



Después de los clásicos

cómo pensamos
la sociedad hoy



ISBN: 978-9907-0-0565-3

2025

Rommel Fernando Fernanda Sheila
Coba Rea Ocampo Rangel

DESPUÉS DE LOS CLÁSICOS: CÓMO PENSAMOS LA SOCIEDAD HOY

AUTORES:

ROMMEL SEBASTIÁN COBA TORRES

FERNANDO FREDI REA GARCIA

GABRIELA FERNANDA OCAMPO VALLE

SHEILA JANET RANGEL GÓMEZ



Este libro ha sido debidamente examinado y valorado en la modalidad doble par ciego con fin de garantizar la calidad científica.

©Grupo Editorial BLR
Universidad Estatal de Bolívar
Riobamba – Ecuador
Correo: publicaciones@grupobl.com
<https://grupobl.com/libros-investig>
REPOSITORIO



Coba, R., Rea, F., Ocampo, G., Rangel, S. (2025) Después de los clásicos: cómo pensamos la sociedad hoy. Grupo Editorial BLR.

© Rommel Sebastián Coba Torres
Fernando Fredi Rea García
Gabriela Fernanda Ocampo Valle
Sheila Janet Rangel Gómez

ISBN: 978-9907-0-0565-3

El copyright promueve la libertad de expresión, protege la diversidad de ideas y conocimiento, además apoya la libre expresión. Se prohíbe de manera rigurosa la producción o el almacenamiento de esta publicación, ya sea en su totalidad o en parte, está estrictamente prohibido por ley, incluyendo el diseño de la portada, así como su difusión a través de cualquiera de sus medios, ya sean electrónicos, mecánicos, ópticos, de grabación o incluso de fotocopia, sin permiso de los propietarios de los derechos de autor.

FILIACIONES DE LOS AUTORES

Rommel Sebastián Coba Torres

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: rcoba@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7142-2847>

Fernando Fredi Rea Garcia

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: frea@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9800-56648>

Gabriela Fernanda Ocampo Valle

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: gabriela.ocampo@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-1829-1811>

Sheila Janet Rangel Gómez

Universidad Estatal de Bolívar

Correo Electrónico: srangel@ueb.edu.ec

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4476-8201>



ÍNDICE

ÍNDICE	i
CAPÍTULO I	9
1 LOS ORÍGENES DE LA TEORÍA SOCIAL	9
1.1 La pregunta por el orden y el cambio social.....	9
1.2 La modernidad: revolución industrial, ilustración y capitalismo 10	
1.3 Filosofía social precursora (Hobbes, Rousseau, Saint-Simon, Comte).....	12
1.4 La ciencia positiva y el nacimiento del pensamiento sociológico 13	
1.5 La emergencia del sujeto moderno y la razón ilustrada.....	15
CAPÍTULO II	17
2 KARL MARX: MATERIALISMO HISTÓRICO Y CRÍTICA DEL CAPITALISMO	17
2.1 Contexto histórico: revolución industrial y conflicto de clases .	17
2.2 El materialismo histórico: Infraestructura, superestructura y relaciones de producción	18
2.3 La teoría de la alienación y el fetichismo de la mercancía	20
2.4 Lucha de clases, ideología y conciencia de clase	24
2.5 El Estado y la dominación burguesa	28
2.6 Actualidad del marxismo: Neomarxismo, marxismo cultural, teoría crítica.....	32

CAPÍTULO III	36
3 ÉMILE DURKHEIM: COHESIÓN, NORMA Y MODERNIDAD.....	36
3.1 La sociología como ciencia de los hechos sociales	36
3.1.1 La sociología como ciencia positiva	36
3.1.2 El hecho social: Definición y características.....	37
3.1.3 Método sociológico: Tratar los hechos sociales como cosas.....	38
3.1.4 Tipos de hechos sociales.....	39
3.1.5 La función social y la cohesión.....	39
3.1.6 Solidaridad social y evolución	40
3.1.7 La sociología como ciencia moral y educativa	40
3.2 Las reglas del método sociológico y el método positivista.....	41
3.2.1 El método positivista en Durkheim	41
3.2.2 El objeto de estudio: los hechos sociales	42
3.2.3 Las reglas del método sociológico	43
3.2.4 El papel del sociólogo y la neutralidad científica	45
3.2.5 La importancia de las reglas del método sociológico.....	45
3.3 La solidaridad mecánica y orgánica	46
3.3.1 La solidaridad como base de la cohesión social	46
3.3.2 Solidaridad mecánica: La cohesión por semejanza	47
3.3.3 Solidaridad orgánica: La cohesión por diferencia e interdependencia.....	48

3.3.4 La transición entre ambos tipos de solidaridad	49
3.3.5 El derecho como indicador de solidaridad.....	50
3.3.6 Significado sociológico de la solidaridad durkheimiana	50
3.3.7 Vigencia del concepto.....	51
3.4 División del trabajo social y función moral	51
3.4.1 La división del trabajo como hecho social	52
3.4.2 Solidaridad y moralidad en la división del trabajo	52
3.4.3 El derecho y las corporaciones profesionales como reguladores.....	53
3.4.4 La moral de la cooperación	54
3.5 Anomia, suicidio y desintegración social	55
3.5.1 La anomia: Ruptura del orden moral.....	55
3.5.2 El suicidio como hecho social.....	56
3.5.3 Anomia y desintegración social.....	57
3.5.4 Causas de la anomia moderna.....	58
3.6 Religión y moral colectiva (Las formas elementales de la vida religiosa).....	59
3.6.1 La religión como hecho social	59
3.6.2 Lo sagrado, lo profano y la fuerza social.....	60
3.6.3 La religión como fuente de moralidad	61
3.6.4 El tótem y la religión primitiva.....	62
3.6.5 La religión en las sociedades modernas.....	62

CAPÍTULO IV.....	64
4 MAX WEBER: ACCIÓN, RACIONALIDAD Y LEGITIMIDAD.....	64
4.1 Sociología comprensiva y acción social	64
4.1.1 La sociología como ciencia de la acción con sentido	64
4.1.2 El método comprensivo (Verstehen).....	65
4.1.3 Tipos ideales: una herramienta para comprender la realidad	66
4.1.4 Tipología de la acción social.....	66
4.1.5 Racionalización y desencantamiento del mundo	67
4.1.6 Comprensión, causalidad y objetividad	68
4.1.7 La sociología comprensiva en la práctica.....	69
4.2 Los tipos ideales: economía, religión y política.....	69
4.2.1 El tipo ideal como instrumento metodológico	70
4.2.2 Tipos ideales en la economía: El capitalismo racional.....	70
4.2.3 Tipos ideales en la religión: El carisma y la racionalización de la vida.....	71
4.2.4 Tipos ideales en la política: Las formas de dominación legítima.....	72
4.2.5 Unidad metodológica: Comprender lo social a través de modelos racionales.....	73
4.3 Ética protestante y espíritu del capitalismo	74
4.3.1 El problema sociológico de Weber.....	74
4.3.2 El “espíritu del capitalismo”	75

4.3.3 El ascetismo protestante y la racionalización de la vida	76
4.3.4 De la vocación religiosa al espíritu secular	76
4.4 Tipos de dominación: tradicional, carismática y racional-legal.	77
4.4.1 La dominación tradicional: el poder de la costumbre	78
4.4.2 La dominación carismática: el poder del líder excepcional.....	79
4.4.3 La dominación racional-legal: El poder de las normas impersonales... ..	80
4.5 Racionalización, burocracia y desencantamiento del mundo	81
4.5.1 La racionalización como rasgo central de la modernidad.....	82
4.5.2 La burocracia: El modelo de la racionalidad formal	83
4.5.3 La “jaula de hierro” de la racionalidad	84
4.5.4 El desencantamiento del mundo: pérdida del sentido trascendente... ..	85
4.5.5 Racionalidad formal y racionalidad sustantiva	85
4.5.6 Consecuencias sociales y éticas.....	86
4.6 Weber frente a Marx: acción vs. estructura.....	87
4.6.1 Puntos de partida: Materialismo histórico vs. sociología comprensiva	87
4.6.2 Causalidad y comprensión.....	88
4.6.3 Concepción del capitalismo	89
4.6.4 Estructura y acción: El lugar del individuo	90
4.6.5 Racionalización y alienación.....	90
CAPÍTULO V	92

5 GEORG SIMMEL Y LOS INTERSTICIOS DE LA M.ODERNIDAD.....	92
5.1 La sociología formal y la interacción social.....	92
5.1.1 La sociedad como proceso de interacción	92
5.1.2 La sociología formal: Formas y contenidos	93
5.1.3 Tipos de formas de interacción.....	94
5.1.4 El individuo y la sociedad: Dualidad e interdependencia	95
5.1.5 La vida urbana y el individuo moderno	95
5.2 La vida en la metrópoli y las formas del intercambio	96
5.2.1 La metrópoli como espacio de intensificación y distancia	96
5.2.2 El dinero como mediador universal.....	97
5.2.3 La racionalización de la vida urbana.....	98
5.3 Cultura objetiva vs. cultura subjetiva.....	99
5.3.1 La cultura como proceso de desarrollo del espíritu.....	99
5.3.2 Cultura objetiva: El mundo de las obras.....	100
5.3.3 Cultura subjetiva: La apropiación individual	100
5.3.4 La tragedia de la cultura moderna	101
5.3.5 Modernidad, división del trabajo y especialización	102
5.3.6 La búsqueda de sentido y la cultura individual.....	102
5.4 El individuo moderno y la distancia social.....	103
5.4.1 El individuo en la modernidad: autonomía y fragmentación....	103
5.4.2 La vida metropolitana y la actitud blaseé	104

5.4.3 El dinero y la impersonalidad de las relaciones	105
5.4.4 La distancia social: Cercanía física y lejanía moral.....	106
5.4.5 La tensión entre libertad y soledad.....	106
5.4.6 El individuo como creador de formas	107
5.5 Simmel y la estética de la vida cotidiana	107
5.5.1 La forma como principio estético de la vida social	108
5.5.2 La vida moderna como experiencia estética.....	108
5.5.3 La moda: Arte efímero y afirmación individual	109
5.5.4 El arte de vivir: La vida como obra.....	110
5.5.5 La estética de la individualidad	111
5.5.6 La mirada sociológica y estética de Simmel	111
CAPÍTULO VI.....	113
6 TEORÍA DEL CONFLICTO Y SOCIOLOGÍA CRÍTICA: DOMINACIÓN, PODER Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL ...	113
6.1 Ralf Dahrendorf y el conflicto como motor social	114
6.2 C. Wright Mills: La élite del poder y las estructuras de dominación.....	116
6.3 Herbert Marcuse y la crítica al hombre unidimensional	117
6.4 Jürgen Habermas: acción comunicativa y racionalidad crítica	119
6.5 Del marxismo clásico a la teoría crítica de Frankfurt.....	121
CAPÍTULO VII.....	124
7 MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y CRÍTICA CONTEMPORÁNEA	124

7.1	La crisis de los grandes relatos (Lyotard).....	124
7.2	La racionalidad técnica y la sociedad de consumo (Bauman, Baudrillard).....	125
7.3	Poder y discurso (Foucault).....	126
7.4	La crítica al sujeto moderno (Butler, Derrida).....	127
7.5	Teoría crítica del presente: realismo capitalista (Mark Fisher)	128
CAPÍTULO VIII.....		130
8 DEL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO CLÁSICO A LA CONTEMPORANEIDAD: CONTINUIDADES, TRANSFORMACIONES Y RELECTURAS CRÍTICAS		130
8.1	Convergencias y rupturas entre Marx, Durkheim y Weber	131
8.2	Del estructuralismo al constructivismo.....	134
8.3	Continuidades teóricas en el siglo XXI.....	137
8.4	Relecturas desde el Sur Global y la teoría descolonial	140
8.5	Sociología contemporánea: teoría, práctica y transformación .	144
BIBLIOGRAFÍAS		148

CAPÍTULO I

1 LOS ORÍGENES DE LA TEORÍA SOCIAL

1.1 La pregunta por el orden y el cambio social

Desde sus orígenes, la sociología se pregunta cómo las sociedades logran mantener la cohesión y el equilibrio en medio de los procesos de transformación. Esta tensión entre orden y cambio surge en el contexto de la modernidad, cuando las revoluciones políticas, industriales y científicas trastocaron las estructuras tradicionales (Giddens, 1998). Para Émile Durkheim (1895/2003), el orden social se fundamenta en la existencia de normas y valores compartidos que integran a los individuos dentro de una moral colectiva. La solidaridad —mecánica en sociedades simples y orgánica en las complejas— representa el lazo que mantiene la estabilidad. Sin embargo, Durkheim advirtió que la pérdida de cohesión puede generar anomia, un estado de desorganización moral que pone en riesgo la continuidad social.

En contraste, Karl Marx (1867/2008) situó el foco de la reflexión en el conflicto y el cambio estructural. Desde su concepción materialista, la historia no avanza por consenso sino por contradicciones entre clases sociales que disputan los medios de producción. El orden, por tanto, no es un equilibrio armónico, sino una forma de dominación que se reproduce a través de las instituciones económicas e ideológicas. Esta mirada crítica transformó la pregunta por el orden en una indagación sobre las condiciones de posibilidad del cambio y la emancipación. En este marco, el conflicto no destruye la sociedad, sino que impulsa su movimiento histórico.

Desde otra perspectiva, Thomas S. Kuhn (1962/2004) contribuyó a repensar el orden, no solo en la ciencia, sino como metáfora del conocimiento y la organización social. Su noción de paradigma alude a los marcos de pensamiento que orientan la manera en que las comunidades interpretan la realidad. Así como en la ciencia existen períodos de “ciencia normal” regidos por un paradigma dominante y momentos de crisis que conducen a revoluciones científicas, en la sociedad también pueden observarse estructuras de pensamiento y valores que ordenan la vida colectiva hasta que son desafiados por nuevos modelos culturales. El cambio social, desde esta óptica, no ocurre de manera lineal, sino a través de rupturas paradigmáticas que transforman el modo en que se comprende y organiza el mundo. Así, el orden social puede entenderse como un sistema simbólico que equilibra continuidad y renovación, donde cada crisis abre la posibilidad de un nuevo horizonte histórico.

1.2 La modernidad: revolución industrial, ilustración y capitalismo

La modernidad constituye el escenario histórico donde surge la sociología como ciencia. Representa un proceso de profundas transformaciones en la economía, la política y la cultura que redefinieron la organización social. Con la Revolución Industrial, iniciada en el siglo XVIII, las formas tradicionales de producción artesanal fueron reemplazadas por el trabajo fabril, el uso de maquinaria y la concentración urbana. Este cambio trajo consigo un nuevo tipo de sociedad basada en el crecimiento económico, la división del trabajo y la expansión del mercado (Hobsbawm, 1998). La industrialización generó prosperidad para algunos sectores, pero también desigualdad, migración masiva y desarraigo, lo que motivó a los primeros sociólogos —como Durkheim, Marx y Weber— a preguntarse por las

nuevas formas de orden, conflicto y racionalidad que emergían en la vida moderna.

En el plano intelectual, la Ilustración sentó las bases filosóficas de la modernidad al exaltar la razón como principio de progreso. Los pensadores ilustrados creyeron en la capacidad del ser humano para transformar la sociedad mediante el conocimiento y la ciencia. Autores como Immanuel Kant (1784/2008) definieron la ilustración como la “salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”, proponiendo una emancipación intelectual frente a la autoridad y la superstición. Este espíritu racionalista promovió ideales de libertad, igualdad y secularización, que posteriormente inspiraron las revoluciones políticas y el desarrollo del pensamiento científico. Sin embargo, la confianza en la razón también generó nuevas formas de dominación y control, al convertir la racionalidad instrumental en principio organizador de la economía y del Estado moderno (Habermas, 1987).

El capitalismo, como sistema económico y social, fue la expresión más visible de la modernidad. De acuerdo con Karl Marx (1867/2008), el capitalismo transformó radicalmente las relaciones sociales al convertir la fuerza de trabajo en mercancía y subordinar la vida humana a la lógica de la acumulación. Para Max Weber (1905/2001), este sistema no solo implicó una estructura económica, sino una ética cultural: la del trabajo racional y disciplinado asociada al protestantismo, que favoreció la expansión del espíritu capitalista. Así, la modernidad puede entenderse como un proceso ambivalente: liberador y creador de progreso, pero también generador de desigualdad, alienación y crisis de sentido. La sociología nace precisamente de esta tensión, buscando comprender las

contradicciones del mundo moderno y las nuevas formas de vida que produce.

1.3 Filosofía social precursora (Hobbes, Rousseau, Saint-Simon, Comte)

Antes de consolidarse como ciencia, la sociología fue antecedida por una rica filosofía social que intentó explicar el origen y la organización de la vida colectiva. En el siglo XVII, Thomas Hobbes (1651/1998) planteó en *Leviatán* una concepción contractualista de la sociedad. Para él, el ser humano, movido por el miedo y el deseo de seguridad, abandona el “estado de naturaleza” —caracterizado por la guerra de todos contra todos— y establece un pacto que da origen al Estado soberano. El orden social, en esta visión, surge de la necesidad de evitar el caos mediante la autoridad legítima. Hobbes introdujo así la idea de que la cohesión social no proviene de una moral natural, sino de una estructura política creada por los propios individuos para garantizar la paz y la convivencia.

Un siglo después, Jean-Jacques Rousseau (1762/2008) replanteó el contractualismo desde una perspectiva moral y democrática. En *El contrato social*, sostuvo que el verdadero orden no debe basarse en la coerción, sino en la voluntad general de los ciudadanos. A diferencia de Hobbes, para Rousseau la sociedad corrompe la bondad natural del hombre, y la legitimidad política solo se alcanza cuando la autoridad representa la soberanía del pueblo. Este pensamiento inauguró una reflexión sobre la igualdad y la participación que influiría profundamente en la teoría social y en los ideales de la Ilustración. La libertad, según

Rousseau, no consiste en el aislamiento individual, sino en la capacidad de participar activamente en la creación del orden colectivo.

Ya en el siglo XIX, Henri de Saint-Simon (1821/1964) y Auguste Comte (1830/1979) dieron el paso decisivo hacia la constitución de la sociología como ciencia. Saint-Simon concibió la sociedad como un organismo en evolución y propuso que la administración racional, guiada por científicos e industriales, reemplazara al gobierno basado en privilegios. Su discípulo Comte sistematizó estas ideas en su *Curso de filosofía positiva*, donde postuló que el conocimiento humano progresa por tres etapas —teológica, metafísica y positiva— hasta llegar a la observación científica de los fenómenos sociales. Para Comte, la sociología debía estudiar las leyes que garantizan el orden y explican el progreso, estableciendo así la base epistemológica de la ciencia social moderna. En conjunto, estos pensadores sentaron los fundamentos intelectuales sobre los cuales la sociología construiría su identidad científica, buscando entender la dinámica de la sociedad mediante la razón y la observación empírica.

1.4 La ciencia positiva y el nacimiento del pensamiento sociológico

El surgimiento de la sociología como ciencia está estrechamente ligado al desarrollo del positivismo, una corriente filosófica que, durante el siglo XIX, buscó aplicar los métodos de las ciencias naturales al estudio de los fenómenos sociales. El contexto histórico de la Revolución Industrial, el auge del racionalismo ilustrado y la consolidación del Estado moderno generaron la necesidad de comprender la sociedad con criterios objetivos y verificables. Auguste Comte (1830/1979) fue el principal exponente de este pensamiento. En su curso de filosofía positiva, afirmó que el

conocimiento humano progresa a través de tres etapas: teológica, metafísica y positiva. En esta última, el hombre abandona las explicaciones basadas en causas sobrenaturales o abstractas y se centra en el estudio empírico de las leyes que rigen los hechos sociales. Para Comte, la sociología —a la que llamó inicialmente “física social”— debía descubrir las regularidades del orden y del progreso, con el fin de orientar racionalmente la organización de la sociedad.

El ideal positivista supuso una ruptura con las interpretaciones especulativas del pasado. La sociedad dejó de concebirse como producto del destino o de la voluntad divina para entenderse como una realidad susceptible de análisis científico. En esta visión, la observación, la comparación y la clasificación se convirtieron en los métodos fundamentales para explicar los fenómenos sociales (Comte, 1979). Sin embargo, el positivismo no solo aspiró a describir la realidad, sino también a transformarla. La sociología debía servir para reorganizar moralmente a las sociedades modernas, afectadas por la crisis del orden tradicional. Así, Comte consideraba que la ciencia tenía una función ética y política: establecer una nueva “religión de la humanidad” basada en la razón y en la cooperación social (Aron, 1967).

La influencia del positivismo fue decisiva para el nacimiento del pensamiento sociológico. Aunque posteriormente Émile Durkheim (1858/2003) ampliaría y corregiría algunos de sus postulados, mantuvo la aspiración de construir una ciencia social autónoma y rigurosa. Durkheim defendió que los hechos sociales deben tratarse como “cosas”, es decir, como realidades objetivas que existen fuera del individuo y ejercen coerción sobre él. Con esta idea, consolidó el método científico en la

sociología y estableció las bases para su institucionalización académica. El positivismo, con su fe en la razón y la observación, proporcionó el marco epistemológico que permitió a la sociología nacer como disciplina científica, orientada a comprender las leyes del orden y el cambio en las sociedades modernas.

1.5 La emergencia del sujeto moderno y la razón ilustrada

La modernidad introdujo una transformación radical en la forma en que el ser humano se percibe a sí mismo y a su relación con el mundo. Con el auge de la Ilustración en los siglos XVII y XVIII, el pensamiento occidental desplazó la autoridad religiosa y tradicional, situando a la razón humana como el fundamento del conocimiento y la organización social. Este cambio dio origen al sujeto moderno, entendido como un individuo racional, autónomo y capaz de decidir su propio destino. René Descartes (1637/1997) sintetizó este giro epistemológico con su célebre fórmula *cogito, ergo sum* (“pienso, luego existo”), que estableció la conciencia racional como punto de partida de toda certeza. De esta forma, la modernidad redefinió la noción de sujeto al convertirlo en el centro de la experiencia, el conocimiento y la acción moral.

La razón ilustrada, desarrollada por pensadores como Immanuel Kant (1784/2008), promovió la idea de que el ser humano debía emanciparse de la tutela externa —ya sea de la religión o de la tradición— para alcanzar su mayoría de edad intelectual. Kant afirmó que la Ilustración es “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”, un llamado a la autonomía y al uso público de la razón. Este ideal de racionalidad crítica se proyectó en el campo político y social, impulsando valores como la

libertad, la igualdad y el progreso. No obstante, la confianza en la razón también generó nuevas tensiones: al mismo tiempo que liberó al individuo de las ataduras dogmáticas, instauró formas de racionalidad instrumental que sometieron la vida a la lógica del cálculo, la eficiencia y la productividad (Habermas, 1987).

Desde la sociología, la emergencia del sujeto moderno es interpretada como un proceso de individualización y secularización que transformó las bases del orden social. Max Weber (1905/2001) analizó cómo la racionalización propia de la modernidad produjo un desencantamiento del mundo, reemplazando las creencias tradicionales por sistemas de control burocrático y económico. Anthony Giddens (1995), más tarde, describió al sujeto moderno como reflexivo: un individuo que construye su identidad en medio de la incertidumbre y el cambio social. Así, la razón ilustrada no sólo configuró una nueva concepción del conocimiento, sino también un nuevo modo de ser: el sujeto que busca autonomía, pero que, en su intento por dominar la naturaleza y la sociedad, se enfrenta a los límites y paradojas de su propia racionalidad.

CAPÍTULO II

2 KARL MARX: MATERIALISMO HISTÓRICO Y CRÍTICA DEL CAPITALISMO

2.1 Contexto histórico: revolución industrial y conflicto de clases

El pensamiento de Karl Marx no puede comprenderse sin situarlo en el contexto de la Revolución Industrial, proceso que transformó de manera radical las estructuras económicas, sociales y culturales del siglo XIX. El desarrollo de la maquinaria, la expansión de la industria textil y el auge del capitalismo urbano produjeron una nueva división social del trabajo, marcada por la concentración de los medios de producción en manos de una minoría y la creciente proletarización de las masas trabajadoras. Las ciudades industriales, como Manchester o Birmingham, se convirtieron en escenarios visibles de la desigualdad social: mientras una burguesía emergente acumulaba capital, los obreros experimentaban condiciones de explotación, pobreza y alienación (Hobsbawm, 1998).

Marx vivió en el corazón de este proceso histórico y lo interpretó como el resultado de una lucha de clases, motor fundamental del cambio social. En su obra *El manifiesto del Partido Comunista* (1848/2011), escrita junto a Friedrich Engels, afirma que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”. Con esta afirmación, Marx plantea que los conflictos entre grupos sociales con intereses antagónicos —señores y siervos, burgueses y proletarios— son el impulso de las transformaciones históricas. En el capitalismo, dicha contradicción se expresa entre quienes poseen los medios de producción (la burguesía) y quienes solo poseen su fuerza de trabajo (el proletariado). Esta relación

asimétrica es la base del conflicto estructural que Marx busca analizar y superar a través de la praxis revolucionaria.

Desde la sociología contemporánea, el contexto industrial que dio origen al pensamiento marxista es también el punto de partida de las teorías críticas sobre la desigualdad y la dominación. Autores como Erik Olin Wright (2015) o David Harvey (2010) han retomado la vigencia del análisis marxista para comprender las nuevas formas de explotación del trabajo en el capitalismo globalizado, marcadas por la precarización laboral, la concentración de la riqueza y la financiarización de la economía. Así, el contexto histórico de Marx sigue siendo una clave interpretativa para leer las tensiones del presente: la persistencia de la desigualdad, la deshumanización del trabajo y la mercantilización de la vida cotidiana.

