

# La huella sociológica de las afirmaciones científicas del trabajo de Karl Marx Conjuraciones de primera importancia

The sociological footprint  
of Karl Marx's scientific claims  
about the goblin

Conspiracies of the utmost importance

**Omar Arango Otálvaro**

*Manunta\_04@yahoo.com*

*Magister en Educación Universidad de Antioquia, Sociólogo de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Profesor titular de la Universidad Pontificia Bolivariana en las Escuelas de Filosofía, Teología y Humanidades y en la Escuela de Ciencias Sociales.*

**Aprobado:** 24-03-2024

**Recibido:** 26-01-2024

**DOI:**

<http://dx.doi.org/10.18566/rfts.v40n40.a02>

## Resumen

La efectividad del trabajo de Marx en los textos y debates de la sociología, de forma directa y visible, es el modo de la presencia de una autoridad que tiene algo que decir acerca de temas básicos que van a irrumpir en toda la historia de la sociología, temas guiados por su dialéctica sólidamente estructurada, identificados brevemente, tales como la división del trabajo, la alienación, la ideología y otros, para no dejar intacta la “física social” en el pensamiento de su gran ancestro y fundador. La ciencia del hombre, en efecto, no sale intacta, *stricto sensu*, de la influencia frecuente, casi paterna, de Marx.

Disponerse hablar, casi en extenso, con el fantasma de Marx, que vuelve de la “ideología alemana” o de volver a él en “El capital”, “(...) iserena y objetivamente, sin tomar partido: de acuerdo con las reglas académicas en la universidad, en la biblioteca, en los coloquios!” (Derrida, 1998 p., 45) o tratar de él, más que un paradigma, es consecuente con la responsabilidad que se tiene con todas las formas y lenguajes de un pensador social, de un filósofo de la política, de un revolucionario del cambio, puesto que hay más de una, debe haber más de una forma: también la forma y lenguaje de un gran sociólogo, portaestandarte de la teoría de una transformación radical de la práctica de la “lucha de clases”.

### Palabras Clave

Sociología, paradigma, división del trabajo, ideología, lucha de clases.

## Abstract

The effectiveness of K. Marx’s work in the texts and debates of sociology, directly and visibly, is the mode of the presence of an authority who has something to say about basic themes that will burst into the whole history of sociology, themes guided by his solidly structured dialectic, briefly identified, such as the division of labor, alienation, ideology and others, so as not to leave the “social physics” intact in the thought of its great ancestor and founder. The science of man, in fact, does not emerge intact, *stricto sensu*, from the frequent, almost paternal, influence of K. Marx.

To be willing to speak, almost at length, with the ghost of K. Marx, who returns from the “German ideology” or to return to him in “Capital”, “(...) serenely and objectively, without taking sides: according to the academic rules in the university, in the library, in the colloquia!” (Derrida, 1998 p., 45) or dealing with it, more than a paradigm, is consistent with the responsibility one has with all the forms and languages of a social thinker, of a philosopher of politics, of a revolutionary of change, since there is more than one, there must be more than one form: also the form and language of a great sociologist, standard-bearer of the theory of a radical transformation of the practice of the “class struggle”.

### Keywords

Sociology, paradigm, division of labor, ideology, class struggle.

## Introducción

En la historia del pensamiento sociológico tanto A. Comte como Tocqueville o Spencer, o como también Marx – y otros que no citamos –, han deseado ser los sabios y los profetas de su época aun estando definida ésta según un criterio dominante diferente (Akoun, 1983), de allí la conveniencia de identificar en la obra de K. Marx, el intelectual inspirador que más abonó el campo de la sociología, el papel que ha jugado en la historia de la sociología y en la historia, para revelar su actualidad o su riqueza. Esta es una revalorización irrenunciable, tanto más por verse erigido en pensador de nuestro mundo actual con temas básicos de discusión de su producción intelectual y sociológica, cuanto que son la lectura y el estudio de su obra fundamentales para comprender la sociología del siglo XIX y los posteriores a este.

Para comprender los granos de K. Marx en la historia de una arquitectura del pensamiento sociológico

ha de tenerse por lo menos una idea aproximada de lo que ya existía, del desarrollo alcanzado por el pensamiento humano y la sociedad en el momento en que aquél comenzó a formarse, es decir, a sufrir la influencia del medio ambiente. (Riazanov, 1973, p. 12)

Este enfoque se sitúa en la línea de comprensión de las fuerzas motivadoras de sus afirmaciones científicas. De hecho, el ismo materialista de K. Marx apareció como continuación directa e inmediata de las doctrinas de las más grandes figuras de la filosofía, la economía política y el socialismo (Lenin, 1977) dando respuesta a los problemas formulados por el pensamiento avanzado de la humanidad. El clima intelectual, por lo demás, lo complementó la propuesta de Auguste Comte sobre la ciencia positiva de los fenómenos de la vida social, “la quinta física”, como él la llamó, y la visión evolucionista de la sociedad con el transformismo de Herbert Spencer.

“Este es el privilegio del siglo XIX, tiempo en que nace la sociedad industrial en un hervidero rico y confuso de ideas y de sueños, el de ver nacer allí todas las formas de pensamiento posibles, explicativas del nuevo fenómeno” (Akoun, 1983, p. 111). En orden a estas ideas y de problematización del

siglo, se hará abstracción del punto esencial de las ideas de K. Marx y del origen de sus descubrimientos que van a influir en la sociología. Este es un retorno valioso para enlazar a la quinta física con los problemas que ya ocupaban el campo de pensamiento, y realizar la operación de identificar la diversidad en la unidad de las distintas corrientes de interpretación de los nuevos fenómenos que se encuentran en los orígenes de la física social y su ambigüedad sobre el positivismo y sus ideas de orden y progreso como también, la teoría de la evolución con su analogía orgánica.

En 1962 la Universidad de Chicago le publicó a Thomas Kuhn el libro *La estructura de las revoluciones científicas*, cuyas ideas le destilaron en 1947 al asumir una clase de ciencia para estudiantes de humanidades, enfocándose en casos de estudios históricos. Se afirma que su obra es un acontecimiento que marca un punto de referencia en la sociología del conocimiento y significó la aparición de dos términos ampulosos: paradigma y cambios de paradigma en las ideas científicas.

Las ideas acerca de las revoluciones científicas en T. Kuhn se gestaron en el marco general de las formas no planificadas de iniciación de la teoría, lo cual quiere decir que, cuando los científicos en la trayectoria del descubrimiento de la forma fundamental de los fenómenos, encuentran datos anómalos no correspondientes a la formulaciones teóricas existentes, que no pueden explicar mediante el paradigma aceptado por la práctica científica, abren el camino hacia el cambio de paradigma, hacia la capacidad de comprender los cambios o datos inesperados y a la formulación “que combina ley, teoría, aplicación e instrumentación y proporcionan modelos a partir de los cuales se manifiestan las tradiciones coherentes particulares de la investigación científica” (Kuhn, 1970, p. 10).

Se puede predicar con el ejemplo significativo de K. Marx, quien ocupa un lugar destacado en la historia del pensamiento de la sociología. La historia de la corriente idealista de la filosofía viene después de “la praxis humana sensorial” de W. Hegel y de una filosofía del “hombre concreto” de L. Feuerbach. Para W. Hegel, el pensamiento absoluto no se estabiliza en una tesis, muy al contrario, el pensamiento se organiza en sus dos contrarios, la negación y la afirmación, movimiento dialéctico que constituye la antítesis de los elementos en lucha; ahora bien,

En esta lucha, en esta dialéctica, ambos contrarios se equilibran mutuamente y se fusionan. La fusión de los dos contrarios produce un nuevo pensamiento: su síntesis; nuevo pensamiento, nueva idea, que se divide a su vez en dos opuestos, la tesis se transforma en antítesis y ambos se concilian en una nueva síntesis. (Riazanov, 1973, p. 57)

L. Feuerbach intentó cambiar radicalmente a W. Hegel y se preguntó si el pensamiento absoluto en su movimiento dialéctico podría determinar el ser e invertirlo, darle la vuelta a su filosofía. Concluye que el ser es quien determina la conciencia, esto es lo propio de su “filosofía del hombre concreto”, ese concreto que es el hombre con sus problemas eternos. Nada de estas trazas se hallan en K. Marx. “En efecto, Marx rompe con la problemática del sujeto y de la esencia, bien sea en su forma especulativa (Hegel), o bien en su forma empírica (Feuerbach); es decir, que, finalmente, rompe con toda problemática idealista” (Akoun, 1983, p. 284). K. Marx encuentra una tercera vía entre “la filosofía de la praxis humana sensorial” de W. Hegel y “la filosofía del sujeto concreto” de L. Feuerbach, y traza una nueva práctica de la filosofía: la dialéctica materialista.

Su “revolución kuhniana” no consiste en ser un simple continuador de W. Hegel o L. Feuerbach. “En lo que concierne especialmente a Hegel, el marxismo no es, como a veces se lo presenta, una réplica de las categorías de la dialéctica hegeliana, extraídas del idealismo y trasplantadas al materialismo” (Akoun, 1983, p. 283). Es una revolución semántica en el orden discursivo de la filosofía; como sistema constituye una ruptura efectiva con W. Hegel. Respecto de la “filosofía del objeto estático” de L. Feuerbach, K. Marx incorpora el elemento revolucionario de “la praxis humana sensorial”.

La obra de la filosofía –dice, contrariamente a Feuerbach– no consiste solo en explicar el mundo, sino también en modificarlo. La teoría se completa con la práctica; la crítica de la realidad del mundo que nos rodea, su negación, se completa por el trabajo positivo y por la acción práctica. De esta suerte Marx introduce en la filosofía materialista el principio revolucionario, de tal modo transforma la filosofía contemplativa de Feuerbach en una filosofía de la acción. (Riazanov, 1962, p. 17)

Posición que fija junto con F. Engels en la ideología alemana en la onceava tesis sobre L. Feuerbach: “los filósofos se han limitado en interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de modificarlo” (Marx y Engels, 1974b, p. 668).

En estas circunstancias, toma forma y fuerza un primer lenguaje en K. Marx, yuxtapuesto a un segundo y tercer lenguajes: el lenguaje político, el lenguaje científico y el lenguaje del discurso sociológico. En este primer lenguaje

Marx aparece como “escritor de pensamiento”, en el sentido de que, salido de la tradición se sirve del logos filosófico, se vale de nombres mayores sacados o no de Hegel (no tiene importancia) y se elabora en el elemento de la reflexión [...] pues no solo tiene algo que decir, sino que lo que dice es respuesta, se inscribe bajo formas de respuestas, esas respuestas formalmente decisivas, dadas como últimas y en tanto que introducidas por la historia, no pueden tomar valor de verdad más que en el momento del paro, o de ruptura de la historia. (Blanchot, 1976, p. 89)

Partiendo de sus predecesores, en este caso, los fundadores de la economía política clásica, Adam Smith y David Ricardo, que elucubraron sobre la teoría del valor, K. Marx continuó sus razonamientos trazando una línea de demarcación. Afirmó que la fuerza de trabajo produce valor. El obrero asalariado al vender su fuerza de trabajo al capitalista cubre con una parte de su jornada su sustento, entre tanto que en el resto de la jornada no es pagado, creando de este modo, la plusvalía que se la apropia el dueño de los medios de producción. La fuerza de trabajo que se vende como mercancía en el mercado tiene, por tanto, la característica de producir valor. Para comprender lo que es la plusvalía, a Marx le era necesario elucidar lo que es el valor. El valor y la plusvalía son en su detalle mismo el lugar del malentendido de los economistas clásicos.

