

Max Weber y Georg Lukács: la racionalización como eje de análisis del capitalismo moderno

Rafael Eduardo Ruiz Vergara*

Introducción

Si bien son muchas las aristas desde las cuales pueden realizarse trabajos respecto a Max Weber y a Georg Lukács, aquí nos ocuparemos de un tema que ha sido acordado, según los especialistas, como esencial en los proyectos intelectuales de ambos autores, a saber, el proceso de racionalización y su conexión con el sistema capitalista moderno; delimitado en este caso a dos de sus principales obras: *Economía y sociedad* [EyS] e *Historia y consciencia de clase* [HCC], la primera publicada en 1922 (póstumamente) y la segunda en 1923. Nuestra tesis gira en torno a dos categorías: la *racionalización* como proceso y el *capitalismo moderno* como sistema, la primera como eje de análisis de la segunda. El problema de los orígenes del capital fue un asunto frecuentemente debatido a finales del siglo XIX y principios del siglo XX en el contexto general de las ciencias sociales, y fue una respuesta a lo que se ha llamado el *espíritu de una época*. La proliferación de obras que buscaban explicar el tópico, como los tres tomos de *El capitalismo moderno* de Werner Sombart en 1902; *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburg en 1913; *Los orígenes del capitalismo moderno* de Lujo Brentano en 1916 y *La ley de la acumulación y del colapso del sistema capitalista* de Henryk Grossmann en 1929, sin olvidar los aportes de Karl Marx y de los autores aquí estudiados, dieron por resultado la constitución de inagotables debates que, hasta el día de hoy, siguen siendo de gran interés y valía.

Max Weber nació en 1864, y a los 23 años leyó los análisis de Marx sobre los orígenes del capital, iniciando sus estudios en derecho y economía, ayudado por el historiador Karl Knies. Más tarde, ya trabajando en su tesis de doctorado sobre las sociedades mercantiles en las ciudades italianas, sostuvo que el capital había encontrado sus posibilidades de despliegue en el núcleo de las generaciones familiares, acumulándose por la capacidad misma de reproducción biológica y patrimonial de la familia. Estas ideas serían retomadas en algunos

* Sociólogo y Filósofo de la Universidad del Atlántico.

de sus textos posteriores, como en el de las comunidades domésticas incluido en *EyS*. El debate sobre la *técnica*, polémico en su tiempo, así como la controversia entre ciencias *ideográficas* y *nomotéticas*, llevó a Weber a repensar la metodología de sus análisis, concibiendo la técnica en un sentido amplio, no solo como una mejoría de los objetos o de los procesos productivos, sino también como un modo de conducción de vida. Por ello, escribe Radkau (2011), Weber no rastreó los orígenes de la modernidad en la revolución técnica-industrial, sino en la metodización de las acciones sociales.

Desde 1891, Weber estudió el tema de la bolsa de valores, donde reflexionó sobre el creciente fenómeno de la calculabilidad en el campo financiero. Poco a poco, el papel y la eficacia de las *ideas* permearon sus planteamientos, y el fenómeno del capitalismo comenzó a ser el centro de su atención, interesándose por el *ethos* específico del progreso industrial. Tales indagaciones lo llevaron, posteriormente, al estudio de la mentalidad del ascetismo intramundano y sus consecuencias sobre la acción social, como quedó expreso en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo [EP]*, publicada originalmente como dos ensayos entre 1904 y 1905. La tesis del protestantismo no era nueva, y Weber requirió la ayuda de su amigo Ernst Troeltsch, teólogo de profesión, para completarla de la mejor manera. Estas contribuciones, como parte de un gradual ascenso a enrevesadas conexiones de sentido, le llevó al estudio de las religiones y a sus relaciones con el sistema capitalista moderno.

Pero mientras el medio académico alemán disponía de críticas y respuestas a temas que desembocaban en otras discusiones y libros, en el Imperio Austrohúngaro la situación era diferente. Georg Lukács, nacido en 1885, se formó en un contexto que era la viva imagen de la censura. El positivismo imperante en las reflexiones filosóficas; las organizaciones obreras que vivían en la miseria y en la clandestinidad; las influencias socialistas y su relación con el arte *desgarraban* su alma, como confesó en su diario de juventud (1985a). Durante la secundaria leyó el *Manifiesto del Partido Comunista*, y aquella lectura llamó su atención sobre el Marx sociólogo e historiador (Lukács, 1971). Pronto, hastiado de su *patria*, dirigió su atención a la cultura alemana, encontrándose con los trabajos de Georg Simmel, quien se convirtió en su referente para estudios sobre el arte; más tarde expandiría sus intereses al reunirse con académicos como Paul Ernst, Ernst Bloch y Friedrich Gundolf. Con estas influencias, en el año de 1906 terminó su doctorado en filosofía en la Universidad de

Budapest y, por aquella misma época escribió *Cultura estética*, donde planteó una *enajenación* en términos culturales, observando a Marx a través de los ojos de Simmel (Arato y Breines, 1986)¹.

Entre 1909 y 1914 conoció a Max Weber, quien lo invitó a los debates que realizaba en su casa. Ernst Bloch le instó a que se mudara a Heidelberg, donde encontraría un mejor ambiente intelectual para su formación y que, bajo los consejos de Simmel, conseguiría una plaza académica como docente en la universidad de Berlín (Vega, 1992). Lukács viajó a Alemania en 1912, liberándose así de la cárcel del pensamiento que suponía el petrificado contexto de donde era natal. Entonces comenzó a leer a Immanuel Kant y a Frederick Hegel — escribiendo en su diario que no debía dejarse pasar un solo día sin leer algunas páginas de un gran filósofo—, mientras asistía a las conferencias de Simmel y charlaba con Weber, el cual decía: “Siempre que he hablado con Lukács he tenido que pensar sobre ello durante días” (Honigsheim, 1978, p. 35)².

En su ensayo *El alma y las formas* publicado en 1911, Lukács, siguiendo los planteamientos de la *EP*, en su capítulo sobre Theodor Storm aplicó la idea de que la ética ascética llevaba a la formación de una vocación (2013)³. No obstante, estas afinidades de pensamiento con Weber y Simmel comenzaron a resquebrajarse con el progresivo acercamiento de Lukács a Marx —visto ahora como el político y revolucionario—, y al presenciar los desastres de las guerras y sus injusticias, tanteando un campo de acción que, con el tiempo, le daría mayor reconocimiento, pero también grandes decepciones. Entre tanto, Weber permanecía indiferente a los movimientos marxistas de su época. Años atrás, había escrito: “[...] *todas* las <<leyes>> específicamente marxistas, así como las construcciones de procesos de desarrollo —en la medida en que no sean teóricamente erróneas— poseen carácter típico-

¹ Esta idea de la *enajenación* parece adelantarse a lo que Marx planteó en sus *Manuscritos económicos y filosóficos de 1884*, descubiertos en 1932 por los editores alemanes Siegfried Landshut y Jacob Peter Mayer.