2.2 El materialismo histórico: Infraestructura, superestructura y relaciones de producción

El materialismo histórico constituye el núcleo teórico del pensamiento marxista y su contribución más profunda a las ciencias sociales. Para Marx, la historia humana no se explica por las ideas ni por la moral, sino por las condiciones materiales de existencia: la forma en que los seres humanos producen sus medios de vida y se relacionan en torno a ellos. En este sentido, la infraestructura o base económica —compuesta por las fuerzas productivas y las relaciones de producción— determina la superestructura, entendida como el conjunto de instituciones políticas, jurídicas, ideológicas y culturales que reflejan y reproducen ese orden económico (Marx, 1859/2008). Esta relación dialéctica no es un determinismo rígido,

sino una interacción dinámica en la que las transformaciones en la base material impulsan cambios en las estructuras ideológicas y viceversa.

Las relaciones de producción expresan los vínculos sociales que los individuos establecen en el proceso de trabajo: quién posee los medios de producción, quién trabaja y bajo qué condiciones. En el capitalismo, estas relaciones se caracterizan por la explotación del trabajo asalariado, en la que el capitalista se apropia del plusvalor generado por el obrero. De acuerdo con Marx (*El capital*, 1867/2013), la producción capitalista no persigue la satisfacción de necesidades humanas, sino la acumulación incesante de capital. Este mecanismo económico, basado en la extracción de valor del trabajo ajeno, es la raíz de la desigualdad estructural que caracteriza a las sociedades modernas.

El materialismo histórico ofrece, además, una metodología crítica para analizar el cambio social. A diferencia de las visiones idealistas que conciben la historia como el despliegue del espíritu o de la razón, Marx propone comprenderla como el resultado de la praxis humana concreta: las acciones materiales y colectivas que transforman las estructuras. Louis Althusser (1969) interpretó esta concepción como una “ruptura epistemológica” respecto de la filosofía clásica, al situar la producción social en el centro del análisis científico. En la actualidad, esta perspectiva mantiene su vigencia para explicar fenómenos como la desigualdad global, la concentración de poder económico o las nuevas formas de dependencia entre centro y periferia (Wallerstein, 2005).

2.3 La teoría de la alienación y el fetichismo de la mercancía

La categoría de alienación ocupa un lugar central en la crítica temprana de Marx a la modernidad capitalista. En los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Marx vincula la alienación no a un estado psicológico aislado sino a una condición objetiva del trabajo bajo el capital: la organización social del trabajo priva a los productores del control sobre lo que producen, sobre las condiciones en que producen y sobre la definición de su propia vida (Marx, 1844/2004). La alienación, por tanto, es una estructura relacional que convierte la actividad creadora en una actividad instrumental, externa al sujeto, y transforma el mundo humano en un conjunto de objetos ajenos que dominan a quienes los producen. Esta formulación permite superar lecturas meramente moralistas de la alienación y entenderla como un efecto sistemático de relaciones económicas y sociales concretas.

Marx distingue cuatro dimensiones de la alienación que conviene desarrollar con ejemplos actuales. La primera es la alienación respecto del producto del trabajo: el trabajador no posee ni controla el objeto que produce; la mercancía pertenece al capitalista. En la planta industrial tradicional esto significaba la herramienta o la máquina y, hoy, puede significar un algoritmo o una interfaz de plataforma: el repartidor de una aplicación entrega servicios que nunca le pertenecen y cuyo valor es apropiado por la empresa. La segunda dimensión es la alienación en el acto de producir: el trabajo se convierte en mera actividad forzada, repetitiva y reglada, que niega la creatividad y la autonomía del sujeto. Las tareas de montaje en cadena clásicas y, en la actualidad, las rutinas impuestas por sistemas de puntuación algorítmica son ejemplos de cómo se anula el

control sobre el propio hacer. La tercera dimensión concierne a la “esencia genérica” del ser humano, es decir, a la capacidad de los seres humanos para desarrollar una pluralidad de potencialidades y transformar el mundo según sus fines; bajo el capital, esa dimensión se empobrece porque el trabajo se instrumentaliza únicamente con vistas a la acumulación. La cuarta dimensión es la alienación respecto de los demás: las relaciones sociales se deforman, convirtiéndose en relaciones de competencia y de intercambio utilitario, en lugar de relaciones de cooperación y reconocimiento mutuo.

El concepto de fetichismo de la mercancía, desarrollado en *El capital*, complementa la teoría de la alienación al explicar cómo las relaciones sociales aparecen travestidas como relaciones entre cosas. Cuando miramos el mercado, no vemos necesariamente los lazos sociales y las condiciones laborales que produjeron un bien; vemos, en cambio, precios y objetos que parecen portar valor por sí mismos. Este “fetichismo” toma la forma de una mistificación: el carácter social del valor —la cantidad de trabajo social necesario para producir una mercancía— se oculta tras apariencias objetivas y técnicas. En la economía contemporánea, el fetichismo adquiere nuevas expresiones: no solo las mercancías físicas, sino también los datos, las plataformas y los instrumentos financieros parecen tener vida propia. La valorización de activos intangibles, la proliferación de productos financieros abstractos y la centralidad de la marca ilustran cómo lo social se presenta como cosa autónoma, disipando la visibilidad de las relaciones de explotación que permiten la acumulación.

La relación entre alienación y fetichismo es dialéctica: la alienación material (pérdida de control, desposesión) prepara el terreno para la experiencia simbólica de fetichismo (cosificación y mistificación), y esta última refuerza la anterior al naturalizar la dependencia del sujeto respecto de las cosas. En términos sociológicos, esa dialéctica produce consecuencias tanto a nivel de la subjetividad (pérdida de sentido, fragmentación identitaria, reducción de la agencia) como a nivel de la reproducción social (normalización de condiciones laborales injustas, dificultad para la organización colectiva). Por ejemplo, la economía de las plataformas no solo precariza el trabajo; además, convierte la valoración de un trabajador en una calificación numérica que reduce la relación social a una cifra, dificultando formas tradicionales de solidaridad y acción colectiva.

Autores contemporáneos han enriquecido y actualizado el diagnóstico marxista. Guy Debord sostuvo que la sociedad del espectáculo convierte la vida social en representación, donde las imágenes sustituyen las relaciones directas (Debord, 1967/1995); Zygmunt Bauman analizó la forma en que el consumo y la fluidez moderna intensifican la inseguridad y la individualización (Bauman, 2007). David Harvey ha mostrado cómo la financiarización y la crisis permanente del capital producen nuevas formas de fetichismo, pues el capital financiero opera mediante abstracciones que distancian aún más al individuo de la comprensión de los procesos sociales que lo afectan (Harvey, 2010). En el terreno del trabajo digital, Trebor Scholz y Shoshana Zuboff han identificado cómo la extracción de datos y la vigilancia mercantil constituyen nuevas fuentes de plusvalía y de alienación, al convertir comportamientos y afectos en materia prima para el capital (Scholz, 2016; Zuboff, 2019).

Ante este diagnóstico, la crítica marxista plantea también direcciones para la resistencia y la emancipación. La superación de la alienación no puede limitarse a cambios individuales o terapéuticos; exige transformaciones estructurales en la propiedad y en la organización del trabajo. Estrategias concretas incluyen la democratización de los lugares de trabajo (cooperativas, cogestión), políticas que restituyan control a los trabajadores sobre los procesos productivos, regulaciones que limiten la extracción de valor por parte de intermediarios digitales y mecanismos de transparencia que des-naturalicen el fetichismo (por ejemplo, trazabilidad en cadenas de suministro, auditorías sociales). A su vez, la recomposición de la conciencia colectiva requiere prácticas culturales y educativas que desmientan la ideología naturalizadora del mercado, promoviendo la reflexión crítica sobre las condiciones materiales de producción.

La teoría de la alienación y el fetichismo de la mercancía conserva una potencia explicativa elevada para pensar la modernidad y sus mutaciones. Lejos de ser una categoría histórica superada, permite analizar cómo la desposesión material, la cosificación simbólica y la mistificación del intercambio contribuyen a la deshumanización en contextos tan distintos como las grandes fábricas del siglo XIX y las plataformas digitales del siglo XXI. Junto con diagnósticos precisos, la tradición crítico-marxista ofrece, asimismo, vías para la intervención política y social orientadas a recuperar la agencia colectiva y a redefinir la relación entre el trabajo, la vida y la dignidad humana.

2.4 Lucha de clases, ideología y conciencia de clase

Para Karl Marx, la historia humana no puede entenderse como una sucesión lineal de acontecimientos, sino como un proceso dinámico de conflicto y transformación. En su célebre afirmación de que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”, Marx sintetiza una de las tesis más influyentes de la sociología moderna: el cambio social surge del enfrentamiento entre grupos con intereses materiales contrapuestos (Marx & Engels, 2011). En cada época histórica, las estructuras económicas determinan las formas de poder político y las ideas dominantes, de modo que quienes controlan los medios de producción —la burguesía en el capitalismo— ejercen también un control simbólico sobre la conciencia de la sociedad. Frente a ellos, el proletariado constituye una clase desposeída que solo cuenta con su fuerza de trabajo como medio de subsistencia. Esta contradicción estructural genera un conflicto que, para Marx, constituye el motor de la historia.

En el capitalismo industrial del siglo XIX, esta oposición se expresó con una claridad inédita: las fábricas, la división del trabajo y la expansión del mercado mundial consolidaron el poder de una clase capitalista que obtenía beneficios mediante la apropiación del excedente producido por los trabajadores. Marx (1867/2013) denominó a este proceso “plusvalía”, núcleo del sistema de explotación. No obstante, la lucha de clases no es únicamente económica, sino también política e ideológica. A través de las instituciones —el Estado, la escuela, la religión o los medios de comunicación—, la clase dominante busca mantener la estabilidad del sistema, presentando sus propios intereses como universales. La lucha de clases se libra, entonces, no solo en el ámbito material, sino también en el

simbólico: en la forma en que se percibe, se justifica y se naturaliza el orden social existente.

El concepto de ideología adquiere aquí un papel crucial. Para Marx (1845/2004), las ideas dominantes en cada época son las ideas de la clase dominante. Esto significa que los valores, creencias y representaciones que parecen naturales o neutras son, en realidad, construcciones históricas que reflejan las condiciones materiales de una sociedad. La ideología actúa como un “velo” que oculta las contradicciones del sistema, impidiendo que los individuos perciban la raíz de su explotación. De este modo, las desigualdades estructurales se presentan como consecuencias inevitables del mérito o la capacidad individual. Esta función ideológica del pensamiento permite a la burguesía perpetuar su hegemonía sin recurrir necesariamente a la coerción directa.

La noción de conciencia de clase emerge como la respuesta a esta dominación ideológica. Marx y Engels (2011) sostienen que los trabajadores, al tomar conciencia de su posición común dentro del sistema productivo, pueden organizarse colectivamente para transformar las condiciones sociales que los oprimen. La conciencia de clase no es solo un reconocimiento intelectual, sino una práctica política: implica la comprensión de que la emancipación individual está vinculada a la liberación colectiva. En *El Manifiesto del Partido Comunista*, los autores afirman que los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas, subrayando que la acción revolucionaria surge cuando la clase trabajadora comprende que su interés histórico es abolir la estructura que la explota.

Sin embargo, este proceso de concienciación no es automático ni lineal. La fragmentación del trabajo, las diferencias étnicas, de género y de nacionalidad, así como la influencia de la ideología dominante, dificultan la formación de una identidad colectiva. El sociólogo contemporáneo Erik Olin Wright (2015) retoma este problema al analizar la estructura de clases del capitalismo tardío. En las economías actuales, la precarización del empleo, la tercerización y la expansión del trabajo digital generan un escenario en el que las fronteras de clase son más difusas, pero las relaciones de explotación persisten. Según Wright, aunque las formas tradicionales de organización obrera han perdido fuerza, la lucha de clases continúa manifestándose en conflictos por la redistribución de recursos, el control del tiempo y las condiciones laborales.

La ideología contemporánea ha adquirido nuevas formas que, si bien difieren del discurso burgués del siglo XIX, cumplen la misma función de legitimación. El individualismo neoliberal promueve la idea de que el éxito depende exclusivamente del esfuerzo personal, desplazando la atención de las causas estructurales de la desigualdad hacia la responsabilidad individual. Como explica Pierre Bourdieu (1999), esta ideología del mérito contribuye a reproducir las jerarquías sociales bajo la apariencia de justicia. Los medios de comunicación y las plataformas digitales, al amplificar discursos de consumo y competencia, refuerzan una “conciencia fragmentada” que impide percibir la interdependencia entre los individuos dentro del sistema capitalista.

En este contexto, David Harvey (2019) sostiene que la lucha de clases no ha desaparecido, sino que se ha globalizado. La expansión del capital financiero, la externalización de la producción y la mercantilización de la

vida cotidiana han extendido las relaciones de explotación a escala planetaria. Las desigualdades entre el Norte y el Sur global, la precarización laboral y la degradación ambiental son manifestaciones actuales de la misma dinámica que Marx describió en el siglo XIX. La lucha de clases se expresa hoy tanto en los movimientos sindicales y ecológicos como en las protestas por vivienda, derechos laborales o justicia climática. En todos estos casos, la conciencia colectiva se construye a partir del reconocimiento de que las causas de la desigualdad son estructurales y no accidentales.

Asimismo, la digitalización del trabajo ha introducido nuevas formas de alienación. Los trabajadores de plataformas como Uber, Glovo o Amazon Mechanical Turk están sujetos a algoritmos que regulan su productividad, remuneración y reputación, sin tener control sobre las condiciones de su empleo. Estas plataformas representan una reconfiguración del capitalismo que Marx habría identificado como una nueva etapa de la lucha de clases: el trabajador está más aislado, pero el sistema de explotación se mantiene mediante mecanismos tecnológicos. Autores como Trebor Scholz (2016) y Shoshana Zuboff (2019) destacan que el “capitalismo de vigilancia” utiliza los datos personales como nueva forma de plusvalía, apropiándose del tiempo y la atención de los usuarios. Esta dinámica demuestra que, aunque los modos de producción cambien, la lógica de dominación persiste.

Frente a este panorama, la noción marxista de conciencia de clase conserva una relevancia crítica. En un mundo donde la ideología se disfraza de libertad de elección y los discursos de mercado invaden la vida cotidiana, desarrollar una conciencia crítica se vuelve un acto de resistencia. La tarea

de la sociología, en este sentido, es recuperar la capacidad de desenmascarar las formas contemporáneas de alienación y dominación, mostrando que la lucha de clases continúa siendo el eje estructurante de la vida social, aunque adopte rostros nuevos y más sutiles. En palabras de Wright (2015), comprender las clases hoy implica reconocer que “las contradicciones del capitalismo son más difusas, pero no menos reales”.

La teoría marxista de la lucha de clases, la ideología y la conciencia de clase sigue ofreciendo una herramienta poderosa para interpretar el mundo actual. A pesar de los cambios tecnológicos y culturales, las desigualdades estructurales persisten y las relaciones de poder continúan definiendo las oportunidades de vida de millones de personas. Lejos de ser una reliquia del pasado, el pensamiento marxista se actualiza al analizar fenómenos como la financiarización, el trabajo digital y la crisis ecológica. Comprender la lucha de clases en el siglo XXI implica reconocer que la emancipación social aún depende de la capacidad colectiva de cuestionar las formas de dominación que, aunque transformadas, siguen organizando la vida bajo la lógica del capital.

2.5 El Estado y la dominación burguesa

En el pensamiento marxista, el Estado no es una institución neutral ni un árbitro que equilibre los intereses sociales, sino un instrumento histórico que garantiza la dominación de clase y la reproducción del orden capitalista. Marx y Engels (2011) sostienen que el Estado surge como una necesidad de la clase dominante para mantener el control sobre los medios de producción y asegurar la continuidad del sistema económico. En este sentido, las estructuras estatales —que incluyen las leyes, la burocracia, la

administración pública, las fuerzas armadas y el sistema judicial— actúan como mecanismos que protegen la propiedad privada y la acumulación del capital. Así, el Estado se presenta como el garante del *statu quo*, reproduciendo las condiciones materiales y simbólicas que sostienen la desigualdad social bajo una apariencia de legalidad, justicia y democracia formal.

En el manifiesto del partido comunista, Marx y Engels (2011) afirmaban que “el poder político moderno no es más que un comité que administra los negocios comunes de la burguesía”. Esta afirmación resume la función estructural del Estado dentro del capitalismo: no suprimir las clases, sino gestionar sus conflictos de modo que la dominación burguesa se mantenga estable. Las políticas fiscales, laborales y educativas, así como las normas jurídicas, se diseñan para preservar el orden social y garantizar la acumulación de capital, más que para satisfacer las necesidades colectivas. La supuesta neutralidad estatal, por tanto, encubre un sesgo estructural que beneficia a quienes detentan el poder económico. Incluso las políticas de bienestar o redistribución —aparentemente progresistas— pueden ser interpretadas como mecanismos de contención social, orientados a evitar la desintegración del sistema o el estallido de conflictos de clase (Offe, 1984).

El teórico italiano Antonio Gramsci (1971) amplió esta concepción al introducir la noción de hegemonía, entendida como la capacidad de la clase dominante de imponer su visión del mundo no solo mediante la fuerza, sino también por medio del consenso cultural. Gramsci distinguió entre la dominación coercitiva del Estado y la dominación hegemónica de la sociedad civil, donde instituciones como la escuela, la religión, los medios

de comunicación y la familia difunden los valores de la clase dominante, logrando que estos sean asumidos como universales y naturales. De este modo, el poder burgués no se mantiene únicamente por la violencia o la represión, sino por la producción de sentido y legitimidad. La hegemonía cultural garantiza que la mayoría de la población acepte voluntariamente las estructuras de dominación, reproduciendo el orden social desde el plano ideológico y simbólico.

El marxismo estructuralista del siglo XX retomó y complejizó esta visión. Nicos Poulantzas (1978) interpretó el Estado como una condensación material de las relaciones de fuerza entre clases, es decir, como un campo de lucha donde las distintas fracciones del capital y las clases subordinadas interactúan dentro de límites estructurales. Esta lectura supera el reduccionismo instrumentalista: el Estado no es simplemente una herramienta pasiva de la burguesía, sino una institución relativamente autónoma que actúa para garantizar la cohesión social y la estabilidad del capitalismo. Sin embargo, su autonomía no implica neutralidad, ya que, en última instancia, sus decisiones tienden a reproducir las condiciones generales de la acumulación y a preservar la dominación de clase.

En la era neoliberal, el papel del Estado ha cambiado, pero su función esencial en la reproducción del capitalismo permanece. Harvey (2010) señala que las políticas neoliberales no reducen el poder estatal, sino que lo reorientan: el Estado actúa activamente para garantizar las condiciones de acumulación del capital financiero global. A través de la desregulación de mercados, la privatización de servicios públicos, la flexibilización laboral y la liberalización del comercio, el Estado neoliberal facilita la expansión del capital a costa del bienestar social. De este modo, el poder

político se subordina al económico, y las instituciones públicas se transforman en instrumentos que legitiman la desigualdad y consolidan la hegemonía de las élites económicas transnacionales.

Esta dinámica se expresa también en el plano simbólico e ideológico. Los discursos sobre eficiencia, competitividad y modernización actúan como formas contemporáneas de hegemonía, que justifican la reducción de derechos laborales y el debilitamiento del Estado social (Brown, 2015). Además, la globalización ha generado una nueva fase de dominación burguesa de carácter transnacional, donde los Estados nacionales compiten por atraer inversiones, flexibilizando normativas y sacrificando soberanía. Así, el Estado se convierte en mediador de los intereses del capital global, más que en garante del bienestar colectivo.

El análisis marxista del Estado, lejos de ser una teoría del pasado, ofrece herramientas críticas para comprender fenómenos actuales como la captura corporativa de las instituciones públicas, la financiarización de la política, la corrupción estructural o la concentración mediática. En las democracias contemporáneas, la libertad formal y el voto universal coexisten con una desigualdad material que limita la participación efectiva de las mayorías. Como señalan Holloway y Picciotto (1978), esta contradicción entre forma democrática y contenido capitalista es inherente al Estado moderno. En última instancia, el Estado continúa siendo una forma de organización del poder que, bajo distintas apariencias, sigue cumpliendo su función histórica de asegurar la reproducción del capital y la dominación burguesa.

2.6 Actualidad del marxismo: Neomarxismo, marxismo cultural, teoría crítica

El marxismo contemporáneo no es una mera repetición de los textos clásicos, sino un campo teórico plural y dinámico que ha incorporado nuevos problemas sociales y herramientas analíticas para interpretar las transformaciones del capitalismo. A grandes rasgos, las corrientes que aquí se agrupan —neomarxismo, marxismo cultural y teoría crítica— comparten la preocupación central por la reproducción de las relaciones de poder y explotación, pero amplían el foco analítico más allá de la economía política estricta para incluir la cultura, la ideología, la subjetividad y las formas institucionales de dominación. Esta expansión teórica responde tanto a los cambios técnicos y organizativos del capitalismo (financiarización, globalización, plataformas digitales) como a las nuevas luchas sociales (movimientos por la identidad, ecologismo, feminismos), obligando a revisar y actualizar los conceptos marxistas clásicos.

El neomarxismo surge como reacción a lecturas economicistas o reduccionistas de Marx y busca integrar dimensiones políticas, culturales y psicosociales en el análisis de la dominación. Figuras como Antonio Gramsci contribuyeron decisivamente a este giro al introducir la noción de hegemonía cultural: el poder no se sostiene únicamente por coerción, sino por la construcción de consenso a través de instituciones y prácticas cotidianas (escuela, iglesias, medios, asociaciones civiles). Louis Althusser aportó una lectura estructuralista que desplazó el centro del determinismo económico a una relación más compleja entre formación económica y aparatos ideológicos del Estado; para Althusser, las instituciones transmiten y reproducen ideologías que forman sujetos aptos

para la reproducción del sistema. El neomarxismo enfatiza, por tanto, que la reproducción del capital implica también la producción de sentidos y subjetividades, y que la lucha social debe intervenir en el terreno cultural además del económico.

El término “marxismo cultural” alude a una atención privilegiada a la producción, circulación y consumo de significados. En esta tradición, la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse) analizó cómo la cultura de masas, la industria cultural y la racionalidad técnica producen conformismo y anulación de la crítica, convirtiendo a los consumidores en sujetos pasivos que legitiman el sistema. Herbert Marcuse, por ejemplo, describió cómo el capitalismo avanzado incorpora las demandas de satisfacción inmediata para neutralizar potenciales resistencias, creando lo que denomina relaciones de integración unidimensional. Desde este ángulo, la cultura no es solo reflejo de la estructura económica, sino un campo estratégico donde se reproduce y disputa la hegemonía social: mensajes mediáticos, prácticas de consumo, identidades y estilos de vida configuran modos de adhesión o de disenso frente al orden capitalista.

La teoría crítica, heredera y extensión de la Escuela de Frankfurt, retoma el proyecto emancipador de analizar y superar las formas contemporáneas de dominación. Jürgen Habermas replanteó la cuestión en términos de racionalidad comunicativa: la democracia y la emancipación requieren espacios públicos donde el consenso sea producto del diálogo libre de distorsiones ejercidas por el poder económico o las estructuras administrativas. Axel Honneth, por su parte, amplió la crítica hacia la dimensión del reconocimiento: las injusticias no solo se resuelven con redistribución, sino que requieren reconocer las identidades, dignidades y

derechos de las personas. Estos desarrollos permiten al marxismo contemporáneo conectar la crítica económica con demandas políticas de reconocimiento y justicia social, ofreciendo marcos para pensar tanto la redistribución como el respeto social en sociedades pluralistas.

En el plano empírico y político, estas corrientes han sido útiles para interpretar fenómenos recientes. El auge del neoliberalismo se ha entendido no solo como una política económica sino como un proyecto ideológico que re-significa lo público, promueve individualismo competitivo y redefine los límites del Estado de bienestar; en este sentido, el análisis gramsciano y althusseriano ayuda a explicar cómo se manufactura consenso alrededor de políticas regresivas. La financiarización, la expansión de plataformas digitales y el capitalismo de vigilancia han sido interpretados por autores contemporáneos como extensiones del capitalismo que extraen plusvalía no solo del trabajo “tradicional” sino de los datos, la atención y la vida social misma; estas transformaciones abren nuevos campos para aplicar análisis marxistas culturales y críticos.

No obstante, el marxismo contemporáneo también enfrenta retos y debates internos. La fragmentación identitaria, las fronteras entre clase, género, raza y nación, y la emergencia de movimientos transnacionales plantean la necesidad de articular análisis de clase con perspectivas feministas, poscoloniales y ecológicas sin perder la crítica a la estructura económica. Asimismo, existe discusión sobre el balance entre la centralidad de la economía y la autonomía relativa de la cultura y la política: ¿hasta qué punto puede la emancipación social depender exclusivamente de cambios en la esfera cultural o comunicativa si no hay transformación en la base

material de la economía? Estas tensiones han dado lugar a enfoques híbridos que intentan integrar redistribución, reconocimiento y sostenibilidad como ejes complementarios de la crítica social.

