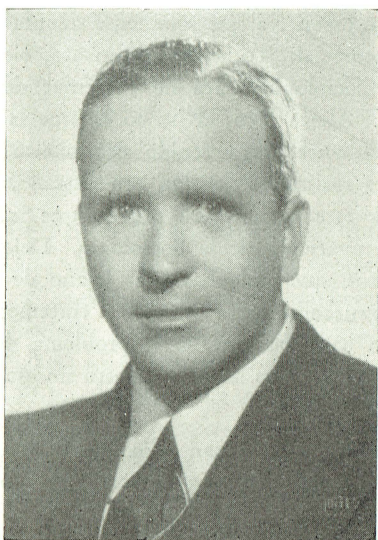


La Actual Revisión Crítica de la Sociología

Por el Dr. Luis RECASENS SICHES.

Ex-Catedrático titular en la Universidad de Madrid. Vicepresidente del Institut International de Philosophie du Droit et Sociologie Juridique. Miembro de la Casa de España en México. Profesor de la Universidad Nacional de México.

(Este artículo es un capítulo del libro "La definición de lo colectivo". Ensayos sociológicos, que publicará la Casa de España en México).



DR. LUIS RECASÉNS SICHES.

SITUACION de atraso de la Sociología. Ensayo de explicación de este fenómeno.—El conocimiento humano ha progresado notablemente en el apoderarse de la naturaleza. La faena de la ciencia natural consiste en descubrir la naturaleza o textura permanente por debajo de los aparentes cambios. Cuando se ha ocupado del hombre ha querido también descubrir su naturaleza. Como tiene cuerpo lo entregó a la Física; y como es orgánico lo sometió a la Biología. Y como tiene también algo más, a saber, psiquismo, encargó también su estudio a la Psicología, la cual procedió de manera pareja a las ciencias naturales, esto es, manejando un sistema análogo de categorías a las que son propias de éstas. Pero lo humano—según indica Ortega y Gasset— se escapa de las ciencias físico-matemáticas y naturales, como el agua por una red.

Mas la actual Metafísica fundada en los principios de la razón vital de Ortega y Gasset ha emprendido con positivo logro la captura de lo humano: ha desarrollado un sistema de categorías, aptas para la aprehensión de lo humano. Análogamente la filosofía existencial de Heidegger.

En cambio, la Sociología se debate todavía en el esfuerzo para enterarse de lo que sea la sociedad. Y ello ocurre, cabalmente porque la Sociología no ha acertado a plantearse el problema de determinar su objeto con exactitud.

Es realmente peregrino el atraso que la Sociología muestra en este punto con relación a las otras ciencias. Ciertamente que la ciencia sociológica ha acumulado durante un siglo observaciones finísimas, que ha conseguido esclarecer no pocos de los hechos que pertenecen a su área, y que cuenta en su historia con nombres de auténticos sabios, que nos han legado beneméritos trabajos. Pero el reconocimiento de todo ese haber positivo en su patrimonio, no nos empece el darnos cuenta de que la Sociología no ha disfrutado de una conciencia limpia: la tuvo turbia sobre sus supuestos, sobre cuál sea su específico cometido, y sobre todo en el esclarecimiento de los perfiles de su objeto, a saber en la determinación o definición de lo *social*.

Se dirá que la Sociología es ciencia muy joven, ya que solamente cuenta con un siglo de constituida como tal disciplina especial. Tomemos en cuenta, ciertamente, esa dimensión juvenil de la ciencia sociológica para no extremar demasiado la crítica frente a su situación actual. Ahora bien, el hecho de que la Sociología, como propósito de ciencia independiente, haya tenido nacimiento tan retrasado constituye algo peregrino. Se trata realmente de algo tan extraño, que no basta que nos contentemos con subrayar este hecho: será preciso que intentemos explicarnos el fenómeno de la tardía aparición de la Sociología. Dejemos a un lado toda tentación de hacer aspavientos, que nada hay más lejano de una tarea intelectual—y nada tampoco más perturbador para ella—; y tratemos de entender cómo es que la mente humana no haya barruntado el problema de lo colectivo, en tanto que tal, hasta el siglo XVIII y no se haya propuesto un estudio especial de este tema hasta el siglo XIX.

Y en efecto, es curioso y desconcertante que algo tan próximo al hombre como es la sociedad, no haya constituido el objeto de una especializada consideración científica hasta el siglo XIX.

