

¿Cómo citar este artículo?

Apellidos, Nombre (del autor del texto) (2007). "Título" (del artículo), en Pérez Redondo, R.J. y Martín Cabello, A. (Coords.) *Castilla-La Mancha: 25 años de autonomía*. Toledo: ACMS, pp. (de inicio y final del artículo).

REFLEXIONES SOBRE LA SOCIOLOGÍA COMO CIENCIA

Octavio Uña Juárez

Universidad Rey Juan Carlos (Madrid)

Resumen: En esta breve comunicación se presenta, de manera esencial y sucinta, las principales líneas de argumentación de los fundadores de la sociología: Saint-Simon, Comte, Spencer, Tocqueville y Marx. Se valoran posiciones teóricas sobre la significación del pensamiento de dichos autores así como el amplio efecto histórico de sus propuestas. Se refieren igualmente las relaciones e influencias de las ideas de estos clásicos como también sus tributos a la revolución industrial, al capitalismo y al nuevo espacio abierto que es la Modernidad.

Palabras clave: Saint-Simon, Comte, Spencer, Tocqueville, Marx, revolución industrial, capitalismo, sociedad burguesa, ilustración, modernidad.

1. INTRODUCCIÓN

La sociología, como discurso científico de explicación, control y predicción de los fenómenos de la vida social, debe ser referida primera y fundamentalmente a la sociedad burguesa industrial: ella fue su ámbito propio y su cosmovisión genética, legitimadora y crítica. La sociología, que va a sistematizarse a lo largo del siglo XIX, se mueve en un amplio y complejo discurso, que es ideología, reflejo y oposición de la sociedad mercantilista, dominadora, de clases, de modo de producción capitalista, en lucha por las libertades y por una "sociedad abierta", que arranca de la segunda mitad del siglo XV, uncida a los avatares del Estado moderno y constituyendo el nuevo espacio histórico que es la Modernidad. Tales formas sociales y de vida culminan en la revolución industrial de finales del siglo XVIII, generando amplias y profundas transformaciones y contradicciones en las relaciones sociales. Expresamos a continuación, indicativamente, aspectos fundamentales en torno a la sociología como saber en los así llamados "fundadores", en sus empeños por constituirse en una ciencia propia, específica y perfilada, desde la instauración de un conocimiento válido y fiable (Zeitlin, 1968: 70 y ss.).

2. SAINT-SIMON

Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, puede ser considerado como el fundador de la autoconciencia de la sociedad industrial. En otro orden de cosas es, junto a Hegel, uno de los artífices de un nuevo orden epistemológico que culmina el discurso racionalista de la Ilustración. Asimismo tiene que ver con el

origen de la sociología debido a que en él se inspira Comte, pero sobre todo porque propuso la creación de una ciencia positiva de la moral y la política, de la humanidad en general.

De manera similar a lo que acontece con otros autores del siglo XIX, las obras de Saint-Simon (1960, 1966, 1975; y Thierry, 1975) están muy lejos de la objetividad y el empirismo que se suponen inherentes a la ciencia. El conjunto de su pensamiento está contenido en panfletos polémicos, asistemáticos, sin mucha claridad y nada empíricos. Pero es un autor carismático (Moya, 1975: XX-XLX), con especial influencia, merced a sus seguidores, en el socialismo, la sociología, la economía política y la filosofía de la historia.

Tras la muerte de Saint-Simon sus ideas comenzaron a triunfar. Se gestó un movimiento, el saintsimonismo (Charley, 1969), inspirado sobre todo en su obra postrera, *El nuevo cristianismo*, que propugnaba una doctrina de amor fraternal, preocupación por los pobres y reconciliación entre el progreso material y el espiritual. Sus seguidores recogieron las ideas de Saint-Simon en el texto *La doctrina de Saint-Simon*, en 1830, obra conocida como el “Antiguo Testamento” por los socialistas. Este movimiento evolucionó a posiciones cuasi marxistas. En 1832, bajo la dirección de Enfantin, terminó convirtiéndose en secta religiosa, con su peculiar liturgia y su mística propia. Aunque la secta se disolvió, la doctrina de Saint-Simon era entonces conocida en el foro intelectual.

Según la obra clásica de Halevy (1924), pueden distinguirse cinco fases en el pensamiento de Saint-Simon.

(1) Fase cientifista. En ella intenta unificar los conocimientos. Predomina un pensamiento organicista y una insistencia en comparar la fisiología y la ciencia humana. Estudiar científicamente la sociedad es la pretensión de Saint-Simon, denominando a la nueva ciencia “sistema de gravitación social o física social” (Pino Artacho, 1990: 63). En esta fase se insertan sus primeras obras: *Carta de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos* y *Ensayo sobre la organización social*.

(2) Una fase pacifista, que viene históricamente a coincidir con la caída de Napoleón y la Restauración. Es una etapa de incertidumbre y transición. Saint-Simon hace de su proyecto teórico (también vital) una solución a los problemas de la humanidad. Correspondiente a esta fase es la obra sobre la reorganización de la sociedad europea.

(4) Una fase industrial, definida por las publicaciones en *La industria*.

(5) Una fase socialista. Al respecto sus obras: *El organizador*, *El sistema industrial* y *Catecismo de los industriales*.

(6) Una fase moralizante, al final de su vida, ejemplificada en *El nuevo Cristianismo*. Con respecto a estas fases puede afirmarse que en 1816 hay una ruptura teórica, reflejada en *La industria*. A partir de entonces Saint-Simon comienza a interesarse por los aspectos pragmáticos de la reorganización social e insistirá en la necesidad de que en la sociedad moderna intervenga una nueva clase, los industriales.

Con respecto al “planteamiento dialéctico de la sociología”, que para González Seara (1983: 68) nace con Saint-Simon e incluso considera a éste el verdadero fundador de la sociología, dos son los aspectos a tratar en este momento: (1) la importancia que Saint-Simon da a la historia –como núcleo de explicación del acontecer social– y (2) la insistencia en el conflicto en el seno de la sociedad industrial.

Hasta 1816 Saint-Simon sigue una interpretación intelectualista de la historia, siguiendo la influencia de Condorcet, y en ella ve el progreso del espíritu humano. Posteriormente emprende un enfoque materialista: hay que estudiar las fuerzas sociales que actúan en los sistemas sociales. El enfoque sociológico va tomando forma poco a poco. Las sociedades han de ser contempladas como “sistemas históricos” en su totalidad. En este punto el profesor Seara, acorde con Gurvitch, identifica una de las semejanzas entre nuestro autor y Marx, que consiste en la “interpretación de la producción colectiva que constituye la realidad social. Para los dos, esa producción es una acción total, que comprende a la vez la producción material y la espiritual, que están interpenetradas, que se desarrollan simultáneamente, pero que pueden entrar en conflicto.” (González Seara, 1983: 68).

El paso de un sistema teológico feudal a otro industrial-científico tiene causas históricas. Saint-Simon hace una crítica a la Revolución francesa, por el carácter político y no social de los cambios producidos. Los jacobinos nunca dieron paso a la “política de capacidades” y elevó a las alturas políticas a los legistas (clase ociosa).

Volviendo a la caracterización saintsimoniana de los “sistemas”, a la sociedad como “sistema de organización” –según Ansart (1969a y 1972)– o de los “tipos sociales” –en expresión de R. Zúñiga (1980: 225-260)–, hay que resaltar no sólo su carácter histórico sino su naturaleza dinámica. Saint-Simon estudia el sistema “en actividad” y piensa más que en términos de evolución, manteniendo la teoría del progreso, en términos de organización/desorganización social. La sociedad puede reorganizarse porque es un ente organizado. La sociedad, en cuanto organización, es y debe ser objeto de estudio de la ciencia positiva denominada fisiología social. Así convierte en ciencia la organización social positiva y por eso Durkheim (1928), como reconoce Gurvitch, atribuyó a nuestro autor la paternidad de la sociología.

El segundo elemento aludido es el conflicto, por la importancia que tiene en la teoría de Saint-Simon. Todo segmento del sistema –sea éste una clase social, una forma artística, la industria– es una “fuerza”, un modo de actividad. Cada grupo social tiende a imponerse y a incrementar su poder (aquí Saint-Simon precede a la teoría sobre la circulación de las élites). En términos más amplios, la transición del feudalismo al industrialismo es necesariamente conflictiva. El motor del cambio histórico, y causa del conflicto, es el enfrentamiento entre clases productivas e improductivas, como señala el propio autor: “Me limitaré por el momento a decir que existe una lucha entre dos partidos cuya desproporción tanto en fuerza como en medios es extraordinaria.” (en Ionescu, 1976: 143-144).

Pero el conflicto entre dos clases no proviene exclusivamente del cambio de un sistema social a otro. En la nueva sociedad industrial también habrá tensiones, choques entre segmentos. Pero, en la visión de Saint-Simon, el conflicto de la sociedad industrial se amortigua por el pacifismo de los industriales, que propugnan y favorecen la persuasión y la demostración. De esta forma el latente conflictivismo del autor quedó casi disuelto por el utopismo de su pensamiento.

La obra de Saint-Simon contiene un mecanismo indudable. La crisis debida al cambio de sistema habrá de convertirse en un movimiento moral, tras aceptar la misión elevada que la civilización ha asignado a los participantes del industrialismo. Incluso ve Saint-Simon la reorganización que la sociedad industrial ha de operar como su gran proyecto vital, colocándose a sí mismo en una posición moral privilegiada por no estar inmerso en compromisos políticos concretos.