La actualidad del marxismo se caracteriza por su pluralidad y su capacidad de diálogo con otras tradiciones críticas. Neomarxismo, marxismo cultural y teoría crítica no solo revitalizan categorías clásicas (explotación, plusvalía, lucha de clases), sino que las amplían para captar las sutilezas del capitalismo contemporáneo: sus modos simbólicos de dominación, la producción de subjetividades y las nuevas economías de la atención y la información. Lejos de ser una ortodoxia, el marxismo actual funciona como una caja de herramientas teóricas que permite enfrentar problemas como la precariedad laboral, la desigualdad global, la crisis ecológica y la colonización de la vida cotidiana por la lógica mercantil.

CAPÍTULO III

3 ÉMILE DURKHEIM: COHESIÓN, NORMA Y MODERNIDAD

3.1 La sociología como ciencia de los hechos sociales

Émile Durkheim (1858–1917) es considerado uno de los fundadores de la sociología moderna y el principal representante del positivismo sociológico. Su obra sentó las bases de la sociología como una ciencia autónoma, con un objeto y un método propios. Frente a las explicaciones filosóficas o psicológicas del comportamiento humano, Durkheim propuso estudiar los hechos sociales, es decir, las formas de actuar, pensar y sentir que existen fuera de los individuos y que ejercen sobre ellos un poder coercitivo. Con esta formulación, la sociología se consolidó como una disciplina científica capaz de analizar las leyes que rigen la vida colectiva.

3.1.1 La sociología como ciencia positiva

Durkheim perteneció a una generación de pensadores que buscaban aplicar el método científico al estudio de la sociedad, siguiendo el legado de Auguste Comte. Sin embargo, su aporte fue más preciso: delimitó el objeto específico de la sociología. En *Las reglas del método sociológico* (1895), afirmó que la sociología debía estudiar los hechos sociales “como cosas”, es decir, como realidades objetivas e independientes de las conciencias individuales. “Los hechos sociales deben ser tratados como cosas” (Durkheim, 1895, p. 29).

Con esta afirmación, Durkheim no quiso decir que los hechos sociales fueran objetos materiales, sino que debían observarse con el mismo rigor con que un científico estudia los fenómenos naturales: mediante la observación, la comparación y la búsqueda de causas y leyes. Para él, el papel del sociólogo es describir, clasificar y explicar los hechos sociales sin interpretarlos desde la subjetividad o el sentido común. Así, la sociología se convierte en una ciencia empírica, orientada a descubrir las condiciones que mantienen o alteran la cohesión social.

3.1.2 El hecho social: Definición y características

El concepto central de Durkheim es el de hecho social, definido como “toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coerción exterior, y que es general dentro de una sociedad determinada, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales” (Durkheim, 1895, p. 44). De esta definición se desprenden tres características fundamentales:

Exterioridad: Los hechos sociales existen fuera de las conciencias individuales. El lenguaje, la moral, el derecho o las costumbres no son inventos personales, sino herencias colectivas que se imponen a cada generación.

Coerción: Los hechos sociales ejercen una presión sobre los individuos, orientando o limitando sus acciones. Por ejemplo, las normas morales o legales obligan a comportarse de determinada manera, bajo sanción social o jurídica.

Generalidad: Los hechos sociales son comunes a la mayoría de los miembros de una sociedad. No se refieren a conductas individuales, sino a formas colectivas de actuar.

Estas tres propiedades permiten distinguir los hechos sociales de los fenómenos psicológicos. Mientras la psicología estudia los procesos internos de la mente, la sociología analiza las formas colectivas que trascienden al individuo.

3.1.3 Método sociológico: Tratar los hechos sociales como cosas

El método durkheimiano se basa en una regla fundamental: “considerar los hechos sociales como cosas”. Esto implica analizarlos desde fuera, sin atribuirles de antemano un significado moral o subjetivo. El sociólogo debe observarlos, medirlos y clasificarlos objetivamente, tal como el científico natural estudia los hechos físicos.

Durkheim insistía en que el investigador debía evitar los prejuicios y las explicaciones basadas en opiniones. Por ejemplo, en su estudio *El suicidio* (1897), analizó este fenómeno —aparentemente individual— como un hecho social, demostrando que las tasas de suicidio varían según factores colectivos como la integración religiosa, familiar o política. Descubrió que el suicidio aumenta cuando los vínculos sociales son débiles, lo que le permitió formular su teoría sobre la integración y cohesión social.

Este ejemplo muestra cómo la sociología, al aplicar un método riguroso, puede revelar leyes generales del comportamiento social. “No es el individuo quien explica a la sociedad, sino la sociedad la que explica al individuo” (Durkheim, 1897, p. 125).

3.1.4 Tipos de hechos sociales

Durkheim distinguió entre diferentes tipos de hechos sociales según su nivel de institucionalización y su función:

Hechos sociales materiales: Instituciones visibles y organizadas, como el derecho, el Estado o las normas jurídicas.

Hechos sociales inmateriales: Costumbres, creencias, valores o normas morales que orientan la conducta sin tener una existencia física.

Ambos tipos de hechos conforman el tejido de la sociedad y garantizan su continuidad. Los hechos sociales inmateriales, aunque menos tangibles, son los más influyentes porque se interiorizan en la conciencia de los individuos a través de la socialización.

3.1.5 La función social y la cohesión

Durkheim aplicó la noción de función para explicar la relación entre los hechos sociales y las necesidades colectivas. Una institución o práctica social existe porque cumple una función esencial para el mantenimiento del orden y la cohesión. Por ejemplo, la religión cumple la función de fortalecer la solidaridad moral y reforzar la conciencia colectiva. En *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), Durkheim mostró que las creencias religiosas son representaciones de la sociedad misma: “Cuando los hombres adoran a su dios, adoran en realidad a la sociedad” (Durkheim, 1912, p. 310).

De esta forma, toda institución, desde la educación hasta el derecho, contribuye a reproducir la cohesión social, aunque no siempre de manera

consciente. El sociólogo debe, por tanto, descubrir qué función cumple cada hecho social y cómo contribuye al equilibrio del conjunto.

3.1.6 Solidaridad social y evolución

Otro de los aportes centrales de Durkheim es su teoría sobre la solidaridad social, desarrollada en *La división del trabajo social* (1893). En las sociedades tradicionales, la cohesión se basa en la solidaridad mecánica, donde los individuos comparten creencias y valores comunes, y la conciencia colectiva domina sobre la individual. En las sociedades modernas, caracterizadas por la especialización laboral, surge la solidaridad orgánica, donde la interdependencia funcional entre individuos sustituye la similitud.

Esta transición marca el paso de una sociedad basada en la semejanza a otra basada en la cooperación y la diferenciación. Sin embargo, Durkheim advirtió que este proceso podía generar anomia, es decir, una pérdida de normas o debilitamiento de la moral colectiva, lo que produce desorientación y conflicto. La tarea de la sociología, entonces, es identificar las causas de la anomia y proponer soluciones que refuercen la cohesión moral.

3.1.7 La sociología como ciencia moral y educativa

Aunque Durkheim defendía un método científico riguroso, también veía en la sociología una dimensión moral y educativa. Consideraba que el conocimiento sociológico debía servir para fortalecer la solidaridad y los valores comunes. En *Educación y sociología* (1922), sostuvo que la educación tiene la función de “hacer del niño un ser social”,

transmitiéndole las normas que garantizan la integración. “Cada sociedad se propone formar a sus miembros de acuerdo con el ideal que tiene del hombre” (Durkheim, 1922, p. 39).

Así, la sociología no sólo describe, sino que orienta la acción moral y política. Su finalidad es comprender los mecanismos que aseguran la vida en común y prevenir la desintegración social.

3.2 Las reglas del método sociológico y el método positivista

Émile Durkheim (1858–1917) fue el principal impulsor del método científico en sociología. Su objetivo era demostrar que los fenómenos sociales podían estudiarse con el mismo rigor que los fenómenos naturales, siguiendo principios de observación, clasificación y explicación causal. Con la publicación de *Las reglas del método sociológico* (1895), estableció las bases epistemológicas que permitieron a la sociología convertirse en una ciencia positiva y autónoma. Para Durkheim, la tarea del sociólogo no consistía en opinar o juzgar la sociedad, sino en descubrir las leyes que rigen su funcionamiento y su transformación.

3.2.1 El método positivista en Durkheim

Durkheim heredó del positivismo de Auguste Comte la convicción de que la sociedad, al igual que la naturaleza, obedece leyes objetivas. Sin embargo, su propuesta fue más empírica y menos especulativa: insistió en la necesidad de observar los hechos sociales directamente y de tratarlos “como cosas”, es decir, como realidades exteriores y mensurables. El positivismo de Durkheim se caracteriza por tres principios fundamentales:

- **Objetividad:** El sociólogo debe distanciarse de sus creencias personales y analizar los fenómenos sociales desde fuera, como si fueran objetos independientes de su conciencia.
- **Causalidad:** Todo hecho social tiene causas que pueden descubrirse empíricamente. Las explicaciones sociológicas deben buscar las relaciones entre causas y efectos, evitando el recurso a interpretaciones psicológicas o metafísicas.
- **Verificación empírica:** Las teorías deben basarse en la observación sistemática, la comparación y el análisis de datos, no en la especulación abstracta.

Durkheim rechazaba la idea de que la sociología debía ser una “filosofía social”. Su meta era construir una ciencia empírica, fundada en métodos verificables, capaz de explicar por qué existen determinadas normas, instituciones o valores.

3.2.2 El objeto de estudio: los hechos sociales

El punto de partida del método sociológico es la definición del hecho social como objeto específico de la disciplina. Durkheim lo define como “toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coerción exterior y que es general dentro de una sociedad determinada” (Durkheim, 1895, p. 44). Esta definición le permitió distinguir la sociología de otras ciencias humanas. A diferencia de la psicología, que estudia los procesos individuales, la sociología analiza las formas colectivas de comportamiento:

- La moral, la religión, el derecho, la educación, las costumbres o las instituciones.
- Durkheim insistió en que los hechos sociales son exteriores, coercitivos y generales:
 - Son exteriores porque existen antes del individuo y se le imponen desde fuera.
 - Son coercitivos porque regulan su conducta mediante sanciones o recompensas.
 - Son generales porque se repiten en la mayoría de los miembros del grupo.

Estos criterios permitieron delimitar con precisión el campo de la sociología y convertirla en una ciencia independiente de la filosofía moral o de la psicología.

3.2.3 Las reglas del método sociológico

Durkheim elaboró un conjunto de reglas que guían la investigación científica de los hechos sociales. Estas reglas constituyen el corazón de su metodología y pueden resumirse en los siguientes puntos:

a) Regla 1: Considerar los hechos sociales como cosas

El sociólogo debe estudiar los fenómenos sociales sin proyectar sobre ellos sus propias ideas o valores. “El primer y más fundamental principio es considerar los hechos sociales como cosas” (Durkheim, 1895, p. 29). Esto

implica observarlos desde fuera, medirlos, clasificarlos y compararlos, tal como lo haría un naturalista con sus objetos de estudio.

b) Regla 2: Definir el objeto de estudio con precisión

Durkheim advertía que la sociología debía evitar conceptos vagos o cargados de valor moral. Antes de explicar un fenómeno, es necesario describirlo con exactitud, estableciendo criterios observables.

c) Regla 3: Explicar lo social por lo social

Esta es una de sus reglas más importantes. Los hechos sociales deben explicarse por otros hechos sociales, y no por factores psicológicos, biológicos o metafísicos. Por ejemplo, las tasas de suicidio deben relacionarse con la integración o desintegración social, no con las emociones individuales.

d) Regla 4: Distinguir lo normal de lo patológico

Durkheim introdujo una analogía con la biología: así como existen estados normales y anormales del organismo, también hay formas normales y patológicas en la sociedad. Un fenómeno es normal cuando cumple una función esencial para la cohesión social, y patológico cuando indica una disfunción o desorganización. Sin embargo, lo “normal” debe determinarse empíricamente, no moralmente.

e) *Regla 5: Utilizar la comparación como método*

Para descubrir leyes generales, el sociólogo debe comparar sociedades o momentos históricos distintos. La comparación permite identificar constantes y variaciones, y distinguir entre causas y correlaciones.

Estas reglas reflejan la intención de Durkheim de dar a la sociología un estatus científico semejante al de las ciencias naturales, pero aplicado a los fenómenos morales y sociales.

3.2.4 El papel del sociólogo y la neutralidad científica

Durkheim exigía que el sociólogo mantuviera una actitud de neutralidad valorativa. El investigador no debe emitir juicios morales ni políticos sobre los hechos sociales, sino describirlos y explicarlos tal como son. La sociología no busca justificar ni condenar, sino comprender científicamente el funcionamiento de la sociedad.

Sin embargo, Durkheim reconocía que el conocimiento sociológico tenía una dimensión moral: al comprender las leyes que rigen la cohesión social, la ciencia podía contribuir al fortalecimiento de la solidaridad y al mejoramiento del orden colectivo. Así, la sociología combina objetividad científica y responsabilidad ética.

3.2.5 La importancia de las reglas del método sociológico

Las Reglas del método sociológico representaron un hito fundacional para la disciplina. Durkheim logró separar la sociología de la filosofía y establecer su propio método, basado en la observación empírica y en la explicación causal. Gracias a él, la sociología dejó de ser un discurso moral

o especulativo y se convirtió en una ciencia que estudia los hechos sociales con la misma rigurosidad con que la biología estudia los organismos.

Su insistencia en “explicar lo social por lo social” sigue siendo uno de los principios más influyentes en la teoría sociológica. Además, su método abrió el camino para corrientes posteriores como el funcionalismo estructural (Parsons, Merton) y para la sociología empírica contemporánea. Como afirma Giddens (1991), “Durkheim estableció el modelo de una sociología científica, basada en reglas metodológicas que siguen siendo el punto de partida de toda investigación social seria” (p. 62).

3.3 La solidaridad mecánica y orgánica

Durkheim distinguió dos modos fundamentales de cohesión: uno propio de las sociedades tradicionales y otro característico de las sociedades modernas.

3.3.1 La solidaridad como base de la cohesión social

Durkheim consideraba que la sociología debía estudiar las condiciones que permiten la convivencia y la estabilidad. El problema del orden —cómo es posible la vida en común— fue una de sus grandes preocupaciones. Frente a las explicaciones utilitaristas o individualistas, que atribuían el orden a los intereses personales o a los contratos, Durkheim sostuvo que la cohesión social se basa en valores morales compartidos y en la interdependencia entre los individuos.

La solidaridad, por tanto, no es solo un sentimiento de simpatía, sino un hecho social que se manifiesta en las instituciones, las normas, el derecho

y la moral. “La solidaridad es un estado moral que nos hace depender de la sociedad y sentir su influencia” (Durkheim, 1893, p. 56).

3.3.2 Solidaridad mecánica: La cohesión por semejanza

La solidaridad mecánica es propia de las sociedades tradicionales o primitivas, donde los individuos se parecen entre sí, comparten las mismas creencias, valores y modos de vida. En estas sociedades, la conciencia individual está completamente subordinada a la conciencia colectiva, entendida como el conjunto de representaciones, ideas y sentimientos comunes a todos los miembros del grupo.

En este tipo de solidaridad, los lazos sociales se fundan en la semejanza. Los individuos no se diferencian por sus funciones ni por sus oficios, sino que todos participan de una misma moral y un mismo modo de existencia. La cohesión proviene de la homogeneidad: “Cuanto más semejantes son los miembros de una sociedad, más fuertemente están unidos” (Durkheim, 1893, p. 67). Las sociedades con solidaridad mecánica suelen tener:

- Una división del trabajo escasa o nula.
- Una moral colectiva fuerte y uniforme.
- Una religión común que regula todos los aspectos de la vida.
- Un derecho represivo, que castiga las infracciones como ofensas contra toda la comunidad.

Ejemplo de ello son las comunidades rurales o las sociedades tribales, donde la tradición y la costumbre definen las reglas de convivencia. En

ellas, el individuo apenas se concibe como autónomo, sino como parte de un todo colectivo.

3.3.3 Solidaridad orgánica: La cohesión por diferencia e interdependencia

Con el desarrollo de la división del trabajo, producto de la industrialización y la modernidad, surge un nuevo tipo de cohesión: la solidaridad orgánica. En las sociedades modernas, los individuos ya no son semejantes, sino diferentes y especializados. Cada persona cumple una función específica —médico, maestro, obrero, comerciante— que contribuye al funcionamiento del conjunto.

La solidaridad orgánica se basa, por tanto, en la interdependencia. Los miembros de la sociedad necesitan unos de otros para satisfacer sus necesidades, lo que crea vínculos de cooperación. “A medida que el trabajo se divide, la solidaridad cambia de naturaleza: ya no consiste en las semejanzas, sino en la división de funciones que hace que cada uno dependa de los demás” (Durkheim, 1893, p. 92). En este tipo de solidaridad:

- La conciencia colectiva es más débil, pero la individualidad es más fuerte.
- La moral se vuelve más flexible y racional.
- El derecho predominante es restitutivo, orientado a reparar daños y mantener el equilibrio, no a castigar.

- Las instituciones se diversifican y se secularizan (escuela, economía, administración pública).

La cohesión, entonces, no se impone por semejanza moral, sino que surge de la cooperación funcional entre roles diferentes. En lugar de homogeneidad, hay complementariedad.

3.3.4 La transición entre ambos tipos de solidaridad

Durkheim consideró que la evolución de la solidaridad está estrechamente ligada a la división del trabajo social. En las sociedades primitivas, la cohesión depende de la moral común. Pero a medida que la población crece, las relaciones se multiplican y las funciones se diferencian, la solidaridad mecánica se debilita y es reemplazada progresivamente por la orgánica.

Sin embargo, este cambio no implica necesariamente progreso moral. Durkheim advirtió que la transición puede generar anomia, es decir, la pérdida o debilitamiento de las normas que orientan la conducta. En una sociedad en rápida transformación, los individuos pueden sentirse desarraigados y sin referentes. “El individuo se encuentra solo ante un mundo en el que las reglas ya no son claras” (Durkheim, 1897, p. 210).

Por ello, el desarrollo de la solidaridad orgánica exige la creación de nuevas formas de moralidad y regulación social que reemplacen a las tradicionales. Instituciones como la educación, el derecho y las asociaciones profesionales deben garantizar la integración de los individuos en el sistema social.

3.3.5 El derecho como indicador de solidaridad

Durkheim utilizó el derecho como criterio empírico para identificar el tipo de solidaridad predominante en una sociedad. Según él, el derecho refleja la forma de cohesión social porque traduce en normas los valores colectivos.

En la solidaridad mecánica, el derecho es represivo: las sanciones son severas y buscan restablecer el orden moral ofendido por la falta. El castigo tiene un valor simbólico de cohesión, pues reafirma la autoridad de la conciencia colectiva.

En la solidaridad orgánica, el derecho es restitutivo: las normas buscan reparar las relaciones alteradas y mantener la cooperación. La justicia deja de ser moral y se vuelve técnica y contractual. El paso del derecho represivo al restitutivo simboliza la transición de la sociedad tradicional a la moderna.

3.3.6 Significado sociológico de la solidaridad durkheimiana

La teoría de la solidaridad muestra cómo Durkheim concebía la sociedad como un organismo moral. Tanto la solidaridad mecánica como la orgánica son expresiones de la necesidad humana de convivencia y orden. Ninguna es superior en términos absolutos: cada una responde a las condiciones históricas y estructurales de su época.

En las sociedades contemporáneas, la solidaridad orgánica predomina, pero no elimina totalmente las formas mecánicas, que sobreviven en los sentimientos patrióticos, religiosos o comunitarios. La modernidad, según

Durkheim, exige un nuevo equilibrio entre la autonomía individual y la moral colectiva.

Como explica Giddens (1991), “Durkheim mostró que incluso las sociedades más modernas dependen de un tejido moral invisible que las mantiene unidas, y que la división del trabajo no destruye la solidaridad, sino que la transforma” (p. 64).

3.3.7 Vigencia del concepto

Los conceptos de solidaridad mecánica y orgánica siguen siendo fundamentales para entender los procesos contemporáneos de cambio social. Permiten analizar cómo las transformaciones tecnológicas, la globalización o el individualismo reconfiguran los lazos sociales. En un mundo cada vez más interconectado, pero también más fragmentado, el desafío sigue siendo encontrar nuevas formas de solidaridad que equilibren la autonomía con la pertenencia.

3.4 División del trabajo social y función moral

Para Durkheim, la división del trabajo no solo organiza las funciones materiales de la sociedad, sino que constituye una fuerza moral que orienta el comportamiento y define la cohesión entre los individuos. La manera en que las tareas se distribuyen y se complementan determina cómo las personas se relacionan, se reconocen mutuamente y encuentran un sentido de pertenencia.

3.4.1 La división del trabajo como hecho social

Durkheim definió la división del trabajo como el proceso mediante el cual las actividades sociales se especializan, dando origen a diferentes funciones, profesiones y oficios interdependientes. A diferencia de los economistas clásicos, que veían la división del trabajo como una consecuencia de la búsqueda individual de beneficio, Durkheim la entendía como una necesidad colectiva: una respuesta al crecimiento y a la complejidad de las sociedades modernas.

“La división del trabajo no tiene únicamente la finalidad de aumentar la producción; tiene también la de crear entre los individuos un sentimiento de solidaridad” (Durkheim, 1893, p. 18).

Es decir, la división del trabajo cumple una función moral y social, al establecer lazos de dependencia recíproca. Cada persona, al realizar su función particular, contribuye al bienestar del conjunto y depende de los demás para satisfacer sus necesidades. De esta interdependencia surge una nueva forma de cohesión: la solidaridad orgánica, que reemplaza a la solidaridad mecánica de las sociedades tradicionales.

3.4.2 Solidaridad y moralidad en la división del trabajo

Durkheim sostuvo que toda sociedad necesita una base moral que regule las relaciones entre sus miembros. En las sociedades primitivas, esa base era la conciencia colectiva: un conjunto de creencias comunes que definía el bien y el mal, el permitido y el prohibido. Sin embargo, en las sociedades modernas, la conciencia colectiva se debilita, y los individuos adquieren mayor autonomía.

En este contexto, la división del trabajo se convierte en el nuevo principio moral de la sociedad moderna. La cohesión ya no se funda en la semejanza, sino en la complementariedad: cada individuo, al cumplir su función especializada, contribuye al equilibrio del todo. “Cuanto más se desarrolla la división del trabajo, más se especializan las funciones y más depende cada uno de los demás” (Durkheim, 1893, p. 91).

De esta manera, la moral moderna se basa en el reconocimiento mutuo de las diferencias. La interdependencia no es solo técnica, sino también ética: implica respeto, cooperación y justicia. La función moral de la división del trabajo consiste en vincular a los individuos en una red de obligaciones recíprocas, donde cada uno actúa sabiendo que su trabajo tiene un valor social.

3.4.3 El derecho y las corporaciones profesionales como reguladores

Para que la división del trabajo sea moral y funcional, Durkheim proponía fortalecer las instituciones que canalizan las relaciones entre los individuos y el conjunto social. Entre ellas, destacó el papel del derecho restitutivo, propio de la solidaridad orgánica, que busca reparar las relaciones alteradas y mantener la cooperación entre partes interdependientes.

Además, sugirió la creación de corporaciones profesionales o asociaciones ocupacionales, donde los trabajadores de un mismo oficio pudieran organizarse, establecer códigos éticos y participar en la regulación económica. Estas corporaciones serían intermediarias entre el individuo y el Estado, garantizando la justicia social y evitando los abusos del individualismo competitivo.

“La división del trabajo no puede desempeñar su papel moral si no está regulada por una organización profesional que asegure el equilibrio entre las partes” (Durkheim, 1893, p. 275).

Con esta propuesta, Durkheim intentó reconciliar el progreso económico con la cohesión moral, evitando tanto la desintegración del individualismo liberal como el control autoritario del Estado.

3.4.4 La moral de la cooperación

La función moral de la división del trabajo se expresa en la moral de la cooperación, es decir, en la conciencia de que la vida social depende de la participación de todos. Cada individuo encuentra su dignidad no en su independencia absoluta, sino en su contribución al bien común.

Para Durkheim, el trabajo no debía reducirse a una actividad económica, sino entenderse como una forma de participación cívica y moral. En la sociedad moderna, el sentido de pertenencia ya no proviene de la religión o de la tradición, sino del trabajo compartido. “La justicia no consiste en la igualdad absoluta, sino en la distribución proporcional de las funciones y recompensas según el mérito y la capacidad” (Durkheim, 1893, p. 285).

La división del trabajo, regulada por la justicia y la cooperación, es por tanto una fuente de moralidad: promueve el respeto a la diferencia, la responsabilidad social y el equilibrio entre libertad individual y solidaridad colectiva.

3.5 Anomia, suicidio y desintegración social

El estudio de la anomia y el suicidio ocupa un lugar central en la obra de Émile Durkheim, quien los analizó como fenómenos que revelan las tensiones internas de la sociedad moderna. Lejos de considerar el suicidio como un acto puramente individual, Durkheim lo entendió como un hecho social, es decir, una manifestación de las condiciones colectivas que afectan la integración moral y normativa de los individuos. Su análisis, desarrollado en *El suicidio* (1897), no solo inauguró la sociología empírica moderna, sino que permitió comprender cómo la pérdida de cohesión y de normas compartidas conduce a la desintegración social.

3.5.1 La anomia: Ruptura del orden moral

El término anomia proviene del griego a-nomos, que significa “sin ley”. Durkheim lo utilizó para describir el estado en el que las normas sociales pierden su fuerza reguladora, generando desorientación, frustración y conflicto entre los individuos. En una sociedad anómica, las reglas dejan de ser claras y los deseos humanos se vuelven ilimitados, produciendo insatisfacción permanente.

