



VOL: AÑO 1, NUMERO 1

FECHA: PRIMAVERA 1986

TEMA: TEORIA SOCIOLOGICA

TITULO: **Marxismo y sociología (notas para una discusión)**

AUTOR: *Luis Salazar C.*

SECCION: Ensayos

TEXTO

1. Nota preliminar

Una de las características peculiares de la crisis que actualmente sacuden a nuestras sociedades es que parecen incluir, como uno de sus factores constitutivos, lo que podríamos denominar una crisis general de las alternativas tradicionales. En efecto, todo sucede como si los problemas sociales contemporáneos se vieran agudizados por una carencia radical de soluciones plausibles y/o atractivas; tanto las propuestas desarrollistas y modernizadoras, como las de corte socialista no sólo han mostrado sus limitaciones ahí donde se han intentado implementar, sino también han perdido atractivo y plausibilidad. De ahí, tal vez, el resurgimiento de medidas "liberales" como presuntas salidas a la crisis simultánea del Estado social y de las revoluciones socialistas; medidas que no sólo ocultan una profunda impotencia política -pues se trata, en fin de cuentas, de una vuelta a la supersticiosa creencia en una "mano invisible" capaz de conducir a quién sabe qué mágicos equilibrios sociales-, sino también y con mayor gravedad medidas que revelan la vuelta a un "estado de naturaleza" que sólo puede favorecer la ley de la selva, esto es, de los más fuertes en una situación ya de por sí trágicamente injusta y desigual.

Correlativamente, en el dominio teórico y cultural asistimos a un desencanto mayúsculo en relación a las grandes teorías de un modo o de otro vinculadas con aquellos proyectos alternativos. Lo que parece promover una doble fuga hacia el empirismo y hacia la especulación. En vista del presunto fracaso de los esquemas teóricos, hoy se pone de moda el más ramplón empirismo -así se presente adornado con las más sofisticadas técnicas cibernéticas-, complementado, claro está, con la proliferación de los más variados (e inútiles) modelos puros de racionalidad filosófica, contruidos a espaldas de cualquier investigación empírica. Sin duda, la racionalidad cibernética parece dar prestigio a ambas opciones, pero cabe preguntarse, ¿qué tanto permite el avance de nuestros conocimientos sobre la realidad social?

Es en este contexto que parece pertinente plantear la cuestión acerca de los alcances, limitaciones y relaciones de dos de los grandes esfuerzos modernos por pensar teóricamente los fenómenos sociales, el iniciado por Marx y el propuesto por los grandes teóricos de la sociología (Durkheim Weber y Parsons). De hecho, como veremos, tales esfuerzos remiten a dominios epistemológicos relativamente difusos y heterogéneos, lo que dificulta enormemente su consideración en el breve espacio de un artículo por ello, aquí nos reduciremos en la formulación de algunas hipótesis iniciales y esquemáticas sobre sus características en tanto proyectos teórico-políticos, lo que nos permitirá derivar algunas propuestas para la discusión de un posible desarrollo teórico a la altura de las dificultades del presente.

2. "El marxismo": un mito político

De nada sirvió que Marx afirmara que él no era marxista: lo que Hegel habría llamado el destino convertiría a sus obras en un sistema cerrado, aparentemente acabado y coherente, capaz de asegurar la unidad doctrinaria de organizaciones tan diversas como los partidos socialistas y comunistas. G. Haupt ha mostrado cómo el término "marxismo" sólo se constituyó en emblema doctrinario bajo la presión de las necesidades ideológicas de la Socialdemocracia Alemana; [1] y Paggi ha señalado con precisión los avatares que configuraron la idea de una "ortodoxia marxista". [2] Una idea que, sin duda, habría de prestar servicios políticos importantes a las organizaciones partidarias, pero que, por otro lado, congelaría las posibilidades de un desarrollo abierto y plural de los planteamientos marxianos. El debate sobre el revisionismo promovido por Bernstein y su "resolución" final marcarían gravemente la evolución ulterior del "marxismo", al consagrarlo como un bloque sin fisuras de un saber teórico y de una táctica política. El nexo inmediatista entre teoría y política no sólo cancelaría casi toda discusión seria de los saberes alternativos -en un momento en que la cultura europea replanteaba radicalmente la cuestión de las ciencias sociales-, sino también impediría comprender la necesidad de renovar las propias tácticas de lucha por el socialismo.

La sobrepolitización de la teoría se vería acompañada de una sobreteorización de la política, resultando en la incapacidad de la socialdemocracia para enfrentar eficazmente las transformaciones históricas fundamentales que se desarrollaron a comienzos del siglo XX. El propio Lenin, pese a sus enormes diferencias de principio con la ortodoxia kautskiana, sostendría a su manera el mito del marxismo ortodoxo, llegando a afirmar:

"No se puede arrancar ninguna premisa fundamental, ninguna parte esencial a esta filosofía del marxismo, fundida en acero de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva, sin caer en brazos de la reaccionaria mentira burguesa." [3]

¿Exceso retórico? En parte, tal vez. Pero también expresión de uno de los supuestos básicos del mito "marxista": el de que existe una relación inmediata y natural entre verdad objetiva y posición de clase. Apartarse de la primera lleva a traicionar la segunda, y viceversa. El corte clasista se constituye, así, en absoluto; Lukacs y Stalin -no obstante sus obvias diferencias- llevarán esta "lógica" hasta sus últimas consecuencias dogmáticas. La III Internacional se unificará monolíticamente bajo el renovado mito del "marxismo-leninismo", dando lugar a la reducción del debate teórico y político a una búsqueda infinita por probar el apego incondicional a las autoridades consagradas.