² Marianne Weber (1995) parece confirmar esta idea: “Sólo algunos de los invitados, como Gundolf o Lukács, podían expresar sus ideas lo bastante claramente para que fueran puntos de interés independientes.” (1995, p. 444).

³ Lukács escribió, en 1914, un texto titulado *Problemas metodológicos de la sociología cultural*, publicado en el *Archivo de Ciencias sociales y Política social* que Weber dirigía junto a Werner Sombart y Edgard Jaffé. A nuestra consideración, este escrito puede ser considerado como un posible antecedente del abordaje del problema de la *cosificación*.

ideal.” (2006, p. 99). La dialéctica no estaba en la historia, y solo era una cosmovisión teleológica.

En diciembre de 1918, Lukács ingresó al Partido Comunista Húngaro, ocupando el cargo de Diputado de la Educación. Parece ser que su ingreso fue rápido, pues su amigo Thomas Mann, igual que Max Weber, recibieron la noticia con asombro. El filósofo húngaro había transitado del pensamiento trágico al dialéctico, de la estética a la política y de la crítica cultural a la praxis revolucionaria, todo bajo una ética de la convicción (Arato y Breines, 1986).

1. Los fines y los valores

La acción social es, para Max Weber, aunque no siempre, el objeto de estudio de la sociología. Partiendo de tal presupuesto, el autor expone su definición de acción y de acción social: la primera refiere a una conducta humana (hacer u omitir) a la que el sujeto (s) enlaza un sentido subjetivo. La segunda (que es la que interesa a la sociología): “[...] es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo.” (2014b, p. 130)⁴. Con esta enunciación, Weber construye una tipología de acciones sociales, aludiendo a cuatro tipos específicos entre la variedad que podrían clasificarse (atributo de los tipos ideales), a saber: la acción racional con arreglo a fines (ARAF); la acción racional con arreglo a valores (ARAV); la acción afectiva o emotiva (AA) y la acción tradicional (AT). Estos tipos de acción no se expresaban en la realidad de forma pura, pues los límites que los separaban eran fluidos; es decir, una acción social podía tener tanto motivaciones afectivas como valorativas al mismo tiempo. La importancia de esto es que la separación de los tipos de acción solo sirve como herramienta metodológica de comprensión para el análisis sociológico. Bien podría pensarse, desde un principio, que el proceso de racionalización refiere a la ARAF; no obstante, cada uno de estos

⁴ A esta explicación es preciso agregar lo que sigue: “Los procesos y objetos *ajenos al sentido* entran en el ámbito de las ciencias de la acción como ocasión, resultado, estímulo u obstáculo de la acción humana. “Ser ajeno al sentido” no significa “inanimado” o “no humano”. Todo artefacto, una máquina, por ejemplo, se comprende e interpreta, a fin de cuentas, por el sentido de su producción y empleo que le presta (o quisiera prestar) la acción humana [...] sin el recurso a ese sentido permanece completamente incomprensible. Lo comprensible es, pues, su referencia a la *acción* humana, ya como “medio”, ya como “fin” imaginado por el actor o actores y que orienta su acción.” (2014b, p. 133).

tipos presentan singularidades que guían tal proceso, en especial la ARAV, clave para entender los planteamientos sobre la burocracia y la *irracionalidad* última del sistema capitalista⁵.

La *comprensión*, por otra parte, como categoría metodológica, tiene por función captar el sentido de la acción (siempre subjetivo, no objetivamente válido o metafísico), convirtiéndose en *comprensión explicativa*, pues establece conexiones de sentido entre los motivos de la acción y los explica mediante los tipos ideales. Cuestión importante, pues el proceso de racionalización se construye a partir de los análisis basados en estos *tipos*, no siendo, por ello, un proceso inmanente al desarrollo histórico. De hecho, Weber no gustaba de utilizar la noción *historia*, pues era tergiversada continuamente —en su contexto— con esencialismos o procesos inmanentes que apuntaban a estadios superiores de la humanidad. La centralidad de estos fundamentos es que, incluso cuando se hable de Estado, de sistema capitalista o de nación, Weber está refiriendo, en últimas, a acciones sociales con sentido. Hay que aclarar, no obstante, que si bien el proceso de racionalización parte del sentido subjetivo de la acción, y el sistema capitalismo moderno (no su *espíritu*) de un universo de relaciones sociales (conductas recíprocamente referidas), las consecuencias de ambos se expresan en los órdenes sociales⁶. Así pues, al menos en esta primera parte, nos interesan dos órdenes específicos: las constelaciones de intereses del capitalismo moderno y del sistema jurídico, como sus intersecciones con el tipo de dominación legal-racional. Ambos ordenamientos pueden entenderse a partir de procesos de racionalización centrados en la ARAF, en el sentido de la consolidación de un cosmos económico objetivo y de la abstracción de la norma jurídica; como de la ARAV, entendiéndose como modos de conducción de vida y deberes morales respecto a una autoridad legal. La duplicidad del proceso de racionalización, en estos dos sentidos, es expresada por Weber de la siguiente manera:

Un elemento esencial de la racionalización de la conducta es la sustitución de la íntima sumisión a la costumbre, por decirlo así hecha carne, por la adaptación planeada a una situación objetiva de intereses. Este proceso no agota, ciertamente, el concepto de racionalización de la acción. Pues puede suceder que ocurra, de modo positivo, en la dirección

⁵ De hecho, la primera vez que se menciona el término de *racionalización*, en *EyS*, hace referencia a la acción afectiva, pues cuando ésta se hace consciente y por ende se sublimiza, sigue el camino de la racionalización axiológica (2014b, p. 153).

⁶ Para profundizar en los tipos de órdenes que el autor identifica, véase la primera parte de *EyS*.

de la consciente racionalización de valores [...] De esta equivocidad del concepto de racionalización de la acción nos ocuparemos con cierta frecuencia. (2014b, p. 158)

Nosotros agregaríamos, para estudiar el sistema capitalista desde el proceso de racionalización, la AT, referida específicamente al caso del sistema hierocrático, como veremos más adelante. Abordaremos primero la acción social económicamente orientada, la cual Weber define como aquel tipo de acción en el cual su sentido subjetivo se orienta por la pretensión de obtener determinadas utilidades. Cuestión que lleva a la formación de asociaciones de intereses orientadas económicamente; es decir, con arreglo a fines racionales y con un ejercicio pacífico de poderes (contraria a otros tipos de acción lucrativa donde se utiliza la violencia para adquirir bienes, cuyo caso típico es el *capitalismo colonial*); en este sentido, las asociaciones participaban de lo que se define como gestión económica (2014b, p. 188). El principio de la gestión económica está, por un lado, en la existencia de necesidades y satisfacciones como parte de un ámbito lucrativo, y por el otro, de que ciertas utilidades son deseadas y procuradas. La técnica que utiliza la gestión económica es la acumulación de capital vinculada al cálculo racional, cuyo medio formal *más perfecto* es el dinero:

Las consecuencias fundamentales del uso *típico* del dinero son: El llamado “cambio indirecto” como medio de provisión de las necesidades de los consumidores. Es decir, la posibilidad de una *separación*, a) espacial, b) temporal, c) personal, d) cuantitativa (muy esencial también) entre los bienes ofrecidos y deseados en el cambio. [...] La posibilidad de *estimar* en dinero todos los bienes y servicios que pueden entrar en el cambio: *cálculo en dinero*. (2014b, p. 207)

Este tipo de gestión es un elemento constitutivo del ordenamiento económico, fundado en asociaciones de intereses análogos entre individuos que orientan económicamente sus acciones (ARAF). Son tales intereses los que permiten hablar de mercado, entendido como una relación asociativa construida por derecho. Esto significa que, en el caso de incumplimiento de algún contrato (no siempre expreso), se espera una coacción física o psíquica establecida por un cuadro administrativo⁷. En este punto encontramos la afinidad entre economía y derecho (último entendido como serie de postulados, exigencias o principios valorativos). La

⁷ El cuadro administrativo puede ser una persona o un grupo de personas que mantienen un grado de dominación sobre una asociación. El cuadro administrativo, como tipo ideal, puede remitir a muchas formas organizativas en tiempos disímiles.

gestión económica basada en el principio del cálculo —y las leyes que permiten el desarrollo del mercado en el sistema capitalista moderno— se articulan a un proceso de racionalización de la vida en campos diferenciados. Así, en las primeras líneas del capítulo *Sociología del derecho*, puede leerse: “[...] el capitalismo descansa en el cálculo y exige una conducta calculable y predecible del juez y los funcionarios de la administración, como solo [sic] el Estado racional la ofrece.” (2014b, p. 1400). Además, como es bien sabido, el dinero necesita de un aparato legal consistente para poder circular de manera legal y legítima, al menos como caso típico.

Es necesario aclarar que Weber no concibe el orden jurídico en el sentido de una teoría jurídica; a saber, como un cosmos del *deber ser*, sino como validez empírica. Lo mismo puede decirse del dinero, del cual no pretende establecer una teoría, sino especificar las consecuencias sociológicas de su uso. El derecho formal, guiado por características racionales unívocas, permite la circulación de los bienes económicos, brindando las garantías para el cumplimiento de contratos, intensificando al mismo tiempo las relaciones de mercado. De esta sistematización surge lo que Weber llama *codificación* del derecho, consistente en el ordenamiento y revisión de las leyes jurídicas estatuidas para ser compiladas en libros jurídicos. Aquí encontramos algunas *afinidades electivas* entre el tipo ideal de la ciudad y el mercado, en tanto el poder adquisitivo de los habitantes, validado jurídicamente, descansa en una economía monetaria.

Abordemos ahora la acción social valorativamente orientada, centrada en los modos de conducción de vida, lo que ineludiblemente remite a la tesis de la *EP*, en la cual Weber buscó: “[...] determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una “mentalidad económica”, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético.” (2014a, p. 65). Esta conexión entre la ascética calvinista intramundana y el espíritu del capitalismo es tan solo una de las tantas que podrían establecerse. Por ejemplo, la afinidad entre el sacerdocio y la pequeña burguesía es otra relación que el autor menciona en el capítulo *Sociología de la religión*; pero también había afinidades entre tipos de espíritus y tipos de capitalismo precedentes al moderno, expresados en una tipología de Estados con relación a la economía: el tradicionalismo económico hacía parte del *espíritu* de las antiguas

economías (2014b, p. 1275), las cuales acaparaban la totalidad de los modos de conducción de vida antiguos, siendo uno de ellos el *espíritu* de la administración patrimonial. A su vez, los *héroes* empresarios que se sobreponían a su tiempo y conseguían manejar el capital de manera ascética eran portadores de un *espíritu* empresarial (no en su acepción moderna). En concordancia con ello, en el *capitalismo de presa* existía un *espíritu* de la explotación financiera, parecido al del esclavismo; y había un *espíritu* comercial judío, que Weber detalló en un contexto en el que polemizaba con Werner Sombart respecto a los orígenes del moderno sistema capitalista.

Sobre todo esto, cabe preguntarse: ¿cuál es el factor que diferencia a todos estos espíritus respecto al proceso de racionalización como eje del sistema capitalista moderno? dicho factor, considera Weber, podía ser la *disciplina*, término común que conectaba las transiciones entre las formas de organización económica que iban desde la Antigüedad hasta las fábricas modernas —se expresaba abiertamente en la *Scientific management* propuesta por Frederick Taylor— definiéndola como un adiestramiento mecanizado que insertaba al individuo en un sistema que lo forzaba a adaptarse a una totalidad (2014b, p. 1137).

Volviendo a la tesis de la *EP*, se entiende que una ética religiosa permitiera el desarrollo de un cosmos de deberes para prever la conducta. Por lo tanto, la rutinización o cotidianización de la ética del protestantismo ascético condujo al desarrollo de un racionalismo económico (accesible al cálculo) y a un modo de conducción de vida basado en la profesión, lo que llevó a consecuencias imprevistas de la acción: “El ascetismo, como lo dijimos varias veces, se encuentra siempre en una situación paradójica por el hecho de que su carácter racional conduce a la acumulación de bienes.” (2014b, p. 660). Es el trabajo que realizan los ascetas el que ayuda a reconocer las señales que permiten tener la certeza de la salvación (*certitudo salutis, perseverantia gratiae*), es decir, de que se ha sido recompensado por el trabajo ejercido en la tierra. Desde luego, estas relaciones no deben ser entendidas como de causa y efecto, sino de afinidad entre un tipo específico de racionalismo económico y una ética religiosa concreta. Respecto a esto, es interesante resaltar lo que Lukács escribió sobre la tesis de la ética protestante:

[...] no es en modo alguno casual que precisamente la religiosidad de las sectas revolucionaras haya sido la que ha suministrado la ideología adecuada para el

capitalismo en sus formas más puras (el inglés y el norteamericano). Pues esa vinculación de una interioridad purificada hasta la máxima abstracción, liberada de todo rasgo de <<criatura>>, con una filosofía trascendente de la historia, corresponde efectivamente a la estructura ideológica básica del capitalismo. Podría incluso decirse que la vinculación calvinista —también revolucionaria— de la ética individual del triunfo (la ascética intramundana) con la trascendencia completa de los poderes objetivos de movimiento del mundo y la configuración material del destino del hombre (*Deus absconditus* y predestinación), representa mitológicamente, pero con pureza de laboratorio, la estructura burguesa, de cosa-en-sí, de la consciencia cosificada. (Lukács, 1985b, p. 138)

Las probabilidades y las significaciones son el punto central de las relaciones trazadas por Weber respecto a los campos de la religión y la economía⁸, dando a entender la pluralidad de conexiones que pudieron (o no) ser relevantes para la formación del sistema capitalista moderno, no quedándose en una explicación monocausal. La inconmensurabilidad de conexiones respecto a un fenómeno y a sus significaciones sobre otros, permitió a Weber decir que: “[...] estamos muy lejos de creer que la realidad se deje “apresar” en el esquema de conceptos que vamos a desarrollar.” (2014b, p. 340). Además de que: “No las conexiones <<de hecho>> entre <<cosas>> sino las conexiones conceptuales entre *problemas* están en la base de la labor de las diversas ciencias.” (2012, p. 62). Sobre la racionalización del ordenamiento jurídico desde la ARAV, parece claro que éste no dejaba de lado características éticas, como el valor de la *equidad*, demostrando que el proceso se guiaba asimismo por máximas valorativas. Desde este punto de vista, la disciplina no solo supuso una actitud frente al trabajo, sino también respecto a las labores que desarrollaba el individuo en su cotidianidad y en sus necesidades vitales, teniendo por consecuencia la burocratización de la vida privada, como veremos más adelante.