En *La división del trabajo social* (1893), Durkheim ya advertía que el progreso económico y la especialización laboral podían generar un debilitamiento de la moral colectiva. “Cuando la división del trabajo no está regulada, los vínculos entre las funciones se relajan, y el individuo no sabe ya qué esperar ni qué se espera de él” (Durkheim, 1893, p. 249). Este desequilibrio moral se intensifica en momentos de crisis o cambios rápidos —económicos, políticos o sociales—, cuando las normas tradicionales ya no bastan y las nuevas aún no se consolidan.

La anomia, por tanto, no es simplemente la ausencia de reglas, sino una falla en la regulación moral que guía el comportamiento. Se manifiesta tanto en el exceso de libertad sin límites como en la imposición de normas contradictorias. Para Durkheim, las pasiones humanas necesitan un marco social que las contenga; de lo contrario, la búsqueda ilimitada de satisfacción conduce a la frustración y al conflicto.

3.5.2 El suicidio como hecho social

En *El suicidio* (1897), Durkheim aplicó su método sociológico al estudio de este fenómeno, demostrando que incluso un acto aparentemente individual tiene causas colectivas. Definió el suicidio como “todo caso de muerte que resulta directa o indirectamente de un acto positivo o negativo realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado” (Durkheim, 1897, p. 17).

Al analizar estadísticas comparativas de distintos países europeos, Durkheim descubrió que las tasas de suicidio son constantes dentro de cada sociedad y varían entre sociedades, lo que indica que dependen de factores sociales, no personales. Por ejemplo, observó que el suicidio era más frecuente entre los hombres que entre las mujeres, entre los protestantes que, entre los católicos, y en épocas de crisis económicas o de rápida prosperidad. A partir de estos datos, identificó cuatro tipos de suicidio, según las formas de integración y regulación social:

- **Suicidio egoísta:** Ocurre cuando los individuos están débilmente integrados en la sociedad. Se sienten aislados, sin vínculos afectivos ni sentido de pertenencia. Es típico de sociedades individualistas o de personas sin redes familiares o religiosas sólidas.

- **Suicidio altruista:** Se da cuando la integración es excesiva. El individuo se sacrifica por el grupo o por una causa colectiva (como en los suicidios religiosos o patrióticos).
- **Suicidio anómico:** Resultado de una falta de regulación moral. Aparece en tiempos de crisis económicas o de cambios sociales bruscos, cuando las normas que guían las expectativas dejan de ser estables.
- **Suicidio fatalista:** Menos común, surge cuando la regulación es extrema y la libertad individual está completamente reprimida (por ejemplo, en regímenes autoritarios o esclavitud).

Entre ellos, el suicidio anómico es el más característico de las sociedades modernas, donde la rápida transformación económica y el debilitamiento de las tradiciones generan desorientación. “El hombre no puede vivir sin freno moral: si nada contiene sus deseos, se hunde en un malestar perpetuo” (Durkheim, 1897, p. 256).

3.5.3 Anomia y desintegración social

Durkheim consideraba que la anomia era una forma de desintegración social, un síntoma de que la sociedad ha perdido su capacidad de orientar a los individuos. En las sociedades tradicionales, las normas eran impuestas colectivamente y la conciencia individual se subordinaba a la conciencia común. Pero en la modernidad, la especialización y el individualismo debilitan ese control moral.

Cuando los vínculos sociales se fragmentan y los valores colectivos se diluyen, los individuos se sienten desconectados y sin propósito. Este estado de desarraigo —la falta de sentido y pertenencia— es lo que Durkheim entendía como desintegración social. La anomia no destruye solo el orden normativo, sino también el vínculo afectivo que une al individuo con la comunidad.

La desintegración social se expresa en fenómenos como el suicidio, la delincuencia, la corrupción o el aislamiento. En todos ellos, los individuos dejan de guiarse por valores comunes y actúan según intereses privados, lo que debilita el tejido moral. Por eso, Durkheim veía en la anomia una amenaza moral más que una simple patología social.

3.5.4 Causas de la anomia moderna

Durkheim identificó varias causas estructurales de la anomia en la sociedad moderna:

- **Crecimiento económico desregulado:** Las crisis o expansiones rápidas generan expectativas imposibles de satisfacer.
- **Individualismo excesivo:** La pérdida de vínculos comunitarios debilita la integración social.
- **Transformaciones rápidas:** El progreso tecnológico, la urbanización y la secularización modifican las normas sin reemplazarlas adecuadamente.

- **Debilitamiento de las instituciones morales:** La familia, la religión o la educación pierden su papel regulador frente al poder del mercado.

Estas condiciones, presentes en la transición hacia la modernidad industrial, explican por qué el suicidio aumentaba en las sociedades más desarrolladas. Cuanto más libres y complejas son las estructuras sociales, más necesaria se vuelve una regulación moral que mantenga el equilibrio entre libertad y responsabilidad.

3.6 Religión y moral colectiva (Las formas elementales de la vida religiosa)

La obra *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) representa el punto culminante del pensamiento de Émile Durkheim, donde su sociología alcanza una comprensión profunda de la moral colectiva a partir del estudio de la religión. Lejos de considerar la religión como un simple conjunto de creencias sobrenaturales, Durkheim la interpretó como un hecho social total, es decir, una realidad colectiva que expresa, refuerza y reproduce la cohesión moral de la sociedad. En este sentido, la religión es para Durkheim la forma más antigua y fundamental de solidaridad humana: el primer sistema de símbolos y normas que dio sentido y orden al mundo social.

3.6.1 La religión como hecho social

Durkheim aplicó en esta obra el mismo método que había desarrollado en *Las reglas del método sociológico*: estudiar los fenómenos sociales como hechos objetivos, exteriores e impersonales. La religión, entonces, no

debía analizarse por su contenido teológico o metafísico, sino como una institución humana que cumple una función social esencial: unir a los individuos en una comunidad moral.

“La religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que las aceptan” (Durkheim, 1912, p. 65).

Esta definición marca un giro decisivo. La religión no se define por la creencia en dioses o espíritus, sino por la distinción entre lo sagrado y lo profano, y por la comunidad que se forma alrededor de esa distinción. Lo sagrado no es necesariamente lo divino: es aquello que la sociedad considera intocable, venerable, cargado de valor moral. En cambio, lo profano designa las actividades ordinarias de la vida cotidiana.

3.6.2 Lo sagrado, lo profano y la fuerza social

Durkheim observó que todos los sistemas religiosos comparten la separación entre lo sagrado y lo profano. Lo sagrado agrupa los símbolos, objetos, ritos y creencias que concentran el respeto y la devoción del grupo. Pero ¿de dónde proviene ese poder de lo sagrado? Su respuesta fue revolucionaria: lo sagrado es la proyección simbólica de la sociedad misma.

Cuando los individuos veneran a sus dioses, en realidad están venerando a la sociedad que los trasciende y los sostiene. “La divinidad es la sociedad misma, transfigurada y simbolizada” (Durkheim, 1912, p. 310). Así, la religión expresa en forma simbólica el poder moral del grupo sobre sus

miembros. Es la encarnación de la fuerza colectiva que inspira respeto, temor y amor, y que mantiene unido al conjunto social.

Los ritos religiosos, por su parte, son las formas prácticas de reafirmar la solidaridad social. Al participar en ceremonias y rituales, los individuos experimentan un sentimiento de comunión con los demás y con el grupo como totalidad. A este sentimiento colectivo Durkheim lo llamó efervescencia colectiva: un estado de exaltación emocional que renueva la conciencia común y refuerza la moral compartida.

3.6.3 La religión como fuente de moralidad

Durkheim sostenía que la moralidad nace de la vida colectiva. Toda norma moral, toda idea de bien o de deber, tiene su origen en el sentimiento de pertenencia a un grupo. La religión, al establecer reglas sagradas, fue la primera forma de moral social.

“La religión no solo expresa el ideal colectivo, sino que lo mantiene vivo; ella es el alma de la disciplina moral” (Durkheim, 1912, p. 287).

En las sociedades primitivas, donde no existían aún leyes o instituciones políticas complejas, la religión cumplía el papel de regulación moral: definía los deberes, prohibiciones y valores que orientaban la conducta. Por eso, los preceptos religiosos no eran simples creencias, sino mandatos vinculantes. Al violarlos, el individuo no solo ofendía a los dioses, sino al grupo entero.

En este sentido, la religión constituye el origen de la conciencia moral colectiva, el conjunto de valores y creencias compartidos que aseguran la cohesión social. Sin ese sentimiento moral común, la sociedad se

desintegra. Por ello, incluso en las sociedades modernas, donde la religión tradicional pierde influencia, sigue siendo necesaria alguna forma de moral colectiva que cumpla la misma función.

3.6.4 El tótem y la religión primitiva

Para demostrar su tesis, Durkheim estudió las religiones totémicas de los pueblos aborígenes australianos, que consideró las formas más elementales de la vida religiosa. En ellas, cada clan adopta un tótem —un animal, planta u objeto— que actúa como emblema sagrado y símbolo del grupo.

El tótem representa simultáneamente la divinidad y la comunidad. Al venerarlo, los miembros del clan no adoran una fuerza externa, sino su propia unidad social. “El tótem es a la vez el símbolo de la divinidad y el de la sociedad; ambos son una misma cosa” (Durkheim, 1912, p. 208).

De esta observación se desprende que lo religioso es inseparable de lo social: los símbolos sagrados son la forma en que la sociedad se representa a sí misma y se reafirma como una entidad moral superior a los individuos.

3.6.5 La religión en las sociedades modernas

Durkheim reconocía que, con la modernización, la religión tradicional había perdido gran parte de su influencia. Sin embargo, consideraba que la función que cumple —la de crear cohesión moral— sigue siendo indispensable. Aunque los templos se vacíen, la sociedad necesita nuevas formas de creencias colectivas que cumplan el papel integrador del culto religioso.

En las sociedades modernas, la moral cívica, la educación o los valores democráticos pueden funcionar como sustitutos seculares de la religión. “El ideal de la humanidad sustituye al ideal divino” (Durkheim, 1912, p. 431). La educación laica, por ejemplo, debe inculcar valores comunes como la solidaridad, el respeto y la justicia, que mantengan unida a la comunidad.

Así, la religión no desaparece, sino que se transforma: el sentimiento de lo sagrado se desplaza hacia nuevos objetos —la patria, la ciencia, los derechos humanos— que encarnan la moral colectiva contemporánea.

CAPÍTULO IV

4 MAX WEBER: ACCIÓN, RACIONALIDAD Y LEGITIMIDAD

4.1 Sociología comprensiva y acción social

Max Weber (1864–1920) fue uno de los fundadores de la sociología moderna y el principal representante de la sociología comprensiva, una corriente que definió la disciplina como una ciencia que busca entender el sentido subjetivo de la acción social. Frente al enfoque positivista de Émile Durkheim —que estudiaba los hechos sociales como cosas externas y coercitivas—, Weber propuso un método que parte del significado que los propios actores atribuyen a su conducta. La sociología, para él, debía explicar los fenómenos sociales desde la perspectiva del sujeto que actúa, comprendiendo sus motivos, fines y valores.

4.1.1 La sociología como ciencia de la acción con sentido

En su obra *Economía y sociedad* (1922), Weber define la sociología como “una ciencia que pretende comprender interpretativamente la acción social y explicarla causalmente en su desarrollo y en sus efectos” (Weber, 1922, p. 5). Esta definición encierra dos dimensiones complementarias:

1. **Comprender interpretativamente (Verstehen):** Captar el significado que los individuos dan a su acción.
2. **Explicar causalmente (Erklären):** Identificar las relaciones de causa y efecto que se derivan de esa acción.

A diferencia del positivismo, Weber consideraba que los fenómenos sociales no pueden entenderse del mismo modo que los naturales, porque los humanos actúan con intenciones y significados. Por eso, la sociología debía interpretar esos significados antes de establecer leyes o generalizaciones.

La acción se convierte así en el objeto central de la sociología. Pero no toda conducta humana es acción social: lo es solo cuando se orienta por el comportamiento de otros. “La acción es social cuando, según el sentido subjetivo que le da el actor, se relaciona con la conducta de otros y se orienta por ella” (Weber, 1922, p. 6).

4.1.2 El método comprensivo (Verstehen)

Weber introdujo el concepto de Verstehen (comprensión), que significa interpretar desde dentro el sentido subjetivo de las acciones humanas. Comprender, en este contexto, no es simpatizar ni justificar, sino reconstruir racionalmente las motivaciones que orientan la conducta de los actores. La comprensión puede ser:

- **Actual**, cuando el observador capta directamente el sentido de una acción (por ejemplo, entender que alguien huye porque siente miedo).
- **Explicativa o racional**, cuando el investigador reconstruye intelectualmente las motivaciones que explican un comportamiento (por ejemplo, por qué un empresario invierte en un mercado o un creyente sigue un ritual).

El sociólogo no puede observar directamente los significados internos, pero puede interpretarlos mediante la comparación, la empatía controlada y el análisis histórico. Este método permite conectar el sentido subjetivo con los contextos objetivos en los que se desarrolla la acción.

4.1.3 Tipos ideales: una herramienta para comprender la realidad

Weber elaboró el concepto de tipo ideal como un instrumento metodológico para analizar la complejidad del mundo social. Un tipo ideal no es una descripción exacta de la realidad, sino una construcción conceptual que acentúa ciertos rasgos esenciales de un fenómeno para facilitar su comprensión.

Por ejemplo, el “capitalismo racional”, la “burocracia” o la “acción racional con arreglo a fines” son tipos ideales que permiten comparar los casos reales y descubrir regularidades. “El tipo ideal es una utopía; sirve como medida para analizar las desviaciones y variaciones de los fenómenos históricos concretos” (Weber, 1922, p. 9).

De este modo, la sociología comprensiva combina interpretación y abstracción: comprende el sentido subjetivo y lo sistematiza en modelos analíticos que explican la lógica de la acción social.

4.1.4 Tipología de la acción social

Weber clasificó las acciones sociales según el tipo de sentido que guía la conducta. Distinguió cuatro tipos puros de acción social:

- **Acción racional con arreglo a fines (zweckrational):** Orientada a la consecución de un objetivo mediante la elección racional de

medios adecuados. Ejemplo: un empresario que invierte buscando maximizar sus beneficios.

- **Acción racional con arreglo a valores (wertrational):** Motivada por la creencia en un valor ético, religioso o estético, independientemente del éxito o la eficacia. Ejemplo: un activista que lucha por la justicia aun sabiendo que puede fracasar.
- **Acción afectiva:** Determinada por emociones o estados sentimentales, como el amor, la ira o la compasión.
- **Acción tradicional:** Guiada por la costumbre o los hábitos arraigados.

Estos tipos no existen en estado puro, pero sirven para analizar los distintos grados de racionalidad en las conductas sociales. La sociología comprensiva debe identificar qué tipo de motivación predomina en cada caso y cómo influye en la organización social.

4.1.5 Racionalización y desencantamiento del mundo

Uno de los temas centrales en el pensamiento de Weber es el proceso de racionalización que caracteriza a la modernidad. En las sociedades tradicionales, las acciones se basaban en costumbres, creencias o emociones; pero con el desarrollo del capitalismo, la ciencia y la burocracia, la acción racional orientada a fines se impuso como principio dominante.

Este proceso produjo grandes avances en eficiencia y control, pero también una pérdida de sentido. Weber denominó a este fenómeno “el

desencantamiento del mundo” (Entzauberung der Welt): la sustitución de los valores religiosos y simbólicos por la racionalidad instrumental. “El mundo moderno se ha vuelto un cosmos desprovisto de misterio; todo puede calcularse, planificarse y predecirse” (Weber, 1919, p. 22).

Así, la racionalización, aunque necesaria para el progreso, puede conducir a una “jaula de hierro” (stahlhartes Gehäuse), donde los individuos quedan atrapados en estructuras impersonales —como la burocracia o el mercado— que limitan su libertad y creatividad.

4.1.6 Comprensión, causalidad y objetividad

Weber no rechazaba la causalidad, como a veces se le atribuye; más bien la complementaba con la comprensión. La sociología debía entender el sentido subjetivo y luego explicar causalmente cómo ese sentido produce efectos observables.

De igual forma, defendió la necesidad de la neutralidad valorativa (Wertfreiheit). El investigador puede estudiar valores, pero no imponer los suyos. La ciencia debe describir e interpretar la realidad social sin convertir sus juicios en normas morales. “El deber del científico no es predicar valores, sino mostrar con claridad las consecuencias que se derivan de ellos” (Weber, 1917, p. 41).

Esta separación entre juicio de hecho y juicio de valor consolidó la sociología como una disciplina científica rigurosa, pero consciente del sentido humano que subyace a los fenómenos sociales.

4.1.7 La sociología comprensiva en la práctica

La metodología weberiana se aplicó en sus estudios históricos, como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905). Allí, Weber mostró cómo ciertos valores religiosos —como la disciplina, el trabajo y la racionalidad económica del protestantismo calvinista— influyeron en el surgimiento del capitalismo moderno.

No fue una explicación determinista, sino comprensiva: buscó entender cómo los creyentes interpretaban su conducta como una “vocación” (Beruf) y cómo esa interpretación dio forma a instituciones económicas racionalizadas. “La conducta económica racional fue posible porque se apoyó en una ética religiosa que valoraba el trabajo metódico y la autodisciplina” (Weber, 1905, p. 76). De este modo, Weber demostró que la comprensión del sentido subjetivo puede revelar las causas históricas de las grandes transformaciones sociales.

4.2 Los tipos ideales: economía, religión y política

El concepto de tipo ideal ocupa un lugar central en la obra de Max Weber y constituye una de sus aportaciones metodológicas más originales a las ciencias sociales. Lejos de ser una descripción exacta de la realidad, el tipo ideal es una construcción teórica, un modelo abstracto que acentúa los rasgos más significativos de un fenómeno social con el fin de comprenderlo y compararlo. A través de esta herramienta, Weber logró analizar la complejidad de los procesos históricos —como el capitalismo, la religión y la autoridad política— mostrando cómo los significados subjetivos de la acción se cristalizan en estructuras sociales.

4.2.1 El tipo ideal como instrumento metodológico

Weber define el tipo ideal como “una utopía que no se encuentra en la realidad empírica, sino que sirve como punto de referencia para analizar y ordenar los fenómenos sociales” (Weber, 1922, p. 9). Es, por tanto, un instrumento lógico, no una descripción. Su función es ofrecer un marco conceptual que permita comprender los casos concretos y las variaciones históricas.

El tipo ideal se construye seleccionando y exagerando ciertas características que el investigador considera esenciales para el fenómeno que estudia. No pretende copiar la realidad, sino destacar su racionalidad interna. Por ejemplo, el tipo ideal de “capitalismo moderno” o de “burocracia” no existe en ningún caso puro, pero permite comparar diferentes sistemas económicos o administrativos y entender sus diferencias.

De esta manera, Weber combina comprensión e interpretación: el tipo ideal traduce los significados subjetivos de la acción social en una forma analítica que puede explicarse y contrastarse históricamente.

4.2.2 Tipos ideales en la economía: El capitalismo racional

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), Weber utilizó el tipo ideal del “espíritu del capitalismo moderno” para explicar la conexión entre economía y cultura. Según él, el capitalismo racional no se define solo por la búsqueda de lucro, sino por un conjunto de actitudes morales y racionales orientadas al trabajo sistemático, la organización racional del tiempo y la acumulación ordenada de riqueza.

Este “espíritu” implicaba una ética del autocontrol, la responsabilidad y la eficiencia. “El capitalismo moderno se distingue por la organización racional del trabajo formalmente libre y por una ética que ve en el cumplimiento profesional un deber moral” (Weber, 1905, p. 28).

El tipo ideal del capitalismo racional permitió a Weber demostrar que el desarrollo económico europeo no se debió únicamente a factores materiales, sino también a motivaciones religiosas y valores culturales. Así, la economía se entiende como una esfera de acción orientada por significados y creencias, no solo por intereses.

4.2.3 Tipos ideales en la religión: El carisma y la racionalización de la vida

En su sociología de la religión, Weber aplicó el método de los tipos ideales para comparar las grandes tradiciones religiosas del mundo —cristianismo, judaísmo, hinduismo, budismo y confucianismo— y analizar su influencia sobre la organización social y económica.

Para él, las religiones no solo ofrecen consuelo espiritual, sino que crean cosmovisiones que orientan la conducta, moldean los valores y definen qué se considera legítimo o virtuoso. A partir de sus estudios, construyó tipos ideales de religiones según su grado de racionalización y su relación con el mundo:

- **Religiones proféticas (judaísmo, cristianismo, islam):** Basadas en una ética de salvación y en la transformación activa del mundo según la voluntad divina.

- **Religiones místicas o contemplativas (budismo, hinduismo):**
Orientadas a la interioridad y la liberación del ciclo terrenal.
- **Religiones éticas racionales (protestantismo, confucianismo):**
Buscan ordenar la vida cotidiana según principios racionales y éticos.

Weber identificó en el protestantismo ascético, especialmente en el calvinismo, una forma de racionalización religiosa que fomentó la disciplina, el trabajo constante y el control del deseo: elementos fundamentales del capitalismo moderno. “La vida metódica del creyente se convirtió en el fundamento moral del hombre económico moderno” (Weber, 1905, p. 76).

El tipo ideal del creyente protestante —racional, disciplinado y responsable— fue clave para comprender la conexión entre religión y economía, mostrando cómo las ideas pueden tener consecuencias históricas concretas.

4.2.4 Tipos ideales en la política: Las formas de dominación legítima

En el campo de la sociología política, Weber desarrolló otra tipología esencial: los tipos ideales de dominación legítima, es decir, las formas en que el poder se justifica y se acepta socialmente. En *Economía y sociedad* (1922), distinguió tres tipos puros de dominación:

- **Dominación tradicional:** Basada en la costumbre y en la creencia en la santidad de las tradiciones. Es típica de las monarquías o sociedades patriarcales. La obediencia se debe a la persona del señor y a la continuidad de los usos heredados.

- **Dominación carismática:** Fundada en la devoción hacia el carácter excepcional o heroico de un líder (profeta, revolucionario, caudillo). Es inestable y depende de la fe personal en el carisma del dirigente.
- **Dominación legal-racional:** Sustentada en normas impersonales, leyes escritas y cargos institucionalizados. Es la forma característica de la modernidad y se expresa en la burocracia.

Cada tipo ideal de dominación refleja un modo de legitimidad: la tradición, el carisma o la legalidad. En la realidad, los sistemas políticos combinan estos tipos, pero su análisis permite comprender los procesos de autoridad, obediencia y cambio institucional.

Weber señaló que la burocracia moderna —como tipo ideal de organización racional— representa el grado máximo de racionalización política y administrativa: “La administración burocrática es, desde un punto de vista técnico, la forma más eficiente de dominación; pero también la más deshumanizada” (Weber, 1922, p. 217).

4.2.5 Unidad metodológica: Comprender lo social a través de modelos racionales

Los tipos ideales de la economía, la religión y la política comparten una misma lógica: traducen la diversidad histórica en modelos comprensibles de racionalidad social. Para Weber, cada esfera —económica, religiosa o política— posee una forma específica de acción racional que le da coherencia interna:

- En la **economía**, la racionalidad instrumental orientada al cálculo y la eficiencia.

- En la **religión**, la racionalidad ética que ordena la vida según valores trascendentes.
- En la **política**, la racionalidad legal y organizativa que busca eficacia y legitimidad.

Estos modelos permiten entender cómo la racionalización —la tendencia a organizar la vida según principios lógicos y previsibles— atraviesa todas las dimensiones de la modernidad. Pero también muestran las tensiones entre la razón y el sentido: mientras la racionalidad aumenta la eficiencia, puede vaciar de contenido moral o espiritual la acción social.

4.3 Ética protestante y espíritu del capitalismo

La obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905) de Max Weber es uno de los textos más influyentes de la sociología moderna. En ella, el autor analiza la relación entre las creencias religiosas y el desarrollo económico, demostrando que el surgimiento del capitalismo moderno en Europa Occidental no puede explicarse solo por factores materiales, sino también por motivos culturales y morales. A través de este estudio, Weber revela cómo las ideas religiosas, especialmente las del protestantismo ascético, contribuyeron a la formación de una nueva mentalidad racional y disciplinada: el “espíritu del capitalismo”.

4.3.1 El problema sociológico de Weber

Weber se preguntó por qué el capitalismo moderno —caracterizado por la organización racional del trabajo, la contabilidad sistemática y la acumulación planificada del capital— surgió precisamente en Europa

Occidental y no en otras civilizaciones igualmente desarrolladas, como China o la India. Su respuesta fue que en Europa se produjo una afinidad electiva entre ciertos valores religiosos y las prácticas económicas racionales.

“La cuestión que nos guía es por qué precisamente en Occidente surgieron aquellas formas racionales de vida económica que no encontramos en ninguna otra parte del mundo” (Weber, 1905, p. 17).

Así, Weber buscó entender cómo las creencias religiosas pudieron moldear actitudes económicas y comportamientos sociales duraderos.

4.3.2 El “espíritu del capitalismo”

El “espíritu del capitalismo” no se refiere al simple deseo de lucro o enriquecimiento —presente en todas las épocas—, sino a una ética racional del trabajo, basada en la disciplina, la responsabilidad y el deber moral. Para Weber, el verdadero capitalismo moderno se caracteriza por una actitud metódica hacia la vida económica: la búsqueda legítima del beneficio mediante el trabajo ordenado y racional.