A partir de la profunda convicción en el papel redentor de su tarea intelectual, y debido a que detecta la necesidad de una doctrina general –que supere el ya entonces imperante auge de las especializaciones– es más fácil entender *El nuevo Cristianismo*, obra que destina a los monarcas de la Santa Alianza con la intención de que ellos y sus pueblos recuperen el sentido cristiano de la existencia y lo apliquen al mundo social. El principio básico de la nueva doctrina es una recomendación: que los hombres se comporten como hermanos los unos con los otros. Este principio animaría a las instituciones sociales hacia el aumento de bienestar de los desfavorecidos. Así, moral y religión se imbrican, situando la persuasión por encima de la fuerza y el debate por encima del conflicto social, perdiendo de vista el moralismo saintsimonsiano al conflicto, que era parte de la noción dinámica de la sociedad y de la historia, para tender hacia la armonía social. Además, el optimismo utópico saintsimoniano le impide desarrollar una teoría de la lucha de clases, y acaba predicando una moral social humanista. Tampoco vislumbró Saint-Simon aspectos negativos que el industrialismo trajo (deshumanización laboral, alienación).

Pese a todo, la importancia de su pensamiento fue y es enorme. Como indica I. Berlin: “Saint-Simon era un pensador de opiniones atrevidas y originales: fue el primer escritor que afirmó que el desarrollo de las relaciones económicas es el factor determinante en la historia –y por haberlo hecho en aquella época tiene suficiente derecho a la inmortalidad–, y también es el primero que analizó el proceso histórico como un conflicto continuo entre clases económicas, entre aquellos que, en un periodo dado, son los poseedores de los principales recursos económicos de la comunidad y aquellos que carecen de esta ventaja y han de depender de los primeros para su subsistencia” (1973: 96-97). Centrándonos en las aportaciones de interés sociológico de la obra de Saint-Simon podríamos, en resumen sistemático, destacar las siguientes. (1) La noción de “sistema industrial”, es decir, aquella organización social que debía llegar merced a la industria y la ciencia. El nuevo sistema tendría consecuencias específicas tanto en la organización social como en la moral (Ionescu, 1976: 143), en las ideas y en las creencias. Hay que resaltar la enorme intuición que supuso la previsión de la

sociedad industrial en aquella Francia, básicamente agrícola y en la que todavía tenía cierta importancia la fisiocracia. (2) Otro concepto de interés es el de “clase productiva” y su contrario, el de “clase improductiva”. Una de las consecuencias del advenimiento del sistema industrial era, para Saint-Simon, una nueva forma de estratificación en dos clases: productiva e improductiva. La clase productiva estaría formada por la clase industrial, en otras palabras, por todos aquellos que colaboran para mantener el nuevo sistema, sobre todo los científicos y los creadores de bienes culturales, clase laboriosa y útil. La clase improductiva la componen los colectivos de parásitos, sin utilidad social. Estos conceptos se asemejan a la posterior concepción de las clases sociales en Marx, pero una diferencia es fundamental: Saint-Simon incluye en su clase productiva tanto a propietarios de medios de producción como a los que no lo son. Asimismo el personaje que más atrae a Saint-Simon es el del “capitán de empresa”, típico del siglo XIX, lo que le aleja de los futuros marxistas. Predice también una sociedad igualitaria, pero con un matiz más propio del liberalismo, con una igualdad de oportunidades compatible con la propiedad privada. Esta fe en la propiedad privada es su mayor diferencia con respecto a los socialistas, a pensar de que, como éstos, propone una economía planificada. (3) Por último, es destacable su aportación de un “modelo de cambio social”, que se basa en la teoría organicista de la evolución que acabó influyendo a pensadores tan heterogéneos y dispares como Spencer, Marx y Ward. En este sentido, podríamos decir que Saint-Simon fue el primero que añadió la idea de evolución a la de desarrollo social. Este desarrollo se produce tanto en el sistema institucional (gobierno, economía y otras actividades organizativas), como en el sistema ideológico o espiritual (que justifica y dota de sentido al sistema institucional a la par que impone lealtades). La evolución del sistema institucional significaría el paso del dominio del más fuerte a la cooperación productiva. La evolución del sistema ideológico supondría el tránsito desde una explicación antropomórfica del mundo al naturalismo científico. El proceso es iniciado por las minorías activas y se completa con lentitud, de acuerdo con todos los procesos evolucionistas. En dicho modelo de cambio social se aprecia la influencia del racionalismo de la Ilustración, pero también la unidad ideológica propia de los conservadores (De Bonald y De Maistre), así como el utilitarismo materialista típico de la burguesía empresarial. Esencialmente, el modelo así compuesto aporta una visión bastante mecanicista del funcionamiento social. Como indica Zeitlin: “Saint-Simon absorbe y refleja tanto la influencia del Iluminismo como de la contrarrevolución. Pero en definitiva, su síntesis representa ideológicamente a la burguesía y a las élites profesionales y científicas que pugnaban por consolidar y promover la posición de poder que habían conquistado durante la Revolución y el Imperio.” (1982: 83).

Así, frente al idealismo de la Ilustración, que consideraba el progreso y el proceso histórico como productos de la razón, Saint-Simon va a conjugar espiritualismo y materialismo, como coexistentes en la vida social. Igualmente, distinguirá entre la “producción de bienes materiales” por medio del trabajo y la

“producción de los modos de conocer”. En este original ilustrado se encuentra ya la expresión “ciencia política”. La ciencia no debe confundirse con el arte. Su afán de clasificar las ciencias, habida cuenta de su complejidad, le lleva a afirmar que los principios morales no pueden depender de poderes sobrenaturales, sino de las necesidades de la vida comunitaria. La orientación positivista tiene como ideal la ciencia de la naturaleza en sentido estricto: “ver para prever”. Como teórico y profeta de la sociedad industrial, entiende que ésta queda garantizada por la unión entre los industriales y los científicos. Él y Hegel son artífices de un nuevo orden epistemológico. La expresión “fisiología social” aparece por primera vez en *Cartas de un habitante de Ginebra* (1803). La sociedad es objeto de tratamiento científico. La historia de la civilización será interpretada no sólo como la historia de la vida, sino también como historia de la especie humana. La fundamentación epistemológica de la ciencia social tiene su antecedente en la idea de la sociedad racional y tal *factum* de razón habrá de fundamentarse en el dominio científico-técnico de la naturaleza. Para Saint-Simon el correlato razón-naturaleza gravita en torno al progreso. El protagonismo de la razón tendrá un lugar especial en el pensamiento del conde francés: cada etapa histórica será considerada y medida por la racionalidad. Ideología, ciencia y racionalidad aplicada serán las fuerzas de cohesión social del nuevo cuerpo. La industria, la ciencia y un nuevo testamento de la doctrina moral y religiosa romperán los nacionalismos y formarán a Europa en una nueva armonía universal, en una sociedad solidaria, semejante a aquella “unidad medieval”. Dos momentos, pues, se descubren como imprescindibles en este proceso: destructivo y crítico el primero, o superación de los metafísicos y revolucionarios, y constructivo el segundo, o establecimiento de los principios positivos. Destino este último de la élite científico-industrial, que dictará con propiedad lo que se ajusta a la naturaleza de las cosas.

Con respecto a este primer positivismo ve Rodríguez Ibáñez unas notas fundamentales, lo mismo en su precursor Saint-Simon, que en su consolidador Comte: “Estas notas se podrían reducir a las siguientes: la sociedad queda configurada como un proceso externo e íntimamente coherente (un proceso compuesto de hechos *positivos*) y susceptible, por tanto, de ser conocido empíricamente y controlado en su desarrollo; la sociedad igualmente, permite un tipo de tratamiento científico y técnico, similar al de la naturaleza, que extraiga de ella su aspecto más ventajoso (o, nuevamente *positivo* porque también alude a este sentido valorativo el nombre de la doctrina).” (1989: 38).

2. COMTE

Isidoro Augusto Comte es considerado generalmente como el padre de la sociología, al tiempo que iniciador del positivismo en Francia. El positivismo del siglo XIX no puede entenderse sin Comte, que lleva la teología y la metafísica ante el tribunal de la razón, dejando a la ciencia el papel estelar en la reforma social que preconiza. Son diversas las influencias teóricas en el pensamiento de Comte, desde

el liberalismo (Smith, Say) a Saint-Simon, con el que trabajó largo tiempo, apropiándose, según Zeitlin, de todas sus ideas, aunque lo negara (Zeitlin, 1968: 84). Del Pino entiende, al contrario, que la contribución de Comte a la ciencia social fue más extensa e intensa que la de Saint-Simon (Pino Artacho, 1990: 67). Rodríguez Ibáñez (1989: 41) entiende que el rasgo que más caracteriza a ambos es el énfasis que Comte pone en la nueva sociedad científica y no en la nueva sociedad industrial como Saint-Simon.

Vamos a destacar seguidamente la tradición ilustrada y la reacción conservadora y su influencia en el pensamiento de nuestro autor. La aportación de Montesquieu inspira a Comte, sobre todo su análisis de la política a través de la observación. Pero la falta de atención a la idea de progreso, evidente en la obra de Montesquieu, le impide, según Comte, descubrir el sentido de la historia humana y limita el pensamiento social al estudio de unos tipos sociales fijos. Por el contrario, la obra de Turgot y la de Condorcet son claras en relación a la idea de progreso. Orden y progreso son los aspectos estáticos y dinámicos de una sociedad. El progreso apunta al desarrollo ordenado de la sociedad, de acuerdo con leyes sociales naturales, mientras el orden se refiere a la armonía que prevalece entre las diversas condiciones de la existencia (Zeitlin, 1968: 91). Tal vez sea de la tradición del orden de donde Comte extrae principalmente sus fundamentos teóricos (como describe Nisbet en *Conservatism*) con nombres como Burke, Bonald, Maistre y Lamennais como máximos representantes.

