

CUADERNOS DE SOCIOLOGIA

JUAN
CARLOS
AGULLA

TEORIA SOCIOLOGICA

TEORIA
SOCIOLO-
GICA

JUAN CARLOS AGULLA

BIBLIOTECA DE ENSAYOS SOCIOLOGICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL
MÉXICO, D. F. 1965

MEXICO
1965

HM15
A4

NP 02255

HM15
A4

DS-031083



INVESTIGACIONES
SOCIALES

TEORIA SOCIOLOGICA



INVESTIGACIONES
SOCIALES

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL

VOLÚMENES PUBLICADOS

- Sociología de la Universidad*, por Roberto Agramonte.
Mendieta y Núñez y su Magisterio Sociológico, por Roberto Agramonte.
Sociología de la Universidad, por Roberto Agramonte.
Estructura y Función, por Juan Carlos Agulla.
El Líder, por Víctor Alba.
El Militarismo, por Víctor Alba.
Las Fuerzas Sociales, por Oscar Alvarez Andrews.
Ensayos de Sociología Política, por Francisco Ayala.
El Formalismo Sociológico, por Leandro Azuara Pérez.
Introducción a la Psiquiatría Social, por Roger Bastide.
Análisis Demográfico, por Raúl Benítez Zenteno.
Sociología del Conflicto, por Jessie Bernard.
Principales Formas de Integración Social, por L. L. Bernard.
Humanismo y Universidad, por Miguel Bueno.
Estudios sobre la Universidad, por Miguel Bueno.
La Historia como Revolución, por Francisco Carmona Nenclares.
Temas de Sociología Política Mexicana, por Luis Castaño.
Los Indígenas Mexicanos de Tuxpan, Jalisco, por Roberto de la Cerda Silva.
El Movimiento Obrero en México, por Roberto de la Cerda Silva.
Las Ideologías a la Luz de la Sociología del Conocimiento, por Armand Cuveillier.
La Cuestión Agraria en México, por Antonio Díaz Soto y Gama.
Introducción a la Sociología Regional, por Manuel Diéguez Junior.
Caracteres Sudamericanos, por Roberto Fabregat Cúneo.
Propaganda y Sociedad, por Roberto Fabregat Cúneo.
Evolución Mexicana del Ideario de Seguridad Social, por Miguel García Cruz.
Antonio Caso, una Vida Profunda, por Luis Garrido.
José Vasconcelos, por Luis Garrido.
La Sociología Científica, por Gino Germani.
Estudios de Psicología Social, por Gino Germani.
La Familia y la Casa, por José Gómez Robleda y Ada d'Aloja.
Estudio Biotipológico de los Otomíes, por José Gómez Robleda.
Psicología del Mexicano, por José Gómez Robleda.
La Universidad de México. Su Trayectoria Socio-cultural, por Juan González A. Alpuche.
Euthanasia y Cultura, por Juan José González Bustamante.
La Problemática de la Culpa y la Sociedad, por Juan José González Bustamante.

Universidad Oficial y Universidad Viva, por Antonio M. Grompone.
Un Siglo de Revolución, por Feliks Gross y Rex D. Hopper.
Sociología de la Mortalidad Infantil, por Alberto Guerreiro Ramos.
Las Relaciones Humanas del Trabajo, por Alberto Guerreiro Ramos.
La Reducción Sociológica, por Alberto Guerreiro Ramos.
Metepéc, Miseria y Grandeza del Barro, por Antonio Huitrón.
Estudios Sociológicos. Volumen Primero (Sociología General).
 — Volumen Segundo (Sociología General).
 — Volumen Tercero (Sociología Criminal).
 — Volumen Cuarto (Sociología de la Educación).
 — Volumen Quinto, Tomo Primero (Sociología de la Economía).
 — Volumen Quinto, Tomo Segundo (Sociología de la Economía).
 — Volumen Sexto, Tomo Primero (Sociología Rural General).
 — Volumen Sexto, Tomo Segundo (Sociología Rural General).
 — Volumen Séptimo, Tomo Primero (Sociología Urbana).
 — Volumen Séptimo, Tomo Segundo (Sociología Urbana).
 — Volumen Octavo, Tomo Primero (Sociología del Derecho).
 — Volumen Octavo, Tomo Segundo (Sociología del Derecho).
 — Volumen Noveno, Tomo Primero (Sociología de la Revolución).
 — Volumen Noveno, Tomo Segundo (Sociología de la Revolución).
 — Volumen Décimo (Sociología de la Planificación).
 — Volumen Decimoprimer (Sociología de la Política).
 — Volumen Decimosegundo (Sociología del Trabajo y del Ocio).
 — Volumen Decimotercero (Sociología del Desarrollo Nacional y Regional).
Memoria del Instituto de Investigaciones Sociales.
Primer Censo Nacional Universitario
Segundo Congreso Mundial de Sociología.
Etnografía de México.
Los Tarascos (Agotado).
Los Zapotecos (Agotado).
La India y el Mundo, por Silvain Levy.
Sociología Educacional en el Antiguo Perú, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Crisis Universitaria en Hispanoamérica, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Presencia del Indio en América, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Sociología del Perú, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Status Socio-cultural de los Indios de México, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Eugenesia en América, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
Indios de América, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Revolución de 1910 y el Problema Agrario de México, por Roberto Mac-Lean y Estenós.
La Tecnología y el Orden Social, por Paul Meadows.
El Proceso Social de la Revolución, por Paul Meadows.
Hacia una Epistemología Sociológica, por Paul Meadows.
Marcos para el Estudio de los Movimientos Sociales, por Paul Meadows.
El Problema del Trabajo Forzado en la América Latina, por Miguel Mejía Fernández.
Sociología de la Burocracia, por Lucio Mendieta y Núñez.
Ensayo Sociológico Sobre la Universidad, por Lucio Mendieta y Núñez.
Urbanismo y Sociología, por Lucio Mendieta y Núñez.
Teoría de los Agrupamientos Sociales, por Lucio Mendieta y Núñez.

Los Problemas de la Universidad, por Lucio Mendieta y Núñez y José Gómez Robleda.
Valor Sociológico del Folklore, por Lucio Mendieta y Núñez.
Política Agraria, por Lucio Mendieta y Núñez.
La Universidad Creadora, por Lucio Mendieta y Núñez.
Teoría de la Revolución, por Lucio Mendieta y Núñez.
La Reforma Agraria de la América Latina en Washington, por Lucio Mendieta y Núñez.
El Derecho Precolonial, por Lucio Mendieta y Núñez.
Ensayos Sociológicos, por Lucio Mendieta y Núñez.
Tres Ensayos de Sociología Política Nacional, por Lucio Mendieta y Núñez.
Homenajes: Augusto Comte, Emilio Durkheim, Manuel Gamio, por Lucio Mendieta y Núñez.
Las Clases Sociales, por Lucio Mendieta y Núñez.
Efectos Sociales de la Reforma Agraria en Tres Comunidades Ejidales de la República Mexicana, por Lucio Mendieta y Núñez.
Sociología del Arte, por Lucio Mendieta y Núñez.
El Derecho Social, por Lucio Mendieta y Núñez.
El Problema Agrario en México, por Lucio Mendieta y Núñez.
El Sistema Agrario Constitucional, por Lucio Mendieta y Núñez.
Ensayos Sobre Planificación, Periodismo, Abogacía, por Lucio Mendieta y Núñez.
Historia de la Facultad de Derecho, por Lucio Mendieta y Núñez.
Introducción al Estudio del Derecho Agrario (Agotado), por Lucio Mendieta y Núñez.
La Administración Pública en México (Agotado), por Lucio Mendieta y Núñez.
La Economía del Indio (Agotado), Lucio Mendieta y Núñez.
La Enseñanza de la Sociología, por Lucio Mendieta y Núñez.
La Habitación Indígena (Agotado), por Lucio Mendieta y Núñez.
Presentaciones y Planteos, por José Medina Echavarría.
La Revolución de los Profesionales e Intelectuales de América Latina, por Alvaro Mendoza Díez.
Democracia y Misticismo, por Djâcir Menezes.
Guatemala, Monografía Sociológica, por Mario Monteforte Toledo.
Partidos Políticos en Iberoamérica, por Mario Monteforte Toledo.
Tres Ensayos al Servicio del Mundo que Nace, por Mario Monteforte Toledo.
La Reforma Agraria en Italia, por Mario Monteforte Toledo.
Prolegómenos a la Sociología, por José Montes de Oca y Silva.
La Sociología de los Opúsculos de Augusto Comte, por Evaristo de Moraes Filho.
El Mito de la Civilización. El Mito del Progreso, por Alfredo Niceforo.
Líneas Fundamentales de una Sociología General, por Alfredo Niceforo.
Decálogo y Programa del Aprendiz de Sociólogo, por Alfredo Poviña.
La Criminalidad en la República Mexicana, por Alfonso Quiroz Cuarón.
Instituciones de Protección a la Infancia en México, por María Luisa Rodríguez Sala.
El Suicidio en México, D. F., por María Luisa Rodríguez Sala.
El Mundo Histórico Social, por Juan Roura Parella.
Tema y Variaciones de la Personalidad, por Juan Roura Parella.
Periodismo Político de la Reforma en la Ciudad de México (1854-61), por Ma-

ría del Carmen Ruiz Castañeda.
La Situación Económico-social del Voceador en la Ciudad de México, por Emma Salgado.
Las Ciencias Sociales del Siglo XX en Italia, por Massimo Salvadori.
La Aparición del Comunismo Moderno, por Massimo Salvadori.
Elementos Económico-sociales del Capitalismo en los Estados Unidos de América, por Massimo Salvadori.
Orígenes y Evolución de la Seguridad Social en México, por Gustavo Sánchez.
Los Países en Vías de Desarrollo, por Emile Sicard.
El Ser y el Deber Ser de la Universidad de México, por Héctor Solís Quiroga.
Introducción a la Sociología Criminal, por Héctor Solís Quiroga.
Estructura Mental y Energías del Hombre, por Pitirim A. Sorokin.
Estratificación y Movilidad Social, por Pitirim A. Sorokin.
La Revolución Sexual en los Estados Unidos de América, por Pitirim A. Sorokin.
Métodos Científicos de Investigación Social, por Pauline V. Young.
Técnicas Estadísticas para Investigadores Sociales, por Oscar Uribe Villegas.
Causación Social y Vida Internacional, por Oscar Uribe Villegas.
El A.B.C. de la Correlación y sus Aplicaciones Sociales, por Oscar Uribe Villegas.
La Matemática, la Estadística y las Ciencias Sociales, por Oscar Uribe Villegas.



**INVESTIGACIONES
SOCIALES**

CUADERNOS DE SOCIOLOGÍA

TEORIA SOCIOLOGICA

Por

JUAN CARLOS AGULLA



INVESTIGACIONES
SOCIALES

BIBLIOTECA DE ENSAYOS SOCIOLOGICOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL

MÉXICO, D. F.

Primera edición, 1964

Derechos asegurados conforme a la ley

© INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES DE LA UNAM

*Para Alexa,
compañera de trabajo*



**INVESTIGACIONES
SOCIALES**

Advertencia preliminar

El presente libro constituye una colección de ensayos elaborados en un largo período de tiempo. Por lo tanto tiene determinadas características que el lector avezado sabrá advertir. Sin embargo, se me hace sumamente necesario destacar que todos estos trabajos responden a una unidad sistemática de pensamiento que, esperamos, se ponga de manifiesto en el libro. Por eso no es simplemente una recopilación de artículos. Se trata de un libro completo o casi completo. Lo ideal sería decir de un libro por completarse. Esperamos que el tiempo nos acompañe en esta aventura intelectual que iniciamos con este volumen. Los trabajos que se agregan buscan, por una parte, destacar las contribuciones a la teoría sociológica y, por la otra, analizar ciertas estructuras sociales, especialmente referidas a la Argentina. Tanto los unos como los otros son estudios parciales. Algunos han sido publicados, otros han sido presentados como comunicaciones y trabajos a congresos y seminarios, y otros son totalmente inéditos. Siempre al pie se destaca su carácter. Se advertirá en muchos de ellos notables repeticiones. La índole de los trabajos y el fin a que estaban destinados las ha hecho inevitable. Hemos tratado siempre de ser fieles a los originales, aunque, a veces fue necesario introducir algunas modificaciones, las más, de carácter formal. La bibliografía que se presenta es sumamente escasa, pero el fin de cada uno de los trabajos no la reclamó en su oportunidad. Con este libro, pretencioso y modesto a la

vez, esperamos cumplir con una etapa de nuestra formación intelectual en esta aventura que nos hemos impuesto con la Sociología. Este libro, por eso, tiene "su" tiempo, y a él hemos querido ser fieles.

J. C. A.

Navidad de 1962 en Córdoba.

CAPITULO I

FILOSOFIA SOCIAL Y TEORIA SOCIOLOGICA



INVESTIGACIONES
SOCIALES

LOS FUNDAMENTOS HISTORICO-FILOSOFICOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES(*)

§ 1.—“*Ordo naturalis*” y “*ordo intelligibilis*”.

En cuanto se rompe el cerrado cosmos cristiano, ante los descubrimientos astronómicos y físicos de Copérnico (1543), Keplero ... (1630), Galileo (1642) y Gassendi (1655), unido al atomismo epicúreo, ante la crítica mordaz y sensualista del neo-platonismo humanista contra el “Organom” aristotélico; cuando surgen las controversias de las confesiones y las guerras de religión, ante la confusión entre la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, unido a la secularización del mundo y a la autonomía de la razón, el hombre moderno busca explicarse todos los eventos, pequeños y grandes, como concretizaciones de principios generales emanados de un “*ordo naturalis*” absoluto e independiente de un “*ordo transcendentis*”. El hombre, así, se encuentra, en el centro del mundo, en actitud de observador, ante un espectáculo nuevo, inédito, inaudito: *un universo infinito gobernado por leyes matemáticas que se regula con independencia de un orden transcendente*. El hombre moderno asiste así al nacimiento de un mundo nuevo: el *Mundo Moderno*.

Galileo, a su vez, insospechadamente, abre una nueva posibilidad de pensar antes oculta a la mirada de los investigadores de la natura-

* Trabajo publicado en la Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, segunda serie, año I, N° 1, marzo-abril, 1960, bajo el título “Sobre los fundamentos filosóficos de la idea de sociedad en el Mundo Moderno”.

leza, fundada en la observación y la experiencia. El mundo es un gran espectáculo y el científico se enfrenta con él, observándolo y en actitud de conocer. Bajo esta dominante preocupación nace y se desarrolla la modernidad. El hombre quiere conocer: *Sapere aude!* y, como lo dice tan gráficamente Ortega, "toda la filosofía moderna brota, como de una simiente, del horror al error, a ser engañado, a *être dupe*".

a) La realidad del hombre, en el mundo griego y medieval, estaba determinada, principalmente, por la realidad objetiva: la *substancia*. Guillermo de Ockam, en el orto mismo del Medievo —y con él todos los nominalistas posteriores y, también, Lutero— la determina por la realidad subjetiva. Esto constituye, quizás, la mayor aportación de este movimiento filosófico a la historia del pensamiento. Esta vuelta hacia el *subjetivismo*, esbozada por el nominalismo, ha de continuarse, sobre todo, después de Descartes, durante todo el pensamiento moderno y ha de constituir, a la postre, la única realidad substante. "Lo que había comenzado por ser una crítica, ha de terminar por ser una ironía".¹ El hombre queda solo, sin hogar, encerrado en su propia subjetividad y librado a sus propias fuerzas.

Esta *idea subjetiva del hombre*, concretamente referida al Mundo Moderno, va a brotar del "cogito ergo sum". El acto de la cogitación envuelve, irremisiblemente, la existencia. Descartes nos dice: "para pensar es preciso ser". El "cogito ergo sum" reduce inadvertidamente la realidad física del hombre a *res cogitans*, la hace una cana pensante, como diría después Pascal. La existencia y el pensamiento están indisolublemente unidos. El hombre es puro pensamiento, porque él —la duda— actualiza la existencia. *La realidad del hombre es subjetiva y racional*.

Esta determinación de la realidad humana es decisiva para comprender, integralmente, toda la realidad circundante. El hombre se enfrenta con la realidad que tiene enfrente con la *razón*, exclusivamen-

¹ PAUL HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo xviii*, trad. Julián Marias, Revista de Occidente, Madrid, 1946, p. 7.

te. A partir de entonces, el mundo da una vuelta en redondo y el espectáculo de la naturaleza toma otro cariz. La realidad subjetiva, antes de Descartes, estaba desvitalizada, después de él, todo fue subjetividad. El hombre es "sum cogitans", es el ego de una cogitación.

b) La reducción de la realidad del hombre a realidad subjetiva, cognocente, hecha por Descartes, va a reducir, también, toda la realidad a realidad subjetiva. "Neque decipitur ratio, neque decipit nunquam". El hombre, encerrado en su propia subjetividad, toma una actitud de observador y el mundo se le va a presentar como un *espectáculo*. La mera observación, en actitud de conocer, no necesita penetrar en la naturaleza misma de las cosas. Desaparece el problema de la substancia. El hombre toma a la naturaleza tal como se le presenta, tal como aparece, como simple *fenómeno*, nada más. Antes se miraba al fenómeno, en tanto hecho concreto, como camino develador de la esencia; ahora, por el contrario, se lo toma en sí, en tanto y en cuanto es *constatable*. La relación fenómeno-substancia desaparece y surge la relación *fenómeno-espectador*. Ya no interesa más lo que produce el fenómeno: la substancia, sino la forma y el tamaño de cómo aparece: el fenómeno, es decir, su *extensión*, lo mensurable.

La realidad con la que se enfrenta el hombre moderno es la realidad que se le aparece, que encuentra a su paso en su actitud por conocerla, lo que descubre como tal, lo que de él depende. La función específica de la razón cognocente —juzgar, crear conceptos, formarse idea de la realidad— es la de "objetualizar" el fenómeno, la de *reducir la realidad física a objeto*. La naturaleza es una hipótesis, es, como dice Zubiri, con respecto a la realidad substancial *esse diminuto*.² La razón sale al encuentro de la realidad exterior y se encuentra a sí misma. *La naturaleza es naturaleza racional*, porque el hombre de la naturaleza tiene y toma una idea de ella: la naturaleza como objeto de la razón. Y así la naturaleza se transforma en el objeto por el cual la razón se conoce a sí misma, es un puro *logos* que se encuentra en la pro-

² XAVIER ZUBIRI, *La libertad humana*, curso inédito, 1951/1952.

pia intimidad del hombre, es un círculo de objeto exteriores, un determinado horizonte del conocimiento; es todo aquello que comprende el *lumen naturale* y la razón, a fuer de conocerla, la substantiviza y la legitima. La naturaleza es racional y la razón es natural. Quien descubre la una adquiere de inmediato la certeza de la otra; ratio y natura están unidas indisolublemente en una unidad monística. Y, en definitiva, esto no es otra cosa que la reducción del "ordo sensibilis" al "ordo intelligibilis".

d) La reducción del "mundus sensibilis" a "mundus intelligibilis" constituye el meollo de la imagen del Mundo Moderno, alrededor del cual se entretrejen, como en un cañamazo, todos los conocimientos del hombre moderno. *Natura* y *ratio* constituyen una unidad monística que todo lo abarca y comprende, y cuando Kant y Rousseau —por vías distintas— a fines del siglo XVIII la ponen en conmoción, toda la imagen del mundo que tiene el hombre moderno se desploma estrepitosamente, y el optimismo ante la vida y la fe en el *progressus in indefinitum* se disuelve en una amalgama de incertidumbres. La *época de las luces* se ha apagado.

* * *

§ 2.—*Verdad y ciencia*

Mientras la filosofía antigua —y con ella, las ciencias— se había preguntado por la realidad en tanto realidad, la filosofía post-cartesiana se pregunta por *la verdad en tanto verdad*. Galileo y Descartes son los que lanzan al espíritu científico moderno por este camino. El hombre renacentista se había sentido profundamente engañado, y el hombre moderno —de aquí su optimismo y su fe— se siente seguro, con la verdad en su mano. La verdad científica es lo que le va a dar la seguridad al hombre moderno que, desde los albores del Renacimiento, es lo que impacientemente busca. La verdad mundanal no es una verdad revelada; pende inexorablemente del propio hombre. "Dios

no quiere ejecutarlo todo, para dejar a nuestra libertad la porción de gloria que nos pertenece" decía Maquiavelo.³ El "de Revolutionibus Orbium Coelestium" es el primer acicate y las formidables demostraciones de Galileo y Keplero el mejor estímulo. El hombre se lanza a conocer, se lanza a la búsqueda de verdades.

Colocado el problema en el camino de la verdad, Descartes se esfuerza por buscar qué es lo primario y primero para que una verdad sea verdad, es decir, buscar una verdad que no sea —ni pueda ser— de otra manera: la *evidencia*. Descartes encuentra esta verdad en el mismo acto de estar dudando, allí quiebran todas las verdades. La duda que aquejaba al hombre renacentista se detiene aquí incommovible. El *cogito ergo sum* es una verdad evidente, cierta por sí misma, no necesita de ninguna otra verdad, se presenta en forma indubitable, asegura que se dice verdad, "el espíritu humano no puede dudar de su veracidad".⁴ Se trata de una verdad evidente y... clara, y de ella va a depender el conocimiento de las demás cosas, si es que verdaderamente se quiere "que no quede nada en las subsiguientes deducciones que no sea patente".⁵ Encontrado este primer punto de apoyo metafísico, se atreve el hombre a conocer: *Sapere aude!* Las ciencias ya cuentan con su apoyo metafísico.

La verdad en el Mundo Moderno —como en Grecia y como siempre— sigue siendo la conformidad del pensamiento con las cosas. Pero para el científico moderno este acto de conformidad va a depender de cómo se deja actuar a la razón en su actitud de conocer, va a depender de la *forma del razonamiento*. Una equivocación en el razonamiento lleva inexorablemente al error; en consecuencia, de lo que se tiene que cuidar el científico es de no equivocarse en su razonamiento, en la acción de razonar. "Es defecto de nuestra acción —dice Descartes—

³ MAQUIAVELO, *El príncipe*, trad. J. Sánchez Rojas, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1934, cap. XXVI, p. 123.

⁴ DESCARTES, *Le Discours de la Méthode*, en "Oeuvres et Lettres", Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949, Deuxième Partie, p. 101.

⁵ DESCARTES, *op. cit.*, Première Partie, p. 95.

y no de nuestra naturaleza el equivocarnos".⁶ La razón, actuando libremente, no puede inducir al error; es sólo una equivocación, una confusión, por la cual se valora más un bien menor que uno mayor.

Para no equivocarse en el razonamiento ante la observación de los fenómenos —el mundo como espectáculo— Galileo echa mano de la *experiencia*; ésta le ha de confirmar si el razonamiento ha sido bien hecho. La experiencia sirve, solamente, para demostrar que la acción de la razón —que siempre tiende a la verdad, por naturaleza— ha sido bien dirigida. La experiencia, por eso, desempeña un papel fundamental en los conocimientos; ella, como censora, tiene siempre la última palabra. Y aquí se inserta el problema de las ciencias, porque a cargo de ellas corre esta función.

Las ciencias se presentan como el único medio que le ofrece al hombre una posibilidad de comprobación empírica que sostenga su especulación. En definitiva, son *la única vía que puede dar verdad a los conocimientos*. Las matemáticas surgen, entonces, como el modelo de las ciencias, porque sus principios generales, incommovibles, son ciertos de por sí. Y sobre ellas ha de recaer, inevitablemente, la responsabilidad de la verdad. Todos los conocimientos buscaron hacerse matemáticos y, copiando a las matemáticas, extractaron leyes generales. Esta búsqueda de verosimilitud y de seguridad en el conocimiento lleva a que el legalitarismo, según el cual los fenómenos, de cualquier tipo que sean se relacionan, sea un fenomenismo matemático. El fenómeno y, por ende, todo el mundo físico, es reducido a una cifra, y la Naturaleza empezó a escribirse con caracteres matemáticos. Siendo ella un puro *logos*, su reducción no fue imposible.

Luego, la Filosofía de la Ilustración, basada en la libertad moral del hombre proveniente de la Reforma, va a valorar a la psicología empírica —siempre basada en las matemáticas— y mediante ellas pretende dar seguridad a todos los conocimientos. "Rien ne plus propre que l'étude de la psychologie pour remplir des plaisirs les plus vifs un

⁶ DESCARTES, *op. cit.*, p. 93.

esprit qui aime les connaissances solides et utiles", decía la Enciclopedia de Diderot.⁷ Y así, exactamente como ocurrió con las matemáticas en el siglo XVII, la Ilustración del siglo XVIII, pretende dar fundamento a todas las otras ciencias: al Derecho Natural, porque con ella se puede determinar cuáles son las buenas y las malas acciones; a la Teología Natural, porque ella puede determinar las cualidades del alma, "ses imperfections et ses limitations"; a la Moral, porque ella puede determinar convenientemente cuáles son los apetitos del alma; a la Lógica, porque ella puede determinar "les principes sans lesquels elle ne pourra faire sentir la différence des idées, ni établir les règles du raisonnement qui sont fondées sur la nature et les opérations de l'âme".⁸

Por otra parte, la observación constante de los fenómenos y su constatación en la experiencia, le mostró al científico la *repetición* de los mismos en forma regular. De esta manera puede crear una serie de *leyes* que, como decía Galileo, provienen del propio "ordo naturalis". El universo todo estaba gobernado por ellas. De esta manera, todos los conocimientos, a imagen y semejanza de las matemáticas, buscaron extractar estas leyes de la naturaleza. *La realidad era un sistema de leyes racionales y era función de las ciencias el extraerlas.* Las ciencias, así, cargaban con esta responsabilidad porque ellas eran las únicas vías que llevaban a ese "ordo" y, por lo tanto, sobre quienes recaía la responsabilidad de todos los conocimientos y, por ende, de las verdades.

Las ciencias pasan a ser las guardadoras de la verdad; sobre ellas se asientan todos los conocimientos válidos. Las ciencias son único modo de conocer: *conocer es conocer científicamente!*

Pero conocer científicamente es conocer racionalmente; de aquí que todo el proceso del cientificismo que acompaña a los siglos XVII y XVIII —y todavía se continúa!— corre aparejado a un proceso

⁷ DIDEROT, *Encyclopédie*, ou dictionnaire raisonné de sciences, des arts et des métiers para une société de gens de lettres, Paris, 1755, p. 465.

⁸ DIDEROT, *loc. cit.*, p. 465.

de racionalización y en la misma relación en que se encuentra la verdad y la razón, se encuentran las ciencias y la razón. La razón —la Diosa Razón!— es el punto unitivo y central, es expresión de todo lo que el hombre anhela y busca, de todo lo que quiere y produce. "The proper study of mankind is the man", decía Pope. Y así es como el Mundo Moderno actualiza el ideal del *homo liber*: la razón soberana. El hombre solo, sin hogar, encerrado en su única realidad sustantiva, continuamente, más y más, actualiza esta *vis*. Esta fuerza, a su vez, en su actitud de conocer, aporta nuevos conocimientos científicos; "las ansias de saber, la curiosidad intelectual, insaciable, pertenece a la esencia misma del alma del hombre".⁹ Nace así el optimismo ante la vida y la creencia en el progreso indefinido. El hombre, gracias a la soberanía de la razón, se considera en cada instante, dueño y señor de la vida. Y "con la fresca alegría del descubridor, pero también con su natural osadía",¹⁰ se enfrentó, durante más de dos siglos, con toda la realidad que tenía enfrente, "von den Prinzipien der Wissenschaften an bis zu den Grundlagen der offenbarten Religion, von den Problemen der Metaphysik bis zu denen des Geschmacks, von der Musik bis zur Moral, von den theologischen Streitfragen bis zu den Fragen der Wirtschaft und des Handels, von der Politik bis zum Völkerrecht und zum Zivilrecht ist alles diskutiert, analysiert, aufgeführt worden".¹¹ Por todos lados estaba la *nuova scienza* y brillaba soberana la razón.

* * *

§ 3.—*La aparición de las ciencias sociales*

Las ciencias, *sensu stricto*, han tenido su nacimiento cuando el *Organom* aristotélico-tomista fue dejado de lado y, concretamente, a comienzos del siglo XVII, cuando Galileo crea la *nuova scienza* basa-

⁹ DESCARTES, *op. cit.*, p. 94.

¹⁰ PAUL HAZARD, *op. cit.*, p. 9.

¹¹ E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1932, pp. 2 y 3.

da en la observación y la experiencia. A partir de entonces, todos los conocimientos buscaron hacerse científicos y, poco a poco, más y más, se fueron desprendiendo del gran tronco común de la Teología que, durante todo el Medievo, los tenía fuertemente asidos. Comienza entonces la gran carrera del *cientificismo* y cada conocimiento buscó abarcar tan sólo una parte del *ordo naturalis* mediante el método ofrecido por la ciencia.

Entre los primeros dominios liberados de la jerárquica organización del saber de la Edad Media, figuran las Ciencias del Derecho, del Estado y de la Sociedad. En este aspecto son de una gran utilidad y de una importancia decisiva, en este proceso de racionalización por el cual las ciencias buscan crear objetos de su conocimiento, las doctrinas del Derecho Natural, de la soberanía del Estado y del Contrato Social. Estas doctrinas están vinculadas a los nombres de Maquiavelo (1469-1527), Hugo Grocio (1583-1645), Jean Bodin (1530-1596), Thomas Hobbes (1588-1679), Puffendorf (1634-1694), John Locke (1632-1704), Thomasio (1655-1728), Federico el Grande (1712-1786), Charles de Montesquieu (1689-1755) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778).

Todos estos conocimientos, *ab-initio*, estaban vinculados entre sí y pendían, en última instancia, de la concepción que entonces se tenía del Derecho. Después y a medida que se acentuaba el proceso de racionalización, fueron diferenciándose, primero el Derecho Privado del Derecho Público, después en el siglo XIX, la Sociología, como la ciencia que se encargaba del estudio de las leyes sociales en su sentido más amplio de organización de la convivencia. De esta manera se comienza a aplicar el método científico y a crearse las ciencias sociales. El Derecho Natural no es otra cosa que un objeto de conocimiento científico.

Pero el Derecho Natural tenía ya en la historia una larga tradición. La Iglesia cristiana había incorporado este antiguo concepto en su doctrina de la salvación. *Lex naturae* y *lex divina* son, en principio, la misma cosa. "La Iglesia como institución autoritaria para la salvación tiene por derecho propio divino la función de establecer de

nuevo el pensamiento del Derecho Natural, que se debilitó y oscureció con el pecado". El Derecho Natural es el ideal por el cual puede actualizarse el Derecho Divino.

La secularización de la vida, iniciada ya en el orto del Renacimiento por los humanistas neoplatónicos italianos, abarcó todas las facetas de la vida, desde las cuestiones que más nos afectan hasta las que nos interesan más débilmente. El mundo era el escenario de "esta" vida y no dependía en absoluto de un orden trascendente, aunque reconocía su origen divino. El hombre era el dueño y señor de este mundo, está en el centro de la creación. Lógicamente, y teniendo en cuenta que la temática de los humanistas italianos más que la *natura* era la *humanitas*, el Derecho Natural no podía estar al margen de este proceso ni de sufrir su influencia.

El hombre moderno había soltado las amarras que lo unían al Plan Divino, como algo acabado y completo, que fijaba a cada hombre un puesto determinado en la sociedad del que no se podía mover. Tampoco necesitaba una sanción proveniente de ese orden trascendente en este mundo en el cual él, por propia voluntad divina, gobernaba como su amo y señor. Por eso no fue necesario, tampoco, como pretendía el Derecho Natural cristiano de la Iglesia, que un orden divino de salvación sancione o dicte un Derecho Natural de los hombres. Después de la Reforma, la revelación no venía por boca de la Iglesia en una gran parte de Europa, ni tampoco ella podía hacerse patente en el sentido del Derecho Natural. El hecho cierto es que el Derecho Natural del Mundo Moderno se había desprendido del Derecho Divino.

Por el otro lado, el hombre moderno había descubierto a la razón. También sabía que todo el Universo contaba con un *Ordo naturalis* que era independiente de todo poder extra-terreno, gobernado por leyes propias. Eran éstas, precisamente, una de "las señales extraordinarias con que Dios expresa su voluntad",¹² y que a ese *ordo* se llegaba por medio de la razón, porque el mismo era racional. La razón

¹² MAQUIAVELO, *op. cit.*, cap. xxv, p. 117.

va a ocupar el lugar de la revelación, y así se va a buscar aprehender todo el Universo. El Derecho Natural estaba ya secularizado y hecho objeto de conocimiento científico. El hombre moderno sale al encuentro de esas leyes naturales y crea el moderno Derecho Natural racional. El Derecho Natural racional va a constituir así el tipo más puro de un orden jurídico, con una validez universal, y con arreglo al cual, ya que constituye un valor absoluto y verdadero, todos los hombres —y por ende, la sociedad y el Estado— tienen que arreglar su conducta.¹³ Así todo hacía pensar que el Mundo Moderno estaba en condiciones de contar con ciencias sociales. Y ello no fue cierto.

* * *

§ 4.—*Ordo naturalis y ordo socialis*

El *ordo naturalis*, por lo mismo que gobierna desde siempre el Universo porque está inscripto en la naturaleza de las cosas y del hombre, y tanto la una como la otra son racionales, es un concepto supra-histórico en tanto y en cuanto es la *razón*, el *logos*. Como tal está como principio y meta del *ordo socialis*. La secularización de Adán y el paraíso bajo la forma de Emile y el estado de naturaleza o de Robinson Crusoe y su isla desierta, tiene, sin lugar a dudas, en la mente de sus creadores, un carácter simbólico, pero nunca histórico. El mismo Rousseau lo dice paladinamente. En sí, el *ordo naturalis* como principio y fin del *ordo socialis* es una antinomia que, a fines de la Ilustración, producirá efectos fatales para la existencia del pensamiento moderno. Pero esto, de momento, no nos interesa.

