
Marx y la teoría sociológica clásica

Por «teoría sociológica clásica» entiendo el conjunto de conceptos, modelos teóricos, métodos y averiguaciones sociológicas producidos (fundamentalmente) en el ámbito académico occidental durante el período de tiempo que, con alguna flexibilidad en los límites, va de 1892 a 1920. Es esa, de una parte, la época en que la sociología reúne los requisitos necesarios para poder decir de ella que, a más de una disciplina intelectual, es también una disciplina académica con estructura social e intelectual: comienza a ser enseñada, discutida e investigada regularmente en instituciones académicas; comienzan a publicarse con continuidad los primeros órganos de expresión específicamente sociológicos; comienza, en fin, a difundirse la sociología en la vida social general por la doble vía de ofrecer una suerte de autoconciencia (a veces, más modestamente: proyecto de autoconciencia) del estado global de la sociedad y de ofrecer análisis (también, a veces, más modestamente: proyectos de análisis) sobre problemas o asuntos sociales específicos. En otros términos, son los sociólogos de ese período quienes consiguen para la sociología institucionalización académica y quienes comienzan a abrir la posibilidad de un reconocimiento social.

Y, por otra parte, desde que en 1939 Talcott Parsons publicara un primer gran libro, *La estructura de la acción social*, ha pasado a formar parte de la tradición académica sociológica la consideración de esa generación del cambio de siglo como la formuladora de los planteamientos teóricos que están en la base del grueso de la teoría sociológica contemporánea. Quiero decir que, aun disintiendo del desarrollo concreto de la obra de esos sociólogos, que Parsons llevó a cabo, difícilmente puede dejarse de estar de acuerdo con él en que sin ellos, la sociología, tal como la entendemos hoy, sería algo muy distinto: en buena medida, la crítica y la investigación sociológicas contemporáneas se mueven en el interior de la problemática que ellos explicitaron y, en los mejores de los casos, sólo han abierto vías nuevas tras haber sometido dimensiones de tal problemática al tamiz de la controversia.

Dicho lo cual, hay que añadir de inmediato que no es nada fácil sintetizar los rasgos más significativos del subsuelo de tal teoría sociológica clásica. Hay varias razones, pero un par de ellas tiene peso especial.

En primer lugar, la disparidad de problemas real-concretos a que tales sociólogos clásicos quisieron dar respuesta. Hay, en efecto, acuerdo relativamente compartido entre los historiadores de la sociología sobre que ésta nace intelectualmente con el intento de dar razón de dos series de transformaciones sociales de tanta envergadura como las que engloban la Revolución industrial y la organización política de la sociedad civil y del Estado a partir de los idearios democráticos y liberales —y, también, sobre que ambas series de cuestiones ejercen influencia decisiva sobre la evolución posterior de la sociología—. Pues bien, si esto es así, sucede que los

sociólogos del cambio del siglo XIX al XX tenían ante sí no los rasgos incipientes de esos procesos que unos antecesores intelectuales pudieron observar, sino transformaciones sociales concretas de profundidad, extensión e intensidad mucho mayores, al tiempo que podían ya analizar experiencias bien diversas, tanto en la vía hacia la industrialización como en la marcha hacia la democratización. Dicho en otros términos, que los sociólogos del cambio de siglo podían analizar cómo las diferencias nacionales pulverizaban la visión de la evolución hacia la modernidad, según un modelo único, y abrían problemas distintos según los específicos procesos nacionales de modernización. Lo cual, obviamente, hace problemático todo intento posterior de hacerlos converger en una suerte de teoría unificada, ignorante del suelo histórico concreto en que unos y otros formularon sus hipótesis.

La segunda se relaciona con las respectivas tradiciones culturales nacionales. La sociología piensa en buena parte contra las pretensiones explicativas de los saberes humanistas tradicionales, y piensa «contra», generalmente, en un doble sentido: en cuanto que discute la capacidad explicativa de tales saberes y en cuanto que pretende abrirse un espacio propio en la organización institucional del saber, lo que la lleva irremediablemente a la colisión con esas humanidades tradicionales, controladoras, hasta la consolidación de la sociología, de la legitimación académica de la reflexión sobre «lo» social. Como son esos los años en que se fragua la institucionalización académica de la sociología, se concluye finalmente en que las estrategias específicas que los sociólogos de la época pusieron en práctica afectaron de manera importante a aspectos del contenido de lo que presentaban como nueva ciencia, a su lenguaje, a sus objetos de averiguación y a las formas de su difusión.

No obstante lo cual, sí pueden encontrarse rasgos o elementos comunes a la teoría sociológica de la época. Los tres más significativos me parecen los siguientes.

En su fundamental *Consciousness and Society* (1958), Stuart Hughes ha estudiado en profundidad la evolución del pensamiento social europeo en el período considerado en estas notas. Desde una acepción de la expresión «pensamiento social», que desborda ampliamente el campo (más estricto) de «teoría sociológica», la tesis de fondo de su estudio es la siguiente. En la época se produce el abandono general de la idea, dominante desde la Ilustración, según la cual el ser humano se correspondería con el modelo de un ente racional que escoge libre y racionalmente entre alternativas adecuadamente sopesadas. Tal presuposición fue radicalmente criticada, encontrándose el peso del «subconsciente» freudiano en las determinaciones de la acción y el pensamiento, la eficacia de los «residuos» paretianos en las actuaciones y racionalizaciones de los actores individuales y colectivos, la presión de la «conciencia colectiva» durkheimiana en la organización y funcionamiento de la vida social. La lógica utilitarista e individualista del «homo economicus» no parecía así tener mayor vigencia social.

Tal impulso ha sido analizado y valorado de maneras bien distintas. Lukacs, de un lado, en su conocido *Asalto a la razón*, ve en él una suerte de neorromanticismo, primero, e irracionalismo abierto, después. Por el contrario, Hughes subraya en ese amplio abanico de críticas un esfuerzo racionalista: reconocer racionalmente lo «no-racional», así del hombre como de la sociedad, para abrir al camino hacia una

comprensión racional más ajustada —y, añade, ese impulso fue tan potente que, a veces, terminaba produciendo equívocos profundos: así, por ejemplo, y queriendo marcar un compromiso racionalista, Freud y Durkheim utilizaron un lenguaje tan próximo al lenguaje «positivista» que en no pocas ocasiones oscurecía la audacia y novedad radical de proposiciones suyas.

La crítica al positivismo es el segundo rasgo importante. Pero tampoco es de fácil descripción. Primeramente, porque, en general, iba más allá de crítica al positivismo en sentido estricto: fue también una reacción generalizada contra una manera determinada de pensar, una reacción contra una concepción del mundo. Además, porque la crítica, en un sentido más preciso ya, tenía diversas dimensiones. En unos casos, era crítica a Spencer y a teorías más o menos inspiradas en él. En otras, crítica a la pretensión de hacer equivalentes a las llamadas ciencias de la naturaleza y las de la cultura o del espíritu. Es decir, si, como Habermas (*Knowledge and Human Interest*) ha indicado refiriéndose al positivismo tal como fue formulado por Comte, son varias las líneas de pensamiento que confluyen en la formulación inicial positivista, así también la crítica finisecular es de muy diversa inspiración.