La obra de Comte (1942, 1973, 1980, 1981, 1982), de acuerdo con la clasificación de Aron, tiene tres grandes temas y tres grandes etapas. La primera es una etapa de transición desde su colaboración con Saint-Simon, en la que Comte se presenta como reformador social; en ella describe la sociedad industrial y científica, que habrá de sustituir a la sociedad militar. De esta etapa son sus opúsculos (*Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad*). Su teoría está inacabada e intenta conciliar la idea de orden, estática social, con la de progreso, dinámica social. También propugna la organización industrial y científica.

En segundo lugar, está su etapa de incorporación del método positivista, con un doble proyecto totalizador: la reorganización de las ciencias y la explicación de la historia universal. Aquí trata de descubrir las leyes naturales invariables, las series sociales evolutivas abstractas (en su *Curso de filosofía positiva*). Es una posición intelectualista para explicar el cambio (en la sociedad y en las ciencias). Cualquier disciplina y también la Humanidad pasa por tres estadios a consecuencia de la evolución necesaria del espíritu. En el estadio teológico –primitivo, ficticio–, se explican los fenómenos naturales por causas y razones extrínsecas a la naturaleza misma. En el segundo estadio, metafísico –negativo, abstracto–, se sustituye la divinidad explicativa por esencias, entidades, fuerzas ocultas y causas misteriosas, immanentes a la naturaleza. Por último, el tercer estadio, positivo o científico, sustituye y elimina a los otros. Se explica en base a hechos comprobados y se buscan leyes por comprobación experimental.

Asimismo elabora un sistema de las ciencias, una clasificación unificadora según su generalidad y complejidad, y su acceso a la positividad. La matemática es la más general y la primera en positivarse. La sociología es la última, la más compleja e importante, la menos general.

En una tercera etapa, Comte intenta crear un movimiento social con visos reformistas y religiosos para mantener el orden social. Crea la religión de la Humanidad, la “religión positiva” (*Catecismo positivista y Sistema de política positiva*). Al final deviene en pontífice de la nueva sociedad industrial y no hay elaboración rigurosa conceptual, sino una cierta visión utópica. Pero, a pesar de la distinción de las tres etapas, puede pensarse que el Comte de la última etapa, tan criticada, está ya latente en las dos anteriores: la intención unificadora de las ciencias o el proyecto de reforma social no serían sino prefiguraciones de la religión positiva, todo ello imbricado en una ciencia social integradora.

Según Aron (1980, I: 93-170), el proyecto de Comte es unitario y alcanza a todos los ámbitos de la realidad: ciencia, sociedad, moral, religión. La ciencia será la nueva base del consenso social, dejando de ser algo privado y se convierte en un “procedimiento público”, tal como señala F. Ferrarotti (1975: 31).

Por otra parte no puede decirse que hubiera en la sociología de Comte abstencionismo político; la intención de la filosofía positiva –y de la sociología, desde que acuñó la palabra– era intervenir en la esfera del poder. Pero, sobre todo, la sociología de Comte surge directamente de una concepción moral, de indignación ante los males de la época industrial. La originalidad de Comte consiste en explicar con argumentos científicos –aunque, como dice Del Pino, a lo largo de toda la obra de Comte no aparece un solo estudio empírico (1990: 65)– a la vez que apela a sentimientos colectivos e irracionales. Ya se ha dicho que la sociología de Comte tiene una función moral: la “ley de los tres estadios” presenta una sucesión de épocas en el curso de la emancipación moral de la Humanidad; la reorganización de las ciencias pretende contener el desorden mental reinante en la época. La moral positiva sustituirá al catolicismo –con rasgos del pensamiento teológico– y cumplirá la “misión social” (Comte, 1980: 146), que aquel ya no puede llenar.

El intento de reconstrucción social mediante un sistema educativo que estableciera una nueva moral habría llevado a convertir, como dice Seara (1983: 46 y ss.), a la sociología en una meta moral. De aquí a la religión de la humanidad había un paso: “Los sociólogos se convierten en los poderes actuantes del estado positivo, en los sacerdotes depositarios del poder que dirige la sociedad y ésta, tomada en su conjunto, es adorada bajo la forma del Gran Ser, como una inmensa divinidad colectiva y anónima, que se realiza a partir de los supuestos científicos de los filósofos positivos” (González Seara, 1983: 48).

Las aportaciones de Comte al campo de la sociología son variadas e importantes, aparte de la propuesta del nombre, que, como es bien sabido, utiliza por primera vez en la lección 46 del *Curso*, sustituyendo al de “física social”, utilizado hasta entonces, para distinguir del mismo término que empleaba Quételet

para referirse a estudios sociales empíricos con abundante uso de estadística. Nos referimos brevemente a sus aportaciones.

(1) La primera a considerar es la que establece los dos postulados básicos del positivismo científico: (1.1) en el conocimiento científico debe prevalecer el objeto sobre el sujeto; (1.2) no hay que buscar la esencia de los fenómenos, sino las conexiones causales existentes entre ellos. Estos postulados los toma de las ciencias naturales; olvida las nociones absolutas y le importan las leyes más inmediatas, así como establecer relaciones invariables.

(2) Aporta un sistema organizado de las ciencias, que estudian la realidad total. Comte afirma que hay que desarrollar una ciencia positiva, al estilo de la ciencia física o la biológica, para conocer los fenómenos sociales. Para Comte, la realidad social se encuentra al mismo nivel que la física o la biología. No obstante, el conjunto de ciencias que estudian la realidad total se organiza jerárquicamente, siguiendo criterios de generalidad y complejidad, con la sociología en la cúspide, como veíamos más arriba. El lema “saber para prever y prever para poder” resume este punto.

(3) El método que apunta Comte sirve para todas las ciencias y se basa en dos ideas generales: (3.1) subordina la imaginación a la observación (el sujeto al objeto); (3.2) relativiza los conocimientos científicos, a cada época le corresponde una verdad científica propia. Pero, a pesar de estas normas generales, cada ciencia tiene su particular especificidad. En la astronomía predomina la observación; en la física, la experimentación; en la biología, la comparación y en la sociología, el método histórico. De acuerdo con Comte, cada fenómeno social únicamente cobra sentido dentro del proceso histórico del desarrollo humano, con el objetivo de poder predecir tales acontecimientos. Comte ve la realidad social como un todo global, cuyos elementos están totalmente relacionados, por lo que la explicación de cualquiera de ellos exige una referencia al conjunto. Teniendo esto en cuenta no entiende que se pueda separar la economía de la sociología. Asimismo, en relación al método, afirma Comte la prioridad de la teoría frente a la empiria. Los hechos no hablan por sí solos; en ausencia de teoría son ineficaces. Para Comte, la experimentación no era el método apropiado para la sociología, por la imposibilidad de que el científico tenga el control absoluto sobre el objeto estudiado.

(4) La unidad de análisis en sociología es, según Comte, el grupo o la sociedad, y no el individuo. El objeto de la sociología no es la conciencia individual, sino la especie humana total, que es considerada como un ser que evoluciona. La unidad fundamental en la sociedad, para Comte, es la familia, de la que nacen por evolución asociaciones más complejas, como los estados y las clases sociales. A diferencia del individuo la sociedad es un organismo susceptible de perfección y mejora, con mayor capacidad de organización y coordinación entre sus elementos.

(5) Comte, en tradición con la escolástica, distingue entre el análisis estático y el dinámico de la sociedad, que aún persiste en nuestros días. Lo estático, como ya indicamos, tiene por objeto el estudio del orden y la dinámica el progreso, el

cambio. Para Comte, el orden social es una articulación espontánea de las unidades que lo forman, articulación que es posible gracias al consenso entre los individuos, que se consigue a partir de las ideas y creencias comunes –conciencia común– que facilitan la tarea de la convivencia. El progreso consiste en el tránsito de una forma teológica de entender el mundo a una forma científica, positiva, con el interludio de una etapa metafísica de transición.

Tras todas las anteriores aportaciones puede decirse que Comte ha triunfado académicamente y que existe un interés actual por su propuesta social conservadora, frente al socialismo y al liberalismo. En definitiva, como ha dicho González Anleo: “Comte propuso una sociología científica, algo grandilocuente y con tantas pretensiones de científicidad que le hicieron olvidar la necesidad – reconocida por él mismo– de elaborarla desde los datos, y lo impulsaron a construirla de forma deductiva, como lo hacía la filosofía de su época. Pese a todo Comte fue un precursor del método científico de la sociología y fundador del positivismo sociológico, corriente que aún hoy perdura. Su concepción ideal de la sociología –ciencia natural que renuncia a proponer causas primeras y finales, y se consagra a la búsqueda de leyes o relaciones invariables de relación y semejanza entre fenómenos– es aún válida y ha tenido innumerables seguidores” (1991: 61).

La otra cara de la moneda sería la dimensión moralizante de su teoría y los aspectos más criticados de su aportación podrían ser su carácter etnocéntrico (“todas las sociedades llegarán al estadio científico”); su énfasis en el orden social (papel del consenso) y que sólo atiende a lo organizativo, que sólo ve el producto y no el proyecto, culminando en una reducción cientifista de la sociedad, que tendría un curso fijo con el germen de superación en las etapas previas a la positiva.

Por último, podríamos sintetizar tres principios que esclarecen la sociología de Comte.

- (1) Hay una imposibilidad para comprender y explicar un fenómeno social particular si no se sitúa en su contexto social global. Es el principio de la primacía del todo sobre las partes. La sociedad de una época sólo se explica con una referencia a su historia.
- (2) La línea directriz de la historia humana está marcada y viene definida por el progreso de los conocimientos. Los conocimientos son el elemento dominante en la historia y siempre hay coherencia entre su estado y la organización social.
- (3) El hombre es idéntico en todas partes y en todos los tiempos, por su constitución biológica y su sistema cerebral. Como resultado de ello la sociedad evolucionará de idéntico modo y en la misma dirección.