Lo que sí es evidente es que el *ordo naturalis* para todos los pensadores modernos tiene el sentido de un ideal, de un modelo hacia el cual hay que dirigir la mirada, de un *deber ser*; pero este modelo, este ideal, no es un concepto abstracto, carente de realidad, sino, por el contrario, es una fuerza viviente, actuante, que se pone de mani-

¹³ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 4. Aufl., 1956, p. 36.

fiesto en cuanto se deja de actuar libremente a la razón individual, la cual se halla inmersa en un *logos universalis*, como una partícula del mismo. Es un monstruo, un Leviathan, formado por partes —la idea mecanicista!— que todo lo abarca y comprende, y que mantiene a todos los hombres juntos y unidos. En tanto se deja actuar a la razón libremente —ya que ésta tiende a la armonía del *Logos*—, el estado natural individual se identificará con el estado natural total y, por ende, el *ordo naturalis* con el *ordo socialis*. La fuerza de esta creencia ha sido extraordinaria y en ella se funda el optimismo social, no obstante todas las vicisitudes de los siglos XVII y XVIII, del Mundo Moderno. Es la *ideología* que está presente en la mente de todos los hombres y hacia la cual orientan todas sus actividades, tanto individuales como sociales.

La evidente antinomia existente entre ambos órdenes en la realidad histórico-social —y que no obstante se mantiene esa fe— proviene de la falta de actualización en la acción individual y social del hombre y del Estado —y también los grupos sociales— de las propias potencias naturales, son errores de la acción por la cual se prefiere un bien menor a uno mayor. “Es defecto de nuestra acción y no de nuestra naturaleza el equivocarnos”, decía Descartes.¹⁴ El error es un acto o una acción no racional. La acción social tiene que estar orientada racionalmente hacia ese valor: el *ordo naturalis*, en el cual se debe creer —y de hecho todos los pensadores creían— como en una verdad absoluta porque la razón es la verdad en sí, ante la cual quiebran todas las verdades. De esta manera la acción social en tanto y en cuanto se orienta hacia este valor, el *ordo socialis* se acercará al *ordo naturalis* y, poco a poco, irán desapareciendo todas las diferencias y controversias entre los hombres, las cuales no tienen otro origen que la ignorancia que lleva al error. La paulatina racionalización de la vida, de las instituciones sociales, del Estado, del Derecho, por medio de la cultura, llevará a una identificación absoluta entre ambos órdenes. Pero todo pende, en última instancia, de la libertad individual

¹⁴ DESCARTES, *op. cit.*, p. 93.

del hombre y de la cultura que lo ha de orientar por la segura senda de la razón. El conocimiento social, así, se nos aparece como radicalmente práctico, y precisamente, la búsqueda de ese ideal, meta u orden es lo que hizo olvidar la esencia del método científico: el fenómeno observado y controlado por la experiencia. Por eso es que se hizo Filosofía Social y no ciencias sociales. Sin embargo, todo el fundamento de las posteriores ciencias sociales se encuentra en este planteamiento histórico-filosófico.

Tanto el Derecho como el Estado y la vida en sociedad se orientaron, durante todo el Mundo Moderno, en la medida en que la razón iba entrando en ellos, es decir, que se racionalizaban. La racionalización de todas las manifestaciones sociales e individuales de la vida, fueron identificando los intereses individuales y los sociales. De esta manera, en el apogeo de la Ilustración, el pensamiento moderno supera al individualismo, categoría con la cual se ha pretendido caracterizar siempre a la Ilustración. Sin embargo, la Ilustración es individualista " en una relación puramente negativa, por su desprendimiento de la jerarquía y la emancipación de la razón terrenal y soberana. Pero esta razón soberana viene entendida precisamente como razón genérica, que pretende borrar las diferencias históricas individuales, partiendo de la idea de la razón común humana. Es la doctrina del eterno *logos* que, después de su interpretación cristiana como Espíritu divino, pasa a ser entendido en la Ilustración, y hasta en la filosofía idealista, como la igualdad de lo genérico".¹⁵ La razón individual, soberana, está incrustada en el *ordo naturalis* que todo lo abarca y comprende. "El hombre, gracias a la soberanía de su pensamiento, se considera en cada instante dueño y señor de la vida".¹⁶

¹⁵ B. VON WIESE, *Kultur der Aufklärung*, en Handwörterbuch der Soziologie, ed. A. Vierkandt, Enke Verlag, Stuttgart, 1931, pp. 14/24.

¹⁶ W. DILTHEY, *De Leibnitz a Goethe*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 103.

THOMAS HOBBS:
FILOSOFIA SOCIAL Y CIENCIA POLITICA*

§ 1.—Uno de los males que padecen las ciencias actuales es haber olvidado que ellas han nacido en un mundo dotado de preciso sentido y que son una forma de pensar nacida en un momento histórico determinado. Este olvido ha llevado, muchas veces, o a una desvirtuación de las ciencias como tales o a una creencia de que ciencia es cualquier tipo de conocimiento. La Ciencia Política moderna es una víctima de este olvido. Los éxitos logrados por ella —que son evidentes y nada despreciables— la han puesto en la paradójica situación de trabajar con una forma de conocimiento, un método, que no es adecuado. Su fundamento es histórico. Este es el drama de las ciencias sociales modernas. Lo que se pretende en el presente trabajo, modestamente, es inscribir la Ciencia Política en el mundo que le dio sentido, a fin de que se pueda ver el significado preciso que tuvo este tipo de conocimiento, y ver, consecuentemente, si puede haber una Ciencia Política, en sentido estricto, o, al menos, en el sentido preciso que las ciencias han tenido y tienen que tener todavía. Ni qué decir tiene, que no hacemos ningún hincapié sobre la palabra ciencia; sólo sostenemos que la ciencia es un tipo muy determinado de conocimiento. Sin embargo hay que admitir que la ciencia no es el único tipo de conoci-

* El presente trabajo fue publicado en la *Revista Nacional de Cultura*, enero-febrero, 1956, N° 114, Caracas, Venezuela, bajo el título: "Hobbes y la ciencia política". Se han introducido varias modificaciones en el presente texto.

miento. Si no nos convencemos de esto, resbalaremos siempre, por la superficie del problema.

§ 2.—Se puede decir, casi sin temor a equivocarse, que las ciencias modernas nacen con la "nuova scienza" de Galileo. A comienzos del siglo xvii, todos los conocimientos, movidos por una ceremonia de que la "nuova scienza" era el único medio de lograr la verdad en los conocimientos, trataron de constituirse en ciencias, desprendiéndose así del gran tronco común de la Filosofía —y de la Teología!—. Cada uno de ellos buscó abarcar una parcela de la realidad —algo bien concreto y limitado— y hacerlo objeto de conocimiento científico—observación directa del fenómeno y "sensate certitudina", como decía Galileo. De aquí que sólo después de él se puede hablar de ciencia "sensu stricto". El es quien comienza a reclamar "il diritto alla libera ricerca scientifica".

La Política, lógicamente, no pudo permanecer ajena a este proceso y buscó, también, constituirse en ciencia, a cuyo efecto se propuso abarcar la realidad política o social, siguiendo el método aplicado por las ciencias naturales. Hobbes es el primero en adoptar esta actitud y con ello pretende crear una Ciencia Política. El Estado moderno, que es, precisamente el objeto de la Ciencia Política, ya se encontraba precisado, con todas sus características y peculiaridades principales, en Maquiavelo. Esto retrotrae, siempre, el problema del Estado moderno al otro mismo del Renacimiento. Esto es una manifestación clara de lo que fue este período histórico! Quizá sólo sea, nada más, que la portada del Mundo Moderno. Pero el problema del Estado moderno no es el problema de la Ciencia Política —que es ahora lo que nos interesa— si bien él constituye, necesariamente, su antecedente previo y su imperativo constitutivo. Maquiavelo sólo ha planteado el problema del Estado moderno, lo ha descubierto a la mirada del investigador, lo ha hecho patente como objeto de un conocimiento. Sólo después de Hobbes se puede hablar, estrictamente, de una Ciencia Política, porque él es quien, por primera vez, inserta el problema dentro de la temática general de las ciencias modernas.

Hobbes pretende hacer científico el conocimiento de la realidad social o política. El problema de si lo ha logrado, es ya otra cosa. Esto puso en duda; o al menos en tela de juicio, algo más profundo: si la realidad social o política puede ser objeto de un conocimiento científico; tomando por tal, repetimos una vez más, esa forma tan precisa y determinada de hacerse cargo de la realidad que se llama el método científico. En consecuencia, de lo que se trata es de saber si la Política puede ser una ciencia igual que la Física, la Geometría o la Mecánica. Los éxitos de la "nuova scienza" y el convencimiento de que la verdad sólo se alcanzaba mediante la ciencia, hicieron postergar una correcta adecuación del tipo de conocimiento al objeto a conocer. Aquí se insertará la frustración del intento de Hobbes. Este despiste emana de la creencia en el "ordo naturalis", por la cual se trataba de explicar todos los fenómenos como resultados de un "orden natural de cosas" y de concebir a todos los eventos, pequeños y grandes, físicos y espirituales, como concretizaciones de principios generales.

§ 3.—Hobbes conoce a fondo el pensamiento de Galileo —lo consideraba el genio más grande de su tiempo!— y adopta la misma actitud para enfrentarse con la realidad. A su vez, mantiene una vinculación muy estrecha con Descartes y cree, como él, que la razón es la única realidad sustante ("...j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que le penser..."), y que sólo mediante ella se puede obtener la verdad en los conocimientos. Tiene con Descartes, no obstante, algunas discrepancias, ya que Hobbes no busca una vinculación entre las ciencias y la Teología. Hobbes siempre temió a los principios generales, a los que él, irónicamente, llamaba "los fantasmas metafísicos de Descartes". Galileo y Descartes son, indiscutiblemente, los pilares fundamentales sobre los cuales se asienta toda la construcción teórica del Mundo Moderno. El entronque de Hobbes con ellos queda, entonces, muy justificado. Pero Hobbes, por otra vía, también se entronca con su compatriota Francis Bacon, de quien recibe, también, una notoria influencia teórica, y tanto, que en un principio, pareciera que sólo hiciese uso en su investigación del método empírico

baconiano. De cualquier manera, Hobbes tiene razones suficientes para incorporarse al pensamiento moderno.

Hobbes (1588-1679) es, fundamentalmente, un filósofo de la naturaleza, y por eso cree que, mediante la mecánica racional y su abstracción en la Geometría (Descartes), se puede demostrar la causalidad de los acontecimientos naturales. Acepta *ab-initio* el "ordo naturalis" y la estructura formal del Universo dada por las leyes naturales. Hobbes cree —también como Galileo— que la Filosofía es Ciencia de la Naturaleza y, por lo tanto, que la Política y el Derecho pueden serlo también. El Pisano decía de la Filosofía: "al gran libro della natura, che e'l propio oggetto della filosofia". Esto pone en claro que, para Hobbes, la vida social o política está sometida también a los principios emanados del orden natural de cosas; que tiene reglas que le son particulares y privativas y que pueden ser obtenidas racionalmente de ese orden natural por un acto inmanente de la razón y que las mismas tienen que tener tanta validez como las de la Geometría o las de la Física. Esas leyes, a su vez, son las que ponen en evidencia la unidad del Estado. La extracción de estas leyes del "ordo naturalis" y su sistematización, va a constituir, precisamente, la tarea del científico de la Política. Y así nos dice: "El arte de crear y conservar los Estados tienen sus reglas como la Aritmética o la Geometría; no es (como el tennis) pura rutina" (c.t.). En consecuencia, para Hobbes, la realidad social o política es una pieza más —algo peculiar si se quiere— de la gran organización mecánica del Universo. Con esto, como se ve, Hobbes aplica la actitud fundamental de la "nuova scienza" a la Política: *es la aplicación de la mecánica racional para explicar la causalidad de los acontecimientos sociales entre los hombres y su organización, al margen de la Teología o la Moral*. No hay que olvidar que éste fue el primer problema que se plantearon todas las ciencias modernas: el de la justificación de su independencia. Ya decía Galileo: "che alla teologia convenga il titolo e la autorità regia della prima maniera, non credo che poss'essere affermato per vero da quei teologi che avrenno qualche practica nell'altre scienze". En consecuencia, lo que pretende Hobbes, en primer lugar, es hacer *una cien-*

cia del Estado autónoma, independiente y, sobre todo, segura y verdadera. Esta es su intención primigenia: estudiar al Estado *como una ciencia nueva.* Así es como comienza a fundamentar la Ciencia Política a semejanza de la Aritmética o la Mecánica o la Física.

El segundo paso consiste en captar, aprehender el objeto propio con un método adecuado, a fin de que se pueda tener un conocimiento verdadero y, por ende, científico. Apoyándose en la "nuova scienza" adopta su método empírico-racional. El objeto propio es el Estado moderno, descubierto ya por Maquiavelo. De esta manera se incorpora Hobbes dentro del pensamiento moderno: la búsqueda de la verdad en los conocimientos. No hay que olvidarse que si algo buscó el hombre moderno, sobre todo a partir del Renacimiento, es no ser más engañado.

§ 4.—Partiendo de esta actitud, Hobbes comienza su especulación. Y nos dice: "de igual modo que en un reloj, u otra máquina un poco complicada, no nos damos cuenta de la importancia de cada una de las piezas, si no las tomamos por separadas para estudiar el material, la forma, el movimiento de cada una, así también es necesario estudiar el Derecho Político y los deberes de los súbditos; no para disolver el Estado en sus partes componentes, sino para considerarlo, a lo menos, como disuelto, de tal modo que se llegue a conocer qué partes de la naturaleza humana convergen, activa o pasivamente, a la formación del todo político y de qué manera tienen que asociarse los hombres que pretendan alcanzar una unidad". En esta larga cita se nos ponen de manifiesto, claramente, cuáles son el *método* y la *actitud* de Hobbes en su enfrentamiento con la realidad política o social.

En un primer momento hace uso de un *método resolutivo*: es la resolución del Estado en sus partes componentes para ver qué partes de la naturaleza humana convergen, activa o pasivamente, en la formación del todo político. El enfrentamiento con cada una de ellas es *empírico y típicamente fenoménico*, es decir, tomando a cada parte tal como se aparece —sin penetrar más— para ver cuál es el material, forma y movimiento de cada una de ellas. *Comienza a hacer ciencia.*

En un segundo momento, hace uso de un *método compositivo*: es la composición nueva del Estado, luego de haber estudiado sus partes por separado y hecha de tal suerte que muestre de qué manera tienen que asociarse los hombres que pretendan alcanzar una unidad. Este segundo momento es *racional* y se construye el todo, la unidad nueva, pero no se hace en tanto lo que *son las partes*, sino en tanto lo que *debe ser el todo*. Es la búsqueda de la unidad del Estado —para Hobbes, conviene ahora destacarse, la unidad del Estado es la esencia del Estado— efectiva, verdadera y universal. Esta segunda parte tiende a constituir una verdadera y real unidad entre los hombres en el orden social, alejada de las contingencias históricas y de las situaciones de hecho. Es el problema de, sabiendo en dónde está la unidad por una intuición racional, buscar cómo se debe constituir el Estado. Es un salto en el vacío. *Termina haciendo Filosofía Social.*

§ 5.—Como ya destacamos anteriormente, para Hobbes, la sociedad, el Estado tiene una organización mecánica o biológica (dentro de su concepción ambos conceptos se identifican, ya que el hombre también era un mecanismo). Por eso nos dice: “¿Qué es el corazón, sino un resorte; los nervios, sino otros tantos cordones y las articulaciones sino otras tantas ruedas que comunican el movimiento en todo el cuerpo?”. El Estado es un gran cuerpo, un gigantesco monstruo que abarca a todos los hombres constituyendo una unidad, “no es otra cosa que un hombre artificial de mayor fuerza y tamaño que el natural”, es el *Leviathan*. La esencia de este cuerpo, como en el cuerpo humano, ha de estar en esta *unidad*; ella es la que lo mantiene y la que lo constituye. De aquí la importancia que tiene en el pensamiento de Hobbes el problema de la unidad del todo político o social: sobre ella se asienta el Estado. El estudio del Estado, en consecuencia, se concentra en el estudio de esta *unidad social o política*. Pero el estudio de esta unidad reclama varios pasos, a lo menos, si se pretende explicar este tipo de conocimiento.

A fin de conocer esta unidad, en un primer momento, hay que disolver este cuerpo, este gran hombre artificial, en sus partes ele-

mentales, en sus piezas más simples, como si fuera una máquina un poco complicada, para ver el material, la forma y el movimiento de cada una de ellas. Los elementos simples del Estado son los hombres; de aquí que se tenga que partir de un estudio del hombre, *de un conocimiento del hombre como parte integrante de un todo*, para ver qué partes de él convergen en la formación de esa unidad. Como hombre moderno se pone en actitud de conocer al hombre y, por lo tanto, lo toma en tanto aparece, en tanto fenómeno que se aparece —Galileo hizo del Universo un gran espectáculo!— y su tarea ha de consistir en abarcarlo en tanto fenómeno. La tarea del científico termina con la circunscripción del fenómeno, sin tomar al mismo —como era la tradición filosófica hasta entonces— como camino develador de la esencia. El fenómeno es considerado ahora sólo en relación al observador y no, como antes, en relación a lo que lo produce: la substancia. Y, precisamente, de los cuerpos lo que se aparece es su tamaño, su forma, es decir, la extensión de los cuerpos. Enfrentándose desde la matemática, esto es lo único que interesa, porque es lo único que puede ser medido y calculado, es decir, conocido científicamente. Esta es la actitud que adoptó Hobbes para enfrentarse al hombre.

Fiel a su postura mecanicista, Hobbes entiende que los cuerpos, es decir, los hombres, tal como se aparecen, sólo pueden ser comprendidos en movimiento. Se enfrenta, así, con el hombre en movimiento, de tal suerte que pueda ser medido, calculado, sometido a una ley matemática. El movimiento en la física postgalileana era un quedarse en cada uno de los estados intermedios que van desde el impulso inicial hasta la detención del cuerpo. Lo que importa es la trayectoria —es lo que puede ser medido!— y no el "ens mobile". De aquí que, con lo primero que se enfrenta Hobbes, es con este *movimiento* y con su *impulso primero* en el hombre. No hay que olvidar que lo que pretende Hobbes es conocer al hombre, no definirlo; pero conocerlo en tanto se le aparece, como fenómeno. Hobbes hace al hombre objeto de conocimiento; por tanto lo que le interesa es dar con un medio que lo muestre en su cognoscibilidad científica, y no tal como él es: una realidad viviente.

Hecho ya el hombre "objeto" de conocimiento racional —el enfrentamiento con la realidad a los fines de conocerla racionalmente significa reducirla a objeto, a concepto— busca el recurso del hombre primitivo, del hombre en "estado de naturaleza", como un prototipo en donde se pueden encarnar los elementos más simples del hombre; es una ficción que busca poner en claro los primeros movimientos humanos, los primigenios, los que posee naturalmente. El hombre primitivo es la manifestación más sencilla y fundamental de la naturaleza humana. El hombre primitivo, como es lógico es a-histórico; es sólo una abstracción que le permite a Hobbes penetrar en lo más sencillo y elemental del hombre; es una ficción creada para conocer al hombre en su primigentud. Desde el momento que el hombre es objeto de conocimiento racional, la abstracción no es arbitraria. El hombre primitivo, en el pensamiento hobbiano, es una abstracción, un concepto, una idea, una *hipótesis*. El hombre en cuanto tal, en su "estar ahí" simplemente, en su realidad histórica y viviente, por más primitivo que él sea —en este tiempo se supo elegir a los indios de América— se lo hace "esse diminuto", se lo "objetualiza" sólo para conocer; y esto, después de todo, es lo único que interesa! La realidad del hombre en tanto realidad, desaparece de la problemática hobbiana, como de toda la problemática moderna. De esta manera estudia Hobbes al hombre en "estado de naturaleza"; de lo que se trata de saber ahora es cuáles son los primeros movimientos del hombre que se le aparecen al observador consciente.

§ 6.—Dos movimientos se presentan como fundamentales y primarios en todos los hombres: el de *expansión* y el de *contrariedad* o *fuga*. Estos primeros movimientos encuentran su impulso primero, en el *placer* y el *dolor*; ellos son los que mueven primigeniamente al hombre. "El placer produce en nosotros el deseo o movimiento de expansión; el dolor produce la adversión, movimiento de contrariedad o fuga". Todos los hombres se mueven en este dualismo; todos son en este sentido iguales, todos tienen esos movimientos como primeros. Como las fieras en la selva, el hombre, naturalmente, se mueve

de acuerdo con sus apetitos; es un instinto natural de conservación, un egoísmo natural de pervivencia. El movimiento de expansión se inserta así en el impulso del deseo. La búsqueda del placer y la huida del dolor han llevado a que los hombres, como las fieras, choquen entre sí; se tropiecen en la satisfacción de los propios instintos unos con otros. Es el "homo hominis lupus". Por eso, tienen que estar los hombres en continua vigilia y al acecho, alertas y despiertos. Esto producía, lógicamente, un estado permanente de zozobra, de intranquilidad, de inseguridad, en donde se imponían, evidentemente, los más fuertes, los más hábiles para satisfacer sus deseos. Las virtudes cardinales del hombre, en este estado de la naturaleza, eran la fuerza y la astucia; y el hombre impulsado por su deseo hacía uso de ellas. Lógicamente, en tal estado, como dice Hobbes, "...los nombres de justo e injusto... no existen". El valor supremo es la satisfacción del deseo, la búsqueda del placer, que naturalmente mueve al hombre. El hombre, así, es libre de satisfacer su deseo natural, es un imperativo de su naturaleza.

Pero, a su vez, el hombre participa del "ordo naturalis", no como las fieras, por su instinto, sino precisamente, por su *razón*. Los hombres están unidos naturalmente y al orden natural por la razón. La razón es la cualidad distintiva del hombre, la que lo constituye fundamentalmente. La razón en el "estado de naturaleza" era una defensa más, para actualizar su deseo. En el orden natural se da la unidad entre todos los hombres; sobre él se halla montada la unidad de la vida humana. En un momento dado, el hombre toma conciencia de esta unidad y advierte el estado de perpetua zozobra en que se encuentra, de inquietud constante, de inseguridad, por la búsqueda de la satisfacción personal de su deseo, y busca la *paz*, la *tranquilidad*, el *orden natural*, del que puede participar, precisamente, admitiendo esta *unidad en el orden*, y así es como se propone abandonar el estado de naturaleza para participar del "ordo naturalis". Esto no es sino un ardid más que emana de su egoísmo natural, por el cual valora más la paz a la satisfacción libre de sus deseos. Y así se va a cons-

tituir la vida en sociedad, que no es sino una pretensión por participar del "ordo naturalis".

§ 7.—Para participar de este orden, el hombre tiene que desprenderse de todos sus derechos que puedan alterarlo —es la única posibilidad; no hay otra—, tiene que desprenderse de todos sus apetitos de que hacía uso en el "estado de naturaleza"; debe abandonar sus deseos, absolutamente todos, y quedar indefenso, como si le hubieran quitado todas sus armas, sus defensas, sus garras. El orden así lo requiere. No hay que olvidar que se valora más el orden, la paz a todos los demás derechos. Así, un interés personal lo lleva a *contratar*; el contrato significa ponerse de acuerdo, todos los hombres, para participar del "orden natural de cosas". Y se presenta como la única solución. Asociándose con los otros hombres puede tener la tan ansiada paz que le brinda el orden natural, y que es, precisamente, donde se constituye la unidad de todos los hombres. Este interés personal no es sino la manifestación más acabada de su natural egoísmo. Así es como el hombre, por satisfacer un interés personal: la paz, el orden, decide contratar. A tal efecto, todos los hombres se constituyen en *asamblea*. En sus manos depositan todos sus derechos, su libertad de satisfacer sus deseos. Este es un acto voluntario y unánime. Esta asamblea —reunión de todos los hombres— tendrá por misión proporcionar un medio que asegure la paz entre los hombres, es decir, que los mantenga en el orden natural. Pero la responsabilidad de la asamblea reclama, necesariamente, que todas las voluntades acepten la *decisión de la mayoría*, se someta a su decisión. De aquí por qué el contrato tiene que ser de sumisión, es decir, de acatamiento a la voluntad de la mayoría. Es de destacarse que este contrato no puede ser de otra manera. Así la asamblea es portadora de las voluntades individuales, y el hecho que se tenga que aceptar la voluntad de la mayoría, la constituye, también, en portadora de la voluntad de todos. Ya desde el momento que el hombre ha decidido constituirse en asamblea, voluntariamente, despojándose de todos sus derechos, y de someterse a la voluntad de todos, se constituye el contrato de sumisión.

Este es el único contrato que celebran los hombres —no pueden celebrar ningún otro; en el de sumisión agotan las voluntades individuales todos sus derechos— y deben aceptar la decisión que de esta asamblea emana porque lo han hecho voluntariamente con el fin de participar de las ventajas del orden natural. Nadie puede reservarse ningún derecho porque podría atentar contra los otros hombres que están indefensos. Así, dice Hobbes, cada voluntad individual “al tomar parte voluntariamente en la asamblea constituyente, expresaba de manera suficiente su voluntad, y se obliga por tanto, tácitamente, a cumplir los acuerdos de la mayoría; si se niega o protesta contra cualquier acuerdo de la mayoría, obra contra sus propios compromisos y promesas...”.

La asamblea, entonces, plenamente soberana, decide crear un *Estado* para mantener el orden natural; tiene por misión, en consecuencia, cuidar del orden para *protección y defensa de los hombres* —ya que éstos han quedado indefensos al entregar los derechos de su libertad natural a la asamblea. Así es como se constituye “el Leviathan, Comunidad o Estado (*Civitas* en Latín) artificialmente...” (c.t.). El Estado, una vez constituido, por acuerdo de la asamblea, tiene que proclamar la paz (la paz es en Hobbes, esencialmente, orden!) en la vida en sociedad. De aquí que el Estado pueda hacer cualquier cosa para asegurar ese orden, esa paz, fundamento sobre el cual se lo ha constituido. Pero este orden, esta paz, es una emanación del “*ordo naturalis*”; de la que se puede participar si el Estado sigue las normas del Derecho Natural. Si el Estado no la sigue, sólo se corromperá. Lo que tiene que quedar claro es que, a las voluntades individuales, no les queda ningún derecho para rebelarse contra el Estado aunque éste no cumpla con su cometido. Contra esto, precisamente, es que se levantan, posteriormente, Locke, Montesquieu y Rousseau.

A fin de que pueda cumplir con su cometido el Estado se constituye en una voluntad que manda; a su vez, las voluntades individuales, obligadas por el contrato de sumisión, son ya voluntades que obedecen. Esta obediencia nace en el contrato de sumisión, que es anterior

a la constitución del Estado. *Sobre este principio de mandar y obedecer se funda el orden y la paz.* Cualquier cosa que haga el Estado para conservar el orden "lo hace en nombre de la voluntad de todos", de la cual era portadora la asamblea por decisión voluntaria de todos los hombres; por eso los actos del Estado se justifican en sí mismos, y no le quedan a las voluntades individuales ningún derecho de protesta. El Estado no celebra ningún contrato con las voluntades individuales; por lo tanto no tiene por qué dar cuenta de sus actos. El Estado es ya de por sí voluntad de todos, y cualquier acto que haga lleva ese respaldo: desde el momento de su constitución es *soberano*. Así fue creado. La soberanía del Estado se constituye en el representante —que es voluntad que manda— y en los representados. Las voluntades individuales, luego del contrato de sumisión; dejan automáticamente de ser soberanas, y sólo tienen que obedecer, porque así es la única manera que el Estado puede cumplir su misión de asegurar la paz y el orden. El único soberano es el "*príncipe*"; él constituye "el alma artificial, que como tal alma, comunica a todo el cuerpo movimiento y vida". Al hombre, individualmente, no le queda ninguna acción fuera de la de obedecer. Este es el precio del contrato de sumisión por el cual el hombre se desprende de todos sus derechos, absolutamente de todos, y participa de "ordo naturalis". Contra este contrato se dirigirá, después, toda la crítica de la democracia. La unidad del todo político se da en el orden natural; el príncipe es su depositario. La unidad social, así, es sólo un reflejo del "ordo naturalis", en donde todos los hombres están inscriptos naturalmente.

Hobbes estudió, de un modo *empírico* en el hombre primitivo, las partes de la naturaleza humana que convergen, activa o pasivamente, en la construcción del todo político: hizo ciencia y, de un modo *racional*, en la constitución del Estado, la manera que tienen los hombres de asociarse cuando pretenden alcanzar una unidad: hizo Filosofía Social. Esto es, precisamente, lo que le lleva a decir a Toenies que, en un primer momento pareciera que Hobbes mostrara un Estado empírico, pero después se nota que lo que busca es la constitución de un Estado racional, artificial, hecho por el hombre como

parte de la gloria que le pertenece, ya que Dios no lo quiere hacer todo, como decía Maquiavelo; y es una creación racional, como dice el mismo Hobbes, "porque nosotros mismos creamos sus principios, es decir, las leyes y los contratos". Esta es la típica reacción moderna contra el Estado medieval de origen divino.

§ 8.—A través de todo lo dicho se puede ver cómo la Ciencia Política, no sólo no estuvo al margen de la problemática general de las ciencias modernas, sino que buscó constituirse como una de ellas. Partió de la misma actitud para hacerse cargo de la realidad y creyó valerse de los mismos métodos; pero realidad política o social no fue tomada en cuenta sólo en tanto objeto de conocimiento científico. Al decir esto queremos destacar cómo el investigador partió de la existencia de un "ordo naturalis" y cómo se enfrentó con el mismo desde la matemática. Es la misma actitud que se adopta en la Física, la Mecánica o la Geometría. Conocer era conocer las leyes. Hobbes insertó la Ciencia Política en esta temática. Así se lo ve buscando leyes, abstractas y universales, como las de la Aritmética o la Geometría, que tienen que gobernar las acciones sociales o políticas, que tienen que dirigir sus movimientos. Lasio de leyes, no llegó a ellas. Los hombres fueron estudiados como si fueran cuerpos físicos (extensión y movimiento), que se movían en un sistema abstracto. Este conjunto de leyes, que tenían que gobernar las relaciones de la vida social o política, constituían una estructura formal; al margen de la realidad; quizás sea mejor decir, que era una parte más de la estructura formal de todo el Universo. A esta estructura formal del Universo, dirigió la mirada Hobbes, como ya lo había hecho Galileo. De esta manera se ve resbalar a Hobbes por encima de la realidad social o política. Esta se presentó, siempre, como una hipótesis para una construcción racional; es la "objetualización" total de todo el Universo hecha por las ciencias modernas al enfrentarse con la realidad. La razón al ir al encuentro de la realidad se encuentra a sí misma, porque lo que hace es, precisamente, "objetualizar" la realidad. La Naturaleza se encuentra en la propia intimidad del hombre como un puro logos, dejando de ser

un círculo de objetos exteriores, como dice Cassirer, para transformarse en un horizonte del saber. La Naturaleza en todo lo que comprende el "lumen naturale". Esta actitud se explica, fácilmente; parte de la intención primera del investigador: acercarse a la realidad sólo para conocerla racionalmente. La realidad, así, fue sólo objeto de conocimiento —un logos— y existía tan sólo en tanto y en cuanto era objeto de conocimiento. Así es como se pasaba por encima de las contingencias diarias e históricas de la vida política o social; la ciencia de Hobbes no las veía como necesarias para conocer esa realidad. De aquí es que se creó un Estado teórico, abstracto, válido para siempre, universal, que remitía a inscribir el problema en el "ordo naturalis"; en definitiva, es la constitución del "deber ser" del Estado.

La razón era una instancia común a todos los hombres que los unía en el orden natural. Este orden llevaba en sí una validez incondicionada y constituía una unidad acabada y perfecta. Mediante la razón se podía penetrar en ese orden natural y descubrir sus leyes, por un acto inmanente. Estas leyes, así, eran creación de la propia razón. La naturaleza tenía una estructura formal dada por estas leyes. De esta manera se constituía la unidad monística "naturaleza-razón", por la cual la naturaleza era racional y la razón natural. Esta estructura servía para juzgar las acciones sociales del orden positivo. Era el Derecho Natural. De aquí por qué Hobbes se pregunta, siempre, por la forma de vida social que responda mejor a la naturaleza humana. De lo que se trataba, para Hobbes; en la Ciencia Política, era de extractar correctamente las leyes que gobernaban el orden natural y aplicarlas al orden social: Filosofía Social; pero para lograr eso había que explicar la situación de hecho del Estado tal como aparece históricamente: lo que no hizo Hobbes. Hobbes encontró una unidad en el Estado. Pero esta unidad, como se puede ver, se daba en el orden natural. La unidad que pretendía Hobbes en el orden social o político era sólo un reflejo, una imitación, de esa unidad del orden natural. Este fue un engaño de perspectiva que igualó a todos los pensadores sociales de los siglos xvii y xviii. No obstante, para Hobbes, ésta era la única manera de organizar la sociedad entre los hom-

bres; de lo contrario, todo carecería de valor, sería falaz, inocuo y perecería necesariamente. "Una observación —decía Hobbes— que proceda de la práctica de hombres que no hayan estudiado profundamente las causas y esencias de los Estados, ni los han ponderado con exacta razón, sufriendo diariamente de todos los males que de semejante ignorancia se originan, no tienen valor". La Ciencia Política, así, nace con un determinado sentido e inscrita en un mundo muy preciso; con un objetivo, con una problemática y con un método que le son peculiares a todas las ciencias naturales, pero, a la vez, con un gran lastre de Filosofía Social que habría de causar más males que bienes al conocimiento de la realidad política. No se había descubierto la realidad social como una realidad peculiar: la historia estaba en las tinieblas.