⁸ Un sucinto resumen de la EP lo podemos encontrar en el capítulo *Los caminos de salvación y su influjo en los modos de conducción de vida* en *EyS*, donde Weber resalta la importancia de la técnica en las formas de conducción de vida.

2. Totalidad y consciencia

Lukács inicia su análisis en *HCC* preguntándose por el método adecuado de estudiar la realidad social. En el primer ensayo *¿Qué es marxismo ortodoxo?*, analiza la centralidad de la dialéctica y del método del materialismo histórico, llegando, como era de esperarse, a la conclusión de que solo éste permitía conocer de manera adecuada la historia y, por ende, el devenir de la sociedad. El *marxismo ortodoxo* no significaba concebir la teoría de Marx como un dogma, sino en aplicar correctamente el método dialéctico al estudio de la historia —por lo que había que volver a Hegel, tan desestimado por los mismos marxistas— en contraposición al *marxismo vulgar*, que usaba métodos de estudio de la historia donde se suprimía la lucha de clases y se planteaba una lógica no-conflictiva inmanente de evolución histórica, como en los casos de Herbert Spencer, Auguste Comte, Heinrich Rickert y toda la escuela de la filosofía de la historia. Era el método dialéctico, expresado en el materialismo histórico, el que permitía observar más allá de las apariencias y conocer el sistema de la sociedad en su totalidad:

La totalidad del objeto no puede ponerse más que cuando el sujeto que lo pone es él mismo una totalidad y, por lo tanto, para pensarse a sí mismo, se ve obligado a pensar el objeto también como una totalidad. En la sociedad moderna son exclusivamente *las clases* las que representan como sujetos ese punto de vista de la totalidad. (1985b, p. 89)

El tema de las clases sociales, y no la acción social, se convierte en la base del análisis de Lukács. De tal manera que: “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad.” (1985b, p. 87). El autor de *HCC* se preguntó si alcanzar la consciencia de esta totalidad era un problema de carácter sociológico, y si lo era ¿tenía alguna esencia y función? A partir de tal cuestionamiento, indagó si existían grados de *consciencia de clase* o si era posible construir una tipología de casos históricos sobre la misma, como probablemente hiciera Weber. En un primer acercamiento expresa que la consciencia de clase es una *reacción racional* a la generalización del fetichismo de la mercancía, pero esta reacción no era espontánea, ni tampoco una consciencia de masas o de

carácter psicológico: era más bien una *posibilidad objetiva*⁹. Posibilidad objetiva que, por lo demás, destruía el carácter de *inmediatez* a la que estaban sometidos los sujetos en las dinámicas del sistema capitalista moderno. No obstante, antes de alcanzar la consciencia de la totalidad:

El proletariado, como producto del capitalismo, tiene que estar necesariamente sometido a las formas de existencia del que lo ha engendrado. Esta forma de existencia es la inhumanidad, la cosificación. Sin duda: el proletariado es, por su mera existencia, la crítica, la negación de esas formas de vida. (1985b, p. 145)

En este sentido se entiende que el sujeto se encuentre *fragmentado*, pues no podía ser consciente de su ser social sino era consciente de sí mismo como una mercancía. La idea misma de abordar el problema de la consciencia de clase exige pasar por aquello en donde ésta no se manifestaba, esto es, el fenómeno de la cosificación. El proceso de racionalización, para Lukács, era: “<<ese mismo>> proceso [que] significa para el proletariado su *propia génesis como clase*.” (1985b, p. 113). La consciencia de clase era la *mediatez*¹⁰, siendo el segundo momento de un proceso dialéctico (el primero era la *inmediatez*) donde el proletariado tomaría consciencia del lugar que ocupaba en la sociedad capitalista, uniendo teoría y práctica, entregándose no solo a la comprensión del problema sino también a la acción revolucionaria. Esto permitiría la superación no solo de los hechos históricos fragmentados, sino la fragmentación misma del ser humano.

El fenómeno de la cosificación aparece cuando la universalización de la mercancía, emparejada a una gradual especialización del trabajo, reclama al individuo una abstracción de su fuerza de trabajo, siendo obligado a venderla como mercancía poseída por él, atribuyéndole el carácter de una *cosa* que se encuentra fuera de sí mismo. Las lógicas

⁹ La dialéctica que se descubre en la historia, sumada a la consciencia de clase como posibilidad objetiva, demuestra la influencia de Marx y de Weber en HCC. Lukács cita ocho veces a Weber en su obra, refiriéndose a los *Escritos políticos*, a los *Escritos sobre sociología de la religión* y, sobre todo, a *EyS*; véase las páginas 22; 24; 27; 44; 107; 138; 142 y 228 del segundo tomo (1985b). A lo largo de la obra encontramos referencias a F. Tönnies, a W. Windelband y una vez a R. Stammler. Pero también a Albert Lange con su *Historia del materialismo*, la cual, según Radkau (2011), fue de gran valía para Weber.

¹⁰ “Así pues, la categoría de la mediación, palanca metódica de la superación de la mera inmediatez de lo empírico, no es nada que se introduzca desde fuera (subjetivamente) entre los objetos, ni un juicio de valor o un deber-ser que se contrapusiera a su ser correspondiente, sino que es la manifestación de la estructura cósmica, objetiva y propia de esos objetos mismos.” (Lukács, 1985, p. 103).

mercantiles revelaban el carácter deshumanizador con que sometían y separaban las funciones humanas del trabajo; por ello, las relaciones humanas adquirirían un carácter artificial, mientras que las mercancías obtenían cierta *humanización* por fuera de sus productores:

Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y se reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también penetra en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora, cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la consciencia de los hombres. (1985b, p. 20)