3. H. SPENCER

Tal y como lo ha expresado von Wiese, “en la Sociología y más todavía en la Política y Ética, Spencer es el defensor más radical del individualismo, y el más absoluto adversario de la tesis de Comte sobre la dependencia del individuo

respecto de la Sociedad” (1932: 78-79). Una de las particularidades de la sociología spenceriana, siguiendo con el planteamiento de von Wiese, es que la misma se ocupa casi exclusivamente de los pueblos en estado de naturaleza, apoyándose, para ello, en un amplio y complejo repertorio etnográfico. Dicha manera de actuar responde, según Wiese, a un modo de pensar según el cual se contempla al hombre como un “mero ser natural y pasivo”, no teniendo en cuenta su actividad constructora de la sociedad dentro de los periodos de cultura. Esto es lo que le impide profundizar satisfactoriamente en las relaciones sociales, aunque proporciona una gama interesante y sistematizada de datos sobre los comienzos de la vida social.

Según Gurvitch –afirmación que no es compartida por otros autores, como Rumney, Michel y Freyer–, aun cuando Spencer tome de Augusto Comte el término de “sociología”, su pensamiento posee muy pocos rasgos en común con el impulsor del positivismo sociológico, con el que polemiza frecuentemente. “A pesar de la distinción entre *inorgánico* y *superorgánico*, Spencer, al contrario de Comte, profesaba un monismo continuista y naturalista que suprimía la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre. Fue, por consiguiente, el primer representante de una sociología de tendencia naturalista. Al mismo tiempo, y también al contrario de Comte, preconizaba una psicología individual, independiente de los cuadros sociales y de la psicología colectiva” (Gurvitch, 1985: 134). Para González Seara, que fundamenta sus afirmaciones en Freyer y en Rumney, “Spencer viene a ser un continuador del método positivista que se sirve de las nuevas corrientes científicas para la elaboración de una nueva síntesis de la ciencia, y que concibe la evolución social dentro de un proceso natural que sustituye al sentido idealista de la doctrina del progreso anterior” (1983: 49). En esta misma línea se viene a situar J. del Pino Artacho, cuando dice que “los planteamientos comtiano y spenceriano representan, pues, dos hitos en el enfoque positivista y naturalista de la Sociología que culminará más tarde en la obra de Emilio Durkheim” (1990: 72).

En *El estudio de la Sociología* Spencer prestó mucha atención a demostrar la posibilidad de su existencia como ciencia. Esa posibilidad depende, en primer término, de la existencia de la ley universal de la “causalidad natural”, que rige en la sociedad en la misma medida que en la naturaleza, y, en segundo lugar, de la existencia de un nexo lógico entre los elementos y la estructura de cualquier fenómeno. Al analizar las dificultades objetivas y subjetivas de la institucionalización de la sociología como ciencia, Spencer anticipó una serie de postulados de la futura sociología del conocimiento.

La renovación de la primera sociología decimonónica, al pasar del neofisicismo al neobiologismo, incorporó igualmente entre sus planteamientos al naciente evolucionismo. En 1852, en un artículo titulado “Una teoría de la población”, Spencer adelantó algunas de sus primeras ideas acerca del desarrollo de la sociedad humana afirmando que lo fundamental en este proceso había sido la “lucha por la existencia” y el principio de la supervivencia de los más aptos. Más

tarde en un segundo libro, *Principios de Psicología*, se esforzó por aplicar un enfoque evolucionista a los fenómenos mentales. Finalmente, y como culminación de esta fase crucial y de máxima creación de su obra, tal y como lo expresa Goldthorpe, llevó su evolucionismo a su expresión definitiva en su ensayo *El progreso: su causa*. En éste avanza la tesis de que la idea de evolución era de aplicación universal; ésta era la clave para el entendimiento de toda clase de fenómenos, ya fuesen inorgánicos, orgánicos o superorgánicos, es decir, sociales.

El esfuerzo enciclopédico de Spencer le llevó a la formulación de una teoría general de la evolución, que aparece en su *Primeros Principios*. Esta teoría se basa en tres proposiciones que él consideraba universalmente válidas para la naturaleza: la persistencia de la fuerza, la indestructibilidad de la materia y la continuidad del movimiento. De estos postulados se siguen otros cuatro: la persistencia de las relaciones entre las fuerzas, o uniformidad de la ley; la transformación y equivalencia de las fuerzas, es decir, que éstas no se pierden, sino que meramente se transforman; el movimiento por el camino de la menor resistencia o mayor atracción; y, por último, el ritmo del movimiento.

Estas leyes supuestamente comunes a todo fenómeno están supeditadas a una ley general de la evolución, la cual significa que la realidad pasa de una homogeneidad incoherente a una heterogeneidad coherente. Esta “ley” y los anteriores postulados, explican la visión que tiene de la sociedad, la cual ha pasado, a través de su historia, de un estado de homogeneidad indefinida originaria hasta el alto grado de complejidad y organización de los tiempos presentes. Ese gran paso lo explica Spencer con ayuda de la analogía organicista, es decir, entendiendo que la sociedad posee, en muchos aspectos, una naturaleza orgánica. De alguna manera, la comparación de la sociedad como un organismo tiene una trayectoria en el pensamiento social anterior, que es retomada por Comte y reformulado por Spencer.

Aunque en una primera impresión, el planteamiento evolucionista de Spencer es biológico, pues arranca de la biología para desarrollarlo, sin embargo, sus primeras formulaciones poseen un carácter ético y político, “para acabar siendo sociológico, cósmico y sintético” (Pino Artacho, 1990: 74).

El evolucionismo de Spencer es también una defensa del individualismo liberal. Considera que la especie humana impone un tipo de evolución que proviene de la forzada cooperación de las comunidades militares y desemboca en una cooperación libre y sin coacción física de las sociedades industriales, no regidas por el mandato sino por el contrato, que implica la libertad de dos partes puestas de acuerdo para intercambiar prestaciones mutuas. Estas ideas representan una reelaboración del liberalismo tradicional, ya que Spencer es exponente del liberalismo aplicado a la sociedad industrial y capitalista en su fase más competitiva. No obstante, en su obra *El hombre contra el Estado*, heredera de la tradición liberal antiestatista, se esconde también la defensa del principio de descentralización social frente a la centralización estatal.

Dentro de esta tendencia, en *El estudio de la sociología* considera que el hombre libre necesita de la ciencia social, que la misma debe llegar a ser el humanismo del hombre de la era industrial. La sociología no debe, pues, justificarse sólo por su capacidad de solucionar problemas concretos, sino muy especialmente por su valor educativo y moral.

De acuerdo con Gurvitch, tres son las aportaciones más relevantes de Spencer. En primer lugar, él defendió la colaboración que tenía que establecerse entre la sociología y otras formas de conocimiento científico como la etnología. Esto se pondría de manifiesto posteriormente en los trabajos de Durkheim y M. Mauss, entre otros. También fue Spencer el primero que planteó el problema del hombre primitivo, así como el de los diferentes tipos de sociedades. En segundo lugar, toda la problemática de la división social del trabajo fue resuelta por Durkheim tras el análisis crítico y minucioso de la sociología spenceriana. “En efecto, la *solidaridad orgánica* se parece mucho a la *integración por diferenciación* en estado avanzado, mientras que la *solidaridad mecánica* limita el alcance de este principio, y muestra que la integración se puede hacer fundándose en la similitud, que no provoca necesariamente la *disolución*, como pensaba Spencer” (Gurtvich, 1985: 145). En tercer lugar, nuestro autor sería el introductor de una serie de términos nuevos en sociología como el de “institución” y de “control social”, que utilizó indistinta e indiferenciadamente, dependiendo de las situaciones. Asimismo, Spencer introducirá en la literatura sociológica anglosajona los términos de “estructura social” y “función social”. Este sería, de acuerdo con Gurvitch, uno de sus mayores méritos.

4. TOCQUEVILLE

Como claramente ha puesto de manifiesto en su momento R. Aron, “Tocqueville no suele figurar entre los inspiradores del pensamiento sociológico” (1980, I: 269). Sin embargo, su obra, tanto por los métodos de investigación empleados, como por su enfoque, entendida la sociedad como objeto de análisis, sí merece ser tenida en consideración. La razón que ha llevado a Aron a incorporarlo como figura inspiradora del pensamiento sociológico es el modo de concebir la sociología misma. “Tocqueville parte –dice el ensayista francés– de la determinación de ciertos rasgos estructurales de las sociedades modernas, y pasa luego a la comparación de las diversas modalidades de dichas sociedades” (Aron, 1980, I: 269). Un planteamiento diferente del de Comte o Marx: Tocqueville analiza los contextos históricos y sociales y de ahí extrae y concluye los cursos de previsible tendencias. Es justamente esta contextualización histórico-empírica de los problemas lo que contiene universalidad y generalización a las conclusiones tocquevillianas.

Birnbaum (1970), en un excelente estudio sobre el pensador y político francés, caracteriza algunas de las más valiosas aportaciones de Tocqueville a la sociología. (1) En torno al “sabio” y al “político”, la teoría y la acción, se eleva a

una sociología de la sociología, mostrando cómo ésta habita en la indeterminación, debido a que el sociólogo no está ineludiblemente uncido a la “naturaleza” de las cosas. (Como en Weber, el destino del sociólogo y de la sociología es la causa de la libertad). Por ello, unido a su reflexión sobre la ideología y los “estados de opinión”, Mannheim va a invocarlo como fundador de la sociología del conocimiento (1953: 83). (2) Por otra parte, su atención a las realidades concretas – a un *Zeitgeist* realísimo– y a la situacionalidad histórica y su compromiso y dedicación políticos sitúan su discurso en los “hechos sociales” y en la “acción social”, invocando la comparación y contrastación de sociedades y el uso de datos estadísticos. (3) A ello debe sumarse un brillante análisis del cambio social, las transiciones y revoluciones, la integración y desintegración del cuerpo social. (4) Finalmente, la clarividencia de su diagnóstico de las relaciones entre igualdad y libertad, democracia e individualismo, libertad y control. “...Un teórico comparable a Montesquieu, cuyos escritos ponen en claro por sí mismos una teoría general del funcionamiento de las sociedades” (Birnbaum, 1970: 5).