Y, por último, el cambio de siglo conoce la presencia activa de Marx en el debate académico. Marx, en el cambio de siglo, no puede seguir siendo considerado como un agitador político más. La importancia intrínseca de sus proposiciones, en unos lados, o el considerable peso en la vida política y social de organizaciones que se presentaban como marxistas, en otros, produjo esa presencia. La cual, a su vez, dista mucho de tener el mismo tratamiento en todos los ámbitos. Pues mientras en algunos lugares se polemiza directa y abiertamente con él, en otros se polemiza con las organizaciones sociales que se reclaman de él. Aquí tampoco hay unidad, y el objeto de estas notas es, precisamente, describir algunos de los planteamientos del asunto más significativos. De los cuales, y desde el punto de vista de la teoría sociológica, me parece de mención inexcusable los siguientes.

1. *La escuela durkheimiana: el socialismo, ¿ciencia o pasión moral?*

Marcel Mauss, en su prólogo al estudio de Durkheim sobre *El socialismo*, escribió: «Durkheim conocía bien el socialismo en sus fuentes mismas: conocía a Saint-Simon, conocía a Schaeffle, conocía a Marx»¹. Sin embargo, cualquiera que fuese su conocimiento de Marx, Durkheim nunca polemizó directamente con él: sólo en una ocasión se enfrentó claramente con un escrito marxista (y era de A. Labriola, no de Marx). El resto de las veces consideró al marxismo, y en general, al socialismo, no como una explicación científica, sino como algo a explicar científicamente. Veamos brevemente ambos extremos.

En 1897, publicó unas páginas que analizaban los recientemente traducidos *Essais sur la conception materialiste de l'histoire* de Antonio Labriola. Es un texto importante

¹ Introducción a E. Durkheim: *Le Socialisme* (Paris, PUF, 1971, pág. 29). Los argumentos que a continuación expongo están tratados con mayor detalle en los siguientes escritos míos: «Marcel Mauss y la nación como tipo social» en *Revista española de la opinión pública*, n.º 42 (1975), págs. 55-80; *Para una lectura crítica de Durkheim* (Madrid, Akal, 1978, cap. I); *Estudio preliminar a E. Durkheim: La división del trabajo social* (Madrid, Akal, 1982).

porque es el único lugar en que trató un escrito marxista como escrito científico. Su punto de partida es el siguiente:

«Creemos fecunda la idea de que la vida social no debe explicarse por las ideas que los individuos tienen sobre ella, sino por causas profundas que escapan a su consciencia; y pensamos también que esas causas deben buscarse en la manera según la cual se agrupan los individuos asociados. Creemos también que sólo a condición de ello, y con esa condición solamente, la historia puede llegar a ser una ciencia y, por consiguiente, la sociología puede existir. Porque para que las representaciones colectivas sean inteligibles, es preciso que provengan de algún lado, y como no pueden formar un círculo cerrado sobre sí mismo, su origen debe encontrarse fuera de ellas. O la conciencia colectiva flota en el vacío, suerte de absoluto irrepresentable, o se conexas con el resto del mundo a través de un sustrato del que, por tanto, depende. Y, por otro lado, ¿puede estar compuesto ese sustrato por otra cosa que no sean los miembros de la sociedad, los hombres socialmente combinados? Tal proposición nos parece la evidencia misma. Pero no vemos ninguna necesidad de ligarla, como lo hace nuestro autor (Antonio Labriola), al movimiento socialista, del que es totalmente independiente. En lo que a nosotros se refiere, hemos llegado a ella mucho antes de haber conocido a Marx, de quien no hemos recibido ninguna influencia»².

Y es que, en efecto, hay oposición entre Durkheim y Marx-Labriola en los siguientes puntos.

«Todo lo cierto que nos parece que las causas de los fenómenos sociales tienen que buscarse fuera de las representaciones individuales, nos parece falso que, en última instancia, se expliquen por el estado de la técnica industrial y que el factor económico sea la llave del progreso»³. Pues no se trata sólo de que Durkheim encuentre que las hipótesis marxistas carecen de la suficiente base empírica, sino que afirma tajantemente que «lo» económico, lejos de ser determinante en última instancia, es, históricamente, secundario y derivado.

Sociólogos e historiadores tienden cada vez más a encontrarse en una misma afirmación: que la religión es el más primitivo de los fenómenos sociales. De ella, por transformaciones sucesivas, han surgido las demás manifestaciones de la vida colectiva: derecho, moral, arte, ciencia, formas políticas, etc. Al principio todo es religioso. Es incontestable que, en los comienzos, el factor económico es rudimentario, mientras que la vida religiosa, por el contrario, es rica y amplia. ¿Cómo podría ésta derivar de aquél? ¿No es probable que la economía dependa de la religión más que la segunda de la primera?»⁴.

Y, por último, una cosa es el planteo metodológico (errado o no) del marxismo y otra bien distinta que ese planteo tenga algo que ver con la lucha de clases —es decir, en el lenguaje durkheimiano, con la «cuestión moral»—. Puede postularse, dice Durkheim, que a partir de la psicología individual del individuo aislado, no puede

² E. Durkheim: *La science sociale et l'action*. Paris, PUF, 1970, pág. 250. El paréntesis es mío.

³ *Op. cit.*, pág. 251-252.

⁴ *Op. cit.*, pág. 253

darse razón de la realidad social e histórica; que la conciencia colectiva descansa sobre los hombres socialmente combinados; que, en fin, lo más significativo de los hombres socialmente combinados remite al estado de la técnica y de la economía: ¿pero cuál es la relación de todo ello con la guerra de clases? «No vemos por ninguna parte qué incidencia ha podido tener el triste conflicto entre las clases del que hoy somos testigos en la elaboración o el desarrollo de esas ideas»⁵.

Con la sola excepción de ese texto, Durkheim consideró siempre al socialismo y al marxismo en concreto no como explicación sino como cosa a explicar, no como discurso científico sino como discurso del que la ciencia debía dar razón poniendo de manifiesto las causas sociales de su existencia. Para decirlo con sus propias palabras:

«No puede haber socialismo científico. Para que tal socialismo fuese posible sería menester contar con conocimientos científicos que no existen y que no pueden improvisarse. Frente a tales problemas, la única actitud que la ciencia puede mantener es la de la reserva y la circunspección, y el socialismo no puede, so pena de traicionarse, comportarse de esa manera. De hecho, no se ha comportado. Considérese la obra más rica, más vigorosa, más sistemática que ha producido: *El capital*, de Marx. “Cuántos datos estadísticos, cuántas comparaciones históricas, cuántos estudios serían necesarios para solucionar científicamente cualquiera de las innumerables cuestiones que trata”⁶.