Marx reprocha a Smith y Ricardo el haber confundido constantemente la plusvalía con las formas de su existencia: el beneficio, la renta y el interés. Falta entonces una palabra en los análisis de los grandes economistas. Cuando Marx los lee, restablece en su texto esta palabra que falta: la plusvalía (Althusser, 1976, p. 158).

Esto es revolucionario en la estructura científica de la obra de K. Marx. Los economistas clásicos se quedaron entenebrecidos en su terminología. K. Marx subvierte la teoría económica clásica, por tanto, enfatiza el nexo entre la nueva terminología y el sistema conceptual, de hecho, en su detalle, existe la diferencia de terminología entre la economía política clásica (A. Smith y D. Ricardo) y la ciencia de la historia (K. Marx).

Cuando el régimen feudal fue derrocado, y la “libre” sociedad capitalista vio la luz, no tardo en ponerse de manifiesto que esa libertad representaba un nuevo sistema de opresión y explotación de los trabajadores. Como reflejo de esa opresión y como protesta contra ella, comenzaron a surgir en seguida diversas doctrinas socialistas. Pero el socialismo inicial era utópico. (Lenin, 1977, p. 9)

Sea el socialismo reaccionario encabezado por la aristocracia o socialismo conservador burgués, este basado en la conciliación de los intereses de clase y aquel apoyado en la demagogia de la aristocracia, K. Marx también los considera como predecesores suyos. Existe, sin embargo, una tercera categoría, esta es el socialismo y comunismo crítico-utópicos que tuvo como representantes a Saint-Simon, Charles Fourier, el comunista Étienne Cabet y a Robert Owen.

La postura de K. Marx en el manifiesto comunista frente a esta tercera forma de organización posible de la sociedad se halla en relación inversa al desarrollo histórico, donde

Sus teorías constituyen una primera crítica radical de la sociedad capitalista, realizada sin embargo sin que a ella le correspondiese un adecuado análisis científico de las condiciones históricas y materiales que pueden formar las premisas para el nacimiento de una verdadera organización socialista de la producción. (Mascitelli, 1979, p. 360)

Y una verdadera organización de la sociedad que fuese construida por el conocimiento científico sin apelar a la filantropía de los corazones y de las carteras burguesas. De hecho, los grandes socialistas utópicos no miraron a la clase obrera por “el antejo astronómico” de Galileo Galilei, se

rehusaron. Frente a tal situación proponían que la tarea para su liberación les correspondía a las clases superiores. No identificaron el factor revolucionario subyacente, el campo de la lucha de clases, dicho lo cual, “el genio de Marx está en que supo deducir de ahí y aplicar consecuentemente antes que nadie una conclusión implícita en la historia universal” (Lenin, 1977, p. 10): la lucha contra las clases opresoras.

Es este el segundo lenguaje de K. Marx, el lenguaje político, nombre con el que M. Blanchot identificó una decisión de ruptura, una llamada a la lucha. Así, pues, este lenguaje político

No contiene ya un sentido, sino una llamada, una violencia, una decisión de ruptura [...] de esta forma llamando a la lucha e incluso (lo que nos apresuramos a olvidar) postulando “el terror revolucionario”, recomendando “la revolución permanente” [...] como inminencia, pues el distintivo de la revolución es no brindar demora [...] exigencia siempre presente. (Blanchot, 1976, p. 90)

Si hay, pues, una línea principal en el lenguaje político de K. Marx es el radicalismo del siglo XIX, que envuelve la redención del poder político para la clase obrera hasta incluir el terrorismo de clase y la fe en su poder absoluto al servicio de su emancipación histórica. No es en sí mismo este lenguaje un concepto o un símbolo o una teoría, es una actitud situada en la corriente central de la práctica, al servicio del fervor revolucionario en pro de la liberación de los obreros y la construcción de un nuevo orden social.

La teoría materialista histórica de K. Marx estalló como un trueno en un cielo sereno y constituyó una ciencia que creó a su vez una forma de pensamiento científico original en su totalidad. Representa una revolución en la historia de la ciencia producida a partir de las anomalías encontradas en las construcciones intelectuales de sus predecesores: W. Hegel y L. Feuerbach en filosofía, A. Smith y D. Ricardo en economía y S. Simon, Ch. Fourier, R. Owen y É. Cabet en la historiografía política y el socialismo utópico, los cuales tienen el mérito de haber sido elucubradores que erigieron los cimientos del “continente-historia”. La apertura de este “nuevo continente” generó una revolución en la filosofía, la economía y la política. K. Marx reelaboró sus herramientas intelectuales y le dio un nuevo sentido a su maraña explicativa

de los problemas acuñando emergentes perspectivas en la comprensión de los hechos, por tanto, lo que pareció perfectamente obvio en filosofía, economía y política, no fue así para K. Marx con un paradigma diferente.

Es cierto que los historiadores científicos del pensamiento de K. Marx en Alemania, en Inglaterra y en Francia practicaban su saber en el mundo europeo. De hecho, este texto ha aislado la filosofía, la economía y el socialismo, y en esta historia ha quedado claro que no se vislumbraron las nuevas problemáticas generadas por las realidades de la primera revolución industrial. K. Marx vio cosas diferentes en el mundo y estableció una nueva problemática e inéditas relaciones conceptuales entre los problemas; puesto en palabras de Max Weber, citado por Pierre Bourdieu *et al.* (1973) significa que

No son –dice Weber– las relaciones reales entre “cosas” lo que constituye el principio de delimitación de los diferentes campos científicos sino las relaciones conceptuales entre problemas. Solo allí donde se aplica un método nuevo a nuevos problemas y donde, por lo tanto, se descubren nuevas perspectivas nace una ciencia nueva. (p. 51)

Es el mismo principio epistemológico, instrumento de la ruptura, con el que K. Marx revolucionó la vieja por una nueva problemática, por una revolución científica. Así, fue preciso que construyera

Los conceptos de hecho, o de acontecimientos teóricos, de revolución teórica que interviene en la historia del conocimiento, para poder construir la historia del conocimiento, de la misma manera que es preciso construir y articular los conceptos de hecho, de acontecimientos históricos, de revolución, etcétera, para poder pensar la historia política o la historia económica. Con Marx estamos frente a una ruptura histórica de primera importancia, no solamente en la historia de la ciencia de la historia, sino también en la historia de la filosofía, más precisamente, en la historia de lo teórico. (Althusser, 1976, p. 167)

En la Europa del siglo XIX, incluso desde antes, Alemania, Inglaterra y Francia eran realidades diferentes. Los hombres de saber, los científicos, veían cosas distintas.

Eso no quiere decir que pueden ver lo que deseen. Miran el mundo y lo que miran no ha cambiado. Pero en algunas áreas ven cosas diferentes, y las ven en diferente relación unas con otras. Por eso, una ley que no puede ser demostrada por un grupo de científicos puede parecerle intuitivamente obvia a otro. (Kuhn, 1962, p. 150)

Esto es tal y como ha sucedido con las leyes de la dialéctica materialista, la ley del valor o la ley de la lucha de clases con K. Marx. No se trata de descartar las categorías simplemente tal como están establecidas, tal cual se eliminan un par de lentes opacos para ver tan claro como una lámpara que se enciende.

K. Marx “tiene la audacia de plantear la cuestión de la novedad de la no-novedad, de una realidad que figura en [...] discursos diferentes, es decir, la pregunta de la modalidad teórica de esta realidad” inscrita en [...] discursos teóricos” (Althusser, 1976, p. 162). El campo de visibilidad de la teoría materialista histórica es un cambio de terreno de primera importancia para la construcción del objeto formal de la sociología y de la historia de la ciencia sociológica con una nueva batería de conceptos. En todo el pensamiento de K. Marx se pueden identificar las ideas-elementos, que entrarán a formar parte de la estructura científica de la sociología.

¿Cuáles son? El determinismo social, la ideología dominante, el modo de producción, la división del trabajo, la especificidad histórica, la sociología del conocimiento, la alienación, la lucha de clases y la historicidad de las sociedades. Esta batería de conceptos hace parte de las teorías general, regional y particular del campo de investigación científica inaugurado por K. Marx y es a partir de la ideología, el modo de producción, la lucha de clases, etcétera, que se puede construir una sociología materialista que la diferencie de las restantes escuelas de pensamiento sociológico.

Bajo la pluma de Nicos Poulantzas (1975), significa que el materialismo histórico

Contiene una teoría general que define conceptos que dominan todo su campo de investigación científica (conceptos de modo de producción [...] de ideología [...]). Esos conceptos le permiten

definir el concepto de su objeto: el concepto de historia. El objeto del materialismo histórico es el estudio de las diversas estructuras y prácticas enlazadas y distintas (economía, política, ideología), cuya combinación constituye un modo de producción y una formación social; pueden caracterizarse estas teorías como teorías regionales. El materialismo histórico comprende igualmente teorías particulares (teorías de los modos de producción esclavista, feudal, capitalista, etcétera), cuya legitimidad está fundada en la diversidad de combinaciones de las estructuras y prácticas que definen modos de producción y formaciones sociales distintas. (p. 2)

Por lo demás, “la sociología no dispone aún de una teoría general que englobe en un mismo esquema global el análisis de la organización social y el análisis de la historia social” (Rocher, 1979, p. 408). No se le puede pedir a K. Marx ni a sociólogo alguno que lo hagan, es más, “los sociólogos parecen estar irremediabilmente divididos en cuanto a la naturaleza del objeto material de su ciencia” (Castillo, 1968, p. 28) y sobre diferencias de apreciación en cuanto a la naturaleza de su definición, tanto en lo que es, como en sus referentes indicativos. La sociología tiene una fijación de su objeto que a su vez podría ser la definición de sí misma.

Son interesantes, a este respecto, los análisis efectuados por vía empírica, de las definiciones aportadas por diferentes autores. Un primer estudio a este respecto es el de P. H. Furfey, quien somete a investigación 81 definiciones de otros tantos sociólogos de diferentes países, fecha y escuela de pensamiento. Sus conclusiones son las siguientes: Analizada la muestra de definiciones para averiguar el acuerdo relativo al objeto material de la sociología, la primera impresión es algo desalentadora. Con un análisis más cuidadoso, resaltan ciertas categorías: 1) La categoría más numerosa consta de 23 definiciones que mencionan la sociedad, los grupos sociales o alguna otra entidad organizacional. 2) Hay 17 que no citan el grupo, sino la vida de este, la interacción de los miembros, su conducta en la situación de grupo. 3) Hay 12 definiciones que mencionan las relaciones sociales o la asociación. 4) Once definiciones se refieren a fenómenos sociales. 5) Cuatro definiciones citan ‘los hechos sociales’ (Castillo, 1968).