Algún día habrá que intentar explicar seriamente este fenómeno impresionante; habrá que considerar el hecho sorprendente de que varias generaciones de militantes -muchas veces heroicos, muchas veces eruditos-, aceptaran religiosamente estos dogmas que hoy parecen irrisorios sin ninguna duda; y no para condenar a los presuntos "responsables", sino para comprender, por sus causas, una realidad que hipotecó por largo tiempo las potencialidades democráticas de la lucha socialista.

Sin duda, existieron excepciones a esta regla. La sola figura de Gramsci es suficiente prueba de ello; pero como tales excepciones tuvieron que pagar con su aislamiento y su impotencia el haber insistido en "pensar por cuenta propia". De manera que, en términos generales, el mito del marxismo ortodoxo condujo al abandono pragmático del pensamiento teórico por parte de la II Internacional, y a su congelación dogmática por parte del Movimiento Comunista Internacional. Sólo la crisis de este último, abierta con el informe secreto de Jrushov ante el XX congreso del PCUS, posibilitaría el fin del dogmatismo doctrinario y el inicio de una investigación seria sobre el propio marxismo.

Que ello no fue fácil lo indica el hecho de que todavía en 1965, el Comité central del Partido Comunista Francés habría de reunirse para discutir la legitimidad (sic.) de la autonomía de los estudios propuestos por Althusser y sus colaboradores.

Pero en todo caso, el proceso era ya irreversible; lo que se conoció como la crisis del marxismo no era sino el síntoma mayor de un acontecimiento histórico: el del fin de un mito político, precisamente del mito del marxismo.

3. El debate sobre la cientificidad del marxismo (Colletti y Althusser)

En la década de los sesentas se desarrollarían, pues, diversas investigaciones sobre la herencia teórica derivada de Marx. Desde tradiciones culturales y perspectivas teóricas muy diferentes las obras de Marx y sus seguidores serían sometidas a estudios y cuestionamientos más o menos rigurosos; en buena medida se trataba de rescatar lo que el stalinismo había ocultado o deformado; en parte, también, de hacer un balance sobre aquella herencia. Pero se intentaba, asimismo, renovar la capacidad analítica de la teoría materialista de la historia rompiendo con las vulgarizaciones stalinianas y con las especulaciones humanistas, entonces de moda. Fue, por ende, la época de los retornos a Marx, a sus obras, a su historia.

De tales retornos nos interesan aquí dos: el de Colletti y el de Althusser. En ambos casos se trataba de reconsiderar el problema -que hoy nos puede parecer limitado y hasta caduco- de la cientificidad de la teoría marxiana. Por supuesto, la concepción de ciencia era muy diferente en Colletti y en Althusser; pero había un presupuesto común: que sólo el estatuto de ciencia posibilitaba un acercamiento y una crítica rigurosos de la tradición marxista.

De esta forma, Colletti realizaría una crítica radical del "materialismo dialéctico" concebido como filosofía universal, como ciencia de las leyes generales de la dialéctica, mostrando con mayor o menor justeza las implicaciones especulativas y hasta anticientíficas de dicha concepción. Al mismo tiempo, intentaría rescatar los elementos válidos -científicamente hablando- del pensamiento de Marx, incluso al costo de oponerlo radicalmente al de Engels, Plejanov, Lenin, Lukacs, etc. En el curso de sus investigaciones, sin embargo, Colletti se vio forzado a admitir que la dialéctica así cuestionada no era sólo una mera invención engelsiana, y que El capital mismo, la obra mayor de Marx, implicaba una cierta concepción de la dialéctica. Conclusión: si con la dialéctica no se hace ciencia, y la teoría de Marx implica a la dialéctica, entonces dicha teoría se encuentra -al menos parcialmente- en conflicto con la ciencia. [4]

Es posible matizar y discutir infinitamente estas tesis de Colletti; se puede incluso cuestionar su idea de ciencia o aun tildarla de positivista. Pero lo cierto es que este autor ha replanteado con fuerza un hecho que ha dado lugar a interminables discusiones en la historia del materialismo histórico: el hecho de su no correspondencia con los criterios epistemológicos de las otras ciencias. Sólo el autoritarismo doctrinario soviético puede seguir sosteniendo que las ciencias naturales -por limitarnos a ellas- emplean a la dialéctica, aun si no lo saben. Por lo que habría que asumir que el saber teórico marxiano tiene un carácter sui generis, es decir, que (si es una ciencia) no es una ciencia como las otras...

Desde otra perspectiva, Althusser intentó también fundamentar epistemológicamente la teoría marxista, apoyándose en la tradición de la epistemología histórica francesa (Bachelard, Cavailles, Canguilhem). En sus primeros textos, este autor señalaba que Marx había fundado una ciencia nueva, la ciencia de la historia, y que ello suponía una ruptura o corte epistemológico con las ideologías teóricas anteriores (Hegel, Ricardo,

Saint-Simon). Tal ruptura implicaba la emergencia de una nueva problemática teórica, cuyos criterios de validez eran internos. Se hacía, pues, indispensable construir el concepto de dicha problemática inédita, ya que sólo así se podría medir la distancia que separaba a la nueva ciencia de las ideologías teóricas superadas.

La construcción de tal concepto, sin embargo, llevaría a Althusser no sólo a distinguir entre las obras de juventud y las de madurez, sino a reconocer progresivamente la complejidad y heterogeneidad de las obras de Marx; el corte epistemológico se volvió cada vez más difuso, pues ahora no sólo pasaba entre las obras juveniles y *El capital*, sino al interior de este último. En fin de cuentas, Althusser habría de reconocer que la nueva problemática ("científica", materialista y no-teleológica) sólo difícilmente se definía en textos donde también se encontraba presente -en ocasiones de modo predominante- una filosofía idealista de la historia. Una filosofía de la historia que no sólo contrariaba las pretensiones de cientificidad de Marx y sus seguidores, sino que también favorecía la conversión de sus obras en una mera doctrina política.