En estas condiciones, es claro en qué sentido le interesaba el socialismo (y el marxismo). ¿Por qué ese proyecto de cambiar radicalmente las bases mismas de la sociedad en presencia? ¿De qué estado social, de qué malestar social, era expresión el socialismo? En otros términos, el socialismo le importa en la medida en que está profundamente arraigado en la sociedad contemporánea y en la medida en que los males a que quiere dar solución acaso puedan abordarse desde la perspectiva rigurosa de la ciencia.

Supera con mucho el objeto de estas notas seguir con detalle los vericuetos de la reflexión durkheimiana⁷. Me limito, entonces, a señalar los puntos más notables de tal itinerario. El punto de partida es una determinada concepción de los objetivos del movimiento socialista.

«El socialismo es, sobre todo, la aspiración a reorganizar el cuerpo social de forma tal que se modifique la situación que la industria ocupa en la sociedad: que salga de la sombra en que actualmente está, y en la que funciona de forma automática, para ser iluminada y controlada por la conciencia. Puede notarse hoy que esta aspiración la experimentan tanto las clases inferiores como el Estado»⁸. Así pensado, el socialismo expresa un mal social real. La vida económica, en general, se mueve a ciegas y de ahí las perturbaciones que necesariamente experimentan las sociedades en las que «lo» económico es fundamental, y, sin embargo, no está reglamentado: que el socialismo sea rigurosamente actual se debe, precisamente, a ese acentuar la importan-

⁵ *Op. cit.*, pág. 251

⁶ *Le socialisme, op. cit.*, pág. 36-37

⁷ Sobre este punto, resulta imprescindible la magnífica Introducción de Ramón Ramos a E. Durkheim: *El socialismo*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

⁸ *Le socialisme, op. cit.*, págs. 55-56

cia de las actividades económicas y la desorganización real en que se llevan a cabo. Pero, al fin no-ciencia, el socialismo sólo puede expresar —y nunca llegar a la exposición de las verdaderas causas—. De ahí sus errores. Porque la ciencia detecta: a) que el socialismo se equivoca cuando piensa que todo el problema es económico; y b) que se equivoca también cuando confía en la violencia como palanca definitiva. El verdadero diagnóstico le corresponde, pues, a la ciencia, a la verdadera ciencia.

Y, dicho brevemente, esa es la pretensión de su primer gran libro, *La división del trabajo social*. En ese texto, Durkheim pretendió, en efecto, analizar las raíces del malestar de las sociedades modernas —y la dirección que la ciencia podría indicar para la superación de las mismas—. Intención, pues, política *strictu sensu*, pero que, a su vez, sólo es comprensible si, al tiempo, se proyectan sobre Durkheim así las condiciones de la sociedad en que estaba inscrito como el peso de la alternativa que el socialismo representaba.

Tal alternativa, por lo demás, y con independencia del vigor de las organizaciones que la vehiculaban y su fuerza política concreta, tuvo, en Francia, una expresión teórica sumamente pobre. Durkheim nunca encontró frente a él un compatriota socialista de la talla intelectual suficiente —es bien significativo por ello que, de sus contemporáneos, sólo prestase atención a Labriola, a un italiano—. Pues, en efecto, el pensamiento socialista francés de la época o bien se plasmaba en el radicalismo político y pobreza teórica de un J. Guesde que, por ejemplo, ante el «Affaire» Dreyfus, no fue más allá de decir que se trataba de una disputa entre burgueses en la que el proletariado no tenía razón alguna para intervenir; o bien, en los círculos ilustrados de la Ecole Normale Supérieure, lo que se producía era una corriente de renovación que, animada por L. Herr y Ch. Andler, partía de la afirmación de que *El capital* estaba científicamente superado y que la tarea era, según palabras de Andler, producir «una nueva cultura intelectual y sentimental, cuyo ideal hay que extraer de los diversos trabajos de los grandes socialistas y de las necesidades más profundas de las masas, que sienten en sí el aleteo de esta nueva vida»⁹.

Sólo Jean Jaurés mantenía un discurso teórico de suficiente solidez —pero, sobre que fue el propio Durkheim quien le abrió hacia el problema de la «cuestión social», sus ideas estaban sin duda más próximas al esquema durkheimiano que al de Marx.

De Antonio Labriola a los «systemes socialistes»

En Italia, la cuestión se presenta en otros términos. En primer lugar, porque la presencia teórica de Marx se plasmaba en un panorama bastante más complejo que el francés. Además, porque V. Pareto sí se ocupó abierta y extensamente de Marx y porque la teoría de las élites, es decir, uno de los temas cruciales de la teoría sociológica contemporánea, fue (muy especialmente) obra de italianos y, en muy buena parte, se ofreció como alternativa teórica al marxismo. Examinemos ambos puntos.

La penetración del marxismo en Italia, casi paradójicamente, presenta dos facetas

⁹ Vid. mi escrito más arriba indicado: *Marcel Mauss y la nación como tipo social*.

bien diferentes. Una, absolutamente banal, que el nombre de Achille Loria puede representar cumplidamente. Otra, enormemente refinada, y de la que A. Labriola fue el máximo expositor.

Produce hoy cierto estupor encontrarse con una obra al tiempo tan trivial (no obstante su desmesurada extensión) y tan influyente en la época como la de Loria. Pues, en efecto, su nombre alcanzó, especialmente a finales del XIX, notoriedad; sus libros circularon ampliamente por la Europa de la época; colaboraciones suyas aparecen constantemente en las más prestigiosas revistas. Tanto que Croce o el propio Engels (en los prólogos al tercer volumen de *El capital*) tuvieron que ocuparse de él. Y, sin embargo, su *evolucionismo economicista* se formulaba en términos tan triviales como los siguientes.

El doblete disponibilidad y no-disponibilidad de tierra libre es el concepto clave de todo su pensamiento sociológico. «Cuando hay tierra libre sobre la cual puede iniciarse la producción sólo con el trabajo, cuando un hombre desprovisto de capital puede, cuando quiera, establecerse por su cuenta en una tierra desocupada, la propiedad capitalista es una propiedad categóricamente imposible, porque ningún trabajador se aviene a producir para un capitalista mientras pueda libremente instalarse sobre una tierra sin valor»¹⁰. El crecimiento demográfico acaba pronto, sin embargo, con esa disponibilidad, creándose así las bases sobre las que puede elevarse la división de la sociedad en dos clases rigurosamente distintas: «una de ellas, sin hacer nada, se apropia de ingresos enormes y crecientes; mientras que la otra, mucho más numerosa, trabaja desde la mañana hasta la tarde de su vida a cambio de una mísera recompensa»¹¹.

