis, ubicándolos en sus contextos, dificultades y aportaciones prácticas y teóricas, y la conclusión ha sido inequívoca a favor de los segundos. Con la gran crisis de la sociología funcionalista sucede otro tanto, aunque con unas variantes significativas que debemos analizar porque, de un lado, asistimos a una recuperación muy fuerte del individualismo en las corrientes de la teoría del intercambio, del interaccionismo simbólico y de la etnometodología; además, por otro lado, se recupera la tesis interclasista del conflicto social, del conflictivismo como fuerza integradora, tanto en Estados Unidos como en Europa y, por último, también en Europa,

llegan a su límite las diversas modas o corrientes que proliferaron alrededor de toda la nebulosa simplificadora de lo que significó el mayo del 68, especialmente el estructuralismo y, a menor escala, el foucaultismo.

Y decimos que con la gran crisis del funcionalismo sucede otro tanto que en los dos períodos anteriores, porque ninguna de estas corrientes sucesoras, ni sobre todo la sociología en sí misma fue capaz de adelantarse crítica y certeramente a los tremendos cambios sociales, económicos y políticos, que se estaban gestando con fuerza irresistible en las entrañas del capitalismo desarrollados y del llamado «socialismo real». Pensamos que este fracaso de la sociología abrió una de las brechas por las que penetraron en el mercado intelectual occidental las modas y mercancías ideológicas de usar y tirar de los post, del postmodernismo, del postmarxismo, del postestructuralismo. Otra razón que explica el auge transitorio de estas modas fue la debilidad del marxismo dialéctico y el hundimiento del estalinismo. De este modo, el mercado intelectual occidental, siempre ansioso por consumir la más reciente mercancía teórica, no dudó en comprar las ofertas de los post, muchas de ellas radicales en apariencia, como luego veremos.

La primera de las corrientes globales citada, la del conflictivismo, tuvo su nacimiento oficial con la publicación por Dahrendorf (1929-2009) de *Clase y conflicto de clases en la sociedad industrial* que zarandeó seriamente a Parsons en 1957, pero ya había sido anunciada en 1956 por L. Coser con su obra *Las funciones del conflicto social* y reforzada en 1961 por J, Rex que publicó *Problemas claves en teoría sociológica,* considerado mejor que el de Dahrendorf. La recuperación de la sociología del conflicto a partir de las ideas de Simmel (1858-1918) se produjo en un momento muy preciso de la evolución del capitalismo occidental que se enfrentaba a las luchas de liberación antiimperialista y al lento inicio de la lucha de clases en el interior de las metrópolis capitalistas. El funcionalismo no podía explicar por qué los pueblos resistían tan tenazmente al saqueo imperialista, y las castas intelectuales reformistas necesitaban con urgencia una teoría más adecuada para rebatir los argumentos de las diversas corrientes marxistas.

Dahrendorf, que afirma la obsolescencia de Marx, sostenía que la sociedad de mediados del siglo XX seguía siendo industrial pero había dejado de ser capitalista porque, en primer lugar, el capital se había multidividido y repartido entre los accionistas, de modo que la típica «gran burguesía» minúscula y poseedora de la inmensa propiedad, había desaparecido. Por contra, había aparecido y crecido una «nueva clase media» que, entre otras cosas, provenía del aumento del pequeño accionariado pero, sobre todo, de las transformaciones en el proceso de trabajo. Efectivamente, éste ya no era el que estudió Marx, con una clase obrera unificada y dura, sino que ahora el proletariado también se había multidividido y partes suyas habían ascendido por la movilidad social, que es una característica de la sociedad industrial ya estudiada por Sorokin y que según la sociología de esos años, aumentaba imparablemente borrando las diferencias de clase.

Además, estos cambios se precipitaron con la obtención y ampliación de los derechos democráticos inherentes al título de ciudadanía, conquistas aún parciales en la época de Marx. Como consecuencia de todas esas transformaciones, concluía Dahrendorf, había desaparecido la lucha antagónica de clases opuestas y en su lugar había surgido el conflicto social

institucionalizado. También se había formado una nueva clase dirigente, que ya no es la vieja gran burguesía sino una formada por las élites político-administrativas, burocráticas e institucionales. Por si fuera poco, como ha recordado García Linera (*La potencia plebeya*, 2010), Dahrendorf se negaba a reconocer los derechos de los colectivos con identidad étnocultural propia, llamando «retrógrada» a la reivindicación del derecho a su especificidad. Esta postura reaccionaria disfrazada de progresismo era muy bien recibida por las burguesías imperialistas preocupadas por la toma de conciencia de los pueblos, grupos y colectivos no occidentales.

Las ideas de Dahrendorf eran plenamente coherentes con su forma de vida e intereses de clase, del imperio británico y de recuperación del prestigio y del poder germánico tras la hecatombe de 1945. Hemos adelantado arriba que fue uno de los impulsores en su época de la recién iniciada dinámica hacia la unificación europea. Además, fue premiado nada menos que con la Orden del Imperio Británico y admitido en la Academia Británica. El capital paga bien a los políticos e intelectuales.

La teoría del conflicto social como factor equilibrador de la tensión entre el desorden y el orden fue reforzada por el texto de J. Rex de 1961, como hemos dicho, pero mejorando a Dahrendorf sobre todo en un problema cada vez más tenso para el imperialismo, el de las relaciones entre etnia y clase, entre fuerza de trabajo migrante y composición social, etc. De origen sudafricano, J. Rex se instaló en Gran Bretaña en donde terminó fundando un centro universitario que rápidamente estrechó lazos muy productivos con el «sector privado». De ideología progresista y pacifista, J. Rex realizó investigaciones institucionales sobre problemas de integración étnica en la Gran Bretaña de finales de los años 70 y comienzos de los 80 manteniendo una compleja relación con el marxismo desde una posición teórica weberiana (L. Velasco y O. Contreras: «Raza, clase y etnicidad: un acercamiento a la sociología de John Rex». *Revista Mexicana de Sociología*, 2006). Fue en este período cuando escribió *El conflicto social* (1981).

La última parte de este libro, «Paradigma para un análisis del conflicto», es la que más nos interesa. Lo primero que tenemos que decir es que Rex, además de tener grandes lagunas en el conocimiento de la obra de Marx y del marxismo como corriente, o de los marxismos, se posiciona repetidas veces fuera de toda concepción del conflicto que suponga antagonismo e irreconciliabilidad; de hecho despacha de forma sorprendentemente simplona el decisivo concepto de «contradicción». Dice que conflicto no significa desorden fortuito, sino que dada la interrelación de los conflictos con las instituciones se producen «interconexiones funcionales». Vuelven así a primera línea los axiomas de la sociología burguesa. Un ejemplo de su ignorancia del marxismo es cuando insiste repetidas veces en identificar en su esencia al funcionalismo con la teoría de Marx.

En segundo lugar Rex no tiene para nada en consideración la existencia del excedente material o simbólico, tangible o intangible, del capital simbólico en cualquiera de sus formas, y menos el problema de la producción y reproducción del excedente. Todo su paradigma se mueve siempre dentro del mercado y rechaza la prioridad básica de la producción. De este modo quedan intactos los pilares del sistema capitalista. Rex lo dice directamente pero con otras palabras al sostener que los sistemas de mercado y la declaración en ellos del conflicto

son fundamentales para el desarrollo de las sociedades avanzadas. Y, en tercer lugar, dado que hace suya la definición weberiana de Estado, las luchas entre clases y/o grandes colectivos como las etnias y naciones quedan circunscritas a luchar por el control del mercado o por sacar la mejor tajada posible de la competencia en el mercado. La ideología burguesa aparece aquí al desnudo. Esta prioridad del mercado es común a toda la sociología, y en su variante conflictivista adquiere una especial relevancia porque es el espacio en el que, según ella, se desenvuelven los conflictos más importantes.

Ya hemos visto al comienzo la inquietud de A. Touraine por la utilidad de la sociología. Su preocupación no carece de sentido y puede ser la causa de la reflexión que hace respondiendo a la pregunta *¿Podremos vivir juntos?* (1997), en donde muestra la degeneración extrema del conflictivismo. El título ya nos indica la angustia y el desconcierto de un sociólogo reformista, socialdemócrata, que al final del texto hace loas y alabanzas a Jaques Delors, uno de los teóricos más neoliberales de la unificación capitalista de Europa. Touraine ha abandonado definitivamente en este texto cualquier pretensión de análisis científico de la sociedad actual. Ha abandonado prácticamente hasta la más mínima terminología concreta y teórica de la realidad, para abstraerse en nebulosas como el Sujeto, la democracia, la ética y la política, etc.; también abusa sistemáticamente de expresiones como mundialización y globalización, sin intentar en ningún momento describir la terrible y catastrófica situación planetaria como efecto del capitalismo salvaje, ni el proceso histórico por el que el capitalismo ha entrado en la fase globalizadora.

Pero si como buen sociólogo desprecia el nivel decisivo de la producción, ahora también se despreocupa del nivel de la distribución del producto social. Sostiene que ya no hay que luchar por el poder, o sea por la posesión social y colectiva de los medios de producción previa expropiación del capital, sino por la diversidad y la solidaridad. No hay que preparar la revolución, afirma Touraine, sino conseguir la democracia: «El tiempo de las pasiones políticas ha terminado. Se anuncia un período que está dominado por las pasiones éticas». Volvemos así, tras más de un siglo de aplastante experiencia histórica, a lo más reaccionariamente idealista de la sociología burguesa de todos los tiempos.

Pero la teoría del conflicto dejaba al descubierto, cuando se profundizaba en ella, más dudas de las que respondía, porque al ceñirse al mercado y no estudiar la producción, es decir, al limitarse al efecto y no a la causa, se le escapaba lo decisivo. Así no sirvió de nada todo su esfuerzo porque la sociedad capitalista desarrollada se precipitó de manera incontenible desde comienzos de los sesenta en una espiral acelerada de crisis parciales que se interrelacionaron hasta estallar en la crisis de orden de finales de los sesenta, prolongándose durante muchos años hasta que el capital decidió dejar de lado las zarandajas de los sociólogos y lanzar la contraofensiva neoliberal. Si el funcionalismo fracasó estrepitosamente, la teoría del conflicto también lo hizo y además en el campo de batalla que ella había escogido. El mercado se demostró incapaz para solventar las contradicciones crecientes del sistema. ¿Por qué la sociedad yanqui y todas las restantes sociedades capitalistas desarrolladas fueron sometidas a nuevas luchas, a nuevos conflictos y nuevas crisis ante las cuales la teoría de Dahrendorf, Rex, Touraine y otros no sirvió de nada? Porque habían dejado de lado la causa de fondo, las leyes y contradicciones del modo de producción capitalista. También por eso el funcionalismo había fracasado.

22. EL INDIVIDUALISMO COMO SALIDA BURGUESA

La otra alternativa burguesa a la crisis del funcionalismo consistió en poner en primer lugar no lo colectivo sino lo individual en su relación con el entorno. Las tres corrientes fundamentales de esta segunda alternativa son esencialmente individualistas, aunque con fuertes diferencias internas. Recordemos que Parsons otorgaba más importancia a las formas colectivas de integración que a la capacidad individual de praxis. Las escuelas sucesoras, o sea la teoría del intercambio, del interaccionismo simbólico y de la etnometodología, se caracterizan por ese individualismo y, en segundo lugar, las dos últimas por retomar de formas diferentes las concepciones de Weber sobre la acción social de los sujetos individuales, de las definiciones que éstos hacen de su realidad, de sus acciones y las consecuencias de esas ideas en las interacciones sociales.

De cualquier modo, ninguna de las tres rompe con el denominador común del individualismo. Antes de ver brevemente cada una de estas alternativas a la sociología oficial dominante, hemos de conocer su raíz común y el contexto social que hace que aparecieran y crecieran hasta poder suplantar a Parsons y su escuela. La raíz común es, fundamentalmente, el individualismo de la ideología burguesa norteamericana. Conviene insistir en estas dos características de ese individualismo, o sea su carácter ideológico y su carácter dominante, porque en la práctica el problema es más complejo, existiendo abrumadores ejemplos prácticos de comportamientos individuales y de masas guiados por consideraciones altruistas, sociales, colectivas, etc., por denominarlas de algún modo. De hecho, si Parsons y antes Sorokin se impusieron tan fácilmente fue debido a que, por caminos diferentes, enlazaron en un momento preciso con la vena colectivista conservadora que también recorre la ideología dominante norteamericana, reactivándola en un momento preciso en el que el capital necesitaba una alternativa coherente para responder a las ideas revolucionarias. Lo que sí benefició a las tres corrientes fue su oportunidad de surgimiento; es decir, que aparecieron en un espacio de tiempo en el que la producción capitalista había desarrollado muchísimo el consumismo mediante la generalización de la venta a plazos y de otras formas de pago diferido, a crédito, etc.

En efecto, en 1961 Homans publica *Conducta social: sus formas elementales,* dando el pistoletazo de salida a la teoría del intercambio; a mediados de esa misma década Garfinkel (1917-2011) reactualiza las bases de la fenomenología, dándoles cuerpo teórico en 1963 en un ensayo sobre la confianza y en 1967 las presenta definitivamente en *Estudios de etnometodología*. Estas coincidencias tan claras en un momento preciso, la década de los sesenta, se hacen aún más esclarecedoras cuando vemos que aunque el interaccionismo simbólico ya era defendido públicamente por Blumer (1900-1987) en 1937 cuando busca en Mead un basamento suficiente, y sostenido contra viento y marea parsoniana durante tres décadas, no es hasta 1969 cuando al publicar Blumer el texto *Interaccionismo simbólico: perspectiva y método,* esta corriente sociológica alternativa salta a la palestra pública. ¿Por qué fue en los 60 cuando las tres comenzaron su andadura?

Pensamos que fue por los cambios sociales forzados por la masificación del individualismo consumista alienado que, a su vez, era un efecto de la producción taylor-fordista en cadena.

En estas condiciones, cuando se estaban superado las estrecheces relativas de finales de los cuarenta y primera mitad de los cincuenta, estas teorías daban cuenta de formas de comportamiento individual novedosas como el proceso de elección entre los productos de los cada vez más abundantes supermercados, o de elegir en el momento de comprar qué coche o qué casa, o de elegir en el momento de planificar las vacaciones que por entonces se empezaban a disfrutar, o de elegir la escuela y colegio de los hijos, o de elegir los programas televisivos y cinematográficos, o de elegir las formas y contenidos de las relaciones interpersonales multiplicadas por el aumento de expectativas típicas de la sociedad de consumo y de toda época prolongada de expansión económica, y así un largo etcétera.

No es que la teoría funcionalista dominante no tuviera respuestas para esos cambios. Parsons se esforzó periódicamente en actualizarlas aunque fuera a costa de ahondar su propia crisis. Lo que ocurría era que esas respuestas estaban minadas por los límites internos del funcionalismo. Las respuestas individualistas eran, como veremos, más aptas y comprensibles en esos momentos precisamente porque planteaban las cuestiones, intentando llegar a esos momentos de decisión individual en cualquiera de sus situaciones, problemas y necesidades. La sociedad consumista se caracteriza precisamente, entre otras cosas, por generar y manipular un individualismo obsesivo, poseso y convulso en todos los aspectos de la existencia, porque todos ellos tienden a ser convertidos en mercancías lanzadas a la sociedad de consumo y, por tanto, enfrentadas entre sí competitivamente para valorizarse mejor y más rápidamente. Parsons de economía sabía muy poco, como correspondía a su trasnochado apego a Marshall, y por eso mismo era rápidamente superado por las transformaciones capitalistas. El individualismo de esas corrientes sí servía para justificar esos comportamientos nuevos.