Para Lukács, el capitalismo moderno tenía su origen cuando la especialización y la diferenciación del trabajo consumaban la fetichización del capital. Así, el dinero podía producir valor y: “[...] arrojar intereses, como es propiedad de un peral el dar peras. Y el prestamista vende su dinero como tal cosa capaz de arrojar beneficios.” (p. 21). El hilo de análisis desarrollado por Lukács supone también, como en Weber, que la idea de la calculabilidad en el campo de la economía se expanda al total de la sociedad. Pero ¿cómo tomar consciencia de clase si se está inmiscuido en la inmediatez de la experiencia? Para Lukács, la *situación de clase* cumplía un papel fundamental cuando se problematizaba la cotidianidad, y si la transformación económica debía ser consecuente con el ámbito de la política, debía materializarse en el *partido*, prolongación política de la consciencia de clase. El partido comunista debía ser la formación organizativa de la consciencia de clase, dejando de lado falsas consciencias subjetivas o de cualquier otra índole¹¹, promoviendo la superación de la inmediatez; integrando la participación de la *entera personalidad* de los sujetos con una dedicación mediada por la disciplina, pero no una disciplina burocrática sino técnica e intelectual que convirtiera la actividad individual en activa voluntad colectiva. El partido debía comprender que la legalidad (que carga con una aureola impuesta por un ordenamiento jurídico que sirve al sistema capitalista) y la ilegalidad (como romanticismo de los partidos inmaduros) eran solo tácticas que debían hacerse valer, pero que no eran los fines a los que apuntaba el partido, por lo que su organización resultaba fundamental, y esto queda expreso en la segunda parte de *HCC*. Dejar al descubierto la totalidad deshumanizante del sistema

¹¹ Para Lukács existían gradaciones en la consciencia de clase: objetiva, atribuida o imputada. Las gradaciones se debían a la situación de clase (1985b, p. 236).

mediante la toma de consciencia de clase, con el estudio de la historia y la preparación intelectual de los sujetos, superando la inmediatez de la opresión y de las condiciones inhumanas de la existencia, eran los objetivos del partido.

3. Desmagización y diferenciación

El tema de la desmagización es un punto clave entre el estudio de la *EP* y *EyS*, en donde se pasa de una investigación de carácter *concreto* de afinidades electivas sobre el espíritu del capitalismo, a un proceso de carácter *universal* que no se atenía a la esfera de la religión o de la economía, sino a toda una gama de ámbitos como el arte, la política, la administración, la erótica y lo jurídico, por mencionar algunos casos. Con esto, queda claro que el proceso de racionalización, tanto en *EyS* como en *HCC*, responde a un proceso de largo alcance. En su introducción a los ensayos sobre sociología de la religión de 1920, Weber escribe que existían multiplicidad de procesos de racionalización (en el campo de la técnica; en la ciencia moderna, en la educación, en la guerra, en la música, en la justicia y en la administración), todos mediados por un creciente proceso de secularización, y que dicho proceso no solo se había desarrollado en Occidente: “[...] procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes “círculos culturales” (*Kulturkreisen*) y en todas las esferas de la vida.” (2014a, pp. 55-67). La consecuencia de esto era que cada uno de tales ámbitos se regían ahora por legalidades propias, destruyendo la *unidad* de pensamiento propia de las sociedades tradicionales¹². La conexión de este tema con los análisis de Lukács sobre la *diferenciación* de los ámbitos de la vida se encuentra en la idea del fetiche de la mercancía, pero ya no entendida como producción del trabajo de la clase obrera, sino en el sentido de que toda la actividad humana era progresivamente permeada por esta nueva manera de satisfacer las necesidades. De esta forma, el proceso de la división del trabajo en la empresa capitalista se trasladaba análogamente al resto de la sociedad.

¹² El extenso panorama histórico que expone Weber en la segunda parte de *EyS* demuestra la conjunción de cientos de tipos de ideales en continua fluidez, dando la apariencia de linealidad histórica del proceso, cuando en realidad se trata de relaciones establecidas en un largo trecho de la historia de Occidente. Por ejemplo, respecto a esta *unidad* del pensamiento, cabe decir que la magia, en sociedades *tradicionales*, estaba unida con el saber técnico y con formas viables de conseguir salud, fortuna y éxito. En todo caso, esta diferencia entre lo tradicional y lo moderno se debe a una explícita influencia de la obra de Ferdinand Tönnies (para nosotros, el primer clásico de la sociología). También Lukács se refiere a esto en *HCC* cuando menciona la relación entre la religión y el campo jurídico en la manera de organización social de estamentos y castas, posiciones *naturales* que ubicaban y sometían al individuo de por vida a una condición de existencia.

La diferenciación de los ámbitos de la sociedad se expresaba en que los métodos de la jurisprudencia, la administración, la política y del arte, como todos los demás, se especializaban, convirtiendo a los profesionales en aquellos *especialistas sin espíritu* que Weber, con un tinte trágico, mencionó al final de la *EP*. En la medida en que el proceso de diferenciación consolida lógicas de acción internas a cada ámbito, también afianza la burocratización de la sociedad, y ambos autores concuerdan en este punto: “Entre más numerosos y diversos sean los círculos [...] hacia las cuales el individuo racionalmente orienta su acción, más avanza la “*diferenciación social racional*”; y entre más asume su acción el carácter de la relación asociativa, más avanza la “*organización social racional*.”” (Weber, 2014b, p. 460) Y sobre este mismo aspecto, Lukács sostiene:

La burocracia significa una adaptación del modo de vida y de trabajo, y, por lo tanto, también de la conciencia, a los presupuestos económico-sociales de la economía capitalista análoga a la que hemos comprobado para el trabajador en la empresa. La racionalización formal del derecho, el Estado, la administración, etc., significa desde el punto de vista material objetivo una descomposición de todas las funciones sociales en sus elementos, una búsqueda de las leyes racionales y formales de esos sistemas parciales [...]. (1985b, p. 26)

La burocracia¹³ exige una superioridad técnica sobre cualquier otro tipo de administración racional precedente. El *funcionariado*, sostiene Weber, como tipo ideal de dominación de un cuadro administrativo, se basa en un contrato (de libre selección); es decir, parte de un trabajo libre (gestión económica y postulados de Lukács); de una retribución en dinero (el medio de cálculo más perfecto de la gestión); de una profesión (*EP*) y, sobre todo, de una disciplina de trabajo que lleve a cumplir su labor de la forma más objetiva posible de acuerdo a normas estatuidas (proceso de racionalización del ordenamiento jurídico). La burocratización de la sociedad moderna es definida en la tercera parte de *EyS* como la transformación de un actuar en comunidad a un actuar en sociedad racionalmente ordenado (2014b, p. 1177). Weber extiende su apreciación a los institutos universitarios, en una analogía de los trabajadores de una empresa a los profesores con sus investigaciones (una cuestión que sigue siendo

¹³ La estructura funcional de la burocracia no es específica de la sociedad moderna, pero sí la *especialización* de su carácter en el desarrollo de una economía monetaria, del cálculo racional y de la administración legal-racional. Como tal, exige una jerarquía administrativa y una profesionalización que se caracteriza por cuanto las funciones (de allí el nombre de *funcionarios*), que debe ejecutar el cuadro administrativo de una asociación, ha de estar conformado por quienes ejerzan las tareas con mejor desempeño.

acertada). Así como el Estado moderno necesitaba de funcionarios y de la empresa burocrática, así el sistema capitalista moderno exigía la burocratización de las empresas económicas, todo mediado por el derecho racional:

Pero sobre todo la burocratización ofrece el óptimo de posibilidad para la realización del principio de división del trabajo en la administración según puntos de vista objetivos [...] Resolución “objetiva” significa, en primer lugar, resolución “sin aceptación de las personas”, según reglas *calculables*. “Sin aceptación de las personas” es también el lema del “mercado” y de toda prosecución de meros intereses [...] Su peculiaridad específica [de la cultura moderna], tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuando más se “deshumaniza” [...]: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se sustraen al cálculo. (2014b, p. 1167)

Lukács explica que este sometimiento, como parte de una administración racional a fines, se complementa con el sentido de la *responsabilidad* del cargo. De la misma forma, Weber se refiere al ordenamiento jurídico y a la administración de la justicia: “Especialmente en la esfera de la administración pública, la idea específicamente moderna y rigurosamente “objetiva” de la “razón de estado” es considerada justamente como la suprema y última estrella conductora del comportamiento del funcionario.” (2014b, p. 1171). Lo valorado por sí mismo (ARAV) da a entender que la división del trabajo se arraiga al plano de lo ético, impulsando un proceso de racionalización siempre paralelo al de la ARAF en ambos autores¹⁴.