§ 9.—Lo que nos tocaría preguntarnos ahora es si con este conocimiento de la realidad social o política se ha abarcado este objeto; es decir, saber si el conocimiento de la realidad social o política puede ser científico, entendiendo por tal esa forma muy precisa y determinada de conocer que tienen las ciencias naturales. Todo el problema se concentra en saber si verdaderamente el objeto de este conocimiento, el Estado, la Sociedad, la realidad social o política, es igual al objeto de la Física o de la Mecánica, y en saber si el método empleado es, también, el adecuado a ese objeto de conocimiento. Los éxitos alcanzados por las ciencias naturales han creado una conciencia absoluta de verdad; pero, estos éxitos han tenido verdadera eficacia, hasta ahora, sólo en las ciencias naturales. El problema puede estar, quizás, en escapar de esta vinculación filosófica —con todos sus métodos, problemática, actitud, etc.— y acercarse a la realidad política concreta con una ortodoxa actitud científica y atenerse sólo a ella.

JUAN JACOBO ROUSSEAU Y SU TEORIA SOBRE LAS DESIGUALDADES ENTRE LOS HOMBRES*

La idea que ha resumido todo el pensamiento de Rousseau, sin lugar a dudas, es de todos conocida: "el hombre ha sido bueno y la Sociedad lo ha depravado". Esta idea, no obstante la oculta profundidad de su contenido, a fuerza de pasar por manuales, ha llegado al público menudo carente de sentido, de tal suerte que es repetida como un lugar común, como un tópico irracional y vacuo, que sirve para todos los fines y que se reitera con la desenvoltura a que invita toda simplicidad. Sin embargo —y a costa de reiterar lo ya sabido— repito esta idea porque ella, en su aparente simplicidad, encierra la síntesis más acabada de toda una teoría —equivocada o no, de momento no nos interesa— sobre los "orígenes y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres", título, precisamente, de aquella obra con la que Rousseau se presentó nuevamente a la Academia de Dijon en busca del premio que ya había obtenido con anterioridad con su "Discours sur les sciences et les arts". En esta oportunidad, quisiéramos presentar esta teoría solamente en la medida en que la misma puede ser, a la luz de los nuevos conocimientos, una contribución a la teoría sociológica; es decir, presentar la teoría sobre la base de los nuevos hallazgos de las modernas Ciencias Sociales.

* Conferencia pronunciada en el Salón de Grados de la Universidad Nacional de Córdoba, con motivo de la celebración del 250 aniversario del nacimiento de J. J. Rousseau. Fue publicado en la Revista de la Universidad Nacional de Córdoba, segunda serie, año 3, números 1-2, marzo-junio, 1962.

Ahora bien, la presentación de esta teoría, dentro de la limitada generosidad que ofrece este trabajo, nos obliga a hacer, inevitablemente, una serie de aclaraciones que no por demasiadas simples, son menos importantes para ubicar a Rousseau en la teoría sociológica contemporánea. Ellas nos van a servir de excusas para dejar de lado muchos aspectos del pensamiento rousseauiano ya que hemos de hacernos cargo, exclusivamente, de la teoría sobre los orígenes y fundamentos de las desigualdades entre los hombres. Por de pronto hay que destacar, con bastante énfasis a fin de evitar malos entendidos, que esta teoría de Rousseau está basada en algunos hallazgos de las ciencias de su época y, por lo tanto, con toda la relatividad que esos hallazgos tienen en la actualidad. En segundo lugar hay que destacar que el método científico en las Ciencias Sociales, durante todo el siglo XVIII, era prácticamente desconocido y, por lo tanto, sensu-stricto, sólo se conocía filosóficamente la realidad social. En tercer lugar hay que destacar que esta teoría fue presentada como un ensayo de explicación de los acuciantes problemas sociales y culturales que tenía la Sociedad europea de mediados del siglo XVIII y, especialmente, de la Sociedad francesa cuando ya la "Aufklärung" no daba más de sí. Por último, hay que destacar que esta teoría no ha sido presentada en una sola obra, ni tampoco sistemáticamente y quizás ni siquiera como teoría. La teoría de Rousseau sobre los orígenes y fundamentos de las desigualdades entre los hombres se extiende a través de una decena de obras y ha sido elaborada lentamente al ritmo que imponían los acontecimientos históricos y las polémicas teóricas. Sin embargo, y no obstante todos estos inconvenientes, la teoría elaborada por Rousseau tiene una unidad interna, en base a un núcleo de ideas fijas que, sintéticamente, están esbozadas en la frase "el hombre ha sido bueno y la Sociedad lo ha depravado". De muy pocos autores se ha podido hacer tamaña síntesis, sobre todo, con una teoría que pretende explicar, nada menos, que una problemática tan compleja como la que trata Rousseau. Quizás aquí esté el mayor mérito teórico de la obra de este gran pensador social.

En lo que hace concretamente a nuestra disertación tenemos que aclarar que la vamos a presentar a esta teoría en base a tres instancias, de distintos niveles teóricos, pero perfectamente discriminables a la luz de los nuevos hallazgos de las Ciencias Sociales, con su correspondiente funcionalidad dentro de toda la teoría. Cada una de estas instancias cumple con una determinada función dentro de la misma teoría, pero a la vez, tiene cada una, también, una determinada intención, y, sin embargo, ninguna de ellas carece de sentido para la comprensión del todo. En no haberse sabido distinguir estas instancias, y las funciones y motivaciones que ellas tienen dentro de la teoría, se encuentra, en nuestra modesta opinión, una de las razones más elocuentes de las falsas críticas que se le han dirigido a Rousseau, tanto en su tiempo como en la actualidad. De más está decir que estas tres instancias tienen una articulación teórica interna y le dan a la teoría una extraordinaria consistencia.

La primera instancia que hay que distinguir en esta teoría rousseauniana es el "estado de naturaleza". Ella constituye una hipótesis de trabajo, un instrumental de análisis, obtenido por reducción abstracta, para acercarse a la realidad "natural" del hombre; es una construcción "eidética" e hipotética, elaborada en base a postulados abstractos sin ningún fundamento científico; basada más en el sentimiento romántico de Rousseau que en conclusiones empíricas. La segunda instancia, por el contrario, tiene un carácter concreto e histórico con elementos tomados de la Sociedad francesa del siglo XVIII y de suposiciones sobre el desenvolvimiento de la Historia. Sin embargo, está presentada bajo la perspectiva de valoraciones "a priori" sobre la Cultura sin ninguna base crítica, más basada en los supuestos ideológicos del Mundo Moderno y de la "Aufklärung" que en realidades históricas concretas. Por eso, esta instancia se presenta, dentro de la teoría, como una crítica social y cultural a "su" tiempo y al optimismo sobre el "progreso indefinido", ya conmovido violentamente con el terremoto de Lisboa. La tercera instancia, por último, tiene un carácter esencialmente programático. Son soluciones concretas para los problemas sociales y culturales de "su" época, hechas, sin lugar a

dudas, con un gran sentido de la realidad histórica. Esta instancia se presenta, dentro de la teoría, como un programa de acción política para lograr la perdida "igualdad" natural de los hombres. Por eso, solamente esta última instancia tuvo repercusión histórica, precisamente, en el momento de la Gran Revolución y la Independencia Americana.

Creemos que la comprensión clara de estas instancias de la teoría rousseauiana sobre los orígenes y fundamentos de las desigualdades entre los hombres, de sus funciones dentro de la teoría, de la perspectiva en que están concebidas y de las motivaciones que ellas llevan consigo, pueden echar las bases de una correcta interpretación del ginebrino que puede tener cierta repercusión en el moderno pensamiento de las Ciencias Sociales. Por eso creemos que de la adecuada comprensión de estas instancias con todo lo que ello implica puede depender un aprovechamiento de esta teoría para la Sociología. Es nuestra intención, en el presente trabajo, demostrar esto.

Rousseau comienza formulando su teoría sobre "los orígenes y fundamentos de las desigualdades entre los hombres" mediante un recurso teórico hoy quizás de muy escaso valor científico. En efecto, mediante la descripción de un "estado de naturaleza", hecha en forma hipotética y sobre la base de la literatura de viajes —muy en boga en su época— y que despertó tanto la imaginación, quiere llegar a descubrir lo "natural" del hombre; es decir, eliminar del hombre de su tiempo todo lo que él tiene de social y de cultural; en última instancia todo lo adquirido. De esta manera —y en esto tiene absoluta razón— lo social y lo cultural es aquello creado o adquirido por el hombre. Esta reducción hipotética elimina a la razón como fuente de toda creación humana. Rousseau, así, enfrenta lo "natural" a lo social, lo "natural" a lo racional. Con esto, por supuesto, no sólo Rousseau se rebela contra todos los principios claves de la "Ilustración", sino que imperceptiblemente deja los gérmenes de su destrucción. La unidad monística "Natural-Ratio" ha sido tocada.

El hombre, luego de este proceso de abstracción, queda reducido a un ser movido y dirigido por instintos y sentimientos. Entre los

instintos sólo admite Rousseau a dos: el instinto de conservación y el instinto de bienestar, y entre los sentimientos sólo admite a uno: el de piedad. Y así nos dice, repitiendo a Justino:

“la Naturaleza al darnos lágrimas, muestra que ha otorgado al hombre un corazón compasivo”.

Este punto de partida de la teoría rousseauiana, como es claro a la luz de los nuevos hallazgos científicos de la Psicología, de la Antropología y de la Sociología, es bastante endeble. Sin embargo, la búsqueda de esta “personalidad básica” —como hoy estila en llamarla la moderna Antropología Cultural— es una constante entre las Ciencias Sociales y entre las Humanidades, razón por la cual puede muy bien ponerse entre paréntesis los instintos y sentimientos elegidos por Rousseau, así como, si necesariamente tienen que ser instintos o sentimientos, dejando con gran validez la intención del propio Rousseau por buscar lo “básicamente humano”, lo “natural”, diría Rousseau. Los estudios modernos de Antropología, Psicología Social y Sociología —por no citar los casos de la Medicina Psicosomática— con los así llamados “ninos ferales” (Caspar Hauser, los mellizos de Midgapore, el caso de Anne, etc.) sostienen la validez sabido, la base de los procesos de socialización y de enculturación. Por eso, la teoría rousseauiana es, en última instancia, una teoría del proceso de socialización y enculturación; es decir, de formación de la persona social o de la personalidad socio-cultural a través de períodos históricos.

Sin embargo, hay algo que conviene destacarse: los instintos elegidos por Rousseau, como instintos naturales y básicos, por su misma naturaleza, tienden a encerrar al hombre en sí mismo, sin tomar en cuenta a los demás. Se trata de instintos que muestran —según la terminología de Rousseau— el “amor de sí”, es decir, un amor no dirigido ni teniendo en cuenta a nadie. Este es un pensamiento que está muy claro en Rousseau y que le sirve para afirmar la “a-sociabilidad” del hombre, como lo mantuvieron todos los racionalistas de los siglos XVII y XVIII, en contra del “zoon politikon” y de la “po-

tentia societatis" de Aristóteles o la "segunda naturaleza de la Escolástica". Aquí se presenta, precisamente, uno de los puntos más discutidos del pensamiento de Rousseau y que la ciencia moderna, definitivamente, ha descartado. Y por eso, también, el propio Rousseau tendrá dificultades teóricas para continuar el proceso que él describe. El hombre, para Rousseau, vive en la radical soledad de sus instintos naturales, guiado por las leyes propias de la Naturaleza, sin necesidad de los otros hombres. Así paladinamente nos dice:

"El hombre, errante vagabundo, sólo se deja estar, vive sencillamente, uniforme y solitario como lo prescribe la propia Naturaleza".

Y esto no significa otra cosa que el hombre, por naturaleza, puede prescindir de los otros hombres; se guía por sus instintos sin preocuparse ni preocuparle la vida de los demás, entre otras razones, porque los ignora, no los reconoce como semejantes. En el "estado de naturaleza" el hombre no reconoce a su semejante como tal, sino como cualquier animal mira a otro de su misma especie. Y dice:

"sujeto a pocas pasiones y bastándose a sí mismo, sólo tenía los sentimientos y las luces propias de este estado, sólo sentía sus verdaderas necesidades, sólo miraba aquello que le interesaba ver".

Sobre la escasa validez de estas afirmaciones ya se ha pronunciado definitivamente la ciencia. Y la Filosofía de la vida y la Filosofía existencialista han negado, ontológicamente, la existencia del hombre solo. En la realidad histórica no se ha dado nunca, y en forma hipotética tiene una relativa validez, ya que los principios en que se apoya son falsos.

La invalidez científica del principio rousseauiano sería más que suficiente para prescindir de él: sin embargo, creemos que ofrece una serie de elementos y perspectivas que son todavía aprovechables. Así tenemos que el hombre en estado de naturaleza se siente siempre como único espectador del Universo, como el único juez de sus propias acciones. No puede sentir odios ni deseos de venganza.

“puede arrebatar la presa al más débil o ceder la suya al más fuerte, considerando estas rapiñas como hechos naturales, sin el menor movimiento de insolencia o de desprecio y sin más pasión que el dolor a la alegría del buen o del mal resultado”.

El hombre así, en este estado, no tiene noción de la bondad o de la maldad. Para ser depravado hay que saber qué es la bondad o, al menos, la idea del bien o del mal. El hombre, tanto para ser bueno como para ser malo, debe tener noción de la bondad o de conocer la virtud. El hombre, en el estado de naturaleza, se cree dueño y señor de la vida, sin ataduras ni frenos de ninguna especie. Rousseau, por eso, sostiene que para ser depravado hay que saber lo que es ser bueno. Y esto implica un acto racional, ya que es un saber, lo que el hombre primitivo no puede hacer. El hombre primitivo vive en una “sencilla ignorancia” y por eso es “bueno”. Este es el concepto de bondad que figura en la frase con que comenzamos este trabajo. Rousseau, citando a Justino, dice que para el buen salvaje le es “más provechosa la ignorancia de los vicios que a los otros el conocimiento de la virtud”. De esta manera se ve como para Rousseau la bondad es sólo una sencilla ignorancia, una vida solitaria y tranquila en donde sólo se apetece satisfacer las inclinaciones naturales. Por eso, y nada más que por eso, el hombre es bueno. De esta manera Rousseau se enfrenta con Hobbes, de una manera clara y taxativa. El hombre no es lobo para el hombre, sino sencillamente bueno.

Hay un agregado en la teoría sobre el estado de naturaleza de Rousseau que tiene gran importancia. Se trata del problema de la historicidad del hombre; de la entrada del hombre en la Historia. Según Rousseau, en el estado de naturaleza, el hombre ni crea ni puede crear nada, y, si de casualidad inventa o descubre algo, no lo puede comunicar porque no reconoce a nadie, razón por la cual el invento o el descubrimiento mueren con el inventor o el descubridor. En este estado no cabe educación ni progreso. El hombre vive en radical a-historicidad!:

“Las generaciones se multiplicaban inútilmente y, partiendo siempre

cada uno del mismo punto, los siglos transcurrían en la tosquedad de las primeras edades: la especie era ya vieja y el hombre seguía siendo un niño”.

Esta idea rousseauiana sobre la a-historicidad del hombre en estado de naturaleza, *a contra sensu*, nos habla de la incorporación a la Historia cuando el hombre descubre a su semejante, y puede crear, y puede comunicarse con él, y puede hablar. En un principio era el “verbo”, dice la Biblia, y con ello, empieza a rodar la Historia. En el estado de naturaleza el hombre vive la a-historicidad del animal.

Sin embargo, en el estado de naturaleza, el hombre se distingue del animal: el hombre es el único ser viviente que potencialmente puede rebelarse contra las propias leyes de la Naturaleza. Y lo ha hecho. El hombre no está atado, inexorablemente, a la Naturaleza como el animal. Aquí está su grandeza y su miseria. El hombre es libre, y puede usar de su poder hasta para hacer cosas que vayan contra sí mismo, es decir, que puede usar de su poder hasta en su propio perjuicio. El hombre por eso es bueno y señor de la vida. Pero todavía más, el uso de este poder es lo que le permite al hombre tomar conciencia de los demás, y al reflexionar sobre ello surge la libertad. La libertad, entonces, como dice Rousseau, va a nacer cuando el hombre toma conciencia de esta facultad. Esta toma de conciencia implica un acto de reflexión un acto de razón. La libertad se da cuando el hombre razona, cuando reflexiona. Por lo tanto no puede darse en el estado de naturaleza donde puede hacer acciones que redunden en su propio perjuicio, pero que hace, única y exclusivamente, para satisfacer sus apetencias primarias del instinto de conservación o de bienestar o el sentimiento de piedad. El estado de reflexión —según Rousseau— es un estado contra-natura, y el hombre que medita es un animal depravado. La naturaleza, por el contrario, trata a todos los animales librados a su cuidado con una gran predilección que parece demostrar cómo ella es feliz de este derecho. Pero, por otra parte, la libertad puede ofrecer al hombre la posibi-

lidad de superar su estado, ya que puede rebelarse contra las leyes de la naturaleza; la libertad ofrece al hombre la posibilidad del progreso, el poder del progreso.

Gracias a este poder, gracias a esta facultad, el hombre pudo descubrir que otro estaba a su lado, que era un semejante, que tenía el mismo poder que él. Y entonces tuvo conciencia del "otro", lo reconoció, y con ello, comenzó la Historia. Entramos, así inadvertidamente, en una segunda instancia. El hombre al reconocer al Otro, tuvo que afirmarse y mantenerse, y lo hizo afirmando "ceci c'est a moi!", y encontró gente lo bastante simple para creerle y respetarle. Y con ello, lentamente, tuvo necesidad de industria, de domicilio, de tierra. Tuvo que afirmar la propiedad como propia y decir "esto es mío", y poner en evidencia el poder que tiene para afirmar eso. En cuanto reconoció al "Otro", pudo el hombre decir "esto es mío"!, y con ello empezó a constituirse la Sociedad Civil. Todos los hombres buscaron hacer lo mismo. El hombre dejó de estar solo. Ahora necesitaba afirmar su derecho y mantenerlo. Ya el "ordo naturalis" no lo protege, ya se escapó de la Naturaleza, ahora tiene que valerse por sí mismo. El hombre al descubrir a los demás, también se descubrió a sí mismo. Nacen así las primeras normas —la primera quizás sea la palabra— que van a orientar el comportamiento propio y justificar la expectativa en el comportamiento de los demás. El hombre es ya histórico y social.

Estas normas, por cierto, se adoptan —como dice Rousseau— para "ventaja y seguridad de cada uno". Al advertir las ventajas de las normas que reglan los comportamientos, decide unirse a los demás, con fines más o menos pasajeros, pero siempre teniendo en cuenta su mejor provecho, que es la afirmación de su derecho ya adquirido. "El derecho sucede a la violencia, y la naturaleza fue sometida a la ley".

Pero también cuando el hombre dijo "esto es mío!" se le aparecieron una serie de necesidades. Y sus solas fuerzas ya no bastaron, no sólo para afirmar su derecho sino para cubrir sus necesidades. Y entonces necesitó de la colaboración de su semejante. Y...

“desde que se advirtió que era útil a uno poseer provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad, el trabajo fue necesario y los bosques inmensos se trocaron en rientes campiñas que fueron necesario regar con el sudor de los hombres y en los cuales vióse bien pronto germinar y crecer con las cosechas la esclavitud y la miseria”.

A partir de este momento, Rousseau va deduciendo, lentamente, toda la vida en Sociedad a través de la Historia, en base a como se establecen las desigualdades entre los hombres y se mantiene el principio de injusticia.

“Del cultivo de la tierra resultó necesariamente su reparto, y de la propiedad una vez reconocida, las primeras reglas de justicia, porque para dar a cada cual lo suyo, es necesario que cada uno pueda tener alguna cosa”.

De esta manera se constituye un primer estadio en la constitución de la Sociedad Civil, como teoría sobre las desigualdades entre los hombres y como fundamento de las mismas. El primer estadio está constituido por el dualismo “rico-pobre”. Luego viene un segundo estadio, que se pone de manifiesto por la creación de la Magistratura y, por ende, con el establecimiento de la ley y el reconocimiento del derecho de propiedad. En este estadio se constituye el dualismo “poderoso-débil”. Después se entra en el tercer estadio, que ya fija definitivamente las desigualdades entre los hombres. Este estadio está determinado por la creación del poder arbitrario y se constituye el dualismo “señor-esclavo”. De esta manera, esquemáticamente presentada, expone Rousseau su teoría de las desigualdades entre los hombres y de los fundamentos de las mismas. El nacimiento de la Sociedad Civil es ya el comienzo de las desigualdades, y también el origen de las mismas. La dinámica de la Sociedad tiende a destacar más estas desigualdades y, sobre todo, a institucionalizarlas, cambiando y alterando —como dice Rousseau— todas nuestras “inclinaciones naturales”. La propiedad, luego de reconocido el “Otro” hombre, da origen al poder que no es nada más que una relación de dependencia.

La Sociedad Civil nació desigual y cargada de injusticias porque —según Rousseau— se ha escapado solapadamente del orden natural de cosas, al hacer uso el hombre de su poder de rebelarse contra las leyes de la Naturaleza. El uso de la libertad, sin embargo, pudo haberse mantenido dentro de las leyes naturales. De aquí va a nacer la Sociedad del Contrato Social. Por eso, la última instancia, es radicalmente programática.

Rousseau, en el Contrato Social, busca la forma en que el orden civil pueda legitimar una Sociedad justa y equitativa, tomando a los hombres tal como son, a las leyes tales como deben ser. Rousseau, con el Contrato Social, elabora el prólogo "Des esprit des Lois" de Montesquieu. Si éste —como dice Brazzard— se quedó en las leyes positivas, aquél ha ido a buscar las fuentes mismas de las leyes. Por eso tuvo que ir hasta la primera convención entre los hombres. La idea de contrato social —otra ficción hipotética y eidética— le va a servir a Rousseau para demostrar que la Naturaleza no ha hecho a los hombres desiguales, sino todo lo contrario: radicalmente iguales. Y esta igualdad no significa otra cosa que nadie ni debe ni puede tener poder o autoridad sobre los demás. La existencia de una autoridad implicaría la existencia de un derecho. Y la Naturaleza no puede crear ningún derecho. En consecuencia, la existencia de una autoridad tiene que fundarse en una convención entre los hombres. Las convenciones son "las bases de toda autoridad legítima entre los hombres".

Como ya dijimos, para justificar el origen de esta convención, Rousseau nuevamente recurre a una ficción de una situación hipotética que consiste en sostener que los hombres, llegado un momento, se encuentran en peligro en el estado de naturaleza, porque los obstáculos

"logran vencer, mediante su resistencia a la fuerza que cada individuo puede emplear para mantenerse en dicho estado",

por eso tiene que buscar una solución a este peligro para poder subsistir, ya que de lo contrario ha de perecer. No le queda otra salida

que la asociación. La recurrencia a la asociación se funda en que el hombre, al no poder engendrar más fuerzas de las que tiene, ha de conformarse con ellas, pero como necesita aumentarlas para conservarse, decide unir las propias a las de los demás hombres. Por eso, cada individuo, para poder conservarse, decide "formar una suma de fuerzas que pueda exceder a la resistencia, ponerlas en juego por un solo móvil y hacerlas obrar en armonía". Y de aquí surge el problema de hacerlas congeniar a la suma de fuerzas con la libertad humana que es consubstancial al hombre. Surge entonces el contrato o pacto social. Con esto se logra,

"una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedece más que a sí mismo y queda tan libre como antes".

Así se constituye la teoría de la "volonté générale" que constituye la culminación del pensamiento de Rousseau y que, desde el punto de vista sociológico tiene una gran importancia teórica e histórica: la idea de la "volonté générale" va a servir para que se enfrenten al Estado y la Sociedad, y de cuyo enfrentamiento —que dual— han de salir las chispas para que Comte, ya a comienzos del siglo XIX, descubra la realidad social como objeto de conocimiento científico de la Sociología. Este problema tiene bastante importancia teórica, y que va a ser decisivo en la Historia del Pensamiento en Occidente.

Sin embargo, la cláusula fundamental de la teoría de la "volonté générale" —como parte de la teoría general sobre los orígenes de las desigualdades entre los hombres— consiste en que la enajenación total de cada asociado a la comunidad, con todos sus derechos, "porque, en primer lugar, dándose cada uno por entero, la condición es la misma para todos, y siendo la condición igual para todos, no se da a nadie en particular; y como todos, absolutamente todos, se encuentran en igual condición, nadie puede adquirir un derecho sobre otro; todo lo contrario, se recibe en beneficio la fuerza que da la unión de

todos". Esto significa que la "volonté générale" se conforma con la donación, con la enajenación total de todos los hombres a una voluntad común que no es de nadie y es de todos. Se trata de una fuerza indivisa que a todos pertenece por igual, pero que no pertenece a nadie en particular, ni siquiera al Estado. Rousseau crea un "cuerpo político" en el que todos los hombres reunidos se consideran como del mismo "cuerpo", y que no tiene más voluntad que la voluntad común. Se crea así, una conciencia del "nosotros", que se impone a todos. De esta manera la condición es la misma para todos, de tal suerte que nadie puede tener interés en hacerla onerosa para los demás. Y como la "volonté générale" —que sigue las leyes de la Naturaleza— ha de buscar siempre la justicia y el bienestar común, crea necesariamente una igualdad entre todos los hombres. La "volonté générale" es la única vía que permite salvar la desproporción y las desigualdades que existen en la Sociedad.

Ahora bien, esta igualdad, que ya es buscada por el hombre, sólo puede darse, como forma de aproximación a la Naturaleza a través de las leyes. Por eso, la igualdad que se busca con la "volonté générale" es la igualdad ante la ley. Y esto significa que la "voluntad general" se manifiesta sólo a través de las leyes, porque ella es soberana, y el soberano sólo actúa mediante leyes: sus actos no son otra cosa que leyes. Rousseau de esta manera, mediante el instrumento abstracto del contrato social, busca completar su teoría sobre los orígenes y fundamentos de las desigualdades entre los hombres. Rousseau admite, en la segunda instancia, la inexorabilidad de las desigualdades en la Sociedad, pero, a la vez, ofrece una posibilidad para que tales desigualdades puedan compensarse. Por eso, la teoría sobre las desigualdades entre los hombres, quedaría trunca si no se viera esta perspectiva programática que ofrece Rousseau en el Contrato Social. Las tres instancias de que hablamos al comienzo, se engarzan, sólidamente e internamente, dentro de una teoría general.

Fijada, a grandes rasgos, las características fundamentales de la teoría sobre los orígenes y fundamentos de las desigualdades entre los hombres que propone Rousseau, nos corresponde, ahora, y para

terminar, decir algunas palabras sobre la repercusión que esta teoría tiene para el planteamiento teórico moderno de las Ciencias Sociales. Y lo primero que hay que decir es que, gracias al altísimo nivel de abstracción en que ha desarrollado Rousseau su teoría, se hace imposible una comprobación de la misma, sobre todo, cuando la misma teoría está pensada para sociedades globales y para grandes etapas de la Historia. Sin embargo, reduciendo los mismos principios y situaciones más concretas y a realidades sociales más reducidas, tienen un principio de validez que todavía la teoría puede aprovechar mucho. No olvidemos la extraordinaria influencia que ha tenido esta teoría en pensadores que han influido y todavía influyen en el pensamiento cultural y social de nuestros días como Hegel y Marx. Creemos por eso que el gran aporte de Rousseau se encuentra en la incitación para la formulación de teorías de menor alcance, sobre los mismos principios que, por el momento, tienen validez, pero que bien merecerían algunas comprobaciones empíricas.

De esta manera, se aprovecharía la notable profundidad del pensamiento de Rousseau, sobre todo, cuando dijo que el hombre era bueno y la Sociedad lo ha deprimado. Si por bondad entendemos inocencia —como la inocencia del niño— y por depravación entendemos desigualdad, tal como lo hace Rousseau, creemos, la frase de Rousseau tiene todavía gran validez. Y pocos homenajes se le podrían hacer más valiosos a un gran hombre, que renovar continuamente su pensamiento, desde las nuevas alturas del tiempo. Y así, modestamente, he querido rendirle homenaje a Juan Jacobo Rousseau!

CAPITULO II

SOCIOLOGIA Y TEORIA SOCIOLOGICA

DOS MOMENTOS DE LA HISTORIA DE LA SOCIOLOGIA: COMTE Y MAX WEBER*

“La sociología, como saber científico de la realidad social, tiene su raíz última en un hecho fundamental: en que el hombre no puede vivir sino en sociedad; y una causa próxima en un modo determinado de vivir en sociedad. De este modo la sociología responde a una realidad humana radical, pero tiene una fecha de aparición histórica”.¹ Hemos de detenernos en el presente trabajo, en analizar dos momentos de la existencia histórica de la sociología en los que la misma se hace problema de sí misma, es decir, como ciencia. Estos momentos son: el de Auguste Comte, en el primer tercio del siglo XIX, y el de Max Weber, en el primer tercio del siglo XX. Se trata de dos momentos decisivos en la historia de la sociología: en el primero, se hace problema el *objeto de la sociología*, en el segundo, la *posibilidad del conocimiento sociológico*. Como en el segundo momento se replantea el problema del primero, hemos de hacer mayor hincapié en éste, sin que ello signifique una superestimación del segundo o una preeminencia sobre el primero.

La sociología como ciencia independiente se constituyó en problema a comienzos del siglo XIX a resultas de la problemática rea-

* El presente trabajo fue publicado en la revista *Humanidades*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Nº 3, 1960, bajo el título: “La sociología y la situación histórica de Comte y Max Weber”.

¹ E. GÓMEZ ARBOLEYA, *Historia de la estructura y del pensamiento social*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, tomo I, p. 3.

lidad social de entonces: la crisis social más grande que ha tenido Occidente —la cual, por otra parte, hasta la fecha, no ha sido superada—² y como epílogo de un largo proceso social, cultural y civilizatorio,³ desarrollado lentamente por la burguesía durante los siglos xvii y xviii en Europa y que culminó apoteósicamente, en la Revolución Francesa y en el ascenso de la burguesía al poder político. Más de una vez —y con razón— se ha dicho que la sociología es una hija de la crisis. La crisis y la sociedad burguesa fueron las que le dieron “su” sentido a la sociología como ciencia. Gurvitch alguna vez ha hablado de la sociología como “ciencia comprometida”. De aquí que no haya nacido por un azar extraño a la historia en un momento determinado y, menos aún, por un vano capricho de Auguste Comte, quien al ponerle nombre —como dice el Fausto— le dio vida. Con lo dicho no se pretende restarle méritos al fundador de la sociología, ni muchísimo menos, sino más bien poner de manifiesto que cuando los primeros sociólogos —Saint-Simon, Comte, Spencer, Marx— se pusieron en contacto con la realidad social de “su” tiempo —la sociedad burguesa—, para conocerla, hicieron también de la sociología un problema. La sociología como problema emerge así de una realidad social —la sociedad burguesa— que en sí misma es problemática.

La sociología ya “viviente” continuó a lo largo de todo el siglo xix siendo un problema, no obstante los esfuerzos de los sociólogos por “apresar” la realidad social concreta e histórica. A principios del siglo xx, durante los años anteriores y posteriores a la Primera Guerra Mundial, la sociología como problema entró en una faz crítica al

² ALFRED WEBER, *Einführung in der Soziologie*, Piper Verlag, 1955, pp. 12 y 13.

³ Empleamos estas expresiones en el sentido de Alfred Weber, sin que ello signifique una identificación con su pensamiento sociológico, ya que en el sentido que aquí la usamos, más se refiere a la historia. Más de uno ha dicho que la sociología de Alfred Weber es más sociología de la historia o, simplemente, historia de la cultura que sociología. Cfr. ALFRED VON MARTIN, *Geist und Gesellschaft*, Verlag Joseph/Knecht, Frankfurt a.M., “Zur Soziologie der Gegenwart”, pp. 24 y ss.

ponerse en duda la posibilidad del conocimiento sociológico —como la del conocimiento de todas las ciencias del espíritu o de la cultura— y, como consecuencia de ello, la existencia de la sociología como ciencia. Y como una espada de Damocles se cernieron las palabras de Kant: "...si la elaboración de conocimientos... ha emprendido o no el seguro camino de una ciencia es cosa que se ve pronto por los resultados. Si después de muchos preparativos y aderezos, en cuanto comienza por su objeto, queda detenido, o si, para lograrlo, necesita volver una y otra vez al punto de partida y emprender un nuevo camino; igualmente, si tampoco es posible poner de acuerdo a los distintos colaboradores acerca de la manera como ha de conducirse esta labor común, se puede tener entonces la firme persuasión de que semejante estudio no se halla, ni de lejos, en el seguro camino de la ciencia, sino que es un simple tanteo".⁴ Esta alusión a Kant no es circunstancial. La vigencia del neo-kantismo, a comienzos del siglo xx, sobre todo, en Alemania, es por demás conocida. Ortega nos ha descrito este panorama con meridiana exactitud. Se trata de la Alemania que él personalmente vivió y conoció en sus años mozos.