En efecto, en la primera categoría, más numerosa, puede mencionarse al sociólogo G. Gurvitch (Francés), cuyo proyecto está alineado con la sociología del conocimiento y la sociología de la acción social; entre las 17 definiciones que estudian la interacción de los miembros del grupo destaca T. Parsons (estadounidense), que preconiza una orientación de la sociología desde un enfoque sistémico; en la tercera categoría que alude a las relaciones sociales puede situarse a K. Marx (alemán), que propone el giro de la sociología; en relación con los fenómenos sociales está la figura de A. Comte (Francés), que formula para la sociología el atavío doctrinario del positivismo; por último, E. Durkheim (Francés), un espíritu científico del análisis funcional en sociología que toca los hechos sociales. Esa es la complejidad de la sociología para el espíritu humano con teorías de divergencias notables en el quehacer de su campo de investigación, conclusión que revela la riqueza y la actualidad de su cuerpo teórico por el que la sociología asegura su propio camino y su utopía hacia las cumbres luminosas.

Visto de forma restrictiva y sumaria, en el período fundacional A. Comte formuló una sociología científica que debía descubrir las leyes eternas e invariables de la sociedad humana con base en el modelo de las ciencias naturales; por su parte, aparece el materialismo histórico de K. Marx como un esfuerzo por pensar científicamente la historia y poner al descubierto las leyes objetivas y la estructura esencial de las sociedades; y también estará el evolucionismo de H. Spencer con sus tres leyes fundamentales para explicar el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo en las sociedades: la ley de la persistencia de la fuerza, la ley de la indestructibilidad de la materia y la ley de la continuidad del movimiento, resumidas en la ley de la evolución.

En la década de los cuarenta del siglo XX, algunos sociólogos como Henri Lefebvre, eran renuentes a aceptar la contribución de K. Marx en la historia del pensamiento sociológico, situación muy distinta en los años posteriores con Georges Gurvitch, por ejemplo, quien sería el primero que constató de forma palmaria el aporte sociológico de K. Marx. Este último, toma la unidad de la obra de K. Marx como un auténtico “virus” precursor del cuerpo teórico de la ciencia de la sociedad.

Comte y K. Marx fueron contemporáneos. Hay lugares comunes y otros no tanto en sus obras. Los aproxima el hecho de la reforma social y el estado de la sociedad industrial contemporánea. A. Comte mediante la explicitación

del “sentido del futuro colectivo” y la organización de “la actividad política y social de los hombres a fin de que se realice la racionalidad inscrita en las posibilidades de la sociedad industrial” (Akoun, 1983, p. 110); por su parte, estará la sociología de K. Marx, que desemboca en la acción revolucionaria, mediante la organización de las masas proletarias con miras al hundimiento de la sociedad burguesa (Rocher, 1979) y la sociedad industrial.

Así, pues, la reforma social tiene dos vías. La sociología de A. Comte exhorta a “la educación de las masas en el nuevo espíritu positivo” y la sociología de K. Marx convoca a los proletarios para que realicen la tarea que les ha encomendado la historia en la construcción del socialismo. Ambos con sus postulados, intelectualista (A. Comte) y materialista (K. Marx), han sabido ver en el iluminismo y en la revolución pasos históricamente necesarios para el desarrollo inmediato de la historia. “Marx dispensó al capitalismo el cumplido de considerarlo el agente históricamente necesario de disolución del feudalismo” (Nisbet, 1977, p. 87) mediante las revoluciones burguesas y, “lo que es más importante, el medio para conformar los contextos tecnológico y organizativo del socialismo” (Nisbet, 1977, p. 87); de otro lado, A. Comte presentó sus respetos al iluminismo por “haber enterrado de una vez y para siempre los preceptos caducos del sistema teológico feudal” (Nisbet, 1977, p. 87) dejando libre el camino para la utopía positivista.

También es evidente la disimilitud de las dos sociologías. Es un *match* de utopías. El socialismo sin propiedad privada y el positivismo como una nueva religión de la humanidad. En este orden de significaciones no es lugar común en estos sistemas sociológicos el postulado de la evolución de las sociedades. En la sociología intelectualista es unilineal, entre tanto, que en la sociología materialista es multilineal. La concepción rectilínea evoca la ley de los tres estadios: teológico o ficticio, metafísico o abstracto y positivo o real de la nueva ciencia de la sociedad; por su lado, la concepción materialista es más sensible a la línea típica de evolución de la historia de la humanidad ajustada a las particularidades locales: comunidad primitiva, modo de producción asiático, sociedad germánica, feudal y sociedad burguesa.

Luego de surcar en el laboratorio de la obra de K. Marx y hallar en su pensamiento el colosal campo de su revolución teórica y la construcción de los conceptos del “continente-historia”, es el deber ahora, precisar el sentido de las nuevas categorías que aporta a la sociología como ciencia, concepto

este introducido por Von Stein. Ya se han enunciado arriba los conceptos identificados como esenciales en la sociología, en el sentido moderno, de K. Marx, sustentados en el materialismo. Suficiente con recordar, para de inmediato desarrollar la tarea sobre el análisis de sus “ideas-elementos”, que el determinismo económico y el mecanismo del cambio que comprende la lucha de clases, son dos postulados clave y dos respuestas de su teoría sociológica a la tormenta industrial decimonónica.

## La lucha de clases

La ciencia de la historia desde su génesis como espíritu científico de un nuevo lenguaje, aparece con la pretensión de pensar científicamente la historia. Para ello, K. Marx y Engels, retomaron una suposición verosímil expresada por una pléyade de pensadores, según la cual la historia de la sociedad es la historia de la lucha de clases. De hecho, en *El manifiesto del partido comunista* afirman que toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia de lucha de clases (Marx y Engels, 1974a). Su importancia para la sociología resulta programática, sin embargo, es hacerle demasiada honra a K. Marx, que sin duda la tiene, si se afirma que él descubrió la existencia de las clases en la sociedad moderna y la lucha entre ellas.

En una carta a Joseph Weydemeyer fechada en marzo de 1852 señala que

Mucho antes que Yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de estas. Lo que Yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas del desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases [...] (Marx y Engels, 1974a, p. 542)

Para la dialéctica materialista la lucha de clases está en el vértice del acoplamiento y la existencia de las clases en segundo rango; dicho de otro

modo, las clases existen solo en lucha, quiere decir, que hay una primacía de la contradicción sobre los contrarios interna a un modo de producción y a la formación social. La originalidad de Marx consiste en haber descubierto el campo de la lucha de clases (Poulantzas, 1983), hallarlas en su oposición, constituida por intereses y por prácticas antagónicas, contradicciones que representan varios niveles o instancias siendo superior el nivel político, por encima del nivel ideológico, el nivel económico, e inclusive el nivel teórico.

En el nivel político, la clase obrera, mediante una organización política autónoma, lucha por conquistar el poder de estado y por destruir el aparato de estado burgués, mediante la revolución socialista (Poulantzas, 1983) dado el conflicto de intereses en la esfera de lo económico. Este es el carácter programático de la lucha de clases fundada en la relación de dominación política, en tanto el estado representa los intereses de la clase dominante. Así lo indican K. Marx y Engels (1967), cuando expresan que

Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente determinadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual. (p. 102)

Esto es, como agente histórico de cambio social que, en la historicidad de la sociedad, está destinado a cumplir animado por la conciencia de unos intereses y una ideología con un impacto por una sociedad comunista.

“Y no hace falta detenerse aquí a exponer cómo gran parte del proletariado inglés y francés es ya consciente de su misión histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad” (Marx, 1967, p. 102); no obstante, en el materialismo la conciencia de clase es de primera importancia para comprender con claridad la lucha de clases y la clase social. En efecto, para K. Marx la clase social “para sí” es fundamental en la acción política de los obreros. En orden a estas ideas, el materialismo histórico mediante la acción política se encamina a generar una toma de conciencia de la clase proletaria en esa lucha, tanto en el contraste de intereses en la esfera económica como en la lucha política, quiere decir, que no es suficiente con el hecho de que los obreros asuman que son una clase social en sí, o lo que es igual, que se percaten de su misma posición en el

sistema productivo; la toma de consciencia sobre su papel escatológico en la historia y su organización política, están en relación con la consciencia de clase y la clase para sí.

Las elaboraciones sociológicas que asimilaron los conceptos de lucha de clases y clases sociales del “continente-historia” y su importancia para la sociología, entretejieron una discusión con el trago de K. Marx. ¿Qué es lo que ha llamado la atención de los sociólogos en este *match*? Las elucubraciones de E. Durkheim en el siglo XIX trenzaron un debate con esa parte de la sociología de K. Marx. En *La división del trabajo en la sociedad* en su libro segundo, E. Durkheim (2021) sostiene que “la división del trabajo tiene como causa la necesidad de aumentar nuestro bienestar. Esto supone que de hecho vamos siendo más felices [...]” (p. 6), en especial para las sociedades avanzadas y caracterizadas por la “solidaridad orgánica”, es más, cuando estudia las causas de los progresos de la división del trabajo sostiene que “el aumento de volumen y de densidad determina mecánicamente los progresos de la división del trabajo, reforzando la intensidad de la lucha por la vida” (Durkheim, 2021, p. 7), esto es, de la solidaridad mecánica, propia de las sociedades arcaicas, a la solidaridad orgánica.

Nada de estas trazas se hallan en K. Marx. E. Durkheim se sitúa del lado contrario de una concepción de la sociedad y del cambio social basada en la lucha de clases. Su solidaridad orgánica soslaya las implicaciones de la división entre las clases. De este modo planteó la cuestión social que acabó en la construcción de un modelo conservador, en el que el contraste de intereses en la esfera económica no conduce ineludiblemente al conflicto entre las clases. Esto indica que la oposición E. Durkheim vs. K. Marx, se hace visible.

Durkheim generaliza la afirmación de Marx más allá de las relaciones socioeconómicas para incluir otras relaciones sociales, pues en sus manos la consciencia social se convierte en una fuerza predominantemente conservadora, y no, como en el sistema de Marx, en un elemento fundamental para la transformación revolucionaria de las relaciones sociales (Zeitlin, 1977) mediante la lucha de clases. Para K. Marx el concepto de consciencia de clase no aparece desarticulado de la lucha de clases y la clase social en la transición hacia el socialismo.

El caso de M. Weber es también de primera importancia toda vez que su estudio de los problemas que formuló K. Marx, le confirió la ciudadanía a este sociólogo en la extensión amplia de la sociología, de allí que de modo equívoco la sociología funcionalista lo postuló con Talcott Parsons como el “Marx burgués”, quizás porque cuestionó algunos de los colofones revolucionarios de K. Marx y la grandeza del socialismo respecto del capitalismo. En los planteamientos de K. Marx, el campo de la lucha de clases se desarrolla a partir del lugar que ocupan los agentes de producción en el sistema productivo. En M. Weber (2002) se perciben diferencias de naturaleza. Afirma, “entendemos por ‘clase’ todo grupo humano que se encuentra en una igual situación de clase” (p. 242) en términos de posiciones comunes en el mercado, así, por ejemplo, la clase propietaria con su articulación y modalidades; en ese sentido sostiene que “la articulación de las clases propietarias puras no es ‘dinámica’ es decir, no conduce necesariamente a la lucha de clases y a revoluciones de clase” (Weber, 2002, p. 243).

K. Marx, captó el poder moderno como lucha dialéctica, M. Weber, lo concibió en términos de un proceso de racionalización; es muy claro,

Así como Marx atribuyó gran trascendencia a la cuestión de los medios materiales de producción, así también Weber, en un análisis de las instituciones políticas, militares y científicas, centró su interés en el problema del control sobre los medios de administración, de violencia y de investigación. (Zeitlin, 1977, p. 137)

De este modo, M. Weber es el sociólogo de la “revolución de lo organizativo”, entre tanto que K. Marx es el sociólogo de la “revolución socialista proletaria”.