La libertad y la igualdad son dos elementos de su teoría de la democracia. La sociedad basada en el principio del igualitarismo es ineludible frente a la caduca sociedad aristocrática, basada en el privilegio hereditario, la jerarquía y el poder estamental. Como ha subrayado Rodríguez Ibáñez: “Tocqueville no cree en una suerte de proceso mecánico de igualitarización cuyo curso deba ser aceptado resignadamente. Por el contrario, el autor cree en unas particulares modulaciones de dicho proceso. Tocqueville piensa que toda sociedad moderna entra en una era de *democracia*, pero esa *democracia* (esto es, progresivo igualitarismo) no tiene por qué acarrear inmediatamente la libertad” (1989: 56). La democracia incluye una dialéctica entre la libertad y la igualdad, de la que puede derivarse, bien una síntesis de ambas, bien una supresión de la primera en aras de una mal entendida práctica de la segunda. Como el propio Tocqueville dirá, las “naciones de nuestros días no pueden impedir la igualdad de condiciones en su seno; pero de ellas depende que la igualdad las lleve a la servidumbre o a la libertad, a la civilización o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria” (1989: 280). Por tanto, la libertad es un reto y, para “hacerla salir del seno de la sociedad democrática en que Dios nos ha hecho vivir”, son precisas unas circunstancias: unas determinadas instituciones, una cierta forma de amoldar al presente viejos hábitos y tradiciones.

A los ojos de Tocqueville, dice Aron, la democracia es la igualación de las condiciones. “Es democrática la sociedad donde ya no perduran las distinciones de los órdenes y las clases, donde todos los individuos que forman la colectividad son socialmente iguales, lo que por otra parte no significa intelectualmente iguales, cosa que de acuerdo con Tocqueville sería imposible. La igualdad social significa que ya no hay diferencias hereditarias de condiciones, y que toda las ocupaciones, todas las profesiones, todas las dignidades, todos los honores son accesibles a todos” (1980, I: 271). Todo ello quiere significar que en la idea de democracia se está contemplando al mismo tiempo tanto la igualdad social como la tendencia a la

uniformidad de los modos y los niveles de vida. El viaje hacia la igualdad va acompañado del viaje hacia la libertad. La igualdad es una “fuerza social”.

En definitiva, la democracia ejemplar, para Tocqueville, es aquella que cuenta con las instituciones –descentralizadas– correctas, así como la libertad de información y un alto grado de arraigo de la cultura cívica. Junto a estos aspectos también hay que hacer referencia a su teoría del pluralismo político-social, plasmado en las “asociaciones voluntarias”. Las asociaciones libres son la contracorriente que mantiene la diversidad necesaria en toda sociedad democrática, cuyas tendencias homogeneizadoras son un peligro contra la libertad y las iniciativas individuales. Proceso de racionalización, proceso de institucionalización y procesos de democratización. En ello se adelanta también a Weber.

Respecto a las clases sociales o el “triumfo del estatus”, como diría Nisbet – quien señala también su aportación a la sociología del conocimiento al perfilar el personaje, “retrato sociológico” del intelectual (s.d.: 133 y ss)– no elabora una teoría abstracta de las mismas, ni siquiera, como sucederá con Marx, ofrece de ellas una definición. No obstante, aborda y trata los grupos sociales principales (nobleza, burguesía, campesinos y, en un segundo plano, obreros) de la Francia del Antiguo Régimen en el momento de la Revolución, para explicar los acontecimientos. De cualquier forma, Tocqueville es el primero y principal exponente, en el siglo XIX, de la concepción según la cual el régimen moderno se caracteriza no por la solidificación sino por la fragmentación de la clase social y la dispersión de sus elementos claves: el protagonismo pasa a las masas y a la burocracia centralizada, la riqueza a una clase media en continuo aumento, y el status a sectores diversos y cambiantes de la sociedad. En ausencia de una verdadera clase, estos últimos se constituyen en escenario de una competencia interminable y agónica entre los individuos para alcanzar los símbolos de status.

Tocqueville ve la clave del orden moderno en la implacable nivelación de clases, hecho distintivo de la historia occidental desde finales de la Edad Media. El desarrollo gradual del principio de igualdad tiene todas las características de un hecho providencial: es universal, duradero, elude constantemente toda interferencia humana y contribuyen a él tanto los acontecimientos como los hombres en su totalidad. Tocqueville se pregunta en *La democracia en América* si es sensato imaginar que un movimiento social de causas tan remotas sea frenado por los esfuerzos de una sola generación. El conflicto de clases no es maximalizado sino interpretado al interno del concreto histórico como unidades de protagonismo social en cada momento. Y también, en la modernidad la burguesía toma la dirección y hegemonía del proceso social. Su tablero de análisis es preferentemente Francia: nobleza, burguesía, campesinado (que recuerdan igualmente los estudios de Marx sobre Francia al respecto: *La lucha de clases en Francia* (1850), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), *La guerra civil en Francia* (1871)). En la ascensión de la burguesía se va a dibujar igualmente el espíritu aristocrático y la dialéctica élites-masa (Ortega y Gasset, 1980: 127-133).

En *El Antiguo Régimen y la Revolución* ofrece Tocqueville un análisis de la interrelación de fuerzas estructurales y culturales operantes en un proceso de cambio social. Al considerar desde variadas perspectivas la génesis y resultados de la Revolución francesa, pone al descubierto las transformaciones sociales, políticas e ideológicas. Toda una filosofía de las transiciones y también de las revoluciones (Tocqueville, 1973). Por ejemplo, tres aspectos del cambio institucional prerrevolucionario son de destacar. Tocqueville esclareció cada uno de ellos mediante el uso del análisis comparativo, ahondando por debajo de las diferencias y similitudes superficiales de las etiquetas institucionales, con objeto de descubrir la estructura real de la sociedad. El primer aspecto es la centralización administrativa bajo el Antiguo Régimen en Francia. En segundo lugar, la relación entre los nobles y el campesinado había cambiado radicalmente desde el sistema medieval. Y, en tercer lugar, el campesinado era en muchos aspectos objetivamente más próspero y estaba más emancipado en Francia que en las áreas no revolucionarias de Europa. En cuanto a las consecuencias fundamentales del tránsito revolucionario, resalta un cambio radical en la estructura de clases de la sociedad francesa. También la aparición del ciudadano, que se traduce en una figura jurídica, sujeta a derechos y deberes.

5. MARX

Con Comte y Marx se constituyen dos interpretaciones muy caracterizadas de la vida social, que perviven largamente: lo social como orden y consenso o como antagonismo y conflicto. Aunque, “Marx, es indudable, estimaba que su propia ciencia social se acercaba más a lo que debe entenderse por ciencia positiva que el positivismo de Comte” (Bottomore, 1976: 10).

El pensamiento de Marx se alimenta de la obra de Hegel y de las secesiones de ésta llevadas a cabo por la izquierda, especialmente por Feuerbach, de las intuiciones de Saint-Simon sobre la nueva sociedad, de los pensadores socialistas, del anarquismo y de los teóricos ingleses de la economía política. *La ideología alemana*, escrita con Engels entre 1845 y 1846, delimitará sus creaciones de juventud y de madurez.

Marx, a diferencia de los anteriores –desde Saint-Simon a von Stein– pretende rigor científico en su análisis de la vida social, recurriendo a la dialéctica como arma y centralidad de su método. González Seara, siguiendo a Gurvitch, sostiene que “si se repudia la dialéctica, el objeto de la sociología resulta impensable” (1983: 67). La dialéctica preside, de manera especial, su interpretación del capitalismo en *El capital*.

La teoría de la alienación de sus *Manuscritos de 1844* y de *La ideología alemana*, aunque contiene el humanismo filosófico del joven Marx, encierra también un análisis sociológico vinculado a la noción de apropiación. La teoría de la lucha de clases, expuesta ideológicamente en *El manifiesto comunista*, encierra una perspectiva fecunda para el análisis sociológico del capitalismo al concebir la

sociedad como un conflicto entre clases asimétricamente situadas. Al mismo tiempo, la consideración de la oposición de las clases sociales como factor del cambio social intenta otorgar una base científica al socialismo, fundándolo en una base empírica más real que la utilizada por Comte o Spencer. En su conjunto, el pensamiento de Marx excede los fundamentos para una ciencia social –llámese ésta economía política o sociología– y se encuentra tanto en sus análisis histórico-sociales concretos como en sus reflexiones filosóficas sobre la enajenación, la dialéctica, etc. El trasfondo filosófico del pensamiento de Marx está constituido por el materialismo dialéctico, articulado en torno a cuatro puntos fundamentales: el materialismo el concepto de dialéctica, la idea del hombre como productor del mundo y producto de la sociedad y la teoría de la alineación (enajenación o cosificación). Temario que constituye el *corpus* de la gran tradición de la sociología marxista. Tocqueville y Marx, que sustancialmente poseen suficientes cualificaciones para contarse entre los antecesores de la sociología actual, sólo recientemente han sido admitidos a formar parte, con efectos retroactivos naturalmente, de la tradición (Shils, 1971: 34). No podemos exponer aquí todo el temario marxiano ni su trayecto histórico en los más distinguidos teóricos, de Lukács a Bloch.