La realidad en sí es problemática cuando el hombre se acerca a ella para conocerla. El grado de problematicidad quizás dependa de las ansias de conocer. *Sapere aude!* La razón se encuentra en el propio entendimiento humano o, mejor, en sus limitaciones. Esto no puede ni debe extrañar, ya que si la realidad se mostrase siempre en su nuda transparencia, y de una sola vez, el hombre no tendría problemas; sería simplemente una mente infinita, una esencia divina. Lessing alguna vez dijo que Dios es un ser sin problemas! La mente humana, por el contrario, a causa de sus propias limitaciones, está muy lejos de esto. Ella trabaja como el gusano, despacio, poco a poco, y a fuer de tanteos y tropiezos un refrán español dice: que el hombre es el único animal que tropieza dos veces en el mismo obstáculo!—, más y más, va desentrañando los secretos de la vida hacién-

⁴ I. KANT, *Kritik des reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, 1930, Vorrede zur zweiten Auflage, p. 14.

dose problema de la realidad, algunas veces con éxito, las más sin el, en un constante esfuerzo —o necesidad!— de "Entzauberung der Welt", como diría Max Weber.⁵

La realidad social no puede permanecer ajena a este hecho. Y así, poco a poco, más y más, se le ha ido ofreciendo al hombre con cierta resistencia. Durante los siglos xvii y xviii, el hombre ha ido desenmascarando la realidad social, buscando explicársela y explicando sus fenómenos. En un momento determinado, Comte —como el naturalista con la mariposa— clavó a la sociología como ciencia positiva de los *hechos sociales* en el cartón de la Historia. *Descubrió una realidad inédita, que no se identificaba con ninguna otra realidad.* Y allí está como su gran parto. Pero el proceso de "Entzauberung der Welt" no concluyó aquí, ni concluirá nunca, porque la realidad guarda, en el fondo de sus entrañas, como una reliquia purísima, el último secreto de las cosas. El hombre ha ido teniendo que resignarse a un mero comprender esa realidad en la medida que ella se le ofrece y en el momento que se le presenta. De aquí que no quepa ninguna crítica a los tiempos pasados.

La comprensión de la realidad pende de la situación histórica del hombre, es decir, que para el hombre siempre hay "una" situación histórica, no desde, sino "con" la que se enfrenta a la realidad. Auguste Comte se hizo cargo de la realidad social "con" una situación histórica —no "desde" un punto de vista!—, es decir, contando con un haz muy determinado de posibilidades que "su" tiempo le ofrecía. Max Weber, un siglo después —o casi— también contó con "su" situación, pero, se entiende "otra". Entre la situación del uno y la del otro, han existido otras situaciones, pero —en nuestro saber y entender— no han sido decisivas para la sociología, a lo menos en sus puntos fundamentales como son el objeto de la sociología y la posibilidad del conocimiento sociológico.

⁵ MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1920, en varios lugares. Cfr. MAX WEBER, *Civitas Gentium*, G. K. Schauer, Frankfurt a.M., 1948, Einleitung von M. Ernst Graf zu Solms, p. 11.

El "haber" de posibilidades con que contaban Comte y Max Weber era riquísimo, ya que la crisis post-revolucionaria, en ambos momentos, había llegado a momentos culminantes, pero, por el otro lado, a grados mínimos de originalidad conceptual. De aquí que para ambos la facilidad de la tarea estuvo en razón directa a la riqueza de posibilidades, pero también en razón inversa a la resistencia que le oponían la realidad al ser aprehendidas con los conceptos tradicionales. Si estudiamos detenidamente el pensamiento sociológico de ambos sociólogos, vemos que si de algo adolecen es de conceptos. Max Weber —quizás algo puerilmente— nos dice, para justificar esta escasez conceptual: "...sólo deseo formular —teniendo la esperanza de haberlo conseguido— en forma más conveniente y correcta (quizás por eso con apariencia pedante); lo que toda sociología empírica entiende de hecho cuando habla de las mismas cosas",⁶ y Comte se vale, en un principio, de la "Phisique Social". Y así Comte —fiel heredador del racionalismo y de la Ilustración— queda enredado en las mallas del positivismo filosófico y Max Weber —fiel heredero del romanticismo y del neo-kantismo (?)— queda enredado en las mallas del historicismo.

Pero al hacerse cargo de las respectivas situaciones históricas de Comte y Max Weber no se puede prescindir muy fácilmente de la historia. En ambos momentos, la historia como ciencia, sufre las mismas conmociones que la sociología. Pareciese como que el destino las haya hecho parejeras y ambas se influyen mutuamente y decisivamente. En efecto, en los comienzos del siglo XIX, y a resultas de la conmoción que produce en la mente de los filósofos de ese tiempo, la aparición de una nueva realidad: *la historia*, elaborada lentamente, como sobre un canamazo, por el romanticismo en el siglo XVIII, se puso en duda la posibilidad de una teoría de la sociedad, como disciplina teórica independiente. De esta conmoción —y unida a ella—

⁶ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, vierte, neu herausgegebene Auflage, 1956, tomo I, p. 17. También cfr. otras obras de Max Weber.

va a nacer la sociología. No en vano se ha dicho que los primeros sociólogos (Saint-Simon, Comte, Spencer, Marx) han hecho "Sociología de la Historia",⁷ un tipo de sociología "encyclopedique" que poco o nada tiene que ver con la sociología "analytique" del siglo XX.⁸ En el plano metafísico, la aparición de la historia en el escenario pone en conmoción la idea del ser y se convierte en problema, precisamente, el filosofar en cuanto tal.⁹ Y de aquí se va a desprender, también a partir de Comte, el positivismo filosófico o la negación de la metafísica. La sociología es una víctima de este proceso. Comte —hombre de su tiempo, al fin!— hizo de la sociología o de la sociología de la historia (como pretenden algunos) otra ciencia natural más, quizás la más elevada en la sistematización de las ciencias que él intenta y compone —"la ciencia de las ciencias", la "ciencia original", la "filosofía original", como le dice Gurvitch—,¹⁰ pero nunca extraña a las ciencias físicas o naturales.

Pero la aparición de la historia, a lo menos en el tiempo de Comte, más que una aportación —de gran valor, por cierto, ya que va al "plus" de la época— positiva, es una aportación negativa, en el sentido que rompe con la creencia, hasta entonces existente —aunque ya había sido puesta en duda, en el plano metafísico, por Rousseau y Kant— del "ordo naturalis" (basado en la unidad monística naturaleza-razón), como patrón ideal que gobernaba todos los movimientos humanos y sociales, y cuyas leyes naturales eran el objeto y meta de las ciencias sociales, políticas, jurídicas, económicas, etc. Se trata ahora

⁷ ALFRED WEBER, *op. cit.*, pp. 12 y ss. Ebenda, H. VON BORCH, *Grundlagen der Geschichtssoziologie*, pp. 171 y ss.

⁸ EBENDA, p. 12 y ss. También cfr. RAYMOND ARON, *La Sociologie Allemande Contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, Introduction, p. 1.

⁹ X. ZUBIRI, *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*, en "Naturaleza, historia, Dios", Editora Nacional, Madrid, 1955, pp. 277 y ss.

¹⁰ A. COMTE, *Cours de Philosophie Positive*, J. B. Baillièrre et Fils, Paris, 1864. Cfr. GEORG GURVITCH, *La vocación actual de la sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, p. 21.

de otra cosa: *de la búsqueda de leyes naturales que gobernaban la sociedad concreta e histórica*. Con esto se destaca la más grande aportación de Comte y la que le dio "vida" a la sociología: *la ciencia positiva de los hechos sociales*.

Sin embargo, a partir de esta época, la historia señorea en todos los recintos, hasta entonces sagrados, de las ciencias culturales, y junto al optimismo progresista del positivismo se produce, por rara paradoja, un relativismo en todos los conocimientos. Los éxitos logrados por grandes historiadores, especialmente de la escuela alemana, les daban una gran seguridad. Y así, con el apogeo y auge del historicismo, se termina el siglo XIX y entramos en la situación de Max Weber, en la que se pone en duda la posibilidad del conocimiento científico en las ciencias históricas. Entre estos historiadores hay que citar tres nombres, porque tienen un papel fundamental en la concretización de esta situación: Savigny, Marx y Dilthey.

Savigny aparece como el representante más típico del romanticismo historicista en su lucha contra el racionalismo y, quizás, como el paladín y fundador de una corriente jurídica de gran importancia, no sólo de la historia del derecho, sino también de la historia de la cultura. Savigny reacciona contra la creencia racional de una "ratio universalis" y para esto se apoya en el valor de la individualidad y en la conciencia de que "el curso histórico no puede ser aprehendido por la razón en toda su entereza y plenitud".¹¹ La historia así adquiere un valor extraordinario y pasa a ser la realidad primaria y substancial que todo lo sostiene y sobre la cual todo se apoya. La realidad histórica, que se va desarrollando y desenvolviendo lentamente sustraída a la acción del hombre, va a ser la fuente de donde emanan la sociedad, el derecho, el arte, la religión, etc. la imposibilidad de aprehender "en toda su entereza y plenitud" el devenir histórico, que pasa a ser madre de todos los conocimientos, lleva, necesariamente, a una relativización de todas las ciencias, especialmente, las ciencias del espíritu o de la cultura.

¹¹ SAVIGNY, *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. 3. Auflage, 1892, p. 3.

Karl Marx, por otra parte, añade a este proceso de relativización iniciado por Savigny otro elemento muy importante para caracterizar el siglo XIX: la economía. No por una razón baladí Marx comienza sus estudios haciendo una crítica de la teoría kantiana del conocimiento. Las formas "a-priori", entendidas como categorías inmutables para la aprehensión de la realidad, varían históricamente lo mismo que sus contenidos. Las calladas moradas de la razón pura se conmueven. El mundo del espíritu queda sometido al incommovible e incontenible poder del proceso histórico, el cual es un reflejo, un producto de la realidad económica. La importancia de estas afirmaciones de Marx en el curso del pensamiento, tanto teórico como práctico, en los años posteriores, es tan evidente y notoria que nos excusan de todo comentario.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, va a aparecer en escena una nueva realidad, hasta entonces inédita, y que va a desempeñar un papel muy importante en la situación histórica de Max Weber. Se trata de la aparición de la "vida" como única realidad verdadera, gracias a la intuición de *Dilthey*. El conocido "bios" diltheyano va a originar distintas posturas que variarán desde un puro vitalismo —el vitalismo de Nietzsche nada tiene que ver con esto— hasta un puro historicismo, muchas veces mezclados con brotes irracionales como, por ejemplo, los de Sorel y Spengler. Dilthey, por su parte, como historiador que es —Ortega nos dice que Dilthey es más un gran historiador que un filósofo—,¹² buscará sacar las últimas consecuencias del gran movimiento historicista alemán del siglo XIX (Niebuhr, Ranke, Treitschke, Mommsen, Böck, Jakob Grimm, Savigny, etc.) extrayendo los principios filosóficos de las ciencias del espíritu.¹³

Para lograr esto, toma todos los elementos de las ciencias abstractas y las compara "con la naturaleza humana entera"¹⁴ a fin de

¹² J. ORTEGA Y GASSET, *Dilthey*, prólogo a la traducción de la "Introducción a las Ciencias del Espíritu", Revista de Occidente, Madrid, p. XII.

¹³ EBENDA, p. XII.

¹⁴ W. DILTHEY, *Einführung in der Geisteswissenschaften*, Vorrede.

buscar una conexión. "No la suposición de un rígido a-priori de nuestra facultad de conocer, sino sólo la historia evolutiva que parte de la totalidad de nuestro ser puede dar respuesta a las preguntas que todos hemos de dirigir a la filosofía".¹⁵ La vida humana —para Dilthey— busca alejarse del viejo concepto de "substancia" y en su lugar coloca, impertérrita, a la vida humana como transcurso. Lo que el hombre es, primeramente, es historia. La vida para él, está determinada por dos notas esenciales: la primera es el tiempo, es decir, la vida como realidad temporal. El hombre no tiene historia sino que es historia. La segunda, es la estructura que da a la existencia humana una forma y figura. La unidad de ambas notas es una unidad de sentido, de significación, por la cual el hombre va decidiendo, en cada instante, su vida de acuerdo con un proyecto que es, precisamente, "el esquema que estructura en unidad los momentos de nuestro vivir".¹⁶ La unidad de la vida humana se organiza en esta unidad de sentido. La posibilidad de ir decidiendo en cada instante la propia vida, implica también que puede adoptar formas de vida que otros ya tuvieron (Erlebnisse). De esta manera, Dilthey incorpora la historia dentro de la vida humana, salvándola de la fugacidad a que la sometía el historicismo. "La vida determina el presente y puede volver a actualizarse como forma entrañable".¹⁷ La fugacidad de la historia se salva, así, por dos notas esenciales: la una, la posibilidad de volver a revivir el pasado, la otra, porque la naturaleza humana tiene un "substractum" permanente. "La naturaleza del hombre es siempre la misma".¹⁸ De esta manera Dilthey incorpora resueltamente la historia dentro del "bios" humano, pero siempre tratando de no perder de vista un último "substractum" permanente que, precisamente, ha sido uno de los errores más crasos del historicismo y que trajo como consecuencia la relativización de todos los conocimientos.

¹⁵ EBENDA.

¹⁶ G. S., VII, p. 232.

¹⁷ F. J. CONDE, *Teoría y sistema de las formas políticas*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953, p. 29.

¹⁸ W. DILTHEY, G. S., p. 425.

Este es el ambiente espiritual con que comienza el siglo XX: por un lado, la influencia extraordinaria del historicismo con un gran lastre de aportaciones positivas, pero a la vez con una frondosa maleza que se debía remover y que llevaba, entre otras cosas, a una relativización de todos los conocimientos, especialmente de los conocimientos de las ciencias del espíritu o de la cultura, y por el otro, también la influencia extraordinaria, sobre todo en la vida social y política, de la teoría marxista y el papel decisivo que desempeñaba en el desarrollo económico de Europa entre las guerras de 1870 y 1914, que, como planta trepadora, aprisionaba todas las estructuras sociales. En medio de estas posturas se alza la figura de Dilthey, podando las malezas, como un brote fecundo pero que también era necesario podar. Después de todo era otra víctima de "su" tiempo, pues, como maravillosamente dice Ortega, "la causa decisiva de que su obra no granase con la debida plenitud, debería ser enunciada diciendo que Dilthey 'no tuvo tiempo' para su obra... porque el tiempo que tuvo fue un puro contratiempo".¹⁹ No obstante, la aportación de Dilthey, sobre todo en su intento de defender la posibilidad de conocimiento de las ciencias del espíritu, es de una riqueza enorme y sus ideas fundamentales —que ya anunció a los 26 años!— hay que acumularlas al "plus" de esta época, sobre todo, por la influencia que va a tener.

Pero el intento por buscar el conocimiento de las ciencias del espíritu de Dilthey, no está solo. A comienzos de siglo aparecen los neo-kantianos en Alemania, con sus conocidas escuelas de Marburg y Baden, con una furia por las teorías del conocimiento en sus dos formas: positivista y transcendental. "La ruina de la metafísica no había dejado a los hombres de Occidente más que los fragmentos de mundos constituidos por las ciencias desde sus puntos de vista rigurosos, pero a la vez, parciales y secundarios. Los problemas radicales y primordiales que habían ocupado siempre a la filosofía tuvieron que concentrarse y disfrazarse en la forma de teoría de conocimiento,

¹⁹ J. ORTEGA Y GASSET, *loc. cit.*, pp. XI y XII.

cuya misión era dar un fundamento último a las ciencias".²⁰ Hijo de esta corriente es *Rudolf Stammler*, gran jurista neo-kantiano, de gran influencia a comienzos de siglo, cuyo libro *Wirtschaft und Recht*,²¹ según Max Weber, "escrito por supuesto —como todos los suyos— con brillantez, pero profundamente equivocado y confundiendo problemas de un modo funesto",²² habría de ser el centro de toda la polémica de Max Weber,²³ y contra el cual se revolverá muchas veces con palabras fuertes de las que, el propio Max Weber, se lamentará por el disgusto que le produjeron las confusiones de Stammler.²⁴ También surge de aquí uno de los hombres que más en contacto espiritual habría de estar con Max Weber: *Heinrich Rickert*, y tanto que muchas veces "cree" (!) identificarse con su pensamiento completamente, sobre todo, en lo tocante a las ideas metodológicas y filosóficas.²⁵ Junto a estas corrientes aparecieron también muchas posturas agnósticas respecto a las posibilidades de hacer de la sociología una ciencia.

Frente a todas estas posturas se levanta la figura de Max Weber, pero en medio de este ambiente. Pero no ya "frente" a ellos, sino más bien "contra" ellos, algunas veces, conscientemente, como con Savigny, Marx y Stammler, otras inconscientemente, como con Dilthey y Rickert.²⁶ En esta actitud polémica, lo mismo que la de Comte con su tiempo, se va a dibujar la figura de Max Weber y sus perfiles van a adquirir caracteres propios. Es imposible comprender a Max Weber —lo mismo que a Comte— sólo por lo que él ha dicho o hecho; es

²⁰ EBENDA, p. XIV.

²¹ R. STAMMLER, *Wirtschaft und Recht*, p. 37.

²² MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, loc. cit., p. 17. Cfr. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1951, *Rudolf Stammilers Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung*, pp. 291 y ss.

²³ MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, loc. cit., pp. 360-383.

²⁴ MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, loc. cit., tomo I, pp. 17/206.

²⁵ MARIANNE WEBER, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, 1928, p. 273.

²⁶ EBENDA, pp. 273 y otras.

necesario —y fundamental— verlo también por este aspecto negativo, sobre todo si se buscan los principios filosóficos que sostienen su pensamiento. Y entonces las influencias de Rickert, de Jaspers, de Simmel o de Tönnies —por no citar nada más que la gente que él nombra— perderán mucho de su vigencia, y se asienta la figura histórica de Max Weber en la historia de la sociología como un punto importantísimo y no precisamente por la creación de su “*verstehende Soziologie*”,²⁷ sino porque *afirmó, teórica y prácticamente, la posibilidad de una sociología científica contra todos los que la negaban*. Por eso, con Max Weber, la sociología alemana sale del estado de aletargamiento en que se encontraba, ya desde el siglo XIX, por la presión de estas corrientes teóricas y fallidas.

Max Weber se hace cargo del problema del *conocimiento sociológico científico y de la sociología como ciencia estricta e independiente*. Max Weber rechaza la posición relativizante de Marx, por la que admitía sólo un elemento de la realidad, la economía, para sistematizar todo el conjunto, ya que existen otros elementos de la realidad que desempeñan no inferior papel en los fenómenos y estructuras sociales, como por ejemplo, en el origen del capitalismo. El muy conocido trabajo weberiano —el que lo hizo famoso en el mundo entero— sobre *La ética protestante y el Espíritu del capitalismo*,²⁸ no tuvo otra intención que mostrar esto, no obstante las falsas interpretaciones de que ha sido objeto, especialmente en los EE.UU. En esta tarea lo ayudó muchísimo su colega y amigo *Ernst Troeltsch*.²⁹ Por el otro lado, Max Weber rechaza también las posturas historicistas y muchas de las concepciones diltheyanas, a lo menos, en cuanto a su aplicación a la metodología sociológica, pero también en su actitud filosófica. Por ejemplo: el enraizamiento de la historia en la naturaleza

²⁷ KARL JASPERS, *Max Weber*, 1. Auflage, Oldenburg, 1932. También del mismo autor *Max Weber, eine Gedenkrede*, 2. Auflage, Tübingen, 1926, p. 1.

²⁸ MAX WEBER, *Ges. Aufs. zur Religionssoziologie*, loc. cit., tomo I, pp. 17/206.

²⁹ ERNST TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, Verlag Oldenburg, München und Berlin, 1926.

humana, aunque sin perder el "abstractum" permanente —Dilthey decía: "la naturaleza del hombre es siempre la misma"—³⁰ tiende a hacer del hombre una realidad en potencia que la historia va paulatinamente actualizando, pero cuyas virtualidades, desde siempre, ya se encontraban en el hombre. Sin lugar a dudas, esta posición tiende a sacrificar una dimensión del hombre, que para Max Weber es fundamental, la libertad, la que no la enclava en el futuro, ya que el hombre puede ir eligiendo, en cada momento, la forma de su propia vida, sí lo enclava en el pasado, ya que las posibilidades de existencia del hombre están contenidas "en potencia" en el primer hombre.

Max Weber es el gran inquisidor de su tiempo; uno de los hombres que, con más valentía y seguridad, sacó mucho de la maleza que había en su tiempo —sobre todo de teorías— para extraer lo que de valioso había en él. En contra de la relativización de los conocimientos, como Dilthey —o quizás gracias a él— busca *constantes* —pero no leyes como las de Comte— que se mantengan sobre la realidad social o histórico-social, pero basadas en las regularidades empíricas e históricas que ésta le ofrece, que sirvan de fundamentos a una verdadera ciencia, a una sociología como ciencia estricta, es decir, juicios y conceptos que tengan un valor universal que rijan por encima de los valores —es el "Wertfrei" de Max Weber— y de las contingencias históricas. Max Weber está convencido que sólo sobre estos supuestos es posible una sociología científica. Para esto se propone fundamentar la sociología —a nuestro saber y entender— partiendo de dos principios teóricos esenciales: por un lado, *incorporando la historia a la realidad social*, como una dimensión formal de ella —las variables—, y por el otro, buscando que esta incorporación de lo histórico no menoscaba las *constantes idénticas* que reclaman la ciencia. Estos dos pilares puestos por Max Weber, con mayor o menor fortuna, han sido decisivos para la sociología, aunque con los mismos haya quedado enredado en las mallas transparentes de un historicismo y de un formalismo. Pero esto ni quita ni pone rey al

³⁰ W. DILTHEY, *Wirt. und Ges.*, loc. cit., tomo I, pp. 1/30.

valor de esta aportación que, también con mayor o menor fortuna, ha sido posteriormente aprovechada por el conocimiento sociológico.

Pero ya entrando en Max Weber se ve, si se lo analiza cuidadosamente, que él todavía tenía muchas cosas que decir y que solapadamente se esconden muchas insinuaciones e intuiciones que podrían ser de gran valor para la sociología actual. La lectura del capítulo primero de su obra fundamental:⁸¹ *Soziologische Grundbegriffe*, nos pone claramente de manifiesto el enorme esfuerzo que tuvo que hacer Max Weber para aclarar o formular conceptos fundamentales de la sociología —los tipos ideales como leyes sociológicas—, parte de la que no se puede prescindir fácilmente no obstante ser de modo inevitable abstracta y lejana, al parecer, a la realidad, como él lo destaca en el "Vorbemerkung".⁸² En esta parte Max Weber no pretende filosofar —a lo menos es lo que cree— ni dar una fundamentación filosófica a los principios de la sociología. En cuanto a la forma no existe ninguna duda porque él "paladinamente" lo dice. En cuanto se topa con un problema que escapa al campo de la sociología, remite al lector a las obras de otros autores, la mayoría de ellos filósofos.⁸³ La actitud de Max Weber es perfectamente explicable: no quiere escaparse del campo de la sociología, porque quiere hacer ciencia *sensu stricto*, y todo lo que superase sus límites o bien lo dejaba de lado o bien lo daba por supuesto. Por esta razón se hace muchas veces muy difícil llegar a las bases que sostienen su pensamiento. Pero quien se quiere enfrentar con su pensamiento tiene que caer, inexorablemente, en estos supuestos. De allí que fuese necesario aclarar la unidad de su *Wissenschaftslehre*.⁸⁴

Por otra parte, la apelación a las obras que Max Weber concretamente cita como fuentes filosóficas trae más de una desilusión, por-

⁸¹ MAX WEBER, *Wirt. und Ges., loc. cit.*, tomo I, pp. 1/30.

⁸² EBENDA, p. 1.

⁸³ EBENDA, p. 1.

⁸⁴ DIETER HENRICH, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Weber's*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1952. Cfr. ALEXANDER VON SCHELTING, *Max Weber's Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934.

que muchas veces los problemas, en la forma como los plantea Max Weber, no encuentran una justificada aclaración o no son consecuentes con su intención a pesar de que esas obras efectivamente hayan sido la fuente de información para el propio Max Weber. De este contraste saltan, como chispas luminosas, muchas de las intuiciones de Max Weber y, precisamente, aquellas que lo hacen un gran decisivo sociólogo.³⁵ Y así, si bien no se propone filosofar —a lo menos conscientemente, quizás por un prurito cientificista o un justificado pudor intelectual—, más de una vez nos encontramos con grandes ideas filosóficas, no perfectamente dibujadas, escondidas en un “maremagnum” de datos históricos y conclusiones científicas.

Sin lugar a dudas, la lectura detenida de sus obras suministra el mejor arsenal para la comprensión de su pensamiento y, aunque parezca paradójico, también el manejo de muchas obras escritas con posterioridad a la muerte de Max Weber. La razón de esto no es superficial, sino, por el contrario, profundamente histórica. Muchas de las ideas de Max Weber carecieron de “su” tiempo. Max Weber sigue siendo, y hoy en día con mayor razón, un sociólogo actual.

³⁵ DIETER HENRICH, *loc. cit.*, p. 5.

COMTE Y LA REALIDAD SOCIAL*

§ 1.—Salvo algunas excepciones, tales como W. Sombart u Othmar Spann, que fijan el nacimiento de la Sociología en los Moralistas ingleses del siglo xvii-xviii o, simplemente, en Platón, todos los autores están de acuerdo que este honor le corresponde a Auguste Comte. Él fue quien le puso nombre a esta disciplina y, como en el Fausto con ello, le dio vida. Pero, naturalmente, la paternidad de la Sociología que ostenta Comte no se debe, por cierto, a este simple hecho. Poco favor se le haría a Comte si tal cosa se admitiera, y, para decir la verdad, el nombre fue lo más lamentable que hizo Comte con la Sociología. El gran mérito de Comte, y el que justifica, precisamente, que se lo considere como el creador de la Sociología, es haber *descubierto la realidad social*, como realidad concreta e histórica, que no se identifica con ningún otro tipo de realidad. Se trata de una realidad inédita antes oculta a la mirada de los investigadores. Y esta realidad virgen, inédita, nueva, pudo ser objeto de un conocimiento científico.

§ 2.—Los pensadores sociales de los siglos xvii y xviii, es decir, los pensadores del Mundo Moderno (Hobbes, Locke, Rousseau, Montesquieu, etc.), por un lado, no ven la realidad social o sociedad como una realidad concreta e histórica, independiente de otro tipo de realidad, y por el otro con la manera que tienen de acercarse a la realidad,

* El presente trabajo es inédito y constituye la base sobre la que se elaboró el libro: *El descubrimiento de la realidad social. Introducción a Comte*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1962.

sobre todo, al "ordo naturalis", sólo pueden hacer Filosofía Social, aunque ellos pretendan, en más de una oportunidad, hacer ciencia. El método científico, como es sabido, ya existía desde los tiempos de Galileo. El método científico, como forma de conocer, y que conocían los pensadores sociales de los siglos XVII y XVIII, no es suficiente o no lo fue en esa oportunidad; sólo cuando se descubre el objeto específico —que tiene que ser positivo— fue posible la fundamentación de la Sociología como ciencia. Cuando se logró tal cosa, es decir, el método científico y el objeto específico, el conocimiento dejó de ser Filosofía Social —que, por cierto, también es una forma de conocer— cuyo objeto es la realidad como tal, aunque se refiera a lo social, lo jurídico, o lo político.

§ 3.—La sociedad es un hecho o conjunto de hechos, a los que denominamos sociales, con una realidad muy determinada que no se confunde con ninguna otra realidad, es decir, que se trata de un tipo de realidad que no se reduce ni puede reducirse a ningún otro tipo de realidad, en definitiva, que es única y excluyentemente realidad social. El Mundo Moderno no percibió esto, y por eso hizo Filosofía Social. Las causas de este hecho se deben a la *manera de pensar* que tuvo este momento histórico tan defendido como criticado. Al Mundo Moderno le fue imposible, teóricamente, descubrir la Sociedad como hecho concreto e histórico, y, por lo tanto, le fue imposible hacer una ciencia de la Sociedad, es decir, tener una Sociología. Creemos que siguiendo esta línea teórica se puede demostrar que la realidad social en ningún momento pudo descubrirse durante los siglos XVII y XVIII, a lo menos, teniendo conciencia de la existencia de esa realidad.

§ 4.—El hecho de que no se haya descubierto la realidad social o sociedad en el Mundo Moderno no implica que no se hayan dado, en este período histórico algunos amagos, algunas insinuaciones y, a veces, hasta algunas constataciones reales y efectivas. Esto es fácilmente destacable, por ejemplo, en Maquiavelo, a veces en Hobbes o Locke, y más en Montesquieu y Rousseau. Lo que queremos nosotros afirmar

es sólo que la sociedad o la realidad social no ha tenido una realidad autónoma e independiente, de tal suerte que no se confunda con otro tipo de realidad. Nuestra hipótesis, al respecto, consiste en que la sociedad, como realidad concreta e histórica, no tiene durante los siglos XVII y XVIII una autonomía frente a otras realidades, y que en ese período histórico no se fue consciente de esa autonomía de la realidad social, por razones teóricas fundadas en la manera de pensar de esos siglos.

§ 5.—Afirmamos la validez histórica de la Sociología, como un acontecimiento que se da en una época más o menos precisa. El hecho de que pudo aparecer en otra época, no pasa de ser una afirmación gratuita, porque, de hecho, tal cosa no ocurrió. El problema se trata en ver por qué no pudo haber, desde un punto de vista teórico, en el Mundo Moderno, una Sociología como ciencia. Pero esto no implica, por cierto, que la sociedad, es decir, el objeto de la Sociología, no haya existido con anterioridad. Afirmamos sólo que no se la ha descubierto como realidad concreta e histórica que puede ser objeto de una ciencia "sensu stricto", y no de cualquier otro tipo de conocimiento, uno de los cuales, como es lógico, es el filosófico. Sociedad ha existido siempre, como siempre ha existido el átomo. Lo importante es el descubrimiento de una realidad concreta, que no se confunde con ninguna otra, que es inédita, nueva, y que puede ser objeto de un conocimiento científico. "La sociología como saber científico de la realidad social, tiene su raíz última en un hecho fundamental: en que el hombre no puede vivir sino en sociedad", y su causa próxima en un modo determinado de vivir en sociedad. De este modo la Sociología responde a una realidad humana radical, pero tiene una fecha de aparición histórica" (Gómez Arboleya).

§ 6.—Todos los pensadores sociales de los siglos XVII y XVIII, comenzando en Grocio u Hobbes y terminando en Montesquieu o Rousseau, siempre buscaron elaborar una "idea" de la sociedad que respondiera a su manera de pensar, una vez admitida la existencia del "ordo na-

turalis", como la forma perfecta, racional, universal, y sobre todo, natural del hombre. Las fórmulas que se dieron fueron distintas y variadas, pero todas están transidas por el mismo espíritu. Visto el problema de la unidad de todas las cosas en el "ordo naturalis", los pensadores sociales de los siglos xvii y xviii buscaron resolver el problema del enlace de los individuos entre sí. Se trata de una concepción atomística e individualista.

§ 7.—Los pensadores sociales de los siglos xvii y xviii se preocuparon, principalmente, por dar soluciones, y éstas se fundaban en ajustes del orden social o sociedad al orden natural de cosas que todo lo gobernaba con leyes racionales, universales y absolutas, y a las que se llegaba por un acto de intuición racional. Este mundo ya fue descubierto por Galileo. Por cierto, ya que la realidad social no tenía una autonomía, se buscaron esas leyes, y la consecuencia fue la elaboración de grandes teorías explicativas del origen de la sociedad sin ninguna base empírica. Las soluciones se buscaban en este ámbito abstracto de leyes, ya que la sociedad concreta padecía de males, precisamente, por no haber seguido las leyes naturales que ahora se buscaban. Sobre estas bases se fundaba la organización de la vida social, política o jurídica. Por eso se hizo, siempre, planteamiento programático.

§ 8.—La Sociología, como cualquier otro conocimiento, nace en un mundo dotado de preciso sentido, en un momento determinado en que las condiciones del pensamiento y de la realidad social lo permiten. En el Mundo Moderno, tales condiciones no se dieron. Sabemos que en un momento determinado, a comienzos del siglo xix, nace la Sociología, es decir, en ese momento se dieron las posibilidades. Dejando de lado las posibilidades de la realidad social e histórica, entendemos que también se dieron las posibilidades teóricas, y que ellas tienen su origen, precisamente, en Comte. Estas posibilidades teóricas descubren la realidad social concreta e histórica. Y este es el gran mérito de Auguste Comte.

§ 9.—Comte hizo de la realidad social un "possitum", y gracias a ello, fue posible la creación de la "Phisique Social" a la que después, en el "Cours de Philosophie Positive", le llamó Sociología. Esto implica dos cosas: por un lado, el descubrimiento de una realidad original que no se confunde con ninguna otra y que puede ser objeto de conocimiento científico, y por el otro, la aplicación de un método, al que se llama científico, proveniente de la "nuova Scienza", como forma de conocimiento adecuado a esa realidad. Llevar el pensamiento a este punto, fue el gran mérito de Comte. De esta manera Comte escapa de la línea de pensamiento que establecieron los pensadores sociales de los siglos XVII y XVIII: la explicación teórica —y filosófica— de una situación dada, y la justificación de la sociedad y de las relaciones sociales entre los hombres como formando parte del "orden natural de cosas" de que hablaba Galileo. En resumidas cuentas, se pasa de la Filosofía Social a la Sociología. El brinco intelectual que da Comte es escapar a la línea intelectual de estos precursores. Se trata ahora de la iluminación de la sociedad como objeto de conocimiento científico: la realidad social, como "possitum", puede ser objeto de conocimiento científico con el mismo sentido, con el mismo derecho y con el mismo método que todas las otras ciencias.

§ 10.—A comienzos del siglo XIX, el pensamiento social había alcanzado la madurez y la consistencia teórica suficiente —movido, sin lugar a dudas, por la problematicidad de la realidad histórica de ese momento— como para hacer posible y necesaria la creación de una ciencia de la sociedad. Se trataba, como primer paso, de descubrir ese objeto concretamente. Y Comte lo logró al *reducir la realidad social a hecho y a este dato sensible*, con lo que, por un lado, se circunscribía el objeto y, por el otro, se lo equiparaba al objeto de las demás ciencias. La nueva realidad descubierta soportó esta reducción y, con ello, apareció en el escenario histórico con un carácter autónomo e independiente. Comte hizo de la sociedad un "possitum" que podía ser estudiado científicamente, era una realidad distinta e irreductible a cualquier otra. De esta manera se escapó Comte del sistema de leyes

naturales, a las que se llegaba por una intuición racional, y buscó leyes históricas y concretas, aunque haya quedado enredado, inconscientemente, en grandes leyes de la Historia y no de la Sociedad. Pero esto es ya otro problema.