A partir de ese momento, la evolución histórica es el resultado de la eficacia de dos factores: el crecimiento demográfico y el descenso de la productividad de la tierra. En efecto, la clase que se ha apropiado de la tierra recurre, para mantener su situación positiva de dominación, a los «trabajadores improductivos» (abogados, magistrados, clero, moralistas, políticos, etc.), pero la acción combinada de los dos factores termina por plantear esta alternativa: o reducir las recompensas de los «trabajadores improductivos», o reducir su número. En cualquier caso, todos, o parte, de tales trabajadores dejan de colaborar en la reproducción de la relación de dominación existente, con lo que se abre un período revolucionario cuya conclusión será el derrocamiento de los dominadores, su sustitución por otros y la apertura de un ciclo nuevo, cuyo desenlace será, a su vez, semejante. Tal reproducción de lo mismo tiene, sin embargo, unos límites: «El rédito capitalista moderno, fundado sobre la apropiación y sobre la salvación de la tierra, deberá, en efecto, anularse en un cierto punto, sea porque las crisis incesantes que se producirán en su declinación lograrán minar la inhibición de la tierra, sea antes porque los trabajadores improductivos, siempre crecientes en número y cada vez menos retribuidos por la propiedad, romperán al fin la secular alianza con el capital y se asociarán a los asalariados y a los propietarios,

¹⁰ A. Loria: «Las bases económicas de la constitución social». Barcelona, *El consultor bibliográfico*, 1931, vol. I, pág. 20.

¹¹ *Op. cit.*, vol. I, pág. 19.

¹² *Op. cit.*, vol. II, págs. 376-377.

iluminándolos o incitándolos a la rebelión»¹². Y cuando tal ocurra, será la sociedad entera la propietaria de la tierra, con lo que se habrán abolido las bases económicas de la explotación económica y de la denominación política: será una sociedad «enteramente económica»: «Tal es la historia del género humano; el cual, desde la felicidad salvaje de la comunidad primitiva, es arrojado en la tempestad y los tormentos de la propiedad, y, bajo los auspicios de ésta, realiza un secular viaje a través de las batallas y los martirios; hasta que salga desde el triste viaje a un ambiente más quieto, y encuentre en una forma social adecuada la paz y la justicia de la edad primitiva fecundadora de la civilización»¹³.

Se entiende bien que, frente a semejante economicismo y a semejante concepción de la función social del pensamiento, el marxismo depurado, el de Labriola, fuese profundamente antieconomicista y acentuase la dimensión filosófica.

Antonio Labriola llegó al marxismo y colaboró en la fundación del Partido Socialista Italiano cuando tenía tras de sí una larga carrera como docente universitario. La influencia de sus escritos fue muy intensa —y, según el testimonio de contemporáneos suyos, más aún la de sus lecciones orales—. Por lo demás, investigador de literatura italiana medieval, introdujo en el estudio del marxismo el rigor en el respeto al texto y la documentación concienzuda¹⁴.

Del programa que contiene su lectura de Marx (y de Engels) ha señalado Sacristán¹⁵ los dos puntos siguientes como cruciales: el antieconomicismo y la afirmación de la independencia filosófica del marxismo.

Comencemos por el antieconomicismo. Labriola, refiriéndose al *Manifiesto del Partido Comunista* escribía:

«Se descubría ahí la relatividad de las leyes económicas, pero al mismo tiempo se confirmaba su relativa necesidad. En eso radica todo el método y toda la razón de la nueva concepción materialista de la historia. Yerran los que creen entender y dan a entender su totalidad llamándola interpretación económica de la historia. Lo nuestro no es eso. Estamos en la concepción orgánica de la historia. Lo que se tiene ante el espíritu es la totalidad y la unidad de la vida social. La economía misma (o sea, el ordenamiento de hecho, no ya la ciencia referente a él) se revuelve en el flujo de un proceso, para aparecer luego en varios estadios morfológicos, en cada uno de los cuales actúa como base estructural de los demás»¹⁶. Antieconomicismo que sirve de base a su oposición a cualquier evolucionismo económico (Loria), a estrategias políticas fundadas en la afirmación de una eficacia de «lo» económico tal que producirá por sí solo la sociedad socialista¹⁷, a cualquier esquematismo y a cualquier reduccionismo de la complejidad de la vida social al hecho económico: «Nadie pretenderá, por ejemplo, que una vez conocida a fondo la estructura económica de la ciudad de Atenas entre fines del siglo V y principios del IV a. de C. se pueda pasar de golpe, sin más,

¹³ *Op. cit.*, vol. II, págs. 411-412.

¹⁴ B. Croce, *Materialismo Storico e Economia Marxistica*. Bari, Laterza, 1977, págs. 1-19.

¹⁵ «Por qué leer a Labriola», en A. Labriola: *Socialismo y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, págs. 7-26.

¹⁶ Cit. por M. Sacristán en *op. cit.*, pág. 14.

¹⁷ A. Labriola, *Socialismo y filosofía*, *op. cit.*, págs. 181-185.

o sea, sin la ayuda crítica de todos los elementos intelectuales recogidos en la tradición, a entender todo el contenido ideológico de todos los diálogos de Platón. En realidad, lo que hay que explicar ante todo es el hombre Platón, o sea, sus disposiciones estéticas y mentales, su pesimismo, su fuga del mundo, su idealismo y su utopismo. Todo esto es producto de aquellas condiciones, las cuales se desarrollaron ideológicamente en el individuo Platón, igual que en tantos y tantos otros contemporáneos suyos que, de no ser por eso, no le habrían entendido, admirado y seguido hasta el punto de crear en torno suyo una secta que luego ha vivido durante siglos con varias modificaciones»¹⁸.

La tesis de la independencia filosófica del marxismo, en segundo lugar.

«La falta de precedentes del marxismo está para Labriola —escribe Sacristán— precisamente en la rotura con la fragmentación del pensamiento, en la rotura con el viejo axioma de la teoría de la ciencia que niega el conocimiento científico de lo particular, en la elevación, por el contrario, de lo concreto a objeto más buscado del conocer (ésta es la razón de ser del pensar dialéctico), y en la producción consiguiente de un tipo de actividad intelectual que, sin necesidad (ni posibilidad) de introducir ninguna supuesta ciencia particular nueva, es, sin embargo, global novedad científica al mismo tiempo que práctica»¹⁹.

Para Labriola, ni Marx ni Engels escribieron filosofía en el sentido profesionalmente diferenciado y diferencial, pero con el acto de entrar en la realidad con la penetración de un método genético inherente a las cosas, se convirtieron en los más perfectos ejemplares de filósofos científicos. No se trata, pues, de distinciones entre materialismo histórico y materialismo dialéctico, sino de la afirmación de que el único conocimiento sustantivo es el conocimiento de lo concreto, el cual es un conocimiento global o totalizador que no reconoce alcance cognoscitivo material (sino sólo metódico-formal) a las divisiones académicas. Si *El capital* resulta inaccesible para empiristas, escolásticos y utópicos es porque exige «sumirse en la concreción de las correlaciones sociales e históricas» y «tomar el conjunto social como algo dado en lo cual se desarrollan genéticamente ciertas leyes que son relaciones de movimiento»²⁰. En definitiva, se trata, al tiempo, de consciencia precisa de lo específico de cada investigación y de tendencia (formal y crítica) al monismo:

«Por poco que se aparte uno de esa línea recae en el empirismo simple (la no-filosofía) o salta a la hiperfilosofía, a la pretensión de representarse el universo en acto como si se poseyera la intuición intelectual del mismo»²¹.