En la amplia producción de Marx y Engels señalamos algunos lugares centrales para el análisis del conocimiento: la dialéctica, la función social de la ciencia, la relación infraestructura-superestructura y la ideología. Sin duda, su teorización en torno al materialismo histórico (hasta las revisiones últimas de Habermas), la utopía, subyacente a todo su pensamiento, el análisis del modo de producción y, concretamente, del capital, así como su teoría de clases, tienen una obligada referencia al temario del conocimiento. Asimismo, el juicio de Marx y Engels sobre la filosofía y la ciencia anteriores a ellos (Hegel, Feuerbach, socialismo utópico...), la apreciación sobre las creencias, especialmente las cristianas, aportan puntos de vista a engrosar a un amplio cuerpo, disperso y plural, de la producción marxengelsiana en torno al conocimiento. No obstante, señalamos enunciativamente algunas líneas generales a lo largo del pensamiento marxiano al respecto. (1) Marx se pregunta reiteradamente por la función del conocimiento en los procesos sociales. La cuestión no es aclarar la naturaleza y génesis del conocimiento, sino más bien mostrar su función en la vida social. (2) Los conocimientos no serán individuales o elitistas, sino que serán los grupos sociales, la burguesía y el proletariado, los que marcan y producen los conocimientos. (3) Por otra parte, el conocimiento viene condicionado por las relaciones de producción, tanto en sus contenidos como en sus funciones. (4) El conocimiento, que Marx hace coincidir con una ideología de clase, con la clase explotadora, es falso. La opción de clase es la realidad básica para el conocimiento y de ello se deducirá que el conocimiento propio del mundo anterior a Marx, a una sociedad comunista, es ideológico, es el conocimiento de la clase dominante, que habita en un extrañamiento del mundo y en un universo cerrado e ideológico. (5) La superación de la sociedad de clases, el proceso revolucionario, traerá consigo un

verdadero conocimiento. La praxis será el vehículo del conocimiento y no ya la ideología. (6) El conocimiento, para Marx, dice relación a la clase y a la lucha de clases (González, 1979: 387-428).

Punto fundamental de la reflexión marxiana es la relación entre la base y la superestructura, a la búsqueda de la ideología y de la “falsa conciencia”. Al afirmarse la esencia social del hombre (*Manuscritos* de 1844) se está, de algún modo, tematizando el campo de la sociología del conocimiento. Un segundo factor, el histórico, reclamado por Marx frente a Feuerbach, presentará al ser humano no como un ser aislado, sino en un conjunto de relaciones sociales. Un segundo momento temático en el análisis de Marx de esta relación procede del “Prefacio” de la *Crítica de la economía política* y de la *Filosofía del derecho de Hegel* en las que se establece que la existencia humana es una existencia social y que, igualmente, las relaciones jurídicas, las formas de Estado, etc., no se explican por sí mismas ni por la evolución general del espíritu humano ni son un absoluto cerrado y enajenado de la sociedad y de la historia. La noción de base social tendrá su progreso al interno de la obra de Marx, arrancando de la oposición a la noción hegeliana de “espíritu absoluto” y el humanismo abstracto de Feuerbach. Marx enfrenta a ambos “el proceso real de la vida”. El marxismo interpreta la realidad como una totalidad y el materialismo marxista, como recalcó Engels, invoca un planteamiento unitario de la historia. Si bien es verdad que en el joven Marx opera la oposición en el materialismo-espiritualismo, en especial por el rechazo del idealismo hegeliano, la categoría fundamental viene a ser la del “hombre total”. El hombre total que actúa socialmente; la actividad total no es otra que el trabajo. El hecho determinante y básico de la historia es “la producción del hombre por el trabajo humano”. Este concepto de producción del joven Marx será extendido a todos los aspectos de la vida social, especialmente en *La ideología alemana*. Aquí se establece ya que “los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas” y que “no es la conciencia la que determina la vida”, sino a la inversa. La conciencia, pues, será, junto a la fuerza de producción y al estado social, un factor básico y fundamental de la vida social. Factores que necesariamente entran en conflicto debido a la división del trabajo, que fragmentará la actividad espiritual y la material, haciéndola recaer “en individuos diferentes”. La producción material alberga una doble relación: la del hombre con la naturaleza y la del hombre con otros hombres. La conciencia, por su parte, no es más que “la lengua de la vida real, la expresión real o ilusoria de esta doble relación”. La conciencia es, en un primer momento, “conciencia práctica” y tiene en el lenguaje su instalación propia. En un segundo momento es “conciencia gregaria”. En una tercera posición, al aumentar la producción y ampliarse las necesidades así como la división del trabajo, toma “la apariencia de la independencia”. De aquí, emancipándose del mundo, puede constituir la teoría pura (teología, filosofía, moral, etc.) (Marx y Engels, 1970: 16). Se torna ideología. Ideología que no es más que una representación ilusoria y desordena el orden real existente de la vida social, invirtiéndolo. Marx quiere también entrever un lugar propio de la conciencia más

allá de esta deformación: ese lugar es la representación de la actividad práctica, de la vida real, el lugar del “saber real”. En la relación clase y conciencia, Marx establece la clásica correspondencia entre clase dominante e idea dominante y entre poder material dominante, que es, a su vez, el poder espiritual dominante.

Como hemos señalado anteriormente, a finales del siglo XV Destutt de Tracy y sus seguidores inician el uso del concepto “ideología” con el significado de ciencia de las ideas; pero puede afirmarse que fue Marx quien introdujo la utilización generalizada del término en las ciencias sociales a partir de 1846, cuando al criticar la filosofía alemana de su tiempo utiliza la noción de ideología como un sistema de ideas u opiniones que dominan los modos de pensar, que se presentan falsamente como lugares del conocimiento.

Marx emplea dicho concepto de forma demasiado extensa y con significados que se prestan a la confusión. E. Trías (1970: 155), en su intento de formular una teoría de las ideologías inspirada en Marx, comienza afirmando que “la teoría de las ideologías” ha sido, con toda seguridad, uno de los capítulos más oscuros y controvertidos de la teoría marxista. Marx nunca elaboró esa teoría; ni siquiera definió el término “ideología” con rigor. Podríamos decir que más que una teoría de las ideologías Marx realiza una crítica de las ideologías, labor que tiene su génesis en *La ideología alemana*, donde se encuentran los más ricos desarrollos sobre el concepto, y continúa en forma más implícita, pero con el mismo sentido, en *Miseria de la filosofía*, obra que se inscribe menos que la anterior en los terrenos de la sociología del conocimiento.

Hay, por supuesto, referencias al concepto “ideología” en textos posteriores, como en el “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la economía política*, en el cual indica Marx que la ideología abarca las formas jurídicas, políticas, religiosas, filosóficas y artísticas. Pero es en la obra citada en primer lugar, *La ideología alemana*, texto escrito en colaboración con Engels, y concretamente en el manuscrito titulado “Feuerbach” –redactado en su totalidad por Marx, como constata Rubel– donde se contienen los desarrollos primigenios y de mayor profundidad sobre la ideología. Al existir elementos cognoscitivos y simbólicos en el proceso ideológico Marx analiza las conexiones entre lenguaje, conciencia, alienación e ideología.

El término “ideología” puede encontrarse con múltiples acepciones en el pensamiento de Marx. Gurvitch distingue hasta trece, que no se superponen sino parcialmente. Las intentaremos condensar seguidamente. “1ª. Las ilusiones colectivas o mixtificaciones, representaciones inconscientemente falsas que los hombres, los grupos y las clases se hacen de ellos mismos, de sus adversarios, de los conjuntos en los que participan, de las situaciones sociales en las que se encuentran. Estas ilusiones pueden vincularse a la conciencia de clase o, más ampliamente, integrarse en la mentalidad que caracteriza a una clase... 2ª. Las mismas ilusiones o mixtificaciones, cuando son conscientes o semiconscientes... 3ª. Las interpretaciones de las situaciones sociales a partir de las evaluaciones políticas, morales, religiosas o filosóficas, que implican una toma de posición, pero

no necesariamente una ilusión... 4ª. Las doctrinas elaboradas para justificar bien ilusiones, bien evaluaciones interpretativas que tengan relación con las situaciones sociales, en particular con la lucha de clases (desde el punto de vista de una clase particular)... 5ª. Toda obra *objetiva* de la *conciencia real*, colectiva e individual al mismo tiempo (lenguaje, derecho, moral, arte, conocimiento), en tanto que esta obra está en correlación funcional con una clase o en tanto que participe en la estructuración de una clase. 6ª. Las ciencias humanas, y sobre todo las ciencias sociales, a causa de la intensidad del coeficiente social que en ellas se contiene (con la excepción de la economía política, elevada por el marxismo a nivel de validez objetiva). 7ª. El conocimiento filosófico, debido a su carácter parcial y a la imposibilidad de su verificación. 8ª. La religión, puesto que se trata de un producto mental pernicioso y privado de toda veracidad. (Según los neomarxistas, en particular en Sorel, Mannheim, etc., y en los marxistas freudianos..., existen otras cinco significaciones que vienen a añadirse a las que acabo de enumerar). 9ª. El conjunto de signos, símbolos, etc., que son característicos para una clase social y que expresan sus complejos, sus angustias y aspiraciones. 10ª. Los mitos y las utopías, 11ª. El conjunto de ideas y valores que no son valederos en una situación dada, es decir, que no son apropiados al mundo social en el que se querría promoverlos. 12ª. El fenómeno de alteración mental o al menos de interpretación errónea por parte de una clase social del papel efectivo que está obligada a desempeñar... 13ª. Conductas inadecuadas a la situación social de una clase: testimonio de la inadaptación de su conciencia a los cambios de relaciones entre las clases, de la coyuntura o de la estructura.” (Gurvitch, 1960, II: 110-112).