“El espíritu del capitalismo moderno ve en el trabajo no solo un medio de vida, sino un fin en sí mismo: el cumplimiento de un deber moral” (Weber, 1905, p. 42).

Este espíritu se opone a la idea tradicional de que el trabajo es una carga o un castigo. En cambio, lo considera una vocación (Beruf), una misión personal con valor ético. Tal concepción, según Weber, proviene directamente de la doctrina protestante, especialmente del calvinismo.

4.3.3 El ascetismo protestante y la racionalización de la vida

En el protestantismo reformado —y particularmente en el calvinismo— Weber identificó los orígenes culturales del espíritu capitalista. La doctrina de la predestinación, según la cual Dios ya ha decidido quiénes se salvarán o condenarán, generaba una profunda angustia existencial. Los creyentes, sin poder cambiar su destino, buscaban signos de salvación en su conducta cotidiana.

Esta búsqueda llevó a una ética ascética del trabajo: los creyentes demostraban su elección divina mediante una vida ordenada, austera y productiva. El trabajo constante, la puntualidad y la abstención del lujo se convirtieron en expresiones de fe. “El calvinista trabaja para la gloria de Dios; el éxito en el trabajo es una señal de su gracia” (Weber, 1905, p. 76).

El ascetismo protestante, por tanto, no solo disciplinó la conducta individual, sino que racionalizó toda la vida económica. La riqueza, lejos de ser un pecado, se consideró una bendición divina, siempre que se obtuviera de manera honesta y se reinvirtiera productivamente. Así, la acumulación de capital se transformó en una obligación moral.

4.3.4 De la vocación religiosa al espíritu secular

El concepto de vocación (Beruf) es clave en la argumentación de Weber. En la tradición protestante, cada individuo tiene una tarea asignada por Dios en el mundo; cumplirla con disciplina es un deber religioso. Este sentido moral del trabajo se trasladó progresivamente al ámbito secular: el éxito profesional, la eficiencia y la productividad adquirieron valor propio, incluso cuando ya no se fundamentaban en la fe.

Con el tiempo, el espíritu religioso se emancipó de su origen teológico y se convirtió en un ethos laico del capitalismo moderno. La racionalidad económica, nacida del ascetismo religioso, se transformó en una forma autónoma de organización social. Sin embargo, al separarse de su fundamento moral, esa racionalidad comenzó a perder su sentido ético original.

“Lo que el ascetismo religioso construyó como una vocación moral del trabajo, hoy sobrevive como un mecanismo sin alma” (Weber, 1905, p. 181).

Esta es una de las tesis más profundas de Weber: el proceso de racionalización y desencantamiento del mundo. Las ideas religiosas dieron origen a la ética del trabajo moderno, pero una vez institucionalizada, esa ética se volvió independiente y vacía de sentido espiritual.

4.4 Tipos de dominación: tradicional, carismática y racional-legal

En *Economía y sociedad* (1922), Max Weber desarrolló una de las tipologías más influyentes en la teoría sociológica: los tipos ideales de dominación legítima. Con ellos buscó explicar cómo el poder se mantiene y se justifica dentro de una sociedad. A diferencia de otros pensadores que consideraban el poder sólo como imposición o coerción, Weber sostuvo que toda forma de autoridad necesita un fundamento de legitimidad, es decir, una creencia compartida en que la obediencia es válida y moralmente justificada.

“La dominación, en el sentido sociológico, es la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas” (Weber, 1922, p. 212).

Weber distinguió tres tipos puros de dominación: la tradicional, la carismática y la racional-legal. Aunque en la realidad suelen combinarse, cada una expresa un modo específico de legitimación del poder y de relación entre autoridad y obediencia.

4.4.1 La dominación tradicional: el poder de la costumbre

La dominación tradicional se basa en la creencia en la santidad de las costumbres heredadas y en la legitimidad de aquellos que las encarnan. La obediencia se presta no a una norma abstracta, sino a una persona que representa la continuidad del pasado: el patriarca, el monarca o el señor feudal.

“El fundamento de la dominación tradicional es la fe en lo eterno de lo que siempre ha sido; se obedece porque así se ha hecho desde siempre” (Weber, 1922, p. 217).

En este tipo de dominación, el poder se transmite por herencia o costumbre. Las relaciones sociales están impregnadas de lealtad personal, respeto al linaje y obediencia ritual. La autoridad no se cuestiona porque se considera natural o divina.

a) Ejemplos históricos

- La autoridad patriarcal dentro de la familia tradicional.

- El poder de los reyes en las monarquías absolutas.
- Las jerarquías religiosas o tribales basadas en la tradición.

La dominación tradicional tiende a conservar el orden existente, resistiendo al cambio. Sus funcionarios —sirvientes, consejeros, sacerdotes— obedecen por lealtad personal, no por normas escritas. En palabras de Weber, es un poder “fundado en la costumbre y en la santidad del ayer”.

4.4.2 La dominación carismática: el poder del líder excepcional

La dominación carismática surge de la devoción hacia la santidad, el heroísmo o el magnetismo personal de un individuo. Es una forma de poder basada en el reconocimiento del carisma —una cualidad extraordinaria atribuida a una persona— que inspira obediencia y fe entre sus seguidores.

“El carisma es una cualidad extraordinaria de una persona, en virtud de la cual se la considera dotada de fuerzas o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o, al menos, excepcionales” (Weber, 1922, p. 242).

La legitimidad carismática no proviene de la tradición ni de leyes racionales, sino del entusiasmo emocional. El líder carismático aparece como salvador, profeta o revolucionario en tiempos de crisis, y su autoridad depende del reconocimiento continuo de sus seguidores.

a) Ejemplos históricos

- Profetas religiosos como Jesús o Mahoma.
- Líderes políticos o revolucionarios como Napoleón o Simón Bolívar.

- Movimientos sociales guiados por figuras carismáticas contemporáneas.

La dominación carismática es inestable y transitoria: depende de la capacidad del líder para mantener la fe de sus seguidores. Cuando muere o fracasa, su autoridad tiende a desaparecer o transformarse. Weber llamó a este proceso rutinización del carisma, cuando las creencias y prácticas carismáticas se institucionalizan en formas tradicionales o burocráticas.

4.4.3 La dominación racional-legal: El poder de las normas impersonales

La dominación racional-legal es la forma característica de la modernidad. Se basa en la creencia en la legalidad de normas y procedimientos establecidos racionalmente, y en el derecho de quienes ocupan cargos legítimos para emitir órdenes conforme a esas reglas.

“La autoridad racional descansa en la validez de un orden legal y en la competencia objetiva de los funcionarios llamados a ejercerla” (Weber, 1922, p. 228).

En este tipo de dominación, la obediencia no se dirige a una persona ni a una tradición, sino a un conjunto de normas abstractas. Los funcionarios ejercen su autoridad en virtud de un cargo, no de su carisma o linaje. La relación entre superiores e inferiores se regula mediante reglas escritas y procedimientos formales.

a) *Características principales*

- La autoridad se ejerce dentro de límites definidos por leyes.
- La administración se organiza jerárquicamente (burocracia).
- Los cargos son ocupados por competencia técnica, no por herencia.
- Las decisiones se documentan y justifican racionalmente.

b) *Ejemplos contemporáneos*

- Los Estados modernos y sus instituciones legales.
- Las empresas y organizaciones burocráticas.
- Los sistemas judiciales y administrativos basados en normas.

La dominación racional-legal produce eficiencia y previsibilidad, pero también impersonalidad. Weber advirtió que este tipo de racionalización puede generar una “jaula de hierro”, en la que las reglas se vuelven un fin en sí mismas y los individuos pierden libertad dentro de la estructura burocrática.

4.5 Racionalización, burocracia y desencantamiento del mundo

Max Weber (1864–1920) analizó la modernidad como un proceso histórico caracterizado por la expansión de la racionalización: una transformación profunda que reorganizó la economía, la política, la ciencia, la religión y la vida cotidiana bajo criterios de cálculo, eficiencia y previsibilidad. Este proceso, que alcanzó su expresión más acabada en la burocracia moderna,

trajo consigo enormes avances técnicos y organizativos, pero también una pérdida progresiva de sentido y de valores trascendentes. Weber denominó a este fenómeno el “desencantamiento del mundo” (Entzauberung der Welt), expresión que sintetiza la paradoja de la modernidad: cuanto más racional se vuelve el mundo, menos humano y espiritual parece.

4.5.1 La racionalización como rasgo central de la modernidad

Para Weber, la racionalización no es solo un método intelectual, sino una forma histórica de organizar la vida social. Implica la sustitución de las explicaciones mágicas, emocionales o tradicionales por procedimientos basados en la razón, el cálculo y la previsión. “El destino de nuestro tiempo se caracteriza por la racionalización y la intelectualización, y sobre todo por el desencantamiento del mundo” (Weber, 1919, p. 28).

En el pasado, las acciones humanas se guiaban por la costumbre o la fe; en la modernidad, se guían por la lógica instrumental. La racionalización se manifiesta en tres dimensiones principales:

1. **Económica:** Organización científica del trabajo, contabilidad, planificación y eficiencia (el espíritu del capitalismo).
2. **Política:** Creación de Estados burocráticos regidos por normas impersonales.
3. **Cultural:** Desarrollo del pensamiento científico y del derecho formal racional.

Weber observó que este proceso otorgó al ser humano un poder sin precedentes sobre la naturaleza y la sociedad, pero también generó estructuras impersonales que limitan su libertad.

4.5.2 La burocracia: El modelo de la racionalidad formal

La burocracia es, para Weber, la forma organizativa más racional de la administración moderna. Representa el triunfo de la eficiencia, la precisión y la impersonalidad sobre la arbitrariedad o el favoritismo personal. “La administración burocrática es técnicamente superior a cualquier otra forma de organización, de la misma manera que la máquina lo es respecto al trabajo manual” (Weber, 1922, p. 217).

a) Características de la burocracia moderna

- Se basa en normas escritas y en la autoridad legal-racional.
- La jerarquía es clara: cada funcionario tiene competencias delimitadas.
- El reclutamiento se realiza por mérito o competencia técnica.
- El trabajo se desarrolla de manera impersonal, separando lo público de lo privado.
- La obediencia se dirige al cargo, no a la persona.
- La administración se apoya en documentos, registros y procedimientos formales.

La burocracia garantiza previsibilidad y continuidad, y por ello se ha extendido a todas las esferas: el Estado, las empresas, las universidades e incluso las iglesias. Sin embargo, su propia eficacia puede volverse problemática.

4.5.3 La “jaula de hierro” de la racionalidad

Weber advirtió que el avance de la racionalización burocrática podía aprisionar a los individuos dentro de un sistema rígido y deshumanizado. Llamó a este fenómeno la “jaula de hierro” (stahlhartes Gehäuse): una metáfora para describir cómo las estructuras racionales que originalmente buscaban ordenar la vida terminan subordinando a las personas.

“En el futuro, quizá el destino del hombre será habitar en una jaula de hierro construida por la razón instrumental, donde la libertad individual quede subordinada a las exigencias del aparato administrativo” (Weber, 1905, p. 181).

En este sentido, la burocracia se convierte en un fin en sí misma. Sus normas y procedimientos, en lugar de servir a los valores humanos, acaban definiendo lo que es posible o legítimo. El individuo ya no actúa según convicciones personales, sino de acuerdo con reglas impersonales.

Esta crítica no implica un rechazo a la racionalidad, sino una advertencia sobre sus límites: la eficiencia sin orientación ética puede generar alienación, pérdida de sentido y conformismo.

4.5.4 El desencantamiento del mundo: pérdida del sentido trascendente

El concepto de desencantamiento del mundo expresa el impacto cultural y espiritual de la racionalización. En las sociedades premodernas, el mundo estaba lleno de significados religiosos y simbólicos: los dioses, la naturaleza y los mitos ofrecían un orden comprensible. Con el avance de la ciencia y la técnica, ese universo mágico fue reemplazado por una visión calculadora y mecanicista.

“La racionalización intelectual ha expulsado del mundo las fuerzas mágicas; ya no hay misterios incalculables, sino solo tareas técnicas que pueden resolverse” (Weber, 1919, p. 30).

Este desencantamiento no solo afecta a la religión, sino también a la moral y al arte. Los valores pierden su carácter absoluto y se fragmentan. La vida moderna, aunque más controlable, se vuelve espiritualmente vacía. Weber consideraba que este proceso era irreversible: una consecuencia inevitable del progreso racional. Sin embargo, también reconocía que el ser humano puede resistir el vacío buscando sentido en la ética del trabajo, la política o la vocación personal.

4.5.5 Racionalidad formal y racionalidad sustantiva

Para comprender la ambigüedad de la modernidad, Weber distinguió entre dos tipos de racionalidad:

- **Racionalidad formal:** Orientada al cálculo técnico y a la eficiencia de los medios (característica de la burocracia y la economía capitalista).

- **Racionalidad sustantiva:** Guiada por valores éticos o espirituales que dan sentido a la acción.

La crisis moderna radica en el predominio de la racionalidad formal sobre la sustantiva: la eficiencia sustituye al significado. Así, la ciencia puede decirnos cómo actuar, pero no por qué; la administración puede organizar la vida, pero no dotarla de sentido.

Esta tensión entre medios y fines constituye, para Weber, el dilema existencial del hombre moderno: vivir en un mundo donde todo puede calcularse, pero donde los valores fundamentales parecen haberse disuelto.

4.5.6 Consecuencias sociales y éticas

La racionalización y el desencantamiento del mundo han generado profundas transformaciones:

- **En la política:** El surgimiento del Estado burocrático, eficiente pero distante.
- **En la economía:** El capitalismo racional, basado en la planificación y el control.
- **En la cultura:** La pérdida de una visión unitaria del mundo y la fragmentación de los valores.

Weber advertía que, aunque la racionalización permitió liberar al individuo de la superstición y del poder arbitrario, también lo dejó solo frente a un sistema impersonal. En este contexto, la vocación ética —la responsabilidad personal frente a la política o la ciencia— se convierte en

la única forma de resistencia al vacío del desencanto. “Solo quien puede responder a las exigencias de su vocación con sentido de responsabilidad podrá resistir dentro de esta jaula de hierro” (Weber, 1919, p. 43).

4.6 Weber frente a Marx: acción vs. estructura

La comparación entre Max Weber y Karl Marx es una de las más fecundas en la historia de la teoría sociológica. Ambos pensadores analizaron las raíces del capitalismo, las desigualdades y la transformación social, pero lo hicieron desde perspectivas metodológicas y ontológicas opuestas. Mientras Marx partía de las estructuras económicas y materiales para explicar la historia y la conciencia, Weber colocó en el centro de su análisis la acción social dotada de sentido. Así, la tensión entre estructura y acción, entre determinismo y libertad, entre causas materiales y significados culturales, define uno de los ejes fundamentales de la sociología moderna.

4.6.1 Puntos de partida: Materialismo histórico vs. sociología comprensiva

Para Marx, la historia humana es el resultado de las relaciones de producción y de los conflictos entre clases sociales. En su célebre formulación, “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia” (Marx, 1859, p. 21). La estructura económica —la base— condiciona las formas jurídicas, políticas e ideológicas —la superestructura—. La sociología marxista, por tanto, privilegia las fuerzas materiales como motor de la historia.

Weber, en cambio, rechazó el determinismo económico. En su obra *Economía y sociedad* (1922), planteó que los fenómenos sociales deben

entenderse a partir del sentido subjetivo de la acción humana. “La sociología es una ciencia que pretende comprender interpretativamente la acción social y explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (Weber, 1922, p. 5).

Mientras Marx buscaba leyes generales del desarrollo histórico, Weber propuso interpretar los significados que los actores atribuyen a su conducta. El primero construyó una teoría estructural del cambio; el segundo, una teoría interpretativa de la acción.

4.6.2 Causalidad y comprensión

Marx explicó la dinámica social a través de la causalidad estructural: la infraestructura económica determina la superestructura cultural e ideológica. El modo de producción capitalista, al organizar la propiedad y el trabajo, genera clases sociales y conflictos que impulsan la transformación histórica. La conciencia de clase surge de la posición objetiva que los individuos ocupan en la estructura económica.

Weber, por su parte, introdujo el método de la comprensión interpretativa (Verstehen). Para él, las estructuras sociales no son fuerzas exteriores que determinan mecánicamente la conducta, sino el resultado de múltiples acciones con sentido. En lugar de buscar leyes universales, Weber pretendía reconstruir los motivos y valores que orientan la acción de los individuos.

Así, mientras Marx parte de la estructura para explicar la acción, Weber parte de la acción para entender la estructura. En términos metodológicos,

Marx emplea una lógica deducida de las condiciones materiales; Weber, una lógica inductiva basada en el significado.

4.6.3 Concepción del capitalismo

En la crítica marxista, el capitalismo es un sistema de explotación basado en la apropiación del trabajo ajeno. Marx describió el proceso de acumulación del capital como una relación de dominación estructural entre burgueses y proletarios. El trabajador vende su fuerza de trabajo, y el capitalista se apropia del plusvalor. Esta lógica conduce inevitablemente al conflicto de clases y a la necesidad de una revolución que transforme el sistema.

Weber analizó el capitalismo desde otra óptica. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), no lo entendió como mera estructura económica, sino como un *ethos* cultural, una mentalidad racional basada en la disciplina, el cálculo y la vocación profesional. Para él, el capitalismo moderno nació de una racionalización moral del trabajo y del tiempo, influida por la ética protestante. Ambos reconocen la racionalidad del sistema, pero la interpretan de modo distinto:

- Para Marx, la racionalidad capitalista es una forma de alienación y fetichismo del trabajo.
- Para Weber, es un proceso de racionalización instrumental que, aunque eficiente, conduce al desencantamiento del mundo.

4.6.4 Estructura y acción: El lugar del individuo

En la teoría marxista, los individuos son portadores de relaciones estructurales. Su conciencia y sus acciones están determinadas por su posición en el sistema de producción. El proletariado, como clase revolucionaria, actúa movido por la necesidad histórica de destruir el capitalismo.

Weber, en cambio, subraya la autonomía relativa del actor. El individuo interpreta su mundo, elige sus fines y orienta su acción según valores o intereses. No niega las estructuras, pero las concibe como construcciones históricas que dependen de la acción humana. Por eso, en lugar de leyes necesarias, propone tipos ideales que permiten comprender diferentes configuraciones sociales.

La sociología weberiana, a diferencia de la marxista, no ve al sujeto como producto pasivo de las condiciones materiales, sino como agente que crea y recrea el orden social mediante significados compartidos.

4.6.5 Racionalización y alienación

Ambos autores analizaron el papel de la razón en la modernidad, pero desde perspectivas opuestas.

Para Marx, la racionalidad capitalista es una forma de alienación: el trabajador pierde el control sobre su producto, sobre el proceso de trabajo y sobre sí mismo. “El obrero se siente en su trabajo como un ser ajeno, y fuera del trabajo se siente en casa” (Marx, 1844, p. 72). La racionalización de la producción, expresada en la fábrica y en la división del trabajo, convierte al ser humano en una herramienta del capital.

Para Weber, la racionalización no produce alienación económica, sino alienación burocrática y moral. La expansión de la burocracia y de la racionalidad instrumental genera un mundo cada vez más controlado, eficiente y previsible, pero espiritualmente vacío. “El hombre moderno habita en una jaula de hierro, prisionero de un orden racional sin sentido” (Weber, 1905, p. 181).

Así, ambos coinciden en que la modernidad encierra una pérdida de libertad y humanidad, pero la sitúan en planos distintos: Marx en el plano material del trabajo; Weber en el plano simbólico y moral de la racionalidad.

CAPÍTULO V

5 GEORG SIMMEL Y LOS INTERSTICIOS DE LA MODERNIDAD

5.1 La sociología formal y la interacción social

Georg Simmel (1858–1918) ocupa un lugar singular en la historia de la sociología. A diferencia de Marx o Durkheim, no buscó descubrir leyes estructurales ni fundamentos morales de la sociedad, sino comprender las formas de interacción que constituyen la vida social. Para Simmel, la sociedad no es una entidad fija ni un todo superior al individuo, sino un proceso dinámico de interacciones continuas entre personas. Su propuesta, conocida como sociología formal, centra el análisis en los patrones, formas y modos de relación que emergen cuando los individuos se vinculan entre sí.

5.1.1 La sociedad como proceso de interacción

Simmel definió la sociedad como “el conjunto de interacciones que se producen entre individuos que actúan y reaccionan unos sobre otros” (Simmel, 1908, p. 12). En otras palabras, la sociedad no existe fuera de las personas, sino que se crea y se recrea constantemente a través del contacto social. No hay una “sociedad en sí”, sino una red de relaciones que se renueva en cada acto de comunicación, conflicto, cooperación o intercambio.

Así, Simmel invierte la idea clásica de Durkheim: no son los hechos sociales los que determinan la conducta individual, sino que es la

interacción entre individuos lo que da origen a las formas sociales. La sociedad es un flujo, una forma viva que surge del encuentro entre las voluntades humanas.

5.1.2 La sociología formal: Formas y contenidos

La sociología formal propuesta por Simmel busca distinguir entre forma y contenido en la vida social.

- **El contenido** se refiere a los impulsos, intereses o fines que motivan la acción (como el amor, el hambre, la ambición, la venganza).
- **La forma** es el modo en que esos contenidos se expresan en la interacción (cooperación, conflicto, subordinación, competencia, intercambio, etc.).

Por ejemplo, el contenido del amor puede adoptar diferentes formas: amistad, familia, pareja, o incluso devoción religiosa. Del mismo modo, el contenido del interés económico puede expresarse en formas como el comercio o el trabajo.

La tarea de la sociología formal es, entonces, abstraer las formas estables de interacción que se repiten en distintos contextos y con diversos contenidos. “La sociología debe ocuparse no del contenido de la vida social, sino de las formas en que los individuos se relacionan entre sí” (Simmel, 1908, p. 14).

Este enfoque convierte a la sociología en una ciencia del vínculo social, capaz de identificar las estructuras relacionales que subyacen a toda organización humana.

5.1.3 Tipos de formas de interacción

Simmel analizó una amplia variedad de formas sociales que surgen del encuentro humano. Algunas de las más destacadas son:

- **La cooperación:** Forma básica de solidaridad, donde los individuos actúan conjuntamente para alcanzar un fin común.
- **El conflicto:** Lejos de ser disolvente, es una forma que mantiene la cohesión al expresar tensiones que, al resolverse, refuerzan la unidad del grupo. “El conflicto no destruye la sociedad; la preserva mediante el enfrentamiento de fuerzas opuestas” (Simmel, 1908, p. 46).
- **La subordinación y la superordinación:** Toda relación social implica grados de poder, mando y obediencia, pero estos roles pueden invertirse dinámicamente.
- **El intercambio:** Base de la reciprocidad social, es la forma más elemental de relación, porque implica dar y recibir.
- **La competencia:** Una forma indirecta de conflicto, regulada por normas sociales, que canaliza la rivalidad sin destruir la convivencia.

Estas formas no dependen del contexto histórico; son patrones universales del comportamiento social que se repiten en todos los niveles de la vida colectiva, desde la familia hasta el Estado.

5.1.4 El individuo y la sociedad: Dualidad e interdependencia

Simmel propuso una visión relacional y dialéctica del vínculo entre individuo y sociedad. El individuo no está subordinado a la sociedad ni aislado de ella: ambos se constituyen mutuamente. “El individuo es parte de la sociedad y, al mismo tiempo, la sociedad es producto de la interacción entre individuos” (Simmel, 1908, p. 23).

Esta interdependencia significa que la vida social es siempre tensión entre libertad e integración. Cuanto más complejas se vuelven las relaciones sociales, más libre es el individuo en cuanto a opciones y diferencias, pero también más dependiente de las estructuras colectivas que le dan sentido.

De ahí el interés de Simmel por los fenómenos de la vida urbana moderna, donde el individuo experimenta simultáneamente libertad y aislamiento.

5.1.5 La vida urbana y el individuo moderno

En su ensayo *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (1903), Simmel analizó cómo la modernidad transforma las formas de interacción. En la ciudad, las relaciones se vuelven más impersonales, fugaces y mediadas por el dinero. El individuo moderno desarrolla una actitud “blaseé” —una especie de indiferencia emocional— como defensa ante el exceso de estímulos.

“El habitante de la metrópoli se acostumbra a la multiplicidad de impresiones y reacciones; su razón se agudiza mientras su sensibilidad se atrofia” (Simmel, 1903, p. 58).

La racionalización y la economía monetaria convierten la vida urbana en un escenario de cálculo y distancia, pero también de creatividad e individualidad. La ciudad moderna es, para Simmel, el laboratorio de nuevas formas de interacción: efímeras, cambiantes y anónimas.

5.2 La vida en la metrópoli y las formas del intercambio

En su ensayo clásico *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (1903), describió la vida metropolitana como el espacio donde la racionalización, el dinero y la velocidad del cambio configuran una nueva forma de subjetividad: el individuo moderno. Al mismo tiempo, en su *Filosofía del dinero* (1900), Simmel mostró que el intercambio económico no solo organiza la producción material, sino también las formas simbólicas de interacción, afectando la manera en que las personas se perciben, se valoran y se relacionan entre sí.

La ciudad moderna, con su dinamismo y anonimato, y la economía monetaria, con su poder de abstracción, son para Simmel los dos grandes escenarios donde se manifiesta la dialéctica entre libertad e impersonalidad, característica de la modernidad.