A diferencia de la argumentación en la sociología de K. Marx acerca de la concentración de los medios de producción con todas sus implicaciones de clase, el pensamiento sociológico de M. Weber (1946) se enfoca en la captación de los ingresos y articula este criterio con la posición social en la producción, refiriendo el concepto de clase social a 1) Cuando un número de personas tienen en común un componente causal específico de las posibilidades de su vida, en la medida en que 2) ese componente esté representado exclusivamente por intereses económicos en la posesión

de bienes y de oportunidades de ingresos, y 3) esté representado en las condiciones de los mercados de mercancías o de mano de obra, lo que significa un avance en M. Weber de su idea de clase social más allá de la posición social en la producción de K. Marx.

El concepto de clase social de M. Weber va diferenciar variopintas clases que se traslapan en un mismo individuo, en consecuencia, según esta visión, no se puede colegir de allí el concepto de lucha de clases y la transformación del orden social; lo que está en su concepto es la posibilidad de los cambios en el acceso a la posesión de bienes y de oportunidades de ingresos. Para cerrar este restringido cotejo, en K. Marx la clase social es una institución clave, entre tanto que en M. Weber prima una orientación subjetivista así enfatice los elementos racionales del sicologismo de la persona social. Es poco atento no reconocer en M. Weber asuntos no clasistas como el estatus y el partido en las relaciones entre las clases; es bastante evidente que en K. Marx la explotación económica es fundamento de su teoría de la lucha de clases, lo que en M. Weber tiene como su fundamento la dominación política e ideológica.

Al cerrar el siglo XIX e iniciar el XX el debate con el espectro de las contribuciones sociológicas de K. Marx, tuvo en E. Durkheim y M. Weber dos interlocutores colosos de reconocida valía. En el contexto del debate sobre la teoría de la lucha de clases, tercia el sociólogo italiano Vilfredo Pareto. Su postura no fue sucedánea con la teoría sociológica de la lucha de clases formulada por el alemán nacido en Tréveris; en consecuencia, presentó una oposición directa a esta teoría con otra de estas denominada “la circulación de las élites”. Dicho ingeniero llega a la sociología sentando en el banquillo al socialismo y debatiendo a K. Marx, en particular, sobre su concepción de la lucha de clases. Con su pluma separa las aguas para terminar en un lugar distinto en las cosas por limpiar.

En la carta ya citada de K. Marx (1974a) a su amigo J. Weydemeyer se afirma que

- 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado;

3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases. (p. 542)

lo que interpreta críticamente V. Pareto, es decir, que sus formas pueden cambiar. Pareto, citado por I. Zeitlin (2001) expresa que:

Supongamos que se establezca el colectivismo-escrabe- y que ya no existe el “capital”. En tal caso, solo habría desaparecido una forma particular de la lucha de clases y surgirían otras que la reemplacen. Aparecerán nuevos conflictos entre los diferentes tipos de obreros y el estado socialista, entre los intelectuales y los que no lo son, entre los diversos políticos, entre los políticos y aquellos a quienes administran, entre los innovadores y los conservadores, etcétera. ¿Hay en realidad quien piense seriamente que con el advenimiento del socialismo se secarán las fuentes de la innovación social? ¿Qué los hombres ya no imaginarán nuevos proyectos y que los intereses no llevarán a algunos a adoptar estos proyectos con la esperanza de adquirir un lugar dominante en la sociedad? (p. 187)

A este sociólogo del siglo XIX y parte del siglo XX, la contemporaneidad le han dado la razón. Más todavía, la teoría materialista de la historia proporciona elementos para que sea comprendido así. En efecto, el materialismo sostiene que en toda formación social existen dos clases, la explotadora y la explotada, pero en la formación social coexisten diversos modos de producción; por tanto, a su interior confluyen más de dos clases sociales. Ahora bien, la evolución de la formación social presenta la reagrupación y la polarización de las diversas clases como también la eliminación y la fragmentación, además de la aparición de nuevas clases. Aquí, la nueva sociedad poscapitalista ya está en curso con la producción y distribución del conocimiento como factor organizador de la actividad económica, que trae aparejada dos nuevas clases: los trabajadores de conocimientos y los trabajadores de servicios.

No hay sociedades sin clases. V. Pareto citado por Timasheff (1977) no entiende la historia de la sociedad al modo de la historia de la eliminación de los contrarios, muy a la inversa, su comprensión echa raíces en la teoría cíclica de los cambios sociales en una especie de retorno perpetuo. La historia, afirma,

Es un cementerio de aristocracias” -esclavistas, terratenientes, burguesía-; parafraseando su sentencia: “así se presenta una teoría cíclica de los cambios sociales, caracterizándose las dos fases del ciclo por el predominio de las actitudes conservadoras o de las actitudes progresistas respectivamente. (p. 209)

Contrariamente a las teorías declinantes de la historia y del cambio social -nacimiento, madurez, decadencia y disolución-, V. Pareto asume que la lucha de contrarios o la lucha entre dominantes y dominados tiene una dimensión eterna en la condición humana en su lucha por la vida.

“Así, Pareto contempla el conflicto de clases como un aspecto inseparable de la lucha de los hombres con la naturaleza y, por consiguiente, como inevitable y eterno” (Zeitlin, 1977, p. 188). La lucha de clases, por tanto, motor de la historia en K. Marx, no alentaría verdaderas consecuencias para el proletariado y ninguna esperanza para construir una sociedad sin clases. Los socialismos de los siglos XX y XXI le dan la razón. Son las aristocracias las que luchan por el poder. “La lucha y la circulación de las élites es la esencia de la historia; por ello, los levantamientos populares no tienen verdaderas consecuencias para el pueblo” (Zeitlin, 1977, p. 191). Tal es la presentación de la teoría de “la circulación de las élites” de V. Pareto con excesiva simplificación en este texto que debería creerse no es tosca.

## Teoría de la ideología

Igual que la lucha de clases, la ideología hace parte de las “ideas–elementos” del pensamiento sociológico de K. Marx. ¿Cuál es su significación conceptual?, ¿qué lugar ocupa en el debate entre K. Marx y los correigionarios de la sociología? Esta es la agenda que sigue. La ideología es una “idea–elemento” amplio y mínimamente dicotómico. Al cierre de los ochocientos con Destutt de Tracy se la definió como disciplina científica cuyo objeto material es la formación de las ideas con sus leyes propias; concepción a la que se contrapuso el concepto de una ideología entendida como defecto del conocimiento humano; poco después del siglo XVIII se la caracterizó como artificiosa, desligada totalmente de la realidad; en el siglo XIX el

campo materialista con K. Marx da un paso de avanzada y va a dar cuenta del papel que las ideas, las teorías y el espíritu, tienen en la sociedad y en las relaciones que se establecen entre sus miembros.

En consecuencia,

la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra forma ideológica y las formas de consciencia que a ellas corresponden, pierden así, las apariencias de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la consciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la consciencia (Marx y Engels, 1974b, p. 26).

Se comprende en orden a esta significación, que el pensamiento no tiene una vida y una historia independientes de lo que los hombres se representan. En K. Marx la ideología está enlazada a las condiciones reales de los sentimientos, simpatías, amenazas y muchos etcéteras del estado del espíritu de los hombres, en tal sentido, “en la ideología proletaria encontramos los elementos ideales de la lucha de clases, pero encontramos también sentimientos de solidaridad hacia los explotados del régimen capitalista, los ‘oprimidos’. Todo esto es lo que forma una ideología” (Politzer, 1954, p. 160) de la clase obrera.

Esta parte del materialismo histórico hace particular énfasis en el papel de la “*science des idées*” como la llamó D. de Tracy, en la historia y en la vida,

es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también, el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. (Marx y Engels, 1974b, p. 26)

K. Marx (2008) deja en evidencia que, en la ideología, las ideas no gozan de autonomía y su base la constituye la sociedad del modo capitalista de producción en el marco del siglo XIX.

En orden a esas ideas, la ideología refleja tal realidad concreta y representa los intereses de la clase capitalista dominante como también los elementos de la ideología proletaria y, en general, los elementos ideológicos de la praxis de la lucha de clases, por tanto, el punto de partida para comprender esa praxis no es la idea, sino la formación de las ideas partiendo de la praxis material, en otras palabras, “el modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso de la vida social, político e intelectual de la vida en general” (Marx, 2008, p. 4).

Es importante comprender que en K. Marx la ideología invierte, oculta y deforma la intelección de la historia de la realidad humana o la vida de las sociedades, en la que el hombre no halla su verdad en el plano de la especulación ideológica

Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidas como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. (Marx y Engels, 1974B, p. 26)

Esta expresión de la ideología refleja la tensión entre algunas características de la realidad que obstaculizan su verdadera intelección y el núcleo interior de esa realidad en el que yace su verdadera explicación.

En esta polarización se encuentra la mistificación a la que la apariencia engañosa de la ideología de la clase dominante encamina el comportamiento de los seres humanos y a las propias clases sociales. Lo que K. Marx y Engels (1974a) sostienen es que esas apariencias llenas de patrañas impiden transformar la realidad, “que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas” (p. 40) y no por la reducción a la autoconciencia por medio de la crítica espiritual; lo predica con el análisis en el plano económico. De hecho, con la “idea-elemento” de la ideología, K. Marx les atribuye a las teorías económicas dominantes en el clima intelectual del siglo XIX su carácter de

apariencias científicas, tanto a la tildada “economía vulgar” sin sustancia en el estudio de la realidad económica como a la economía política clásica, a la que si bien es cierto la considera como ciencia, en su juicio es imperfecta.

En esa línea de pensamiento plantea que

La Economía política arranca del hecho de la propiedad privada. Pero no lo explica. Cifra el proceso material de la propiedad privada, el proceso que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales y abstractas, que luego considera como leyes. Pero no comprende estas leyes o, dicho de otro modo, no demuestra cómo se derivan de la esencia de la propiedad privada. (Marx, 1966, p. 64)

L. Althusser como ya se ha argumentado en este texto, lo ha explicitado al sostener que la economía como ciencia con una base y un fundamento, inicia solo con la revolución de su estructura científica en el sentido de T. Kuhn, impulsada por la teoría de K. Marx.

En otro orden de ideas,

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [uberbau] jurídico y político. (Marx, 2008, p. 4)

En su detalle, la estructura de la sociedad es la base económica y por encima se encuentran las estructuras jurídico-política e ideológica. La originalidad de K. Marx se enfoca en el estudio del modo de producción de la sociedad y del funcionamiento del sistema económico capitalista; su vida no fue suficiente para estudiar en profundidad lo jurídico-político y lo ideológico. L. Althusser y N. Poulantzas, entre otros, son dos referentes intelectuales marxistas que se ocuparon en el siglo XX en desarrollar el punto de vista de K. Marx sobre la superestructura y en particular el análisis de la ideología.