De estas acepciones puede extraerse la idea de que Marx introdujo la utilización del concepto “ideología” en forma excesivamente general. Puede abarcar, según la exposición de Gurvitch, casi todas las obras culturales. Es evidente que se necesita una selección para que el término no pierda su valor científico. En *La ideología alemana* pueden observarse dos salidas a esa complejidad. En primer lugar, hay una connotación peyorativa; la ideología sería parte del proceso de alienación. En segundo lugar, se presupone que la ideología proletaria es privilegiada, llamada a poner fin a la existencia de clases y, por ende, a acabar con las propias ideologías. Posteriormente, a partir del “Prólogo” de la *Contribución a la crítica de la economía política*, se hace más amplio el significado. En todo caso, parece evidente que la ideología es una parcela de conciencia social, enlazada a esfuerzos sociales para cambiar o para apoyar las relaciones de producción existentes en un momento histórico determinado. La ideología dominante es la forma en que la burguesía concibe y trata de que se entienda la realidad social. La ideología del proletariado es, para Marx, privilegiada; es susceptible de considerarse conocimiento objetivo: es un importante e imprescindible elemento para la revolución social. En conclusión, pues, Marx va a identificar materialismo histórico-dialéctico con ciencia. Frente a ello, la ideología, que “tal como Marx la usaba, era fundamentalmente una crítica de las pretensiones científicas de la nueva ciencia social..., específicamente, para

Marx, la ideología es ciencia fracasada, no ciencia auténtica” (Gouldner, 1969: 30). Como hemos señalado también anteriormente, la dialéctica no es una ciencia con leyes generales. Desde ella el conocimiento es autoconocimiento y la realidad, por histórica, no es inmutable sino procesual, entregada ineluctablemente a la dialéctica sujeto-objeto. Esta epistemología activa, en la que la praxis establece una conciencia de identidad entre sujeto y objeto, va a pervivir en el tiempo como modelo conflictual de la realidad social inspirando y matizando corrientes muy diversas, desde Bujarin y Lukács hasta el estructuralismo, la teoría crítica y la fenomenología marxista (Kofler, 1968; Nicolai, 1976).

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, N., HILL, S. y TURNER, B. S. (1980), *The Dominant Ideology Thesis*, London, Allen and Unwin.
- ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, M. (1971), *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- ADORNO, Th. W. et. al. (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- ALTHUSSER, L. (1968), *La revolución teórica de Marx*, Madrid, Siglo XXI.
- ANSART, P. (1969a), *Saint-Simon*, Paris, PUF.
- (1969b), *Marx et l'anarquisme*, Paris, PUF.
- (1972), *Sociología de Saint-Simon*, Barcelona, Península.
- ARNAUD, P. (1971), *Sociología de Comte*, Barcelona, Península.
- ARON, R. (1964), *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur la société industrielle*, Paris, Gallimard.
- (1965a), *Democratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard.
- (1965b), *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial*, Barcelona, Seix Barral.
- (1968), *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Alianza.
- (1980), *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2 vols.
- AVINERI, S. (1983), *El pensamiento social y político de Carlos Marx*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- BARNES, M. y BECKER, H. (s.d.), *Social Thought from Love to Science*, New York, Dover, I.
- BARTH, H. (1953), *Tocqueville und das Zeitalter der Revolution*, Zurich, Flüten und Dainne.
- BARTOLI, H. (1950), *La doctrine économique et sociale de K. Marx*, Paris, Seuil.
- BAUMAN, Z. (1975), *Fundamentos de sociología marxista*, Madrid, Alberto Corazón.
- BENDIX, R. (1964), *Nation Building and Citizenship*, New York, Wiley.
- BERLIN, I. (1973), *Karl Marx*, Madrid, Alianza.
- BESACON, A. (1980), *Los orígenes intelectuales del leninismo*, Madrid, Rialp.
- BIRNBAUM, P. (1970), *Sociologie de Tocqueville*, Paris, PUF.
- BLOCH, E. (1968), *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino.
- BOTTOMORE, T. (1976), *La sociología marxista*, Madrid, Alianza.
- (1988), "Marxismo y sociología", en BOTTOMORE, T. y NISBET, R. (Comps.), *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu: 146-177.
- BOUGLE, C. (1925), *L'oeuvre d'Henri de Saint-Simon*, Paris, Alcan.
- BOUTHOU, G. (1979), *Historia de la sociología*, Barcelona, Oikos-Tau.
- BRUNIU, T. (1960), *Alexis de Tocqueville, the Sociological Aesthetician*, Uppsala, Almqvist.

- BUCKLEY, W. (s.d.), *La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BURY, J. (1971), *La idea de progreso*, Madrid, Alianza.
- CALVEZ, Y. M. (1965), *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, Taurus.
- CHARLETY, S. (1969), *Historia del Sansimonismo*, Madrid, Alianza.
- CHEVALIER, J. J. (1972), *Los grandes textos políticos desde Maquiavelo hasta nuestros días*, Madrid, Aguilar.
- COLLETTI, L. (1975), *Ideología y sociedad*, Barcelona, Fontanella.
- (1982), *La superación de la ideología*, Madrid, Cátedra.
- COMTE, A. (1942), *Primeros ensayos*, México, FCE.
- (1973), *Curso de filosofía positiva*, Madrid, Aguilar.
- (1980), *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza.
- (1981), *Física social*, Madrid, Aguilar.
- (1982), *Catecismo positivista*, Madrid, Ed. Nacional.
- DAUTRY, J. (1951), *Saint-Simon. Textes choisis*, Paris, Editions Sociales.
- D'EICHTAL, E. (1957), *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*, Paris, Calmann-Lévy.
- DELLA VOLPE, G. (1972), *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca.
- DESROCHE, H. (1969), *Genese et structure du "Nouveau Christianisme" saint-simonien*, Paris, Du Seuil.
- DÍAZ, L. et al. (1978), *Bibliografía sobre marxismo y revolución*, Madrid, Dédalo.
- DIEZ DEL CORRAL, L. (1965), *La mentalidad política de Tocqueville con especial referencia a Pascal*, Madrid, Ed. Castilla.
- (1984), *El liberalismo doctrinario*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- DONDO, M. (1955), *The French Faust. Henri de Saint-Simon*, New York, Philosophical Library.
- DUBUISSON, P.E. (1906), *Comte et Saint-Simon. Societé Positiviste*, París, n.e.
- DUMAS, G. (1905), *Psychologie de deux messies positivistes. Saint Simon et Comte*, Paris, Alcan.
- DUNCAN MITCHELL, G. (1973), *Historia de la sociología*, Madrid, Guadarrama, 2 vols.
- DURKHEIM, E. (1928), *Le socialisme, sa définition, ses débuts: la doctrine saint-simonienne*, Paris, Alcan. (Ed. de M. Mauss).
- ENGELS, F. (1967), *El Anti-Dühring*, Buenos Aires, Claridad.
- FERRAROTTI, F. (1975), *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*, Barcelona, Península.
- FLECHTEIM, O.K. y GRASSI, E. (Hrsg.) (1973), *Marxistische Praxis*, München, Wilhelm Fink.
- FREYER, H. (1949), *Introducción a la sociología*, Madrid, Nueva Época.
- GADAMER, H. G. (1993), *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- GAUPP, O. (1930), *Spencer*, Madrid, Revista de Occidente.
- GIDDENS, A. (1977), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- (1997), *Política, sociología y teoría social: Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- GINER, S. (1987), *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel.
- GODELIER, M. (1989), *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus.
- GOLDMANN, L. (1970), *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- GONZÁLEZ, J. M. (1979), *La sociología del conocimiento hoy*, Madrid, Espejo.
- GONZÁLEZ ANLEO, J. (1991), *Para comprender la sociología*, Estella, VD.

- GONZÁLEZ SEARA, L. (1983), *La sociología, aventura dialéctica*, Madrid, Tecnos.
- GÖRING, H. (1928), *Tocqueville und die Demokratie*, München, R. Oldenburg.
- GOUHIER, H. (1933-1941), *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, Paris, J. Vrin, I-III.
 - (1936), *Saint-Simon jusqu'à la Restauration*, Paris, J. Vrin.
 - (1941), *Saint-Simon de 1814 á 1925*, Paris, J. Vrin.
- GOULDNER, A.W. (1969), *La dialéctica de la ideología y la tecnología. Los orígenes, la gramática y el futuro de la ideología*, Madrid, Alianza.
 - (1979), *La sociología actual: Renovación y crítica*, Madrid, Alianza.
- GUERRATANA, V. (1975), *Investigaciones sobre la historia del marxismo*, Barcelona, Grijalbo, 2 vols.
- GURVITCH, G. (1958), *La sociologie de Karl Marx*, Paris, CDU.
 - (1960a), "Saint-Simon et Marx", en *Revue Internationale de Philosophie*, 53-54 : 1-18.
 - (1960b), "Pour le deuxième centenaire de la naissance de Saint-Simon", en *Cahiers Intenationaux de Sociologie*, XXDC: 2-13.
 - (1960c), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 2 vols.
 - (1969), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF.
 - (1976), *Proudhon y Marx : Una confrontación*, Barcelona, Oikos-tau.
 - (1985), *Los fundadores de la sociología*, Barcelona, Hacer.
- GUSTAFSSON, B. (1974), *Marxismo y revisionismo*, Barcelona, Grijalbo.
- HABERMAS, J. (1992), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- HALBWACHS, M. (1943), *Statique et dynamique sociale chez A. Comte*, Paris, CDU.
- HALEVY, E. (1924), *Doctrine de Saint-Simon*, Paris, Rivière.
- HAVEMAN, R. (1967), *Dialéctica sin dogma*, Barcelona, Ariel.
- HERR, R. (1962), *Tocqueville and the Old Regime*, Princeton University Press.
- HOOK, S. (1936), *Pour comprendre Karl Marx*, Paris, Gallimard.
- HORKHEIMER, M. y ADORNO, TH. W. (1971), *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur.
- HOROWITZ, I. L. (Selec.) (1974), *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, Buenos Aires, Ed. Universitaria.
- HUGUES, H. S. (1972), *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*, Madrid, Aguilar.
- IGLESIAS, M. C., RODRÍGUEZ ARAMBERRI, J. y RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L. (1980), *Los orígenes de la teoría sociológica*, Madrid, Akal.
- IONESCU, G. (1976), *The political Thought of Saint-Simon*, Oxford, Oxford University Press.
- ISRAEL, J. (1977), *Teoría de la alienación*, Barcelona, Península.
- KOFLER, L. (1968), *La ciencia de la sociedad. Esbozo de una teoría de la sociología dialéctica*, Madrid, Revista de Occidente.
- KOLAKOWSKI, L. (1979), *Filosofía positiva*, Madrid, Cátedra.
 - (1983), *Las principales corrientes del marxismo*, Madrid, Alianza, 3 vols.
- KOSIK, K. (1967), *Dialéctica de lo concreto*, Barcelona, Grijalbo.
- LACROIX, J. (1956), *La sociologie d'Auguste Comte*, Paris, PUF.
- LAMBERTI, J. C. (1970), *La notion d'individualisme chez Tocqueville*, Paris, PUF.
 - (1983), *Tocqueville et les deux démocraties*, Paris, PUF.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1981), *La teoría de la cosificación: De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Alianza.
- LAPASSADE, G. y LOURAU, G. (1973), *Las claves de la sociología*, Barcelona, Laia.