Pero esta razón fundamental y cierta era, además, reforzada por otra no menos importante. Como hemos visto, la corriente conflictivista estaba ya asentada con aproximadamente una década de anterioridad y daba una respuesta aparentemente radical a muchos interrogantes que el funcionalismo dejaba en silencio. Sin embargo, era una respuesta que abría a su vez más interrogantes de los que cerraba y, para colmo, casi todos ellos apuntando hacia las causas materiales de la explotación capitalista. Es aquí donde la alternativa individualista aparecía como algo más que una solución a los límites de Parsons, pues intentaba ser también una respuesta a las inquietantes preguntas que generaba el conflictivismo y que él mismo no podía cerrar. El individualismo creía que sí podía hacerlo. Pensamos que esta pretensión de cerrar definitivamente los boquetes y brechas bajo la línea de flotación de la sociología burguesa, evitando cuidadosamente toda referencia a la mecánica de explotación, opresión y dominación inherente al capitalismo, era una razón de mucho peso para explicar la fácil rapidez con la que muchos sociólogos se refugiaron en el individualismo.

La teoría del intercambio fue presentada en 1961 por Homans (1910-1989), un sociólogo que no dudaba en reconocer, como Weber, que pertenecía a la clase burguesa y añadía, además, que provenía de una acaudalada familia republicana, de derechas, y que desde su juventud se había sentido ofendido por los ataques marxistas a su clase. Para él el intercambio se sostiene en el hecho de que los individuos tienen una adecuada y realista idea de su situación e intereses en la sociedad. El individuo es soberano, consciente y libre para realizar los intercambios que estime pertinentes, o que pueda realizar. Ahora bien, las condiciones que

imposibilitan o limitan y condicionan esos intercambios de forma negativa contra un individuo y positiva para otro, esas condiciones, no dependen de la naturaleza del capitalismo, sino de los errores previos del sujeto concreto que ha sido incapaz de crear las condiciones óptimas para obtener beneficio en los intercambios con otros sujetos.

Homans, que de principio a fin se mueve en el marco ideológico de Locke y Adam Smith, defiende que el mercado es bueno, es el medio perfecto para, por término medio, permitir el desarrollo pleno de todos los individuos mediante todos los intercambios. Además, y por esto mismo, se centra más en la influencia de lo exterior, de los estímulos, sobre el accionar del individuo, siguiendo en buena medida la tesis conductista de Skinner, pero remozadas en el sentido de que observando las reacciones de una persona a los estímulos positivos o negativos, podremos imaginar las reacciones de un colectivo humano más amplio y hasta de la sociedad entera. Solamente los ineptos irrecuperables pierden. Vemos aquí una directa herencia de la élite de Pareto, autor que el mismo Homans tiene como maestro suyo.

Las tesis de Homans tenían y siguen teniendo dos virtudes para el poder. Una, que abría una fisura en la solidez de todas las corrientes no individualistas, desde las integracionistas de Parsons hasta las conflictivistas, y además lo hacía conectando con la teoría contractual de la primera burguesía, la que desde el siglo XVII emigró a los Estados Unidos para salvarse de la represión y desarrollar allí sus principios, y con la economía clásica posterior, la que se detuvo por miedo a descubrir las causas y consecuencias de la obtención de plusvalía. Otra, que preparaba las condiciones ideológicas para que la derecha republicana más autoritaria contraatacase ideológicamente, como efectivamente pasó al cabo de una década hasta llevar a Reagan a la Casa Blanca. De este modo, como ya es corriente en la sociología burguesa, la solución a una crisis se buscaba mirando al pasado, retornando a los clásicos fundadores del pensamiento burgués para, desde ellos, asentar la nueva ofensiva reaccionaria. El neoliberalismo reaganiano enlaza así con el ideal librecambista e individualista mediante la «innovación» de Homans.

La etnometodología surgió como un desarrollo específico para las sociedades capitalistas desarrolladas, especialmente Estados Unidos y Gran Bretaña, de algunas de las ideas de Husserl y de la fenomenología. Mientras que la teoría del intercambio había respondido a las relaciones costo-beneficio entre sujetos dentro del mercado, la etnometología quiere hurgar más en el fondo, en el proceso por el que los sujetos aceptan la rutina cotidiana, los hábitos y códigos de comportamiento. Y lo hace estudiando el comportamiento y el acto, y, de ahí, del fenómeno exterior, comprender la naturaleza interna del problema tratado. Tanto el funcionalismo como el intercambio habían menospreciado, según la etnometodología, el importante y a veces decisivo papel del comportamiento habitual y repetitivo, que se tiene por lógico y normal aunque no se haya razonado el porqué. Se trataba, por tanto, de descubrir esas causas para intervenir sobre sus efectos, sobre los comportamientos comunes de la gente y en especial sobre los llamados «desviados», preocupación constante de la sociología desde su origen; es decir, sobre aquellos actos que el sujeto realiza pensando que son normales pero que son pública y oficialmente definidos como «desviados», «patológicos», «anómicos», etc.

Recordemos que desde hacía un lustro, la teoría del conflicto intentaba explicar con otras palabras el porqué existían las tensiones y los problemas sociales, y elaborar un método

resolutivo. La etnometodología también reconoce los problemas sociales pero propone otra vía de resolución. Para ello comienza criticando las limitaciones del lenguaje oficial y del saber sociológico que no tienen en cuenta los procesos internos de creación del «sentido común». Para demostrar sus lagunas, Garfinkel (1917-2011) procedió a minuciosas investigaciones empíricas sobre el comportamiento y las reacciones en situaciones de «normalidad» y rutina, en el trabajo, etc., pero también en situaciones en las que se han roto o forzado los códigos tradicionales de interpretación.

Obtuvo así resultados que mostraban la tendencia del sujeto a repetir mecánicamente lo que había aprendido e interiorizado como normal. También vio cómo en ese proceso el sujeto da por supuestas, ciertas e incuestionables muchas costumbres, ideas, valores, normas y nociones, simplemente porque siempre han sido así para él. Por último, en síntesis, confirmó que cuando esa costumbre y cotidianeidad, sus códigos interpretativos, se debilitan o saltan en pedazos dejando al sujeto abandonado sin su seguridad, éste se hunde en un estado de confusión, ansiedad, angustia y miedo. En realidad la etnometodología no descubrió nada nuevo, sino que confirmó mediante otros métodos empíricos lo que ya con mucha antelación habían afirmado diversos autores marxistas y psicoanalistas.

Sin embargo sí tuvo una aportación muy importante para el sistema establecido, ya que al confirmar con otras palabras y para otros objetivos opuestos a los del marxismo, lo complejo de la personalidad humana, de su estructura psíquica, de la primera socialización y de la cultura que se asienta sobre esas raíces, puso a disposición de ciertas ramas del conocimiento y del poder burgués un instrumental muy valioso. Los estudios de Garfinkel sobre la rutina de trabajo en hospitales demostraron lo improductivo que resultaba no educar a los empleados en nuevos hábitos de trabajo. Se trataba de un verdadero estudio de sociología del trabajo en beneficio de la patronal. Otro tanto hay que decir en las investigaciones sobre la familia, la vida personal y en pareja, etc., que permiten intervenir sobre estas cuestiones decisivas para el control social establecido. Pero lo fundamental radica en la insistencia con que la etnometodología se dedicó al estudio de la llamada «desviación», enlazando con todas las corrientes sociológicas y poniendo a disposición de los poderes un arsenal mucho más efectivo que el ya anticuado integracionismo.

El interaccionismo simbólico surgió, como hemos dicho, antes de la crisis del funcionalismo, pero tuvo que mantenerse en segunda fila pese a los esfuerzos de Blumer hasta que aparecieron las condiciones sociales para su rescate. Solamente cuando la sociedad de consumo, definitivamente asentada, necesitaba una teoría interpretativa del comportamiento de los individuos que no repitiera las limitaciones parsonianas ni mentara los riesgos del conflictivismo, sólo entonces aparecieron las condiciones de triunfo del interaccionismo. Mientras que la teoría del intercambio sí tuvo desde el principio un campo de influencia, el del individualismo descaradamente derechista, la etnometodología mostró rápidamente al poder lo positivo que era estudiar el llamado «sentido común» para combatir las «desviaciones», el interaccionismo tuvo que esperar porque sus respuestas iban más al fondo del problema.

De entrada, si el intercambio retrocedía a los padres ingleses de la ideología burguesa, el interaccionismo conectaba con la etapa posterior, la del individualismo burgués netamente

norteamericano de Emerson, Thoreau y otros que, a diferencia del inglés y de su economía política clásica, criticaba o rechazaba abiertamente cualquier concepción que integrase al individuo en las estructuras sociales, como el caso de Thoreau que abandonó Boston por su dura atmósfera mercantil y comercial. De hecho, significativamente, Blumer apenas prestó atención a la realidad socioeconómica y sus diversas instancias de control, coerción, determinación e imposición.

Aunque el interaccionismo simbólico ha derivado en varias corrientes, una de las cuales, la de Goffman (1922-1982) presta especial atención a la estricta relación bis a bis, interpersonal y cercana, casi íntima, estudiando sus gestos, actos, insinuaciones, silencios, etc., pese a ello, existe una clara identidad de fondo entre todas ellas. Dos son sus puntos esenciales de partida: la interacción y el lenguaje. La interacción del individuo con el entorno se produce desde su nacimiento y gracias a ella y en ese mismo proceso el individuo aprende a comportarse. Lo social le viene condicionado por ese aprendizaje, por lo que ve en los demás y sobre todo por cómo lo ve y aprende. Aquí surge la segunda característica y que le diferencia de la teoría de la interacción social ya anunciada por Weber con su idea de la acción social, y seguida luego por el grueso de la sociología burguesa, especialmente el funcionalismo en todas sus gamas.

Mientras que estas concepciones hacen hincapié en lo social y colectivo, el interaccionismo se refugia en lo simbólico, en el lenguaje, en los significados mediante los que se definen a las situaciones. Retrocedemos así del individualismo objetivo y social, siempre relacionados con lo colectivo, al individualismo subjetivo y aislado, relacionado con el lenguaje. La sociología del interaccionismo simbólico renuncia así al intento de conocer lo que sucede socialmente y se centra en lo que sucede simbólicamente. Desde cualquier punto de vista que se use, se trata de un retroceso global en el proceso de conocimiento porque aunque sí tiene algunas aportaciones positivas aisladas como las de insistir en la importancia de las interrelaciones subjetivas en la praxis personal, tiende empero a separarse del estudio de la realidad social, colectiva, que existe fuera del sujeto estudiado pero que influye determinantemente sobre él.

Varias escuelas sociológicas han retomado las diversas perspectivas abiertas por el interaccionismo simbólico para estudiar cuestiones directamente relacionadas con la compleja subjetividad actual, desde la psicología y la personalidad, hasta la criminología. Ahora bien, precisamente aquí, con y en las posibilidades abiertas por el interaccionismo, aparece desnudamente por qué triunfó en esos momentos y no antes, y qué aportó al sistema capitalista en su conjunto. En síntesis, resurgió cuando la sociedad de consumo yanqui ya estaba tan desarrollada que la subjetividad del consumista convulsivo generaba crecientes problemas de racionalización, y se divulgó cuando la sociedad yanqui ya estaba sumergida en un universo de desinformación generalizado que agudizaba al extremo los problemas de la intercomunicación.

Recordemos que entre 1962 y 1968 McLuhan había publicado el grueso de su teorías críticas sobre «la galaxia Gutenberg», «el medio es el mensaje» y «guerra y paz en la aldea global», por citar los más significativos. En estas nuevas condiciones del capitalismo, el interaccionismo simbólico aportó no solamente una teoría sociológica para interpretar desde el individualismo subjetivo la impresionante agudización de los problemas, sino que además esa aportación sirvió y sirve para perfeccionar los mecanismos de control social entonces

desbordados por el surgimiento de nuevas tensiones sociales. Su desprecio de todo lo que fuera estructura de dominación y poder, y su insistencia en la simbología, le hacía y hace especialmente apto para fortalecer aquellas partes del control social burgués dedicadas a la vigilancia y represión de las subjetividades no funcionales, no integrables, no dóciles.

Para terminar, encontramos aquí el irrompible nexo que fusiona a todos los intentos de respuesta a la sociología funcionalista desde dentro de la concepción norteamericana: la teoría del conflicto, la del intercambio, la etnometodología y el interaccionismo simbólico. A saber, la búsqueda de un instrumental sociológico que pueda tapar el fracaso del integracionismo mediante el reforzamiento del control social en general, como objetivo común, y de las diversas situaciones «desviadas» que cada escuela alternativa ha pretendido identificar. La sociología oficial yanqui posterior al funcionalismo no ha roto su dependencia para con la burguesía sino que la ha ampliado, como hemos visto.

23. DEBACLE DE LOS POST, UN MITO DERRIBADO

Mientras sucedía esto en las Américas y en todas partes sometidas al imperialismo cultural yanqui, en algunos lugares del mal llamado «viejo continente» se iniciaba la breve época de los post, del rechazo de toda visión teórica rigurosa, crítica y radical del modo de producción capitalista. Las denominadas «ciencias sociales» cayeron pronto bajo el influjo de los cantos de sirena post una vez que se inició el desencanto por la derrota de la oleada prerrevolucionaria de finales de la década de 1960. En la historia de la lucha teórica, filosófica, ética, cultural, etc., entre el marxismo y la ideología burguesa, es frecuente el fenómeno del «eterno retorno» del reformismo y de la reacción cuando vuelven a coincidir determinados contextos que, en síntesis, podemos resumir en la interacción de dos dinámicas como son, una, el envalentonamiento de la burguesía y, otra, la desmoralización de sectores revolucionarios que habían tenido más fe y credulidad que conciencia crítica y teórica.

El envalentonamiento del capital puede ser debido a varias causas según los momentos y países, y también puede tener diferentes objetivos, ritmos e intensidades, pero siempre termina en un ataque global más o menos feroz contra el pueblo trabajador. Lo más frecuente es que la burguesía se envalentone al cerciorarse que la clase trabajadora se desune, se debilita y retrocede en sus luchas y reivindicaciones. A menos presión obrera más contrataque patronal. Y es aquí en donde interviene el otro factor de la unidad de la lucha de clases: el del giro al reformismo y/o a la derecha de sectores de las izquierdas y de la casta intelectual. Sobre la degeneración reformista de las izquierdas no podemos hablar ahora, porque la moda post, si bien surgió cuando, además de otras derivas, el grueso del estalinismo europeo occidental se hundió en la podredumbre eurocomunista, tuvo también otros orígenes más remotos, como la evolución de la arquitectura, y sobre todo la necesidad económica de parte de la casta intelectual francesa.