§ 11.—La Sociología, tal como la crea Comte, presenta un extraordinario interés para la teoría sociológica moderna, en tanto significa, entre otras cosas, el *fundamento* todavía válido sobre el que se asienta la Sociología como saber científico de la realidad social. Este fundamento implica un sinnúmero de posibilidades, tanto teóricas como prácticas, que han quedado olvidadas en los últimos años. El desarrollo de la Sociología sigue una trayectoria demarcada, en sus orígenes, por el propio Comte, y no se ha apartado de ella, a lo menos, si seguimos a los grandes autores. Comte ha decidido la trayectoria de la Sociología y su nacimiento en la Historia constituye, sabiéndolo o sin saberlo, la base primaria sobre las que se hallan abiertas y asentadas nuestras posibilidades para hacer Sociología científica.

MAX WEBER Y EL ORDEN JURIDICO*

§ 1.—Generalidades.

La Sociología del Derecho de Max Weber es un material que, por rara paradoja, está todavía virgen. No quisiéramos, en esta oportunidad, destacar la importancia de esta rama de la Sociología que Max Weber, sin lugar a dudas, crea, ni tampoco destacar la importancia de las conclusiones a que llega el gran maestro. Estos planteamientos necesitarían un trabajo especial. Nosotros, ahora, sólo quisiéramos destacar la importancia que tiene el *orden jurídico* en su concepción del orden social de Occidente. Y no por una razón baladí Max Weber trata la Sociología del Derecho en su conocida obra *Economía y Sociedad*. Por eso, cuando alguien se hace cargo del Derecho en el pensamiento de Max Weber, no debe olvidar la intención primigenia de esta monumental obra: comprender la Cultura Occidental como realidad presente de comienzos del siglo xx. Este esfuerzo gigantesco de Max Weber, hecho desde una perspectiva sociológica, quizás esté dirigido a replicar a Karl Marx en *El Capital*, obra que, como es sabido, también tiene en última instancia esa intención. Sin perder de vista este objetivo, que es el objetivo del propio Max Weber, hemos de tratar algunos de los puntos o aspectos más destacados de la Sociología del Derecho, tal como la expone Max Weber, sobre todo, poniendo un énfasis especial, por un lado, en la com-

* Trabajo presentado al seminario Philosophie der Gegenwart del profesor Alois Dempf, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich, Alemania, en el año 1957.

prensión del Derecho europeo-occidental, y por el otro, en el modelo dinámico elaborado para su comprensión.

§ 2.—*El proceso de racionalización del Derecho.*

El punto terminal de la Sociología del Derecho de Max Weber lo constituye el moderno Derecho europeo-occidental, tanto —usando la terminología hoy corriente— en lo que se refiere al Derecho privado —es decir, el Derecho económicamente relevante— como en lo que se refiere al Derecho público. Esta distinción, como producto que es de un grado determinado de racionalización, es propia de Occidente y, por cierto, de reciente data, porque sólo aquí, según Max Weber, se ha desarrollado una teoría científica del Derecho público. Hasta hace relativamente poco ambas ramas del Derecho estaban indisolublemente unidas. Por eso, ellas, desde una perspectiva sociológica, están afectadas por un mismo proceso de racionalización. La distinción ha obedecido a razones técnico-jurídicas.

Ahora bien, según la perspectiva que se adopte, este proceso de racionalización, para Max Weber, puede ser muy diferente. Esto lo pone claramente de manifiesto el propio trabajo histórico de Max Weber. De aquí que, lo que tiene importancia desde una perspectiva sociológica, es poder determinar cuáles son los factores sociales que fijan el dominio y la dirección de esta racionalización, es decir —esto es la sociología del Derecho—, *explicar históricamente (=causalmente) las "circunstancias" o factores que ejercieron o ejercen mayor influjo sobre las cualidades formales del Derecho y, especialmente y como una de ellas, el grado y manera de racionalización del Derecho.* Y esto es lo que se propone Max Weber en toda su obra. De aquí que lo manifestado constituye el "esquema dinámico" de todo su análisis.

Pero para Max Weber, el moderno Derecho europeo-occidental —es de destacarse que esta expresión no es de Max Weber, pero, tácitamente, y según su intención en *Economía y Sociedad*, es a lo que se refiere— no es sólo un punto de llegada (que lógicamente se con-

tinúa) de un proceso de racionalización, contemplado de una manera típico-ideal, y dentro de un determinado ámbito socio-cultural —no hay que olvidar esto porque Occidente no es un “monstruo” histórico, que todo lo “devora”, al estilo hegeliano, sino un ámbito socio-cultural), sino fundamentalmente, a lo menos para su concepción histórica y metodológica, un punto de partida para su investigación sociológica del Derecho. Se trata de la elaboración de un “modelo dinámico” —como hoy se estila a decir en la moderna ciencia económica— válido para comprender a Occidente.

Como punto de llegada, el moderno Derecho europeo-occidental es la culminación, precisamente por sus características típicas, de un proceso de evolución histórica (=causal) estructurado en etapas teóricas de desarrollo. El hilo unitivo que enlaza todas estas “etapas teóricas”, construidas en el “modelo típico-ideal”, es un proceso constante de racionalización, por el cual, poco a poco, las formas jurídicas irracionales dejan lugar a las formas jurídicas racionales, debido a la presión de factores extra-jurídicos o sociales.

Como punto de partida, el moderno Derecho europeo-occidental es la “acumulación” de casi todas las características diferenciales típicas del Derecho Occidental —precisamente por el tipo, grado y forma de la racionalización— que permite, sin inconvenientes, la construcción conceptual (racional) típico-ideal como un modelo y, por ende, el análisis dinámico y científico del Derecho desde una perspectiva sociológica. El moderno Derecho europeo-occidental se convierte en el “metro” que permite medir y explicar todas las formas en que se ha presentado el Derecho. Por eso Max Weber nos dice que una tipología es la primera tarea de la sociología.

Como ya lo hemos destacado, el paso de lo irracional a lo racional en las formas jurídicas, como cualidad formal de las mismas, es una tendencia que Max Weber —y no sólo en el Derecho— lo pone de manifiesto claramente, tanto en lo que se refiere a las formas políticas como a las formas jurídicas del Derecho privado. Pero con esto, por cierto, no se quiere significar que la forma y grado de racionalización, en la realidad histórica y concreta, haya sido siempre igual

en todas las épocas de la historia y en todos los ámbitos socio-culturales. Un derecho puede ser racional en muy diferentes sentidos; todo depende del dominio y dirección que haya seguido este proceso de racionalización, porque el Derecho no ha sido pensado en todas las épocas de la historia ni en todos los ámbitos socio-culturales en que se ha presentado —se ha presentado en todos, hasta en los más primitivos, quizás porque el sentimiento de lo justo o injusto está en la naturaleza del hombre (von Martin)— en igual forma y con los mismos criterios. Lo que Max Weber quiere significar es que la dirección que siga la evolución normal del Derecho “frente” a este proceso en cada ámbito cultural, depende, en última instancia, de todo su pasado: en cada momento histórico de la evolución del Derecho está inscripto todo su pasado y todo lo que tiene de racional también. Hasta en las formas más primitivas del Derecho, cuando todavía está identificado con la religión, la moral o la costumbre, ya en estado latente, ya en estado embrionario, se encuentran las características racionales que aparecerán —o no aparecerán— posteriormente. El despliegue histórico (=causal) del Derecho, en cada ámbito-socio-cultural, actualiza las posibilidades que momentos históricos anteriores, al desaparecer como realidades, le dejan como “terno histórico”. Y esto ocurre en todos los ámbitos culturales, cada uno según sus posibilidades. Cada derecho es su pasado!

Pero a esto se le puede comprender sólo partiendo de un “modelo” de análisis previamente aceptado. Este modelo sirve como metro para comprender la extensión y desarrollo de las cualidades formales del Derecho, sobre todo, cuando se busca una explicación histórico-causal. El moderno Derecho europeo-occidental le ofrece a Max Weber la mejor posibilidad para extractar los caracteres típicos y característicos del Derecho, para construir, racionalmente, un “modelo dinámico” que destaque las cualidades formales del Derecho como una forma de la racionalización del mismo. El hecho de que esta forma y grado de racionalización se haga sumamente patente en el Derecho europeo-occidental se debe a causas muy particulares de su propio desarrollo histórico-cultural, completamente ajenas al De-

recho mismo. Max Weber denomina a estas causas *intrajurídicas*. El grado y forma que adquiere la racionalización del Derecho en Occidente se debe precisamente a estas circunstancias; en última instancia es la propia historia social de Occidente. Y lógicamente, esto tiene que ser lo que distingue al Derecho europeo-occidental del Derecho islámico, o del Derecho chino, o del Derecho judío, etc. La racionalización del Derecho es constante, su forma es variable. Esto nos recuerda mucho a Dilthey, cuando éste —sin caer en la fugacidad del historicismo— incorpora la historia a la naturaleza humana, pero sin dejar de lado un “*abstractum*” permanente.

De más está decir que esta tendencia hacia la racionalización no significa una “evolución” del Derecho en el sentido de un Derecho mejor, religiosa, moral o jurídicamente visto. Esto cae al margen de la tarea del sociólogo. La tarea de juzgarlo o valorarlo es asunto del teólogo, o del filósofo, o del jurista. Por aquí traza Max Weber la línea de separación entre las ciencias de la acción —historia y sociología, fundamentalmente— y las ciencias dogmáticas —teología, moral, jurisprudencia. Por eso Max Weber ni juzga ni valora al Derecho; pone de manifiesto el desarrollo del Derecho en la medida que sufre un proceso de racionalización tal como aparece, lo toma ad-hoc. De más está decir, también, que esta tendencia hacia la racionalización se dé siempre en todos los momentos de la historia y en todos los ámbitos socio-culturales. Cada Derecho tiene su propia historia. Ni siquiera en Occidente es esto una constante, ya que, por ejemplo, en Inglaterra, por ciertas causas y circunstancias —los factores *intrajurídicos*— el proceso de racionalización tiene características muy especiales y no siempre muy puro.

El proceso de racionalización, en definitiva, es una construcción típico-ideal —un modelo dinámico— que tiene la función de hacer comprensible la acción social en su relación con el Derecho y, especialmente, para destacar sus cualidades formales. Los estadios históricos construidos por Max Weber, ni se suceden muchas veces en la realidad concreta en el orden por él señalado ni en el mismo orden de racionalidad creciente. Pero esto ni quita ni pone rey en lo que

Max Weber se propone: *comprender la realidad social en su relación con el Derecho.*

§ 3.—*Factores estratégicos que definen la racionalización del Derecho.*

Todas las diferenciaciones que se presentan, tanto en el campo del Derecho público —Derecho político, administrativo, penal, internacional, etc.— como en el campo del Derecho privado —Derecho civil, comercial, del trabajo, etc.—, y que son objeto de estudio de la teoría y la práctica jurídica, desde un punto de vista sociológico, según Max Weber, son irrelevantes, aunque un capítulo aparte merece, por razones estructurales, el Derecho político y sus ramificaciones. Las causas de estas diferenciaciones obedecen a *razones de orden técnico-jurídico* y, en parte, a la *propia estructura de la asociación política* que determina ese Derecho. Los factores económicos, si bien desempeñan un papel muy importante en la estructuración de estos campos, especialmente, en el Derecho privado, no son por ello fundamentales —como pretenden, por ejemplo, las teorías marxistas—, sino más bien secundarios ya que, en última instancia, su influencia es indirecta. Los factores económicos influyen en el proceso de racionalización del Derecho —la discriminación de los campos del Derecho privado es un producto de ello— en la medida en que la racionalización de la economía —fundada sobre la comunidad de mercado y la libre contratación y, concomitantemente, la complejidad siempre reciente de los conflictos de intereses cuya solución depende de la creación y aplicación del Derecho— reclama también una especialización del Derecho —*factores técnico-jurídicos*— y una forma racionalizada de la estructura política —*factores políticos*. Se ve así claramente la interdependencia de todas las estructuras, pero no se ve una inequívoca condicionalidad de una sobre otra. De esta manera, Max Weber tiende a refutar a las teorías marxistas, ya que lo que influye en la economía son estos factores técnico-jurídicos y políticos, condicionando así la influencia de la economía en el Derecho y el orden jurídico. Hasta el auge del Derecho comercial —Derecho de

los comerciantes—, según Max Weber, depende de estos factores; lo mismo se podría decir del moderno Derecho del trabajo —Derecho de los trabajadores. De más está decir que ninguna de estas formas del Derecho se encuentran en el Derecho primitivo, ni en el Derecho de otros ámbitos socio-culturales. Las razones que han hecho necesaria tales distinciones en el moderno Derecho europeo-occidental, se deben a las razones ya apuntadas y que son propias de Occidente, es decir, que aquí hubo ciertas necesidades técnico-jurídicas y un tipo de asociación política que reclamó esta diferenciación en el Derecho, precisamente, como una forma muy determinada de su racionalización.

§ 4.—*Etapas teóricas de la racionalización del Derecho.*

El proceso de racionalización del Derecho parte de un proceso mental sumamente simple: la *generalización*. Desde un punto de vista jurídico, la generalización significa la reducción de las razones que se presentan en el caso concreto a ciertos principios generales, a los que, jurídicamente, se los denomina principios jurídicos. La base de estos principios jurídicos se encuentra en las características comunes que una *labor de análisis* del caso dado pone de manifiesto al compararlo con otro u otros casos análogos. El casuismo jurídico, que surge de la analogía, desempeña un doble papel: por una parte, es el fundamento que hace posible los principios jurídicos, y por la otra, se ve condicionado por ellos ya que, a lo menos, estos principios fomentan el casuismo. De más está destacar que la existencia de un gran casuismo no implica un grado elevado de sublimación lógica. El Derecho primitivo, y en gran parte, el Derecho anglo-sajón, lo muestran claramente.

Paralelamente al análisis del caso concreto y al examen de los principios jurídicos corre una *labor sintética* de construcción de relación o instituciones jurídicas que determina los elementos relevantes de una acción comunitaria o consensual, que permite coordinar tales elementos o, lo que es igual, pensarlo en una relación jurídica. Se

trata de un proceso de *lógica* que evita las contradicciones. En la realidad concreta este proceso no se suele dar en este orden ni en esta forma. Las variaciones dependen de la dirección seguida por el proceso de racionalización del pensamiento jurídico.

Posteriormente surge una nueva tarea, mucho más amplia, que tiende a unificar la labor analítica y la labor sintética: la *sistematización*. Esta tarea consiste en relacionar de tal suerte los preceptos jurídicos y las relaciones jurídicas mediante el análisis para que se forme un conjunto de normas claro, coherente y, sobre todo, desprovisto en principio de "lagunas". Esto implica que todos los casos dados y posibles pueden ser abarcados por las normas del sistema, pues, de lo contrario, "éste carecería de su garantía esencial". Evidentemente la sistematización representa un fruto tardío, ya que el Derecho primitivo la desconoce y el Derecho inglés, por ejemplo, la tiene en una forma muy precaria. La sistemática moderna, cuyo desarrollo quizás comienza en el Derecho Romano, parte de la interpretación del sentido lógico de los preceptos jurídicos y de la conducta jurídicamente relevante; pero, como lo destaca Max Weber, "las relaciones jurídicas y el casuismo suelen escapar de tal manipulación, ya que en principio derivan de procesos esencialmente intuitivos".

§ 5.—*El contenido racional en la aplicación y creación del Derecho.*

La práctica del Derecho hace uso de una gran diversidad de medios técnicos que muchas veces coinciden y otras se superponen. La creación y aplicación del Derecho hace uso de medios técnicos racionales e irracionales, formales y materiales. Esquemáticamente pueden resumirse como sigue:

Se hace uso de medios técnicos irracionales y desde una perspectiva formal cuando para la creación y aplicación del Derecho se recurre a procedimientos no controlados por la razón, como por ejemplo, cuando se recurre a oráculos o sus sucedáneos; esos medios son irracionales, pero desde una perspectiva material cuando la creación y aplicación del Derecho depende, esencialmente, de apreciaciones

valorativas concretas de índole ética, sentimental o política y no de normas generales, como por ejemplo, en los juicios de Dios.

Se hace uso de medios técnicos racionales y desde una perspectiva formal cuando para la creación y aplicación del Derecho se tienen en cuenta, sólo las características generales unívocas de los hechos. Este uso puede tener una doble vertiente según que las características relevantes sean de orden sensible, como por ejemplo, cuando se exige una palabra dada o una firma, o que las características relevantes hayan sido obtenidas por medio de una interpretación lógica, para construir con ellas una serie de conceptos jurídicos claramente definidos, a fin de aplicarlo en forma de normas rigurosamente abstractas. Esos medios son racionales, pero desde una perspectiva material, cuando en la creación y aplicación del Derecho se recurre a imperativos éticos, reglas utilitarias o de conveniencia o postulados políticos que rompen tanto con el formalismo de las características sensibles como con la abstracción lógica.

El moderno Derecho europeo-occidental, en principio, hace uso de medios técnicos racionales y formales, ya que únicamente mediante esta abstracción interpretativa se hace posible la tarea de sistematización —que consiste en ordenar y racionalizar los caracteres formales— con ayuda de la lógica, de las normas jurídicas cuya validez se acepta, para hacer de ellas un sistema coherente de preceptos jurídicos abstractos. Por eso, en el moderno Derecho europeo-occidental, la investigación jurídica parte de los siguientes postulados:

- 1) Las normas jurídicas abstractas se deben poder aplicar a todos los casos concretos;
- 2) Gracias a la lógica jurídica, se debe poder encontrar una solución para todos los casos concretos basada en los preceptos jurídicos abstractos;
- 3) El sistema jurídico vigente debe ser un sistema cerrado de normas, es decir, sin "lagunas";
- 4) Todo lo que no es posible construir jurídicamente de un modo racional, es jurídicamente irrelevante;

5) Toda la conducta humana debe ser concebida como aplicación, ejecución o infracción de preceptos jurídicos.

Como se puede ver, claramente, el moderno Derecho europeo-occidental, al hacer uso de medios técnicos para la creación y aplicación del Derecho, presenta el grado máximo de sublimación racional y formal. Un clásico representante de esta posición jurídica racional y formalista es Rudolf Stammler, y de quien Max Weber extrae estos principios. Ahora bien, estas características son el producto de un grado determinado de evolución del pensamiento jurídico, dentro de un ámbito determinado: la cultura occidental. Este planteo jurídico, por cierto, no se ha presentado en el pasado europeo. Causas "intra-jurídicas", que en el curso de la historia de Occidente se han presentado, han ido conformando este pensamiento jurídico y este orden jurídico. La actitud de Max Weber, como ya lo destacamos, en *Economía y Sociedad*, es la de poner de manifiesto, de *hacer patente* estas circunstancias o factores sociales que poco a poco van haciendo posible este orden jurídico a través de una explicación histórica o causal.

§ 6.—*La influencia de las personas que participan en la creación del Derecho en el grado y dirección de la racionalización.*

En el moderno Derecho europeo-occidental, las normas jurídicas surgen, normalmente, de la *ley*, es decir, la forma legítima y válida establecida por la Constitución o la ley fundamental, consentida o impuesta (otorgada) por el Estado como institución (Staatsanstalt; Medina Echavarría en su magnífica traducción emplea la expresión "Instituto estatal" para traducir esta palabra). Naturalmente esta forma como surgen las normas jurídicas, no fue —ni pudo ser— la forma normal como aparecieron las normas jurídicas en el Derecho primitivo. El nacimiento de la norma, según Max Weber, tiene un desarrollo más simple que podría explicarse como sigue: a consecuencia de una actitud psicológica especial, un tipo de comportamiento

comunitario, determinados hábitos de comportamiento son, primeramente, tenidos como *obligatorios*; después, a causa del conocimiento de su extensión supraindividual, son tenidos como *acuerdos tácitos* (consensus) en la expectativa, consciente o inconsciente, de un comportamiento conforme a ellos; y por último, y para distinguirlos de las convenciones, se los provee de un determinado *aparato coactivo*. Frente a los usos, costumbres o convenciones se encuentra el Derecho, caracterizado, desde una perspectiva sociológica, por este aparato coactivo, es decir, *un determinado grupo de personas, dotadas de un cierto poder dado por la asociación política, que ejercen sus funciones con carácter permanente o profesional*. Esta forma como surge la norma jurídica en el Derecho primitivo, por cierto, no ofrece la posibilidad de que pueda aparecer alguna "innovación", ya que se trata siempre de hábitos ya canonizados. Y precisamente, la aparición de estas innovaciones va a depender de las *personas que intervienen en la creación de la norma y de los intereses que las mueven*.

Por ejemplo: 1) un grupo de personas interesados en una acción comunitaria concreta, ante una nueva situación externa o para proteger mejor sus intereses o para lograr una mejor finalidad, crean nuevas normas; 2) o un grupo de personas cambia la acción comunitaria sin que se produzca un cambio en el comportamiento interesado, de tal suerte que, de varios comportamientos existentes, sobreviven aquellos que representan mejores posibilidades económicas o sociales para los individuos participantes; o un grupo de personas —lo que es más frecuente— directamente crean una norma que da a la acción comunitaria un nuevo sentido, la cual se propaga por imitación y selección. Como se puede ver, a través de lo dicho, lo que caracteriza a estas formas de creación del Derecho, es *el cambio de la acción comunitaria*, pero con la característica de que *esta nueva acción no se orienta de acuerdo a la coacción*, sea ella jurídica o consensual.

Todo lo contrario ocurre, precisamente, cuando la acción se orienta de acuerdo con el cálculo de posibilidades de la coacción jurídica o consensual, es decir, cuando se trata de una *acción societaria* hecha por particulares interesados o por asesores profesionales. En este caso

la acción se ajusta siempre, de manera racional y consciente, a la expectativa de un determinado comportamiento de los tribunales. De aquí que el cálculo en el funcionamiento probable del aparato coactivo representa un supuesto técnico en la creación de la norma, la que, a su vez, está condicionada por la economía del mercado en desarrollo y la fuerza de inventiva de los juristas cautelares. Nada más claro que un contrato de arrendamiento o de compra-venta.

Ahora bien, en la formación y creación de nuevas normas jurídicas hay que tener en cuenta también aquellas normas que provienen de una creación directa, es decir, como resultado espontáneo de una *sanción* (otorgamiento) dado por la (o las) persona (o personas) competentes. En este caso, como es claro, las normas dependen fundamentalmente del poder que las otorga. Para este caso, Max Weber desarrolla una tipología sobre la fuente de la creación de la norma y sobre la legitimidad de la misma según el tipo de dominio de quien la sanciona. Y así tenemos:

1) la creación de la norma por *revelación carismática* por profetas jurídicos; 2) la creación de la norma empírica por *notables* (creación cautelar de acuerdo con los precedentes); 3) la creación de la norma por *otorgamiento del imperium profano y los poderes teocráticos*; y 4) la creación de la norma, dentro de un derecho sistemáticamente estatuido, por *juristas especializados*, sobre la base de una educación formal y lógica. Para Max Weber, cada una de estas formas de creación de la norma, va a influir de determinada manera en las cualidades formales del Derecho. De allí su importancia sociológica.

La legitimidad de la norma creada también varía según cual sea el tipo de dominio que ha actuado en la sanción. Y así tenemos, según Max Weber, que: 1) bajo un tipo de *dominio tradicional*, la legitimidad de la nueva norma creada (en realidad no hay creación, sino simplemente interpretación; de cualquier manera es una innovación) se funda en la absoluta *santidad de ciertas prácticas* cuyo resguardo suele correr a cargo de los ancianos, o de los hechiceros, o de los sacerdotes. 2) Bajo un tipo de *dominio carismático*, la legitimidad de la nueva norma creada se funda en la *fe en el carisma* y su acata-

miento o en el carisma de las personas que lo poseen, tales como los magos, los sacerdotes de un oráculo, los caudillos o los profetas, quienes, como dice Max Weber, por "su comercio profesional con los poderes mágicos, no pueden ignorar ciertas reglas técnicas de comunicación entre los hombres y las fuerzas supra-sensibles". Al respecto, Max Weber afirma que la revelación jurídica hecha por los profetas jurídicos constituye "un elemento revolucionario y, en este sentido, podemos llamarla la madre de todo estatuto o establecimiento de reglas". 3) Bajo un tipo de *dominio teocrático-patrimonial*, la legitimidad de la nueva norma creada se funda en la ley y su fuente originaria como tal, según Max Weber, se encuentra en la disciplina y en las peculiaridades del ejército romano. El "imperium" del caudillo guerrero suele ser muy absorbente, aun cuando, en última instancia, sus decisiones dependen de la aprobación de su ejército. La creación y aplicación del Derecho, bajo las apremiantes circunstancias internas y externas, tiene una tendencia a ser estructurada más racionalmente, y al tener el jefe o caudillo a su disposición a los prisioneros, al botín y, sobre todo, a la tierra conquistada, da origen al nacimiento de derechos subjetivos y a la formulación de normas nuevas. Desde este punto de vista, en Occidente, la guerra fue uno de los factores que fomentaron la secularización del pensamiento sobre el derecho vigente y, especialmente, su emancipación de la tradición mágicamente garantizada. En los albores de la Edad Media, la Iglesia Católica, gracias a la situación de poder en que se hallaban sus obispos, fue un gran apoyo para los príncipes en la creación y aplicación del Derecho en Occidente, en relación con intereses éticos y eclesiásticos. En consecuencia, cuando el "imperium" del príncipe y sus funcionarios o el poder de los sacerdotes, como guardianes oficiales del Derecho, consiguen eliminar a los portadores carismáticos independientes de la "sapientia" jurídica, la formación del Derecho en Occidente asume el carácter teocrático-patrimonial y la legitimidad de la ley se funda en la propia ley, pero todavía condicionada por ciertos valores, especialmente, religiosos, éticos y también políticos.

4) Por último, bajo una forma de *dominio del Estado como institución* (Staatsantalt), la legitimidad de la nueva norma creada se funda en la *legalidad* del derecho sistemáticamente estatuido, con un carácter racional y formal, y en el cual desempeña un papel fundamental y decisivo el "jurisperito". Junto a los encargados de la función judicial (los "honorarios"), están los juristas prácticos que se ocupan de la aplicación del Derecho. Y junto a los primeros, con el aumento de las dificultades prácticas, aparecen los consejeros privados y procuradores de las partes (los abogados profesionales) quienes desempeñan un papel decisivo en la creación del Derecho. El legislador no puede prescindir, en ningún caso, de los juristas por la creciente pretensión de experiencia y conocimiento técnico, que derivan, casi siempre, de la importancia progresiva del tráfico comercial y de los individuos que en ella intervienen. De más está destacar el enorme impulso que estas formas le dan a la racionalización del Derecho, sobre todo, en lo que se refiere a sus cualidades formales. En consecuencia, el Estado como institución es el que legitima el derecho como pura legalidad y pone de manifiesto el aspecto formal que el derecho asume "al servicio de los intereses de las partes, incluso desde el punto de vista económico".

De más está decir que cada una de estas formas de creación del Derecho y de legitimidad de las normas le imprime al Derecho características especiales, especialmente en lo que se refiere al grado y forma de racionalización. De aquí que un Derecho pueda ser, como lo destaca bien Max Weber, racionalizado de diversas formas y no necesariamente en la dirección que implica el despliegue de sus cualidades "jurídicas". Esta dirección se haya condicionada, según Max Weber, por *condiciones "intra-jurídicas"*, a saber, a) la peculiaridad del *círculo de personas que pueden influir profesionalmente* en la formación del Derecho, y b) el *tipo de asociación política*, y sólo, indirectamente, las condiciones económicas y racionales de índole general. Por eso, y con el fin de comprender claramente la actitud de estas personas interesadas que influyen profesionalmente, hay que considerar siempre el tipo de *doctrina jurídica* en la cual ellos se han

educado y formado. Y como es lógico, el derrotero seguido por el moderno Derecho europeo-occidental en cuanto al proceso de racionalización, no ha permanecido ajeno a estos planteamientos.

§ 7.—*Influencia del Estado-Institución en la racionalización del Derecho europeo-occidental.*

El Estado-Institución (Staatsanstalt), provisto de sus aparatos coactivos, es el que legitima el Derecho como pura *legalidad*. El carácter de la asociación política del Estado-Institución (Staatsanstalt) pone de manifiesto el aspecto formal que el Derecho asume "al servicio de los intereses de las partes, incluso desde el punto de vista económico". Desde una perspectiva sociológica, el Derecho existe para esta asociación política cuando el "derecho objetivo" concede un complemento de probabilidad (chance) de que no resultarán defraudadas ciertas expectativas de los individuos investidos de "derechos subjetivos". El punto clave lo determina esta expectativa. Desde una perspectiva sociológica, es decir, con respecto al comportamiento de los individuos, esta expectativa significa: a) que otros observarán determinada conducta: normas permisivas; b) que otros omitirán un determinado proceder: normas prohibitivas; y c) que otros no estorbarán una acción o una omisión del derecho-habiente: normas facultativas. A estas últimas se las puede denominar, según Max Weber, simplemente "facultades". Las normas, así, le conceden a los individuos un determinado *poder*, sin el cual quizás serían impotentes. Por eso, cada derecho subjetivo es una fuente de poder. La tercera de estas expectativas, las facultades, tiene una gran relevancia económica y da origen a dos tipos de derechos que han desempeñado un gran papel en el desarrollo del moderno Derecho europeo-occidental: el uno, el *derecho de libertad*, es decir, desde una perspectiva sociológica, la seguridad contra cierta clase de molestias de terceros o del Estado, y el otro, el *derecho de libertad contractual*, es decir, el regular automáticamente, dentro de ciertos límites dados por la ley, sus relaciones recíprocas por medio de negocios jurídicos. La mayor o menor ampli-

tud con que se han concedido en Occidente estos derechos de libertad ha dependido, en última instancia, del desarrollo del mercado. Una libertad absoluta no se ha concedido nunca, pero es decisivo en la amplitud y distribución de la misma, según Max Weber, la función de las personas interesadas.

Recientemente destacamos el papel importante que desempeñó el desarrollo del mercado en la mayor o menor amplitud del derecho de libertad. Ahora bien, cuando el mercado gana en amplitud, se debe, fundamentalmente, al influjo de las personas que en él intervienen. "Su influencia determina, sobre todo, la índole de los negocios regulados por el Derecho a través de normas creadoras de facultades jurídicas. Estas personas en la regulación de sus negocios jurídicos especulan siempre con la garantía de la ley, con la expectativa de que no serán defraudados sus intereses".

En Occidente, la suma de los derechos de un individuo, legítimamente adquiridos, y de sus obligaciones legales, derivan o del *derecho sucesorio* o del *derecho contractual* (Obligaciones). Desde una perspectiva sociológica, esta oposición es de valor muy relativo, ya que, por ejemplo, en el Derecho primitivo europeo se pueden ver formas de contratos que hoy en día, jurídicamente, no se los tiene por tales (pactos arbitrarios, pactos expiatorios, etc.), y viceversa (nombamientos de funcionarios públicos, tratados internacionales, etc.). No hay lugar a dudas que la significación del contrato, en el sentido de un convenio libre acordado por las partes, como fundamento jurídico de ciertas pretensiones y obligaciones, tiene un origen muy antiguo. La comparación del Derecho primitivo con el Derecho moderno, en Europa, sin embargo, muestra que la significación de los convenios libres se ha desplazado de sector, ya que la significación del contrato en el Derecho primitivo se dirige al Derecho público, procesal, familiar y sucesorio, mientras que en el Derecho moderno se dirige a las obligaciones y contratos de adquisición de bienes económicos; a su vez, viejas formas de contrato o de Derecho sucesorio (el testamento) pierden importancia o están muy limitados. El acrecentamiento de la importancia de estos sectores, según Max Weber, se debe al des-

arrollo e intensificación de la socialización del mercado y al uso del dinero.

Desde una perspectiva sociológica, todas estas formas de derecho, tanto las provenientes del Derecho sucesorio como las provenientes de las Obligaciones, son contratos. Max Weber llama a los primeros, *contratos relativos al status* (familiares, sucesorios, etc.) ya que están orientados por las cualidades universales del status social de las personas o por la inclusión de ésta en una asociación capaz de abarcar su personalidad total; suponen estados de ánimo específicos y producen derechos y obligaciones de carácter universal. Max Weber llama a los segundos, *contratos consensuales* (obligaciones en general) ya que están orientados por su fin de carácter pecuniario, arquetipo de la contratación coactiva, como un acuerdo abstracto, limitado y determinado cuantitativamente, sin significación cualitativa alguna y, por regla general, condicionado en forma puramente económica. De más está decir que, como contrato coactivo y desprovisto de toda significación ética, el contrato pecuniario ha desempeñado un papel muy importante en la eliminación del carácter mágico y sacramental de los actos jurídicos, es decir, ha sido —y sigue siendo— un medio de secularización jurídica en el Derecho europeo-occidental. Como es sabido, en el Derecho primitivo europeo, el contrato no engendraba obligaciones, ya que todas las prestaciones y pretensiones jurídicas era "ex delicto". El cambio se produjo cuando la *asociación política* se constituyó en *comunidad militar*, y la aptitud para las armas y el Derecho político comenzó a depender del nacimiento o de matrimonios reconocidos por la asociación política. La participación en el botín hizo necesario que se estableciese un recurso jurídico que permitiera definir el "status" de una persona en los casos discutidos. Vinculado a esto aparecen las acciones referidas a la propiedad territorial. La consecuencia de esto fue que la participación en la asociación política, con plena capacidad política y jurídica, confería el derecho a participar también en la propiedad de la tierra y, a la inversa, únicamente los propietarios de tierra eran miembros de la asociación política con plenitud de derechos. En cuanto surgieron problemas entre dos

propietarios, que a su vez, eran miembros de la asociación política, a los que había que considerar, so pena de perder la causa, como titulares de la tierra, las acciones unilaterales "ex delicto", para las cuestiones sobre el "status" o la propiedad raíz, resultaron insuficientes, y nacieron las acciones bilaterales (diadikasia, vindicatio, etc.). Y así nace la distinción entre pretensiones jurídicas reales y personales. Tal cosa ocurrió, aproximadamente, en el estadio del desarrollo de la comunidad de mercado y del derecho sobre la pertenencia, o al iniciarse la etapa de la organización de la propiedad.