No es casual que en sus textos ulteriores Althusser formulara una tesis que se encuentra en estridente contradicción con aquella filosofía: la tesis de que la historia es un proceso sin sujeto ni fin(es). En efecto, nada difícil sería mostrar la distancia que la separa de Marx, de su filosofía y de su época; y ello en la medida en que, como cualquier teólogo de la liberación puede demostrar hoy, Marx -heredero del racionalismo y del historicismo- sí creía que la historia tiene sentido, es decir, fin y sujeto (aunque éste se encuentre alienado en la prehistoria). Que, por otra parte, la tesis althusseriana pueda permitir una lectura crítica de las obras de Marx y rescatar ciertos elementos teóricos nos parece indiscutible, pero habría que, entonces, llamar a las cosas por su nombre.

La lectura sintomática de Althusser condujo, pues, a un resultado paradójico: al reconocimiento de las inevitables limitaciones teóricas e históricas de los planteamientos originales de Marx. De hecho la mayor parte de las propuestas conceptuales de Althusser -sobredeterminación de las contradicciones, causalidad estructural, todo complejo, interpelación de los sujetos, proceso sin sujeto- puede verse como un esfuerzo crítico tendiente a renovar el arsenal teórico del materialismo histórico. Tal esfuerzo no carece, naturalmente, de vacilaciones y limitaciones, pero, en nuestra opinión, dio como resultado una verdadera apertura teórica del discurso materialista; una apertura que hizo notorias al menos dos insuficiencias básicas de la tradición teórica marxista: una relativa a la concepción de la dialéctica histórica y otra concerniente a la ausencia de una propuesta materialista para pensar la política. [5]

Así pues, Colletti y Althusser, no obstante sus diferencias de enfoque, coinciden en la problematicidad de dos aspectos esenciales de la teoría marxiana; dos aspectos por lo demás íntimamente vinculados: el de la dialéctica y el de la teoría de lo político. Con lo cual también coinciden -a pesar de profundas distancias- con las formulaciones de Antonio Gramsci. Por ello creemos que merece la pena detenerse brevemente en estas cuestiones, pues ellas -y esta sería nuestra hipótesis- tal vez permitan una confrontación productiva con el saber teórico sociológico.

4. Dialéctica y política en el pensamiento de Marx

Sin duda, buena parte de las discusiones, interpretaciones y malentendidos acerca de los planteamientos de Marx gira en torno a la cuestión de su dialéctica. Las escasas y no siempre coherentes formulaciones de este autor al respecto difícilmente han permitido precisar cuál era realmente su concepción de la dialéctica; por su parte, los desarrollos de Engels, Plejanov, Lenin, Lukacs, Korsch, Gramsci y tantos otros sólo nos muestran que tales formulaciones pueden interpretarse de muy diversos modos. Lo que quizá nos

permite sospechar que el propio Marx no tenía claro el problema: prometió escribir algunas páginas sobre la dialéctica "en su figura racional", pero "nunca tuvo tiempo"... Lo que es indiscutiblemente una buena excusa, pero no impide pensar que la dificultad era otra.

En efecto, por razones que hacen al mito del marxismo anteriormente mencionado, siempre se ha supuesto que Marx tenía una conciencia clara y transparente de su propio quehacer teórico y político... lo que, por decir lo menos, no suena muy materialista. De ahí que se pretendiera hasta el hartazgo utilizar los escasos textos de Marx al respecto para hacerles confesar su verdadero sentido. Nuestra opinión, hoy afortunadamente cada vez más aceptada, es que Marx se enfrentaba con múltiples dificultades para pensar su propio proyecto. Dificultades que se relacionan, ciertamente, con el carácter inédito y revolucionario del mismo, pero también con la forma imaginaria, vale decir, ideológica, bajo la que inexorablemente Marx lo vivió.

En esta perspectiva, las reflexiones marxianas sobre la dialéctica adquieren un significado mucho más complejo y contradictorio; se presentan, efectivamente, como diversos ensayos para precisar la naturaleza de su proyecto teórico-político, es decir, el vínculo entre sus investigaciones y su compromiso revolucionario; pero, a la vez, aparecen como síntomas de las propias dificultades -denegadas- implicadas en dicho proyecto. En otras palabras, tales reflexiones, al menos en ocasiones, parecen tender a otorgar una unidad puramente imaginaria al quehacer teórico-político de Marx. La célebre dialéctica racional, el "método" dialéctico, pueden ser vistos, entonces, como intentos de solucionar imaginariamente una serie de dificultades reales, que se condensan en el nexo teoría-política.

Veamos este punto brevemente. Lo que Marx se propone, indiscutiblemente, es la construcción de una ciencia revolucionaria, esto es, un saber objetivo vinculado a un proyecto político comunista. Por ende, desde su punto de vista tal saber ha de ser un saber crítico, capaz de mostrar la necesidad (o al menos la posibilidad) de la superación del orden social capitalista. Dicha necesidad (o posibilidad) ha de estar inscrita -si no se quiere caer en el utopismo- en las condiciones materiales mismas de ese orden; en otros términos, ha de ser una necesidad (o posibilidad) práctica. Es en este horizonte de problemas que emerge la cuestión de la dialéctica, explícitamente retomada de Hegel por Marx.