Porque el hecho de la sociedad es de un calibre inmenso. Cuando el hombre despierta conscientemente a su vida, encuéntrase inserto en una sociedad: vive de una serie de ideas y cosas que recibe de los grupos de que se halla formando parte. El hecho de la sociedad ofrécese al hombre que está plácidamente encajado en ella,

como un conjunto de facilidades para su vida: ésta flota en un repertorio de convicciones vigentes, sostenido por ellas, asegurado por ellas. Al contrario, para aquél que discrepa de las convicciones sociales que le rodean, la colectividad muéstrasele como una serie de resistencias que debe vencer, como un mecanismo de frenos que paralizan su individual acción. Pero con ello, lo que ocurre es que el hecho de lo colectivo cobra todavía más notoriedad, pues siempre se perciben más intensamente las resistencias que las facilidades.

Pues bien, lo cierto es que a pesar de esa enorme notoriedad que tiene lo colectivo, el hecho social, la Sociología no se funda como ciencia dedicada especialmente a la captación de los fenómenos colectivos hasta el comienzo del siglo XIX.

Ahora bien, no basta contentarnos con señalar un fenómeno de tan peregrina rareza. Es preciso explicárnoslo satisfactoriamente. Cuando tropezamos con algo extraño, no es suficiente que lo anotemos, que lo registremos; es preciso, además, que tratemos de comprenderlo, de explicárnoslo, con lo cual, su dimensión de rareza seguramente desaparecerá. El aspaviento en la ciencia, es o bien síntoma de poco entendimiento, o bien indicio de fariseísmo intelectual. Una honesta actitud mental requiere que ante aquello que nos sorprende, indaguemos las razones o los motivos que pueden disipar ese asombro. No basta con constatar que las cosas son de un modo distinto a como creíamos que eran o debían ser; es obligado, además, inquirir el porqué son de ese modo que nos parece inverso. Para ello, en el presente caso, hay que atender a varias consideraciones que nos aclararán ese tardío surgimiento de la Sociología.

En primer lugar, advirtamos que si bien resulta cierta la notoriedad de la existencia de lo colectivo, no es menos cierto que después de haberla sentido, después de experimentar su gravitación sobre nosotros, bien positiva como ayuda, bien negativa como lucha, en cambio, cuando tratamos de enterarnos de qué sea lo social, la sociedad, ésta se convierte en un objeto huidizo, de vagos e inconcretos perfiles. Todos notamos la existencia de la sociedad. Pero cuando nos preguntamos en qué consiste, nos sentimos presa de un terrible azoramiento. La sociedad es algo que se da entre mí y los demás. ¿Pero dónde? ¿En el espacio? Dentro de mí y dentro de otro? ¿O entre mí y los otros? ¿Es un hecho de mi vida y de la vida de los otros, o es un hecho entre dos vidas? ¿Y quiénes son propiamente los otros a los que me refiero cuando hablo del hecho colectivo? ¿Dónde está la sociedad? Porque de ella hallamos sus trazas por doquier; pero en realidad, a ella como tal, como algo que podamos contemplar aisladamente, jamás la hemos visto. Es cierto que la sociedad tiene un enorme volumen, que por lo

menos desde un punto de vista se ofrece como un repertorio a la vez de facilidades y de presiones en nuestra vida. Tenemos de la sociedad en todo momento notoria patencia. Pero en cambio, cuando tratamos de plantearnos el interrogante de qué es la sociedad, ocurre entonces que este fenómeno de tan superlativo alcance resulta muy difícil de asir intelectualmente; parece como si se escapase del intento de una rigurosa aprehensión mental; la sociedad, como tal, se evade de nuestra mente y de ordinario nos quedamos sólo con la huella, con el rastro de eso que llamamos lo colectivo.

En segundo lugar, atendamos a otra consideración. La inmediatez del fenómeno social en el cual está inserta nuestra vida, y la universalidad del mismo, conduce a la ciencia antigua a aceptarlo como un fenómeno natural, algo así como un ingrediente esencial de la naturaleza humana, y a explicárselo naturalísticamente. Tal es el sentido de la famosa afirmación aristotélica de que el hombre es un animal social, y de su razonamiento de que es así, porque el hombre tiene un instinto social, como lo prueba el hecho del lenguaje, y porque, además, tiene biológica necesidad de vivir en compañía. Esa afirmación y esa argumentación parecen satisfacer a la mente de aquella época; y después van repitiéndose rutinariamente a través de los siglos en todo el pensamiento medioeval y en no poca parte del moderno. Y con esa afirmación, que, aunque verdadera, es de una notoria trivialidad, va quedando en parte despachado el hecho de la sociedad en la consideración científica.