4. Mercado y clases sociales

El sistema capitalista moderno pone en marcha una gestión económica y acrecienta la pacificación de los mercados y de los medios de adquisición a través de procesos tipológicos de largo alcance. Respecto a la pacificación, conviene recordar la definición de la acción social económicamente orientada que llevaba a asociaciones de intereses, y por ello mismo

¹⁴ En este punto, tanto Weber como Lukács llaman la atención sobre la deshumanización de los individuos que se encuentran en las lógicas de la burocratización y del sistema capitalista moderno. Esto supone, para Weber, un distanciamiento de sus recurrentes advertencias sobre la objetividad que debe estar a la base de las formulaciones del carácter *comprensivo* de la sociología. Mientras que, para Lukács, supone una entrega a la superación de ese estado de sometimiento, llevando a un debate sobre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción.

necesitaba, ante todo, de un cálculo racional; ser parte del mercado de bienes y de capital; una organización de la fuerza de trabajo coadyuvada por la producción técnica-científica; y una administración burocrática legalmente constituida por funcionarios que respondieran a un tipo de dominación racional-legal (2014b, p. 215)¹⁵. En *EyS* vemos que son los interesados en el desarrollo del mercado quienes pugnan por la consolidación de una pacificación de las relaciones económicas para el aseguramiento de alianzas de intereses. Esto es más importante de lo que a primera vista parece, pues el creciente proceso de pacificación supone la ampliación del mercado y la monopolización de una violencia legítima que alcanzará su punto álgido en la formación del tipo Estado moderno (2014b, p. 1094).

Desde el punto de vista de la ARAV, en el mercado se desarrolla la práctica de vida más impersonal a la que los sujetos pueden entrar, refiriendo a una ética que se construye a partir de esa reciprocidad de intereses y de la inviolabilidad formal de lo acordado. Sin embargo, pareciera que en el mercado no hubiera ética o *antiética* alguna, sino más bien una condición anética, una indiferencia a toda ética (Weber, 2014b, p. 1354), lo cual resulta, a la vez que contradictorio, interesante, por cuanto la racionalización de la ARAV supondría la *nulidad* de la ética, como el cálculo racional, en su forma más avanzada en el sistema capitalista moderno, termina por convertirse en cálculo especulativo. Lo mismo podría decirse de la tesis de la ética ascética del protestantismo, donde hay un modo de conducción de vida racionalmente orientado, pero que tiene objetivos que van más allá de la racionalidad, situándose en el campo de lo irracional: el mundo de la salvación. En tal sentido, lo racional queda reducido a un sistema parcial limitado por un sistema irracional que lo engloba, y pudiéndose hablar de una *irracionalidad* sistémica. En *HCC* esto sucede con los sistemas racionales del conocimiento y con la religión misma: “Así ocurre, por ejemplo, en el método muy racionalizado del ascetismo hindú, que calcula y prevé cuidadosamente todos los efectos, pero cuya <<racionalidad>> se encuentra en conexión directa e inmediata –en la conexión del medio con el fin- con la vivencia última de la esencia del mundo, completamente ajena al entendimiento (Lukács, 1985b, p. 44).

¹⁵ En contraposición a esto, el modelo económico del tradicionalismo económico había obstaculizado la generalización del mercado, pues los individuos actuaban bajo el influjo de modos de conducción de vida ligados a la tradición (AT), a la magia y a la religión, las cuales imponían éticas que prohibían, entre otras cosas, el cobro de intereses. El interminable debate sobre la usura puede ser comprendido en este contexto.

Con el proceso de pacificación y de la expansión del mercado se desarrolla un proceso que Weber llama *nivelación*, el cual supone la igualdad jurídica de los individuos. Esto hizo posibles alianzas entre poderes políticos y económicos, cuyo caso típico es el *capitalismo de aliados*. Estas relaciones tipológicas permiten la construcción del tipo ideal de la burguesía, considerada por Weber como revolucionaria en tanto se desarrolló en contra de los poderes legítimos de la tradición. No obstante, en medio de estas conexiones de intereses, se consolidó un poder paralelo al sistema capitalista moderno: la hierocracia —un tipo de dominación que explica cómo la ARAV puede cristalizar en sistema, incluso sobre la ARAF— al que Weber dedica largos apartados en la tercera parte de *EyS*. El origen de la hierocracia como sistema se encuentra en la institucionalización de la iglesia como resultado de la objetivación de un tipo de dominación carismática. La dominación hierocrática, con su reglamentación ética de la vida, influyó de forma desmedida en el ámbito económico:

Las racionalizaciones y “profundizaciones en la intimidad” de lo religioso, es decir, especialmente la introducción de normas y mandamientos éticos, la conversión de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el “bien” y que castigan el “mal”, y que, por lo tanto, deben atenerse a las exigencias morales [...] se han desarrollado casi siempre paralelamente a cierto progreso del trabajo industrial y casi siempre paralelamente a cierto desarrollo de las ciudades. (2014b, p. 1348)

La hierocracia se sentó *a la mesa* del capitalismo muchas veces, logrando acuerdos de todo tipo. Sin embargo, el sistema capitalista, junto al proceso de *nivelación*, la expansión del mercado y la formación de una clase burguesa estable, terminó por suprimir las condiciones del dominio de la hierocracia. Vemos aquí la confrontación sistémica entre una ética rigorista del racionalismo burgués y una ética rigorista hierocrática. Resulta interesante que este análisis se enlace con la *EP*, sobre todo con las sectas protestantes y a sus afinidades electivas con un proceso de democratización del poder político.