De la misma forma en que los sociólogos tienen la exigencia laboral de aumentar su producción ideológica, su «esnobismo cultural» para seguir recibiendo salarios y subvenciones con los que mejorar su cualificación profesional, del mismo modo y sin apenas diferencias, la casta intelectual y muy especialmente la universitaria ha de mantener su cachet en el mercado de la industria cultural. Llegados a este punto debemos remitirnos a lo dicho en

el capítulo dedicado a la epistemología sobre la formación histórica de la casta intelectual, sobre sus conexiones con la centralidad estatal político-militar y científico-cultural, sobre su dependencia profesional y asalariada, etc., para reafirmar ahora que es la dependencia económica directa o indirecta la que les obliga, pero no es sólo esto, con ser lo decisivo. No debemos menospreciar el «narcisismo intelectual» tan común en esta casta y consustancial a su personalidad individualista burguesa, a su necesidad psicológica de prestigio ególatra cimentado en el número de ventas de sus mercancías en la industria cultural, al margen de su calidad, exacerbando el proceso abierto en la Venecia del siglo XVI, acelerado en la Amsterdam del XVII y ya avasallador en la Europa del XVIII.

A finales de 2002, en medio de la contradicción palpable entre una Argentina sacudida de raíz por las enormes movilizaciones del corralito del 2001, al que volveremos en su momento, y por el lado opuesto, impactada por la euforia imperialista que se lanzaba a la definitiva conquista del mundo «terrorista» con la excusa de los atentados del 11 de septiembre de 2001, en este ambiente, V. Scatamburio-D'Annibale y P. McLaren denunciaban que era «llamativo que una gran parte de la teoría social contemporánea haya abandonado los problemas del trabajo, de la explotación capitalista y del análisis de clase, justamente en una época en la que el capitalismo se vuelve más universal, más despiadado y más mortífero» (¿*Adiós a la clase*? 2002), En realidad, sólo certificaban la reiteración de una constante típica de las «ciencias sociales» desde su origen, y que nos trae a la memoria la tesis de J. P. Garnier sobre «la voluntad de no saber» de la casta intelectual arriba citada.

La confluencia de ambas situaciones, el envalentonamiento burgués y el aburguesamiento intelectual, está en el fondo de la euforia de las mercancías post, además de otras causas menores, desde la década de 1970 hasta su caída a partir de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Hablamos en plural, de mercancías post varias, porque además del postmarxismo, también tenemos que tener en cuenta el mito de la «sociedad postindustrial» a la que ya nos hemos referido brevemente al estudiar la sociología de Touraine y el mayo del '68. Debemos insistir en esta capacidad adaptativa de la industria cultural para mantener surtido el mercado ideológico porque mucha gente no se ha percatado de que en la sociología el postmodernismo no ha tenido tanto impacto como la moda de la postindustrialización.

D. Bermejo explica en *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad* (2005) que el concepto de «sociedad postindustrial» estaba siendo utilizado en la sociología desde 1958 y que recibió un definitivo impulso con Touraine, estableciéndose desde entonces como término que viene a significar básicamente lo mismo que el de postmodernismo, aunque con matices diferentes. Este segundo fue empleado por primera vez en 1968 por A. Etzioni para referirse a los cambios sociales producidos por la masiva aplicación de las innovaciones tecnocientíficas producidas durante la guerra de 1939-45, con un aumento espectacular de la eficacia productiva que influye en el saber, la comunicación y la energía, avances que pueden derivar en una «sociedad pasiva» o en otra «sociedad activa». Pensamos nosotros que la historia posterior mostraría el choque entre una «sociedad reaccionaria» y otra «sociedad revolucionaria», que representaban cada una de ellas a distintos bloques clasistas en lucha.

En todo lo relacionado con el postmodernismo, y siguiendo esta línea de análisis, tiene razón N. Kohan cuando sostiene que las «metafísicas post fueron hijas de una triple derrota» del

movimiento revolucionario acaecida en Europa, Estados Unidos, y Latinoamérica (*Desafíos actuales de la teoría crítica*, 2009). Sobre esta derrota, y ayudándola a su vez, actuó la casta intelectual como ya hemos expuesto. Al tratarse de los efectos de una doble victoria burguesa, o sea, de la derrota obrera y del aburguesamiento de la progresía intelectual, nos encontramos ante el «eterno retorno» de un fenómeno recurrente contra el que se ha enfrentado siempre el marxismo: el mito de la «desconexión organizativa» en buena parte de la Escuela de Frankfurt, el mito de la «neutralidad valorativa» en la sociología, el mito del «individualismo militante» en algunos postmodernos que criticaban desde sus altares injusticias aisladas del capitalismo.

Entre otros marxistas que pasaron al ataque, en 1989 A. Callinicos escribió la obra *Contra el postmodernismo* en cuyo Prefacio reabre una de las eternas discusiones entre la sociología y el academicismo, por un lado, y el marxismo por el lado opuesto: la neutralidad axiológica de la primera frente a la praxis militante del segundo. El autor se posiciona sin problema alguno en el bando de la llamada «subjetividad anticientífica» al reconocer que «tengo también la fortuna de estar sujeto a la disciplina del compromiso activo con una organización socialista», y al dar las gracias a sus compañeros de militancia marxista por «su enorme contribución a la comprensión del capitalismo contemporáneo». De este modo, Callinicos reinstauraba el principio marxista de la praxis como única garantía de conocimiento y transformación de lo real.

Hasta entonces, el postmodernismo rechazaba además de la teoría totalizante de la realidad la militancia colectiva organizada en base a esa totalización crítica con el objetivo de avanzar hacia otra opuesta. El postmodernismo rechaza esta posibilidad porque pulveriza lo real, niega su coherencia interna y unitaria, y defiende su absoluta parcialización inconexa y descoyuntada. No hay por tanto posibilidad alguna de alcanzar una visión coherente y causal de la totalidad concreta porque ésta no existe. Sólo hay posibilidades inciertas de conocer algunas características de las múltiples fracciones aisladas que flotan a la deriva. Desde esta perspectiva, y según la versión menos reaccionaria del postmodernismo, no es posible una lucha revolucionaria estratégicamente planificada para la conquista de objetivos fundamentales. En este sentido, la respuesta a la pregunta que se hizo V. Rodriguez en *¿Fue Bolívar posmoderno*? (2007), no puede ser sino negativa, porque toda la concepción de Bolívar se basaba en una visión crítica unitaria y totalizante de la explotación española, al igual que la de Marx con respecto al capitalismo.

Pero antes de nada, debemos definir qué es la modernidad capitalista y para ello lo mejor es resumir los cuatro *ethos* fundamentos en los que se basa, según Bolívar Echeverria en *Modernidad y capitalismo (15 tesis),* (1989), expuestos en la tesis 7. El primero es la valoración del valor y el desarrollo de las fuerzas productivas, que es el «ethos *realista*», que

anula por ello mismo cualquier posibilidad de cambio revolucionario. El segundo es el «ethos *romántico*» que no sería sino una variante del anterior pero desde una posición del «hombre de empresa» que otorga más importancia a la valoración del valor como valor de uso. El tercero sería el «ethos *clásico*» que expresaría tanto la atracción como el rechazo del ethos realista, pero sin superarlo ni por la derecha ni por la izquierda. Y el cuarto, y último, sería el «ethos *barroco*» que obedece la norma sin cumplirla, llevándola al extremo para mostrar su limitación, pero sin trascenderla. Los cuatro *ethos* interactúan y provienen de distintas fases del capitalismo, giran alrededor de lo que caracteriza la modernidad, su clave económica: la «productividad del trabajo», como sostiene el autor en su tesis 1.

Una de las virtudes del texto de Bolívar Echeverría es que muestra tanto el contenido capitalista de la modernidad como sus contradicciones irreconciliables y, por tanto, la factibilidad de construir otra modernidad superior y antagónica, la expuesta por el marxismo, que ya late en su interior pero que debe ser realizada consciente y políticamente, que nunca triunfará al margen de la voluntad humana libre. La «ambivalencia de lo moderno» expuesta en la tesis 5 instaura la esperanza por una futura modernidad superior, y por tanto mina la base argumentativa del postmodernismo, que no admite esa factibilidad, y que, según se dice en la tesis 12, proviene del hastío de cierta gente acomodada y aristocrática que busca salirse de la modernidad para desarrollar su mundo anhelado.

Ahora debemos definir qué es la postmodernidad. Reconociendo la amplia variedad de corrientes en su seno y la necesidad del rigor analítico, según recomienda P. L. Sotolongo en *Posmodernismo, contemporaneidad y valores* (2003), aún así la línea gruesa que recorre a la mayoría de sus variantes de caracteriza por un rechazo del principio de la objetividad de la explotación asalariada como contradicción irreconciliable que vertebra toda la sociedad capitalista. Para descubrirla, recurrimos ahora a la respuesta que Lyotard hace a la pregunta *¿Qué es lo posmoderno?* (2007):

> «“Posmoderno” probablemente no es un buen término, pues implica la idea de “periodización” histórica y “periodizar” es una idea todavía “clásica” o “moderna”. “Posmoderno” indica simplemente un estado de ánimo o mejor, de pensamiento. Podría decirse que se trata de un cambio en relación con el problema del sentido. Simplificando mucho, lo moderno es la consciencia de la falta de valor de muchas actividades. Lo que tiene de nuevo es el no saber responder al problema del sentido. El romanticismo, en lo que tiene de ausencia de sentido y de consciencia de dicha ausencia, es moderno; también el dandismo, o lo que Nietzsche llama “nihilismo activo”, que no es sólo la consciencia de la pérdida de sentido, sino además la activación de esta pérdida. La modernidad ha pretendido dar una respuesta filosófica y política al romanticismo y al dandismo. Ha intentado producir lo que podríamos llamar “gran relato”, ya sea el de la emancipación, a partir de la Revolución francesa, o el discurso del pensamiento alemán sobre la realización de la razón. También el relato de la riqueza, el de la economía política del capitalismo. De algún modo todos estos discursos han sido intensificados y reorganizados por el marxismo, que ha ocupado la escena filosófica y política de Europa y del mundo durante todo un siglo. Mi hipótesis es que, para una gran parte de las sociedades contemporáneas, estos discursos ya no son creíbles ni bastan para asegurar como pretendían un compromiso político, social y cultural. No confiamos ya en ellos. Hemos de afrontar el problema del sentido sin la posibilidad de resolverlo por la esperanza en la emancipación de la humanidad, como la escuela de las Luces o el Idealismo alemán, ni por la práctica del proletariado para conseguir una sociedad transparente. Incluso el capitalismo, el discurso liberal

> o neoliberal, me parece difícilmente creíble ahora mismo. Por supuesto que el capitalismo no está acabado, pero ya no sabe cómo legitimarse. Ya no hay quien se crea aquella justificación de que "todos se enriquecerán"».

Se puede escribirlo con letras mayores, pero no se puede decir más claro que ha fracasado todo el proyecto emancipador y que debemos sumergirnos en la incertidumbre de no saber si podremos superar el capitalismo. Sería largo someter a crítica cada una de las cosas que se dicen en esta respuesta, solamente nos centraremos en su afirmación de que «el discurso liberal o neoliberal, me parece difícilmente creíble ahora mismo». ¿Fue alguna vez creíble el neoliberalismo para Lyotard? ¿Cuánto de «difícilmente creíble» es el neoliberalismo para Lyotard: poco, poquísimo…? ¿Y puede llegar a ser creíble después del «ahora mismo», en un futuro? La ausencia de un contenido de praxis, es decir, de una verdad teóricamente asentada y de una acción verdaderamente demostrada mediante la lucha, este contenido de praxis que es el que explica por qué nunca es posible «creer» en la explotación de la mayoría por la minoría, no sólo está ausente en Lyotard sino que es totalmente contrario a su aceptación subyacente y sibilina del neoliberalismo, al que no condena del todo, radical y tajantemente, al que no declara la guerra a muerte, sino al que le concede una indefinible posibilidad de reforma, de humanización.

Otro tanto podemos decir del famoso artículo de J. Baudrillard sobre *La máscara de la guerra* (2003) en el que envolvía la atroz masacre imperialista sobre Irak en una palabrería sobre los atentados del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos, que terminaba negando la lógica del capital e instaurando la duda sobre aquella atrocidad, reduciéndola a una simple «guerra virtual», a un «no-acontecimiento», reduciendo su base objetiva, física, al especio de la información, borrando de la realidad la sangre humana y las niñas y niños despanzurrados por las armas imperialistas. Por otra parte, carga la responsabilidad de la invasión de Irak no en la lógica del capital sino en los atentados del 11-S, con lo que indirectamente ayuda a legitimar el orden imperialista y a denigrar y criminalizar al Islam. Por último, lo alambicado de su escritura permite que en todo caso la responsabilidad de las crímenes sobre el pueblo irakí no recaiga en el imperialismo ni en el Islam, sino en un etéreo mundo del terror sin identidad clasista: «Hay algo de terrorífico en el hecho que este orden mundial virtual pueda hacer su entrada en lo «real» con tanta facilidad. El acontecimiento terrorista era extraño, de una insoportable extrañeza. La no-guerra, inaugura la inquietante familiaridad del terror». El postmodernismo de Baudrillard favoreció objetivamente a los Estados Unidos.

Los hechos posteriores han demostrado el error de Lyotard y de Baudrillard. El neoliberalismo ha seguido destrozando a la humanidad trabajadora; las crisis financieras, inmobiliarias, industriales y energéticas que han ido apareciendo a finales del siglo XX, confluyeron en la devastadora crisis actual en 2007. Ahora, solamente las fuerzas reaccionarias otorgan credibilidad al neoliberalismo, como sucedía cuando Lyotard escribió el texto citado. ¿Cuáles son las razones del fracaso del postmodernismo? Sin duda una de ellas es su impotencia epistemológica, es decir, su incapacidad y su falta de voluntad para desarrollar un pensamiento científico-crítico que realice la doble tarea simultánea de interpretar y transformar la realidad. T. Eagleton acertó de pleno cuando en *Las ilusiones del postmodernismo* (1998) ofreció esta definición ya clásica del postmodernismo: «Un estilo de pensamiento que desconfía de las nociones clásicas de verdad, razón, identidad y objetividad, de la idea de progreso universal o de emancipación, de las estructuras aisladas, de los grandes

relatos o de los sistemas definitivos de explicación».

En 1999 se publicó en castellano *Imposturas intelectuales* escrito por A. Sokal y J. Bricmont, en el que los autores decían que «al parecer, amplios sectores pertenecientes al ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales han adoptado una filosofía que llamaremos- a falta de un término mejor- "postmodernismo", una corriente intelectual caracterizada por el rechazo más o menos explícito de la tradición racionalista de la Ilustración, por elaboraciones teóricas desconectadas de cualquier prueba empírica, y por un relativismo cognitivo y cultural que considera que la ciencia no es nada más que una "narración", un "mito" o una construcción social». Continuaban destrozando la superficialidad empalagosa de prestigiados miembros de la casta intelectual, lo que no sentó nada bien a buena parte del poder académico.