Nadie crea que al criticar esa afirmación de que el hombre es un animal social, trato de controvertirla, oponiéndole la tesis contraria. De ninguna manera. La tesis de que la sociedad sea algo accidental, fortuito e inventado, apenas nadie la ha sostenido seriamente en plenitud. La idea del "estado de naturaleza" es principalmente una hipótesis instrumental y metódica—para el trabajo científico y el razonamiento de los escritores iusnaturalistas—y no tanto una pretendida afirmación de realidad. Admitido pues, en buena hora, que el hombre es esencialmente sociable. Lo que ocurre es que no resulta satisfactorio acudir al instinto, para la fundamentación y explicación de éste; pues casi siempre sucede que cuando en la ciencia se trata de explicar algo por el instinto, es señal de que ese algo todavía no está explicado satisfactoriamente; la palabra y el supuesto concepto del instinto encubre muchas oscuridades y sirve para etiquetar aquello que aún no conocemos bien. Y tampoco, aunque la afirmación sea cierta, resulta satisfactorio el intento de explicar la sociedad por el desvalimiento del hombre. Realmente, definir el hecho de la sociedad humana por la función biológica del amamantamiento del recién nacido, es quedarse muy lejos de lo que se trata de definir, es limitarse a constatar una característica biológica del hombre, que la tiene

de común con otros animales, a saber, con los mamíferos; en suma, es hacer pura ciencia natural y no conocimiento de lo humano, en tanto que tal. Lo humano, lo mismo en su forma individual, que en su cristalización, se escapa inexorablemente de toda posibilidad de aprehensión por las ciencias naturales. Ya veremos más adelante—en el curso de esta exposición—cómo las categorías que manejan las ciencias naturales son inadecuadas para captar lo humano en tanto que tal; y cómo los métodos explicativos, propios de las disciplinas sobre la naturaleza, no pueden apoderarse de lo humano.

A las dos consideraciones hechas para explicarnos por qué no nació antes una específica disciplina sociológica, hay que añadir una tercera de mayor alcance y de más decisiva importancia. En realidad sería inexacto decir que la Sociología tiene sus únicos precedentes en los escritos de SAINT SIMON y de los saintsimonianos, y que recibe su primera fundación de AUGUSTO COMTE por una parte y de LORENZ VON STEIN de otra. Sería realmente inexplicable que a lo largo de veinte y tantos siglos de reflexión filosófica en el mundo de Occidente, el tema de la sociedad hubiese permanecido inédito. Claro es que no ha ocurrido así. Lo que de hecho ha sucedido es que desde los mismos inicios del pensar filosófico, se ha meditado sobre la sociedad; pero ésta aparece no como un objeto independiente, como tal sociedad pura y simplemente, sino encapsulada en el concepto del Estado. Y no es raro que así aconteciese, y ciertamente por las siguientes razones.

Por una parte, téngase en cuenta que el Estado es el hecho social de mayor volumen, la entidad colectiva mayúscula, la formación comunal más vigorosa. Atiéndase, además, a que el Estado antiguo circunscribe todas las demás concreciones sociales. De aquí, que cuando el hombre antiguo piensa en lo social, lo que aparece ante sus ojos con mayor relieve ocupando casi plenariamente el horizonte de lo colectivo, es el Estado. Toda la vida social desarróllase en el marco del Estado, y hállase configurada por éste.

Ahora bien, ocurre que frente al Estado pueden dirigirse preguntas de vario sentido y alcance. Cabe plantearse la cuestión de lo que el Estado sea pura y simplemente, el estudio de su realidad y existencia. Y cabe, por otra parte, preguntar cómo debe ser el Estado para que cumpla su suprema finalidad. Como quiera que el Estado es el órgano del Derecho, tiene que ver fundamentalmente, con el Derecho, si no es en cierto aspecto el Derecho mismo; y, así, la pregunta acerca del fin supremo del Estado viene en algún modo a coincidir con la cuestión acerca del ideal del Derecho. Y de tal modo ocurre que la consideración del Estado, en la antigüedad clásica, es casi absorbida íntegramente por el estudio normativo acerca de los fines y del ideal del mismo, ésto es, es absorbida en suma

por la Filosofía del Derecho, concebida ésta como teoría de los principios jurídicos ideales. Y casi todos los estudios sociales apuntan a su objeto mirándolo a través del Estado, como elemento de él.