El supuesto material de todo ello es, por último, una filosofía que no es una filosofía, puesto que el elemento central es la praxis humana. «El materialismo histórico parte de la praxis, del desarrollo de la actividad laboriosa, y, al igual que es la teoría del hombre que trabaja, así también considera la ciencia misma como un trabajo»²². De la vida al pensamiento y no del pensamiento a la vida: de esta manera

¹⁸ *Op. cit.*, págs. 153-154.

¹⁹ *Op. cit.*, págs. 16-17.

²⁰ *Socialismo y filosofía, op. cit.*, págs. 107-108.

²¹ *Op. cit.*, pág. 111.

²² *Op. cit.*, págs. 109-110.

la historia es «la historia del trabajo, y así como, por una parte, en el trabajo íntegramente entendido de ese modo va implícito el desarrollo respectivamente proporcionado y proporcional de las aptitudes mentales y de las aptitudes operativas, así también, por otra, en el concepto de historia del trabajo va implícita la forma siempre social del trabajo mismo y del variar de esa forma; el hombre histórico es el hombre social, y el presunto presocial o supersocial es un parto de la fantasía»²³.

A grandes rasgos, tales eran las dos direcciones principales que el marxismo ofrecía en la Italia finisecular. La una, anclada en el economicismo y el evolucionismo. La otra, acentuando el componente filosófico y la importancia de lo concreto. La influencia que, en tanto que problema a responder, van a ejercer sobre la teoría sociológica, es fundamental. De ahí, en efecto, surgirá una buena parte de la teoría de las élites, y al socialismo dedicó V. Pareto un monumental, por su extensión al menos, estudio.

Pareto descubre en el propio Marx la posibilidad de la interpretación «refinada» y de la interpretación (tal es la expresión que emplea) «popular».

Con respecto a esta segunda, su veredicto es terminante —aun cuando añade que, desde el punto de vista de su popularidad y consiguiente eficacia política, ni el propio Marx fue ajeno a la presentación de su pensamiento de forma tal que, justamente, se posibilitase tal interpretación—²⁴. En efecto, según esta versión, «la concepción materialista de la historia consiste en explicar todo por las condiciones económicas de la sociedad; la historia de cada pueblo está enteramente determinada por tales condiciones»²⁵. Comúnmente, sigue diciendo Pareto, para oscurecer lo suficiente tal proposición se añade que tales condiciones sólo tienen unos efectos determinantes «en última instancia». Pues bien, continúa, tal interpretación confunde la mutua dependencia con la relación causal: que lo económico es importante, sin duda: pero, ¿por qué lo más importante?, ¿en base a qué análisis? «En última instancia». ¿Quiere decir eso que, para analizar lo que hoy ocurre, es preciso remontarse a la Edad de Piedra, a fin de encontrar la eficacia causal «en última instancia»? Incluso subraya que, cualquiera que sea la inutilidad científica de detenerse en criticar tal interpretación, esa versión de la doctrina sí tiene un fin: «Se objeta a los socialistas que hay rasgos mentales de los hombres que harán difícil la práctica del colectivismo. Mas si puede contestarse que tales rasgos están determinados por las condiciones económicas en exclusiva, es claro que cambiarán cuando el colectivismo se establezca —y con ello, la objeción desaparece»²⁶.

Y en lo que concierne al marxismo refinado, los puntos más significativos pueden exponerse así. El marxismo interpretado por Labriola (y por Croce) es, sin duda, un proyecto serio de analizar la historia —sólo que su originalidad consiste simplemente en elevarse por encima de las maneras banales de concebir la historia y pretender hacer de su estudio algo más semejante a lo que han pretendido todos los grandes

²³ *Op. cit.*, págs. 68-69.

²⁴ *Les Systèmes Socialistes*. Genève, Droz, 1963, vol. II, págs. 388-390.

²⁵ *Op. cit.*, vol. II, pág. 386.

²⁶ *Op. cit.*, vol. II, pág. 389.

historiadores: «Una manera tal de concebir la historia no es tan nueva ni tan “revolucionaria” como sus adeptos actuales se figuran. Desde Tucídides hasta Buckle, muchos historiadores han intentado emprender ese camino y buscar la relación entre los hechos, haciendo abstracción de cualquier ideología»²⁷.

Otro aspecto de su relación con el marxismo es su discusión de la teoría de las clases sociales y de la lucha de clases como fenómeno social de cualquier sociedad humana. En su versión «popular», dice Pareto, tal teoría tiende a simplificar los hechos imaginando dos grupos sociales, y sólo dos, como actores contradictorios en el correspondiente escenario histórico. Ello es falso, de un lado, porque simplifica en exceso al hablar sólo de dos sujetos colectivos; pero es cierto, de otro, en la medida en que habla de existencia de relaciones de dominación y de luchas sociales. La versión refinada rompe la homogeneidad de esos sujetos contradictorios: hay más de dos actores. Y hay más de una relación de dominación. Con ello, en lo que a Pareto importa, abre la cuestión hacia la proliferación de minorías dominantes —mayorías dominadas y de la lucha en cada una de esas relaciones de dominación—. Y, resumiendo su pensamiento, el diagnóstico final es éste: burguesía-proletariado es una de las dimensiones de las relaciones de dominación y una lucha específica —pero en absoluto la única o la definitiva—. A más de ella, y corrigiendo desde luego la imagen de ambos grupos como homogéneos, es decir, introduciendo en cada uno de ellos a su vez tensiones y conflictos, hay otras tensiones y otras luchas con otros orígenes que el económico y con otros planteos que los asignados por la teoría a unos y otros. De manera tal que es perfectamente pensable la desaparición de la burguesía (entendida como aquel grupo social que posee los medios de producción, controla el proceso de producción y se apropia de la plusvalía) sin que ello signifique la cancelación de toda dominación. Antes al contrario: esa forma, pasajera históricamente, dará paso a otra forma del hecho histórico que sí es permanente, a saber: la existencia de minorías dominadoras de la mayoría. Para decirlo con sus propias palabras:

«Muchas personas creen que si se pudiese encontrarse una fórmula para suprimir “el conflicto entre capital y trabajo”, la lucha de clases desaparecería con ello. Tal idea es una ilusión de la clase, tan común, de las que confunden el fondo con la forma. La lucha de clases es sólo una forma de la lucha por la vida, y lo que se llama conflicto entre capital y trabajo sólo es una forma de la lucha de clases. En la Edad Media se podría haber creído que, si los conflictos religiosos desapareciesen, la sociedad se hubiese pacificado. Los conflictos religiosos sólo eran una forma de la lucha de clases: han desaparecido, al menos en parte, y han sido sustituidos por los conflictos socialistas. Supóngase el colectivismo establecido, el capitalismo desaparecido, y es claro que no habrá conflicto entre capital y trabajo. Sólo que será únicamente una forma de la lucha de clases la que habrá desaparecido: habrá otras que la reemplacen. Surgirán conflictos entre los diferentes géneros de trabajadores del Estado socialista, entre los «intelectuales» y los «no-intelectuales», entre los diferentes grupos de políticos, entre éstos y los administrados, entre los innovadores y los conservadores. ¿Puede haber alguien que piense seriamente que el advenimiento del socialismo