¿Cómo se articula el mercado con las formas de organización social enmarcadas en el sistema capitalista moderno? La respuesta está en el análisis de las clases sociales, el punto de partida de Lukács. Para Weber las clases sociales significan probabilidades de existencia de los sujetos frente a intereses lucrativos y de la posesión de bienes como parte de un mercado. Además, dependiendo del lugar (posición) que el sujeto ocupe, puede hablarse de una *situación de clase*. Ahora bien, las clases sociales se organizan respecto a las relaciones de

producción y adquisición de bienes, mientras que los *estamentos* lo hacen bajo la capacidad de consumo de bienes y en la *manera de vivir* (2014, p. 1128). Importante separación la de *situación de clase* y *situación estamental*, pues a esta última nos referimos cuando hablamos de un orden social; es decir, a la manera en que se distribuye el *honor* y los modos de conducción de vida materializados en la vestimenta, en la educación y en el lenguaje, entre otros aspectos, demostrándose de nuevo la eterna conexión entre fines y valores. Lo interesante aquí consiste en que si en la definición de Weber de las clases sociales cabe un análisis de la consciencia de clase. Para éste, las posiciones comunes de clase no pueden dar lugar a un actuar en comunidad; es decir, a uniones que compartan sentimientos y estados de ánimo mediante objetivos generales. Sin embargo, pueden darse acciones de masas:

La proporción en que, por la “acción de masas” de los pertenecientes a una clase, se origina un “actuar en comunidad” y eventualmente ciertas “relaciones asociativas”, depende de condiciones culturales, especialmente de tipo intelectual, y de la intensidad alcanzada por los contrastes, así como especialmente la *claridad* que revela la relación existente entre los fundamentos y las consecuencias de la “situación de clase”. (2014b, p. 1119).

Del anterior fragmento sacamos conclusiones que podrían parecer contradictorias. Por un lado, la *acción de masas* a la que refiere Weber podría considerarse un tipo de *falsa consciencia* según Lukács, como la consciencia espontánea o la psicológica. Por otro lado, la intensidad de los contrastes y la *claridad* a la que se hace mención podría referirse a los grados de contradicción que suponen que una *situación de clase*, como la entiende Lukács, pueda tomar consciencia de clase, superando la inmediatez al partir de la *claridad* de su lugar en el sistema de producción capitalista. No obstante, consciencia de clase significa algo distinto para Weber —y aquí no sabemos si la diferencia entre *consciencia* y *conciencia* sea una cuestión netamente editorial, en ese caso estaríamos debatiendo por un simple desliz en la escritura— entendiéndola como libertad de movimientos que *podiera* haber contra una autoridad en el campo de la dominación; pero cuando queremos conocer a fondo esta tesis, el autor no la desarrolla más (2014b, p. 1363). Lo que sí queda claro, para ambos autores, es que bajo el sistema capitalista moderno las luchas de clases se condensan en la burguesía y en el proletariado, y: “[...] esa estructura unitaria se manifiesta en el hecho de que los problemas de consciencia del trabajo asalariado se repiten en la clase dominante, refinados,

sin duda, espiritualizados, pero precisamente por eso también agudizados.” (Lukács, 1985b, p. 27). Esto quiere decir que la clase burguesa está tan cosificada como la clase proletaria.

La aparente escorrentía en la precisión del proceso de racionalización como eje de análisis del sistema capitalista moderno se explica en tanto que tal base, precisamente, se escinde a niveles de análisis gnoseológicos; es decir, a nivel epistémico de principios (acción/clase); de método (tipológico/dialéctico); conceptuales en ambos casos (racionalización de fines/racionalización axiológica) y valorativa de sus consecuencias con similitudes, solo diferenciándose en las propuestas e hipótesis sobre el futuro del sistema capitalista y la sociedad moderna. Hay, sin embargo, otro punto sobre el que quiero llamar la atención, y son las *dobles lecturas* que pueden hacerse: la ingente cantidad de referencias a pie de página, en donde se desarrollan conversaciones con otros autores y consigo mismos, permiten establecer conexiones que, con la lectura del texto superior no serían suficientes. En ese sentido, el proceso de racionalización como eje del capitalismo moderno también se entiende a través de una exégesis de los elementos paratextuales.

Conclusión

¿Qué significado tiene el proceso de racionalización en términos prácticos? para los autores, desde luego, tenía muchos sentidos. Según Weber, por ejemplo, los efectos eran sutiles. El resultado de todos aquellos elementos vinculados a una diferenciación de los campos sociales, sumado a la especialización del conocimiento, parecía sumir a los seres humanos en una especie de vida en *suspensión*. Weber dice: nosotros (los hombres y las mujeres de la modernidad), para utilizar de manera correcta las tablas de multiplicar, no nos es imprescindible conocer los fundamentos matemáticos que las sustentan, pues solo basta creer que la base de las matemáticas supone un cálculo racional que puede ser demostrado y puesto a prueba. Lukács agrega: nosotros (encadenados a nuestra cotidianidad) usamos el dinero sin saber nada de su naturaleza; solo basta saber que funciona y damos por sentado que en algún lugar existe alguna oficina, o varias, que permiten que el dinero tenga validez objetiva para hacer transacciones de todo tipo. Agregaría un último ejemplo: para utilizar un ascensor no es indispensable conocer sus mecanismos, solo damos por sentado que funcionará; pero cuando estamos dentro y el ascensor se detiene, nuestra vida entra en crisis. Todo lo que dábamos por sentado sufre un vuelco, y entonces pensamos qué hacer para resolver los problemas, y en cómo funcionan los mecanismos. Visto desde esta perspectiva, pareciera que la vida se desarrolla en una estricta lógica de suposiciones, puestas a prueba en todo lo *racional* que nos rodea.

El conocimiento de lo social no se sustrae a estas lógicas. Tanto Weber como Lukács dieron cuenta que los intelectuales estaban inmersos en la lógica ficcional del proceso de racionalización, unidos por hilos invisibles al moderno sistema capitalista como marionetas que creían actuar por sí mismas. Lukács creía escuchar los ecos de los guardianes de la *jaula de hierro*¹⁶, especialistas sin espíritu, incapaces de dar respuesta al mundo en el que estaban inmersos; mientras que Weber los vislumbraba, no muy lejos, envueltos en estructuras

¹⁶ Esta noción se basa en la traducción al inglés de la de *EP* a cargo de Talcott Parsons. Gil Villegas sostiene que la correcta traducción de la frase *Das Stahlharte Gähäuse* vendría a ser *caparazón duro como el acero* (2014). En nuestra revisión encontramos que se le ha denominado también *Carcasa de acero*; *Coraza de acero*; *Armazón*; *Caparazón*; *Estuche férreo*; *Férrea carcasa*; *prisión de acero*, incluso Víctor Alarcón la llama *Estuche vacío de espíritu* (2014, p. 175).

racionales inextricables al pensamiento. Ése era el *destino* que deparaba a la humanidad: la atomización del ser humano, consecuencia de ciertos resultados de la acción social que no correspondían a las intenciones que les dieron origen. En un pasaje de *EyS*, Weber se refiere al fenómeno de la cosificación, pero no para reflexionar, como Lukács, sobre las clases sociales, sino para hablar de sí mismo, y por ende, de todos nosotros:

Es una peculiaridad no solamente del lenguaje, sino también a nuestro pensamiento, que los conceptos en que se concibe la acción la hacen aparecer con el ropaje de un ser persistente, ya sea de una formación cosificada o cuasi humana que lleva una vida propia. Esto es particularmente cierto en la sociología. (2014b, p. 444)