Tanto es así, que los estudios de tema sociológico que hallamos en el pensamiento clásico, son estudios no de Sociología general, sino de Sociología política. Tal ocurre con la consideración del paso de unas formas de gobierno a otras en la "República", de Platón—estudio agudo de descripción de la dinámica de los procesos políticos—. Tal ocurre, asimismo, con los estudios de Aristóteles en su "Política", donde encontramos abundantes materiales para una Sociología política.

Análogamente, sucede que la Sociedad aparece bajo la forma del tema de cómo debe ser el Estado, en el pensamiento de toda la Patrística—así en San Agustín—y en el de la Escolástica—como podemos ver en la obra aquiniana—, y en Hobbes y en las escuelas de Derecho Natural del siglo XVII y del XVIII.

Y en forma de Sociología política hallamos fecundas consideraciones sobre lo colectivo en las obras de Maquiavelo, de Vico, de Altusio y de Montesquieu.

Precedentes en sentido más riguroso los tenemos en el movimiento doctrinal anglo-francés llamado de la historia natural de la sociedad y del Estado, que maneja principalmente la Psicología asociacionista y la idea del progreso, y que se plantea los problemas de cuáles sean las tendencias psíquicas que determinan el origen de la sociedad y todo el progreso evolutivo de la misma; cómo surge la propiedad; y cuáles son las formas de dominación primitiva entre los hombres. Así, por ejemplo, Ferguson en su "Ensayo sobre la Historia de la Sociedad civil".

En suma, la sociedad en el pensamiento anterior a la constitución de la Sociología, aparece como objeto de estudio, unas veces desde el punto de vista político, otras como teoría del ideal jurídico, otras como economía.

Entre los precedentes de la Sociología—y como un anticipo de enorme alcance—habría que citar algunas páginas de J. J. Rousseau. Es extraño que no se hubiese advertido que el "Discurso sobre los orígenes de la desigualdad entre los hombres" contiene nada menos que un genial ensayo de una ontología de lo humano, la base para una Antropología filosófica y con él también fecundas y hondas visiones para el fundamento de la Sociología. Más adelante haré una breve alusión a estos pensamientos de Rousseau.

*Constitución y desarrollo de la
Sociología en el siglo XIX.*

La Sociología propiamente dicha —y en eso desde su constitución ha reinado perfecto acuerdo— supone fundamentalmente dos dimensiones: 1º Considerar que la sociedad es un hecho real con leyes propias y autónomas, cuyo perfil, cuya área, y cuya dinámica no coinciden con la silueta y estructura del Estado, aunque éste sea un producto de lo social y pertenezca a su campo. 2º Que ha de estudiarse la sociedad en su ser real, en su efectiva existencia, para enterarnos de lo que ella es; es decir, que, aun reconociendo perfecta legitimidad a la meditación estimativa sobre los ideales de organización de la vida colectiva, sobre los valores que deben ser cumplidos en la sociedad, éso no constituye propiamente Sociología, sino Filosofía moral, Filosofía del Derecho, Teoría de los valores: es decir, que la Sociología indaga su contenido analizándolo, describiendo y buscando su relación causal, exclusivamente en su efectividad, ésto es, no normativamente, no según su deber ser, sino tan sólo en su realidad.

Ahora bien, para que se cumplan estos dos requisitos que condicionan la posibilidad de la Sociología propiamente dicha es preciso que se caiga en la cuenta de que hay una realidad social que tiene leyes propias como tal realidad, independientes, en cierto modo, de las normas que el Estado le impone.

Y efectivamente sucedió esto: que la Sociología nació en el momento en que se agudizó la conciencia de que hay una realidad con movimiento propio, que no siempre es susceptible de plegarse a la ordenación estatal. En la raíz de la obra de Comte, lo mismo que en el fondo de los trabajos de Stein, hay la conciencia de que existe una sociedad en desorden no controlada por el Estado, o lo que es lo mismo, que había una sociedad que no recibía dócilmente la impronta organizadora del Estado.