²⁷ *Op. cit.*, vol. II, pág. 390.

paralizará para siempre las innovaciones sociales? ¿Que la fantasía humana no producirá proyectos nuevos, que el interés no moverá a algunos a adoptar esos proyectos con la esperanza puesta en conseguir un puesto social preponderante?»²⁸

Tales ideas, por lo demás, expresan muy precisamente uno de los temas de fondo de los elitistas italianos. Pues, en efecto, lo que ahí propone Pareto (y ampliará él mismo en escritos posteriores) será, a su vez, propuesto, si bien el lenguaje será distinto, así por Mosca como por Michels. En otros términos, que si las teorías sobre las élites son uno de los ejes básicos de la teoría sociológica contemporánea, en su génesis y en su proyecto es absolutamente claro la presencia de las teorías de Marx —y, obviamente, de las organizaciones sociales inspiradas por y en tales teorías.

Alemania, centro del debate, y la oposición de Max Weber

Excede con mucho el alcance de estas notas el intento de resumir, por muy escuetamente que se pretenda hacer tal cosa, los debates sobre el marxismo, y su intensidad, en Alemania. De un lado, porque el Partido Social-Demócrata alemán era sin duda el más potente, mejor organizado y con mayor base social y electoral de todos los partidos de inspiración marxista: funcionaba como modelo de referencia para todos los «partidos hermanos» (en el lenguaje de la Escuela) y por tanto, sus avatares y querellas internas tenían una repercusión mucho más amplia que la atribuible, en principio, a un partido nacional. Quiero decir que todo lo que allí ocurría era cuidadosamente observado y analizado por dirigentes e intelectuales marxistas de otras latitudes, con lo que el debate interno era, de hecho, debate continental. Así, muchas de las discusiones de la II Internacional eran en la práctica discusiones sobre el socialismo alemán.

De otro lado porque, con la desaparición de Engels en 1895, desapareció el intérprete que, «en última instancia», decidía cuál era el significado exacto de tal pasaje de Marx y cuál era la conclusión correcta a que, desde el marxismo, se llegaba al analizar tal problema concreto y urgente. Su autoridad moral mantenía la unión teórica de la Escuela y era quien emitía la última palabra sobre lo adecuado o no de ésta o aquella estrategia. Las fracciones y las luchas surgieron, pues, inmediatamente. Dentro de la social-democracia y, muy rápidamente, por ese eco a que más arriba he aludido, adquirieron dimensiones continentales. Con lo primero hubiese bastado para generar un debate extraordinariamente rico —pues no en vano eran teóricos alemanes los que, con mucha diferencia, mejor conocían a Marx—. Pero si se añade a ello esa ampliación del escenario, actores y argumentos, ocurre, simplemente, que la pretensión de un resumen equivale a la pretensión de reconstruir la historia de la teoría marxista de la época.

Algunos puntos, sin embargo, pueden señalarse.

Antes de nada, el debate que abre E. Bernstein al año siguiente mismo de la muerte de Engels. Aborda, por primera vez desde «dentro» de la Escuela, el espinoso tema de si las predicaciones de *El capital* son o no correctas, si el capitalismo está

²⁸ *Op. cit.*, vol. II, pág. 455.

evolucionando según las leyes previstas, si los grupos y clases sociales en presencia se comportan según el modelo diseñado por la teoría. Sus conclusiones eran que el capitalismo había experimentado transformaciones imprevistas. Así, es el primero en plantear la cuestión de si la proliferación de las sociedades anónimas por acciones no iba a terminar introduciendo separación entre propiedad y control de los medios de producción, tema como es sabido analizado empíricamente bastantes años después por Berle y Means y punto central desde entonces en los debates de la sociología industrial²⁹. Que la denominada clase media no parecía tender a desaparecer proletarizándose, sino que, por el contrario, más bien crecía cuantitativamente y cualitativamente. Que el campesinado no se hundía en la más absoluta miseria. Que los salarios no se mantenían en el nivel de subsistencia puramente física. Que el proletariado no asumía «su» papel de vanguardia de la humanidad y que en bastantes ocasiones se contentaba con mejoras parciales. Que había medios de presión y negociación, las organizaciones sindicales sobre todo, que hacían menos tensa la relación burguesía-proletariado y que procuraban mejoras concretas a la clase obrera. Que, en fin, el Estado no sólo era un instrumento de opresión, simple Estado Mayor de la burguesía, sino capaz de redistribuciones de renta y palanca de reformas concretas. En una palabra, que, frente al radicalismo teórico, expuso todas esas ideas en un libro cuyo título unía significativamente los términos «evolución» y «socialismo». De hecho, lo que Bernstein terminaba postulando es que, con relación al capitalismo, el socialismo no era una sucesión necesaria basada en un análisis científico de la historia: su superioridad en ningún caso podía pensarse de otra manera que como superioridad moral —planteo que, como es sabido, será clave en esa dirección tan importante del pensamiento marxista como es el marxismo kantiano.

Como era de esperar, esas ideas fueron rápida y apasionadamente discutidas, marcándose así dos orientaciones que, desde entonces, conocerán los partidos de inspiración marxista: el énfasis en la pureza doctrinaria frente al énfasis en los rasgos cambiantes de la realidad —es obvio, por lo demás, que Bernstein fue el más rotundo y sistemático de los analistas reformadores, pero no el único.

«Si un día la concepción materialista de la historia y la del proletariado como fuerza de la futura revolución se revelaran como falsas, tendría que admitir que todo había terminado y que la vida no tenía ya ningún sentido para mí»³⁰. Estas frases son de Kautsky. Es decir, son del gran teórico de la social-democracia, vacilante discutiendo al comienzo y radical crítico, después, de Bernstein. Pero, en realidad, la plana mayor del marxismo europeo intervino en el tema: Plejanov, R. Luxemburgo, Lenin; todos ellos defendían, si bien desde ópticas, estrategias y tácticas diversas, los dos puntos centrales de la Escuela: que la concepción materialista de la historia dictaminaba la desaparición del capitalismo; y que el proletariado era la palanca de la revolución. Por así decirlo, esa comunidad científica «sui generis» que constituían los teóricos y

²⁹ Vid. Lluís Argemí y Luis Rodríguez Zúñiga, prólogo a M. Zeitlin, *Propiedad y control*. Barcelona, Anagrama, 1977.

³⁰ Vid. R. L. Geavy, «Defensa y deformación del marxismo en Kautsky», en *Historia del marxismo contemporáneo*. Barcelona, Avance, 1976, vol. I, pág. 137.

dirigentes marxistas de la época, tuvo que enfrentarse, al tiempo y como tarea prioritaria, con la defensa del estatuto científico del materialismo histórico y con la defensa de la concepción de la clase obrera como clase históricamente vocada a ver la vanguardia de la revolución.