No podemos entrar aquí en la consideración de la compleja dialéctica hegeliana; basta indicar que se trata de un dispositivo teórico destinado a superar -aufheben- la contraposición entre el racionalismo liberal y el historicismo romántico, por la vía de la constitución de un superracionalismo que hace la historia misma un momento de proceso de autorrealización de la Idea racional. Por ello, la dialéctica de Hegel puede verse como un grandioso intento de superar -re-elevar/reconciliar- los conflictos históricos en una visión que hace de tales conflictos meros "momentos" de la configuración de un sentido absoluto, de una Verdad racional en la que, finalmente, se identifican Sujeto y Objeto. Evidentemente, para Hegel, se trata de un proceso teleológico, en el que la síntesis terminal resignifica de modo absoluto todos los conflictos precedentes. Sólo la mirada del Espíritu absoluto, en efecto, revela, a través de la filosofía, la necesidad de la serie precedente y, por consiguiente, su verdad.

¿Hasta qué punto Marx asumió y hasta qué punto rechazó este dispositivo teórico hegeliano? Hoy, después de los estudios de Colletti y Althusser -entre otros-, habría que reconocer que, aunque de un modo más bien contradictorio, Marx asumió muchos de sus presupuestos básicos incluso más de los que él mismo pensaba. En efecto, aun si desarrolló una serie de críticas del idealismo hegeliano, es posible afirmar que, por un

lado, muchas de esas críticas no hacen sino repetir las realizadas por Feuerbach -quien en términos del propio Marx jamás dejó de pensar bajo los supuestos de la filosofía idealista alemana-, y que por otro lado, tales críticas nunca definen con precisión y positivamente las presuntas diferencias entre la dialéctica idealista y la materialista.

Por ello es que, en otra parte, [6] hemos creído factible señalar que la dialéctica en Marx juega un doble papel contradictorio: como garantía filosófica (inexorablemente idealista) de la necesidad del comunismo en tanto que verdad teleológica de la historia; y como principio analítico que determina su objeto como necesariamente contradictorio, y por ende abierto a la posibilidad práctica de su transformación revolucionaria.

En el primer caso la teoría de Marx se convierte en una filosofía de la historia, entendida como develamiento del sentido y de la verdad del proceso histórico; en el segundo, esta teoría aparece como el comienzo de una investigación infinita de las contradicciones inscritas en el desarrollo histórico contemporáneo ("capitalista"), desde el punto de vista de su superación "socialista".

No se trata, como es obvio, de dos bloques de tesis polarmente opuestas, sino de una contradicción que atraviesa materialmente todo el discurso marxiano e incluso cada una de sus categorías y que determina la compleja y contradictoria significación de la propia letra de ese discurso, y por consiguiente, la posibilidad de interpretaciones contrapuestas y heterogéneas. De esta manera, seguidores y críticos han podido leer las propuestas de Marx como una filosofía de la historia, economicista o humanista; en tanto que otros -Lenin, Gramsci, etc.- han luchado por rescatar su capacidad analítica, aun sin poderse desprender radicalmente de aquella interpretación.

Por lo que cabe preguntarse: ¿a qué se debe la pertinacia de esa filosofía de la historia en el desarrollo de la teoría marxista? Nuestra hipótesis es que se debe a que ella se encargaba de asegurar filosóficamente lo que hemos llamado el mito del marxismo, esto es, el mito de que existe una unidad necesaria (en el sentido lógico) entre clase obrera, socialismo y teoría marxista. No obstante que en los hechos esta unidad fuera muy problemática y discutible -cualquier información histórica bastaría para probarlo-, esa filosofía parecía garantizar que, "finalmente", el movimiento obrero se haría socialista y su "consciencia de clase" sería marxista, pues, en fin de cuentas, el saber marxiano habría de mostrarse como el que corresponde a los verdaderos intereses del proletariado, los que, a su vez, suponen la realización del sentido mismo de la historia.

En la actualidad, cuando los hechos nos obligan a relativizar el papel de la lucha de clases en los procesos sociales -no sólo por el carácter inevitablemente minoritario de la clase obrera, no sólo por el surgimiento de nuevos sujetos políticos; también por el reconocimiento del carácter conservador de ciertos intereses netamente obreros-; cuando el proyecto socialista como tal exige de una renovación radical, que le permita incluir efectivamente la democracia y el pluralismo como elementos constitutivos; y cuando las teorías marxistas muestran su inoperancia para abordar problemas decisivos de los ámbitos culturales y políticos, es por lo menos teóricamente deshonesto y políticamente irresponsable no intentar superar esa filosofía y ese mito.

No se trata, por supuesto, de ignorar ni mucho menos desechar la experiencia y los conocimientos acumulados en más de un siglo de lucha socialista. Pero sí de reconocer las limitaciones de una forma de entender y hacer política. Pues sin duda una de las grandes debilidades de las tradiciones marxistas ha consistido en no reconocer sino una sola lógica para el desarrollo de las contradicciones sociales: la de su polarización catastrófica. Una lógica que, ciertamente, ha informado algunos procesos históricos relevantes -y que probablemente determinará otros por venir-, pero que en modo alguno

puede verse ni como exclusiva, ni como inevitable, ni tampoco como deseable en todos los casos. Si en 1848 Marx la podía proponer determinado por circunstancias muy particulares, sostenerla hoy como panacea no es sólo sectario, es francamente delirante.

Hoy habría que asumir claramente -en la teoría y en la política- la diversidad y heterogeneidad de desarrollos posibles para las múltiples e irreductibles contradicciones sociales; hoy habría que cuestionar a fondo un paradigma de revolución que sólo puede paralizar -cuando no conducir al suicidio- a las fuerzas democráticas y socialistas: el paradigma de la conquista violenta del poder (whatever that means) basada en la polarización social absoluta. Pues la historia parece probar, fehacientemente, que tales polarizaciones pueden conducir -y han conducido- no sólo a tragedias incalculables, sino también a resultados radicalmente rechazables.