Las deudas, sin embargo, seguían siendo de las pretensiones jurídicas personales, porque se trataba de acciones "ex delicto". La racionalización económica, en plena Edad Media, fomentó la idea de que la responsabilidad expiatoria de una deuda, no era tanto apaciguamiento de una sed de venganza, cuanto compensación por un daño. El incumplimiento de un contrato podía ser calificado también como un daño que debe ser expiado. Pero el desarrollo del tráfico comercial reclamó la transmisibilidad de las pretensiones jurídicas: la cesión de crédito. Para satisfacer esta necesidad se creó, ya en el siglo XVIII, la comercialización por medio de documentos a la orden y al portador. El desarrollo de los documentos de créditos comenzó en el Medievo, por influencia árabe, a consecuencia de necesidades comerciales y administrativas. La situación actual, por la cual cualquier contenido de un contrato, en tanto no perjudique a terceros y no exceda a los límites de la libertad contractual, crea derechos entre las partes, se debe a la influencia de la doctrina del derecho común y a las necesidades del comercio.

§ 8.—*Influencia de los juristas profesionales en la racionalización del Derecho europeo-occidental.*

La dirección que sigue el proceso de racionalización del Derecho así como su forma y grado de racionalización, dependen fundamentalmente, según Max Weber, del *círculo de personas* que, en la elaboración y aplicación del mismo, intervienen con carácter profesional.

Y, como es lógico, la educación o formulación formal, es decir, la *doctrina jurídica* que aprenden constituye un presupuesto lógico con el que hay que contar, ya que va a condicionar esencialmente el Derecho que ellos, después, han de formular y aplicar.

Según Max Weber, esta formación formal puede lograrse por dos vías completamente diferentes: la una, por una *enseñanza empírica del derecho* hecha o dada por prácticos y sacada, exclusivamente o preponderantemente, de la práctica misma —de la práctica y para la práctica!—; en última instancia es una formación empírica a modo de oficio; y la otra, por una *enseñanza teórica del Derecho* hecha o dada en escuelas jurídicas especiales y en forma racionalmente sistematizada; en última instancia es una formación científica. El tipo más puro que se ha presentado en Occidente de la primera formación se dio en la educación gremial de los abogados en Inglaterra. En efecto, después que perdieron importancia las funciones de los clérigos —que eran los únicos que sabían leer y escribir!— cuyo principal medio de vida era, precisamente, la tarea jurídica, como consecuencia de los intereses del servicio eclesiástico, se formaron en Inglaterra círculos de laicos distinguidos, provenientes casi siempre del testamento de los nobles, que actuaban como abogados en los cuatro gremios del “Jure of Court”, con la tendencia a monopolizar todos los puestos judiciales. Estos gremios formaban a los juristas y regulaban el ingreso a los mismos. La enseñanza que allí se impartía era de tipo empírico y basada sobre los precedentes judiciales y las analogías. El propio carácter del gremio, a su vez, y fundado en razones de orden práctico, como los honorarios, imprimía al derecho que se enseñaba un matiz conservador que impedía todo ataque contra las formas tradicionales del procedimiento jurídico y los esquemas contractuales y de acción ya que vulneraba los intereses de las partes y, también, sus propios intereses económicos. La práctica llegó a crear normas elásticas y esquemas flexibles que no hacían necesario ninguna racionalización del derecho ni del procedimiento, y que satisfacía las necesidades específicas y constantes de los interesados. De esta manera se llegó a elaborar un derecho formal, pero muy poco racionalizado,

a lo menos, en el sentido de conceptos generales formados por abstracción de lo empírico, una interpretación lógica y una generalización que luego es traída al caso concreto como una norma. Como es natural, tal enseñanza práctica del derecho produjo un tratamiento formalista del mismo, ya que sólo buscaba la creación de esquemas de contratos y de acciones prácticamente utilizables y nada más. De estos gremios salían, tanto los "Bar" como los "Blench", razón por la cual tenían el monopolio de la práctica jurídica, así como el de la enseñanza. Después, cuando aparecieron las Universidades haciéndole competencia a la enseñanza de estos gremios, éstos poco a poco perdieron importancia hasta que desaparecieron. No obstante, el tipo de enseñanza práctica que impartían repercutió en las propias Universidades, y "la formación de los abogados fue de orden puramente empírico y condujo, como en los gremios industriales, a una especialización creciente". De los motivos de desarrollo que le son propios no surge, sin embargo, un derecho racionalmente sistematizado. Tampoco una racionalización del derecho en sentido estricto, pues los conceptos que esta enseñanza formó hallábanse orientados hacia hechos tangibles, claramente configurados, familiares a la experiencia cotidiana y, en este sentido, puramente formales, que se diferenciaban prácticamente entre sí por notas inequívocas.

El tipo más puro de la segunda clase de educación del pensamiento jurídico está representado por la moderna enseñanza universitaria. Actualmente, como es bien sabido, las Universidades tienen el monopolio de la enseñanza del Derecho en todos los países, precisamente, porque sólo se permite la práctica profesional a aquellos que han recibido esa formación universitaria, aunque muchas veces se requiere también una ampliación de los estudios con un aprendizaje práctico, que lleva a combinar el estudio teórico con la enseñanza práctica. La enseñanza del Derecho en las Universidades comenzó ya en la Edad Media, y, poco a poco, como ocurrió en Inglaterra, las Universidades desplazaron a los distintos gremios o sociedades que se dedicaban a la enseñanza del Derecho. La influencia de este tipo de enseñanza del Derecho sobre la racionalización del mis-

mo se presenta como evidente. Los conceptos que crea tienen un carácter teórico y científico, es decir, se trata de normas abstractas, al principio, son formuladas de un modo estrictamente formal y racional, elaboradas de un modo estrictamente lógico y distintas conceptualmente las unas de las otras. De más está destacar que esto se basa en el propio conocimiento del Derecho como ciencia. La ciencia implica un conocimiento racional, alejado de la casuística empírica, de tal suerte que los conceptos no se contradigan y tengan todos juntos una unidad de criterio. Naturalmente que el carácter racional de esta enseñanza puede llevar a un alejamiento de las necesidades cotidianas de los particulares y originar un escaso contenido intuitivo, como nos dice Max Weber. Por otra parte, la necesidad de una coordinación lógica dentro de la doctrina jurídica y su aplicación práctica deja de lado los intereses y necesidades de las partes como fuerza impulsora de la formulación del Derecho. El Derecho que de este tipo de enseñanza se va a desprender va a ser racional y formal, y el jurista formado en esta escuela a ello naturalmente va a tender.

Entre estas dos formas puras de enseñanza del Derecho, se han presentado y se presentan todavía otras formas que influyen en la creación y aplicación del Derecho por los juristas en forma diversa. Las escuelas de Derecho de los sacerdotes, por ejemplo, tienen la tendencia a dar una enseñanza de tipo racional y material de lo jurídico, ya que suelen tener carácter racional en el sentido especial que cultivan con predilección una casuística construida de manera puramente teórica, no orientada hacia las necesidades prácticas de los interesados, sino más bien hacia un intelectualismo libremente ejercitado de los doctos, como explícitamente lo dice Max Weber. Pero, como toda sabiduría sacerdotal, se encuentra ligada al tradicionalismo, razón por la cual se desarrolla un casuismo formalista, en el sentido especial de que, frente a las normas tradicionales consideradas por él como intangibles, debe hacer que se mantenga cambiante a las necesidades de las partes, alterando el sentido de las normas. Y, por regla general, se deslizan exigencias ideales, ético-religiosas, "dirigidas a los hombres o al orden jurídico, más no al tratamiento lógico de un ordena-

miento dotado de vigencia". Estas escuelas de sacerdotes, como es lógico, parten siempre de libros sagrados (Biblia, Vedas, Korán, etc.) o tradiciones orales o literarias; en todo caso, siempre se trata de un Derecho sacro. Todos los Derechos sagrados típicos son producto de la doctrina escolar y cuando el Derecho se pone al servicio de finalidades sagradas, los libros jurídicos son compendios no sólo de Derecho, sino también de ritos, de ética, de convenciones sociales, de reglas de cortesía, etc. Consecuencia normal de ello es el tratamiento casuístico y, por consecuencia, no intuitivo ni concreto, pero, al mismo tiempo, en gran medida, jurídico-material y sólo relativamente sistematizado desde el punto de vista racional del material jurídico. "Pues en todos estos casos la fuerza impulsora no es, como en el del jurista práctico, la vida de los negocios con sus necesidades y su material intuitivo concreto, ni —como en el jurista especulativo— la lógica dogmática, ligada solamente a supuestos de la especialidad, sino que se trata de esos fundamentos materiales heterógenos a cualquier aplicación específica del Derecho".

Otra cosa va a ocurrir cuando la educación jurídico-escolar, en la que los portadores son los *honorarios*, los notables, que guardan relaciones profesionales con la práctica del Derecho, aunque de forma diversa a la de los prácticos ingleses que eran específicamente gremiales y lucrativos. Pero esta capa de notables, ocupados de la práctica del Derecho, sólo se hace posible cuando, por una parte, el ejercicio del Derecho no depende de la dominación sacramental y, por la otra, las cargas profesionales no han alcanzado el volumen requerido por el tráfico de las ciudades. En este sentido desempeñan un papel decisivo los *notarios*, como ocurrió en Italia después de la declinación del Imperio Romano, cuando ellos quedaron como la única capa dentro de la cual pervivían y podían modificarse las tradiciones de un moderno Derecho Comercial. Los notarios italianos, como es sabido y lo destaca Max Weber, fueron por mucho tiempo la capa dominante de prácticos honorarios del derecho y, naturalmente, influyeron decisivamente en el desarrollo del Derecho europeo-occidental, especialmente en la uniformación del Derecho y en la recepción del

Derecho Romano. La propia tradición, la larga vinculación con los tribunales imperiales, las necesidades provenientes del tráfico comercial, así como el poder social de las grandes Universidades, "hicieron —como dice Max Weber— que los notarios italianos recibieran el Derecho Romano como el auténtico Derecho Mercantil". Los notarios italianos constituyeron, así, la capa más antigua de los honoratarios jurídicos interesados y prácticamente participantes en la creación del "usus modernus" del Derecho Romano, pero no fueron como los ingleses, los portadores de un Derecho nacional.

En el Derecho Romano la enseñanza del Derecho también habría de desempeñar un papel muy importante, y habría, naturalmente, de condicionar el Derecho europeo-occidental. En lo esencial, el funcionario romano de la época republicana adquiriría el conocimiento de las leyes de manera exclusivamente práctica. Sus consultores le ayudaban en lo demás. Por el contrario, en la administración imperial, se hizo necesario un estudio jurídico sistemático, debido al nombramiento de sus funcionarios y a la racionalización y burocratización, sobre todo en el servicio provincial. Mientras los consultores (jurisconsultos) dominaron la administración de justicia como honoratarios jurídicos, no hubo un impulso sistemático y faltó, sobre todo, la intervención codificadora y sistemática de los poderes políticos.

Pero, como ya lo destacamos al comienzo de este trabajo, la influencia de los juristas en el desarrollo del proceso de racionalización del derecho no pende, únicamente, de la doctrina jurídica y la forma en que se han formado los que participan en la creación y aplicación del Derecho. También desempeña un papel importante el *tipo de función* que desempeñan esas personas. Así, por ejemplo, y utilizando la terminología moderna, la función del juez y la del abogado en la medida en que el primero tiene una tendencia conservadora frente al Derecho, ya que se considera como su depositario y guardador, alejado de toda influencia externa, el segundo tiene una tendencia más liberal, porque lo que lo mueve son los intereses de las partes a quienes representa en el juicio. Naturalmente, esta segunda función ha tenido su aparición bastante más tarde ya que requiere un cierto grado de racio-

nalización del Derecho. La función del juez, en el sentido moderno, y tal como se presenta en el Derecho europeo-occidental, también es bastante reciente porque pende, en última instancia, del mismo proceso de *burocratización y racionalización de la asociación política*. Por eso, ambas funciones son producto de la racionalización del Derecho y de la división del trabajo propia de la moderna estructura del Estado. En la Edad Media todavía la función del abogado no tenía sentido; en su lugar figuraban los "pro-locutores" (Fürsprecher), debido a las peculiaridades del procedimiento de la justicia corporativa (dinggenossenschaftliche Justiz) que reclamaba —en Francia se denominaban "avant rulier"— la pronunciación exacta de la palabra. Esto, naturalmente, significaba y reclamaba un conocimiento especializado. Este actuaba siempre al lado de las partes y frente al Tribunal. El abogado, que aparece después, tiene la función de instruir el proceso, juntar las pruebas, etc., es decir, la dirección técnica del proceso y actúa siempre al lado y del lado de las partes, sirviendo a sus intereses. Y Max Weber nos dice que "sólo pudo figurar como representante de las partes cuando los derechos procesales concedidos por el rey, en Inglaterra y Francia, hicieron posible la representación en juicio y; en un principio, su nombramiento descansaba principalmente en un privilegio especial". Esto, de por sí, reclama, como parece evidente, un grado determinado de evolución en el proceso de racionalización. La influencia de los abogados, actuando profesionalmente, tendrá un papel decisivo en las cualidades formales del derecho, sobre todo, cuando el Derecho está suficientemente racionalizado. La función del abogado está muy condicionada por factores económicos, en tanto sirve a los intereses de las partes, así como a sus propios intereses económicos a través de los honorarios.

CAPITULO III

**FUNDAMENTACION DE LA SOCIOLOGIA Y SOCIOLOGIA
SISTEMATICA**

ORTEGA Y LA FUNDAMENTACION DE LA SOCIOLOGIA*

§ 1.—*Advertencia preliminar.*

El presente ensayo intenta enfrentarse con algunos aspectos del pensamiento de Ortega a los que consideramos de relevancia para la teoría sociológica actual. Pero enfrentarse con estos aspectos del pensamiento de Ortega requiere una serie de aclaraciones que escapan, sin lugar a dudas, al objetivo de este ensayo. Estas aclaraciones son inevitables si pretendemos penetrar en el verdadero sentido que Ortega le dio a su preocupación por la problemática sociológica. Hemos de tratar, en el presente ensayo, sólo y fundamentalmente, dos obras de Ortega: por un lado, *El hombre y la gente* (Revista de Occidente, Madrid, 1957) y, por el otro, *España invertebrada* (Revista de Occidente, Madrid, 1922). Ambas obras tienen un sentido y una estructura bastante dispar: la primera, es un intento teórico por fundar la (o una) Sociología mediante la aclaración exhaustiva del "carácter general de lo social" y de lo que es la Sociedad, y la segunda, es un análisis concreto de una realidad socio-cultural, España, mediante un mecanismo estrictamente sociológico que afecta a la subsistencia de la Sociedad y a las causas de su desintegración. En ambas creemos que existe un aporte importante de Ortega a la teoría sociológica actual.

* * *

* El presente trabajo se publicó en la revista *Humanidades*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Nº 5, abril, 1962, bajo el título: "La contribución de Ortega a la teoría sociológica".

§ 2.—*Crisis, Sociología y Filosofía*

El hombre y la gente aparece como la coronación del pensamiento orteguiano, lo que nos recuerda la posición de "aquél loco genial" que fue Augusto Comte cuando "corona" su sistema de las ciencias con la Sociología. Trata, fundamentalmente, del problema de la Sociología como saber científico de la realidad social, e intenta fundarla como ciencia. Esta preocupación de Ortega por la Sociología emerge de una inquietud intelectual (vital) por los problemas de "nuestro tiempo". Es bien sabido que Ortega, atento vigilante de la Cultura Occidental, más de una vez se mostró inquieto y preocupado por los problemas culturales que afectaban a Occidente. Muchas obras de él giran alrededor de este tema: *El tema de nuestro tiempo*, *La rebelión de las masas*, *España invertebrada*, *La historia como sistema*, etc., etc. Esta preocupación de Ortega encuentra su fundamento en la "crisis" por la que atravesaba Europa desde mediados del siglo XIX. La Sociedad europea era la portadora de esa "crisis" de estructuras y de ideas. La Sociología, entonces, se le aparece a Ortega como la ciencia que debe analizar estos problemas. Más de una vez se ha dicho que la Sociología es una hija de la "crisis" (A. Weber, A. von Martin, K. Mannheim, etc.). Por otra parte, Augusto Comte, cuando la crea, le da a la Sociología este sentido con el fin de hacer posible "une politique positive" científicamente fundada. La actitud crítico-culturalista frente a la Cultura Occidental de su tiempo, que siempre caracterizó a Ortega, retomaba, en cierta medida, el sentido que tuvo la Sociología en sus "orígenes" y que en el último tiempo fue olvidado. De aquí por qué Alfred Weber —otro crítico-culturalista!— quería volver —y de hecho lo hizo— a los primeros sociólogos: Comte, Spencer, Marx, etc. (*Einführung in der Soziologie*, München, 1955) para retomar ese sentido primigenio. La inquietud por los problemas socio-culturales de Occidente y la visión que tiene Ortega de la Sociología como ciencia, lo llevan a la teoría sociológica —entonces vigente— y con una mezcla de sorpresa, pavor y vergüenza —según él nos dice— se revuelve críticamente contra los "señores sociólogos" y sus

voluminosas obras. Los sociólogos se han olvidado, según Ortega, por un lado, del sentido de la Sociología como ciencia y, por el otro, de aclarar con propiedad y profundidad "el carácter general de lo social" y de la Sociedad. Estas dos fallas fundamentales le hace poner en duda todas las aportaciones de los "señores sociólogos". Y críticamente se resuelve contra ellos.

Ortega considera, principalmente, las aportaciones teóricas de Auguste Comte, de Herbert Spencer, de Max Weber, de Emile Durkheim y de... Henri Bergson. El hecho de haber incluido a Bergson entre estos grandes sociólogos —y de considerar a "Les Deux Sources de la Morale et la Religión" 1932, como un tratado de Sociología!— nos hace ver la idea que tiene Ortega de la Sociología, y lo gratuita —y a veces injusta— de su crítica contra los "señores sociólogos" (Cfr. J. Medina Echavarría, *Sociología, teoría y técnica*, 1941). En efecto, no es precisamente a ellos a quienes corresponde aclarar los problemas que Ortega exige, si bien reconociendo que estos problemas, indudablemente constituyen la base y el fundamento de toda Sociología. La crítica de Ortega, por cierto, se justifica desde el punto de vista filosófico, pero no se justifica desde el punto de vista sociológico, entre otras razones, porque escapa de su radio de acción como ciencia. La Sociología, como bien lo destaca Ginsberg, nunca va a ser lo suficientemente filosófica para el filósofo, como tampoco lo va a ser lo suficientemente científica para el científico empirista. Lo que queremos destacar en esta oportunidad es que la precisión sobre el carácter general de lo social le corresponde, esencialmente, a los "señores filósofos", quienes, en lo que va del siglo, poco o nada se han preocupado por esta problemática. El hecho de que Ortega en *El hombre y la gente* se aboque a esta temática —dejando de lado la crítica a los sociólogos— constituye una aportación relevante para la teoría sociológica actual ya que, refiriéndose a las ciencias, el propio Ortega nos habla "del deber no ético sino vital de someterlas periódicamente a depuraciones a fin de que las cosas queden puestas en su punto, cada cual con el coeficiente de realidad e irrealidad que le corresponde. Esta técnica de depuración inexorable es la filosofía".

Ortega en *El hombre y la gente*, se concentra en el problema de aclarar "el carácter general de lo social" y de la Sociedad.

El intento del presente ensayo, en consecuencia, se va a centrar, en su primera parte, en destacar la aportación que puede hacer Ortega en *El hombre y la gente* a la teoría sociológica actual, mediante esa técnica de depuración filosófica, al aclararle estos "problemas fundamentales" y darle al objeto de la Sociología el coeficiente de realidad o irrealidad que le corresponde. Se trata de una aportación filosófica que necesita el sociólogo en su teoría para que ésta se encuentre en el nivel histórico adecuado. El no haber contado con esto, puede explicar, en cierta medida, la "crisis de madurez" que padece la Sociología como ciencia (cf. Medina Echavarría, loc. cit.). El intento de Ortega, en consecuencia, es el de fundamentar la (o una) Sociología, desde una perspectiva filosófica y mediante "una técnica de depuración filosófica".

* * *

§ 3.—*La realidad social y la actitud filosófica.*

La perspectiva filosófica de Ortega, como es lógico, lo lleva a enfrentarse con "los problemas fundamentales" de la Sociología, es decir, con "el carácter general de lo social", con los síntomas de la Sociedad, con los hechos sociales en que se manifiesta y con la Sociedad, de una cierta manera que, por cierto, responde a toda una concepción filosófica particular y unitaria. De aquí que no se pueda comprender la aportación de Ortega a la teoría sociológica sin una previa incursión filosófica. Este hecho, por cierto, ha desorientado a más de uno cuando se ha hecho cargo de *El hombre y la gente*. Ortega no podía hacer otra cosa, y nosotros, ahora, no podemos menos que considerarla. Pero esta circunstancia —que como decimos es inevitable— no nos debe hacer perder de vista el objetivo que se propone el propio Ortega en esta obra: descubrir aquellos hechos a los cuales podamos designar como hechos sociales, es decir, que sean irreductibles a cualquier otro tipo de hechos, que sean sola y exclusivamente "hechos so-

ciales". De perder este objetivo, se nos escaparía, solapadamente, el objeto propio de la Sociología y con ello, el intento de fundar esta ciencia sobre bases sólidas y claras, como pretende Ortega.

El punto capital para comprender el pensamiento de Ortega, lo constituye la manera como se enfrenta con la realidad, la manera como se acerca a las cosas. Indiscutiblemente, Ortega va a las cosas mismas ("Zur Sache selbst", como decía Husserl). Esta vía de acceso (camino, método) a la realidad que busca desentrañar cómo se le aparece la realidad a Ortega (espectador), implica, inexorablemente, una aclaración sobre la realidad radical, incuestionable, del propio Ortega —y en su caso, sobre la de cada cual. La actitud de Ortega responde a toda una concepción filosófica y a toda una concepción, vital. Cada uno se encuentra en la misma actitud, necesaria e inexorablemente. La actitud de Ortega frente a la realidad, en *El hombre y la gente*, es la actitud vital de todo hombre para enfrentarse con las cosas. Cada cual, desde sí mismo, toma la misma actitud, sigue el mismo camino, toma la misma vía de acceso que Ortega toma en esta oportunidad. La filosofía de Ortega es la meditación sobre la actitud vital de todo ser humano frente a la realidad; por eso, la filosofía de Ortega es la filosofía de cada hombre en tanto ser individual y personal.

Este hecho nos lleva a aclarar la realidad radical, incuestionable, de que nos habla Ortega, como punto de enfoque de la problemática total de la realidad. Ante esta realidad última, única, incuestionable, radical, que no deja por debajo ninguna otra, se le han de aparecer todas las otras realidades y entre ellas, por supuesto, la realidad social. Estas otras realidades, en consecuencia, se presentan siempre como algo problemático, derivativo y secundario. Ante la realidad radical, todas las demás se hacen patente y presente, y por lo tanto, existen. Esta realidad radical, incuestionable y única es la vida, la de cada cual ("mi" vida). "Sólo yo vivo". Las demás realidades, para esta realidad radical, sólo existen. Por eso es realidad radical, es decir, "raíz" de la existencia de todas las demás. Y sólo de esta realidad se tiene la absoluta certidumbre de que radicalmente es. Pero esta

realidad es única e intransferible, cada cual tiene la suya, cada cual tiene que vivir la suya. Por eso es radical soledad.

La realidad radical que cada uno es, es decir, la vida de cada cual, nos ha sido dada, regalada, sin saber cómo ni por qué. Pero esta realidad, también, nos ha sido dada por hacerse, es decir, no ha sido dada ya hecha. Cada cual tiene que hacer su realidad e inexorablemente cada uno la suya. Y este hacer—"se" la propia vida se da, necesariamente, en un aquí y en un ahora, en los que cada uno se encuentra inscripto: en una circunstancia. Esto implica que la vida de cada cual tiene una forzosidad de hacerse a sí misma en una circunstancia, porque es personal y no ha sido dada hecha, corriendo a cargo de cada uno la responsabilidad de lo que se hace y de qué se hace. Por eso la vida de cada cual es libre, personal, intransferible y siempre un "quehacer". "El hombre es la única realidad que no es solamente su ser, sino que tiene que elegir su propio ser".

Pero vivir —por lo mismo que es un "quehacer"— significa tener que enfrentarse con el mundo y chocar con él, porque se está inscripto y prisionero en una "circunstancia" con la que hay que contar, inexorablemente, para hacer la propia vida. Estar en el mundo significa contar necesariamente con él para vivir. Por eso "vivir" significa tener que ser "fuera de sí". Desde la soledad del hombre, de la realidad radical del "sí mismo" —de aquí "ensimismamiento"— emergen las ansias de compañía porque en el contorno o circunstancia en que vive tiene inexorablemente que contar con las cosas y los hombres. Pero este salir "fuera de sí" sólo es posible porque el hombre tiene ese "sí mismo". Y este "sí mismo" es la vida —la de cada cual— en su forma más radical, es decir, como realidad radical. Ahora bien, esta realidad radical, para que pueda ser "fuera de sí" tiene que hallarse abierta a las cosas y a los hombres, ya que gracias a esta "apertura" es posible el vivir, es decir, el ponerse en contacto con la circunstancia. Se da así lo que Ortega denomina un "altruismo básico" (abierto al alter) que hace estar "a nativitate" abierto al otro, "al alter como tal". (cfr. Sorokin y el concepto de "altruismo"). El hombre es radicalmente "altruista". Estar en el mundo es "ser con" (Mit-

sein). Esta es una idea que ha sido muy manejada por la filosofía existencialista (Heidegger, Sartre, Jaspers, etc.) y constituye la base y el sostén de la así llamada "personalidad básica" (Linton, Kardiner, Parsons) de una cierta corriente sociológica y antropológica americana de los últimos tiempos.

Con lo manifestado hemos fijado lo esencial para nuestro objetivo respecto a la realidad radical según Ortega. Todo lo que no reúna estas características no es vida en sentido auténtico (y estas características sólo las reúne la vida de cada cual, "mi" vida) y por lo tanto será realidad en otro sentido, es decir, admitiendo el carácter radical de la realidad de la vida, será una realidad secundaria, derivada y problemática. Las ciencias y la filosofía se presentan entonces como las técnicas para conocer estas realidades secundarias, derivadas y problemáticas. Estas realidades, por cierto, aparecen en el contorno de cada cual, en la circunstancia, y como tales se le aparecen a la realidad como más o menos distintas, como más o menos diferenciadas, como más o menos cerca. Se trata de realidades extrañas al hombre.

Pero si la vida de cada cual es la realidad radical, la incuestionable, constituye —como ya dijimos— la raíz de la existencia de todas las demás, es decir, que todas esas realidades, en cierta medida, están o existen en función de ella, están referidas a ellas para que esa realidad radical sea. El mundo, así, existe para cada cual como instancia —es decir, que lo insta a hacerse inexorablemente— y como recurso —es decir, como parte de esa realidad. Esto, naturalmente, no implica que ese mundo no tenga una realidad "en sí" y "para sí". El mundo como cosa tiene su propio ser; "él y todo en él" es por sí. Pero aquí se trata del mundo de cada cual, en función de "mi" vida. A este mundo en función de cada cual, Ortega lo denomina "importancia", "asunto" o "prágmata"; a lo que es "por sí" y "en sí", Ortega lo denomina simplemente "mundo".

* * *

§ 4.—*El mundo humano y las relaciones humanas.*

A partir de este momento, Ortega en *El hombre y la gente* comienza a estructurar "nuestro" mundo, el mundo de cada cual, es decir el mundo como "importancia" o "prágmata". Esto implica que "nuestro" mundo, en el que tiene que transcurrir la vida de cada cual, es un sistema de "prágmatas", "importancias" o "asuntos". Y por ser este mundo prágmatas es instrumento, enser, medio para hacer la vida de cada cual. Esta "perspectiva" nos hace ver que ante la realidad radical que cada vida es no se aparecen ni todas las cosas ni el todo de ninguna, ni todas a la vez. Por lo tanto, no se le hace presente todas las cosas, ni se hace patente el todo de ninguna, ni todas se aparecen actualmente. La línea divisoria que separa lo presente, lo patente y lo actual lo da el "horizonte". Más acá del horizonte se presenta el "contorno" presente, patente y actual de "nuestro" mundo; más allá, el mundo "copresente, latente y habitual".

El "contorno", es decir, el mundo presente, patente y actual, se presenta como cosas que chocan con lo más próximo que tenemos: el cuerpo. El cuerpo de cada cual choca con ellas porque está en contacto con ellas. "Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo". El cuerpo es el gran "sensorium" del mundo; a través de él cada uno se pone en contacto con el mundo y a través de él se acerca a las cosas. Por eso, la función primordial del cuerpo es la de determinar el "aquí", donde se halla enclavado cada uno. Este "aquí" determinan a los "prágmatas", determina una perspectiva: desde aquí. Por lo tanto, "nuestro" mundo en la medida en que es importancia o prágmatas es una perspectiva. Y una perspectiva "desde aquí", lo que implica que las cosas están "ahí" o "allí". Pero también, por lo mismo que "nuestro" mundo es importancia o prágmatas y una perspectiva, no es un "totum revolutum", sino que está organizado en "campos pragmáticos". "Nuestro" mundo está estructurado en una articulación de "lados", según el uso que se hace de él.

Estructurado ya "nuestro" mundo, nos corresponde ver ahora qué aparece en él, o mejor, qué se le aparece a cada cual. Dijimos que, gracias al cuerpo humano, las cosas se aparecen también como cuerpos: minerales, vegetales, animales, hombres y . . . Dejamos para después la aclaración de estos puntos suspensivos. En cuanto todos estos cuerpos se aparecen a cada cual como importancia o prágmatas, se tiene un determinado comportamiento ante ellos. Se establece una "relación". Esta relación, por cierto, no puede ser igual para cada caso. Con la piedra y la planta, en general —y evidentemente—, la relación es unilateral, ya que no se espera de ellas ninguna reacción. La dirección es única y unilateral. "Me" es piedra y "me" es planta, pero yo no "les" soy. Pero dejemos este problema que, para nuestro objetivo, es secundario. Con los animales —y según cual sea el animal— el comportamiento de cada cual tiene que contar con una posible reacción. El animal hace y padece. La dirección de la relación es bilateral, en mayor o menor grado, según cual sea el animal. Esto significa —como mínimo— que el animal "me" es y yo "le" soy (no interesa qué). La relación establecida con el animal implica un plural: "yo y el animal somos". Estamos, por de pronto, ante una "comunidad". Y esto porque el comportamiento de cada cual tiene que contar con una posible reacción del animal, con una respuesta a la acción (una contracción muscular, un ataque, una huida, etc.). A esta relación, Ortega la denomina "reciprocidad", porque ya hay "coexistencia" (nos somos). Lo que cada cual le es el animal, no lo sabemos, pero el animal para cada uno, como mínimo, es algo con lo que hay que contar. Pero teniendo el animal una respuesta, en cierta medida, cada uno tiene que condicionar su comportamiento a ella. La expectativa de tal reacción es previsible debido a la "expresividad" del cuerpo. El tener que contar con una respuesta a una acción cualquiera implica una co-existencia, y la relación es reciprocidad.

Con el hombre la relación presenta otras características y por lo tanto será otro tipo de relación. Por de pronto, a cada uno se le presenta el hombre, fundamentalmente, como "otro". Y a esto se lo

advierte, en primer lugar, gracias al cuerpo. Y el cuerpo humano, como destaca Ortega, es un campo fertilísimo de "expresividad" que nos hace ver, por de pronto, que allí hay una "intimidad". "Se nos presenta como un semáforo que nos envía señales e indicios de lo que pasa en el "dentro" que es el otro hombre". Sin embargo, esto es una interpretación que cada uno hace, ya que ese "dentro" está más allá de "nuestro" contorno o mundo. Cada uno tiene como realidad el cuerpo del Otro, pero "la vida del Otro es ya una interpretación" de cada uno. Con respecto al Otro hombre, en consecuencia y gracias a la "expresividad" de su cuerpo, descubre cada uno que tiene algo "semejante" a él, lo que lleva a que el comportamiento de cada cual tenga que contar con una respuesta de él; pero una respuesta que, en mayor o menor medida, se parece la propia. Como el "alter" es capaz de responder en la misma forma que lo hace el "ego", la relación será "alternar". Y alternar entre iguales —más o menos de acuerdo a los indicios— significa "inter-relación" porque emana de dos o más egos semejantes. "Este Otro es el Hombre, por de pronto el hombre o individuo indeterminado, el Otro cualquiera, del cual sólo sé que es mi semejante, en el sentido de que es capaz de responderme con sus reacciones en un nivel aproximadamente igual al de mis acciones, cosa que no me acontece con el animal". Aquí, según Ortega, nos encontramos con el primer hecho que "nos permite calificarlo de social". La acción del hombre, entonces, es social "cuando cuenta con la reacción del "Otro", el que a su vez ha contado con mi acción". Con todo conviene destacar una vez más que en esta "interrelación" entre dos vidas humanas las realidades radicales son comunicables; por lo tanto "cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación". El Otro para cada cual sigue siendo extraño y extranjero. Pero para que surja la relación social, a partir del "altruismo básico" de cada cual que permite advertir la presencia del "alter", es menester que cada uno actúe o accione sobre el "alter" de tal suerte que provoque en él una respuesta. Por eso el altruismo es "un estado permanente y constitutivo del hombre" que permite la con-

vivencia, "matriz" de todas las posibles "relaciones humanas". El "ego" y el "alter" sólo con-viven. De lo que se trata de ver ahora es cómo se da esta con-vivencia.