Ahora bien, la Sociología se constituye y se desarrolla durante el siglo XIX bajo dos signos distintos, en dos direcciones radicalmente diversas. De un lado presidida por el pensamiento positivista de su fundador Augusto Comte. Por otra parte bajo los auspicios del romanticismo alemán y de la Metafísica idealista.

Veamos lo que suponen una y otra dirección; y cómo cada una de ellas conducen a callejones sin salida y a un funesto embarrullamiento, lo cual ha provocado, en este siglo, una hondísima crisis en la Sociología. Esta crisis se encamina a revisar desde la raíz todos sus fundamentos, todos sus supuestos, todos sus métodos y a proceder a una precisa delimitación del objeto, tareas en las cuales el pen-

samiento contemporáneo está empeñado, a través de intentos que si bien son muy meritorios y de gran rendimiento, todavía no han cumplido en plenitud esos propósitos.

En términos generales las direcciones positivistas en la Sociología suponen y llevan consigo dos rasgos fundamentales: a) la pretensión de constituirse como una ciencia natural; b) su carácter enciclopédico.

Veamos en qué consiste el primero de esos caracteres, ésto es, la equiparación de la Sociología a las ciencias naturales. Se considera que la sociedad es un hecho de la naturaleza, que, si bien presenta notas propias y diferenciales, tiene un fondo común de radical homogeneidad con los demás fenómenos de la naturaleza. Y consiguientemente, se considera que las categorías que habrán de regir la ciencia sociológica son las mismas que sirven de fundamento a las ciencias naturales. La pura ley de la causalidad, tal y como sirve de base a las ciencias naturales, y el principio de la mensura van a presidir el desarrollo de la Sociología de signo positivista. Además, va a constituirse y desenvolverse como Sociología empirista: estudiará los fenómenos colectivos como datos de experiencia; ésto es, indagará los hechos sociales, que se dan en la experiencia, según las leyes de su coexistencia, de su sucesión y de su mutuo condicionamiento. En términos generales, puede esto aplicarse igualmente a la mayor parte de la Sociología francesa positivista del siglo XIV —en sus varias escuelas, casi todas naturalistas— que a la Sociología de Spencer (que tan decisivo influjo tuvo en los estudios de los países de lengua inglesa), como también a trabajos de Schaeffle y de Gumpłowicz, bien que con respecto a estos últimos deba atenuarse bastante la calificación de positivismo.

De otro lado, esa Sociología elaborada fundamentalmente bajo el signo del positivismo caracterízase por una amplitud enciclopédica. Dentro de ella encuentra cabida la mayor diversidad de temas, que no tienen de común entre sí nada más que el presentar alguna relación con la vida social. Ocurre que cuando los pensadores descubren el hecho de la sociedad como tal, creen haber puesto pie en el suelo nutricio de todo lo humano. Y como toda actividad humana se desarrolla dentro de la sociedad, caen bajo el dominio de la Sociología todos los hechos que no sean pura naturaleza externa. Y, así, todas las ciencias de la cultura y del hombre, todas las disciplinas que se ocupan de objetos históricos, se presentan como campo para la Sociología. De tal suerte, la Sociología manifiesta una tendencia imperialista a absorber todas las ciencias culturales o del espíritu. Pero de hecho se adscriben especialmente a la Sociología las cuestiones difíciles de colocar en otras disciplinas, hasta el punto de que la Sociología va presentando el espec-