- LEFEBVRE, H. (1947), *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas.
- LEFEBVRE, H y GUTERMAN, N. (1975), *¿Qué es la dialéctica?*, Buenos Aires, La Pléyade.
- LEROY, M. (1925), *La vie véritable du conte Henri de Saint-Simon*, Paris, Grasset.
- LICHTHEIM, G. (1971), *El marxismo. Un estudio histórico y crítico*, Barcelona, Anagrama.
- LIEBER, H. J. (1981), *Saber y sociedad*, Madrid, Aguilar.
- LIVELY, J. (1962), *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press.
- LÖWITH, K. (1974), *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana.
- LUHMANN, N. (1990), *Sociedad y sistema: La ambición de la teoría*, Barcelona, Paidós.
- LUKES, S. (1970), “Saint-Simon (1760-1825)”, en RAISON, T. (Ed.), *Los padres fundadores de la ciencia social*, Barcelona, Anagrama: 27-34.
- LYOTARD, J.F. (1975), *A partir de Marx y Freud*, Madrid, Fundamentos.
- MANDEL, E. (1973), *La formación del pensamiento económico de Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI.
- MANNHEIM, K. (1953), *Essays in Sociology and Social Psychology*, London, Routledge and Kegan.
- MANUEL, F. (1956), *The New World of Henri de Saint-Simon*, Cambridge, Harvard University Press.
- MARCUSE, H. (1967), *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza.
- (1971), *Razón y revolución*, Madrid, Alianza.
- MARÍAS, J. (1971), *Historia de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente.
- MARTINDALE, D. (1979), *La teoría sociológica clásica*, Madrid, Aguilar.
- MARVIN, F. S. (1978), *Comte*, México, FCE.
- MARX, K. (1967), *Las luchas de clases en Francia (1848-1859)*, Madrid, Ciencia nueva.
- (1968a), “Prólogo”, en HEGEL, G. W. F., *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad.
- (1968b), *Sociología y filosofía social*, Barcelona, Península. (Selección de T.B. Bottomero y M. Rubel).
- (1970), *Revolución en España*, Barcelona, Ariel.
- (1971), *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, Barcelona, Ariel.
- (1973), *La miseria de la filosofía*, Madrid, Aguilar.
- (1974a), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Barcelona, Grijalbo.
- (1974b), *Manuscritos: Economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- (1978a), *El capital*, Madrid, Siglo XXI.
- (1978b), *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Alberto Corazón.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1970), *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- (1972), *La Sagrada Familia*, Barcelona, Grijalbo.
- (1975), *Manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso.
- (1978), *Obras de Marx y Engels*, Barcelona, Crítica.
- MAYER, J. P. (1948), *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard.
- MCLELLAN, D. (1971), *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca.
- (1973), *De Hegel a Marx*, Barcelona, Redondo.
- MILLS, J. S. (1972), *Comte y el positivismo*, Buenos Aires, Aguilar.
- MONDOLFO, R. (1969), *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*, México, FCE.
- MOYA, C. (1971), *Sociólogos y sociología*, Madrid, Siglo XXI.

- (1975), "Prólogo: Henry de Saint-Simon y la fundación del positivismo científico social", en SAINT-SIMON, *El sistema industrial*, Madrid, Revista de Trabajo: XX-XLX.
- MÜNCH, R. (1973), *Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik*, Hamburg, Hoffmann und Campe.
- NEGRO PAVON, D. (s.d.), *Comte: Positivismo y revolución*, Madrid, Cincel.
- NICOLAI, G. F. (1976), *La miseria de la dialéctica. Dialéctica y marxismo frente a la ciencia*, Madrid, Aguilera.
- NISBET, R. (s.d.), *La sociología como forma de arte*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1980), "Tocqueville y su tiempo", en *Meditación de Europa*, Madrid, Revista de Occidente: 127-133.
- PEEL, J. D. Y. (1966), *Herbert Spencer's Sociology*, New York, Atherton.
- PINO ARTACHO, J. del (1990), *La teoría sociológica. Un marco de referencia analítico de la modernidad*, Madrid, Tecnos.
- POPPER, K. (1967), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós.
- RAISON, T. (Ed.) (1978), *Los padres fundadores de las ciencias sociales*, Barcelona, Anagrama.
- RICOEUR, P. (1989), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- RITZER, G. (1993), *Teoría sociológica clásica*, Madrid, McGrawHill.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, L. E. (1989), *La perspectiva sociológica*, Madrid, Taurus.
- RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L. (1980), "Saint-Simon", en IGLESIAS, M. C., RODRÍGUEZ ARAMBERRI, J. y RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L., *Los orígenes de la teoría sociológica*, Madrid, Akal: 225-238.
- ROSSI, M. (1971), *La génesis del materialismo histórico*, Madrid, Alberto Corazón, 2 vols.
- RUMNEY, J. (1944), *Spencer*, México, FCE.
- SABINE, G.H. (s.d.), *Historia de la teoría política*, México, FCE.
- SAINT-SIMON (1960), *El catecismo político de los industriales*, Madrid, Aguilar.
- (1966), *Les oeuvres de Saint-Simon*, Paris, Anthropos.
- (1975), *El sistema industrial*, Madrid, Ed. Revista de Trabajo.
- SAINT-SIMON y THIERRY, A. (1975), *La reorganización de la sociedad europea*, Madrid, IEP.
- SARTORI, G. (1994), *La democracia después del comunismo*, Madrid, Alianza.
- SCHOECK, H. (1977), *Historia de la sociología*, Barcelona, Herder.
- SCHUMPETER, J.A. (1971), *Historia del análisis económico*, Barcelona, Ariel.
- SEBAG, L. (1976), *Marxismo y estructuralismo*, Madrid, Siglo XXI.
- SHILS, E. (1971), *Génesis de la sociología contemporánea*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- SMELSER, N. J. y WARNER, R. S. (1984), *Teoría sociológica. Análisis histórico y formal*, Madrid, Espasa-Calpe.
- SOUYRI, P. (1971), *El marxismo después de Marx*, Barcelona, Península.
- SPENCER, H. (1947), *Principios de sociología*, Buenos Aires, Revista de Occidente, I-II.
- (s.d.), *Las inducciones de la sociología*, Madrid, La España Moderna.
- (1966-67), *The Works of Herbert Spencer*, Osnabrück, Zeller, 21 vols.
- (1984), *El individo contra el estado*, Barcelona, Doncel-Orbis.
- THOMPSON, K. (1976), *Auguste Comte: The Foundation of Sociology*, London, Nelson.
- TOCQUEVILLE, A. de (s.d.), *Œuvres complètes d'Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard.
- (1973), *Inéditos sobre la revolución*, Madrid, Seminarios y Ediciones.
- (1984), *La democracia en América*, Madrid, Sharpe.

- TRIAS, E. (1970), *Teoría de las ideologías*, Barcelona, Península.
- UÑA JUÁREZ, O. (1984), “Religión y orden social. Relecturas de A. Comte”, en *Anuario Jurídico Escorialense*, XVI: 165-191.
- (1987), “Entre intelectuales e industriales. Relecturas de Saint-Simon”, en *Nueva Etapa*, 53: 43-66.
- (1998), “Cuestiones epistemológicas específicas de las ciencias sociales”, en *Barataria. Revista Castellano-Manchega de Ciencias Sociales*, 1: 11-63.
- VV.AA. (1960), *Alexis de Tocqueville. Le livre du centenaire 1859-1959*, Paris, CNRS.
- VV.AA. (1969), *Estructuralismo y marxismo*, Barcelona, Martínez Roca.
- VV. AA. (1973), *Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.
- VV. AA. (1986), *Cien años después de Marx*, Madrid, Akal.
- WALCH, J. (1967), *Bibliographie du saint-simonisme*, Paris, J. Vrin.
- WEIL, G. (1894), *Un précurseur du socialisme. Saint-Simon et son œuvre*, Paris, Perrin.
- WIESE, L. von (1932), *Sociología. Historia y principales problemas*, Barcelona, Labor.
- WILTSHIRE, D. (1978), *The Social and Political Thought of Herbert Spencer*, Oxford, Oxford University Press.
- ZEITLIN, F. (1968), *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ZELNY, J. (1982), *Dialéctica y conocimiento*, Madrid, Cátedra.