Lo cual, como no podía ser por menos, fue también lo que más atrajo la atención de los científicos sociales académicos de la época. Y, también aquí, el repertorio es tan extenso que un intento de recurrir a las principales ideas y conceptos equivaldría a describir en buena medida la teoría social del momento. J. Schumpeter, W. Sombart, R. Stammler, G. Simmel: la lista es, ciertamente, casi inacabable. Hay un punto, sin embargo, que por su importancia crucial merece algún detenimiento. Me refiero a las relaciones de Max Weber con la teoría marxista.

Parte importante de la obra de Weber es reflexionar críticamente sobre el alcance científico del materialismo histórico. De un lado, porque defendía a Marx de los ataques (del género de los de R. Stammler) que trivializaban el alcance de sus escritos: quiero decir que Weber se tomó siempre en serio a Marx. De otro, y precisamente porque se lo tomaba en serio, porque analizó muy detenidamente la realización o no del proyecto marxista con respecto a la historia y a la sociedad. Mi conclusión personal tras la lectura de esos análisis es que Weber critica el proyecto marxista y los pasos para su realización, no porque concluyese que Marx se había equivocado en tal realización, sino porque el proyecto mismo le parecía inviable científicamente. En este sentido, hay cuatro temas que me parecen cruciales.

El primero se refiere a los escritos metodológicos relativos al análisis de la causalidad histórica. A mi juicio, el modelo que Weber tiene como referencia al escribir esas páginas justamente célebres es, precisamente, el modelo de Marx —y, más en concreto, el *Prólogo de la Contribución a la crítica de la Economía Política*. El tamiz crítico por el que pasa al texto marxista es la exigencia de la «regresión causal indefinida». Es decir, si las proposiciones de Marx son ciertas, deben cumplir con el requisito de reconstruir la totalidad de la historia a partir de la eficacia causal determinante del nivel de desarrollo de las fuerzas de producción y de las relaciones sociales de producción. Sólo así, en efecto, puede aceptarse científicamente la proposición de Marx. Y, como es sabido, su análisis, el de Weber, concluye en la afirmación de pluralidad causal en el doble sentido de: a) cualquier acontecimiento es producto de una multiplicidad de causas; y b) las relaciones causales que establece el científico dependen, a su vez, de su posición histórica. En otros términos, es la propia inagotabilidad, intensiva y extensiva, de la realidad quien fuerza así a la selección (e impide la reconstrucción total) como a la parcialidad de los puntos de vista específicos, de los valores que inician la investigación.

El segundo se refiere a las conexiones entre ciencia y acción. ¿Es posible el socialismo científico? Es decir, ¿es posible que la ciencia me indique así el sentido de la historia como las decisiones y las opciones que debo tomar? Quizá el lugar donde Weber trata con mayor precisión este asunto, absolutamente central en su obra, es en sus célebres conferencias sobre la ciencia y la política como oficio. Y su respuesta es sabida: la ciencia es parcial en su constitución misma y de ninguna manera puede entrar en el ámbito de las decisiones, y menos aún de las políticas. «Según las reglas

generales de la experiencia», en sus palabras, me puede indicar que, dado tal fin, este camino presenta tales o cuales ventajas —y que de tal camino hay que esperar estas o aquellas consecuencias—. Pero el fin, los valores, las opciones, todo ello queda más allá del conocimiento científico: cada cual tiene su dios o su demonio y es éste quien mueve los hilos de su vida. El «desencanto del mundo», resultado más espectacular de la ciencia en lo que a las opciones valorativas se refiere, termina afectando, a su vez, a la propia ciencia. Y es que, en efecto, la validez que, en su época, Marx y sus contemporáneos daban a las leyes y a las proposiciones científicas era, simplemente, imposible para Weber y para buena parte de sus contemporáneos.

El tercer asunto concierne a la concepción misma de capitalismo. Para Marx, la implantación del modo de producción capitalista era el hecho básico del mundo moderno. Weber, a su vez, sostiene que es sólo uno de los aspectos de la civilización occidental racionalista. El tema de *La ética protestante* poco a poco se amplía, en *Economía y sociedad* sobre todo, a otras dimensiones del mundo contemporáneo. Es decir, aquello que ocurre en la esfera económica (separación entre la propiedad y control de los medios de producción, de un lado, y la ejecución de tareas y relación con el producto final de la producción, de otro) y que Marx identificaba como básico en el mundo moderno, Weber lo localiza en múltiples ámbitos de la vida social: así, el científico renacentista ha devenido investigador a sueldo de una institución burocratizada; el noble medieval, oficial de un ejército; el político que vivía «para» la política, político que vive «de» la política. Con ello, el capitalismo deviene un proceso concreto, que afecta a un sector concreto, de un fenómeno más amplio. Y sobre todo, en lo que importa más, deviene un fenómeno cultural: es, en efecto, el proceso de racionalización lo fundamental del mundo moderno —y su reverso la creciente burocratización, ya que la organización burocrática es la más eficaz para realizar socialmente la racionalización.

Por último, todo ello confluye en una determinada manera de aproximarse al análisis de los actores (y los procesos) sociales. La clave de todo el complejo entramado analítico y empírico de la obra de Weber, el hilo de unión entre los diversos campos sobre los que escribió, y la apariencia fragmentaria, «inconclusa», de sus investigaciones, hay que encontrarla a mi juicio en estas propuestas que, para simplificar, voy a denominar epistemológicas. En líneas generales, sus proposiciones son éstas. En primer lugar, el análisis crítico de la causalidad ha puesto de manifiesto la parcialidad (en el doble sentido de: a) el científico sólo llega a conocimientos parciales porque selecciona de la realidad desde sus valores específicos; y b) la inagotabilidad intensiva y extensiva de la realidad produce que el conocimiento que se pueda tener de ella sea siempre parcial) de las investigaciones explicativas. De ello, en segundo lugar, que la sociología deba también abrirse hacia otro modo de análisis de los actores y procesos sociales: si la explicación causal es limitada, el sociólogo ha de intentar también comprender la significación que los actores dan a su conducta. La «sociología comprensiva», así, sería como el resultado de una labor de crítica epistemológica. De tal manera que la misma libertad inicial de que el sociólogo dispone para emitir los necesarios juicios de valor, habría de trasladarse también a los actores sociales concretos y a los procesos sociales concretos: aquéllos optan entre

diversas alternativas de acción (la ciencia, ya sabemos, no puede cancelar las antinomias de la acción) y los segundos son el resultado de una tan compleja trama de relaciones causales, accidentes, etc., que nunca se pueden llegar a conocer en términos de determinismo causal: hay tendencias («según las reglas generales de la experiencia»), pero no una, por así decirlo, dirección necesaria de la historia. Lo cual se abre hacia toda la problemática del tipo-ideal: modo de conocimiento, que no conocimiento, mantiene éste la necesaria no-confusión entre elaboración teórica y realidad empírica, al tiempo que propone interpretaciones de los significados que los actores dan a sus prácticas y delimita espacio para el análisis explicativo causal —esto es, propone significados a conductas ideal-típicas y propone los procesos sociales ideal-típicos como tendenciales: el caso concreto, el análisis empírico, será quien decida sobre las virtudes comprensivas y explicativas de cada construcción típico-ideal, si bien, a su vez, nada de todo ello permite desembocar en proposiciones «absolutas» sobre la realidad real-concreta, ya que lo que se puede llegar a saber de ésta es tan parcial y limitado como el marco teórico típico-ideal que ha hecho posible tal conocimiento.