N. Poulantzas va más allá de K. Marx y para ampliar la comprensión del “edificio” social introduce el concepto de formación social que complementa la categoría de modo de producción. Para este sociólogo greco-francés la ideología debe ser comprendida como un elemento de expresión-reflejo, no constitutivo, de la unidad de una formación social, en ese sentido,

La estructura de lo ideológico depende de que refleja la unidad de una formación social. Desde este punto de vista, su papel específico y real de unidad no es constituir la unidad de una formación –como querría la concepción historicista–, sino reflejar esa unidad reconstruyéndola en un plano imaginario. (Poulantzas, 1975, p. 266)

Según esta orientación, la ideología está falseada; lo que K. Marx percibió como “inversión de los objetos”, no lo es porque constituyese la “conciencia de clase” de un sujeto histórico-social, sino “porque refleja, con los aspectos de inversión y de ocultación que les son propios, el índice de articulación de las instancias que especifica la unidad de aquella formación” (Poulantzas, 1975, p. 267); esto representa una proximidad de lo ideológico y de su relación con la clase dominante; así, la ideología dominante de una formación social engloba la “totalidad” de aquella formación.

En la determinación de las clases sociales, N. Poulantzas, con letra marxista, escribe que intervienen los niveles político e ideológico. Cada modo de producción, argumenta, contiene dos clases: la explotadora, ideológicamente dominante; y la explotada, ideológicamente sometida; ahora, en una formación social coexisten diferentes modos de producción en distintos niveles, pero existe uno que domina en general sobre los demás. Según esta lógica de N. Poulantzas, en una formación social concreta existen más de dos clases que proceden de diferentes modos de producción, en ese sentido, la referencia a lo ideológico es un factor clave para identificar las clases sociales en una formación social y la clase social ideológicamente dominante, tanto así que el fundamento determinante de la ideología está en la lucha entre las clases y en las relaciones de clase.

Puede comprenderse bien, en ese sentido, que la estructura –unidad– de la ideología dominante no puede descifrarse partiendo de sus relaciones con una conciencia de clase-

concepción del mundo, en vaso cerrado, sino partiendo de la unidad del campo de la lucha de clases, es decir, partiendo de la relación concreta de las diversas clases en la lucha dentro de la cual funciona el predominio de clase. (Poulantzas, 1975, p. 267)

Para la línea de pensamiento materialista histórica la ideología es básicamente falsa conciencia. Las elucubraciones de L. Althusser en el seno de la ciencia de la historia le confieren a lo jurídico-político e ideológico un abordaje privilegiado, en relación con la estructura económica del modo de producción capitalista. A diferencia de K. Marx pone de relieve el papel de la superestructura como forma de dominación del estado capitalista; no quiere rechazar con ello “la metáfora espacial” ni “la determinación en última instancia” sobre la parte alta del edificio social. Su propósito es hacer progresar la teoría del estado y formular una teoría acerca de la ideología. Esto último anterior a considerar.

Ya en *Ideología y aparatos ideológicos de estado* (1970) confiesa que quiere correr el riesgo de proponer un primer y muy esquemático esbozo de la ideología al constatar que solo contiene indicaciones en “El Capital”, obra de la madurez de K. Marx, y aunque el mismo K. Marx ofrece una teoría explícita de la ideología en “la ideología alemana”, obra de su período de ruptura en la evolución de su pensamiento, después de *Los manuscritos económico-filosóficos del 44* obra de su juventud, afirma, que la noción de ideología allí no es marxista, por ello “su confesión de fe” para engrasar los ejes del carro de la historia de la ciencia de la historia.

La teoría de la ideología de L. Althusser es la “piedra de toque” para comprender la teoría de la reproducción; de hecho “para asegurar la reproducción de las condiciones de producción el capitalista no solamente necesita la fuerza de trabajo, sino también individuos dominados ideológicamente” (Bonafant, 1998, p. 98), pero ni la fuerza de trabajo, ni los individuos dominados ideológicamente tienen el papel de asegurar la reproducción; sostiene que es una realidad distinta la que se encarga de asegurar la eficacia propia de la reproducción: la ideología. De nueva cuenta propone dos tesis: “la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia” (Althusser, 1988, p. 16) y “la ideología tiene una existencia material” (Althusser, 1988, p. 32).

En la primera tesis sienta en el banquillo a las representaciones ideológicas de la obra de los curas y déspotas. Se pregunta, “¿Por qué los hombres ‘necesitan’ esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia para representarse sus condiciones de existencia reales?” (Althusser, 1988, p. 33). Dicho interrogante tiene dos respuestas, una interpretación de la ideología donde

es culpa de los curas o de los déspotas que forjaron las ‘Bellas mentiras’ para que los hombres creyendo obedecer a Dios, obedezcan en realidad a los curas o a los déspotas, por lo general aliados en la impostura, ya que los curas se hallan al servicio de los déspotas o viceversa, según la posición política de dichos teóricos. (Althusser, 1988, p. 33)

Es evidente para L. Althusser que la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia es la de los cínicos que se unen para dominar y explotar a los demás hombres mediante la imagen de la “inversión de la cámara oscura”.

La segunda respuesta, es la de L. Feuerbach, la más profunda para L. Althusser, pero también la más deformativa. Esta segunda interpretación de la ideología encuentra la causa de la deformación “en la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismos” (Althusser, 1988, p. 33), porque esas condiciones de existencia están bajo la férula del trabajo alienado. La relación de los hombres con sus condiciones de existencia en la sociedad alienada es entonces la causa de la “inversión de la cámara oscura” o deformación imaginaria del mundo real que constituye la ideología. L. Althusser (1988), con una visión marxista, rechaza el carácter imaginario y mistificador de la representación del mundo que es la ideología, que no es ni acción de déspotas ni acción de las condiciones reales de existencia, sino acción de la relación del hombre con sus condiciones reales de existencia, de esta manera interpone una relación entre el individuo y la realidad.

L. Althusser (1988) presenta una segunda tesis. En su juicio

cuando nos referimos a los aparatos ideológicos del estado y a sus prácticas, hemos dicho que todos ellos son la realización de una ideología [...] retomamos esta tesis: en un aparato y

su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material (p. 35).

En su visión nearistotélica estima que la materia existe bajo diferentes modalidades, pero todas bajo la materia física y deduce de allí el sentido físico de la ideología, esto es, que las ideas que estructuran la ideología, para materializarse, se reconocen en los actos de los individuos.

Dicho esto, veamos lo que pasa en los individuos que viven en la ideología, o sea con una representación determinada del mundo (religiosa, moral, etc.) cuya deformación imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, con las relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con las relaciones reales). Diremos que esta relación está dotada de existencia material (Althusser, 1988, p. 36).

Para L. Althusser (1988), la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología y así lo afirma, es más,

Sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la “constitución” de los individuos concretos en sujetos. El funcionamiento de toda ideología existe en ese juego de doble constitución, ya que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de ese funcionamiento (p. 40).

De este modo, los sujetos viven “espontáneamente” o “naturalmente” en la ideología, en el sentido que “el hombre es por naturaleza un animal ideológico”, dado que “no existe práctica más que por y bajo una ideología” y “no existe ideología más que por y para sujetos” (Althusser, 1998, p. 54).

Desde una visión parcial y muy limitada, dados los objetivos de este texto, la aproximación sociológica a la ideología propuesta por L. Althusser, pone de presente la relación de la ideología con las prácticas sociales, su existencia en actos insertos en prácticas normadas por rituales definidos por los aparatos ideológicos del estado, esto es, que la ideología se reconoce en los actos de los individuos, así lo argumenta,

Esa ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en prácticas. Y destacaremos que tales prácticas están reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la existencia material de un aparato ideológico, aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato: una modesta misa en una pequeña iglesia, un entierro, un match de pequeñas proporciones en una sociedad deportiva, una jornada de clase en una escuela, una reunión o un mitin de un partido político, etcétera. (Althusser, 1988, p. 50)

## Sociología del conocimiento

La historia del pensamiento sociológico, desde la cadena conceptual de la acera materialista, tiene sus propias relaciones, continuidad y progreso. De hecho, la ideología, ya expresado antes, es portaestandarte de los intereses de clase –burguesa y proletaria–, por tanto, fundamento de los elementos ideológicos de la práctica de la lucha de clases, cuya comprensión, no es la idea sino la formación de las ideas partiendo de la práctica material. En las intuiciones de K. Marx hay una cadena de “ideas–elementos” en la que el examen de las formas de pensamiento no es independiente de la posición social de las clases en el sistema de producción de la vida material. Son estas condiciones de la vida material las que explican y determinan el origen social de las ideas; K. Marx abre así el campo de la sociología del conocimiento, en la que el postulado fundamental versa sobre la sociedad y su conciencia.

Por lo demás, esta nueva rama de la ciencia social, como la naturalizó Karl Mannheim, evidenció el carácter proletario de la propia posición de K. Marx en la lucha de clases de los obreros, en otros términos, la teoría de la sociología del conocimiento marxista mantuvo dividido el átomo al plantear las verdaderas relaciones del conocimiento con la situación social. El punto de vista marxista que se corresponde con los intereses históricos de los proletarios, está formulado en la miseria de la filosofía:

Así como los economistas son los representantes científicos de la clase burguesa, así los socialistas y los comunistas son los teóricos de la clase proletaria. [...] Una vez advertido este

aspecto, la ciencia producto del movimiento histórico en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria. (Marx, 1987, p. 81)

El desarrollo marxista de la sociología del conocimiento, o lo que es igual, el interés materialista por los orígenes sociales de las ideas y el efecto que las ideas dominantes tienen sobre las sociedades, no menos, sobre la ciencia y la discusión y comprensión de la propia naturaleza de la ciencia, tuvo en K. Mannheim, un descontento continuador que cambió de tercio expurgando bajo las piedras del materialismo. En estas circunstancias, razonar desde el marxismo que “las sociedades están sometidas a determinismos [...] y que el capitalista, el proletario [...], nunca deciden sus respectivas conductas; y que actúan generalmente en función del lugar que ocupan en el proceso de producción y ocasionalmente ‘a causa’ de las circunstancias” (Akoun, 1983, p. 112), no es soslayado por este sociólogo alemán. El problema del conocimiento sometido a determinismos condujo a K. Mannheim a reconocer, igual que los materialistas históricos, que la posición social del hombre de ciencia y de los sujetos en general como de las clases sociales, condiciona su perspectiva acerca de la percepción del objeto material de estudio y de sus relaciones sociales.

Así las cosas, K. Marx y K. Mannheim están en la misma página sin ningún juramento que los comprometa. De nueva cuenta, no obstante, la formulación de la sociología del conocimiento de K. Mannheim, que tuvo una influencia dominante de K. Marx, es desarrollada bajo la égida del movimiento conservador y “la inteligencia sin ligas”, en tanto que la visión de K. Marx, en el sentir de K. Mannheim, sólo percibe una parte del objeto material que no duda en calificar de unilateral. K. Mannheim abre la posibilidad de una “integración de los diferentes puntos de vista mutuamente complementarios en un todo comprensivo”, pues si bien es cierto, no existe verdad objetiva en la acera del proletariado, o en la palestra de la burguesía, o en la tribuna de los conservadores, o en el púlpito de los liberales, o en los hechos de segundo tipo (materiales).