F. Duque no duda en acusar al objetivo esclarecedor y crítico de A. Sokal de denunciar la superficialidad y el «relativismo chapucero» de la postmodernidad como «dogmática pretensión de impedir el uso metafórico de los términos científicos para ejemplificar teorías del campo de las "humanidades"» («Introducción. El paradigma postmoderno», en *El legado filosófico y científico del siglo XX*, 2005). Por lo que parece, F. Duque sostiene la idea de que las metáforas pueden usarse en el campo de las «humanidades» para ejemplificar teorías de cierta dificultad. En dosis pequeñas esto puede ser cierto, pero nunca es aceptable cuando se abusa como lo hizo el postmodernismo. Aún así, lo más grave es que se acuse a ambos científicos izquierdistas de pretender instaurar una especie de dictadura dogmática cientifista a las «humanidades». La reacción de sectores de la casta intelectual contra ambos científicos indica el daño que les hizo su crítica.

Pocos años después, L. Sokal era entrevistado por J. Baggini y J. Stangroom -(«Ciencia y relativismo», en *Lo que piensan los filósofos,* 2011)-, y de nuevo surgió la cuestión de la incompatibilidad entre el rigor teórico exigible y el relativismo conceptual, o, en palabras de A. Sokal ya leídas, el «relativismo chapucero» del postmodernismo. Ahora, el tema era esencialmente directo, sin posibilidades de que la palabrería se camuflase tras metáforas vacuas. Sokal llevó la crítica a la realidad objetiva, histórica, que concierne directamente a las «ciencias sociales» y por tanto a la sociología, a su epistemología, a su capacidad para llegar a la verdad objetiva; y sobre todo, y por ello mismo, concierne al problema del poder político en su sentido lato: la propiedad de las fuerzas productivas y la libertad humana.

> «Jean [Bricmont] y yo estuvimos en abril en Brasil, en un seminario de dos días en la Universidad de São Paulo sobre nuestro libro y temas relacionados, y mantuvimos largas discusiones con antropólogos que se negaban a admitir que la cosmología de una cultura pudiera ser objetivamente verdadera o falsa. Sus creencias sobre el origen del universo o sobre el movimiento de los planetas sólo podían juzgarse verdaderas o falsas con relación a su cultura. Y no sólo las cuestiones cosmológicas, sino también las históricas. Así que preguntamos: "¿La aserción de que millones de indígenas americanos murieron tras la invasión europea no es acaso un hecho objetivo de la historia humana, o una mera creencia que se considera verdadera en algunas culturas?" Nunca recibimos de ellos una contestación clara».

Al margen de disquisiciones puntillosas para crear confusión sobre cómo interpretar eso de una «contestación clara», y sin caer en bizantinismos enturbiadores sobre cómo definir la objetividad histórica del exterminio de millones de seres humanos por una potencia invasora,

evitando estas trampas, tenemos que decir, primero, que nos encontramos ante la misma indefinición y ambigüedad de Lyotard y Baudrillard sobre su «creencia» en el neoliberalismo: se trata en los dos casos de no enfrentarse radicalmente a la objetividad de la explotación, objetividad que, como hemos dicho anteriormente, vertebra toda la realidad histórica desde la victoria de la propiedad privadas. Segundo, que semejante negación a reconocer lo real, los millones de exterminados, más temprano que tarde refuerza los intereses explotadores interesados en el confusionismo, en este caso de los sucesivos imperialismos que han masacrado y masacran a los pueblos de las Américas. Y, tercero, que este debate sobre la objetividad de la historia pasada también es un debate sobre la objetividad del presente, sobre las tendencias fuertes y más probables que pueden materializarse en el futuro.

Descubrimos fácilmente las conexiones internas entre la sociología y el postmodernismo: negativa a llamar a las cosas por su nombre, a tener una visión global -holista, se decía antes- de la realidad capitalista como un todo concreto en un muy inestable y fugaz equilibrio que bien pronto se rompe bajo las presiones sísmicas de subcrisis parciales que confluyen en crisis tremendas y en guerra. Recorriendo sus entrañas, afluentes de lava se van juntando hasta estallar como volcanes que todo lo arrastran. Ni la sociología ni el postmodernismo quieren enfrentarse a esta esencia interna, oculta durante períodos, pero cognoscible teóricamente. Y no quiere hacerlo porque si bucean en el fondo se encuentran de inmediato, nada más empezar el estudio científico-crítico, con la realidad inocultable del poder de clase, del Estado burgués, de la política como quintaesencia de la economía.

Llegados a este punto crítico, a este rompe aguas, recordamos las palabras de N. Kohan en *Con Marx y Zapata, después del postmodernismo* (2005):

> «El poder, siempre el poder. La gran preocupación del marxismo. El ABC de toda revolución, según el Che Guevara. Lejos de nosotros ese relato de ficción posmoderna y su doctrina del "poder difuso" que estaría supuestamente en todos lados y que todos lo tendríamos todo el tiempo. Sospechamos que esto no es cierto. En el mundo contemporáneo, el de la globalización de los mercados y la mundialización del capital, el poder está cada vez en manos más reducidas, crueles y agresivas. Los pueblos estamos progresivamente más explotados, sojuzgados, dominados y sometidos. No es eludiendo ni evadiéndose ilusoriamente de esta realidad aplastante y opresiva como vamos a emanciparnos en forma colectiva (…) Para nosotros el poder constituye una relación social de fuerza entre las clases, que atraviesa íntimamente tanto el plano de la economía como la esfera de la política y el terreno de las subjetividades sociales y sus representaciones ideológicas en pugna (…) El poder está siempre atravesado por la lucha de clases que se desarrolla en la historia. Luego, no hay ni existe ningún poder omnímodo, transhistórico, por más absoluto que parezca. De ahí que la historia constituya una dimensión imprescindible, tanto para analizar el entramado social que lo conforma en la sociedad capitalista como para comprender las diversas conceptualizaciones teóricas que las ciencias sociales han elaborado acerca suyo».

La directa referencia al poder de clase como síntesis de la objetividad de la explotación pone el dedo en la llaga del postmodernismo por cuanto éste opta por la «transversalidad». En el texto ya citado de *Postmodernidad: pluralidad y transversalidad* (2005), D. Bermejo sostiene, primero, que la pérdida de una visión unitaria es la liberación del pensamiento; segundo, que seguir lamentando la unidad perdida es lamentar el modelo que identifica totalidad con unidad, que no hace justicia a la pluralidad de lo real; y tercero, que la pluralidad exige ser

radical, que tiene que rechazar el «indiferentismo» de que «todo vale», cuando en realidad se trata de investigar la complejidad de lo social mediante el concepto de «transversalidad» que se basa en las «ideas de tránsito, imbricación, cruzamiento, intersección, multiplicidad de conexiones y relaciones a niveles y escalas diferentes».

El problema con respecto a estas palabras radica en que su nivel de abstracción dificulta el debate basado en la experiencia sociohistórica. La dialéctica insiste en la interrelación de todos los procesos, en que la teoría se caracteriza por presentar lo complejo de manera simple, en que las conexiones entre los procesos a diferentes niveles y escalas, su entrecruzamiento, esta rica complejidad sin embargo no es caótica e invertebrada, descoyuntada, sino que dentro del caos actúa el orden y viceversa como unidad de contrarios en lucha permanente. Llevado esto a lo social, la dialéctica entre orden y caos es materializa en la lucha de clases, en la lucha de las naciones oprimidas, de las mujeres, de todos los colectivos explotados y masacrados, como expresiones particulares de la lucha a muerte entre el capital y el trabajo. En el plano de la epistemología que aquí asumimos, el abuso metafísico del concepto de «complejidad», aislado totalmente de lo real, lleva a la pérdida del concepto de «verdad» elaborada desde una «concepción social del conocimiento», como muy bien demuestra Grisel Ramírez en *La complejidad de la ciencia: Cómo la filosofía de la ciencia contemporánea "se desprende" del concepto de verdad* (2003).

Pero el problema del poder, de la objetividad de la explotación y de la verdad revolucionaria que emerge de la dialéctica de la lucha de clases, no separa exclusivamente al marxismo de la sociología y del postmodernismo. Como hemos dicho arriba, el poder sintetiza los tres primeros choques frontales entre la ideología burguesa en cualquiera de sus formas y el marxismo, a saber, la teoría de la explotación asalariada, la teoría del Estado y de la violencia y la filosofía dialéctico-materialista. Los otros tres problemas irreconciliables que ya estaban entonces dados y que se terminaron de agudizar posteriormente -la dominación patriarco-burguesa, la opresión nacional y la mercantilización de la naturaleza-, también nos remiten a la lucha por el poder, por la destrucción del Estado burgués y su sustitución por un Estado obrero en proceso de autoextinción consciente.

La necesidad del poder revolucionario marca la diferencia entre marxismo y postmarxismo, corriente reformista que puede ser interpretada de muchos modos. Pero todas sus gamas se caracterizan por evadir de una forma u otra el problema de la toma del Estado y de su destrucción/transformación. En 2003 se publicó el libro *Contingencia, hegemonía y universalidad* en el que exponían sus tesis tres representantes destacados del magma postmarxista, J. Butler, E. Laclau y S. Zizek. A pesar de sus diferencias, sobre todo entre los dos últimos, no se cuestionaron los pilares de la explotación capitalista porque ni se pretendía trascender la democracia burguesa -dictadura de la burguesía- hacia la democracia socialista -dictadura del pueblo trabajador-, ni se sometía al Estado, por tanto, a una crítica radical. Carecemos de espacio para desmenuzar siquiera los variados temas del debate, las tesis enfrentadas y sus efectos políticos, efectos que coinciden en el reforzamiento indirecto del sistema dominante, del mismo modo que lo hacen el postmodernismo y el postestructuralismo, sin olvidarnos de la sociología. Una crítica válida la podemos encontrar en el texto de Claudia Cinatti *La impostura postmarxista* (2007).

J. Petras publicó en 1998 *Intelectuales: una crítica marxista de los post-marxistas,* crítica no

centrada en un texto, como había hecho C. Cinatti, sino descubriendo las constantes que aparecen en todas sus corrientes diversas. Petras sintetiza diez componentes:

> «Los proponentes intelectuales del marxismo son, en la mayoría de los casos, exmarxistas cuyo punto de partida es una crítica al marxismo e intenta proveer una teoría alternativa o al menos una línea aceptable de análisis. Es posible, más o menos, sintetizar los diez argumentos básicos del discurso postmarxista:
>
> 1. El socialismo fue un fracaso y todas las teorías generales de sociedades están condenadas a repetir ese proceso. Las ideologías son falsas (salvo el postmarxismo), porque reflejan un pensamiento dominado por un solo sistema cultural de raza/género.
>
> 2. El énfasis marxista sobre las clases sociales es reduccionista, porque las clases se están disolviendo. Los principales puntos políticos de partida son culturales y están arraigados en diversas identidades (raza, género, etnicidad, preferencia sexual).
>
> 3. El Estado es el enemigo de la democracia y la libertad, y un proveedor ineficaz de bienestar social. En su lugar, la sociedad civil es el protagonista de la democracia y la mejoría social.
>
> 4. La planificación central crea la burocracia, un producto que también entorpece el intercambio de bienes entre productores. Los mercados, quizá con regulaciones limitadas, permiten un mayor consumo y una distribución más eficaz.
>
> 5. La lucha tradicional de la izquierda por el poder del Estado es corruptora y conduce a regímenes autoritarios, los cuales proceden a subordinar a su control a la sociedad civil. Las luchas de asuntos sociales por parte de las organizaciones también locales son la única forma democrática de cambio, junto con la petición/presión sobre autoridades nacionales e internacionales.
>
> 6. Las revoluciones siempre terminan mal o son imposibles: las transformaciones sociales amenazan provocar reacciones autoritarias. La alternativa es luchar por transiciones democráticas y consolidarlas para salvaguardar el proceso electoral.
>
> 7. La solidaridad de clases es parte de ideologías pasadas y refleja políticas y realidades anteriores. Las clases ya no existen. Hay comunidades fragmentadas en las que grupos específicos (identidades) participan de labores y relaciones recíprocas para la supervivencia basadas en cooperación con partidarios externos. La solidaridad es un fenómeno que trasciende las clases, un gesto humanitario.
>
> 8. La lucha de clases y el enfrentamiento no producen resultados tangibles; provocan derrotas y no resuelven problemas inmediatos. La cooperación gubernamental e internacional respecto de proyectos específicos sí genera incrementos en la producción y en el desarrollo.
>
> 9. El antiimperialismo es otra expresión del pasado. En la economía globalizada no hay posibilidades de enfrentar los centros económicos. El mundo es cada día más interdependiente y hay una necesidad de mayor cooperación internacional en la transferencia de capital, tecnología y conocimientos de los países ricos hacia los países pobres.
>
> 10. Los líderes de las organizaciones populares no deben estar orientados exclusivamente a organizar a los pobres y compartir sus condiciones. La movilización interna debe basarse en fondos externos. Los profesionales deben diseñar programas y asegurar el financiamiento externo para organizar grupos locales. Sin ayuda externa, los grupos locales y las carreras

profesionales se desplomarían».

Apenas hay algo que añadir a este decálogo. Queremos insistir en que, primero, no es nada difícil mostrar la continuidad entre las primeras críticas al marxismo realizadas a finales del siglo XIX y lo aquí sintetizado por J. Petras; y, segundo, que es muy fácil mostrar las conexiones entre la sociología y el postmodernismo con bastantes de los diez puntos, y con su filosofía interna.

24. LA FUNCIÓN DEL PENSAMIENTO DÉBIL Y LÍQUIDO

De nuevo tenemos que insistir en lo de siempre: en situaciones de crisis la fábrica intelectual renueva rápidamente sus ofertas de consumo rápido para impedir que se cuele el pensamiento marxistas por los vacíos de los escaparates de la industria cultural. G. Vattimo, inserto en una de las corrientes postmodernistas, escribió *El pensamiento débil* en 1983, cuando Italia vivía una muy dura lucha de clases, parte de la cual tomaba el contenido de lucha armada. Fue en este contexto en el que la publicación de *El pensamiento débil* fue jaleada por la prensa como un hito decisivo en la «cultura progresista». Con fuertes influencias de Heidegger y de Nietzsche, Vattimo abrió un nuevo frente intelectual antirrevolucionario en un país en el que el Partido Comunista de Italia (PCI) se había pasado con armas y bagajes al lado del Estado burgués para, primero, liquidar la lucha de clases no asimilable por la patronal; segundo, liquidar la forma armada de la lucha de clases, apoyando al Estado en su represión; y, tercero, recomponer el orden del capital con la escusa de «salvar la democracia».

En 1989 la burguesía italiana había superado definitivamente el peligro. La clase obrera estaba derrotada y sobre todo lo estaba, a finales de 1988, la lucha armada. A la vez, el PCI que había sido uno de los brazos ejecutores de la represión de la izquierda revolucionaria se desplomaba hacia su autoextinción en 1991. Fue en 1989 cuando C. Martín hizo una entrevista a Vattimo *(El pensamiento débil es una forma de anarquía no sangrante)* que, para lo que ahora nos interesa, vale mucho más que lo escrito en sus libros.