El gran mérito de Marx fue, en nuestra opinión, haber comprendido teóricamente la historicidad, vale decir, la conflictividad ineluctable del mundo capitalista, haciendo visible así la posibilidad de su transformación democrática y socialista a través de la participación activa de las fuerzas populares. La compleja morfología plural y diferencial de esta conflictividad en la actualidad hace indispensable, sin embargo, ir -en la teoría y en la práctica- mucho más allá de Marx y de sus planteamientos políticos. Si esto es revisionismo, si es reformismo, habrá que tener el valor de ser revisionista y de ser reformista...

5. La sociología y el problema de la modernidad

Se acostumbra situar el origen de la sociología en las propuestas filosóficas de A. Comte. Habría que reconocer, sin embargo, que ello es, al menos parcialmente, epistemológica e históricamente abusivo; si bien fue Comte quien acuñó el término de sociología e intentó mostrar programáticamente su necesidad, lo cierto es que tales formulaciones apenas tuvieron una respuesta positiva en su momento. Las propias resonancias socialistas del término, así como la naturaleza casi mística del positivismo comtiano determinarían una profunda desconfianza liberal hacia la "nueva ciencia", lo que explica los denodados esfuerzos de un Durkheim por deslindarse teórica y prácticamente del proyecto comtiano y por darle a la sociología un aspecto diferente. Lo mismo podría decirse de los ensayos evolucionistas de H. Spencer: sólo habrían de servir como material de crítica para aquellos que, como Weber, se preocuparon por darle un carácter realmente científico a la sociología.

En esta perspectiva nos parece fundado afirmar que la sociología propiamente dicha sólo comienza con los esfuerzos teóricos contemporáneos aunque independientes de Durkheim y Weber. Ahora bien, en buena medida la fundación teórica de esta disciplina corresponde a las preocupaciones generadas por la crisis del liberalismo europeo.

En efecto, a finales del siglo XIX y comienzos del XX irrumpe esta crisis, que sólo será superada después de la II Guerra Mundial. Las sociedades europeas se verán afectadas por una serie de procesos -pacíficos y violentos- que cuestionarán y modificarán radicalmente las bases institucionales y culturales del Estado liberal, haciendo emerger el Estado social. La separación liberal entre Estado político y sociedad civil se verá profundamente transformada y la concepción de una economía autónoma se volverá insostenible. Aparecerán los partidos de masas, el sufragio universal y, correlativamente, el Estado pasará de ser Estado "garante" a ser Estado "ampliado". Las corporaciones se configurarán, con ello, en uno de los grandes ejes de la negociación política moderna, y la burocratización de la vida social conocerá alcances nunca vistos.

Las grandes corrientes ideológicas asociadas al liberalismo -el utilitarismo, el positivismo y el historicismo- sufrirán, en consecuencia, un cuestionamiento radical, mismo que se agudizará bajo el impacto de la llamada crisis de las ciencias. Lo que explica el surgimiento de una serie de preguntas acerca del sentido de la modernidad. ¿Cuál es el (posible) significado de tales procesos? ¿Cuáles son sus implicaciones culturales? ¿Cómo enfrentar la (aparentemente) inevitable muerte de Dios? ¿Cuál es el destino del individuo en una sociedad crecientemente regulada? ¿Cómo (re)integrar a un individuo al que el utilitarismo ha vaciado de valores comunitarios? ¿Qué papel y qué lugar tienen los conocimientos científicos? ¿Cuáles son las funciones (nuevas) de los intelectuales? Estas y otras preguntas son claros síntomas del colapso sufrido por el racionalismo optimista de la filosofía tradicional, así como del surgimiento de una conciencia crítica e incluso parcialmente pesimista acerca de la naturaleza de la razón científica (pensemos en Schopenhauer, en Nietzsche, en Husserl).

Naturalmente estas cuestiones adquirirán matices peculiares de acuerdo con las tradiciones teóricas y culturales de cada nación. En Francia, digamos, se tratará fundamentalmente de la crisis del positivismo y del racionalismo ilustrado; en Alemania, en cambio, primordialmente de la del idealismo filosófico ligado al historicismo y al romanticismo. Lo que explica, al menos en parte, las evidentes divergencias entre los planteamientos de un Durkheim y de un Weber.

En cualquier caso es la crisis del liberalismo lo que condicionará el horizonte ideológico de las grandes teorías sociológicas iniciales. Por ello en un principio la sociología surgirá como disciplina fundamentalmente académica; y sólo posteriormente, en virtud de las transformaciones institucionales económicas y políticas, pero también gracias al esfuerzo de teóricos como Parsons y Lazarsfeld, se convertirá en disciplina institucional, esto es, en saber práctico normalizador.

De esta manera, para Durkheim será crucial la cuestión de cómo (re)integrar al individuo en una sociedad moderna, basada en una cada vez más compleja división del trabajo; sus grandes estudios, desde La división del trabajo, hasta El suicidio y Las formas elementales de la vida religiosa, pueden leerse como diversos esfuerzos para fundar un diagnóstico y una terapia relativas a la problemática de la modernidad. Su concepción misma acerca de la autonomía de lo social -en tanto momento superior al momento individual- lo llevará a una teoría de la religión que implica la propuesta de una sacralización del orden social, esto es, al intento de fundamentar "científicamente" la moral social. La sociología durkheimiana no sólo reivindica, entonces, un objeto propio -los hechos sociales-, también reclama su utilidad para una política a la altura de los procesos de modernización y de sus potenciales secuelas patológicas (anómicas).