En conclusión, existe una autonomía relativa del punto de vista del proletariado y de la ciencia social, que más que unir a los hombres, los divide en facciones. En el juicio de K. Mannheim, se abre la posibilidad de una

“síntesis dinámica” de puntos de vista antagónicos, es más, deconstruye a K. Marx provocando un temblor en su teoría al afirmar que nunca aplicó el método de “desenmascaramiento ideológico” a su ideología proletaria, ni a su praxis revolucionaria, ni a su ciencia de la historia; en suma, al problema de la determinación social de su propia posición; su sentencia es que

Precisamente en el caso del marxismo y en la relación que tiene con los descubrimientos de la sociología del conocimiento, es posible demostrar en qué forma una interrelación puede a menudo formularse únicamente en la forma del carácter propio de cierto punto de vista particular. (Mannheim, 1987, p. 242)

No obstante, el K. Marx al que K. Mannheim le declara “una guerra santa” es el K. Marx del discurso científico que “acepta someterse a toda revisión crítica”, el que “responde a la ética del sabio”. En este orden de significaciones, el tercer lenguaje de K. Marx

Responde a la ética del sabio, acepta someterse a toda revisión crítica. Es el Marx de la máxima *omnibus dubitandum*, (hay que dudar de todo) y declara: “llamo ‘vil’ a un hombre que busca acomodar la ciencia a intereses que le son extraños y externos (Blanchot, 1976, p. 90),

siendo así consecuente con su tesis de que toda ciencia social es una ciencia comprometida al punto de vista de una clase social; en tal sentido

Ni la ciencia ni el pensamiento salen en efecto intactos de la obra de Marx, y eso es en el sentido más fuerte, en tanto que la ciencia se designa en ella como transformación radical de sí misma, teoría de una mutación, siempre en juego en la práctica, así como, en esa práctica, mutación siempre teórica. (Blanchot, 1976, p. 90)

La ciencia de la historia entendió, a su manera, el problema de la determinación social del conocimiento, es más, en sus cartas K. Marx y F. Engels, se inclinaron a conferirle una cierta autonomía a las ideas, lo que quiere decir, que no siempre es válido hacer depender las ideas de la economía como de su misma acción, en tal sentido, las ideas son conservadoras o revolucionarias, radicales o liberales, que se corresponden al nivel ideológico de la lucha

de clases en una situación de enfrentamiento de realidades y en tanto que quienes dominan como clase,

Determinan todo el ámbito de una época histórica, y se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época. (Marx y Engels, 1974b, p. 51)

Inclusive, también, en esta matización, K. Mannheim muestra que este “intelectual orgánico del proletariado” contra todas las mistificaciones del conocimiento de la burguesía, sus mentiras y mitos, presenta un punto de vista tan “partidario” como el de las ideologías de las demás clases.

Continuando el razonamiento, los nuevos “instrumentos” de la ciencia de la historia, –*novum organum scientiarum*– han puesto bajo sospecha la neutralidad de las ciencias útiles o positivas, en tal sentido su pregunta podría ser ¿la ciencia social es asexual? Calificarla de neutra y de actividad en la que la mentalidad analítica de los científicos sociales formulan juicios de hecho, a la manera del mundo de los fenómenos materiales, significaría soslayar el problema de la determinación social del conocimiento y la historia interna de los asuntos humanos, cuyos hechos solo son inteligibles, descritos e interpretados mediante verdades parciales o relativas. Así, con K. Marx, el fenómeno de la determinación social del conocimiento relativiza la validez de las ideas desde las hostilidades de clase; esto significa que, va a asociar ideología con falsa consciencia, no para negar la dimensión objetiva de la ideología y reducirla al error, sino para poner de manifiesto que las clases que actúan en el sistema obtendrían un beneficio que no perturbe sus intereses según la representación de su realidad.

En *El Capital* expone el carácter comprometido de su crítica a la economía política despejando su punto de vista de clase, “esta crítica, en la medida en que una clase es capaz de representarla, sólo puede estar representada por aquella clase cuya misión histórica es derrocar el régimen de producción capitalista y abolir definitivamente las clases: el proletariado” (Marx, 1974, p. 13). VI. Lenin (1977) utiliza la misma espada y respira en la misma atmósfera de K. Marx, al señalar que

No cabe esperar otra actitud, pues en una sociedad erigida sobre la lucha de las clases no puede haber una ciencia social “imparcial”. De un modo o de otro, toda la ciencia social oficial y liberal defiende la esclavitud asalariada, mientras que el marxismo ha declarado una guerra sin cuartel a esa esclavitud. Esperar una ciencia imparcial en una sociedad de esclavitud asalariada sería la misma pueril ingenuidad que esperar de los fabricantes imparcialidad en cuanto a la conveniencia de aumentar los salarios de los obreros en detrimento de las ganancias del capital (p. 5).

Ante este espíritu o máxima reivindicación del proletariado, K. Mannheim riposta con su propuesta de la “tercera vía”, o lo que es igual, un espíritu cuyo carácter distintivo estriba en un sistema de reformas pacíficas y graduales fundado en la “planificación social”, según el cual, la sociedad capitalista contemporánea puede todavía ser equilibrada por la concesión suficiente de servicios y mejoras sociales a las clases inferiores, para que estas últimas también se interesen en que el orden social sea mantenido!

## El concepto de historicidad de la sociedad

En el desarrollo de este panorama esquemático de la historia de la sociología en la línea del tiempo y el debate con el fantasma de la obra de K. Marx, el positivismo no se quedó entre A. Comte y la quinta física, quiere decir que, la obra de este “filósofo solitario”, tuvo rupturas y contribuciones significativas en el siglo XIX y se ha tomado como ejemplo el análisis de los efectos en la sociología del proyecto marxista. El sociólogo de hoy reconoce en el campo gravitatorio de K. Marx el modo como ha abordado el estudio de la sociedad bajo su aspecto histórico de cambio o de historicidad, dicho esto, reconoce su propuesta de deslindar del “filósofo solitario”, conservador del pasado, al señalar que la historia social es producto de la praxis de la lucha de clases. Si bien es cierto que el “gran ancestro” paraliza la historia en un fresco originado en las mismas circunstancias del conservadurismo, no es menos cierto que, la “lumbera” de K. Marx bajo el ángulo de los agentes activos

de la historia, describió las condiciones históricas para la emancipación del proletariado y la modificación estructural de la sociedad.

El estudio de la sociedad bajo el aspecto de historicidad por la sociología, no tuvo su estación de llegada en K. Marx, todavía más, V. Pareto, Gaetano Mosca, y Charles Wright Mills con la teoría de las élites han hecho contribuciones importantes; así mismo lo hicieron Alain Touraine con el estudio de los movimientos sociales como agentes de cambio; E. Durkheim con el análisis del factor demográfico y la división del trabajo; David Riesman con su acercamiento a la evolución de las técnicas como factor explicativo del cambio; Georges Friedmann y su alusión a la revolución tecnológica; M. Weber con la tesis acerca de la influencia de los valores religiosos como factor de cambio en el capitalismo occidental. Los frescos de estos sociólogos citados son una aproximación causal-compleja de la historicidad de las sociedades, bien sea, debatiendo con K. Marx, bien sea, como continuadores en el análisis de la historicidad de la sociedad.

Algunas ilustraciones al respecto. En V. Pareto la sociedad es un sistema en equilibrio dado por la reciprocidad de fuerzas que tienen sus elementos, un sistema que tiende a perpetuarse tal cual por la forma como están dispuestas sus partes en un todo garantizando el cambio igual e ininterrumpido, hecho que lo llevó a pensar en el carácter dinámico del equilibrio. Dicho lo anterior, siendo la sociedad un sistema abierto e hipersensible a los cambios que pudiesen provenir de causas externas, la armoniosa cooperación entre sus elementos o fuerzas internas, actuarían para restablecer el equilibrio en una especie de “retroalimentación negativa”. A la luz de este razonamiento es que se pueden comprender los conceptos de élite y circulación de las élites y el concepto de cambio social en V. Pareto. La circulación de las élites en su juicio, como hecho empírico, es una condición necesaria y suficiente para el cabal funcionamiento y progreso de la sociedad, no es pues el ascenso del proletariado al poder erigido en clase dominante la condición *sine qua non* explicativa de la historicidad de la sociedad, es la circulación de las élites mediante la movilidad social.

La concepción de G. Mosca expuesta en su libro de texto *La clase dominante*, evocando la tesis marxista que hace referencia a la historia de las sociedades como historia de lucha entre dominantes y dominados, le da una interpretación conservadora sustentada en el análisis de las élites rectoras, las que asimila a

una clase social signada por unos intereses y unas ideas que se corresponden a su establecimiento en el poder. Partiendo de la élite provista de medios económicos y poder político, elementos clave que dan cuenta de su papel histórico, construye el concepto de historicidad de la sociedad diferente a K. Marx. Difiere en que la relación entre dominantes y dominados no conduce a la disolución de las clases; si se considera simplemente la relación entre dominantes y dominados a secas, esta tesis equivaldría a la tesis de K. Marx y estarían en la misma página. En conclusión, para G. Mosca la historicidad de la sociedad no presenta evidencias empíricas de la existencia de una sociedad sin una clase dominante y seguirá siendo cierto para todas las sociedades por venir.

## El determinismo social y/o económico

La teoría del materialismo histórico es una contribución importante en el desarrollo de la sociología con el estudio de la estructura social y de la historicidad de la sociedad en el mundo moderno, en la que aparece el determinismo económico como un postulado fundamental singularmente importante. Este postulado marxista fue entendido en forma rígida. Es el caso del ruso Nikolái Ivánovich Bujarin quien aceptó plenamente el papel de las estructuras económicas en la organización social y en la historia; sin embargo, el mismo K. Marx (1974) al plantear que lo económico es determinante, matiza su pensamiento y en el libro I de *El capital*, capítulo 1, escribe:

Era indudablemente exacta respecto al mundo moderno, en que predominan los intereses materiales, pero no podía ser aplicada a la edad media, en que reinaba el catolicismo, ni en Atenas y Roma, donde imperaba la política. Lejos de ello, lo que explica por qué en una era fundamental la política y en la otra el catolicismo, es precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida (p. 46).

Es más, en *Las lucha de clases en Francia* (1850) clarificó a sus críticos la ausencia de determinación económica directa en sus “análisis concretos de la situación concreta”, igual que en “El 18 brumario de Luis Bonaparte”. En

una carta a José Bloch, F. Engels (Marx y Engels, 1974a) sostiene a título del materialismo que

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni Yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta y absurda (p. 275).

Es evidente que debe identificarse la intención inequívoca del conjunto de la obra de K. Marx sin rebanarlo. Si se toma el padrenuestro a pedazos, puede hacerse de él una herejía. Esta omisión es pues la de N. I. Bujarin que sin ningún placer maligno acepta que “las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas” (Marx, 1987, p. 68) y a los componentes técnicos de la sociedad, quiere decir, la tahona a la sociedad feudal y el molino de vapor a la sociedad del capitalismo industrial, soslayando el hecho de la acción de las ideas. El mismo K. Marx (1987) apunta que “los hombres al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales” (p. 68).

La visión de N. I. Bujarin orilla la posibilidad para la clase obrera, cuya praxis no es silenciosa, para influir como clase organizada, en el desarrollo histórico. K. Marx pues formula de manera sistemática una teoría de la estructura y el cambio social sin caer en los rígidos determinismos de N. I. Bujarin, de la segunda internacional o la social-democracia alemana al cierre de los ochocientos. Es válido explicar las ideas solo por la economía, sin herejías contra la obra de K. Marx, pero no se puede negar que las ideas tienen una acción. En la ya citada carta a J. Bloch, F. Engels (Marx y Engels, 1974a) escribe:

La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías

políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de estos hasta convertirse en un sistema de dogmas—ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan predominantemente en muchos casos, su forma (p. 275).