> «**Pregunta.** De la ontología débil que desarrolla en su obra, ¿puede deducirse una ética de la tolerancia? **Respuesta.** El pensamiento débil plantea, efectivamente, una ética de la tolerancia: hacemos una interpretación de la cultura que toma como modelo la historia del ser de Heidegger con el propósito de debilitarlo, de reducirlo. Tenemos razones para defender la tolerancia y la no violencia porque la única racionalidad que podemos aceptar es la que entronca con una tradición que, desde el medievo hasta la edad moderna, ha de venido en la reducción de las estructuras fuertes, del poder, el Estado.
>
> **P**. ¿Cuál sería el método de acción del pensamiento débil? **R**. El pensamiento débil es a la vez una reducción de la filosofía y no veo a la filosofía como guía de una acción política. El pensamiento débil propone el abandono de la violencia, el control sobre la destrucción de la naturaleza -en cierto modo somos ecologistas- y, en definitiva, una interpretación menos neurótica de la existencia.
>
> **P**. ¿Podría pensarse que el pensamiento débil elude el problema de las relaciones de dominio? **R**. En *Más allá del sujeto* se planteaba esta cuestión. La experiencia del terrorismo italiano estaba fresca y es el libro más político que he escrito. Proponía la sustracción del sujeto a sus patrones. La política es un debilitamiento del sujeto e implica la sustracción de éstos como súbditos del poder. El poder necesita entidades fuertes, la policía, por ejemplo. Entonces, se trata de negar estas entidades fuertes, es decir, abogar por la destrucción del poder y no apostar por

una opción más fuerte.

P. ¿Sería la anarquía? **R**. El pensamiento débil es una anarquía no sangrante. Es demasiado débil para organizar atentados. Se trata de propiciar áreas de libertad para los sujetos débiles, de emancipar al hombre. Hay una componente emancipadora en la desorganización de las democracias tardoindustriales. La autonomía es un intento de disolución del Estado.

P. ¿Quiere decir esto que no es posible la transformación política desde la perspectiva de nuestra racionalidad? **R**. La idea de la desorganización de la sociedad se inició en mí a partir de un progresivo deterioro del principio de la realidad. La transformación política no se consigue a través de la toma del poder social, como defienden los comunistas, o por la restauración del liberalismo clásico, sino a partir de contaminaciones del propio sistema.

P. ¿No es cierto que el pensamiento débil puede desembocar en una filosofía del no compromiso? **R**. Es falso eso de que el pensamiento débil es resignado, indiferente. Yo diría, en todo caso, que es ascético. Nuestra teoría intenta convencer de que no es posible continuar haciendo la guerra porque sería el final de todos nosotros. Es una forma de educar al hombre para vivir en un mundo donde la beligerancia no es posible».

Este llamamiento al pacifismo apolítico, a la renuncia de la acción política estratégicamente orientada hacia la destrucción del Estado asesino, corrupto y mafioso como el italiano, a la tolerancia con la explotación y la injusticia, al ascetismo que renuncia a la «guerra» contra la opresión, todo este mensaje reaccionario disimulado por el celofán de la demagogia pacífico-anarquistoide, es la quintaesencia del «pensamiento débil», su última gota concentrada en lo decisivo del proyecto político que subyace a tanta fraseología libresca: «Tenemos razones para defender la tolerancia y la no violencia porque la única racionalidad que podemos aceptar es la que entronca con una tradición que, desde el medievo hasta la edad moderna, ha devenido en la reducción de las estructuras fuertes, del poder, el Estado».

Como mínimo, hay que hacer dos críticas de fondo a esta frase: una, la general, que ha sido refutada por la historia, es decir, que ha ocurrido justo lo contrario de lo dicho por Vattimo, y aunque es cierto que, a simple vista, la violencia física medieval se ha debilitado un poco, no es menos cierto que ha aumentado brutalmente la «coerción sorda» del capital a la vez que el terrorismo estatal se aplica más científicamente en los grandes Estados imperialismos y con brutalidad extrema cuando la burguesía lo necesita y en donde lo necesita. La otra crítica corresponde en particular a Italia, en donde las violencias reaccionarias, machistas y criminales están apoyadas en aparatos del Estado burgués, en organizaciones internacionales como la OTAN, en poderes ocultos como la Mafia, con el apoyo de la Iglesia; en Italia, la Red Gladio, por ejemplo, fue sólo uno de los instrumentos terroristas creados para asegurar la dominación imperialista, y así un largo etcétera. Estos y otros aparatos han crecido al calor y con la protección del capitalismo y han caracterizado y caracterizan al Estado italiano y al resto de Estados capitalistas: nada de ello existía en la Edad Media, aunque su violencia externa fuera más descarnada.

En 2007, Vattimo escribió la introducción a un monográfico sobre su obra editado en la revista *A parte rei*, número 54. Habían transcurrido casi dos décadas desde la entrevista arriba citada, tiempo durante el cual el imperialismo en su conjunto e Italia en concreto habían girado ostensiblemente a la derecha, con un resurgimiento inquietante de la extrema derecha neofascista y fundamentalista cristiana. Desde finales de la década de 1990, las crisis parciales

se amontonaban y atropellaban cada vez más, anunciando una gran crisis demoledora, iniciada precisamente en 2007, ante la que las «ciencias sociales» permanecían ciegas, sordas y mudas. Además, el imperialismo cometía atrocidades por todo el mundo con la excusa de la supuesta «guerra contra el terrorismo» desde el 11 de septiembre de 2001. Vattimo no hace ninguna alusión a esta realidad sino que escribe tranquilamente que:

> «No existen esencias inmutables, solo hay interpretaciones, lo que quiere decir, en política, negociaciones entre individuos y grupos que sin duda tienen intereses contrapuestos, y que pueden conciliarse solamente en nombre de valores comunes que se pueden encontrar en su propio patrimonio cultural, entendido este como repertorio de argumentos retóricamente persuasivos que terminan por reemplazar a las "razones" de los más fuertes: aquí los análisis nietzschianos sobre la relación entre verdad (impuesta) y fuerza, siguen siendo decisivas, al menos tanto como los marxianos (…) el pensamiento débil está en contra de las razones de la fuerza porque se encuentra entre los débiles, entre los perdedores de la historia de los que habla Benjamin. El pensamiento débil ni siquiera es, es más, menos que nunca una filosofía universal. Es solamente como el proletariado marxiano: en cuanto expropiado tiene más títulos para presentarse como portador de la esencia humana más generalmente válida. En algún sentido es justo decir, pues, que el pensamiento débil es el pensamiento de los débiles, de los vencidos de la historia, que sin embargo no orientan la búsqueda de la propia liberación sólo hacia la vida eterna. Lo "no dicho" que la metafísica (y en definitiva el poder) ha oscurecido desde siempre, y a lo que Heidegger trata de escuchar, es la palabra inaudible de los vencidos de la historia que la filosofía tiene la misión, como única misión, hacernos capaces de escuchar. Sólo en esa palabra, si es que algo así es posible, puede hablarnos de nuevo el ser».

A la altura del 2007 era una falacia reaccionaria decir que solo había interpretaciones sobre lo real, sobre lo que estaba sucediendo en el mundo. Incluso concediendo que Vattimo no lo supiera, y es conceder demasiado, existían realidades objetivas que no podían negarse ni ocultarse durante mucho tiempo porque, por desgracia para el imperialismo y para el pensamiento débil, que no es otra cosa que la debilidad del pensamiento, existían y siguen existiendo Estados, pueblos, fuerzas políticas y sindicales, organizaciones, medios críticos de prensa internacional, etcétera, que resistían al imperialismo, que comunicaban al resto del mundo sus luchan y que entablaban enriquecedores debates teóricos.

Hablar en 2007 de «esencias inmutables» era retroceder a una fase de la historia de la filosofía en la que todavía se despreciaba la realidad objetiva. La teoría marxista de los modos de producción explicaba entonces, como antes y como ahora, que la «esencia inmutable» del capitalismo es temporal, finita, como lo fue la del feudalismo y la otros modos de producción, pero que esa «esencia» se mantendrá mientras que sigan existiendo las características únicas de este sistema, características que existían ya embrionariamente en el siglo XVII y que perduran en 2007, ahora más agudizadas, más atroces e inhumanas que en 1983 y1989, pero menos que en 2011.

Silenciar en 2007 la existencia de las clases trabajadoras, del pueblo explotado, de las naciones oprimidas, de las mujeres violadas y sobreexplotadas por las tropas imperialistas, incluidos los Cascos Azules de la ONU, en muchos países, y desintegrar y pulverizar esta realidad hasta reducirla a simples «individuos y grupos que sin duda tienen intereses contrapuestos, y que pueden conciliarse solamente en nombre de valores comunes», era apoyar abiertamente al reformismo blando que lloriqueaba para que las supuestas «armas

inteligentes» no errasen matando niñas y niños, familias enteras inocentes que estaban en una fiesta, y sí sólo «terroristas».

Decir que el «pensamiento débil» no es una «filosofía universal», aunque luego se hable de «la esencia humana más generalmente válida», es tanto como negar con lenguaje filosófico la existencia de una teoría revolucionaria que demuestra la existencia de la contradicción fundamental y determinante que recorre la entera realidad imperialista y que no es otra que la objetividad de la explotación, cuya existencia venimos defendiendo en todo este texto. La objetividad de la explotación es la esencia del capitalismo. Una teoría que además de demostrar esa objetividad también la combate a muerte con una subjetividad antagónica que nace de las entrañas de la objetividad a la que se enfrenta mortalmente en el interior de su misma esencia. Una teoría que sí dice abierta y públicamente que quiere destruir el capitalismo, y que, en términos de la utopía concreta y roja de E. Bloch, (*Principio esperanza*, 1979) construir el comunismo en la tierra.

Pero el pensamiento débil se caracteriza porque justifica por qué las masas explotadas «no orientan la búsqueda de la propia liberación sólo hacia la vida eterna». La pregunta es: ¿hacia dónde orientan entonces las masas su propia liberación, hacia la tierra? Vattimo no responde y se refugia en Heidegger y en su interpretación de la filosofía para afirmar que «debemos escuchar» a los filósofos que son los únicos que pueden hablarnos «del nuevo ser». Retrocedemos al Iluminismo de los Ilustrados, al primer socialismo utópico con su insistencia de la «cultura» y de los acuerdos con las grandes fortunas y con el Estado para llegar a la «justicia social». Y esto en 2007. Antes hemos dicho que el pensamiento débil es en realidad el débil pensamiento, ahora matizamos más y concluimos diciendo que es el débil reformismo blando e informe que refuerza la ferocidad imperialista.

Fue precisamente en 2007 cuando Z. Bauman dio una conferencia organizada por D. Gamper sobre *La modernidad líquida* en la que resumía y adaptaba su libro *Modernidad líquida* (2000). En realidad, Bauman no es postmoderno en sentido estricto, y de hecho su ideología es un intento de apuntalar algunos aspectos del capitalismo democratizándolos e incluso criticando al imperialismo norteamericano de forma bastante dura: «Tenemos este imperio mundial de asalto de los Estados Unidos que no trabaja para conseguir una comunidad de toda la humanidad, sino que al contrario alimenta el terrorismo y el antagonismo y hace las cosas aún más difíciles». Vattimo y el postmodernismo no llegan a tanto.

Sin embargo, bien mirado, la propuesta de Bauman hace aguas en cuestiones decisivas. Hablando sobre qué debemos entender por modernidad líquida, dice que: «Es un concepto positivo, no negativo. Como dice la enciclopedia, lo fluido es una sustancia que no puede mantener su forma a lo largo del tiempo. Y ése es el rasgo de la modernidad entendida como la modernización obsesiva y compulsiva. Una modernidad sin modernización es como un río que no fluye (…) Ya no existe la idea de una sociedad perfecta en la que no sea necesario mantener una atención y reforma constantes». Bauman habla de «forma» sin hablar de paso de «contenido». De hecho, apenas habla de la naturaleza genético-estructural del capitalismo, limitándose a su forma histórico-genética. Esta rotura de la dialéctica entre lo esencial y lo formal facilita la irrupción de generalizaciones excesivas que terminan falseando la naturaleza del capitalismo, suavizándolo.

Por ejemplo, en una cuestión tan decisiva como la del sentimiento de precariedad vital, que surge de la naturaleza fetichista del capitalismo y de la expropiación social y privatización de las fuerzas productivas, en esta cuestión clave, Bauman amputa la imprescindible perspectiva histórica ya que a la pregunta sobre las consecuencias del sentimiento de inestabilidad, responde: «El sentimiento dominante hoy en día es lo que los alemanes llaman *Unsicherheit*. Uso el término alemán porque dada su enorme complejidad nos obliga a utilizar tres palabras para traducirlo: incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad. Si bien se podría traducir también como "precariedad". Es el sentimiento de inestabilidad asociado a la desaparición de puntos fijos en los que situar la confianza. Desaparece la confianza en uno mismo, en los otros y en la comunidad».

La incertidumbre, la inseguridad y la vulnerabilidad son sentimientos consustanciales al capitalismo porque este modo de producción ha destruido la poca independencia personal y colectiva que sobrevivía en los artesanos, en el campesinado, en los pescadores y en otros oficios y trabajos en los que aún quedaba una propiedad personal de las fuerzas productivas. Cuando la miseria golpeaba, a estas clases sociales les quedaba el pequeño pero vital recurso de la huerta, de la tierra comunal, de los instrumentos de trabajo del zapatero o del carpintero, de la barquita de pesca, y de las redes societarias preburguesas que mantenían aún prácticas de solidaridad destruidas más tarde por el individualismo competitivista burgués, por el sálvese quien pueda. La precarización definitiva de la existencia fue uno de los logros de la civilización del capital, y contra ella se sublevaron las clases explotadas, desde el siglo XIV, allí donde la burguesía comercial destruyó la independencia productiva del artesanado urbano, por ejemplo en el norte de Italia.

Recordar esta constante histórica es decisivo para no cometer el imperdonable error de Bauman de absolutizar la «libertad» sin especificar de qué libertad se trata, de la capitalista o de la feudal, de la del explotador o de la del explotado, de la del hombre o de la de la mujer. A la pregunta de qué hemos ganado con la modernidad, responde: «Libertad a costa de seguridad. Mientras que para Freud gran parte de los problemas de la modernidad provenían de la renuncia a gran parte de nuestra libertad para conseguir más seguridad, en la modernidad líquida los individuos han renunciado a gran parte de su seguridad para lograr más libertad». ¿Qué individuos? ¿Qué libertad? ¿Qué seguridad? Podemos encontrar una especie de respuesta parcial más adelante cuando, hablando sobre el miedo y sobre cómo encontrar un equilibrio entre la libertad y la seguridad, Bauman se expresa de esta forma reaccionaria:

> «No creo que nunca se pueda alcanzar un equilibrio perfecto entre ellas, pero debemos perseverar en el intento. La seguridad y la libertad son igualmente indispensables, sin ellas la vida humana es espantosa, pero reconciliarlas es endiabladamente difícil. El problema es que son al mismo tiempo incompatibles y mutuamente dependientes. No se puede ser realmente libre a no ser que se tenga seguridad y la verdadera seguridad implica a la vez libertad. Ya lo dijo Franklin Delano Roosevelt: hay que liberar a la gente del miedo. Con miedo no se puede ser libre, y el miedo es el resultado de la inseguridad. La seguridad nos hará libres».