Para ello la sociología debe deslindarse claramente de la filosofía tradicional, pero también del positivismo clásico y del socialismo, configurándose en saber del y para el orden social existente. Las utopías y especulaciones no sólo impiden, según Durkheim, el conocimiento objetivo, controlable y verificable empíricamente, sino también obstaculizan el vínculo eficaz del saber sociológico con las prácticas de reforma social productivas. De ahí que el profuncionalismo de Durkheim asuma a la sociedad como valor objetivo, fundando con ello la necesidad de técnicas, teóricamente orientadas, de readaptación social. Lejos, pues, de la filosofía contemplativa -estilo Hegel-, pero lejos también del criticismo revolucionario -estilo Marx-, Durkheim propone su (valga la expresión) "renovación moral de la sociedad".

En esta perspectiva no puede sino resultar anacrónico dirigir a los planteamientos durkheimianos las mismas críticas que Marx dirigiera a Hegel y a los neohegelianos. Aun si estas últimas fueran totalmente acertadas al definirlos como puros "ideólogos" -es decir,

intelectuales impotentes-, debiera ser claro que existe una enorme diferencia política y teórica entre ellos y Durkheim. Este, en efecto, no se reduce a la pretensión de "reconciliar" a los intelectuales con su mundo, descubriendo "la rosa de la razón en la cruz del presente"; no se limita, por ende, a un trabajo puramente especulativo (o mistificador, como decía Marx). Muy por el contrario, lo que Durkheim propone, su sociología, quiere ser un saber positivo, capaz de orientar eficazmente prácticas de educación, normalización y control sociales. [7]

Cualquiera pues que sea el juicio que nos hagamos a este respecto, difícilmente puede pensarse su propuesta sociológica como una mera ideología en el sentido "conciencialista" que Marx diera a este término. Habría que verla, más bien como un dispositivo teórico-práctico, como un saber capaz de constituir y delimitar los objetos y los objetivos de prácticas específicas. Sin duda, dicho saber adquiere su significado preciso sólo dentro de una "concepción del mundo", dentro de una filosofía; pero en modo alguno se reduce a ella.

De ahí que nos parezca importante discutir el saber sociológico inaugurado por Durkheim ya no en términos de la pareja abstracta "ciencia/ideología" (que no es más que la transfiguración del binomio racionalista verdad/error), sino en términos histórico-políticos. Lo importante, así, no es ya solamente la cuestión de la presunta cientificidad de la sociología, sino la de los efectos prácticos, institucionales, que implica la emergencia de esta disciplina. ¿Qué consecuencias tiene, políticamente hablando, el surgimiento de la investigación sociológica?

Antes de intentar algunas hipótesis en torno de esta pregunta, es conveniente hacer referencia al planteamiento weberiano sobre esta misma disciplina, lo que quizá nos permita precisar mejor los términos del problema.

La cuestión de la sociología en Weber se inscribe en el contexto de una prolongada reflexión sobre los problemas suscitados por la crisis del liberalismo y sobre el estatuto epistemológico de las ciencias sociales. [8] En la práctica, Weber sólo arribó a su teoría sociológica después de un largo itinerario teórico-político fuertemente marcado por el problema del lugar del saber social en la política moderna. Como se ha señalado en diversas ocasiones, el principio weberiano de la ciencia libre de valores sólo adquiere su significado propio en el contexto de una aguda polémica con la tradición historicista e idealista de la filosofía alemana, que hacía del saber histórico una mera expresión del "espíritu de un pueblo", y de los intelectuales meros ideólogos del Estado alemán.

Era necesario, por lo tanto, liberar al trabajo científico de la pretensión aberrante de fundamentar los valores si se quería rescatar los propios de ese trabajo: la conquista de la objetividad. Ello implicaba, además, reconocer la irreductibilidad de la política, su inherente "irracionalidad", esto es, su materialidad como lucha interminable e irreconciliable en torno al poder y la dominación. La libertad valorativa de la ciencia -lamentablemente traducida como "neutralidad valorativa"- era una tesis destinada a combatir a las filosofías de la historia que pretendían descubrir el sentido inmanente de la evolución social y así legitimar tales o cuales decisiones políticas. Pues si algo, según Weber, resulta de la ciencia, del conocimiento objetivo, es que el mundo natural y social carece de sentido sustancial, y que, en todo caso, los sentidos que los hombres le atribuyen son consecuencia de la lucha política y cultural.

Lo anterior, sin embargo, no implica que el quehacer científico -al menos el relativo a la cultura misma- sea totalmente independiente de los valores (y por ende de la política). Siendo incapaz de fundamentarlos, la ciencia de lo social está de hecho orientada por los valores; es por su relación a ciertos valores que es posible legitimar la selección y

delimitación de sus propios objetos de estudio. El pensamiento siempre finito sólo puede aproximarse a una realidad siempre infinita seleccionando y recortando determinados aspectos de la misma, esto es, construyendo objetos teóricos necesariamente parciales y unilaterales. Así, frente al mito de un saber absoluto o total, Weber defiende la idea de saberes parciales, múltiples, determinados por los puntos de vista valorativos de los investigadores.

Pero evitando igualmente el subjetivismo, tales saberes han de someterse al rigor de un método capaz de dar objetividad y universalidad. La coherencia lógica y la verificabilidad empírica son los dos requisitos básicos de una investigación propiamente científica. De modo que "hasta un chino" pueda comprender racionalmente esa investigación, a pesar de que no comparta los valores que llevaron a la determinación de un objeto de estudio.