## La alienación

Las sociedades están sujetas a determinismos igual que la burguesía y el proletariado. En particular, en la sociedad capitalista el factor determinante está dado por las fuerzas productivas y las relaciones de producción no siendo este el modelo mecánico y único de causalidad, según recomendación de F. Engels. Ahora bien, las relaciones sociales que establecen los hombres en consonancia con su producción material, son independientes de su voluntad alienándolo progresivamente en el proceso de producción, tanto así mismo como en las relaciones con los demás hombres. Esta es una buena contribución de K. Marx a la sociología. ¿Cómo lo explica? Para K. Marx la materia prima sobre el espíritu en el capitalismo moderno, esto significa en la perspectiva de Henri Charles Desroche y Hubert (1949), quienes hacen causa común con el materialismo, que

La humanidad se encuentra pues, efectivamente, en el tiempo en que la materia predomina, puesto que —y tal es el hecho fundamental que no debe ser escamoteado— la voluntad de existencia de millones de hombres está todavía más o menos sujeta a la voluntad de encontrar los medios de vivir y de subsistir materialmente, y por consiguiente de producir, y, para producir, de alienar su libertad en la necesidad vinculando su existencia a los medios de producción, materialismo que afirma otra cosa, a saber, que este tiempo en que la materia predomina es pues el tiempo de lo inhumano (p. 36).

Tal época histórica, es la del capitalismo, en la que la alienación ejerce su función sobre la realidad económica, el trabajo, la mercancía, la ganancia, las relaciones humanas, la imagen que el hombre construye de sí mismo y la mediación del dinero en beneficio de lo que se encuentra fuera del hombre

mismo. Este estado de cosas le revelan a K. Marx que tanto en lo religioso como en el aspecto económico lo que el hombre produce es un cuerpo de fetiches, como las mercancías, cuya fabricación sitúa como objetos puestos aparte por encima de sus condiciones reales de producción, significa que

El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce al obrero como una mercancía. (Marx, 1966, p. 63).

La alienación del trabajo es pues la piedra angular de la alienación en K. Marx (1966), haciendo lugar común con todas las otras formas, “Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor” (p. 63), es, por tanto, un proceso de objetivación, el producto es la objetivación del trabajo, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación, apostilla K. Marx.

La clase poseedora y la clase proletaria presentan el mismo estado de desposesión. Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella sólidamente, sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una existencia humana; la segunda, por el contrario, se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia, y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida inhumana (Marx, 1966).

El no trabajador no escapa como hombre al proceso del mismo grado y se convierte en instrumento de su capital como propietario del capital, por de pronto “hay que observar que todo lo que en el obrero se manifiesta como actividad de enajenación, de extrañamiento, aparece en el no-obrero como un estado de extrañamiento, de enajenación” (Marx, 1966, p. 72), en tal sentido, “el no-obrero hace contra el obrero todo lo que éste hace contra sí, pero no hace contra sí lo que hace contra el obrero.” (Marx, 1966, p. 72).

La alienación versa sobre el ser humano en su decurso histórico –a diferencia de la sociedad medieval fundada en una relación entre los seres humanos– no solo en las relaciones de producción inscritas en el capitalismo moderno, también sucede con la religión, bloqueando el desarrollo armónico y global del hombre, el goce distinto del ojo humano, el goce diferente del oído humano, el goce de la belleza de las formas, etc. Hoy en día los grandes cambios sociales que han dado paso a la sociedad posindustrial y al internet de las cosas, aparece la alienación como categoría de análisis, en juicio de los analistas, en estado de crisis, no obstante, autores como Herbert Marcuse, no propiamente hijo de la digitalización como de la revolución de los elementos inteligentes, en su “Ensayo sobre la liberación”, reflexiona sobre las necesidades mismas y la fealdad del modo de vida impuesto y se pregunta ¿Cómo puede satisfacer sus necesidades el individuo sin dañarse a sí mismo y dañar a los demás?

K. Marx (1966) cuando se pregunta sobre el significado de la enajenación del trabajo contesta a renglón seguido,

En primer lugar, en que el trabajo es algo externo al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia; [...] no se siente bien, sino a disgusto, [...] sólo recobra su personalidad cuando deja de trabajar [...]. No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un trabajo forzado [...]. No representa, por tanto, la satisfacción de una necesidad, sino que es, simplemente, un medio para satisfacer necesidades extrañas a él. (p. 65).

Por tanto, lo que está en juego ahora son las necesidades mismas, lo que significa para H. Marcuse (1969) ampliar su pregunta, “¿Cómo puede satisfacer sus necesidades sin dañarse a sí mismo, sin reproducir, mediante sus aspiraciones y satisfacciones, su dependencia respecto de un aparato de explotación que, al satisfacer sus necesidades, perpetúa su servidumbre?” (p. 12).

La tarea que sigue es hacer de la sociedad y de las relaciones humanas lo más humanas posible con mayores niveles de bienestar general de la vida humana, muy diferentes de aquellas que prevalecen en la sociedad explotadora. Para H. Marcuse (1969)

Tal cambio constituiría la base instintiva de la libertad que la larga historia de la sociedad de clases ha inhibido. La libertad vendría a ser el medio ambiente de un organismo ya no susceptible de adaptarse a las actuaciones competitivas requeridas para un bienestar subyugado, ya no susceptible de tolerar la agresividad, la brutalidad y la fealdad del modo de vida impuesto (p. 12),

“de alienar su libertad en la necesidad vinculando su existencia a los medios de producción” como lo expresan Desroche y Hubert (1949, p. 65). Adquirir esta conciencia de liberación en la fase capitalista del crecimiento económico, es un progreso real como afirma K. Marx, pero no la tonadilla liquidacionista de la alienación, solo posible en el comunismo.

## El modo de producción y la especificidad histórica

K. Marx en la construcción del edificio teórico del “continente historia”, para dar cuenta del funcionamiento del sistema económico capitalista, pega un nuevo adobe en el período fundacional de la sociología: la masa de barro de modo de producción. Este concepto, acuñado por K. Marx y empleado con frecuencia en su obra, ha sido interpretado en dos direcciones: la perspectiva económica de lo social que significa “modo de producción de bienes materiales”, que incluye el aspecto tecnológico, mediante el cual la sociedad asegura los medios de subsistencia; y la perspectiva de modo de producción, concepto que refiere a la totalidad social global, incluidas las relaciones sociales entre los hombres.

El libro III de El capital tiene una apreciación coherente con la señalado arriba:

[...] esto se hace valer, por lo demás, tan pronto como la reproducción constante de la base sobre la que descansa el estado de cosas existente, la relación que le sirve de fundamento, adquiere con el transcurso del tiempo una forma reglamentada y ordenada; y esta regla y este orden son, a su

vez, un factor indispensable de todo régimen de producción que haya de adquirir una firmeza social y sobreponerse a todo lo que sea simple arbitrariedad y mero azar. En los estados de estancamiento tanto del proceso de producción como de las relaciones sociales correspondientes a él, logra esta forma mediante la reproducción meramente repetida de sí mismo. (Marx, 1974, p. 735)

Así, K. Marx define la perspectiva científica para aprehender las cualidades, los modos y las relaciones de una totalidad social desde el signo de una visión histórica. Su análisis comprende toda la historia de la humanidad y los más importantes modos de producción que han antecedido el capitalismo, aunque su inclinación fue por una etapa específica de la historia social: el modo de producción capitalista [de aquí en más, MPC]. Es más, en la historia del desarrollo de la producción, lo confiesa en el libro III de *El capital*, el análisis científico del MPC reviste el carácter de un modo de producción de tipo particular, definido específicamente por su desarrollo histórico, igual que cualquier otro modo definido de producción, MPC en el que las relaciones de producción correspondientes tienen un carácter específico dados los presupuestos procesales sobre los que se desarrolla.

El concepto de modo de producción como determinación pura del entendimiento, para reconocer y diferenciar desde la teoría regional de la ciencia de la historia, las esenciales características del modo de producción y como concreto de pensamiento de las teorías particulares, teorías de los modos de producción esclavista, asiático, germánico y burgués moderno del materialismo histórico, para esclarecer que cada una de estas etapas debe ser abordada en su singularidad, lo que K. Marx llamó especificidad histórica, es un concepto que

Constituye para el marxismo la fuerza principal que determina los caracteres de una sociedad, su desarrollo, las condiciones y los modos del paso de una formación económico-social a otra... desde este punto de vista la historia del desarrollo de la sociedad se convierte en la historia del desarrollo de la producción y en particular la historia de los modos de producción. (Mascitelli, 1979, p. 267)

Así las cosas, todo modo de producción está -lo esquematiza Marta Harnecker (1976) en la línea de K. Marx- constituido por:

1) Una estructura global, formada por tres estructuras regionales [...]. 2) En esta estructura global, una de las estructuras regionales domina a las otras [...]. 3) En esta estructura global, la estructura económica es siempre determinante en última instancia [...]. 4) Por último, lo que caracteriza a todo modo de producción es ser dinámico, es decir, la continua reproducción de sus condiciones de su existencia [...] (p. 96).

En estas circunstancias, la utilidad del proyecto de K. Marx para la sociología consistió en la construcción de una teoría particular sobre el funcionamiento del sistema económico capitalista que, es a su turno, el objeto material de El capital. El caso es que K. Marx

No se limitó sólo a la “teoría económica”, en el sentido habitual de la palabra; al explicar la estructura y el desarrollo de una formación social determinada exclusivamente por las relaciones de producción, siempre y en todas partes estudió las superestructuras correspondientes a estas relaciones de producción. (Lenin, 1978, p. 19)

Los tomos de El capital en relación con el MPC es una demostración de la ley económica fundamental del desarrollo de la sociedad moderna, estudio que abarca un análisis materialista de su superestructura. El proyecto materialista fue también una teoría de la historia de las sociedades según sus variedades y sus variaciones en opinión de Raymond Aron. En este último aspecto, Maurice Godelier (1968) sostiene que el marxismo aparece como una tentativa para “poner al descubierto las estructuras esenciales de las sociedades y explicar sus razones de ser y sus leyes de evolución” (p. 169), en tal sentido, junto con F. Engels, “a través de sus obras legaron, al parecer, la imagen más precisa de una evolución ‘necesaria’ de la humanidad, a través de la sucesión de la comunidad primitiva, del esclavismo, del feudalismo y del capitalismo” (Godelier, 1968, p. 170).

Esta postura fue duramente debatida por algunos marxistas dadas las particularidades locales en todas las sociedades, pero estos marxistas

olvidan las teorías particulares del materialismo histórico, más aún, K. Marx elabora una “historia abstracta de las sociedades reducidas a sus estructuras esenciales... punto de llegada de la reflexión teórica y punto de partida para descifrar más adelante la infinita variedad de la historia concreta” (Godelier, 1968, p. 172), de modos intermedios de producción y variedades en los modos generales de producción, una idea valiosísima para la sociología.