Lo reaccionario de esta respuesta no radica tanto en la directa alusión a la «autoridad» política y ética (¿?) del presidente norteamericano F. D. Roosevelt, que se caracterizó por su militarismo, por sus disputas con los pacifistas, por su intervencionismo imperialista en Centroamérica y Haití, por su keynesianismo conservador en los años 30, por el

encarcelamiento de más de 100.000 japoneses en 1941, por su impulso decidido a la nuclearización militar, etc.; lo reaccionario radica, además y sobre todo, en que usar conceptos como «seguridad», «libertad», «miedo», y otros, sin hacer siquiera una referencia brevísima a la propiedad privada, al Estado, a la dictadura del salario y del mercado, es lo mismo que asumir la ideología burguesa en su esencia, la interclasista por fuera, en su forma fluida y cambiante, líquida, y reforzarla por dentro, en su contenido explotador, invertido y fetichizado.

Atrapado mental y teóricamente en la ideología burguesa, Bauman escribe lo siguiente cuando reflexiona sobre comunidad cerrada y seguridad:

> «Es necesario dejar claro que no puede haber comunidades cerradas. Una comunidad cerrada sería insoportable. Nuestras comunidades actuales no son cerradas, sólo se mantienen porque sus miembros se dedican a ellas, tan pronto como desaparezca el entusiasmo de sus miembros por mantener la comunidad ésta desaparece con ellos. Son artificiales, líquidas, frágiles. No se pueden cerrar las fronteras a los inmigrantes, al comercio, a la información, al capital. Hace pocas semanas miles de personas en Inglaterra se encontraron de repente desempleadas, ya que el servicio de información telefónico se trasladó a la India, en donde hablan inglés y cobran una quinta parte del salario. No es posible cerrar las fronteras».

Bauman habla de cómo aumentó el paro en Inglaterra a raíz de la deslocalización capitalista dirigida a la India, pero podía haber citado el caso de la lucha de los Estados empobrecidos para lograr la defensa del derecho a la salud mediante la fabricación masiva de una vacuna barata contra el VIH y otras enfermedades. Este y otro sin fin de ejemplos muestra la dialéctica entre la necesidad de un Estado independiente y soberano -una «comunidad cerrada», según Bauman- que defienda a su pueblo de las agresiones imperialistas, y una política activa de solidaridad internacionalista y humanista que generalice a escala planetaria todos los logros científicos que siguen en manos de la propiedad privada capitalista. Incluso en el caso de Inglaterra, podía haber citado los deseos escoceses y galeses de ser «comunidades cerradas» para recuperar su independencia frente a la dominación inglesa. Y para hablar de la India, podía haber reconocido lo que todo historiador sabe: que el brutal saqueo de la India fue decisivo para financiar la revolución industrial británica, como lo fue la trata de esclavos, la expropiación de las tierras comunales y el salvajismo practicado contra el pueblo irlandés, por ejemplo.

El contenido reaccionario de la modernidad líquida aparece al desnudo en esta cuestión decisiva para entender el presente imperialista. Bauman echa la culpa de los males a las «comunidades cerradas»: «Es bueno tener la idea de una comunidad que nos incluya a todos, e incluso diría que está en el orden del día. Debemos acercarnos a la comunidad de toda la humanidad o acabaremos matándonos unos a otros». Así escrito, genérica y abstractamente dicho, la frase suena bien, sobre todo cuando poco más adelante hace la crítica a los Estados Unidos que hemos citado arriba. Pero si pisamos suelo real, si volvemos a lo objetivo e histórico, otra vez vemos que esta frase oculta la naturaleza asesina del imperialismo. La historia de la teoría marxista muestra que hubo un debate muy riguroso entre quienes defendían la tesis del «superimperialismo», de una especie de «gobierno mundial imperialista», y quienes sostenían la de una tendencia imparable a la agudización de las contradicciones interimperialistas con sus secuelas de guerras cada vez más devastadoras.

Esta segunda tesis ha sido confirmada por la experiencia y vuelve a serlo en la actualidad. Las contradicciones interimperialistas se están acelerando y agudizando ahora mismo, y el sueño utópico y ucrónico de Bauman sobre una «comunidad que nos incluya a todos» sin ninguna precisión más, únicamente sirve para legitimar la mentira de la propaganda burguesa sobre un «gobierno mundial» democrático.

25.- LA CIUDADANIA COMO GOBERNANZA IMPERIALISTA

Al poco de terminar la guerra contra el nazifascismo, la burguesía que la había ganado gracias, fundamentalmente, al Ejército Rojo, a los más de 20.000.000 millones de soviéticas y soviéticos muertos en la retaguardia y en los campos de batalla, lanzó una triple ofensiva anticomunista: cercar a la URSS y a todo lo que oliese a marxismo, negociar con el reformismo un sistema de dominación y explotación denominado «Estado del bienestar» (sic), y aplastar las reivindicaciones antiimperialistas del Tercer Mundo. En esta ofensiva general -véase R. González: *Estados Unidos: doctrinas de la guerra fría 1947-1991* 2003-, la lucha ideológica antimarxista ocupaba un lugar central. Fue en este contexto en el que en 1949 T. H. Marshall (1893-1981) dictó su famosa conferencia «Ciudadanía y clase social» en Inglaterra, potencia imperialista de primer orden que empezaba su declive frente al auge yanqui, que había vivido grandes luchas obreras de 1926 hasta 1939, y que desde 1945 tenía un gobierno laborista. En su interior, la clase obrera presionaba para conseguir las mejoras sociales por las que había luchado desde 1926 y por las que se había dado la vida entre 1939-45; y en el exterior, los pueblos ocupados por el Imperio Británico luchaban por su independencia. Era vital, por tanto, para el capital británico alienar y entontecer a su pueblo.

La conferencia de T. H. Marshall tenía el objetivo de reactivar la ideología burguesa de la ciudadanía en uno de los puntos neurálgicos del imperialismo. No se puede analizar nada sobre este texto sin contextualizarlo en la lucha de clases británica y mundial del momento. Sin embargo, la ubicación espacio-temporal está ausente en la mayoría inmensa de los sociólogos. Por ejemplo, F. J. Noya no hace ninguna referencia al contexto sociohistórico en su largo comentario sobre T. H. Marshall en *Ciudadanía y capital social* (1997); como tampoco lo hacen Soledad García --«Ciudadanía»--, y J. Picó --«Marshall, T. H.»-- en *Diccionario de Sociología* (2006), por citar algunos casos. El mito de la ciudadanía sólo es efectivo cuando se niega la historia de la lucha de clases.

De hecho, esto es lo que hace T. H. Marshall, que solamente se refiere a algunas leyes que facilitan la integración electoral de sectores sociales, como la de 1832 que permitía que votasen poco más del 20% de los varones. Pero si la lucha de clases está ausente, el concepto de clase social aparece tan debilitado que imposibilita todo análisis. El propio Marshall reconoce que no le interesa profundizar en la definición de clase social y la reduce a dos acepciones que tienen todos los vicios de la sociología: como jerarquía de status, y como subproducto de otras instituciones que, al entrelazarse, producen determinadas clases sociales. Marshall reconoce que su objetivo es encontrar la mejor forma de fijar la política salarial, fiscal, de gasto público en lo social, etc., para mantener vigente lo más posible el orden establecido.

A raíz de la deriva reformista del eurocomunismo y del giro al centro derecha de la casta

intelectual, mucha de ella de origen estalinista, el mito de la ciudadanía ha vuelto a coger brío. Contraviniendo toda la metodología marxista, estas corrientes retroceden hasta la Revolución Francesa y hasta el enciclopedismo para encontrar «argumentos» que justifiquen el práctico abandono de conceptos claves como el de clase obrera, clase trabajadora, pueblo trabajador, y otros. La «ciudadanía» y en menor medida la «multitud» están de moda sobre todo tras las movilizaciones del 15-M, en el Estado español. Consciente o inconscientemente, desde las izquierdas melifluas y parlanchinas se ha dejado de lado la reflexión permanente a la estructura de clases y a la lucha de clases, y se ha caído en la cháchara ciudadanista.

Se sostiene que la ciudadanía es un valor democrático que trasciende las diferencias sociales, que garantiza los derechos comunes e individuales, que integra a la sociedad diversa en esos valores, y que es a partir de la ciudadanía movilizada como se puede garantizar, en el capitalismo actual, la suficiente mayoría sociopolítica como para forzar sin apenas violencia al poder a conceder más y más derechos y libertades. El mito de la ciudadanía se basa en la creencia de que la clase obrera, si no ha desaparecido del todo, sí está tan descoyuntada y rota que ya ha dejado de ser la fuerza de masas estructurante del progreso. Ahora, se nos dice, la ciudadanía y las «clases medias», los movimientos sociales, las multitudes, las ONGs, los grupos específicos autoorganizados en sus áreas vitales, y la «sociedad civil» en cuanto tal, son la fuerza unitaria y a la vez descentralizada que dirige la emancipación sin tener que atacar a los centros de poder, que tenderá a adaptarse a lo «lógica democrática».

Pero la experiencia histórica destroza este mito. El corralito argentino de 2001 desbarató tanta demagogia, como demuestran I. Brunet y F. Laura Schilman en *Convivir con el capital financiero: corralito y movimientos ahorristas* (2005), enseñando que los «ahorristas», y no sólo de Argentina sino de muchos Estados capitalistas, no sólo pertenecían a las «clases medias» y a la pequeña burguesía, sino que afectó a todas las clases en una población en la que 14 millones de personas vivían por debajo del umbral de pobreza, de un total de 36 millones, por lo que: «a nadie se le puede escapar que el movimiento de ahorristas es fiel reflejo de una sociedad de clases». Más aún, pocas páginas después, los autores conectan la lucha de los ahorristas con la totalidad de las luchas específicas que forman, en su conjunto, la lucha de clases, y además lo hacen insertando directamente el problema crucial y decisivo al que la sociología nunca quiere enfrentarse: el poder. Los autores dicen:

> «En todo caso tanto la subjetividad del ahorrista como la subjetividad de sectores populares han identificado al poder y su representatividad, los políticos –"que se vayan todos y que no quede ni uno solo"-, como la causa de su dolor. De pronto, ahorristas, piqueteros, asambleístas descubren que la política, o sea la potencia, está en las calles, en los barrios, en la iniciativa popular, en las fábricas recuperadas».

La palabrería sobre el ciudadano quedó destrozada por el corralito de 2001, como ya lo había sido barrida por la lucha de clases con antelación incluso a la Gran Bretaña de 1949. Sin retroceder mucho en la historia, a raíz de las luchas de 1905 Rosa Luxemburgo hizo en *Huelga de masas, partido y sindicatos* (1975), un espléndido análisis de la complejidad de la clase trabajadora, remitiéndose a las huelgas de 1896, indicando que las diferentes fracciones, sectores y grupos del pueblo trabajador luchaban «por motivos diversos y cada uno bajo formas distintas», pero en una línea tendencia ascendente que confluía con el tiempo:

> «Fermenta en el gigantesco imperio una lucha económica infatigable de todo el proletariado

> contra el capital, lucha que gana para sí a las profesiones liberales, la pequeña burguesía, empleados de comercio y de banca, ingenieros, artistas..., y penetra por abajo hasta llegar a los empleados del servicio doméstico, a los agentes subalternos de la policía y hasta incluso a las capas del "lumpen proletariado" desbordándose de las ciudades al campo y tocando inclusive a las puertas de los cuarteles. Inmenso abigarrado cuadro de una rendición general de cuentas del trabajo al capital, refleja toda la complejidad del organismo social, de la conciencia política de cada categoría y de cada región, recorriendo toda la larga escala que va desde la lucha sindical regular, a la explosión de la protesta amorfa de un puñado de proletarios agrícolas y la primera confusa rebelión de una guarnición militar excitada, desde la revuelta elegante y perfectamente realizada con tiralíneas y cuellos duros en las oficinas de un banco, a los murmullos plenos de audacia y de excitación de una reunión secreta de policías descontentos en una comisaría ahumada, oscura y sucia».

La oleada de luchas de 1905, que recorrió amplias zonas de Europa, aporto además de estas y otras lecciones sobre la clase trabajadora, también una experiencia decisiva que ya había sido descubierta en el siglo XIX y que sería confirmada por toda la historia hasta el presente. Esta experiencia tiene una esencial relación con el debate sobre el mito de la ciudadanía y la acción política revolucionaria o reformista. Rosa Luxemburgo la sinterizó en un texto de 1906 titulado *Una vez más el experimento belga* en *Debate sobre la huelga de masas* (1975):

> «El terreno de la legalidad burguesa del parlamentarismo no es solamente un campo de dominación para la clase capitalista, sino también un terreno de lucha, sobre el cual tropiezan los antagonismos entre proletariado y burguesía. Pero del mismo modo que el orden legal para la burguesía no es más que una expresión de su violencia, para el proletariado la lucha parlamentaria no puede ser más que la tendencia a llevar su propia violencia al poder. Si detrás de nuestra actividad legal y parlamentaria no está la violencia de la clase obrera, siempre dispuesta a entrar en acción en el momento oportuno, la acción parlamentaria de la socialdemocracia se convierte en un pasatiempo tan espiritual como extraer agua con una espumadera. Los amantes del realismo, que subrayan los "positivos éxitos" de la actividad parlamentaria de la socialdemocracia para utilizarlos como argumentos contra la necesidad y la utilidad de la violencia en la lucha obrera, no notan que esos éxitos, por más ínfimos que sean, sólo pueden ser considerados como los productos del efecto invisible y latente de la violencia».

Las dos citas de esta revolucionaria asesinada por sus ex compañeros ponen al descubierto los límites insuperables del mito de la ciudadanía: uno, la estructura clasista de la sociedad, que hace que la ciudadanía se rompa en trozos enfrentados en una guerra a muerte en los momentos álgidos de las crisis sociales; dos, la naturaleza violenta de la política, tanto de la urguesa como de la proletaria, aunque la primera es la violencia fundante y explotadora, mientras que la segunda es defensiva y explotada; tres, la naturaleza, además de violenta, a la vez tramposa y desmovilizadora del parlamentarismo, si el pueblo trabajador no lleva la ofensiva política hacia los objetivos socialistas por los que lucha; y cuatro y último, la imposibilidad objetiva de mantener el mito de la ciudadanía en su contexto de agudización de la lucha de clases.

La permanente relegitimación del mito de la ciudadanía se convierte, por tanto, en una necesidad para la clase burguesa que ordena a la casta intelectual en su conjunto y a la sociología que intensifique sus esfuerzos en ello. Debido a las limitaciones arriba vistas, el mito de la ciudadanía debe ser actualizado sobre todo en los momentos de crisis, como sucede ahora mismo en Europa y en buena parte de las Américas. Si leemos a la luz de la crisis actual

el texto de 2007 de Adriana Capaldo *La nueva ciudadanía europea*, en el que se citan a muchos de los sociólogos y «científicos sociales» criticados en este texto, incluido el propio T.H. Marshall, vemos cómo está anticuado ante la irrupción de la crisis en ese mismo año. Es cierto que la autora analiza el problema de la emigración y de los retos que este desplazamiento de la fuerza de trabajo social acarrea a la definición de ciudadanía europea, pero no es menos cierto que en la actualidad aquella definición está definitivamente superada por las agresiones burguesas a las naciones trabajadoras europeas, como el caso de Grecia, y otros. La pregunta es: ¿son iguales «ciudadanos europeos» los griegos que los alemanes, por ejemplo? La respuesta es no. Y lo mismo debemos decir con respecto a las Américas.