La relación de cada uno con los Otros hombres "hace posible la aparición entre ellos y yo de algo así como un mundo común y objetivo, valedero universalmente", es decir, de ciertos componentes del mundo toscos y gruesos. "Este mundo común no es ni mío, ni tuyo, ni de nadie. Por eso es extraño e inhóspito". Se trata, simplemente, de una conjetura que regula la convivencia, un mundo al cual se llega "como a tientas, y que presentimos constantemente como lleno de enigmas". Esta es la actitud normal y cotidiana, y esto es "convivir". El mundo de la convivencia se presenta como un convencionalismo en el que se "vive la pseudo vida de la convencionalidad", en contraposición de la auténtica vida, la de cada cual. Este mundo de la convencionalidad se da porque el mundo de cada cual choca inexorablemente con el del Otro. En este choque se aprende cuáles son "las esquinas del modo de ser del Otro con las cuales tropieza nuestro modo de ser, es decir, hemos ido descubriendo la serie innumerable de peligros que nuestra convivencia con él trae consigo, para nosotros y para él". Por eso es que la relación social siempre es "lucha". Esta lucha se da porque se desconoce cómo el Otro es, cada uno tiene sólo unos indicadores del comportamiento del Otro, hay que anticipar la posibilidad de que el Otro sea feroz, razón por la cual la aproximación tiene que ser cautelosa. El estado de lucha por mutuo desconocimiento de los hombres entre sí destaca que el mundo de la convivencia se presenta bajo la forma del amigo-enemigo. La necesidad que tiene cada uno de contar con el Otro, lleva a la formación, fundada en el mutuo desconocimiento, de un mundo común y objetivo, el mundo de la pseudo-vida de la convencionalidad, como posibilidad de convivencia. Este mundo no es de nadie, pero existe porque se vive con el Otro con el que cada cual está en lucha, porque necesariamente chocan entre sí.

Pero conforme cada uno vive con el Otro, convive, se conocen mutuamente. Y al irse conociendo empiezan ser-se (nos somos). De

aquí va a surgir la primera forma de relación con el Otro, y por lo tanto, la primera realidad social: el "nosotros". Ahora "lo que cada uno hace con respecto al Otro es algo que pasa entre nosotros". Del conocimiento mutuo —y la proximidad que ello implica—, según Ortega, va a surgir la relación "nosotros" como la primera forma de relación social o socialidad. A esta forma de relación, Ortega la denomina "nostridad". El conocimiento y la proximidad transforman al Otro en un "próximo" en un "prójimo". Y porque "nos somos", somos "nos-otros".

"En el trato que es el "nosotros", si se hace frecuente, continuado, el Otro se me va perfilando. De ser el Hombre cualquiera, el abstracto semejante, el individuo humano indeterminado va pasando, por grados de progresiva determinación, haciéndoseme más conocido, humanamente más próximo (prójimo). El grado extremo de proximidad es el que llamo (Ortega) intimidad. Cuando tengo con el otro trato íntimo me es un individuo inconfundible con todos los demás, incanjeable. Es un individuo único. Dentro pues del ámbito de la realidad vital o de convivencia que es el "nosotros", el Otro se ha convertido en TU. Y como esto me pasa no sólo con uno, sino con bastantes otros hombres, me encuentro con que el mundo humano me aparece como un horizonte, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de TUS, es decir, de los individuos para mí únicos. Más allá se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta la línea de horizonte en mi contorno humano en que se hallan los individuos para mí cualesquiera, inter-canjeables. Se abre pues ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o unidad, en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad". (La claridad y concisión de esta larga cita nos excusa de todo comentario).

No conviene olvidar que este mundo humano que me es humanizado por los Otros no es mi auténtico mundo, no tiene una realidad incuestionable, "es sólo más o menos verosímil, en muchas de sus partes ilusorio". Pero para mí va a cumplir una función esencial:

a través de él voy a descubrir mi YO, la "sorpresa que es el YO". La pseudo vida de la convencionalidad, que es la contrapartida de la vida de cada cual, hace posible el descubrimiento del YO. "En el choque constante con el Otro, descubro mis límites, mis fronteras, con tu mundo y contigo". "Averiguamos que somos Yo después y gracias a que hemos conocido los TUS, nuestros TUS". Por eso es que se ve siempre a la propia vida a través de la de los Otros.

A través de lo expuesto vemos cómo saliendo de la realidad radical que cada uno es, se vuelve a ella a través de los Otros. De aquí la "sorpresa que es el YO".

* * *

§ 5.—*Los usos como realidad social*

De acuerdo a lo que se había propuesto Ortega en *El hombre y la gente* —y que ya hemos destacado— y conforme a nuestra intención en el presente ensayo, habría ahora que demostrar, en primer lugar, que los USOS constituyen una realidad con la que hay que enfrentarse necesariamente y, en segundo lugar, que se trata de una realidad que no se identifica con ninguna otra, por lo tanto, que es única y exclusivamente "realidad social". Pero para demostrar esto, no conviene olvidar todo lo dicho hasta el presente con respecto al pensamiento filosófico de Ortega.

Por de pronto, la realidad del uso tiene que tener una existencia en sí y a la vez una existencia para cada cual en la medida en que hay que contar con ella para que cada cual haga su vida. Esto implica que los USOS se encuentran en "nuestro" mundo también como "importancia" o "prágmata". Con esto damos contestación a ciertos puntos suspensivos que dejamos pendientes. En "nuestro" mundo de "importancias" o "prágmatas", cada uno se encuentra con minerales, vegetales, animales, hombres y... USOS. Si tal cosa es cierta, los USOS constituyen una realidad distinta, irreductibles a otras realidades. Y para demostrar esto, hay que ver cómo se aparece esta realidad a la que Ortega denomina USOS.

También conviene destacarse que hasta el presente hemos hablado de las acciones humanas que han emanado de un YO personal, intransferible. Estas acciones "personales" constituían la vida de cada cual, ya que la misma había que hacerla con las cosas y hombres que se encontraban en la "circunstancia". Con respecto al trato con los Otros hombres, dijimos que se había creado un mundo común y objetivo, el mundo de la convencionalidad, emanado de la convivencia de dos vidas humanas —la de cada cual y la del Otro, identificado bajo la forma de TU o TUS. En esta convivencia con el TU y los TUS, se había aparecido el Otro como "réciprocante", y por lo tanto la relación entre ellos era una "inter-relación" porque se daba entre dos o más YO individuales y concretos. La relación entre el YO y el TU o TUS y el YO y los OTROS se presenta como una perspectiva de mayor o menor proximidad, de mayor o menor individualidad, de mayor o menor conocimiento, "en suma, una perspectiva de próxima o lejana humanidad". En todo caso, siempre se trata de un "mundo humano", porque la relación es entre dos vidas humanas.

Pero, según Ortega, las acciones humanas y personales no agotan las acciones que ejecuta el hombre. Muchas de estas acciones no emanan de un radical YO, sino más bien, que salen de cada cual, sin saber ni cómo ni por qué, por una especie de automatismo. "En la medida en que yo pienso y hablo, no por propia e individual evidencia, sino repitiendo esto que "se" dice y que "se opina", mi vida deja de ser mía, dejo de ser el personaje individualismo que soy". Se hace esto porque "se" hace, se dice esto porque "se" dice. Aquí nos encontramos con un tipo de acción que no se identifica con la acción personal, aunque la misma sea una acción "humana" porque cada cual la ejecuta. Se trata de una acción "humana" o mejor, ejecutada por el hombre, "sin un sujeto creador, determinado y responsable". Se trata de una acción "humana", pero "de lo humano sin el hombre, lo humano sin el espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado". Es una acción humana "desalmada e irracional". Esto nos hace ver que se trata de una acción "a-humana", aunque la

ejecute el hombre; se trata de una acción "impersonal" porque el sujeto de esa acción no es personal. El sujeto de esta acción, que ejecuta el hombre, es un impersonal; el pronombre impersonal "se". Lo hago porque "se" hace, lo digo porque "se" dice. En consecuencia, se trata de un acto o acción que YO, ser humano, ejecuto, pero que no es ni mío, ni tuyo, ni de nadie en particular, por lo tanto es impersonal, extraindividual. Esta acción, al no ser de nadie en particular, no se la puede elegir impugnemente, sino que se la ejecuta coactivamente porque no hay más remedio, porque hay que hacerla. Esta acción, por lo mismo que es impersonal, no puede ser "humana", sino que es radicalmente "inhumana", y por lo tanto, es incomprensible, irracional.

Este tipo de acción tiene por correlato un determinado "hecho". El hecho que emana de este tipo de acción, según Ortega, constituye el "hecho social" que se caracteriza por ser extra-individual, coactivo e irracional. Esta descripción del "hecho social" que hace Ortega nos pone de manifiesto, claramente, la cercanía y lejanía que tiene con la descripción hecha por Emile Durkheim (Cfr. *Las Reglas del Método Sociológico*). A las dos características que Durkheim atribuye al hecho social: extra-individual y coactiva, Ortega le agrega el carácter "irracional" del hecho social. Esta característica, según Ortega, es fundamental, y el gran filósofo francés no la vio, aunque Ortega le reconoce que, en la descripción del hecho social, es el sociólogo que estuvo más cerca del problema.

Descrito ya el hecho social, nos corresponde ver ahora cuál es la causa para que el hombre ejecute esta acción, es decir contestar a la pregunta: ¿por qué se ejecuta esta acción? Ortega contesta simplemente: porque "se" hace. Sabemos ya que el hombre es quien lo ejecuta a este acto razón por la cual nos corresponde ver ahora quién lo hace —y no quién lo ejecuta! Ortega nos dice: "lo" hace la gente aunque YO lo ejecute. Esto nos hace ver el carácter de autómatas que tiene el hombre al ejecutar estas acciones. "Soy un autómatas social, estoy socializado". La "socialización" en consecuencia, es la manera

como queda afectado el hombre por la convivencia, ya que ejecuta actos que él mismo, en cuanto tal, no hace, que los hace la gente, la Sociedad. El hombre "socializado" actúa por cuenta de la gente, de la colectividad, de la Sociedad. Y bien, el acto que el YO ejecuta, lo hace porque "se" hace, y quien "lo" hace es la gente, y lo hace porque es USO. Y esto significa otra cosa que lo que el hombre hace en cuanto no emana de un YO personal es USO, es decir, el hecho extra-individual, coactivo e irracional que el hombre ejecuta. El USO, así, se presenta como un tipo de realidad que está ahí, en nuestra circunstancia, con la que hay que contar, pero no dentro del "mundo humano", sino dentro del "mundo social". "Los USOS son, stricto sensu, nuestro contorno o mundo social, son la Sociedad en que vivimos". De esta manera vemos cómo los usos aparecen en un "nuevo" mundo, el "mundo social" que se enfrenta con el "mundo humano". Lo social aparece, "no como se ha creído hasta ahora aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste a lo inter-individual". Las relaciones sociales entre los hombres se oponen a las relaciones inter-individuales y no a las reacciones individuales. Esta afirmación de Ortega tiene una gran importancia y, en nuestra opinión, constituye una gran aportación a la teoría sociológica actual, ya que permite, entre otras cosas, separar las fronteras entre la Psicología Social y la Sociología que en el último tiempo, sobre todo entre algunos sociólogos americanos, se encontraban sin límites claros para distinguir ambas ciencias. La fundamentación de Ortega tiene una profunda base filosófica que permite distinguir, con claridad, dos tipos de realidades que, de hecho, no se confunden.

Ortega, luego de la descripción del hecho social y la demostración de que los USOS constituyen un tipo de realidad "sui generis" que no se confunde con ninguna otra, entra a estructurar la Sociedad a través de los USOS. Esto implica, "ab initio", que los USOS no son, en ningún caso, de los individuos, sino de la Sociedad, ya que cada USO no lo es "porque sea frecuente, sino que lo hacemos con frecuencia porque es USO". Sólo de esta manera se puede entender

que los USOS sean extra-individuales, imperativos irracionales y... desalmados.

Por de pronto, desde la perspectiva de Ortega, el hombre se encuentra con los USOS en su "circunstancia" como "importancia" o "prágmata" que pueda hacer su vida. Hay que contar, inexorablemente, con ellos para "usar" de ellos, o para "abusar" de ellos o para dejarlos en desuso". En consecuencia, están ahí, fuera de cada cual, desde un principio. Se entiende, desde el momento en que cada uno nace. Pero no solamente están ahí, sino que los llevamos "dentro". "Nos envuelven y ciñen por todos lados; nos oprimen, se nos inyectan e insuflan; nos penetran y nos llenan casi hasta los bordes, somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos". Los USOS, en consecuencia, afectan al hombre, lo "socializan", el hombre los incorpora a su manera de ser. Se es de una u otra manera porque los USOS lo afectan, y por ser, se entiende en el pensamiento de Ortega, necesarios para vivir. Y esto quiere decir que se vive de una u otra manera porque se lleva "dentro" los USOS, éstos o aquéllos. Pero para que los USOS afecten al hombre, tienen que estar también fuera de él. El USO es una operación que comienza de fuera hacia dentro. "Mecánica e irracionalmente recibido de fuera, es mecánica e irracionalmente devuelto al exterior". Esto nos hace ver el carácter impersonal del USO, ya que el hacer personal es una acción que comienza dentro del individuo y consiste en exteriorizar algo que hay en la intimidad. Por eso el uso hace al hombre un autómatas social, le hace hacer algo "acostumbrado", habitual. El USO se manifiesta en el hombre como "hábito social", como una especie de "segunda naturaleza", según la terminología escolástica. El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce y funciona automáticamente. Nada más expresivo que el lenguaje materno. El USO es lo que hace que el hombre desempeñe un "rol social", es lo que hace que el hombre desempeñe un "papel social".

* * *

§ 6.—*Vigencia y presión de los USOS; la sociedad.*

Los USOS presentan también una faceta muy importante: la vigencia del USO, ya que algunos permanecen y otros no. Cuando la conducta "no sólo es frecuente en un individuo, sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un USO acostumbrado", es decir, un USO establecido, un USO con vigencia. Cuando el USO queda establecido, por consensus de todos (Comte), se puede USAR de él, dejar de hacer USO de él o hacer ABUSO de él. El carácter imperativo o coactivo que el USO tiene, compele al hombre a que se haga cargo de él, de una u otra manera, para hacer su propia vida. Este mismo carácter imperativo del USO le da un carácter de "natural", de "vigente", lo cual no implica que se sea consciente de este carácter; todo lo contrario, muestra precisamente su carácter irracional ya que se impone automáticamente. Por eso el USO es una imposición mecánica. Su eficiencia se muestra en el comportamiento del hombre que está regulado, en gran medida, por estos USOS, y tan pronto como, "por voluntad, descuido o azar", se sale del "cauce marcado por la costumbre", se ve al hombre abatido por las protestas amenazadoras del contorno, "que se encrespa en borrascas" contra el abuso.

El carácter impositivo del USO implica una "presión social", es decir, la imposición de un "poder" que no es otro que el "poder público". A este poder "de puro constante y ubicuo, como la presión atmosférica, no se lo percibe", pero que actúa a través de represalias morales o físicas. Esto lleva a que los USOS puedan dividirse, según Ortega, en USOS débiles y USOS fuertes. Los primeros son débiles y difusos, como por ejemplo, la opinión pública; los segundos son fuertes y rígidos, como por ejemplo el Derecho. El poder público que actúa en los USOS es "la emanación activa, energética de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás USOS o vigencias que de ella se nutren".

El carácter extra-individual del USO implica algo que está "fuera" del individuo, del hombre, al margen de la actividad actual y

circunstancial de la vida del hombre; se presentan como algo pasado, como un resto, algo que queda. Por eso es que son "arcaicos, superados, añejos y ya sin sentido". Pero precisamente por esto, los USOS constituyen el gran receptáculo de la Historia, por eso es que atesoran todo el pasado, "acumulan, conservan la vida humana fenecida y pretérita". Es la manera como "pervive" el pasado, como una posibilidad para realizar la propia vida, con el dechado de la Historia. Al no ser, han perdido su sentido, y por eso es que se presentan como ininteligibles, irracionales. Toda la idea creadora, que siempre es algo personal, individual, con sentido porque se la entiende, cuando llega a ser USO, es decir, extra-individual, pierde su sentido, se hace ininteligible e irracional. Sólo lo personal es racional. Los USOS son impersonales, extra-individuales; pertenecen a la gente, a la Sociedad.

Los USOS así se nos presentan como lo auténticamente social, es decir, que no pertenecen a nadie en particular; están por encima de los individuos, y por lo tanto, presionan, coaccionan, imperan y reinan sobre los hombres individuales. Eso le da el carácter vigente al USO, porque se impone a todos, ejerce su presión sin que nadie lo apoye o sostenga. Se trata, en consecuencia, de una "vigencia colectiva". Por eso las "opiniones reinantes" en un momento determinado; son opiniones establecidas o vigentes, en suma, son "tópicos", lugares comunes. Son USOS ya que son extra-individuales, imperativas e irracionales. La inmensa mayoría de nuestras ideas, "a pesar de ser ideas y actuar sobre nosotros como convicciones, no son nada racional, sino USOS como la lengua o el saludo; en definitiva, no menos mecánicos, ininteligibles e impuestos a nosotros por ellos". "El hombre puede vivir intelectualmente a crédito de la Sociedad en que vive, crédito de que no se han hecho cuestión nunca. Vive por tanto como un autó-mata de su Sociedad... Nuestro contorno social, que está lleno de palabras, de decires, por lo mismo, está lleno de opiniones". El USO es una vigencia social, es una "institución", y por lo tanto es lento en su nacimiento. Pero lo que le da el carácter sustantivo al hecho social y a la Sociedad es la vigencia de los USOS.

Como es natural, la vigencia del USO no depende de la adhesión individual de cada uno, sea cual fuese su origen. Simplemente está ahí, y hay que contar con él como una instancia que nos fuerza y se nos impone y como un recurso para hacer la propia vida de cada cual.

Al presentarse la Sociedad como un "poder, un poder incontrastable frente al individuo", implica que ella actúa sobre los elementos y comportamientos que son disociadores o anti-sociales. Con esto la propia Sociedad se defiende, a fin de que se logre "un mínimo de predominio de los elementos sociales". Para comprender bien esto no conviene olvidar que todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una Sociedad, a un mundo social. El hombre, por supuesto, puede huir de la sociedad en que nació y fue educado, "pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente, porque la lleva dentro". Pero esto no quiere decir que el hombre sea siempre "sociable". Si bien el ser más íntimo de cada hombre "está ya informado, modelado por una determinada sociedad, esto no implica que el hombre no pueda ser insociable. El individuo, prisionero de su sociedad, aspira "con alguna frecuencia a evadirse de ella intentando vivir con formas de vida propia suyas. Esto se produce a veces con buen éxito, y la Sociedad modifica tales o cuales de sus USOS adoptando aquellas formas nuevas, pero lo más frecuente es el fracaso del intento individual", y entonces actúa el "poder público" que en su forma fuerte y rígida lo va a ejercer el Estado. Y lo hace con el fin de mantener "un mínimo de predominio de los elementos sociales". Esta es la "función" del Estado, según Ortega. El capítulo sobre el Estado, en *El hombre y la gente*, ha quedado inconcluso, aunque figura en el índice.

La Sociedad, así, y a través de lo expuesto anteriormente sobre el pensamiento de Ortega, se presenta como un conjunto de USOS que "se articulan y basan los unos en los otros, formando una ingente arquitectura". "Esta ingente arquitectura USUAL es la Sociedad". La Sociedad, en esta forma articulada de USOS, se le presenta al indivi-

duo bajo la forma de una serie de "pautas" de comportamiento "habitualizados" para que pueda hacer su vida, de tal suerte que le permite al individuo prever la conducta de los Otros que no conoce y, por lo tanto, que no le son individuos determinados. Desde este punto de vista se le presenta como una seguridad. En el mundo humano, es decir, el mundo de las relaciones inter-individuales, era posible la convivencia porque los individuos bajo la forma de nosotros, y-tú, se conocían, en un grado mayor o menor de intimidad, y vivían desde sus propias vidas. En el mundo social (Sociedad) sólo es posible una cuasi-convivencia con el extraño, el Otro, el extranjero, porque permite prever el comportamiento de los individuos que no se conocen. Pero, al mismo tiempo, el mundo social o Sociedad le ofrece al individuo, forzosamente, un repertorio de acciones (ideas, normas, técnicas, etc.) que le obligan a vivir a la "altura" de los tiempos, porque tiene que hacer uso de los USOS vigentes, que le inyectan en él la herencia acumulada del pasado. "Gracias a la Sociedad, el hombre es progreso e historia. La Sociedad atesora el pasado". Y por último, el mundo social o Sociedad, gracias a que automatiza la vida del individuo (lo socializa) y le da resuelto una serie de comportamientos, le permite al individuo que se concentre en su vida personal, creadora y verdaderamente humana. "La Sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto".

* * *

§ 7.—*La fundamentación de la sociología*

La aportación de Ortega en *El hombre y la gente*, a través de lo manifestado, a la teoría sociológica actual, salta a la vista. El intento de fundar la (o una) Sociología, fijándole a esta ciencia un objeto específico, perfectamente delimitado, aparece con caracteres nítidos porque parte de una posición que llega a los fundamentos de la realidad misma. La realidad social queda perfectamente delimitada y se le presenta al hombre como una posibilidad para hacer su propia vida. Por lo tanto es una realidad dotada de preciso sentido para el hombre

que requiere una ciencia que se haga cargo de ella. Esta ciencia no es otra que la Sociología. Pero, además, la descripción del objeto de la Sociología hecha por Ortega permite diferenciar claramente este objeto de la Sociología del objeto de otras ciencias sociales. La descripción del hecho social —que en cierta medida, completa la hecha por Durkheim— encuentra una razón de ser que rompe con muchos problemas falsos con los que trabajaba la teoría sociológica, como pueden ser las dicotomías entre individuo y Sociedad, el proceso de socialización, la teoría de la acción desde un punto de vista general que hace patente los distintos tipos de acciones del hombre (acciones individuales, inter-individuales y sociales), el discutido problema del “alma colectiva”, el “espíritu del pueblo”, etc., que queda reducida a su adecuado coeficiente de realidad: la vigencia del USO, etc. Pero, como se ha visto, no se reduce la aportación de Ortega a la aclaración de falsos problemas de la teoría sociológica, sino que fija concretamente la problemática del quehacer sociológico: la fijación y la aclaración de la “vigencia” de los USOS. La tarea del sociólogo, en consecuencia, consiste en investigar las condiciones en virtud de las cuales algo adquiere ese peculiarísimo carácter de vigencia social, es decir, cómo se constituye y mantiene como USO. Esto, sin lugar a dudas, tiene una notable relevancia ya que queda claramente expuesta la tarea del sociólogo y la limitación de su campo de actuación en un momento en que tal cosa se encuentra en un estado teórico incomprensible y discutido que hace imposible la acumulación de conocimientos en el campo sociológico con todos los problemas y dudas que tal estado implica para que este conocimiento pueda progresar y afirmarse con un carácter autónomo e independiente.

Por último conviene destacarse la importancia que tiene la idea de la “proximidad” y el “conocimiento” para explicar las formas sociales de convivencia al distinguirse el “mundo humano” y el “mundo social”, el mundo de las relaciones inter-individuales y el mundo de las relaciones sociales. Desgraciadamente Ortega, en *El hombre y la gente*, no alcanzó a fijar las formas sociales de convivencia, pero,

con todo, ha fijado el criterio fundamental para establecer las diferencias que podrían constatarse en otros escritos del propio Ortega. Esta tarea, sin embargo, está por hacerse. La Sociedad, como una ingente arquitectura usual, permite hacer el análisis de los fenómenos sociales desde una perspectiva funcionalista considerando las fuerzas sociales que tienden a mantener a la Sociedad y los elementos que actúan en contra. La forma de "poder" en que se manifiesta la Sociedad aclara las funciones de los hechos sociales para la vida del hombre cuando vive en convivencia y, a la vez, le fija su autonomía frente a los otros tipos de hechos que corresponden a otras realidades que no son sociales. El sujeto del hecho social es la gente y con ellos, claramente, se ve el origen de tal hecho, el cual es creado por un sujeto individual (porque es el único que puede crear), pero que recién cuando adquiere la "vigencia social" toma el carácter de hecho social "stricto sensu". Y esto no significa otra cosa que el sujeto del hecho social es la gente, aunque el hombre individual sea quien lo ejecuta. Por eso es un hecho de la Sociedad y no del individuo, y por eso, también, se conserva históricamente al ser la Sociedad el receptáculo donde se acumula todo el pasado histórico. El hecho social, así, es radicalmente histórico que se ofrece como posibilidad de vida para cada cual ya que le ha solucionado una serie de "pautas" de conducta y le permite prever la conducta de los demás. Aquí se presenta el conocido problema de Max Weber sobre la "chance" o el problema de la "expectativa".

Creemos que todo lo manifestado, a ojos vista, implica una gran aportación a la teoría sociológica actual. Esta aportación tiene la importancia actual que puede fundamentar a la Sociología como ciencia saliendo de una posición sociológica unitaria e internamente estructurada sobre las bases de una filosofía que todo lo abarca y comprende. Pero, repetimos, siempre se trata de una fundamentación de la Sociología como ciencia, es decir, como un saber científico de la realidad social. Esto implica que todo lo dicho por Ortega en *El hombre y la gente* no es Sociología. Ortega sólo facilita un instrumental

teórico que permite acercarse a la realidad social con el fin de conocerla, describirla y explicarla. Esta tarea es del sociólogo, y naturalmente, eso no lo hizo Ortega. Sólo probando este instrumental teórico en la realidad concreta se puede decir si la aportación de Ortega es realmente útil y adecuada. Pero esto implica otro problema, que trataremos de analizarlo, seguidamente, en la obra que tomamos de Ortega.

* * *

§ 8.—*El tema de "España invertebrada"*

En lo tratado hasta el presente hemos concentrado nuestra atención sobre la obra de Ortega *El hombre y la gente*, en la medida en que esta obra constituye un intento por fundar la (o una) Sociología, y en tal sentido, ver la aportación que hace Ortega a la teoría sociológica actual. A partir de ahora, hemos de enfrentarnos con otra obra de Ortega que presenta caracteres completamente dispares a la ya tratada. Nos referimos a *España invertebrada*. Este pequeño librito de Ortega, que, según el autor, no pretende ser más que un "ensayo de ensayo", nos ofrece la oportunidad de ver un estudio concreto mediante mecanismos teóricos sociológicos sobre una realidad sociocultural como es España. El intento de Ortega en este pequeño librito consiste en hacer un diagnóstico al presente y al pasado de España en tanto Nación, descubrir sus males y proponer una terapéutica. Por cierto no es artificial esta terminología médica o biológica: Ortega trata a España como si fuese un "cuerpo enfermo". Estas analogías biológicas nos muestran algo de las "huellas" teóricas que se posaron sobre Ortega después y alrededor de la Primera Guerra Mundial. No conviene olvidar que este libro comenzó apareciendo en los famosos folletones del diario "El Sol" de Madrid, en 1920, ni tampoco la situación histórico-cultural de Europa y especialmente de España al terminar la guerra mundial. De aquí que, casi como una continuación de este librito, ya a aparecer —también en los folletones de "El Sol" en 1926—, su conocido libro *La rebelión de las masas*. El ambiente

espiritual y cultural —especialmente entre los “beatos de la Cultura— después de la gran guerra era un ambiente de “decadencia de Occidente”. Se creía entonces en la desintegración de las estructuras sociales y culturales de Europa. Todo esto no conviene olvidarse porque explica mucho el sentido de la obra que ahora entramos a analizar.

Dos problemas fundamentales trata este libro: por un lado, el problema de la integración y desintegración de una Nación —en el caso concreto, España— y, por el otro, el análisis de una Sociedad como una ecuación de minoría ejemplar y masa dócil a esa ejemplaridad. Estos dos temas centrales, por cierto, constituyen dos planteamientos sociológicos que pueden tener una relevancia para la teoría sociológica actual. Hemos de entrar a analizar estos problemas, siguiendo el camino inverso del libro, es decir, hemos de comenzar por fijar la teoría orteguiana sobre la estructura de la estratificación social y la funcionalidad de sus elementos, para después entrar en el problema de la integración y desintegración de una Sociedad o de una Nación.

* * *

§ 9.—*Estratificación social: masa y élite como elementos funcionales.*

Según Ortega, una “mala” Sociología ha tendido en los últimos años, movida principalmente por las ideas del progreso social y la democratización de la vida, a negar la dicotomía fundamental de toda Sociedad aristocracia-masa. Estos dos elementos, según Ortega, actuando en acción recíproca y funcional, constituye el hecho básico de toda Sociedad “y el agente de su evicción hacia el bien como hacia el mal”. No se ha dado, hasta la fecha, ninguna Sociedad en la Historia ni en ningún ámbito cultural que no presente estos dos elementos actuando funcionalmente para la mantención de esa Sociedad. El desconocimiento de este hecho, que, según Ortega, es evidente e históricamente muy fácil de demostrar, se debe fundamentalmente a que se suele plantear esta problemática de las relaciones entre estos elementos primarios de toda Sociedad desde una perspectiva ética y jurídica. Ortega,

sin negar la validez de este planteamiento —cuyo origen quizás se encuentre en Kant y en algunos “utopistas sociales”— sostiene que el “deber ser” del moralista y del jurista, que obran como reformadores sociales del tipo de los pensadores sociales de los siglos XVII y XVIII, es un “deber ser” parcial, fragmentario e insuficiente, ya que el problema se concentra, antes de entrar en el campo del “deber ser”, es decir, cómo debe ser una Sociedad, en resolver el problema del “poder ser” es decir cómo puede ser una Sociedad. Sólo debe ser lo que puede ser. Y lo que puede ser se mueve dentro de las condiciones de lo que es. Y la Sociología sólo puede actuar en este campo. De aquí que, en contra de todo el espíritu de “su” época —se entiende que no sólo Ortega ha sostenido esto, ya que antes lo trataron, en el campo sociológico, entre otros, Pareto y Mosca— Ortega sostiene la absoluta necesidad de reconocer la existencia de esta verdad de hecho que se da y se ha dado a través de toda la Historia. Este planteamiento de Ortega tiende a romper con todo juicio tomado “a priori” sobre el deber ser de una Sociedad. Entrar a tratar la Sociedad sosteniendo que son injustas las diferencias jerárquicas entre aristocracia (o élite) y masa es, como dice Ortega, tomar “el rábano por las hojas” ya que “sin aristocracia, sin minoría egregia”, y su consiguiente correlato funcional: la masa, no hay Sociedad. “Antes que una Sociedad sea justa, tiene que ser Sociedad. De esta manera Ortega, basándose en la experiencia histórica, afirma enfáticamente esta diferencia jerárquica entre aristocracia y masa. El criterio de distinción es fundamentalmente el poder, y sólo gracias a estas diferencias jerárquicas las sociedades pueden nacer y persistir, según Ortega. Esta posición de Ortega tiene un antecedente en la teoría de Pareto sobre las élites, lo que, por cierto, no implica que una dependa de la otra.

Admitiendo este hecho, que se encuentra fundado históricamente, según Ortega, hace uso de este principio, como un instrumental de análisis, para explicar a la “Sociedad” española a través de su historia y en el presente. Este mecanismo, como es natural, es aplicable, según el propio Ortega, para el análisis de toda Sociedad y con algunas va-

riantes de precisión lo ha de aplicar posteriormente para todo Occidente en su conocido libro *La rebelión de las masas*. La funcionalidad de los elementos de este mecanismo es de orden psicológico: "la ejemplaridad de unos pocos se articula con la docilidad de otros muchos". Cuando una Sociedad presenta las características de este mecanismo se está, según Ortega, ante una Sociedad: cuando este mecanismo —según Ortega, socialmente natural de toda Sociedad— no funciona, esa Sociedad presenta una cierta anomalía. El análisis concreto dirá sobre los males de una Sociedad con el simple uso de este mecanismo.

Como es natural y, en cierta medida ya lo hemos destacado, la existencia de la aristocracia (o élite) y la masa son elementos que se inter-actúan recíprocamente a través del mecanismo psicológico "ejemplaridad-docilidad, tomado como principio de la co-existencia social, tiene la ventaja, no sólo de sugerir cuál es la fuerza espiritual que crea y mantiene las sociedades, sino que, a su vez, aclara el fenómeno de las decadencias e ilustra la patología de las naciones". Esto nos lleva a que nos enfrentemos con este planteamiento desde una doble perspectiva: una, estrictamente social y la otra, estrictamente histórica.

a) Ortega afirma que una Sociedad es una masa organizada y estructurada por una minoría de individuos selectos. "La forma jurídica que adopte una sociedad podrá ser todo lo democrática y aún comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, trans-jurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa". Al través de lo dicho se ve la importancia que tiene esa minoría selecta. Sobre ella recae la existencia de la Sociedad ya que ella es la que la estructura y organiza. Por eso esa minoría debe reunir un requisito, según Ortega, fundamental: ser verdaderamente egregia, ejemplar. Cuando en una Sociedad, una aristocracia (o élite) deja de ser selecta, egregia, directora o cuando una masa se niega a seguir a esa minoría, se rebela, es indócil, o ambas cosas a la vez, la Sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la "invertebración histórica". En consecuencia, la Sociedad se mantiene, digamos, normalmente, cuando cada elemento tiene sus características propias y

constitutivas: para la élite, ser ejemplar, y para la masa, ser dócil a esa ejemplaridad. Y esa Sociedad será anormal, patológica, cuando uno de sus elementos fundamentales o los dos no reúnen esos requisitos.