5.2.1 La metrópoli como espacio de intensificación y distancia

Simmel parte de una observación fundamental: la vida urbana se caracteriza por una intensificación de los estímulos nerviosos. En la gran ciudad, el individuo está expuesto a una multiplicidad constante de sonidos, luces, interacciones y exigencias. Esa sobrecarga sensorial obliga al sujeto a desarrollar una actitud intelectualista y racional, que sustituye la reacción emocional por el cálculo y la reserva.

“El habitante de la metrópoli se ve obligado a reaccionar ante un flujo incesante de estímulos, lo que le conduce a una forma de vida predominantemente racional” (Simmel, 1903, p. 57).

Para sobrevivir al exceso de impresiones, el individuo adopta una actitud de distancia emocional —la famosa actitud “blaseé”—, una especie de indiferencia frente a las diferencias cualitativas. Esta insensibilidad no implica frialdad moral, sino una estrategia de defensa ante la sobreestimulación.

La metrópoli genera así una dualidad: por un lado, amplía la libertad individual al liberar al sujeto de las tradiciones rurales; por otro, lo somete a la impersonalidad y la indiferencia del anonimato urbano.

5.2.2 El dinero como mediador universal

En *La filosofía del dinero* (1900), Simmel analizó cómo el dinero se convierte en el símbolo central de la modernidad. El dinero es la forma suprema de mediación: permite el intercambio entre personas y cosas sin necesidad de vínculos personales o emocionales.

“El dinero es la forma más pura de instrumento, un medio que se ha emancipado hasta convertirse en fin en sí mismo” (Simmel, 1900, p. 119).

Gracias al dinero, las relaciones económicas se vuelven racionales, cuantificables y comparables. Sin embargo, esa misma abstracción reduce la riqueza cualitativa de las relaciones humanas. Todo puede medirse, intercambiarse y valorarse, lo que debilita las diferencias personales y emocionales.

El dinero sustituye la relación directa por la mediación funcional: ya no importa quién produce o vende, sino el valor de cambio. De este modo, las relaciones sociales se despersonalizan, y la confianza moral se reemplaza por la equivalencia monetaria.

5.2.3 La racionalización de la vida urbana

La expansión del dinero y de las relaciones impersonales fomenta una racionalización generalizada de la vida urbana. El tiempo se organiza en horarios, el trabajo se fragmenta en tareas, la vida cotidiana se convierte en una secuencia planificada. La ciudad funciona como una gran máquina social.

El individuo urbano, acostumbrado a calcular, comparar y planificar, desarrolla una mentalidad racional y objetiva, pero también pierde espontaneidad y profundidad emocional. La racionalidad económica y administrativa transforma la subjetividad: el ser humano se convierte en un actor funcional dentro de un sistema vasto y abstracto.

“La precisión, la puntualidad y la exactitud, que son exigencias del tráfico monetario, se convierten en hábitos generales del espíritu urbano” (Simmel, 1903, p. 61).

Esta racionalidad formal —propia del dinero y la burocracia— reemplaza los lazos orgánicos por conexiones instrumentales. La relación social ya no se basa en el afecto o la tradición, sino en el intercambio y la utilidad.

5.3 Cultura objetiva vs. cultura subjetiva

El pensamiento de Georg Simmel sobre la cultura constituye uno de los aportes más profundos y actuales de la teoría sociológica moderna. En sus ensayos *Filosofía del dinero* (1900) y *El conflicto de la cultura moderna* (1911), Simmel analizó cómo el desarrollo de la modernidad y de la racionalización transforman la relación entre el individuo y las creaciones culturales de la sociedad. Su diagnóstico es claro: cuanto más crece la cultura, más se distancia el sujeto de ella. De esta tensión surge su célebre distinción entre cultura objetiva y cultura subjetiva, dos dimensiones que expresan la paradoja central de la modernidad.

5.3.1 La cultura como proceso de desarrollo del espíritu

Para Simmel, la cultura no es sólo acumulación de conocimientos o productos materiales, sino un proceso espiritual mediante el cual la humanidad transforma la naturaleza exterior e interior. “La cultura es el camino por el cual el alma se eleva a través de las obras hacia la plenitud de sí misma” (Simmel, 1911, p. 18). Este proceso implica una relación entre tres elementos:

1. **El sujeto** (el individuo creador).
2. **El objeto** (las obras o productos creados: arte, ciencia, técnica, instituciones).
3. **La relación** mediante la cual el sujeto se desarrolla a sí mismo a través de esos objetos.

Cuando este ciclo se cumple —cuando las creaciones humanas enriquecen el alma que las ha producido—, la cultura florece. Pero en la modernidad, ese equilibrio se rompe: las obras crecen, se acumulan y se autonomizan, mientras el sujeto se siente cada vez más pequeño frente a ellas.

5.3.2 Cultura objetiva: El mundo de las obras

La cultura objetiva comprende el conjunto de productos, instituciones y sistemas que la humanidad ha creado: el arte, la ciencia, la tecnología, el derecho, la economía, la filosofía, etc. Son las formas objetivadas del espíritu, es decir, las expresiones del pensamiento y la creatividad que han adquirido existencia independiente del individuo que las originó.

“La cultura objetiva abarca todas las creaciones del espíritu humano que, una vez producidas, se erigen como realidades autónomas frente a sus creadores” (Simmel, 1900, p. 365).

En la modernidad, este mundo objetivo se expande de manera exponencial: crecen la producción científica, los medios técnicos, las redes de información y los bienes culturales. Sin embargo, ese crecimiento genera una paradoja: cuanto más abundan las obras culturales, más difícil es para el individuo apropiárselas o integrarlas en su experiencia personal.

5.3.3 Cultura subjetiva: La apropiación individual

La cultura subjetiva es la capacidad del individuo para asimilar y dar sentido a las creaciones de la cultura objetiva. No basta con que existan obras o conocimientos; la cultura solo se realiza cuando el sujeto los incorpora como parte de su desarrollo espiritual.

“La cultura subjetiva consiste en la medida en que el individuo puede hacer suyos los contenidos del espíritu objetivo y convertirlos en formas de su propia vida” (Simmel, 1911, p. 22).

Por ejemplo, una sociedad puede acumular una enorme cantidad de información científica, pero si los individuos no logran comprenderla ni relacionarse con ella de manera significativa, esa riqueza cultural se vuelve exterior y ajena.

La cultura subjetiva, entonces, no depende del volumen de obras creadas, sino de la capacidad de interiorización y sentido que cada persona logra alcanzar.

5.3.4 La tragedia de la cultura moderna

El conflicto entre cultura objetiva y subjetiva constituye lo que Simmel llamó la tragedia de la cultura moderna. Con el progreso científico, tecnológico y económico, las creaciones humanas han alcanzado un nivel de complejidad y autonomía tan grande que escapan al control y la comprensión del individuo.

“Las obras de la cultura han crecido hasta tal punto que el alma no puede abarcar ni dominar el contenido de su propio mundo” (Simmel, 1911, p. 28).

Este desajuste produce una sensación de alienación cultural: el individuo vive rodeado de objetos, ideas y sistemas que él mismo (como especie) ha creado, pero que ya no domina ni entiende. En lugar de desarrollar su espíritu, el ser humano se siente sometido por sus propias creaciones.

La cultura objetiva se convierte, entonces, en una fuerza impersonal, casi mecánica, que crece por sí misma, mientras la cultura subjetiva —la vida interior— se empobrece.

5.3.5 Modernidad, división del trabajo y especialización

Simmel vinculó esta tragedia con la división del trabajo y la especialización propias de la modernidad. En las sociedades tradicionales, los individuos participaban en un conjunto limitado de actividades que podían comprender en su totalidad. En cambio, en las sociedades modernas, cada persona cumple funciones muy precisas dentro de un sistema complejo y anónimo.

“El individuo moderno se ha convertido en un especialista que conoce su tarea con exactitud, pero ignora su conexión con el todo” (Simmel, 1900, p. 371).

Así, el trabajador industrial, el científico o el funcionario burocrático contribuyen al progreso de la cultura objetiva, pero sin integrar ese progreso en su desarrollo personal. La ciencia avanza, la técnica se perfecciona, pero el sentido de la vida se diluye.

5.3.6 La búsqueda de sentido y la cultura individual

Frente a esta crisis, Simmel no propone rechazar la modernidad, sino reconstruir la unidad perdida entre el individuo y la cultura. La solución no está en volver atrás, sino en cultivar la cultura individual, una forma de cultura subjetiva que se orienta a la autorrealización y a la creatividad.

El arte, la filosofía y la vida estética representan para Simmel espacios donde el individuo puede reencontrar su autonomía frente al exceso de objetividad. En la experiencia artística o en la creación intelectual, el sujeto se apropia del mundo y lo convierte en expresión de su espíritu.

“La tarea del hombre moderno es reestablecer el equilibrio entre la riqueza de la cultura objetiva y la capacidad de su alma para vivirla” (Simmel, 1911, p. 30).

La cultura individual se convierte así en una forma de resistencia frente al dominio impersonal de las estructuras racionalizadas: un intento de reconectar la vida con el sentido.

5.4 El individuo moderno y la distancia social

En sus ensayos sobre la vida metropolitana (1903) y la filosofía del dinero (1900), Simmel analizó cómo el individuo moderno vive en una sociedad caracterizada por la proximidad física y la lejanía espiritual, fenómeno que él denominó distancia social. En este contexto, el sujeto moderno se debate entre el deseo de autonomía personal y la necesidad de conexión con los otros, configurando una existencia marcada por la tensión entre intimidad y anonimato, libertad y aislamiento.

5.4.1 El individuo en la modernidad: autonomía y fragmentación

Simmel observó que el individuo moderno es producto de un proceso histórico de diferenciación social. En las sociedades tradicionales, el individuo estaba definido por su pertenencia a comunidades pequeñas, homogéneas y estables (familia, gremio, religión). En cambio, la modernidad —impulsada por la división del trabajo, la urbanización y la

economía monetaria— genera una multiplicidad de círculos sociales a los que el individuo pertenece simultáneamente: trabajo, amigos, redes, Estado, asociaciones, etc.

Esta pluralidad amplía su libertad y su identidad, pero también lo fragmenta. “Cuanto más círculos sociales se cruzan en la vida del individuo, más diferenciado se vuelve y más difícil resulta mantener una unidad interior” (Simmel, 1908, p. 298).

La modernidad ofrece autonomía frente a las tradiciones, pero también produce soledad estructural. El individuo se siente libre, pero a menudo desarraigado: ya no pertenece plenamente a ningún grupo, sino que flota entre múltiples vínculos débiles y temporales.

5.4.2 La vida metropolitana y la actitud blaseé

En *Las grandes urbes y la vida del espíritu* (1903), Simmel describió la vida urbana como una experiencia simultánea de intensidad y desapego. La ciudad moderna, con su exceso de estímulos sensoriales, obliga a los individuos a desarrollar una actitud racional y defensiva, orientada a protegerse del caos de impresiones.

“El habitante de la metrópoli reacciona de manera intelectualista ante los estímulos, para no ser arrastrado por el torrente de impresiones cambiantes” (Simmel, 1903, p. 56).

De esta necesidad de autoprotección nace la actitud blaseé, una forma de indiferencia frente a lo nuevo. El sujeto urbano ya no se conmueve fácilmente, no porque sea insensible, sino porque debe conservar energía

ante la saturación de experiencias. La distancia emocional se convierte en una forma de supervivencia psicológica.

Esta actitud, sin embargo, profundiza la distancia social: los vínculos se vuelven superficiales y funcionales. En la multitud, el individuo se rodea de otros, pero raramente se comunica en profundidad. La ciudad, símbolo de progreso, también encarna la soledad de la modernidad.

5.4.3 El dinero y la impersonalidad de las relaciones

En La filosofía del dinero (1900), Simmel explicó que la expansión de la economía monetaria transformó las relaciones humanas en interacciones impersonales. El dinero actúa como mediador universal, permitiendo el intercambio entre extraños sin necesidad de confianza personal o afectiva.

“El dinero convierte todas las cualidades en cantidades; hace que todo sea comparable, intercambiable y medible” (Simmel, 1900, p. 213).

Este proceso genera igualdad formal —todos pueden comerciar—, pero también anonimato: las personas se relacionan como funciones, no como individuos. El dinero, al disolver los vínculos personales, crea una nueva forma de relación social donde la cercanía económica coexiste con la distancia emocional.

Así, la racionalización del intercambio amplía la libertad y la eficiencia, pero debilita la dimensión afectiva de la vida. En el mundo monetario, el trato con el otro ya no exige empatía, sino cálculo.

5.4.4 La distancia social: Cercanía física y lejanía moral

La distancia social en Simmel no se refiere solo a la desigualdad de clases o a la separación física, sino a la distancia simbólica y emocional que caracteriza las relaciones modernas. Es la paradoja de vivir rodeado de personas, pero sentirse solo; de compartir espacios y sistemas, pero sin intimidad.

Simmel ilustró esta idea con su figura del “extraño” (der Fremde), aquel que pertenece al grupo, pero no completamente: participa, pero mantiene distancia. “El extraño es aquel que está dentro del grupo, pero no por completo; su cercanía implica lejanía” (Simmel, 1908, p. 85).

En la modernidad, todos somos un poco extraños: conectados por estructuras comunes —el trabajo, el transporte, la ciudad—, pero desligados emocionalmente. La distancia social es, por tanto, una forma estructural de convivencia moderna, basada en la coexistencia sin comunidad.

5.4.5 La tensión entre libertad y soledad

El pensamiento simmeliano reconoce en la distancia social una doble cara: pérdida y ganancia. Por un lado, el individuo moderno goza de una libertad inédita: puede elegir sus vínculos, estilos de vida y opiniones. Ya no está atado a la comunidad tradicional. Por otro lado, esa libertad tiene un costo: la erosión de la pertenencia afectiva y del sentido compartido.

“El individuo moderno se ha emancipado de la presión del grupo, pero paga ese precio con la soledad” (Simmel, 1903, p. 63).

La distancia social no destruye la sociedad, sino que la redefine. La cohesión ya no se basa en la intimidad o la moral común, sino en la coordinación funcional: el respeto a las normas, el intercambio y la coexistencia pacífica entre desconocidos. Es una nueva forma de orden basada en la interdependencia sin comunión.

5.4.6 El individuo como creador de formas

A pesar de su diagnóstico melancólico, Simmel veía en el individuo moderno una posibilidad estética y ética. En medio de la fragmentación y la distancia, el sujeto puede reconstruir sentido a través de la creatividad, la moda, el arte o el pensamiento. Estas expresiones le permiten reafirmar su singularidad en un mundo que tiende a homogeneizarlo.

“La personalidad moderna se define por la capacidad de dar forma propia al caos de la vida” (Simmel, 1900, p. 375).

Así, la distancia social no solo separa: también da espacio para la reflexividad. La libertad moderna, aunque solitaria, abre la posibilidad de una vida más consciente, donde el individuo se vuelve artista de su propia existencia.

5.5 Simmel y la estética de la vida cotidiana

Simmel propuso una “estetización de la vida cotidiana”, es decir, una mirada que reconoce en los gestos, los objetos, la moda, la ciudad y las relaciones humanas una forma de creación y de expresión. En sus ensayos *La metrópoli y la vida del espíritu* (1903), *Filosofía del dinero* (1900) y *La moda* (1904), Simmel analizó cómo la modernidad convierte la vida diaria

en un escenario de formas cambiantes donde los individuos buscan afirmar su singularidad frente a la homogeneidad de la sociedad moderna.

5.5.1 La forma como principio estético de la vida social

Para Simmel, la vida no se reduce a su contenido material o moral, sino que adquiere sentido a través de las formas con las que los individuos organizan su experiencia. “La forma es el modo en que la vida se objetiva y se hace visible a través de las relaciones humanas” (Simmel, 1908, p. 19).

Esta concepción formalista tiene una dimensión estética: cada interacción, objeto o institución es una configuración que expresa algo del espíritu humano. Así, la sociología —como sugiere Simmel— no solo estudia estructuras y funciones, sino también formas sensibles y expresivas de la vida.

La estética se convierte entonces en un método de comprensión sociológica: ver en la vida cotidiana un arte de las formas, un tejido de gestos, estilos y símbolos que reflejan la búsqueda humana de sentido y armonía.

5.5.2 La vida moderna como experiencia estética

En la modernidad urbana, según Simmel, el individuo está inmerso en un torrente incesante de estímulos visuales, sonoros y emocionales. Esta saturación sensorial transforma la existencia en una experiencia estética fragmentada.

“El habitante de la metrópoli debe adaptarse a una multiplicidad de impresiones que cambian rápidamente; su sensibilidad se agudiza y su razón se vuelve su instrumento de defensa” (Simmel, 1903, p. 56).

La ciudad moderna, con su arquitectura, su ritmo y su diversidad, es una obra de arte colectiva, pero también un espacio de tensión estética: lo bello y lo caótico conviven. El individuo desarrolla una mirada selectiva, aprendiendo a percibir el mundo como un conjunto de escenas, formas y composiciones.

De ahí que Simmel vea en el espíritu moderno un impulso artístico: el deseo de dar forma a la experiencia para no ser devorado por el flujo de la vida. Vivir se convierte en un acto creativo.

5.5.3 La moda: Arte efímero y afirmación individual

Uno de los ejemplos más claros de la estética cotidiana en Simmel es su ensayo *La moda* (1904). En ella ve un fenómeno social que combina imitación y diferenciación, es decir, la tensión entre el deseo de pertenecer y el impulso de destacar.

“La moda es la forma de socialización que satisface simultáneamente la necesidad de unión y la necesidad de distinción” (Simmel, 1904, p. 31). La moda es estética en dos sentidos:

- Como creación de belleza efímera, ligada al gusto y al cambio.
- Como forma simbólica, que expresa la identidad y la posición social del individuo.

A través de la moda, el sujeto moderno transforma su cuerpo y su entorno en una obra personal. Aunque efímera, esta expresión ofrece una sensación de control y singularidad frente a la masificación de la vida moderna.

Simmel advierte, sin embargo, que la moda también refleja la alienación estética de la modernidad: una producción constante de novedades que agota el sentido del gusto y convierte la belleza en consumo.

5.5.4 El arte de vivir: La vida como obra

En sus últimos textos, Simmel desarrolló una reflexión más filosófica sobre el arte de vivir. En *El concepto y la tragedia de la cultura moderna* (1911), sostuvo que la vida es una fuerza creadora que busca constantemente formas, pero que al fijarse en ellas corre el riesgo de perder su vitalidad.

“La vida crea formas para poder expresarse, pero una vez creadas, las formas se vuelven rígidas y se oponen a la vida” (Simmel, 1911, p. 34).

El desafío del individuo moderno consiste en vivir estéticamente, es decir, en mantener la capacidad de crear nuevas formas sin quedar atrapado por las estructuras establecidas. La estética, en este sentido, es una forma de libertad: la posibilidad de transformar la rutina en experiencia significativa.

Vivir estéticamente no significa vivir superficialmente, sino vivir con conciencia de la forma, dotar de ritmo, proporción y expresión incluso a los actos más simples. Para Simmel, el arte y la vida cotidiana no están separados: ambos son expresiones del mismo impulso creador.

5.5.5 La estética de la individualidad

La vida moderna, con su fragmentación y anonimato, obliga al individuo a afirmarse estéticamente. La elección del vestuario, la decoración del hogar, los modos de hablar o moverse son maneras de diseñar una identidad visible en medio de la multitud.

“El individuo moderno encuentra en el estilo una forma de salvar su personalidad frente a la masa” (Simmel, 1900, p. 378).

Este proceso convierte la vida cotidiana en un espacio de autorrepresentación. La estética ya no es privilegio del arte, sino condición de existencia: cada sujeto es, en cierto modo, artista de sí mismo.

Sin embargo, esta estetización también encierra una tensión. Cuanto más se busca destacar, más se corre el riesgo de caer en la superficialidad o en la moda pasajera. La belleza moderna, como la libertad, es precaria: se reinventa constantemente para no desaparecer.

5.5.6 La mirada sociológica y estética de Simmel

La sociología de Simmel se aproxima al arte en su método: observa lo cotidiano como si fuera una composición visual. Su pensamiento es una sociología de lo sensible, capaz de encontrar en los pequeños gestos —una conversación, un paseo, una mirada— las claves de la cultura moderna.

Esta perspectiva influyó profundamente en corrientes posteriores como el interaccionismo simbólico, la microsociología y la sociología del arte. También anticipó ideas contemporáneas sobre la autoperformatividad del yo y la cultura visual de la modernidad tardía.

Como señala Giddens (1991), “Simmel enseñó que la vida moderna no debe entenderse sólo en términos económicos o políticos, sino también como una experiencia estética: un intento permanente de dar forma a la existencia en medio del flujo del mundo” (p. 105).

CAPÍTULO VI

6 TEORÍA DEL CONFLICTO Y SOCIOLOGÍA CRÍTICA: DOMINACIÓN, PODER Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

“La teoría crítica no se conforma con interpretar el mundo; busca transformarlo al revelar las estructuras invisibles de la dominación.”

Herbert Marcuse.

La teoría del conflicto se erige como uno de los pilares fundamentales de la sociología contemporánea, al proporcionar una interpretación dinámica y crítica de la estructura social en contraste con el funcionalismo, que enfatiza la estabilidad y la cohesión social, las perspectivas del conflicto argumentan que el cambio social y la transformación institucional son el resultado de tensiones inherentes a la desigualdad (Collins, 1975).

Desde la introducción de la noción de lucha de clases por parte de Karl Marx, quien la concibió como un motor histórico, hasta los desarrollos teóricos de la Escuela de Frankfurt y los análisis realizados por Ralf Dahrendorf, C. Wright Mills, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas, el conflicto se redefine como una categoría estructurante y permanente de la vida social (Ritzer & Stepnisky, 2017).

El contexto del siglo XX, caracterizado por la industrialización, la burocratización y la expansión del capitalismo avanzado, propició el desarrollo de enfoques que reinterpretan el marxismo a partir de nuevas coordenadas teóricas estos autores coincidieron en analizar las formas de

dominación que persisten bajo las apariencias de racionalidad, bienestar o consenso social (Jay, 1973).

La sociología crítica se presenta como una corriente que establece una conexión entre la teoría y la praxis, así como entre la razón y la emancipación, con el objetivo de revelar los mecanismos que facilitan la reproducción del poder el presente capítulo tiene como finalidad analizar las contribuciones fundamentales de la teoría del conflicto y de la sociología crítica, destacando su relevancia heurística en la comprensión de los procesos de dominación, resistencia y transformación social.

En este contexto, se procederá al análisis de las perspectivas de Dahrendorf en relación con el conflicto institucionalizado, las tesis de Mills sobre la élite del poder, la crítica cultural formulada por Marcuse, la noción de racionalidad comunicativa propuesta por Habermas, así como la evolución del marxismo hacia la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Se presentará, en última instancia, una actividad práctica que se centrará en el debate acerca de la racionalidad instrumental y la emancipación social, temas fundamentales en el marco del pensamiento crítico contemporáneo (Habermas, 1984; Zamora, 2015).

6.1 Ralf Dahrendorf y el conflicto como motor social

Ralf Dahrendorf reconfiguró el pensamiento marxista al trasladar el enfoque del conflicto desde la propiedad de los medios de producción hacia la autoridad institucional en "Class and Class Conflict in Industrial Society", se argumenta que toda sociedad moderna se encuentra estructurada por relaciones de dominación en este contexto, aquellos que

poseen el poder de decisión generan tensiones constantes con aquellos que se encuentran en una posición de obediencia.

El conflicto, en lugar de considerarse una anomalía, se establece como un factor fundamental que propicia la evolución social (Turner, 2013). Desde esta perspectiva, Dahrendorf formuló una crítica a la concepción estática del funcionalismo parsoniano, el cual entendía el orden social como resultado de valores compartidos (Parsons, 1951). En escenario, se argumenta que el consenso es el resultado de procesos históricos y de negociaciones que emergen a partir del conflicto (Coser, 1956).

La comprensión de la sociedad requiere considerar las dinámicas de poder que se manifiestan en las instituciones políticas, laborales y educativas el aporte innovador de Dahrendorf radica en el reconocimiento de la función constructiva del conflicto, el cual se institucionaliza a través de normas jurídicas y mecanismos democráticos en este sentido, el conflicto no necesariamente conduce a la destrucción del orden social; por el contrario, puede propiciar la integración social si se gestiona de manera adecuada (Dahrendorf, 1968).

Esta perspectiva incorpora una dimensión normativa y reformista en la teoría del conflicto, distanciándose del fatalismo revolucionario propuesto por Marx y del determinismo económico (Collins, 1990). El autor sostiene que el cambio social emerge de la tensión existente entre estructura y acción, así como entre coerción y libertad esta perspectiva facilita la comprensión de las dinámicas de legitimidad y transformación en las sociedades contemporáneas (Ritzer, 2011).

El pensamiento de Dahrendorf anticipó los debates contemporáneos sobre gobernanza y desigualdad institucional, destacando que las relaciones de poder se manifiestan no únicamente en el ámbito económico, sino también en los contextos político y cultural (Therborn, 2008). La conceptualización del conflicto como un elemento estructural y regulador constituye un referente fundamental para el análisis sociológico del cambio social y de la autoridad en el contexto contemporáneo.