En el presente, cobra todavía más actualidad la tesis defendida por Renata Gonçalves en su excelente texto *Ciudadanía/clases populares: El lado oculto de la dominación capitalista de clase (*2004). Para esta autora, que coincide con otros investigadores marxistas, con la concesión de la ciudadanía a las clases trabajadoras el que sale verdaderamente reforzado es el Estado burgués, la dominación invisible e imperceptible del capital sobre el trabajo. La ciudadanía, como mito, logra que la clase trabajadora asuma la creencia de la igualdad política formal, de la pertenencia interclasista a una colectividad socialmente abstracta, sin contradicciones antagónicas en su interior. El mito de la ciudadanía define como iguales, por un lado, a una trabajadora sobreexplotada, emigrante, que sufre acoso laboral y sexual, con triple explotación, y sometida a una precariedad vital desquiciante; y por el lado opuesto a un empresario enriquecido, tiránico y racista.

Para refutar esta realidad social en expansión, la sociología se esfuerza en demostrar que han sido tan grandes los cambios en las clases trabajadoras que prácticamente han desaparecido para licuarse sus restos en la «multitud ciudadana». Sin embargo, la mundialización del capital, de la ley del valor-trabajo, hace que obligatoriamente en el plano de lo genético-estructural se expanda una clase trabajadora mundial, un «proletariado global explotable» según la feliz expresión de P. Cammack en *Ataque a los pobres* (2002) en vez de un hipotético «ciudadano mundial». El proletariado global explotable adquiere tantas formas diferentes como contextos estatales y nacionales de lucha de clases existen. Aún así, la unidad esencial de la explotación capitalista determina que la correspondiente unidad esencial del proletariado mundial a pesar de los cambios que sufre tan bien analizados por R. Antunes en *Al final, ¿quién es la clase trabajadora hoy?* (2007):

> «Mientras tanto, contrariamente a las tesis que pronostican el fin del trabajo, estamos desafiados a comprender lo que vengo denominando como la *nueva polisemia* del trabajo, su *nueva morfología*, esto es, su *forma de ser* (para pensar en términos ontológicos) cuyo elemento más visible es su diseño multifacético, resultado de las fuertes mutaciones que afectaran el mundo productivo del capital en las últimas décadas. Nueva morfología que comprende desde el obrero industrial y rural clásico, en proceso de encogimiento, hasta los asalariados de servicios, los nuevos contingentes de mujeres y de hombres tercerizados, subcontratados, que se expanden. Nueva morfología que puede presentar, simultáneamente, la retracción de los obreros industriales de base taylorista-fordista y, por otro lado, la ampliación, según la lógica de la flexibilidad-toyotizada, de las trabajadoras de *telemarketing y call center*, de los *motoboys* que mueren en las calles y avenidas, de los digitalizadores que trabajan (y se lesionan) en los bancos, de los asalariados del *fast-food*, de los trabajadores de los hipermercados, etc.».

Los cambios en la formas de las clases trabajadoras no afectan cualitativamente a lo esencial de su explotación asalariada. El modo de producción capitalista necesita aumentar cada vez más la tasa media de beneficio para compensar el aumento contrario de las dificultades de todo tipo que lastran y dificultan esa necesidad, y para ello tiene dos grandes recursos básicos que tienen variantes de aplicación pero podemos resumir en el aumento de la explotación de la fuerza de trabajo, en la competencia para quedarse con los capitales de las burguesías más débiles, y en financiarización. No hay otra posibilidad. Durante los períodos o fases de beneficios altos, de lucha de clases reducida a las presiones legales y reformistas por el aumento salarial, en estos períodos, proliferan las tesis de la «muerte del proletariado», de la «nueva economía», del «buen capitalismo» que por fin ha superado para siempre las injusticias del «mal capitalismo». Pero incluso autores que tienden a aceptar ciertas tesis de la modernidad líquida y de las modas post arriba vistas, como J. Hermo y A. Wydler no tienen más remedio que reconocer la vigencia del proceso de producción de valor, de la centralidad de la explotación, en suma, a una escala tan gigantesca que abarca la totalidad de la existencia social, tendiendo a fusionar la producción con la reproducción bajo el mandato de la exigencia absoluta de la valoración ampliada del capital (*Transformaciones del trabajo en la era de la "modernidad líquida" y el trabajo "inmaterial"*. 2006).

Era en estos períodos -y sigue siéndolo todavía- en los que la «ciencia social» asegura que, definitivamente, se había acabado la lucha de clases porque ya sólo existían las «clases medias», porque la lucha sindical había sido reemplazada por la negociación económica, porque los partidos y las organizaciones habíuan dejado paso a los «nuevos movimientos sociales», al «voluntariado de las ONGs», y en general a toda aquella forma de expresión pacífica y cívica de la «sociedad civil» diferenciada de la «sociedad política». No hace falta repetirnos en que esta ficción se esfuma cuando las crisis azotan la aparente tranquilidad social.

A. Borón expone «francamente» su opinión sobre las excelencias democraticistas de la «sociedad civil» en *Imperialismo, movimientos sociales y ciencia crítica* (2005):

> «Hablar de una sociedad civil, tan exaltada por algunos pensadores de la izquierda, es hablar de una sociedad de clases, algo que parece olvidarse en el romanticismo que impregna muchos de los análisis sobre el tema (…) Personalmente pienso que esa exhortación a la sociedad civil es sumamente engañosa, porque la misma está compuesta también por la derecha reaccionaria, los terratenientes, la burguesía asociada al imperialismo, los paramilitares, los medios de comunicación --¡y de confusión!-- de masas, y toda una serie de agentes sociales que para nada estarán dispuestos a colaborar con un proyecto de emancipación social. Todo eso está en la sociedad civil. Además, la estructura de la sociedad civil está marcada por jerarquías y asimetrías de todo tipo, fundadas, como es sabido, en el hecho de que es la expresión, en el terreno de la sociedad, de un modo de producción inherentemente predatorio y explotador como el capitalista. De manera que depositar esperanzas democratizadoras en la sociedad civil me parece, francamente, un despropósito mayúsculo».

Al igual que A. Borón ha criticado el concepto ambiguo y polisémico de «sociedad civil», como hemos visto, también lo hace D. Morera en *Crítica a la ambivalencia post-marxista* (2008), aunque ampliando el análisis al relacionar la sociedad civil con la «ciudadanía» y con la lucha de clases. Este autor sostiene algo que hemos dicho antes: la simultaneidad entre la profunda ofensiva reaccionaria a escala mundial y la retirada masiva de los intelectuales de las

posiciones marxistas. Una de las consecuencias de lo anterior es la victoria ideológica de la burguesía, y ahora en concreto, la del concepto de «ciudadanía» que «diluye o hace abstracción del concepto de clases sociales, desdibujando la frontera entre explotados y explotadores en una sociedad históricamente determinada (…) El concepto de ciudadanía nos remite a la relación del individuo (haciendo abstracción de la clase social a la que pertenece) con respecto al Estado, esto es: a la esfera de la superestructura política (haciendo abstracción de la estructura económica social sobre la que se erige dicho Estado y los intereses de clase que representa)».

El mito de la ciudadanía no puede sostenerse mucho tiempo si no es reforzado con una serie de soportes igualmente falsos e irreales que le den una cobertura más amplia. Como la realidad tiende a desnudar la ficción, a sacar a la luz la objetividad de la explotación, entonces, y antes de recurrir a la represión como último recurso de orden, el sistema refuerza el mito para volver a invisibilizar la explotación. Lo hace mediante el fetichismo de la mercancía, invirtiendo la realidad de manera que vemos a las personas como cosas y a las cosas como personas, de modo que, en esa realidad puesta patas arriba, perdemos la noción de lo que somos y existe e interpretamos lo real no en su unidad contradictoria, sino como un caos de trozos separados que funcionan incoherentemente.

Uno de los soportes que sostienen el mito ciudadano es, ahora y en determinados espacios, el de la «ciudadanía mundial» que mediante instituciones adecuadas se supone que guía la globalización hacia fines democráticos. La minúscula minoría que rige dictatorialmente el mundo necesita engatusar a sectores sociales más o menos amplios para obtener su apoyo en el saqueo imperialista, o al menos para mantenerlos pasivos e inertes, sin que giren a la izquierda. Son sectores relativamente cultos, reformistas blandos, de «clases medias», de la pequeña y mediana burguesía, que rechazan el fundamentalismo cristiano y el neofascismo, pero que aceptan el occidentalismo como «impulso civilizador». La denominada «guerra contra el terrorismo» no sólo moviliza a los sectores más reaccionarios sino también a los «progresistas» pero con otros argumentos.

Aquí vamos a analizar sólo dos de los mitos más difundidos por la prensa burguesa: el de la gobernanza y el del desarrollo sostenible, porque junto al de ciudadanía forman un sistema propagandístico especialmente efectivo para idiotizar a los sectores sociales citados. Buena parte de la moda de los foros sociales mundiales y regionales se amparaba en la creencia de que los «nuevos movimientos sociales», las ONGs y otros colectivos pueden condicionar decisivamente la voluntad de los gobiernos y de las grandes corporaciones mediante manifestaciones pacíficas, campañas de prensa y divulgación y «activación de la sociedad civil». No existe una frontera insalvable entre estos sectores y los más duros, partidarios del imperialismo militarizado: esa frontera es muy porosa y enclenque gracias, entre otras cosas, a la mentira de las «intervenciones humanitarias» decididas y dirigidas en base a los principios de la «buena gobernanza mundial».

El concepto de gobernanza –y de gobernabilidad, que vienen a ser lo mismo- proviene de la raíz griega usada por el reaccionario Platón para explicar cómo hay que dirigir a un pueblo de la misma forma en que se dirige un barco o un carro, concepto luego retomado por la criminal

Roma, que basó su civilización y su ciudadanía en el terror y en el esclavismo. Las sucesivas clases dominantes europeas han usado a su gusto este concepto cargado con un contenido reaccionario, dirigista y despectivo para con los derechos de los pueblos. Posteriormente, será el imperialismo organizado en la Trilateral el que recupere el concepto, como asegura L. Aguilera García en *Gobernabilidad y gobernanza: cinco tesis a la luz del capitalismo neoliberal del siglo XXI* (2002):

> «Existe coincidencia en la literatura al apuntar el origen de los estudios acerca de la gobernabilidad de los sistemas sociales adjudicándolos a la primera mitad de los 70 y el conocido Informe de la Comisión Trilateral. Este Informe fue publicado en 1975 teniendo como centro el tratamiento de la categoría referida. La convocatoria para la elaboración de este informe esta motivada por las profundas convulsiones que venían apareciendo tanto en los centros del poder imperial como en su llamada periferia, lo cual surge como colofón de sucesos políticos, económicos y militares que mostraban la verdadera esencia del imperialismo mundial. La guerra de Viet Nam, el escándalo Watergate, la crisis económica que abatía desde los primeros años de los 70 a los grandes centros del poder mundial, unido a ello la crisis del estado de bienestar, la irrupción de regímenes fascistoides militaristas en América Latina y el avance de las fuerzas de izquierda y del bloque socialista, conducían a un severo cuestionamiento de la legitimidad de las estructuras y sujetos del poder político en los países centrales del imperialismo. "Gobernabilidad" aparece en la literatura con el trilateralismo para dar cuerpo conceptual al proyecto político del neoliberalismo. Desplaza la concepción del estado de bienestar, cuando este se considera fracasado. Es decir, como categoría, la gobernabilidad nace en los predios de la práctica del neoliberalismo, y nace además, para contribuir a fundamentar y diseñar la visión neoliberal del estado y la política».

Un ejemplo de la efectividad para el imperialismo de la interacción entre gobernanza y ciudadanía, que da forma a una política «neutral» de defensa de la democracia mundial, aparece crudamente al desnudo en el largo texto de la asociación australiana ACPACS (*Gobernanza y ciudadanía en los órdenes políticos híbridos: un cambio de perspectiva en la noción de "construcción del Estado"* 2011). Se trata de un documento destinado a organizar las relaciones de control social en los «Estados frágiles», propensos a ser usados por el «terrorismo internacional», por los «comerciantes de armas», y por el «crimen organizado» para sus ataques al orden internacional vigente. Se propone que se creen en esos países débiles sistemas «políticos híbridos» que combinan la «gobernanza occidental», las tradiciones locales y los avances de la «globalización», para reforzar desde las bases sociales a los «Estados frágiles» y «fallidos» en beneficio de «la paz y el orden». Y aquí, en lo relacionado con las «tradiciones locales» debemos volver nuestra mirada crítica al papel de la antropología y de las «ciencias sociales» en el mantenimiento del orden capitalista.

Un ejemplo de la efectividad para la opresión nacional de los pueblos, distrayéndolos de su realidad y embaucándolos con demagogia sobre la gobernanza y el desarrollo sostenible, lo tenemos en el artículo escrito por B. Kaimwa, titulado *La gobernanza* (2011). Se trata de una propuesta sobre cómo tiene que ser la acción ciudadana democrática en todos los problemas sociales. El artículo está escrito en Euskal Herria, y desde una perspectiva digamos que «ecologista» desde los esquemas del llamado «desarrollo sostenible», concepto que luego analizaremos. El artículo también vale para el resto de pueblos que, como el vasco, no tienen un Estado propio, soberano e independiente, sino que están sometidos a otros Estados ocupantes, como es el caso del Pueblo Vasco ocupado nacionalmente por los Estados español

y francés. Incluso en el imperialismo actual, el artículo sirve también para los Estados oficialmente «soberanos» pero sujetos a la dependencia económica, política y/o militar extranjera, más o menos descarada o disimulada. Dicho esto, leamos lo que sigue:

> «La gobernanza entendida como una nueva forma de gobernar, necesita de la interacción y la **cooperación entre el Estado y los diversos actores de la sociedad**, tanto del ámbito público como del privado, para la toma de decisiones que atañen a los asuntos colectivos. Gobernar la sociedad hoy día necesita tomar en cuenta diversos aspectos vinculados con la vida de los ciudadanos en la medida que ésta puede verse afectada de forma positiva o negativa. (…) La gobernanza se vincula siempre con la democracia en la sociedad, es decir, con un alto nivel de participación ciudadana. En un proceso de gobernanza, los ciudadanos deben de gozar de sus derechos civiles, políticos, económicos y socioculturales, mientras que las instituciones públicas deben de implementar políticas que permitan a todos los ciudadanos tener acceso a esos derechos fundamentales. La gobernanza democrática ofrece la oportunidad a la ciudadanía de introducir sus demandas y defender sus intereses. Al mismo tiempo, permite que los que impulsan las políticas públicas hagan rendiciones de cuenta a los ciudadanos».

En ningún momento del artículo se hace referencia a la realidad nacional vasca, al hecho de que el Pueblo Vasco tiene prohibidos derechos fundamentales, malvive bajo restricciones autoritarias y antidemocráticas muy duras, como las de libre reunión, asociación, elección, derecho a la propia lengua y cultura nacionales, etc.. Por el contrario la gobernanza expuesta refleja y asume el entero sistema legal español y francés, oculta que las torturas son una práctica común denunciada hasta por la Relatoría de las Naciones Unidad y por otras instituciones internacionales. Oculta la política carcelaria de exterminio y venganza. Oculta que los débiles entes regionales y autonómicos, carecen de poder político-económico suficiente como para una eficaz planificación ecológica a largo plazo. Podríamos seguir narrando la situación vasca mucho tiempo -es la nación europea con más densidad por habitante de presos y presas políticas, y fuerzas policiales, por ejemplo-.