Semejante tensión no es por cierto fácil de mantener. Pero uno de los efectos de la ciencia es desencantar el mundo —y en ello va incluido, desde luego, la propia ciencia—. No obstante, hay en la propia obra de Weber algún ejemplo que pone bien claramente de manifiesto la dificultad de la tarea. Me refiero, por ejemplo, a *La ética protestante*. ¿Esfuerzo por comprender y explicar el significado que los primeros capitalistas daban a su práctica revolucionaria? Pero en este caso, es claro que no es explicación de los orígenes del capitalismo, sino una perspectiva más para analizar tales orígenes: es decir, en confrontación con la explicación de Marx, basada en el proceso de acumulación del capital, otro punto de vista que no impugna al de Marx, que puede coexistir con él. ¿O, por el contrario, refutación positiva del materialismo histórico? Lo que implica desde luego entender la relación ética puritana-capitalismo en términos de relación de causalidad atribuyendo a la primera el estatuto de causa determinante del conjunto. Y es bien sabida así la oscilación de los intérpretes entre esos dos polos como, lo que es más significativo, la del propio Weber —el cual, en efecto, a lo largo de su vida emitió esas valoraciones sobre esa obra suya.

De ese complicado entramado epistemológico se ha dicho con frecuencia, siguiendo en esto el conocido estudio de Von Schelting, que Weber se mueve en el interior de las proposiciones de Dilthey y de la crítica neokantiana de la época. La crítica al naturalismo, el historicismo, la inteligibilidad intrínseca de los hechos humanos, la complejidad inagotable de lo real, la singularidad del hecho histórico que hace saltar en pedazos el optimismo que la ciencia deposita en las leyes, la pluralidad de los valores irremediadamente unida los hechos humanos. Y es que, sin duda, el lenguaje de Weber remite a todo ello. Pero, a mi juicio, hay algún punto de insuficiencia en tal interpretación.

En primer lugar, según la propia biografía de Weber, las relaciones que mantuvo con los centros académicos no animan precisamente a concebirle moviéndose sólo en una problemática profesoral estricta —quiero decir, que esa manera de enfocar a Weber convierte en un escolar a alguien que frecuentó muy poco tales lugares y que



Karl Marx.

no escatimó adjetivos para referirse al horror que le producía un eventual mundo poblado por profesores—. Pero, además, deja demasiados dioses y demonios de lado. ¿Qué lugar puede ocupar en tal interpretación la problemática, nunca abandonada por Weber, de las conexiones entre ciencia y acción? ¿Por qué el pluralismo de los valores y la multiplicidad de las relaciones causales desemboca en una filosofía dominada por una visión del mundo como lucha entre dioses? ¿Por qué una lección epistemológica sobre los límites de la ciencia inspira precisamente una amarga reflexión sobre el «desencanto del mundo»? Momsem³¹, por último, ha seguido muy paso a paso el crecimiento de la obra de Weber en sus relaciones con la política alemana de la época, el nacionalismo, y el apasionamiento con que rechazaba a una clase dirigente que no

³¹ *Max Weber und die Deutsche Politik, 1890-1920* (Tubingen, J. C. B. Mohr, 1959). Sus tesis principales están resumidas en «La Sociologie politique de Max Weber et la philosophie de l'Histoire Universelle», en *Révue Internationale des Sciences Sociales* (Unesco) vol. XVIII, 1965, núm. 1. En general, las actas del Congreso Max Weber, celebrado en Heidelberg (1964) por la Asociación Alemana de Sociología, son sumamente instructivas para esta discusión.

estaba a la altura de las necesidades nacionales, como para admitir sin reservas la imagen complaciente de un apacible profesor defensor, epistemológica y filosóficamente, del pluralismo democrático de Occidente.

A mi juicio, Weber es incomprendible si no se proyecta sobre él el peso de Marx y de Nietzsche. Es decir, una cosa es que utilice el lenguaje y la crítica neokantiana y otra que la problemática a la que quiere dar respuesta sea sólo una problemática suscitada por esa corriente intelectual. Marx, de un lado: esto es, el materialismo histórico como ciencia de la historia, pero teniendo bien claro que Marx no era un profesor y que la ciencia histórica por él construida tenía un proyecto rigurosamente político; el proletariado, depositario de la razón histórica; la historia humana como parte de la historia natural. Nietzsche, de otro: esto es, el profeta de la transmutación de todos los valores que termina invitando al hombre a ser superhombre; la afirmación de que el ejercicio de mi libertad es el ejercicio de mi poder; el despliegue de mi yo como capaz de romper con todos los condicionamientos exteriores; mi elección como elección en guerra con las morales exteriores; la ascesis de Zaratustra, su penoso camino ascendiendo hasta lo más solitario. Marx y Nietzsche, también, intelectuales ajenos a la Academia que, sin embargo, ejercen en la época una influencia inmensa sobre la vida alemana. Dicho en pocas palabras, muchos de los temas weberianos son, sí, neokantianos en la forma, pero también son, en muy buena parte, diálogos y respuestas con dos filosofías recíprocamente excluyentes: pues la una afirma la eficacia causal de los factores objetivos y el carácter natural de los procesos sociales e históricos, en tanto que la otra es una enérgica llamada al ser singular para que despliegue, yendo más allá de lo dado, toda la fuerza que lleva en sí: ¿el proletariado redentor de la humanidad o el superhombre redentor del hombre? O, por volver a *La ética protestante*: ¿el capitalismo es el resultado de un proceso objetivo denominado proceso de acumulación del capital o es el resultado de la tremenda fuerza individual con que los primeros capitalistas se impusieron a las prácticas económicas existentes y las revolucionaron?

A modo de conclusión

El argumento central de estas notas subraya la importancia fundamental que la presencia de Marx tuvo en la formulación de la teoría sociológica clásica. A mi juicio, sin esa presencia, aspectos cruciales de Durkheim, de Pareto y de Weber se escurren entre los dedos. Ciertamente, intérpretes posteriores e historiadores de la teoría sociológica han minimizado o, simplemente, no se han referido a nada de todo ello. Dudo mucho de que se haya ganado así algo en inteligibilidad y comprensión de lo que la sociología se planteó, y nos planteó, entre 1890 y 1920. Se podría dar algún ejemplo de ello, como también se podría ampliar la línea argumental aquí expuesta para referirse a otros escritores y otros contextos. Pero obviamente ello exigiría un espacio y un aliento mayor del que estas notas disponen y tienen.

LUIS RODRIGUEZ ZUÑIGA
Pintor Rosales, 14
MADRID-8