Sin embargo, Ortega va un poco más lejos: por Sociedad entiende sólo "sociedad sana". Cuando el caso patológico se presenta se está frente a un cuerpo enfermo, es decir, deja de ser una Sociedad. "Donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva y una masa que no sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad o se está muy cerca de que no la haya".

De lo manifestado se desprende la enorme importancia que tienen las definiciones de aristocracia (o élite) y masa en Ortega. Y aquí debemos destacar que las definiciones de estos elementos, en nuestro entender, no tienen una perspectiva sociológica, es decir, que las definiciones dadas por Ortega sobre aristocracia (o élite) y masa no son "grupos sociales" o cuasi-grupos sociales. Tienen, fundamentalmente, una perspectiva histórico-cultural. Estos conceptos, por cierto, no están definidos por privilegios, derechos, deberes, etc. La aristocracia está definida por la ejemplaridad y por eso es minoría, egregia, capaz de dirigir, y la masa está definida por la docilidad y por eso es mayoría, vulgar y capaz de aceptar con entusiasmo la dirección; la primera se distingue por lo "superior" y la segunda por la "humildad", entusiasmo y adoración a lo superior. Como se puede ver, en ningún caso se tiene una definición sociológica. Esto tiene que quedar bien claro, porque de lo contrario se falseará la posición de Ortega, cosa que ha ocurrido sobre todo después de la aparición de *La rebelión de las masas*. Pero dejando de lado la definición de estos elementos, lo verdaderamente importante está en la "función" que cumplen cada uno de estos elementos para la conservación y mantenimiento de la Sociedad. Cada elemento, de cualquier manera que se la defina, tiene una "misión", una función en el todo social. Pero esto se comprende viendo la perspectiva histórica de que ya hemos hablado y sobre la cual volveremos después.

Sin embargo hay una faceta sociológica en el planteamiento de Ortega que merece ser destacada. Se trata de la vigencia de estos elementos básicos en toda sociedad, es decir, de la "vigencia" de las minorías y las masas en cuanto tales. Este problema de la "vigencia" ya fue ampliamente desarrollado en la primera parte del presente trabajo. De la "vigencia" de estos elementos depende la funcionalidad de esos elementos en toda Sociedad. El análisis sociológico se dirige a analizar la "vigencia social" de las minorías. Estas minorías están determinados socialmente por la creación efusiva de las masas entusiastas de estos hombres egregios, de tal suerte que sólo con esta condición es posible la relación funcional de estas minorías sobre las masas. En última instancia, se trata de la "creación", en el mejor sentido de la palabra, de los "mitos colectivos". "Es completamente erróneo suponer —dice Ortega— que el entusiasmo de las masas depende del valor de los hombres directores. La verdad es estrictamente lo contrario: el valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que poseen las masas". Esto significa que el valor "social", es decir, el que tiene trascendencia sociológica, no se funda en la "calidad" de las personas egregias, sino en "la mística aureola, el nimbo patético que los circunda proveniente de la representación colectiva". Esto, según parece, se dirige fundamentalmente al liderazgo "carismático" del tipo weberiano que, en cierta medida, constituiría el origen de toda Sociedad. Con todo se hace difícil aplicarlo a los otros tipos del liderazgo que, por ejemplo, presenta el propio Max Weber. Con todo, podría, en cierta medida, llegar a explicarse a través de la teoría las limitaciones propias de todo análisis funcionalista cuando trata de resolver el problema de los cambios sociales, que en el presente caso, sería el problema de la "circulación de las élites" de que nos habla Pareto. Sin embargo, este asunto está vinculado a la otra perspectiva del problema de que ya hemos hablado, razón por la cual tenemos que volver sobre el mismo.

Las sociedades perviven en la medida, según Ortega, en que funciona el mecanismo "ejemplaridad-docilidad"; cuando este mecanismo

no funciona no cumple con su "misión" o con las características que le son intrínsecas, se produce el caso patológico, la invertebración de la Sociedad, la desintegración, el caos social. Este fenómeno de desintegración se aplica a cualquier grupo social y a todas las formas de convivencia; por lo tanto, no tiene ninguna vinculación a una determinada forma de estratificación social. Se trata, simplemente, de la relación de poder entre gobernantes y gobernados, entre dirigentes y dirigidos en cualquier forma de convivencia humana, ya sea en la estructura política como en la estructura económica o social, ya sea en cualquier grupo social.

b) La perspectiva histórica se refiere, fundamentalmente, a la integración y desintegración de las naciones. Tanto la una como la otra muestran la faceta histórica de evolución e involución de las sociedades, su formación y su desintegración como sociedades. En esta perspectiva histórica el análisis funcional de los elementos que tienden a la conservación de la Sociedad no explica el proceso de cambio social y, si lo hace, es en muy escasa medida. Por lo tanto Ortega se ve precisado a fijar un principio de orden histórico que extrae de la propia experiencia histórica y que, según parece, se presenta bajo la forma de una cierta regularidad empírica. Ortega sostiene que en la historia se han presentado, en una perenne sucesión alternada, dos clases de épocas: una, la época de la formación de las aristocracias (o élites) y con ellas, de acuerdo a lo manifestado anteriormente, la formación de las sociedades, y la otra, la época de la decadencia de esas aristocracias, con lo que el mecanismo ejemplaridad-docilidad deja de funcionar, y con ellas la desintegración de las sociedades. Esto significa que la integración o desintegración de una Sociedad depende de las aristocracias y su articulación con las masas y, por lo tanto, de la "vigencia social" de las minorías selectas o aristocracias. Estáticamente este fenómeno ya fue analizado en la parte anterior. La explicación dinámica estaría gobernada por la aplicación del principio de la sucesión alternada de esas épocas en la medida en que las aristocracias cumplen o no su función específica. La idea de Ortega es netamente

cíclica y quizás netamente histórica porque tiende a explicar los cambios de épocas pero no los cambios de esas aristocracias. Ortega la toma de los "puranas" indios, que denominaban a esas épocas, respectivamente, "épocas Kitra" y épocas Kali". En las épocas Kali los "sudras", es decir los inferiores, se encumbran porque Brahma ha caído en sopor. Entonces Vishnú toma la forma terrible de Siva y destruye las formas existentes: el crepúsculo de los dioses alumbra lívido el horizonte. Después Brahma despierta, y bajo la fisonomía de Vishnú, el dios benigno, recrea el Cosmos de nuevo y hace alborear la nueva época Kitra. El origen de donde extrae Ortega su idea nos muestra, claramente, el carácter histórico del principio.

Pero, como ya vimos, el punto central del pensamiento de Ortega se centra en las calidades de los elementos fundamentales y básicos de toda sociedad: las aristocracias o minorías y las masas o mayorías. De acuerdo al principio histórico fijado por Ortega, lo anterior significa que se pasa de la formación y la disolución de una sociedad conforme a las calidades que tienen sus elementos y, en especial, a la vigencia social de las aristocracias. En consecuencia, el proceso histórico se manifiesta en las minorías directoras, egregias, ejemplares, en el proceso histórico de su evolución. La fijación de esta ley implica un cierto determinismo histórico, pero que puede ser forzado en su paso de una época a la otra. De aquí que no se sucediese. En cierta medida la idea de Ortega corresponde a la idea de la circulación de las élites de Pareto. Sin embargo, Ortega no es explícito en el proceso de formación y desintegración de las minorías o aristocracias, como lo es Pareto. Pero para tratar este problema, tenemos que entrar en el estudio de la integración y desintegración de las naciones, que es el segundo punto que queríamos tratar en esta oportunidad y que constituye la primera parte del libro *España invertebrada*.

* * *

§ 10.—*Integración y desintegración de la Sociedad.*

El planteamiento de Ortega en cuanto a la integración y desintegración de las naciones depende, fundamentalmente, de su idea de Nación. Según Ortega, el rasgo más característico y esencial de toda Nación se encuentra en "un proyecto sugestivo de vida en común". Luego de presentar en el libro un análisis de la formación de las naciones, y en especial, de la formación del Imperio Romano y de España, advierte que todos los elementos dados al hablar de una nación, como lo ha hecho la literatura más o menos seria, son, en última instancia, bastante irrelevantes o, a lo menos, no decisivos. El planteamiento de Ortega que fija como rasgo característico de la Nación "un proyecto sugestivo de vida en común" responde a una idea dinámica del proceso histórico de formación y disolución de una Nación. Ortega aplica, en esta oportunidad, una idea y un método para tratar la historia: el método de la razón histórica, que después va a desarrollar más ampliamente en otros libros (*La historia como sistema, El tema de nuestro tiempo, En torno a Galileo, etc.*).

Según Ortega, "la potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional: un proyecto sugestivo de vida en común"! De lo que se trata es de ofrecer algo por hacer en común, algo que dé sentido a una misión histórica. Este proyecto de vida en común, con una gran dosis de sugestividad —ya se verá por qué— es el factor decisivo para la integración de una Nación. Este proyecto tiene que ser elaborado por las aristocracias o élites, pero tiene que estar en función del otro elemento funcional de la Sociedad a fin de que él sea verdaderamente "sugestivo". Cuando tal proyecto falta —ya sea porque las minorías son incapaces, o porque el mismo no es sugestivo para las masas, o porque tal proyecto no existe— comienzan a funcionar dentro de la Sociedad otras fuerzas, en sentido contrario, es decir, fuerzas disociadoras, que poco a poco, más y más, van minando la integración y comienza un proceso de desintegración. El fundamento filosófico de esta idea orteguiana ya ha sido explicado anteriormente. La vida es un quehacer! Lo mismo

vale para una Nación, es decir, para una vida en común. Una nación nace y se desarrolla cuando tiene un quehacer, una tarea que se autoimpone. Cuando un pueblo cuenta con este quehacer, con esta misión —que en Ortega, como ya vimos, es siempre una misión histórica— ese pueblo se integra, se constituye en Nación o Sociedad. Cuando falta este quehacer, esta misión, ese pueblo podrá subsistir pero nunca será una Nación, es decir, una sociedad políticamente organizada por un plan o proyecto de vida en común. Cuando tal cosa falta, por cualquier razón, surgen los elementos disociadores.

Como vemos, el punto central siempre se concentra en este proyecto de vida en común. El quehacer vital lo necesita, pero para que se pueda realizar se necesita un imperativo: saber querer y saber mandar. Este imperativo se manifiesta en dos formas: por un lado, en la fuerza y, por el otro, en el convencimiento, pero ambos tienen que actuar conjuntamente. Cuando esos elementos actúan separados nunca se impondrá ese proyecto o, a lo menos, tendrá una duración efímera. “La sugestión moral y la imposición material van íntimamente fundidas en todo acto de imperar”. Esta idea es fundamental en la concepción de Ortega y aquí se ve el valor que tienen las aristocracias gobernantes para la conservación de la sociedad; sobre ellas recae toda la responsabilidad, ya que la función específica de las masas es la de obedecer, la docilidad a la ejemplaridad de las élites. Y en la medida en que tal cosa se cumple, el plan adquiere su carácter sugestivo. Esta funcionalidad de los elementos de la Sociedad se agudizan en la Sociedad políticamente organizada, es decir, en la Nación. “En el Estado no se convive por estar juntos, sino para hacer juntos algo”.

En el proceso de integración de una Sociedad, Ortega, en cierta medida, sigue la ley de la división del trabajo de Durkheim, ya que en la medida en que la Sociedad se organiza y se constituye, surgen, a la par, diferenciaciones en las clases, en los grupos sociales, profesionales, gremios, etc. Esto no significa otra cosa que el proceso integrador lleva consigo siempre un proceso diferenciador. Esto, sin lugar a dudas, es muy importante porque explica el paso de las socie-

dades simples a las complejas. Este paso parece inevitable en la medida en que se sigue un plan de vida en común, es decir, en la medida en que se tiene conciencia de una misión histórica. Este proceso integrador, para Ortega, es signo y síntoma de "salud" social y nacional, ya que cada uno de los elementos tiene una viva conciencia de que son parte de un "todo" superior, debido principalmente, a ese proyecto de vida en común. El "todo" nacional o social se presenta siempre por encima de los "todos" particulares o de grupos que pierden el sentido de su misión y de su función dentro de la propia Sociedad.

El proceso contrario, es decir, el de desintegración, se presenta cuando se da en una Sociedad "integrada" el particularismo. La esencia del particularismo consiste en que "cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás". "Las partes de un todo comienzan a vivir como todos aparte". Este fenómeno disociador de la sociedad se presenta en todos los grupos sociales, los cuales se constituyen como en "compartimientos estancos", es decir, cada grupo pierde la sensibilidad de la existencia de los demás. "No se siente en su periferia el contacto y la presión de las demás clases sociales y gremios; llegan entonces a creer que sólo ellos existen, que ellos son todo, que ellos son un todo". Y así los elementos dejan de actuar funcionalmente para conservar el todo, y éste tiende a desintegrarse. El particularismo, en consecuencia, se presenta como un síntoma de una anomalía, ya que al faltar el proyecto de vida en común, cada uno de estos grupos comienza a sentirse aislado y separado del todo; todavía más, cada uno comienza a sentirse un todo aparte. Por supuesto que este sentimiento de querer ser un todo aparte, no depende de que los grupos coincidan o no en sus deseos o en sus ideas o en sus intereses, sino fundamentalmente, de que se desconocen mutuamente. Al faltar el contacto con los otros grupos, porque se desconocen, se transforman estos grupos en compartimientos estancos. Y entonces, según Ortega, sólo queda la "acción directa". "Todo particularismo conduce, por fin, a la acción directa". Este concepto de acción directa tiene gran importancia en *España invertebrada* porque es el que define los "pro-

nunciamentos" que tanto pululaban en España en el primer tercio del presente siglo. Y según Ortega, el pronunciamiento es la táctica del victorioso, y no la del luchador. En una sociedad sana, es decir, en una sociedad integrada, la lucha es fundamental, es uno de los elementos más positivos, según Ortega, de contacto entre los grupos porque es uno de los síntomas de que los grupos no se ignoran entre sí. La acción directa y los pronunciamientos es la táctica de los particularismos que llevan, inexorablemente, a la desintegración de las sociedades. "Una Nación es, a la postre, una ingente comunidad de individuos y grupos que cuentan los unos con los otros". De más está decir que no es necesario la simpatía o la similitud de sentimientos, ideas o intereses entre ellos.

A través de lo dicho vemos cuál es la idea de Ortega sobre los procesos de integración y desintegración de una Sociedad. En el libro que estamos tratando, Ortega pone en aplicación este esquema teórico en la realidad concreta e histórica de España. Las conclusiones a que llega son perfectamente plausibles. Y esto no significa otra cosa que el esquema teórico utilizado por Ortega, puede ser de cierto valor para la teoría sociológica actual. Y a tal efecto habría que probarlo nuevamente!

TALCOTT PARSONS Y LA TEORIA SOCIOLOGICA SISTEMATICA*

Sobre la importancia de la sistematización de la Sociología han llamado la atención numerosos sociólogos, sobre todo, después de la Primera Guerra Mundial. Entre ellos conviene destacarse, muy especialmente, a *Karl Mannheim* y a *Talcott Parsons*. El presente trabajo pretende, sólo, hacerse cargo de este último autor a través del hermoso trabajo de uno de los sociólogos alemanes más interesantes del momento presente: *Ralf Dahrendorf* aparecido en el *Kölner Zeitschrift für Soziologie* en el año 1956 bajo el título *Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der soziologischen Theorie*.

El primer problema con el que se enfrenta *Dahrendorf* en este trabajo es el de la Sociología como ciencia sistemática, partiendo de la concepción del conocido profesor de Harvard. Como es bien sabido, Talcott Parsons representa en los EE. UU. —y por eso es tan combatido como defendido— a aquellos sociólogos que con ahinco buscan sistematizar el conocimiento sociológico actual. De aquí que las críticas, en nuestro entender, hechas a Parsons —al margen de las de carácter terminológico y formal— se pierden en largas disquisiciones de hecho —las más de las veces justificadas— y confusiones manifies-

* El presente trabajo fue presentado al seminario de Sociología Americana en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Munich, Alemania, en 1957, a cargo del profesor A. Metzger. Muchos de los conceptos vertidos en este trabajo han sido recogidos en mi libro *Estructura y función*, Cuadernos de Sociología, México, 1962.

tas, sin considerar la contribución a la teoría sociológica que hace con su intento sistematizador que, no obstante sus vicios, busca realizar un ideal en todo conocimiento científico. Que esto se haya logrado —como pretende Parsons—, o que esto pueda lograrse —como pretenden muchos y entre ellos Merton—, o que esto no pueda lograrse —como pretenden algunos— es un asunto que trataremos después. No obstante la concepción particular de Parsons sobre la sistematización de la Sociología —que, por cierto, es discutida y discutible— esto no es motivo para que quede al margen de toda consideración teórica este intento —fallido o no— de sistematización de la Sociología como ciencia, ya que tal planteamiento es inherente a todo saber científico. Dahrendorf, por eso, en el estudio que comentamos, toma a Parsons como un pretexto para llevar la problemática a un campo más general y, a la vez, salvar ese intento, quizás prematuro, según la propia idea de Dahrendorf, de sistematizar el saber sociológico de las marañas de la concepción teórica de Parsons.

Para tratar el problema de la Sociología como ciencia sistemática Dahrendorf parte de una expresiva cita de Parsons que destaca la importancia que tiene la ciencia sistemática para el desarrollo de la Sociología como ciencia y las posibilidades que tiene la Sociología actual para llegar a ser una ciencia sistemática como cualquier otra ciencia. La cita reza como sigue: "No sería exagerado decir que el estado de la teoría sistemática es el índice más importante para juzgar sobre el grado de madurez de una ciencia. El estado de este grado de madurez comprende: el carácter del aparato conceptual general utilizado por la disciplina, el modo y grado de integración lógica de sus diversas partes y las formas en que efectivamente se aplica el aparato conceptual en la investigación empírico-científica. Sobre esta base se puede formular la tesis de que la Sociología se encuentra en el momento es que está siendo una ciencia madura". De momento, y para nuestros fines, no nos interesa el contenido de esta larga cita, tanto en lo referente al índice de madurez de una ciencia, como en lo referente a los indicadores o a la propia tesis de Parsons. Sólo queremos destacar, ahora, la intención de Parsons al formular esta tesis, ya que

ella, necesariamente, nos lleva al problema más general de los presupuestos lógico-científicos de la teoría sociológica. Tratar este problema significa dejar de lado, por el momento, el contenido teórico-empírico de la propia teoría sociológica, para entrar en el campo de los presupuestos lógico-científicos de las ciencias en general y de la Sociología en especial cuando se enfrenta al problema de la sistematización. Esto se ve claramente si buscamos las implicaciones que se desprenden de la intención de Parsons al sostener lo que sostiene. Estas implicaciones son verdaderos postulados de las ciencias; y precisamente sobre estos postulados se afirman los sociólogos para propiciar y reclamar una Sociología sistemática. Estos postulados, extraídos de la teoría general de las ciencias, son llevados por Parsons y Dahrendorf a la Sociología. Del logro exitoso de tal intento, naturalmente, van a depender las posibilidades de fundar sistemáticamente a la Sociología como ciencia. Estos postulados son: a) la Sociología es una ciencia empírica, b) la Sociología es una ciencia sistemática y c) la Sociología puede fundarse sistemáticamente.

Entraremos ahora en el análisis de cada uno de estos postulados, sin pretender, por cierto, agotar la problemática sino más bien con el fin de acercarnos a la teoría sistemática de la Sociología de Parsons, tal como la expone Dahrendorf.

a) Con respecto al primer postulado, es decir, *la Sociología es una ciencia empírica*, si se aclaran bien los términos, casi se podría decir que constituye una de las aceptaciones más generales de los distintos autores. Para la Sociología americana moderna —se entiende por tal la Sociología desarrollada alrededor de la segunda guerra mundial—, así como, en parte, para la Sociología inglesa y francesa, no cabe la menor duda sobre la validez de este postulado. Este *consensus general* podría ampliarse, en muchos casos y en general a muchos de los *clásicos* de la Sociología (Durkheim y Max Weber, por ejemplo) si esta afirmación —como parece— se refiere al material de análisis de la Sociología: se trabaja con datos empíricos. Sin embargo, sería exagerado decir que este *consensus* es absolutamente

general, sobre todo, si se contempla la posición de muchos sociólogos alemanes que han sufrido el impacto de la dicotomía de las ciencias hecha por Dilthey y Rickert de "ciencias de la naturaleza" y "ciencias de la Cultura" (o del espíritu). Como no es nuestra intención entrar en esta problemática, dejamos solamente esta aclaración con el fin de destacar que este postulado cuenta con algunos opositores. Quizás la Sociología del Conocimiento pueda algún día aclararnos por qué esta posición se ha desarrollado con tanto éxito en Alemania y en qué medida ello no depende de la enseñanza de la Universidad alemana de comienzos de siglo. Como el análisis de este postulado y su justificación nos llevaría muy lejos de la problemática que nos hemos trazado en este trabajo, damos por admitido la validez del mismo, a lo menos para los fines de este estudio.

b) Con respecto al segundo postulado, es decir, *la Sociología es una ciencia sistemática*, el problema es bastante más discutido, a lo menos, si contemplamos las distintas teorías existentes sobre la Sociología como ciencia y los logros alcanzados en tal sentido. En cuanto al primer punto, esto se ve claramente revisando las Historias de la Sociología. Los distintos autores están clasificados y ordenados según sus teorías y direcciones de pensamiento. Una de éstas es la Sociología Sistemática (von Wiese, Echoeck, etc.). En cuanto al segundo punto esto se ve claramente en la falta de tal teoría sistemática que aune todos los esfuerzos y conclusiones científicas. La Sociología, hasta la fecha, no ha sido *acumulativa* de hipótesis comprobadas. El hecho cierto es que si la Sociología es una ciencia sistemática no pueden darse distintas teorías y direcciones de pensamiento, ya que cada una de esas opiniones tiene que ser corroborada por la experiencia. Cuando esas teorías u opiniones son contradictorias sólo una de ellas puede subsistir *científicamente*, lo que constituye el paso previo de toda acumulación de conocimientos verdaderos que pueden ser sistematizados. Toda teoría puede fracasar en el experimento. Las que resistan esta prueba de la experiencia, de facto, quedan incorporadas al *plus* del conocimiento y, por lo tanto, ser objeto de sistematización; pero

las que no resisten esta prueba pasan a aumentar el "bagaje" de los intentos, y por lo tanto, no pueden ser objeto de sistematización. Esto es, a lo menos, lo que exige la teoría sistemática de las ciencias, especialmente, la de aquellas ciencias más desarrolladas.

Partiendo de todo lo manifestado hasta aquí, se puede afirmar que, en el campo de la Sociología, pueden darse muchas teorías específicas —y de hecho se dan— pero sólo puede darse "una" teoría sistemática que aune todos los conocimientos corroborados por la experiencia. Este planteamiento se ve claramente en la cita que Dahrendorf hace de Parsons: "La teoría es la red que nosotros arrojamamos para captar el mundo, racionalizarlo, explicarlo, dominarlo... Nosotros trabajamos, precisamente, para hacer el tejido de la red cada vez más fino". La sistematización, partiendo de las conclusiones comprobadas por la experiencia, tiende a hacer el tendido de la red cada vez más fino. Sólo así se entiende la importancia y, sobre todo, la función de la teoría sistemática.

Pero, claro está, el problema fundamental reside en saber si la Sociología como ciencia puede tener una teoría en este sentido. Los sociólogos, aun los más pesimistas, admiten esto como un ideal. De aquí que el problema se centra en estudiar las posibilidades de hecho que existen para que tal ideal se realice. Parsons cree en esta posibilidad y, aún más, cree que la Sociología "se encuentra en el momento que está siendo una ciencia madura" (sistemática). Esto, por supuesto, no es compartido por todos los autores. Algunos, prudentemente, esperan una mayor acumulación de conocimientos sobre bases empíricas (Robert K. Merton y sus teorías de alcance medio), otros buscan otra salida, etc. No pretendemos entrar ahora en esta problemática. razón por la cual nos conformamos con dejar formulada la cuestión, cuya solución requeriría una larga exposición.

Con todo, conviene hacer ahora algunas precisiones porque tienen gran vinculación con el planteamiento de Parsons. Parece en sí evidente —a lo menos, así lo destacan una serie de autores, y entre ellos el propio Parsons— que la teoría sociológica tiene que diferenciarse, en cierta medida, de la teoría de las ciencias naturales y de la

teoría de las ciencias históricas. Parsons, al menos, postula principios que no son comunes a las otras ciencias, por ejemplo no postula un alto grado de generalización y complejidad de las determinaciones teóricas ni tampoco una falta absoluta de vacíos teóricos en todas las afirmaciones para la Sociología, sino, ante todo y más allá del material empírico, un sistema categorial de referencia como principio sistematizador de los conocimientos sociológicos. Este sistema categorial de referencia actuaría como una teoría general que permitiese la sistematización de los conocimientos empíricos; sería, según la metáfora usada anteriormente, la red que se arroja para captar el mundo, racionalizarlo, explicarlo y dominarlo. Todo tiene que depender del grado de *fineza* de esa red, ya que las afirmaciones de Parsons implican una superación de las relaciones causales aisladas y descriptivas. Aquí se ve la diferencia entre la *generosidad* de Parsons y la *prudencia* de Merton, por ejemplo.

Por otra parte, también conviene destacarse en esta oportunidad el problema de las semejanzas y diferencias que tiene esta teoría general de Parsons de la Sociología con la de la Historia. La semejanza se da en el uso de una teoría general a modo de principio sistematizador de los conocimientos. La diferencia se da en el tipo concreto del principio sistematizador, ya que ambas ciencias trabajan con materiales históricos. "La Sociología —según Parsons— ordena los datos de la Historia y del presente con la ayuda de un sistema categorial independiente, con él reorganiza el tiempo histórico y busca aclarar los datos individuales desde lo general para formular postulados generales" (Dahrendorf). De esta manera la Sociología abandona el sistema de referencia de la cronología que es propio de la Historia. Lógicamente el planteamiento de Parsons parece coherente y acertado. Sin embargo, se presentan una serie de problemas en estas semejanzas y diferencias entre la Sociología y la Historia que necesitarían una mayor explicación. Esto nos llevaría demasiado lejos del objetivo de este trabajo.

Con todo, debemos admitir que el planteamiento de Parsons es lógico, pero, se entiende, admitiendo la necesidad de contar con un

sistema categorial de referencia tanto para la Sociología como para la Historia como principio sistematizador de los datos empíricos. Y como para Parsons ciencia significa teoría sistemática y como la teoría sistemática requiere un sistema categorial de referencia, de lo que se trata —admitiendo el sistema categorial propuesto— es deducir todas las otras categorías analíticas de este sistema categorial. Y esto es lo que intenta Parsons, a fin de fundar la Sociología como una ciencia sistemática. Con todo, y como es lógico, siempre quedan pendientes los problemas de si el sistema categorial de referencia propuesto por Parsons es en sí una teoría sistemática, si este sistema categorial es posible tenerlo en Sociología y si es posible tenerlo en el momento presente, es decir, en el estado actual de las investigaciones sociológicas.

c) Con respecto al tercer postulado, es decir, *la Sociología puede fundarse sistemáticamente en el momento presente*, es también un problema bastante discutido y sobre el cual ya hemos hecho algunas alusiones al tratar el postulado anterior. La importancia que tiene este postulado es la de ver si existe actualmente la posibilidad de una integración lógica de los resultados de la investigación empírica. La honradez con que se vea este problema —al margen de cualquier pretensión extra-científica— puede ser el punto tangencial de salida del círculo vicioso en que se mueve la Sociología moderna, especialmente la Sociología americana, entre la necesidad de contar con una teoría antes de efectuar investigaciones empíricas y la necesidad de efectuar investigaciones empíricas antes de contar con una teoría. Algunos han intentado salirse de esta dialéctica falsa, tales como Parsons y algunos estructural-funcionalistas, con sus teorías de alcance medio que sistematizan resultados parciales de la investigación empírica sin pretender crear una teoría general que abarque todos los resultados obtenidos y posibles. Sin lugar a dudas, las ciencias han logrado *acumular* conocimientos empíricamente verificados en un constante balanceo entre una teoría y su corrección por la experiencia. Pero siempre la posibilidad de la teoría sistemática ha estado presente. Con respecto a la

Sociología en el momento presente, a lo menos como un ideal, se admite esta posibilidad. Parsons, precisamente, se apoya en esta posibilidad —que por supuesto, para él, es un ideal posible— y formula sus postulados. Si este ideal posible es real, en el momento presente, entonces, según Parsons, es necesaria la teoría sistemática, lo que, por supuesto, no implica una teoría sistemática definitiva. Bajo esta perspectiva, parece evidente que sólo aquellas investigaciones empíricas que se orientan y se las extrae de un sistema teórico lógicamente cerrado —según Parsons— serán relevantes para la Sociología como ciencia sistemática. Esto implica que la teoría está antes que la investigación, aunque, como es lógico, para que se dé esa teoría es necesario contar con una cierta batería de conocimientos empíricos. El problema actual es saber si tal batería, *hic et nunc*, está en condiciones de fundar una teoría sistemática general. Parsons lo cree; Merton, por el contrario, no lo cree. De aquí se desprende que la teoría sociológica sistemática no es una *conditio sine qua non* del desarrollo de la Sociología. Esto se ve claramente cuando Merton define la teoría sociológica sistemática como la “recolección de todas las pequeñas partes de las teorías existentes que han pasado la prueba de la comprobación empírica”. Y esta recolección, hasta la fecha, ni es considerable ni es suficiente, como cree Parsons. Con todo, tanto para Parsons como para Merton sin una teoría —para el uno, general y cerrada, para el otro, de alcance medio y abierta— las investigaciones empíricas quedan estériles. En este sentido la teoría sistemática es posible y necesaria. Que actualmente se está en el momento en que dice Parsons o en el momento que dice Merton, con respecto a la batería mínima de conocimientos empíricamente verificados, con respecto a la Sociología, es ya un problema de hecho que no vamos a tratar en esta oportunidad. Ahora sólo quisiéramos destacar, con todo énfasis, que *Parsons intenta una sistematización mediante una teoría de la acción*, y logra —sin entrar a tratar si con éxito o no— un sistema general amplio y cerrado. Merton, por su parte, intenta una sistematización en menor escala y con ello se crean una cierta cantidad de problemas de orden lógico y de integración teórica. El intento de Parsons, creemos, es de gran va-

lor para la teoría sociológica, aunque, como lo dice Dahrendorf, se trata de "una anticipada, pero extraordinaria tentativa... por desarrollar un sistema de categorías que permitan una integración sistemática del saber sociológico... A partir de Parsons, se está más cerca que antes de una ciencia madura".

Pero antes de terminar con este estudio, conviene hacerse unas aclaraciones que no por demasiado cortas son menos importantes. En primer lugar conviene destacarse que la admisión de una teoría sistemática para la Sociología no implica la admisión de la teoría de la acción tal como la propone Parsons. En segundo lugar conviene destacarse que el posible intento fallido de Parsons no implica el abandono de su intención por integrar los conocimientos empíricos en un sistema teórico. En tercer lugar conviene destacarse que las investigaciones empíricas sin una base teórica, sea ella general o sea ella de alcance medio, quedan estériles y la mayoría de las veces irrelevantes como conocimientos científicos. En cuarto lugar, por último, conviene destacarse que las teorías generales del tipo de Parsons sin una comprobación empírica de sus conclusiones son ineficaces y la mayoría de las veces extra-sociológicas. Creemos que estas cuatro aclaraciones, sacadas de la exposición hecha, constituyen postulados esenciales para el saber sociológico, sea él teórico o sea él empírico. Sobre la validez de estas aclaraciones, creemos, no puede existir la menor duda.

INDICE

Contribuciones a la Teoría Sociológica

Capítulo I: Filosofía Social y Teoría Sociológica.

1. Los Fundamentos Histórico-filosóficos de las Ciencias Sociales 17
2. Thomas Hobbes: Filosofía Social y Ciencia Política 31
3. J. J. Rousseau y su Teoría sobre las desigualdades entre los hombres 47

Capítulo II: Sociología y Teoría Sociológica.

1. Dos Momentos de la Historia de la Sociología: Comte y Max Weber 63
2. Comte y la Realidad Social 79
3. Max Weber y el Orden Jurídico 85

Capítulo III: Fundamentación de la Sociología y Sociología Sistemática.

1. Ortega y la Fundamentación de la Sociología 111
2. Talcott Parsons y la Teoría Sociológica Sistemática 147

Se terminó de imprimir este libro el día 13 de enero de 1965 en los talleres de la EDITORIAL LIBROS DE MÉXICO, S. A., Ave. Coyoacán N° 1035 de la ciudad de México, D. F. Siendo su tiro de 1 000 ejemplares. La edición estuvo a cargo del señor José María Avilés.

Nº 302

U N A M

FECHA DE DEVOLUCION

**El lector se obliga a devolver este libro antes
del vencimiento de préstamo señalado por el
último sello.**



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AVENIDA DE
MEXICO**

HM15
A4



UNAM

31083

INST. INV. SOCIALES

JUAN
CARLOS
AGULLA

TEORIA
SOCIOLO-
GICA

MEXICO
1965

HM15
A4