Y esta realidad de opresión nacional existe en una Unión Europea que en 2001 redactó y aprobó el Libro Blanco sobre *La Gobernanza Europea* en el que se exponen los cinco principios de la buena gobernanza: «*apertura, participación, responsabilidad, eficacia y coherencia*». Palabras vacías que ocultan la ideología neoliberal feroz que cimenta la reordenación del espacio material y simbólico de acumulación, centralización, concentración y perecuación de capitales que, en realidad, es el euroimperialismo, es decir, la UE. Que tales principios no significan nada real sino que, al estar vacíos de contenido, éste puede ser llenado en cada momento con los tintes ideológicos más convenientes en ese instante, esta práctica ha quedado demostrada en la clara reacción involucionista de la UE conforme aumentaba el euroescepticismo de los pueblos, se aceleraban las tendencias a la resistencia popular y, por no extendernos, aparecía la crisis en 2007. Desde entonces, la gobernanza aparece como lo que realmente es: un sistema de gobernar al margen del pueblo y contra el pueblo.

Por no extendernos, un último ejemplo que sintetiza a la perfección los tres mitos, la ciudadanía, el desarrollo sostenible y la gobernanza, lo encontramos en *Gobernanza universal. Medidas políticas para la sostenibilidad* (2011) de varios autores que comienzan afirmando que «Hemos de reconocer que no es posible abordar solo localmente problemas como el cambio climático, el agotamiento de recursos vitales, la pérdida de biodiversidad o la reducción de la pobreza y la marginación, que afectan a todo el planeta. Se precisa

urgentemente una coordinación planetaria capaz de impulsar y controlar las necesarias medidas "glocales" –es decir, a la vez ***locales y globales***- en defensa del medio y de las personas, para reducir el impacto de las actividades humanas y hacer posible un futuro sostenible». Después defienden la necesidad de un «nuevo orden mundial», sin precisar nada más, excepto que esté formado por «instituciones que sean expresión de nuestra ciudadanía planetaria común, capaces de evitar la imposición de intereses particulares que resulten nocivos para la población actual o para las generaciones futuras (…) a favor de una mundialización real que defiende la existencia de instituciones democráticas a nivel planetario, capaces de gestionar los bienes públicos globales, patrimonio común de la humanidad, y de evitar su destrucción por quienes solo velan por sus intereses a corto plazo».

La sospechosa vaguedad a la hora de llenar de contenido social y político, de hablar claro sobre los poderes clasistas muy concretos y conocidos que dirigen la economía mundial hacia la catástrofe mediambiental y el caos, esta negativa a coger el toro por los cuernos, se oculta tras una fraseología aparentemente radical en la que se mezcla todo: «La Seguridad Humana contempla así problemas socioambientales estrechamente vinculados, que son fruto, en buena medida, de un crecimiento económico depredador e insolidario al servicio de intereses particulares y que amenaza con el colapso de la especie humana: cambio climático, degradación del medio, pérdida de biodiversidad y de diversidad cultural, pandemias, desempleo, hambre, desequilibrios sociales, conflictos étnicos y religiosos, narcotráfico, violencia urbana, inequidad, subdesarrollo, refugiados, desplazados, terrorismo internacional, represión política y, en definitiva, toda violación de derechos humanos».

Explican los autores cómo surgió el concepto de «Seguridad Humana» a finales del siglo XX para hacer frente a los problemas que amenazaban el orden mundial, siendo el imperialismo japonés uno de los decididos impulsores del programa. Debemos recordar que desde comienzos de la década de 1990 Japón atravesaba una muy profunda crisis de estancamiento económico. La burbuja inmobiliaria fue el detonante de una crisis que venía de las entrañas del capitalismo nipón, y respondía a la desesperada táctica de la muy corrupta burguesía japonesa para reactivar la producción y el consumo mediante la economía del ladrillo. Nada de esto funcionó, y en 2001, fecha del impulso definitivo de la «Seguridad Humana», Japón estaba otra vez en apuros, ahora amenazada por las secuelas de la reciente crisis financiera de 1996-97 con el derrumbe espectacular de los «gigantes asiáticos», marionetas en manos del imperialismo japonés y occidental. Japón, por tanto, tenía y tiene muy fuertes intereses en la «Seguridad Humana», entre ellos los energéticos, los decisivos.

Y como sucede siempre que sucede lo mismo, cuando se trata de compaginar los derechos humanos, la paz y la justicia, con la «seguridad humana», tal cual la interpreta la burguesía, los primeros ceden paso a la segunda; la justicia, la paz y los derechos son sacrificados en el altar de la seguridad de la acumulación capitalista. Leamos estas definitivas palabras del texto que ahora usamos:

> «Y ese fomento de la paz – que ha de estar fundado, como señala el *Programa Cultura de Paz* de la UNESCO, "en los valores universales del respeto a la vida, la libertad, la solidaridad, la tolerancia, los derechos humanos y la igualdad entre hombres y mujeres"- requiere también instancias jurídicas supranacionales, en un marco democrático mundial, para hacer frente eficazmente al unilateralismo, al terrorismo mundial, al tráfico de personas, armas, drogas,

> capitales... para lograr la seguridad de todos (Mayor Zaragoza, 2000; Worldwatch Institute, 2005). Y requiere cuerpos internacionales de intervención rápida, dependientes de la ONU, como los "cascos azules", creados para restablecer y mantener el estado de paz en zonas de conflicto, los "cascos verdes", destinados a la protección y rehabilitación ambiental y otro de "cascos rojos" de protección civil internacional, todavía inexistente, pero cuya creación se reclama con creciente insistencia, para organizar y coordinar los socorros a la población afectada por cualquier tipo de desastre (…)este nuevo concepto (gobernanza) supone el reconocimiento de la necesidad de asociar la idea de desarrollo sostenible a medidas políticas, a medidas de gobierno y, en particular, de *gobernanza universal*, entendida como "*Arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un futuro sostenible*"».

Vemos, pues, cómo gobernanza, ciudadanía y desarrollo sostenible forman parte de una estrategia que, al final del análisis, nos remite a la fuerza militar imperialista, aunque esté disfrazada con los multicolores cascos de las Naciones Unidas. Debiéramos saber que la ONU no toma ninguna decisión importante sin consultar antes a los grandes Estados capitalistas, y a otras instituciones del imperialismo. En este contexto, hablar de un «futuro sostenible» sólo tiene valía si por tal cosa se entiende la sostenibilidad del capitalismo en medio de la crisis actual, y en la que la violencia reaccionaria juega un papel decisivo. En este contexto hablar de una «ciudadanía planetaria» que sostenga el «nuevo orden mundial» democrático, es desconocer que, por debajo de tanta demagogia, la objetividad de la explotación se ha endurecido y ampliado desde el 2001 hasta ahora.

Si ya el siglo XX fue *El siglo de las guerras* (2005) como muy bien lo definió G. Kolko, los años transcurridos desde el inicio del siglo XXI están siendo los del belicismo imperialista realizado con una sistematicidad desconocida en era de las guerras coloniales. Ahora las guerras están insertas en una estrategia global de largo alcance revisada cuando es necesario por los aparatos del Estado especializados en planificar el terror. Si bien, la impunidad del capitalismo para hacer lo que quiera ha sido una constante desde sus primeras expediciones de saqueo en la mitad del siglo XV, ahora basta leer el impresionante libro de R. Montoya *La impunidad imperial* (2006) para comprender el salto en atrocidad realizado desde 2001 en adelante. Pero yerra quien crea que el belicismo estructural y permanente responde sólo a razones políticas: son fundamentalmente razones geoeconómicas estructurales las que dictan la nueva forma del imperialismo de toda la vida, expresada de manera tan estremecedora pero real por G. Ford como *La estrategia de Obama de "matar a voluntad"* (2011) mediante «la maquinaria de alta tecnología de vigilancia y muerte».

Una de las mejores formas de justificar, minimizar u ocultar el asesinado a voluntad por parte del imperialismo, es la de hablar sobre el mito del desarrollo sostenible porque distrae la atención de quienes se sienten preocupados por una catástrofe que se avecina casi de forma imparable. Pero ¿de donde viene el término de desarrollo sostenible? Al igual que estamos haciendo con otros conceptos burgueses, con la sociología en su conjunto, y con la vida profesional de los más importantes sociólogos y «científicos sociales», ahora también tenemos que bucear en la historia. J. M. Naredo: *Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible* (2007), nos explica que:

> «Cuando a principios de la década de los setenta el *Primer Informe del Club de Roma* sobre los límites del crecimiento, junto con otras publicaciones y acontecimientos, pusieron en tela de juicio la viabilidad del crecimiento como objetivo económico planetario, Ignacy Sachs (consultor de Naciones Unidas para temas de medioambiente y desarrollo) propuso la palabra

"ecodesarrollo" como término de compromiso que buscaba conciliar el aumento de la producción, que tan perentoriamente reclamaban los países del Tercer Mundo, con el respeto a los ecosistemas necesario para mantener las condiciones de habitabilidad de la tierra. Este término empezó a utilizarse en los círculos internacionales relacionados con el "medioambiente" y el "desarrollo", dando lugar a un episodio que vaticinó su suerte. Se trata de la declaración en su día llamada *de Cocoyoc*, por haberse elaborado en un seminario promovido por las Naciones Unidas al más alto nivel, con la participación de Sachs, que tuvo lugar en l974 en el lujoso hotel de ese nombre, cerca de Cuernavaca, en Méjico. El propio presidente de México, Echeverría, suscribió y presentó a la prensa las resoluciones de *Cocoyoc*, que hacían suyo el término "ecodesarrollo". Unos días más tarde, según recuerda Sachs en una reciente entrevista [Sachs, I., 1994], Henry Kissinger manifestó, como jefe de la diplomacia norteamericana, su desaprobación del texto en un telegrama enviado al presidente del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente: había que retocar el vocabulario y, más concretamente, el término "ecodesarrollo" que quedó así vetado en estos foros. Lo sustituyó más tarde aquel otro del "desarrollo sostenible", que los economistas más convencionales podían aceptar sin recelo, al confundirse con el "desarrollo autosostenido" *(self sustained growth)* introducido tiempo atrás por Rostow y barajado profusamente por los economistas que se ocupaban del desarrollo. Sostenido *(sustained)* o sostenible *(sustainable)*, se trataba de seguir promoviendo el desarrollo tal y como lo venía entendiendo la comunidad de los economistas. Poco importa que algún autor como Daly matizara que para él "desarrollo sostenible" es "desarrollo sin crecimiento", contradiciendo la acepción común de desarrollo que figura en los diccionarios estrechamente vinculada al crecimiento».

Pedimos disculpas por una cita tan larga, pero es imprescindible conocer la historia de un concepto para poder debatir sobre él. Es verdad que las palabras cambian de significado al cambiar las circunstancias que las crearon, pero en el tema que tratamos, primero, ha pasado muy poco tiempo como para poder cambiarla, y segundo y fundamental, es imposible hacerlo porque la crisis ecológica y la naturaleza del capitalismo lo impiden. El desarrollo sostenible no es posible por simples razones físicas, materiales, ya que de un mundo finito no se puede extraer una cantidad infinita de recursos. Todo se agota, y aunque el avance tecnocientífico, la previsible explotación económica de los planetas del sistema solar, la obtención de energías exteriores a la Tierra, es decir, la Tierra no como un sistema cerrado sino como parte de un sistema abierto, etc., aunque estas y otras posibilidades pueden retrasar el agotamiento de los recursos, éste se producirá tarde o temprano. Esta probabilidad obliga a un cambio cualitativo del sistema productivo entero, a otra política y fundamentalmente a un cambio cualitativo en las relaciones de propiedad, expropiando a la burguesía e instaurando la propiedad colectiva de las fuerzas productivas.

Desde una visión un tanto reformista dura, es decir, que no quiere llegar al corazón del problema de la crisis medioambiental y de sus interacciones crecientes y destructoras con la crisis capitalista, R. Smith ofrece una crítica muy fundada del mito del desarrollo sostenible en «Capitalismo, sustentabilidad y cambio climático» en *Hacia un nuevo socialismo* (2011). El autor habla de la «ecodestrucción» como realidad innegable aunque exista una especie de «ecocapitalismo» muy minoritario dentro de la totalidad del modo capitalista de producción, y de destrucción masiva producida por los fenómenos climáticos. Sostiene que existen dos grandes obstáculos que imposibilitan la autoregeneración del capitalismo verde: uno es el de «las barreras sistémicas a la disminución del crecimiento», y el otro es el de «las barreras sistémicas a la restructuración» del capitalismo.

Ambos obstáculos son inherentes a este modo de producción, y para desbloquearlos el autor propone medidas un poco tímidas teniendo en cuenta la extrema gravedad del problema. Su propuesta es: «Democracia *vs.* capitalismo: planificar o morir», precisando que hay que avanzar a una «sociedad socialista democrática» pero sin profundizar en el problema del poder del Estado, de la propiedad privada, del papel de la clase trabajadora en la planificación socioeconómica, de cómo responder a las reacciones del capital cuando se vea amenazado por la necesidad de reducir drásticamente el gasto energético y el despilfarro material. Una y otra vez el autor llega al borde del problema: la cuestión del poder y de la propiedad, y entonces se detiene y, en ese borde, se limita a sugerir soluciones reformistas que solamente retrasarían durante un tiempo la llegada de la catástrofe. Habla de la «mano visible» que dirija la planificación social, pero ¿qué poder dirige a la mano visible en la inevitable lucha mortal con la «mano invisible» del capital y su mentira del desarrollo sostenible?

La respuesta la encontramos en otros autores, entre ellos en M. A. Adame Cerón propone la «revolución ecocomunista» como única alternativa a la ecodestrucción masiva en *Crisis Ecológica y Multidimensional capitalista y Revolución* (2011):

> «Entendemos brevemente que dicha revolución, como su nombre lo indica, implica transformaciones completas, multidimensionales, en el conjunto del modo de producción y de reproducción económico y sociocultural. La revolución que se plantea tendrá que ser lo menos violenta y lo menos destructiva posible, por tanto una revolución masiva, radical, glocal y mayormente pacífica con los elementos esenciales de creaciones y creatividades humanizadoras. Sin embargo, se tendrá que conquistar, tomar y controlar el poder político de los diferentes Estados nacionales, para conformar un poder proletario popular mundial, basado en las diferentes y enriquecedoras apropiaciones y autogestiones sociales y comunitarias enlazadas, comunicadas y coordinadas a través de las redes reales y virtuales (…) de lo que se trata es de que todas las luchas y transformaciones ecológico-socioeconómicas y político-culturales que emprendamos contra el capitalismo derrochador, explotador y antihumano y a favor de los explotados, marginados, oprimidos y a favor de la humanidad y la salud del planeta se enmarquen en el escenario-perspectiva revolucionaria, conectando todos los planos micros-mesos-macros de las praxis y todos los ámbitos corporales y del ser social-natural humanos para responder revolucionaria-multidimensionalmente con actos cotidianos e históricos las enajenaciones de la crisis mundial multidimensional del capital: la revolución con actos del aquí y ahora, y construyendo la revolución ecocomunista total».

IÑAKI GIL DE SAN VICENTE

EUSKAL HERRIA 8-IX-2011

«