Pero quedaba un segundo problema: el del lugar del saber teórico (o nomológico) en el conocimiento de la realidad histórica. Frente otra vez al historicismo que insistía en el carácter puramente idiográfico del conocimiento de la historia -en la medida en que se trata de comprender el acontecimiento en su individualidad-, Weber sostendría la posibilidad y aun la necesidad de los conceptos y leyes generales, defendiendo en principio la viabilidad de la ciencia económica de su tiempo como saber de las regularidades del comportamiento económico. Defensa que lo llevaría a proponer la idea de los tipos ideales o tipos puros de acción social. Con ella Weber quería oponerse tanto al historicismo como al positivismo; al primero mostrando la necesidad de conceptos generales capaces de reconocer ciertas regularidades del comportamiento social; al segundo, señalando el carácter puramente heurístico de tales conceptos.

Ahora bien, esta propuesta "metodológica", como hemos dicho, resulta de una reflexión sobre el modo de funcionar de la economía neoclásica, y por ello no es casual que lleve a Weber a destacar la categoría de racionalidad, así como la de comportamiento racional. Y no ciertamente porque Weber suponga que esta racionalidad es el sentido inmanente de la realidad social, sino, repitámoslo, porque se trata de un principio de interpretación decisivo para la comprensión empírica de cualquier comportamiento humano. En efecto, definiendo la acción racional como aquella en la que existe una adecuación técnica entre los medios y los fines, este concepto nos permite comprender los otros tipos de acción social justamente como desviaciones derivadas de la presencia de factores no racionales (tradicionales, afectivos, etc.). De esta manera la comprensión del sentido de la acción deja de ser intuitiva o empática, y pasa a ser un proceso racional empíricamente verificable. [9]

Así, cuando Weber comienza a desarrollar su teoría propiamente sociológica -no sin vacilaciones- este método le permite exponer sistemáticamente, en Economía y Sociedad, los tipos puros de acción económica, política, etc. Con lo cual la sociología adquiere especificidad y autonomía frente a la historia y la economía. Ciertamente se trata de una autonomía relativa, incluso problemática, en la medida en que sus conceptos derivan de una amplia erudición historiográfica y pueden servir, de hecho, para el propio análisis histórico; pero también una autonomía que le permite distinguirse como disciplina institucional que, por ser capaz de reconocer las uniformidades de la acción social, puede posibilitar una comprensión racional del orden existente y de las condiciones del mismo.

En este sentido, L. Aguilar ha mostrado bien que, para Weber, la sociología es un saber del y para el orden institucional vigente, pero nunca un saber revolucionario, un saber de y para la transformación revolucionaria; [10] y ello por la simple razón de que toda transformación histórica es producto aleatorio de fuerzas radicalmente impredecibles. Es posible, y Weber lo intentó, prever determinadas tendencias -por ejemplo, la

burocratización global como resultado de la abolición de la propiedad privada-, pero ello sólo como consecuencia global abstracta, posible, pero nunca como tendencia fatal.

En todo caso, es difícil precisar el papel que Weber pretendía darle a su teoría sociológica más allá de estos señalamientos. Lo que no impide sugerir algunas reflexiones apoyándonos en las propias consideraciones de Weber.

En verdad, algo que llama la atención en la obra weberiana es el uso doble de la categoría de racionalidad; ella no sólo caracteriza un modo de funcionamiento del discurso teórico, sino también un modo de funcionamiento de la cultura occidental que incluso la distingue radicalmente de otras culturas. Así, lo propio del capitalismo moderno no es, afirma Weber, el afán por la máxima ganancia, sino el modo racionalista, calculístico en que se implementa dicho "afán". Igualmente, la burocratización moderna se basa, en principio, en la constitución de una administración formal-racional, cuya eficacia es correlativa de su calculabilidad. En este sentido, la modernización es un proceso de racionalización que hace posibles y necesarias a las ciencias sociales mismas, en tanto saberes capaces de calcular y controlar las regularidades de la vida social.

Por ello, la categoría de racionalidad, piedra de toque para la construcción de los tipos ideales, no sólo tiene un valor heurístico; no sólo sirve para una comprensión empíricamente adecuada del sentido de la acción social; también adquiere de hecho -e independientemente de las intenciones de Weber- un valor normativo práctico. Enjuiciar al comportamiento social desde esta categoría normativa no sólo permite comprender mejor las "desviaciones" de las acciones reales, implica también la posibilidad de corregir prácticamente (institucionalmente) dichas desviaciones. En otras palabras, al hacer de la categoría de racionalidad la clave para la comprensión del sentido social de la conducta humana, Weber constituyó al saber sociológico (al menos virtualmente) en dimensión comprometida de los procesos de racionalización prácticos característicos de la modernidad.

Es en este punto que pueden encontrarse sus planteamientos con los de Durkheim, a pesar de las enormes diferencias que los separan. Pero le tocará a Parsons realizar la síntesis constitutiva de la sociología como disciplina teórico-práctica institucional.

No existe ninguna duda acerca de la distancia cultural e ideológica que separa a este último autor de Weber y de Durkheim; el optimismo triunfalista de Parsons -expresión del surgimiento de los Estados Unidos como primera potencia mundial- poco tiene que ver con las preocupaciones y ansiedades de los "clásicos" respecto de las consecuencias de la modernidad. Para el norteamericano, de hecho, ésta es un valor absoluto e incuestionable; prácticamente el fin de la historia, en el doble sentido de esta expresión.

Y sin duda, el funcionalismo extremo, posteriormente apuntalado en la teoría (!) sistémica puede verse como expresión de una ideología idealizadora casi hasta el fanatismo de la sociedad norteamericana, constituida en paradigma de la modernidad. Pero, por el momento, no nos interesa tanto esta perspectiva para considerar a la sociología elaborada por Parsons. Quisiéramos, más bien, preguntarnos por las razones de su éxito teórico y político; esto es, por las condiciones que le permitieron constituir a la sociología en una disciplina académico-institucional socialmente requerida, no sólo en los Estados Unidos, sino también en América Latina.