En *El asalto a la razón*, Lukács también se refirió a este problema planteando que, como ciencia rigurosamente especializada, a la sociología se le planteaban los mismos problemas condicionados por la especialización del trabajo bajo el sistema capitalista. Y hoy, aunque se ejerza bajo nuevas modalidades, la idea de fondo sigue siendo la misma. Lukács reflexionó sobre la actitud del experimentador¹⁷, quien ante la impenetrabilidad de aquello que se presentaba como apariencia, solo contaba con la posibilidad de tomar algunos elementos y mezclarlos, produciendo nuevos *artículos*. En la actualidad, el saber sociológico se ha especializado en formas que ni Weber ni Lukács alcanzaron a imaginar. La cuestión aquí es que pensar la especificidad de la sociología, volviendo a los fundamentos de sus problemas, hace que muchos profesionales fortifiquen sus jaulas de hierro, imaginando residuos de lienzo filosófico en el *telar de la ciencia sociológica* (Adorno, 2001). Pero si la sociología incomoda no solo a la sociedad, sino también a los sociólogos, eso significa que estamos haciendo algo bien. Consideramos pertinente volver a pensar su tradición disciplinar, la cual pareciera haber seguido el camino antiguo de los hombres perversos, en una analogía con la obra de René Girard, en tanto que se esperó de ella la confesión de su utilidad y de lo que podía hacer para conseguir *verdades* (1989).

¹⁷ Las descripciones respecto a la *deshumanización*, para el caso de Lukács, estaban relacionadas con movimientos artísticos de la época como el futurismo y el expresionismo, que plasmaban la situación de los obreros como meros complementos de las máquinas. Uno de los ejemplos más populares en el campo del cine es *Metrópolis*, del año 1927 y dirigida por Fritz Lang, donde el protagonista, Freder, descubre un submundo donde los obreros —que mantienen *viva* la ciudad— son dirigidos por una gran máquina que (en una visión) se convierte en un *dios antiguo* que devora a hombres como sacrificios.

Esta vorágine de inquietudes pareciera apoyarse en aquella duda sobre la sociología como saber válido o, si quiera, necesario. Pero la historia de la disciplina se ha acostumbrado a tales inquisiciones, incluso desde que Auguste Comte acuñara el término en una carta a Valat en 1824 (Adorno, 2001). Desde ese momento, el conocimiento sociológico se convirtió en una suerte de chivo expiatorio, constantemente puesta entre paréntesis, atribuyéndosele el objetivo de estudiar la *sociedad* o, en su defecto, lo *social*. Pero por esto mismo, por su paradójica posición de aprehender lo social y al mismo tiempo ser conocimiento especializado, fue tratada, y sigue siéndolo, como fuente milagrosa de análisis, en donde todo lo social es sociológico, y bajo esas ingenuas imágenes se dice que, o bien todo es una construcción social, o bien para hablar de la *sociedad* la sociología no basta. Así, se daba por sentado que la sociología no solo no necesitaba volver a retomar sus fundamentos, sino que debía hacerse a un lado, como si hubiese caído en una zanja por caminar mirando las estrellas, o como si hubiese perdido su método en medio de constantes reflexiones teóricas.

Pero es hora de volver a Weber y a Lukács. ¿Había en ellos alguna propuesta para la superación a estos escenarios de la atomización de la vida? para el primero, la respuesta estaba en una suerte de pluralismo político que pudiera contrarrestar el desarrollo de los monopolios y la completa burocratización de las sociedades. La *eliminación* de la burguesía, por otro lado, como planteaban los socialistas, a ojos de Weber, era solo utopía, y si alguna vez llegaba a suceder, nada aseguraba que el resultado no desembocaría en una mayor administración burocrática de la vida. En el caso de Lukács la superación era, desde luego, no solo posible sino necesaria. Parece que la *historia*, irónicamente, le dio la razón a Weber. Esto se refleja en el prolífico libro de *La imaginación sociológica*, cuando pensando el *ethos* burgués, Wright Mills escribe:

¿Es posible hablar de “control” desde algún otro punto de vista que no sea el burocrático? Sí, desde luego que lo es. Se han concebido diversas clases de “auto-control colectivo”. El enunciado adecuado de esa idea incluye todas las cuestiones relativas a la libertad y la racionalidad, como ideas y como valores. Incluye asimismo la idea de “democracia”, como tipo de estructura social y como conjunto de expectativas políticas. La democracia significa el poder y la libertad de los controlados por la ley de cambiar ésta, de acuerdo con el consenso sobre determinados

principios, y aun con modificar estos principios, pero, sobre todo, significa cierto tipo de auto-control colectivo sobre la mecánica estructural de la historia misma. (1977, p. 131)

Lo cierto es que ni Weber ni Lukács permanecieron sin propuestas a la hora de enfrentar el *destino* que esperaba a las sociedades modernas. Sin embargo, el proverbio de Tácito, *sine ira et studio* (sin odio y sin pasión, sin acepción de personas, sin *espíritu* o *alma*), volvía a aparecer una y otra vez en sus reflexiones, augurando, para bien o para mal, nuevos procesos de racionalización que tendrían efectos que llamaban, y siguen haciéndolo, a la reflexión; solo que esta vez los problemas ya no están basados en la producción en masa de mercancías ni en una dimensión estática del trabajo. Ahora el problema ésta en fenómenos confusamente legibles e intrincados al sistema capitalista contemporáneo, por lo que deben trazarse otro tipo de afinidades y conexiones de sentido, teniendo en cuenta problemas como la distribución del conocimiento y la flexibilización del trabajo.

Referencias

- Adorno, T. (2001). *Minima Moralia*. Ed. Taurus.
- Alarcón, V. (2014). La teología económica neoevangélica bajo la perspectiva weberiana. En Tejeiro, C. (Ed). *Max Weber: significado y actualidad*. Ed. Universidad Nacional.
- Arato, A. y Breines, P. (1986). *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Gil, F. (2014). Estado actual de la polémica alrededor de La ética protestante y el espíritu del capitalismo moderno de Max Weber. En Tejeiro, C. (Ed). *Max Weber: significado y actualidad*. Ed. Universidad Nacional.
- Girard, R. (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Ed. Anagrama.
- Honigsheim, P. (1978). *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*. Siglo veintiuno editores.
- Lukács, G. (1972). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Ed. Grijalbo.
- _____. (2013). *El alma y las formas*. Ed. Universitat de valencia.
- _____. (1985a). *Diario 1910-1911 y otros inéditos de juventud*. Ed. Península.
- _____. (1985b). *Historia y consciencia de clase*. Ed. Orbis.
- _____. (1971). *Mi camino hacia Marx*. Ed. FEM.
- Mills, W. (1977). *La imaginación sociológica*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Mommsen, W. (1981). *Max Weber: sociedad, política e historia*. Ed. Alfa.
- Radkau, J. (2011). *Max Weber: La pasión del pensamiento*. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (1995). *Biografía de Max Weber*. Ed. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2012). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Ed. Amorrortu.

_____. (2014a). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ed. Fondo de Cultura Económica.

_____. (2014b). *Economía y sociedad*. Ed. Fondo de Cultura Económica.