6.2 C. Wright Mills: La élite del poder y las estructuras de dominación

C. Wright Mills (1956) posicionó el análisis del poder como un elemento central en la sociología crítica en su obra *The Power Elite*, se aborda la concentración de la autoridad política, militar y económica en un grupo reducido que ejerce control sobre los principales recursos de decisión en la sociedad estadounidense de acuerdo con Mills, esta élite del poder se encarga de coordinar intereses estratégicos, definir políticas y moldear la opinión pública, lo que da lugar a una democracia formal que, sin embargo, se caracteriza por su naturaleza oligárquica (Mills, 1956).

La crítica se amplió al papel de las ciencias sociales, señalando que estas contribuyen a las estructuras de dominación mediante el "empirismo abstracto" y la burocratización del pensamiento (Scambler, 2012). En *The Sociological Imagination* (1959), se plantea la necesidad de restablecer la vocación crítica de la sociología mediante la conexión entre los problemas personales y los procesos históricos de este modo, el individuo deja de considerarse una víctima aislada y reconoce su inserción en las estructuras de poder (Bauman, 1989).

Según Mills, la racionalidad instrumental ha disminuido la autonomía moral de los individuos, al transformar la acción en una mera obediencia a imperativos técnicos y administrativos esta tendencia prefigura lo que más adelante Habermas conceptualizaría como "colonización del mundo de la vida" (Habermas, 1984). La sociología, en virtud de su enfoque, debe adoptar una función pública y transformadora, que le permita evidenciar las relaciones de poder subyacentes a los discursos sobre el progreso y la eficiencia (Ritzer & Stepnisky, 2017).

Mills contribuyó a la sociología de la dominación mediante la integración de un análisis estructural, una crítica ideológica y un compromiso ético la noción de imaginación sociológica se mantiene como una herramienta fundamental para reconsiderar la relación entre conocimiento, poder y emancipación en los contextos contemporáneos de desigualdad global (Therborn, 2008; Turner, 2013).

6.3 Herbert Marcuse y la crítica al hombre unidimensional

Herbert Marcuse, en su obra de 1964, formuló una crítica exhaustiva y detallada del sistema del capitalismo avanzado, destacando que la racionalidad tecnológica había absorbido completamente cualquier indicio de resistencia o disidencia en la sociedad. En su obra "El hombre unidimensional", Herbert Marcuse argumenta que la industrialización, el consumismo excesivo y la omnipresencia de la cultura mediática han facilitado la emergencia de un sujeto conformista, que carece de la capacidad crítica necesaria para cuestionar el status quo predominante en la sociedad.

La alienación no se manifiesta únicamente a través de la explotación económica directa y evidente, sino que se reproduce de manera sutil y persistente mediante el bienestar material y la satisfacción superficial promovidos de forma constante y abrumadora por la sociedad de consumo. Marcuse llevó a cabo una relectura exhaustiva de la dialéctica hegeliana y marxista, con el propósito de demostrar cómo la razón se había convertido en un mecanismo de opresión, tal como fue planteado por Horkheimer en su obra de 1937.

La técnica, en lugar de considerarse un simple instrumento, se configuraba como un mecanismo significativo que consolidaba y perpetuaba las estructuras de control político y cultural establecidas en la sociedad. En este sentido, el pensamiento crítico debe oponerse de manera contundente a la racionalidad instrumental, la cual tiende a reducir la existencia humana a una mera productividad. Esta perspectiva es señalada por Feenberg en su obra de 1999.

Desde la perspectiva del autor, la manifestación de la liberación individual y colectiva depende de un cambio profundo en la sensibilidad humana. En este contexto, el arte y la imaginación se presentan como fuerzas liberadoras de gran relevancia, tal como se expone en el estudio de Kellner (1984). La teoría marcusiana, formulada por el filósofo y sociólogo alemán Herbert Marcuse, expone de manera exhaustiva la dimensión cultural del conflicto social.

Esta teoría amplía considerablemente el análisis clásico de Marx, que se centra en la explotación económica, al incorporar aspectos relacionados con el dominio ideológico y la hegemonía cultural en el contexto de la

sociedad capitalista contemporánea es relevante señalar que esta obra anticipa y examina de manera exhaustiva los debates contemporáneos relacionados con la sociedad del consumo, la influencia de los medios de comunicación y la creciente colonización digital (Jay, 1973). En su crítica exhaustiva al sujeto unidimensional y su integración en la sociedad de consumo, Marcuse propuso la posibilidad de una racionalidad cualitativa y reflexiva.

Esta forma de racionalidad tendría la capacidad de articular de manera sinérgica las dimensiones estética y ética en la cotidianidad de los individuos la reflexión presentada mantiene su relevancia en el contexto contemporáneo, en el que la hegemonía cultural se expresa mediante diversas estrategias de control simbólico en este sentido, la lógica instrumental y la industria del entretenimiento contribuyen a la promoción de la pasividad política en la sociedad (Zamora, 2015).

El legado de su obra continúa teniendo un impacto significativo a lo largo del tiempo, alimentando el debate sobre la importancia de promover un pensamiento crítico que articule de manera efectiva los conceptos de emancipación, deseo y razón en la sociedad contemporánea.

6.4 Jürgen Habermas: acción comunicativa y racionalidad crítica

Jürgen Habermas (1984), destacado filósofo alemán, realizó una labor de revitalización de la teoría crítica mediante una exhaustiva relectura de la modernidad, centrada en rescatar y enfatizar su potencial emancipador y transformador de la Teoría de la acción comunicativa, el filósofo establece una distinción significativa entre la racionalidad instrumental, que se centra en la eficiencia y en la consecución de objetivos, y la racionalidad

comunicativa, que se basa en el diálogo, el consenso y el entendimiento intersubjetivo.

La afirmación mencionada representa el fundamento normativo esencial de una sociedad democrática avanzada y progresista en este escenario, el consenso y la cohesión social se logran de manera efectiva y duradera mediante el debate público y la confrontación de ideas, en el cual prevalece el mejor argumento en la esfera pública (Habermas, 1987).

Por lo tanto, Habermas formuló la propuesta de que los sistemas económicos y políticos presentan una tendencia inherente a colonizar y dominar el "mundo de la vida" de los individuos, lo que conlleva la imposición de estructuras de control que socavan y debilitan la capacidad de establecer una comunicación auténtica y significativa (Honneth, 1991). Con esta corriente predominante, el ejercicio del pensamiento crítico y la participación ciudadana en debates abiertos se presentan como esferas esenciales de oposición y emancipación

El autor realiza una integración profunda y detallada de disciplinas como la sociología, la lingüística y la filosofía moral, con el propósito de reconstruir la racionalidad moderna desde una perspectiva democrática, tal como se expone en el trabajo de Held (1980).

La teoría habermasiana representa una ruptura significativa con el pesimismo que caracterizaba a la primera generación de la Escuela de Frankfurt esta teoría sostiene que la modernidad no se encuentra en un estado de agotamiento definitivo, sino que, por el contrario, se encuentra en un estado de incompletitud que demanda un abordaje y desarrollo más profundos y reflexivos (Wiggershaus, 1994). La propuesta de ética

discursiva fomenta la participación ciudadana y la reflexión crítica sobre las complejas estructuras de poder.

Esta orientación dirige la sociología hacia la construcción de una esfera pública inclusiva y equitativa (Turner, 2013). Habermas realiza una transformación significativa de la teoría crítica, al reconfigurarla como una sociología de la comunicación y la democracia en donde el lenguaje se establece como un elemento esencial que fundamenta la acción racional y la búsqueda de la justicia social (Zamora, 2015).

6.5 Del marxismo clásico a la teoría crítica de Frankfurt

La Escuela de Frankfurt, establecida en la primera mitad del siglo XX, se consolidó como un referente intelectual significativo que facilitó la transición del marxismo clásico hacia un enfoque interdisciplinario este enfoque se caracteriza por su énfasis en el análisis de la cultura y la subjetividad en el contexto de la sociedad contemporánea. Fundado en 1923, el Instituto de Investigación Social realizó un análisis crítico exhaustivo de la razón instrumental y de la estructura de dominación moderna.

Este análisis se caracterizó por la integración sinérgica de diversas disciplinas, incluyendo la sociología, la filosofía y el psicoanálisis, tal como se indica en la obra de Jay de 1973. Horkheimer (1937) y Adorno (1947) sostienen que la Ilustración, al otorgar una primacía absoluta a la razón técnica, ha propiciado un proceso de transformación que conduce a una forma contemporánea de barbarie y deshumanización.

La teoría crítica se diferencia del marxismo ortodoxo al incorporar la dimensión cultural como un ámbito esencial para la confrontación ideológica y la transformación social. Los conceptos fundamentales de "industria cultural" y "racionalidad técnica" facilitan la comprensión de la influencia que ejercen los medios de comunicación en la configuración de las mentalidades colectivas, así como en la perpetuación de las estructuras de poder dominantes.

Esta relación ha sido analizada por Adorno y Horkheimer en su obra de 1947. Marcuse, Fromm y, posteriormente, Habermas realizaron una ampliación significativa de la reflexión en torno a la psicología social y la comunicación. Su trabajo articula un pensamiento profundo y complejo que tiene como objetivo no solo la interpretación de la realidad, sino también su transformación activa (Held, 1980).

Esta corriente filosófica formuló una epistemología reflexiva y crítica en la que la teoría y la praxis se interrelacionan de manera dialéctica y dinámica. La crítica constructiva, en este contexto, trasciende el mero ejercicio del conocimiento intelectual, ya que también conlleva una dimensión de acción comprometida con la búsqueda de la emancipación y la transformación social (Honneth, 1991).

En la época contemporánea, la teoría crítica continúa ofreciendo herramientas conceptuales para el análisis de fenómenos complejos y multifacéticos, como la colonización digital, la creciente disparidad a nivel global y la problemática ambiental urgente que se presenta en la actualidad (Zamora, 2015). Desde los planteamientos iniciales de Karl Marx hasta las reflexiones contemporáneas de Jürgen Habermas, la sociología crítica ha

mantenido un compromiso constante con la promoción de la justicia social, la defensa de la libertad individual y la preservación de la dignidad humana. Estos principios se consideran fundamentales e imprescindibles en el ámbito del pensamiento sociológico.

CAPÍTULO VII

7 MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

7.1 La crisis de los grandes relatos (Lyotard)

Jean-François Lyotard, en *La condición posmoderna* (1979/1984), define la posmodernidad como la incredulidad hacia los “grandes relatos” que legitimaron el conocimiento y la acción política en la modernidad. Estos relatos —la emancipación del sujeto racional, el progreso científico, la realización del espíritu o la liberación de la humanidad— fueron pilares de la cultura occidental desde el siglo XVIII. Según Lyotard, la sociedad contemporánea ya no confía en esas narrativas totalizadoras: la legitimidad del saber se fragmenta, el conocimiento se pluraliza y las metanarrativas pierden autoridad frente a discursos locales, técnicos y pragmáticos.

En el ámbito sociológico, esta crisis se manifiesta como un desplazamiento del énfasis estructural hacia las microprácticas, la multiplicidad de identidades y la contingencia social. El conocimiento deja de pretender universalidad y se reconoce como situado, contextual y dependiente del lenguaje. Lyotard advierte que esta transformación también implica la “mercantilización del saber”: en la era de la información, el conocimiento se produce, evalúa y distribuye como un bien económico, lo que redefine su función emancipadora. En suma, la posmodernidad desestabiliza la confianza ilustrada en la razón y en la historia, inaugurando una sensibilidad basada en la diversidad, la diferencia y la discontinuidad.

7.2 La racionalidad técnica y la sociedad de consumo (Bauman, Baudrillard)

La modernidad tardía se caracteriza por la expansión de la racionalidad instrumental y la consolidación de una cultura centrada en el consumo. Zygmunt Bauman (2007) describe esta transformación a través del concepto de “modernidad líquida”, en la cual las instituciones, las identidades y los vínculos sociales se vuelven inestables y transitorios. En lugar de una sociedad de productores, vivimos en una sociedad de consumidores, donde la pertenencia y la autoestima se definen por la capacidad de adquirir y desechar objetos, experiencias e identidades. El individuo posmoderno se enfrenta a la paradoja de la libertad total: puede elegir, pero bajo la compulsión de consumir para no quedar excluido del orden social.

Por su parte, Jean Baudrillard (1970, 1981) profundiza esta crítica desde la noción de simulacro. En la sociedad de consumo y Simulacros y simulación, sostiene que el consumo ya no responde a necesidades reales, sino al deseo de signos y representaciones. La cultura mediática genera una hiperrealidad en la que los signos se independizan de la realidad material: la imagen de un producto o de una vida ideal sustituye a la experiencia concreta. En este mundo de simulacros, el poder no opera mediante la represión directa, sino mediante la seducción simbólica. Las redes sociales y la publicidad son hoy herederas de este proceso, en el que la apariencia se vuelve el principal valor social.

Desde la sociología crítica, ambos autores coinciden en señalar que la racionalidad técnica —la eficiencia, la velocidad, la conectividad— se ha

convertido en el principio organizador de la vida social. La razón instrumental, denunciada por la Escuela de Frankfurt, alcanza su máxima expresión en la cultura digital: todo se cuantifica, se mide y se compara, incluso las emociones y las relaciones humanas. Así, el sujeto posmoderno se ve atrapado entre la promesa de libertad y la coerción del rendimiento.

7.3 Poder y discurso (Foucault)

Michel Foucault reformula el concepto de poder al desplazarlo del modelo represivo hacia uno productivo. En obras como *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976), sostiene que el poder no se concentra en un soberano ni se ejerce únicamente por la fuerza, sino que circula a través de discursos, instituciones y prácticas que configuran lo que las personas pueden pensar, decir y hacer. El poder produce sujetos, saberes y verdades; no solo prohíbe, sino que crea realidades.

Foucault introduce el concepto de “biopoder” para describir las formas modernas de control social que se ejercen sobre la vida misma —la salud, la sexualidad, la reproducción, la población— mediante instituciones como la escuela, el hospital o la prisión. En la actualidad, esta forma de poder se amplía a través de la vigilancia digital, el control algorítmico y la gestión de datos. Desde la sociología, su enfoque invita a analizar cómo las tecnologías, las políticas públicas y los discursos mediáticos constituyen subjetividades adaptadas al orden neoliberal.

La noción de discurso propuesta por Foucault resulta esencial para comprender muchas transformaciones contemporáneas. En su planteamiento, el lenguaje no describe simplemente la realidad, sino que participa activamente en su construcción. De este modo, categorías como

género, normalidad o desviación no son entidades naturales, sino productos históricos que pueden ser cuestionados. Este enfoque ha influido en estudios sobre poder simbólico, teoría queer y análisis culturales que examinan cómo los discursos definen identidades y prácticas sociales.

7.4 La crítica al sujeto moderno (Butler, Derrida)

La crítica posmoderna al sujeto cuestiona la idea de una identidad coherente y estable heredada de la Ilustración. Autoras como Judith Butler (1990, 2002), retomando a Foucault y al posestructuralismo, sostienen que el sujeto se configura a través de prácticas performativas que reproducen normas culturales. Esta perspectiva revela que la identidad es un proceso en constante negociación.

Por su parte, Derrida, mediante la deconstrucción, examina cómo las oposiciones conceptuales del pensamiento occidental sostienen relaciones de poder. Sus reflexiones permiten repensar categorías rígidas y abrir espacios para interpretaciones más plurales. En conjunto, estas ideas muestran que el sujeto moderno no desaparece, sino que se redefine como una construcción abierta y dinámica.

Jacques Derrida, por su parte, introduce la “deconstrucción” como método filosófico para dismantelar las oposiciones binarias del pensamiento occidental (presencia/ausencia, razón/emoción, masculino/femenino). En obras como *De la gramatología* (1967) y *Márgenes de la filosofía* (1972), Derrida sostiene que el lenguaje nunca es transparente ni estable: el sentido se difiere indefinidamente y todo texto contiene tensiones internas que lo desestabilizan. Su influencia en la sociología radica en cuestionar las

categorías rígidas y esencialistas, promoviendo una visión más plural y dinámica de la identidad, la cultura y la diferencia.

Ambos autores coinciden en que la modernidad produjo un sujeto centrado y soberano, pero las transformaciones culturales contemporáneas han revelado su carácter contingente y relacional. La crítica al sujeto moderno no implica su desaparición, sino su reconceptualización como proceso abierto y múltiple, en constante negociación con el poder y el lenguaje.

7.5 Teoría crítica del presente: realismo capitalista (Mark Fisher)

Mark Fisher (2009) propone el concepto de “realismo capitalista” para describir la sensación generalizada de que no hay alternativa al capitalismo neoliberal. Según el autor, esta ideología no se impone mediante la censura o la represión, sino mediante la colonización del imaginario cultural. El realismo capitalista convierte el capitalismo en el único horizonte posible de existencia, neutralizando la imaginación política y el deseo de cambio. Las crisis ecológicas, económicas o mentales no generan proyectos alternativos, sino que se integran al sistema como parte de su lógica adaptativa.

Fisher combina elementos de la teoría marxista y de la crítica cultural posmoderna para analizar cómo la cultura popular —la música, el cine, las redes sociales— reproduce la sensación de inevitabilidad. En este contexto, la depresión y la ansiedad no son solo fenómenos individuales, sino síntomas sociales de una época sin utopías. El realismo capitalista puede entenderse como la culminación de los procesos descritos por Lyotard, Bauman, Foucault y Derrida: la fragmentación de la verdad, la

liquidez de los vínculos, la normalización del poder y la crisis del sujeto convergen en una cultura de la resignación.

CAPÍTULO VIII

8 DEL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO CLÁSICO A LA CONTEMPORANEIDAD: CONTINUIDADES, TRANSFORMACIONES Y RELECTURAS CRÍTICAS

“Los clásicos permanecen vivos porque las preguntas que los originaron siguen siendo nuestras.”

Anthony Giddens.

La sociología, desde su consolidación en el siglo XIX, ha experimentado un proceso de continua reconstrucción teórica que la ha conducido desde los marcos fundacionales del pensamiento clásico hasta las complejas configuraciones del mundo contemporáneo. Marx, Durkheim y Weber sentaron las bases epistemológicas de la sociología al ofrecer diversas interpretaciones sobre la relación entre estructura, acción y cambio social.

A lo largo del siglo XX, los postulados mencionados fueron objeto de reformulación por diversas corrientes teóricas, tales como el estructuralismo, el funcionalismo, el interaccionismo simbólico, el constructivismo, así como las teorías críticas y posmodernas (Ritzer & Stepnisky, 2017). El tránsito de la sociología clásica a la moderna no implicó una ruptura definitiva, sino que se configuró como un proceso dialéctico caracterizado por convergencias y desplazamientos teóricos.

Las nuevas corrientes han llevado a cabo una reinterpretación de los clásicos con el objetivo de abordar los desafíos planteados por la globalización, la digitalización y las desigualdades persistentes este

capítulo presenta una síntesis estructurada de la evolución del pensamiento sociológico contemporáneo, enfatizando tanto las continuidades como las transformaciones que han influido en su configuración. Se incluyen las relecturas provenientes del Sur Global y los aportes de la teoría decolonial Santos, (2018) Quijano, (2000).

8.1 Convergencias y rupturas entre Marx, Durkheim y Weber

El pensamiento de Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber representa un fundamento esencial para el desarrollo del análisis sociológico contemporáneo los aportes, a pesar de sus divergencias en los fundamentos epistemológicos y metodológicos, convergen en el objetivo de analizar las transformaciones estructurales de la modernidad. A mediados del siglo XIX, el desarrollo del capitalismo industrial, la rápida urbanización y la consolidación del Estado-nación generaron la necesidad de una explicación científica de los procesos sociales.

En este contexto, diversos autores presentaron modelos interpretativos que, desde distintas perspectivas, intentaban desentrañar los mecanismos subyacentes al orden, al conflicto y al cambio (Ritzer & Stepnisky, 2017). Según Karl Marx, la sociedad capitalista se distingue por la explotación estructural de la clase trabajadora, así como por la contradicción inherente entre el capital y el trabajo.

En "El capital", Marx ([1867] 1973) argumenta que las relaciones de producción son determinantes en la configuración de la conciencia y la organización institucional en este sentido, sostiene que “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino su ser social el que determina su conciencia” (p. 24). Desde esta perspectiva, la historia se desarrolla a

través del conflicto de clases, el cual, al intensificarse, propicias transformaciones de carácter revolucionario.

Por lo tanto, Marx concibe el cambio social como resultado de la lucha material por el control de los medios de producción, lo que permite articular una teoría del conflicto y de la praxis transformadora (Bottomore, 1983). En relación con, Émile Durkheim conceptualiza la sociedad como una realidad sui generis que trasciende la mera agregación de los individuos en "Las reglas del método sociológico", Durkheim argumenta que los hechos sociales deben ser considerados como "cosas" que requieren un estudio objetivo, dado que presentan características de coerción y exterioridad en relación con el individuo (Durkheim, [1895] 2007).

La preocupación central se centró en el orden y la cohesión social, específicamente en la manera de preservar la solidaridad en un contexto caracterizado por una creciente individualización en "La división del trabajo social", Durkheim (1893) establece una distinción entre la solidaridad mecánica, característica de las sociedades tradicionales, y la solidaridad orgánica, propia de las sociedades modernas. A través de este análisis, se evidencia que la diferenciación funcional puede conducir a la integración social en lugar de a la descomposición.

Según Durkheim, la moral y las instituciones desempeñan un papel fundamental como elementos reguladores que aseguran la estabilidad del sistema social, los aportes de Max Weber propusieron un enfoque comprensivo y subjetivista, el cual se centra en la interpretación del significado que los individuos atribuyen a sus acciones en su obra

Economía y sociedad (1922), se establece una definición de sociología como: “una ciencia que pretende comprender interpretativamente la acción social y explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (p. 4).

El análisis de la racionalización moderna pone de manifiesto cómo el avance técnico y burocrático ha generado nuevas modalidades de dominación legítima. Weber identificó tres tipos de autoridad: la tradicional, la carismática y la racional-legal. Además, señaló que la burocracia, a pesar de su eficiencia, puede resultar en lo que él denominó la “jaula de hierro” del racionalismo (Weber, 1905).

A pesar de las divergencias en sus enfoques, los tres pensadores manifiestan un interés común por las fuerzas que configuran la vida moderna y por las condiciones que propician el cambio social las perspectivas presentadas son complementarias en este sentido Marx examina el conflicto económico, Durkheim se centra en la cohesión moral y Weber aborda la acción racional (Giddens, 1971). La tríada fundacional mencionada se configura como un "canon dinámico" que ha influido en el desarrollo de teorías posteriores. En este contexto, el funcionalismo parsoniano se propuso integrar las visiones de dicha tríada, mientras que el interaccionismo simbólico se centró en profundizar la dimensión subjetiva planteada por Weber.

La teoría crítica reexamina la dialéctica marxista según las condiciones culturales e ideológicas actuales (Alexander, 1987). Las convergencias y rupturas entre Marx, Durkheim y Weber son tensiones que configuran la sociología como disciplina científica. Marx enfatiza la transformación, Durkheim la integración y Weber la comprensión; todos coinciden en que

la sociedad moderna debe ser analizada críticamente mediante la interacción entre economía, cultura y poder el legado de esta figura es un referente en la reflexión sociológica contemporánea, especialmente sobre desigualdades, instituciones y racionalidad en el siglo XXI.

8.2 Del estructuralismo al constructivismo

El tránsito del estructuralismo al constructivismo representa una de las transformaciones teóricas más significativas en la historia de las ciencias sociales del siglo XX ambos paradigmas, si bien comparten el objetivo de analizar la organización del mundo social, presentan diferencias significativas en su concepción del sujeto, la acción y la función de las estructuras en la configuración de la realidad.

El estructuralismo conceptualiza las estructuras como sistemas objetivos que determinan el comportamiento humano, el constructivismo argumenta que estas estructuras son el resultado de la acción social, siendo producidas, reproducidas y transformadas a través de ella (Berger & Luckmann, 1966; Bourdieu, 1977).

El estructuralismo, influenciado por la lingüística de Ferdinand de Saussure, se consolidó en las décadas de 1950 y 1960 como una corriente que tenía como objetivo identificar las estructuras subyacentes que regulan las prácticas culturales, los mitos, las normas y los sistemas de pensamiento los aportes de Claude Lévi-Strauss (1963) aplicó este enfoque a la antropología, argumentando que las culturas presentan estructuras mentales universales que organizan tanto la percepción como el lenguaje. Según su perspectiva, la mente humana funciona mediante oposiciones

binarias, tales como naturaleza/cultura, masculino/femenino y vida/muerte.

Estas dualidades se reflejan en las instituciones sociales y en los relatos simbólicos en consecuencia, el individuo no genera las estructuras sociales, sino que las reproduce de manera inconsciente como parte de un orden lógico universal, el estructuralismo sociológico, tal como lo expone Louis Althusser (1968), aplicó estos principios al análisis del marxismo en su análisis de la obra de Marx, Althusser sostiene que la sociedad se configura como un conjunto estructurado de niveles económico, político e ideológico los cuales funcionan con una autonomía relativa.

En este escenario, la ideología no debe ser considerada como una mera ilusión, sino como un sistema de representaciones que interpelan a los sujetos y aseguran la reproducción de las relaciones de producción en este sentido, la agencia individual se encuentra subordinada a las estructuras, lo que implica que el cambio social debe interpretarse como una reconfiguración interna del sistema es así como esta perspectiva fue objeto de críticas posteriores debido a su determinismo y a la limitada consideración que otorgó a la acción reflexiva del sujeto (Giddens, 1984).