Por razones de espacio nos limitaremos sólo a proponer algunas hipótesis programáticas a este respecto. Primera: el éxito del funcionalismo sociológico, encabezado por Parsons, es correlativo y dependiente de la constitución del Estado social. Segunda: por ello la sociología se convierte en saber de y para los procesos de institucionalización y

modernización de las relaciones sociales. Tercera: el discurso funcionalista no sólo es la justificación a posteriori de una política, sino también y sobre todo un dispositivo constituyente de las prácticas de modernización e institucionalización. Y cuarta: la crisis de la sociología es, por ende, síntoma de la crisis política de los procesos de modernización institucional.

Muchas son las críticas que se le han hecho al funcionalismo de Parsons; pero poco se ha hecho para comprender el relativo éxito que alcanzó su planteamiento teórico, incluso a pesar de su rebuscado y barroco vocabulario. Y es que, en fin de cuentas, tal éxito no se debió tanto a las potencialidades explicativas de su gran teoría, cuanto a su carácter fundador de una política práctica modernizadora, requerida precisamente por la emergencia del Estado social. De ahí que con Parsons la sociología alcanzara el estatuto de saber normalizador institucionalmente demandado, al menos parcialmente eficaz en la puesta en marcha de políticas teóricamente legitimadas.

Sin duda es posible mostrar la naturaleza predominantemente conformista y hasta conservadora de este funcionalismo; inclusive pueden señalarse las múltiples "ingenuidades" de este sistema teórico que hace del poder "un recurso generalizable" y que se da el lujo de ignorar olímpicamente a la historia pasada y presente (esto es, el carácter conflictivo y hasta violento de los procesos sociales "realmente existentes"). Pero al mismo tiempo es poco serio soslayar la potencialidad propiamente política de las propuestas parsonianas, esto es, su capacidad no sólo de legitimar sino también de configurar un modo relativamente eficaz de tratar institucionalmente las contradicciones sociales modernas. Esto es, en definitiva, de constituir a los sociólogos en especialistas eficientes de una política denegada pero no por ello menos productiva. [11]

6. ¿Saber crítico vs. saber positivo?

Como hemos tratado de mostrar, la oposición entre el saber sociológico y el saber marxista es, en última instancia, una oposición práctica, vale decir, política. Pero como señalábamos al comienzo, la crisis actual nos obliga a replantear los términos de dicha oposición. Difícilmente resulta hoy plausible proponer una política sostenida en la mera crítica negativa del orden social existente, en la pura denuncia de sus antagonismos y desigualdades, al tiempo que se promete una sociedad futura liberada de toda contradicción e incluso del "malestar de la cultura". Lo que no implica renunciar al socialismo, pero sí comprender que una política socialista moderna tiene que ir, en la teoría y en la práctica, mucho más allá de Marx y ser capaz de proponer alternativas constructivas y (oh heterodoxia) funcionales de vida social para el presente y a la altura de los problemas del presente.

Seguir preconizando la sola resistencia negativa a los poderes dominantes, seguir creyendo en las virtudes liberadoras de la mera espontaneidad de la lucha popular, seguir reduciendo la labor teórica a simple denuncia contestataria, puede sin duda ser cómodo, pero también ineficaz y hasta políticamente irresponsable. De ahí que, en nuestra opinión la tarea de reconstruir el materialismo histórico, en tanto saber teórico vinculado a un proyecto político democrático y socialista, exige no sólo la crítica de los saberes alternativos sino también y sobre todo la capacidad de comprender su eficacia práctica y, en consecuencia, la capacidad de proponer formas alternativas (democráticas) eficaces de funcionamiento de los procesos sociales.

Por otra parte, nos sigue pareciendo parcialmente válida la crítica que Gramsci dirigiera a la sociología de su tiempo. Esta crítica se refería al carácter despolitizador del saber sociológico, esto es, a su denegación de la politicidad global de las formaciones sociales y por ende a su incompreensión de la historicidad de las mismas. Es en este punto que, pese

a todas sus limitaciones, la crítica materialista conserva su vigencia al mostrar el carácter contradictorio y necesariamente inestable de todo orden social. Superando los resabios teleológicos presentes en los planteamientos marxianos queda abierto el camino de un saber dialéctico pero materialista de los procesos sociales.

CITAS:

[1] G. Haupt, "Marx y el marxismo", en Historia del marxismo, v. 2, Bruguera, Barcelona, 1980, pp. 197-228.

[2] L. Paggi, "Intelectuales, teoría y partido en el marxismo de la II Internacional. Aspectos y problemas", en M. Adler, El socialismo y los intelectuales, Pasado y Presente, México, 1981, pp. 7-115.

[3] V. I. Lenin, Materialismo y empiriocriticismo, Progreso, Moscú, s/f, p. 341.

[4] L. Colletti, La cuestión de Stalin, Anagrama, Barcelona, 1977.

[5] L. Althusser, "Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin", en Dialéctica, UAP, Puebla, 1980, No. 8.

[6] L. Salazar, Marxismo y filosofía: un horizonte polémico, UAM, México, 1983.

[7] Cf. la Introducción de R. Ramos Torre a El socialismo de E. Durkheim, ed. Nacional, Madrid, 1982, pp. 9-88.

[8] Cf. W. Mommsen, M. Weber: sociedad, política e historia, Alfa, B. Aires. 1981.

[9] P. Rossi, Introducción a los Ensayos sobre metodología sociológica de M. Weber, Amorrortu, B. Aires, 1973.

[10] L. Aguilar, "El programa teórico-político de M. Weber", en Política y des-ilusión, UAM, México, 1984.

[11] C. Donolo, "Sociología", en La cultura del 900, Siglo XXI, México, 1985, pp. 11-74.