## La división del trabajo

La herencia de K. Marx y su aporte a la sociología, se puede ya clausurar con la imagen de la división del trabajo. En el campo de la ciencia de la historia, la división del trabajo está en consanguinidad de primer grado con la división de las clases sociales; de otro lado, la división del trabajo y la propiedad privada son expresiones dispuestas en forma lineal y en la misma dirección: la división del trabajo en relación con la actividad, la propiedad privada en relación con el producto de la actividad. Ahora bien, la división del trabajo con sus diferentes tareas de trabajo trae inherente, sin anularla, la división de clases en sus distintas expresiones históricas. Adicionalmente, en el MPC la división del trabajo trae consigo múltiples divisiones humanas. A la ya conocida división entre capitalistas y obreros, K. Marx y Engels (1974b), identifican la división entre trabajo intelectual y manual; entre trabajo del campesinado y trabajo citadino y la división entre campo y ciudad. Lo expresa en la ideología alemana:

La más importante división del trabajo físico y espiritual es la separación de la ciudad y el campo. La contradicción entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al estado, de la localidad a la nación, y se mantiene a lo largo de toda la historia de la civilización hasta llegar a nuestros días (p. 55).

El concepto de división del trabajo en K. Marx presenta diversas claves en sus escritos. En los manuscritos de 1844, como ya se ha abordado a lo largo de este trabajo en un periodo que va de 1843 a 1881, su preocupación es la alienación del trabajo, lugar que toma luego, la división del trabajo en la ideología alemana. En los manuscritos definió la división del trabajo como “la

expresión económica del carácter social del trabajo dentro de la enajenación” (Marx, 1966, p. 99), pero en la ideología alemana se centra en la división del trabajo. En este escrito su análisis establece que “la división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual” (Marx y Engels, 1974b, p. 32).

La imagen de la división del trabajo es la imagen de la sumisión de diferentes trabajadores a un círculo determinado de simples operaciones, en la que la fuerza productiva social del trabajo agosta la capacidad productiva de la totalidad de capacidades en los individuos, lo que K. Marx interpreta como diferentes grados de habilidad que corresponden a un alma depravada en la sociedad moderna, así lo exclama en miseria de la filosofía, “lo que caracteriza la división del trabajo en el seno de la sociedad moderna es que engendra las especialidades, las especies y con ellas el idiotismo del oficio” (Marx, 1987, p. 96). Esto mismo sostendrá en el libro I de *El capital* cuando afirma que la división del trabajo adquiere un carácter de paroxismo en la moderna fábrica, que

Convierte al obrero en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades... además de distribuir los diversos trabajos parciales entre diversos individuos, se secciona al individuo mismo, se lo convierte en un aparato automático adscrito a un trabajo parcial. (Marx, 1974, p. 293)

En resumen, el trabajador convertido en simple fragmento de la producción en el MPC, es uno de los puntos fundamentales desarrollados por K. Marx como mal constitutivo implicado en la división del trabajo. La sociología del trabajo de Richard Sennett (2000), ha terciado en la comprensión del sentido de la división del trabajo en el nuevo capitalismo o capitalismo tardío como dicen otros, en la acera de enfrente, desde dos perspectivas. R. Sennett compara dos modelos de producción del siglo XX: el fordista y el modelo de la flexibilización laboral. En este último, según su punto de vista, se corroe el carácter de la existencia de un hombre convertido en simple fragmento de lo laboral; en el modelo fordista, la desarrollada división técnica del trabajo dentro de un mismo proceso de producción, los obreros especializados tienen

mutilado su espíritu creativo y la rutina de la tarea les “aplana el espíritu” al interior de la fábrica en la que el trabajo físico e intelectual están separados.

En su sentido más general para la socióloga española Helena Béjar (2000), “la rutina forma parte intrínseca del trabajo y huir de ella –como de la muerte– es inútil y autodestructivo” (p. 190). Para R. Sennett la rutina en las largas jornadas de trabajo acarrea los males que no conoce otros más que los suyos que les son propios. Así lo argumenta el sociólogo Emanuel Ynoub (2003):

Esta degrada a la persona, destruye sus capacidades intelectivas. Realizar todos los días una tarea igual concluye en el hastío, en la alienación. La falta de control del tiempo por parte del hombre con respecto a su trabajo lo termina destruyendo moralmente (p. 3).

El principio teórico de R. Sennett (2000) es que el capitalismo (flexible) corroe el carácter, en donde

El obrero que fábrica clavos se vuelve una criatura “estúpida e ignorante” por culpa de la división del trabajo; la naturaleza repetitiva de su trabajo lo ha embotado. Por estas razones, la rutina industrial amenaza con aplacar el carácter humano en sus mismas raíces (p. 37).

El ideario del materialismo colige que la división del trabajo se opone diametralmente –como el placer y el dolor– a la realización plena del hombre; tal como la rutina que realiza se opone a la espontaneidad innovadora; y de la misma manera que la frustración que causa la repetición permanente de las tareas se opone a la capacidad para trabajar con espíritu creativo, por tanto, lo que caracteriza la división del trabajo en la sociedad moderna es la sujeción del trabajador a la potencia del capital, sin embargo, esta “racionalidad de ingeniería” u organización del trabajo dentro de la fábrica, lleva el sello de su propia supresión mediante la superación del MPC, convertida en realidad, con la puesta en libertad del capital y el trabajo, en la construcción de la sociedad comunista y la creación del hombre total con sus cualidades excepcionales y sus aptitudes eminentes, lo que implicaría el fin de la división del trabajo y la alienación.

## Conclusiones

La preocupación por la influencia desempeñada por K. Marx en la historia de la sociología y la polémica que suscitó sus planteamientos recogidos por los sociólogos, ha constituido la disposición de este texto sobre ese cierto otro en nombre de la justicia a sus “tres lenguajes” más uno: el filosófico, el político, el científico y sin ambages, el sociológico. K. Marx no ha encontrado el reposo, aun después de la muerte y el “fin de la historia”, tal como durante su intensa vida. La muerte de K. Marx es el período impercedero donde todo va a ocurrir, inclusive, la consecuencia de la re-aparición como demarcación espectral. “La vida de un hombre, tan única como su muerte, será siempre más que un paradigma” (Derrida, 1998, p. 9), “como un fantasma cuyo esperado retorno se repite una y otra vez” (Derrida, 1998, p. 24) a merced de una crítica enfática y un debate profundo a su consciencia sentada en el trono de la historia.

Las obras aquí examinadas que revisaron, analizaron y refutaron a K. Marx, en algunos casos lo canonizaron de inmediato “como conquista inmensa del pensamiento científico” (Lenin, 1977, p. 7); en otros lo han puesto contra sí, K. Marx contra K. Marx, puesto que en juicio K. Mannheim nunca se hizo la autocrítica aplicando los mismos procedimientos de “desenmascaramiento ideológico” hechos contra sus adversarios de clase; y los más que “quemaron como paja” su concepción sobre la lucha de clases al oponerle la teoría de “la circulación de las élites” como lo hace V. Pareto, no obstante, se mantuvo de pie.

Lo indiscutible, lo verdadero, sea cualquiera la intención o interés por los planteamientos sociológicos de K. Marx es que,

Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica y política [...] ya no tenemos excusa [...] para desatendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus (Derrida, 1998, p. 27): [el sociológico].

No es necesario ser sociólogo o geómetra para aceptar esta verdad de simple buen sentido, herederos como somos, de más de un discurso de esta “lumbera intelectual” que no se ha apagado.

## Referencias

- Akoun, A. (1983). La sociología (cap. II). En F. Chatelet (Ed.), *Historia de la filosofía* (T. 4). Espasa-Calpe.
- Althusser, L. (1976). *Para leer el capital*. Siglo XXI. Editores S.A.
- Althusser, L. (1988). *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Nueva Visión.
- Béjar, H. (2000). Reseña de La corrosión del carácter de Richard Sennett. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (91), 189–191.
- Blanchot, M. (1976). *La risa de los dioses*. Editorial Taurus.
- Bonal, X. (1998). *Sociología de la educación. Una aproximación crítica a las corrientes contemporáneas*. Paidós.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C., y J.C. Passeron (1979). *El oficio del sociólogo*. Siglo XXI Editores S.A.
- Castillo, J. (1968). *Introducción a la sociología*. Ediciones Guadarrama.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Editorial Trotta.
- Desroche, H. y C. Hubert. (1949). *Significado de marxismo*. Ediciones obreras.
- Durkheim, E. (2021). *La división del trabajo social*. [https://aulavirtual4.unl.edu.ar/pluginfile.php/7100/mod\\_resource/content/1/Durkheim%2C%20Emile%20-%20Division%20del%20trabajo%20social.pdf](https://aulavirtual4.unl.edu.ar/pluginfile.php/7100/mod_resource/content/1/Durkheim%2C%20Emile%20-%20Division%20del%20trabajo%20social.pdf)
- Engels, F. (1952). *Obras escogidas* (T. III). Editorial Progreso.
- Godelier, M. (1968). La noción de “modo de producción asiático” y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades. *Pensamiento crítico*, (15), 169-241. <https://www.filosofia.org/rev/pch/1968/n15p169.htm>
- Harnecker, M. (1976). *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (36.ª ed.). Siglo XXI Editores.

- Kuhn, T. (1970). *La estructura de las revoluciones científicas*. Universidad de Chicago.
- Lagrange, H. (1982). *Sobre el método marxista*. Editorial Grijalbo S.A.
- Lenin, V. I. (1978). *Quiénes son los “amigos del pueblo”. Como luchar contra los sociales demócratas*. Ediciones en lenguas extranjeras.
- Lenin, VI. (1977). *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo*. Editorial Progreso.
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y utopía: introducción a la sociología del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. Editorial Joaquín Mortiz S.A.
- Marx, C. (1974). *Carta a Weydemeyer*. En *Obras escogidas* (T. 1). Editorial Progreso.
- Marx, C. (1974). *El capital* (T. I–III, 6.ª reimp.). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (1987). *Miseria de la filosofía* (10.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Marx, C. (1966). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Biblioteca Virtual Espartaco.
- Marx, C. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (9.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Marx, C. y Engels, F. (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Grijalbo.
- Marx, C., y Engels, F. (1974a). *El manifiesto del partido comunista*. En *Obras escogidas* (T. 1). Editorial Progreso.
- Marx, C., y Engels, F. (1974b). *La ideología alemana* (5.ª ed.). Ediciones Pueblos Unidos & Grijalbo.
- Mascitelli, E. (1979). *Diccionario de términos marxistas* (Instrumentos 17). Grijalbo.
- Nisbet, R. (1977). *La formación del pensamiento sociológico*. Amorrortu Editores.
- Politzer, G. (1954). *Curso de filosofía*. Ediciones los Comuneros.
- Poulantzas, N. (1975). *Poder social y clases sociales en el estado capitalista*. Siglo XXI Editores S.A.
- Poulantzas, N. (1983). K. Marx y F. Engels. En Chatelet F. (Coood.), *Historia de la filosofía* (T. III). Espasa Calpe.
- Riazanov, D. (1962). *Marx y Engels*. Ediciones Claridad.

- Rocher, G. (1979). *Introducción a la sociología general*. Editorial Herder S.A.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Editorial Trotta.
- Timasheff, N. (1977). *La teoría sociológica sexta reimpresión*. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Ynoub, E. (2003). Richard Sennett. La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo bajo el nuevo capitalismo. *Cuestiones de sociología*, (1), 233-241.  
<http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/13144>
- Zeitlin, I. (2001). *Ideología y teoría sociológica*. Amorrortu Editores.