Ante la rigidez estructural mencionada, el constructivismo social se presenta como una alternativa que se enfoca en la producción de significado, Peter Berger y Thomas Luckmann (1966) sostienen en su obra *La construcción social de la realidad* que la sociedad se configura a través de un proceso dialéctico que involucra tres etapas: la externalización, la objetivación y la internalización las instituciones, los roles y las normas

son construcciones que emergen a partir de la interacción humana y obtienen su legitimidad a través del uso del lenguaje.

La realidad no se presenta como un orden externo e inmutable, sino como una construcción simbólica que se sostiene a través del consenso social esta perspectiva fue desarrollada de manera más amplia por autores como Anthony Giddens (1984) y Pierre Bourdieu (1977), quienes se propusieron superar la dicotomía entre estructura y acción la teoría de la estructuración de Giddens sostiene que las estructuras sociales funcionan, de manera simultánea, como medio y resultado de la práctica social.

En este marco, los agentes sociales no solo reproducen dichas estructuras, sino que también las modifican a través de sus acciones cotidianas de manera complementaria, Bourdieu desarrolló la noción de habitus, la cual se define como el conjunto de disposiciones duraderas que orientan la acción en el contexto de campos estructurados de poder el habitus establece una conexión entre lo social y lo individual, facilitando la comprensión de cómo los sujetos interiorizan estructuras y, simultáneamente, las transforman (Bourdieu, 1990).

La transición del estructuralismo al constructivismo implicó, en consecuencia, una renovación epistemológica en el ámbito de la sociología el primer enfoque se centró en las estructuras inconscientes que determinan la acción, mientras que el segundo destacó la capacidad reflexiva del sujeto y la historicidad de los procesos sociales este cambio redirigió la atención desde las invariantes universales hacia la construcción contextual del significado, lo que facilitó el desarrollo de enfoques contemporáneos tales

como el interaccionismo simbólico, el posestructuralismo y las teorías de la práctica (Ritzer & Stepnisky, 2017).

Por lo tanto, el constructivismo no rechaza la existencia de estructuras, sino que las entiende como productos dinámicos de la acción social esta perspectiva implica una reversión del paradigma determinista, promoviendo así una sociología más dialógica, reflexiva y contextualizada.

8.3 Continuidades teóricas en el siglo XXI

El pensamiento sociológico del siglo XXI no constituye una ruptura con la tradición clásica, sino que se presenta como una relectura y rearticulación de ésta en respuesta a las transformaciones provocadas por la globalización, la digitalización y las nuevas configuraciones del poder las teorías contemporáneas, a pesar de su diversidad y fragmentación, establecen un diálogo continuo con las ideas fundacionales de Marx, Durkheim y Weber. Los conceptos propuestos por estos autores continúan ofreciendo categorías fundamentales para la interpretación de las tensiones estructurales, normativas y culturales propias de la modernidad avanzada (Ritzer & Stepnisky, 2017).

La sociología contemporánea no se limita a abandonar los enfoques clásicos, sino que los actualiza y los contextualiza en un marco de reflexividad global, desigualdad persistente y cambio tecnológico acelerado desde la perspectiva marxista, la crítica al capitalismo se mantiene como una de las líneas de análisis más productivas.

Autores como David Harvey (2010) y Nancy Fraser (2013) han desarrollado una crítica contemporánea del marxismo al analizar fenómenos como la financiarización, la crisis ecológica y las desigualdades de género, los cuales se presentan como manifestaciones del capitalismo global. Harvey (2010) argumenta que el capital no solo estructura la producción material, sino que también configura el espacio urbano, la vida cotidiana y el imaginario del consumo, lo que da lugar a un proceso de "acumulación por desposesión".

Para Fraser (2013) propone un enfoque de marxismo ampliado que integra la reproducción social y el reconocimiento como dimensiones fundamentales de la justicia las lecturas contemporáneas corroboran la relevancia del análisis de la contradicción estructural entre el capital y la vida, evidenciando que el conflicto continúa siendo un motor de la historia no obstante, este conflicto se manifiesta en el contexto de nuevas formas de precarización y digitalización del trabajo (Srnicsek, 2017).

En el marco del pensamiento durkheimiano, la atención hacia la cohesión social y la moral colectiva continúa siendo un tema relevante en los estudios relacionados con el capital social, la ciudadanía y la cohesión comunitaria. Putnam (2000) llevó a cabo una reinterpretación de la noción de solidaridad mediante el análisis del debilitamiento de los vínculos cívicos en las democracias liberales. Beck (1992) y Giddens (1991) elaboraron conceptos fundamentales sobre la sociedad del riesgo y la modernidad reflexiva, en los cuales la incertidumbre se presenta como un elemento que sustituye al orden estable.

Esta situación conlleva a que los actores sociales se vean en la necesidad de redefinir sus identidades en un contexto caracterizado por una transformación constante la normatividad, la anomia y la integración constituyen preocupaciones centrales para comprender cómo las sociedades contemporáneas abordan la crisis de confianza institucional y el fenómeno del individualismo líquido (Bauman, 2007). El concepto de racionalización propuesto por Weber sigue siendo relevante para el análisis de los procesos de burocratización y tecnocratización en la actualidad.

En la actualidad, la conocida "jaula de hierro" adquiere nuevas formas. En lugar de limitarse a estructuras burocráticas tradicionales, hoy se expresa a través de algoritmos, plataformas digitales y sistemas de evaluación automatizada que organizan buena parte de la vida social. Como advierte Fuchs (2021), estos dispositivos no solo administran información, sino que instauran formas sutiles de control que influyen en nuestras decisiones cotidianas.

Habermas (1984) amplía esta discusión al proponer la racionalidad comunicativa como un contrapeso a la lógica instrumental. Su planteamiento ha inspirado modelos contemporáneos de democracia que buscan fortalecer el diálogo, la participación y la deliberación pública, especialmente en un contexto donde los intereses económicos y políticos tienden a colonizar los espacios de interacción social.

En el siglo XXI, la sociología ha articulado los aportes clásicos dentro de un panorama teórico mucho más diverso. La teoría de sistemas de Luhmann (1997) reformula los principios de la diferenciación social, mientras que el realismo crítico de Bhaskar (1989) y la teoría de la práctica

de Bourdieu (1990) recuperan la tensión entre agencia y estructura desde ángulos complementarios.

Asimismo, las perspectivas feministas, poscoloniales y ecológicas amplían el campo analítico al evidenciar que las dinámicas de poder se manifiestan también en temas como género, raza y medio ambiente, tal como muestran Connell (2007) y Santos (2018).

La sociología contemporánea no ha dejado atrás a los enfoques clásicos; más bien, los ha reinterpretado a la luz de transformaciones como la globalización, la digitalización y el incremento de desigualdades. Desde esta perspectiva, Marx continúa ofreciendo claves para comprender las formas de dominación material; Durkheim mantiene vigencia en la reflexión sobre la cohesión moral; y Weber aporta herramientas para analizar la racionalidad e interpretación de la acción social. En conjunto, estos aportes sostienen debates actuales sobre identidad, sustentabilidad, democracia y cambio social, manteniendo viva la vocación crítica y reflexiva de la disciplina.

Las ideas expuestas contribuyen a la articulación de los debates en torno a la globalización, la democracia, la identidad y la sustentabilidad. Las continuidades teóricas evidencian que la sociología conserva su propósito reflexivo y crítico, orientado a la explicación del cambio social con el fin de facilitar su transformación.

8.4 Relecturas desde el Sur Global y la teoría descolonial

En las últimas décadas, diversas corrientes del Sur Global han impulsado una revisión profunda de los supuestos eurocéntricos que dominaron la

teoría sociológica moderna. Estas propuestas no buscan descartar la tradición clásica, sino releerla desde experiencias históricas, saberes y racionalidades que fueron relegados durante la expansión de la modernidad.

Desde regiones como América Latina, África y Asia, autores críticos han señalado cómo la colonialidad del poder, del saber y del ser continúa operando bajo nuevas formas. En este marco, Quijano (2000) introduce el concepto de colonialidad del poder para explicar la persistencia de jerarquías raciales y epistémicas más allá de las independencias formales.

En estas décadas, los debates descoloniales han mostrado que la modernidad occidental se edificó sobre relaciones de dominación que no desaparecieron con el fin del colonialismo. Mignolo (2011) y Walsh (2009) plantean la necesidad de una «desobediencia epistémica» que permita abrir paso a un pluriverso de conocimientos y prácticas. Por su parte, Santos (2018) destaca la urgencia de reconocer las ausencias y emergencias producidas por la ciencia moderna, que históricamente ha relegado formas alternativas de entender el mundo. Las reflexiones de Rivera Cusicanqui (2010) profundizan esta crítica al enfatizar que la transformación epistémica no puede desligarse de las prácticas comunitarias y políticas de los pueblos originarios.

Desde América Latina, África y Asia, diversas corrientes han llevado a cabo denuncias sobre la colonialidad del poder, del saber y del ser, estas corrientes evidencian que el proyecto moderno se fundamentó en jerarquías raciales, epistémicas y culturales (Mignolo, 2011). El sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) introdujo el concepto de colonialidad del poder, el cual permite analizar la interrelación entre modernidad y

colonialismo, sugiriendo que estos fenómenos no pueden ser considerados de manera aislada.

De acuerdo con su planteamiento, la matriz colonial del poder se articula en torno a tres ejes fundamentales: la clasificación racial de la población, la explotación del trabajo y la imposición de un modelo epistémico eurocentrado esta estructura se mantiene vigente incluso tras las independencias políticas, perpetuando desigualdades globales bajo nuevas modalidades.

En este contexto, Walter D. Mignolo (2011) y Catherine Walsh (2009) han formulado la noción de pensamiento decolonial, la cual sugiere la necesidad de una "desobediencia epistémica" hacia los paradigmas del conocimiento moderno. Esta propuesta implica la construcción de un "pluriverso" de saberes en el que se permita la coexistencia de diversas racionalidades.

Boaventura de Sousa Santos (2018) ha propuesto la necesidad de desarrollar una sociología de las ausencias y de las emergencias, en el contexto de su proyecto de las epistemologías del Sur por lo tanto, Santos sostiene que la ciencia moderna ha generado lo que él denomina "epistemicidios", lo que implica la eliminación sistemática de formas alternativas de conocimiento. Se sugiere el reconocimiento de las prácticas de conocimiento que emergen de los movimientos sociales, los pueblos indígenas, los feminismos del Sur y las comunidades campesinas

El planteamiento expuesto sostiene que la justicia social no puede existir sin justicia cognitiva, subrayando la pluralidad epistemológica como un requisito fundamental para la democracia global (Santos, 2018). La

socióloga australiana Raewyn Connell (2007, 2015) ha realizado aportes significativos al debate sobre la hegemonía del Norte global en la producción académica en "Southern Theory", Connell analiza cómo los paradigmas predominantes en la sociología, originados en Europa y Estados Unidos, han llevado a la universalización de experiencias locales del Norte, lo que ha resultado en la marginalización de las teorías provenientes del Sur.

La propuesta de una "sociología del conocimiento situado" establece un diálogo entre diversas tradiciones intelectuales, con el objetivo de reconstruir una teoría social que sea verdaderamente global la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui (2010) ha realizado un cuestionamiento sobre la instrumentalización del discurso descolonial, enfatizando la importancia de la práctica política y epistemológica que emana de los pueblos originarios andinos.

En su propuesta del pensamiento ch'ixi, Rivera Cusicanqui argumenta que la descolonización debe ser entendida no como una tendencia académica pasajera, sino como un proceso de mestizaje que es conflictivo, simultáneo y plural. Este proceso debe reconocer las contradicciones internas inherentes a la modernidad colonial. Según Rivera Cusicanqui (2010, p. 67), "el pensamiento andino no busca pureza, sino equilibrio entre mundos en tensión".

Las relecturas provenientes del Sur Global han modificado la teoría sociológica contemporánea al desplazar el enfoque del análisis desde una perspectiva de universalidad abstracta hacia una consideración de la situacionalidad histórica y geopolítica del conocimiento se sugiere la

existencia de múltiples modos de conocimiento y de ser, en contraposición a un modelo único de racionalidad estos modos se articulan en torno a conceptos como la interculturalidad, la reciprocidad y el reconocimiento mutuo (Grosfoguel, 2011).

La teoría descolonial tiene como objetivo la pluralización del canon, en lugar de su sustitución. Esta perspectiva establece un diálogo horizontal entre diversas epistemologías y promueve una sociología que se compromete con la emancipación de los pueblos y con la democratización del conocimiento el pensamiento descolonial representa una ruptura tanto epistemológica como política con las formas tradicionales de producción de conocimiento. Al mismo tiempo, establece una continuidad crítica con la vocación emancipadora inherente a la teoría social. Marx abordó la dominación económica, Durkheim analizó la anomia moral y Weber se centró en la racionalización burocrática.

En este contexto, los pensadores del Sur Global amplían esta crítica al incluir dimensiones epistémicas y civilizatorias. La sociología contemporánea se redefine, por ende, como una disciplina plural y contextualizada, que no se limita a la interpretación del mundo, sino que también busca contribuir a su descolonización.

8.5 Sociología contemporánea: teoría, práctica y transformación

La sociología contemporánea se encuentra ante un contexto global que se distingue por su complejidad, desigualdad e incertidumbre en este contexto, la disciplina ha tenido que reconfigurar su relación entre teoría y práctica, no únicamente con el propósito de interpretar el mundo, sino también de transformarlo la sociología del siglo XXI, en lugar de limitarse

a un conocimiento contemplativo, adopta un rol proactivo en la formulación de alternativas ante las crisis económicas, ambientales, tecnológicas y políticas que afectan a las sociedades contemporáneas (Beck, 1992; Bauman, 2007).

La función crítica y reflexiva se mantiene como un elemento esencial para el entendimiento de la reproducción y la potencial modificación de las estructuras de poder en un contexto interconectado la teoría social contemporánea se fundamenta en el legado clásico, pero lo reinterpreta a la luz de nuevas problemáticas emergentes la sociología, a partir de las aportaciones de Marx, centra su análisis en las dinámicas del capitalismo global y en la concentración del poder económico.

Los análisis sobre el trabajo digital, la precariedad y las desigualdades de clase corroboran la relevancia del pensamiento de los autores mencionados (Harvey, 2010; Srnicek, 2017). Se retoma de Durkheim la preocupación por la cohesión social y la crisis de solidaridad en sociedades caracterizadas por la fragmentación resultante de la hiperindividualización y el debilitamiento de los lazos comunitarios (Putnam, 2000).

La reflexión sobre la racionalización y la burocracia, propuesta por Weber, se manifiesta actualmente en la expansión de la racionalidad algorítmica y la vigilancia digital (Fuchs, 2021). Las tres herencias mencionadas constituyen la base estructural sobre la cual se desarrollan los debates contemporáneos relacionados con la globalización, la ética pública y la democracia.

La sociología ha ampliado su horizonte crítico a través de los aportes del feminismo, la ecología política y la teoría decolonial las corrientes

feministas interseccionales (Crenshaw, 1991; Fraser, 2013) han evidenciado que la desigualdad debe ser analizada no de manera aislada a partir de la clase, sino como una interacción compleja que involucra género, raza y poder. Desde la perspectiva de la ecología política, autores como Beck (1992) y Latour (2017) argumentan que la crisis ambiental impone la necesidad de reconsiderar la relación entre naturaleza y sociedad, lo que conlleva un desafío al antropocentrismo característico de la modernidad.

El pensamiento descolonial ha puesto de manifiesto la necesidad de desarrollar una sociología del conocimiento situada, que reconozca la diversidad epistémica del mundo y la legitimidad de los saberes provenientes del Sur Global (Santos, 2018; Connell, 2015) estas líneas se articulan en torno a un nuevo paradigma que puede ser conceptualizado como sociología reflexiva y transformadora. Anthony Giddens (1991) sostiene que la modernidad contemporánea requiere un tipo de conocimiento que no solo sea capaz de dialogar con la incertidumbre, sino que también permita intervenir de manera efectiva en la realidad social.

Esta sociología tiene como objetivo comprender los riesgos y potencialidades de la acción humana en contextos cambiantes, en lugar de imponer certezas según Habermas (1984), la racionalidad comunicativa y el diálogo deliberativo son elementos fundamentales en la actualidad para el fortalecimiento de la democracia, especialmente ante el crecimiento del autoritarismo y la proliferación de la desinformación.

La transformación de la sociología contemporánea conlleva, además, un compromiso ético y político de acuerdo con Boaventura de Sousa Santos

(2018), es fundamental que la disciplina establezca una articulación entre el conocimiento científico y la sabiduría práctica, así como entre la teoría y la acción, y entre la universidad y la comunidad es necesario superar la fragmentación disciplinaria a través de enfoques interseccionales, interdisciplinarios y transnacionales que aborden los desafíos presentes en la era digital, ecológica y postpandémica.

La sociología contemporánea es un proyecto en desarrollo, con crítica metodológica, pluralidad epistemológica y un propósito emancipador. Se propone revisar la teoría clásica para analizar nuevas formas de dominación global este enfoque busca comprender las dinámicas de poder y explorar posibilidades para construir horizontes que promuevan justicia, reconocimiento y sostenibilidad la sociología se alinea con su vocación fundacional: analizar la sociedad para promover su transformación.

BIBLIOGRAFÍAS

- Adorno, T. W., & Horkheimer, M. (1947). *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta.
- Alexander, J. C. (1987). *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*. Columbia University Press.
- Althusser, L. (1968). *Pour Marx*. Maspero.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2007). *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Polity Press.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Sage.
- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford University Press.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. Anchor Books.
- Bhaskar, R. (1989). *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. Verso.
- Bottomore, T. (1983). *A Dictionary of Marxist Thought*. Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press.

- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford University Press.
- Coser, L. (1956). *The Functions of Social Conflict*. Free Press.
- Castells, M. (2009). *Communication Power*. Oxford University Press.
- Collins, R. (1975). *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. Academic Press.
- Collins, R. (1980). *Theoretical Sociology*. Harcourt Brace.
- Connell, R. (2007). *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Polity Press.
- Connell, R. (2015). *Meeting at the Edge of Fear: Theory on the Global Scale*. Routledge.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299.
- Dahrendorf, R. (1959). *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford University Press.
- Dahrendorf, R. (1968). *Essays in the Theory of Society*. Stanford University Press.
- Durkheim, É. ([1893] 1995). *La división del trabajo social*. Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. ([1895] 2007). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.

- Feenberg, A. (1999). *Questioning Technology*. Routledge.
- Fraser, N. (2013). *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. Verso.
- Fuchs, C. (2021). *Social Media: A Critical Introduction* (3rd ed.). Sage.
- Giddens, A. (1971). *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Weber*. Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Polity Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press.
- Giddens, A. (2009). *Sociology* (7th ed.). Polity Press.
- Grosfoguel, R. (2011). Decolonizing Postcolonial Studies and Paradigms of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality. *Transmodernity Journal*, 1(1), 1–37.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action* (Vol. 1). Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. 2). Taurus.
- Harvey, D. (2010). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. Oxford University Press.

- Held, D. (1980). *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press.
- Honneth, A. (1991). *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. MIT Press.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Little, Brown.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. University of California Press.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology*. Basic Books.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1964). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press.
- Marx, K. ([1867] 1973). *El capital: Crítica de la economía política*. Siglo XXI.
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press.
- Mills, C. W. (1956). *The Power Elite*. Oxford University Press.

- Mills, C. W. (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford University Press.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Free Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO.
- Ritzer, G., & Stepnisky, J. (2017). *Sociological Theory* (10th ed.). McGraw-Hill.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Santos, B. de S. (2018). *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. Routledge.
- Scambler, G. (2012). *Contemporary Theorists for Medical Sociology*. Routledge.
- Srnicek, N. (2017). *Platform Capitalism*. Polity Press.
- Therborn, G. (2008). *From Marxism to Post-Marxism?* Verso.
- Turner, J. H. (2013). *Theoretical Sociology: 1830 to the Present*. Sage.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar.

- Weber, M. ([1905] 2001). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Alianza Editorial.
- Weber, M. ([1922] 2002). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica.
- Wiggershaus, R. (1994). The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance. MIT Press.
- Zamora, J. A. (2015). Racionalidad y emancipación: Lecturas contemporáneas de la teoría crítica. Anthropos.
- Baudrillard, J. (1970). La sociedad de consumo. Siglo XXI.
Baudrillard, J. (1981). Simulacros y simulación. Kairós.
- Bauman, Z. (2007). Modernidad líquida. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1986). La distinción: Criterio y bases sociales del gusto. Taurus.
Bourdieu, P. (1992). El sentido práctico. Taurus.
- Butler, J. (1990). El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad. Paidós.
Butler, J. (2002). Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo". Paidós.
- Debord, G. (1995). La sociedad del espectáculo. Akal.
- Durkheim, É. (1893/1992). La división del trabajo social. Alianza Editorial.

Durkheim, É. (1912/2002). Las reglas del método sociológico. Fondo de Cultura Económica.

Fisher, M. (2009). Realismo capitalista: ¿No hay alternativa? Caja Negra.

Foucault, M. (1975). Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión. Siglo XXI.

Foucault, M. (1976). La voluntad de saber. Siglo XXI.

Giddens, A. (1984). La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración. Alianza Editorial.

Giddens, A. (1991). Modernidad e identidad del yo. Taurus.

Gramsci, A. (1971). Cuadernos de la cárcel. Siglo XXI.

Habermas, J. (1987). Teoría de la acción comunicativa, tomo 2: Crítica de la razón funcionalista. Taurus.

Harvey, D. (2010). El enigma del capital y las crisis del capitalismo. Akal.

Honneth, A. (1992). La lucha por el reconocimiento: La gramática moral de los conflictos sociales. Fondo de Cultura Económica.

Liotard, J.-F. (1984). La condición posmoderna: Informe sobre el saber. Cátedra. (Obra original publicada en 1979).

Marcuse, H. (1964). El hombre unidimensional. Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1844/2004). Manuscritos económico-filosóficos. Editorial Akal.

Marx, K. (1867/2013). El capital: Crítica de la economía política,

tomo I. Siglo XXI.

Marx, K., & Engels, F. (1848/2011). Manifiesto del partido comunista. Akal.

Poulantzas, N. (1978). El Estado, el poder, la socialdemocracia. Siglo XXI.

Wright, E. O. (2015). En defensa del marxismo: Poder, desigualdad y estrategia política. Siglo XXI.



Después de los clásicos: cómo pensamos la sociedad hoy, se publicó
en el mes de diciembre de 2025.

ISBN: 978-9907-0-0565-3

Grupo Editorial BLR
Ecuador
Cel: +593 98 320 4362
**[https://grupobl.com/
publicaciones@grupobl.com](https://grupobl.com/publicaciones@grupobl.com)**

BIOGRAFÍA DE LOS AUTORES

Rommel Sebastián Coba Torres:

Es sociólogo y magíster en Estudios Latinoamericanos. Docente de la Universidad Estatal de Bolívar, Ecuador, ha investigado fenómenos sociales como protestas y conflictos históricos.

Fernando Fredi Rea Garcia:

Licenciado en Sociología por la Universidad Estatal de Bolívar, Magíster en Gobierno y Gestión Local por la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo y candidato a Doctor (Ph.D.) en Políticas Públicas por la Universidad Estatal Politécnica del Carchi, especializado en análisis sociopolítico y gestión pública.

Gabriela Fernanda Ocampo Valle:

Es licenciada en Sociología y máster en Intervención Social, cuenta con nueve años de experiencia docente en secundaria y universidad. Ha impartido cátedras en sociología, historia, filosofía y proyectos sociales. Autora de artículos y libros académicos, ponente internacional y capacitada en innovación pedagógica y ciencias sociales.

Sheila Janet Rangel Gómez:

Docente de la Carrera de Sociología y coordinadora de la Maestría en Sociología en la Universidad Estatal de Bolívar. Especialista en género, es autora de publicaciones en revistas de alto impacto. Actualmente cursa el doctorado en Gobierno y Gestión Pública.

DESPUÉS DE LOS CLÁSICOS: CÓMO PENSAMOS LA SOCIEDAD HOY

Estimado lector, este texto se centra en analizar las tensiones y paradojas de la modernidad, utilizando la teoría social como un lente para comprender las estructuras de poder que moldean la vida actual. El libro profundiza en cómo el surgimiento del "sujeto moderno" —racional y autónomo— vino acompañado de nuevas formas de alienación y control, desde la explotación industrial descrita por Marx hasta el "desencantamiento del mundo" advertido por Weber. Esta perspectiva crítica se extiende a la sociología contemporánea, analizando conceptos como el "realismo capitalista" de Mark Fisher, que describe la sensación de que no existen alternativas al sistema neoliberal vigente.

Un aporte significativo del libro es la inclusión de voces del Sur Global, como Silvia Rivera Cusicanqui, que desafían el canon eurocéntrico y proponen una "descolonización" del conocimiento sociológico. Se discuten fenómenos actuales como el capitalismo de plataformas, la vigilancia digital y la fragmentación de la identidad, mostrando cómo la disciplina ha pasado de una observación puramente científica a un rol proactivo y transformador. El resumen final de la obra enfatiza que, aunque las sociedades han cambiado profundamente, las preguntas fundamentales de los clásicos sobre la justicia, la libertad y la dignidad humana siguen siendo el motor que impulsa la reflexión sociológica hoy en día.

Agradecemos a todos los lectores que se acercan a esta obra con ánimo de aprender, aplicar y transformar.



Grupo Editorial BLR
Ecuador
Cel: +593 98 320 4362
<https://grupobl.com/>
publicaciones@grupobl.com

ISBN: 978-9907-0-0565-3