táculo de un enorme puchero en que se albergan los temas más dispares, transmigrantes o errabundos de otras ciencias, bajo la nueva etiqueta de lo sociológico. Pero ni siquiera se limitó ese enciclopedismo a la pretensión de abarcar todos los temas de las ciencias del espíritu, sino que trató de extenderse también a las demás, a las naturales, a las exactas, etc., a virtud de la siguiente consideración: la ciencia, en cualquiera de sus manifestaciones, no es un fenómeno aislado o episódico en el universo, antes bien es un hecho con profundas raíces sociales, en el cual descubrimos el influjo de lo colectivo, con lo que la totalidad de la ciencia tiene abierto su camino para ingresar en la Sociología. La lectura de los índices de esa producción sociológica produce una impresión de vértigo, pues ofrece el espectáculo de un abigarrado caos en el que se juntan, sin orden ni concierto, los temas más varios y heterogéneos. Y si bien justo es reconocer que, en esa producción, abundan los estudios serios, realizados con solvencia intelectual, también lo es que tal rasgo de enciclopedismo deslabazado ha constituido una invitación para lanzarse frívolamente a tratar muchos temas. Es frecuente encontrar al lado de estudios muy estimables —realizados a conciencia— trabajos emprendidos sin ninguna responsabilidad científica: temas de Derecho, abordados sin la preparación del jurista; consideraciones históricas, desarrolladas sin la conciencia responsable propia del historiador; asuntos económicos, enfocados sin la preparación, que es propia del economista; etc., etc. Lo cual contribuyó al descrédito de la Sociología. Y esa dimensión de enciclopedismo procede de no haber planteado con rigor el problema de la delimitación del objeto de la Sociología; y de no haber consiguientemente distinguido entre la Sociología como disciplina y la posibilidad de emplear una consideración o un método sociológico para iluminar determinadas vertientes de los temas que son estudiados en otras disciplinas.

Por otra parte se vino desarrollando otro tipo de Sociología, bien bajo los auspicios del Romanticismo, bien bajo el influjo del pensamiento hegeliano.

En este círculo de pensamientos, que la mayor parte de las veces muestra la doble impronta de tendencias románticas y de temas hegelianos —a pesar de la diversidad que media entre esas dos direcciones— se convierte la sociedad en algo sustantivo, es decir, en un ser substancial en sí y por sí, independiente y aparte de los individuos, con un ser propio, ajeno a éstos. Y, además, suele concebirse esa supuesta realidad social sustantiva e independiente, como una realidad espiritual, bien como alma colectiva —al modo romántico—, bien como espíritu objetivo al modo hegeliano. Y, así, la Sociología viene a quedar constituida como una ciencia del logos, como ciencia sistemática de una determinada zona del mundo de los sentidos culturales. La sociedad es concebida como revelación del espí-

ritu objetivo, como espíritu realizado y estructurado, como un sistema espiritual de sentidos.

Al impulso de esas tendencias románticas de una parte y hegelianas de otra, se intentó desarrollar una Sociología a manera de Filosofía de la Historia, como estudio de la razón inmanente inserta en el proceso histórico. Ahora bien, lo que se hace no es tratar de descubrir el proceso de la razón histórica auténtica, de los sentidos realizados en la historia, sino que se hace algo completamente distinto: se pretende substituir la historia por una construcción ideal previa, meter en la historia un esquema preconcebido. Y, así, la Sociología se constituye como teoría del alma nacional y como revelación de sus destinos arcanos, en el romanticismo; y como doctrina del proceso dialéctico del espíritu objetivo, en el pensamiento hegeliano.

Cierto que en la teoría llamada del espíritu objetivo anida un descubrimiento genial de decisivo alcance, pero también confusiones monstruosas, que habrán de ser de funestas consecuencias, tanto en el campo teórico, como en el área de las derivaciones prácticas. La teoría del espíritu objetivo, que Schelling tomó de De Bonald y que Hegel llevó a mayores desarrollos, representa el descubrimiento de un tipo de ser en el que la Filosofía anterior no había parado mientes: el ser de las obras objetivas realizadas por el hombre, o mejor dicho de la objetivación de actos de vida humana, tal y como se dan, por ejemplo, en el arte, en la técnica, en los conocimientos, en la religión, en el derecho, en las formas y estructuras sociales. Pero el haber dado a todo éso la denominación de espíritu acarreó fatales consecuencias. Se trataría de un espíritu, pero en sentido completamente distinto de lo que tradicionalmente denotaba esta palabra (a la que iba unida la representación de una subjetividad, de una conciencia); se trataría de un espíritu que no es espíritu de nadie, que no es subjetivo, sino objetivo. Todo ello estaría muy bien, si hubiese sido entendido correctamente, es decir, si se hubiese visto con claridad que se trata de objetivaciones de pensamiento, o de pensamientos objetivados, cosificados, devenidos patrimonio mostrenco, separados de los actos vitales en que se engendraron; pero que esos pensamientos (arte, ciencia, técnica, etc.), que hoy contemplamos y repensamos como entidades con propia textura, fueron antes pensamientos de alguien que los fabricó, pedazos de vida auténtica de unos sujetos; o dicho de otra manera, que el espíritu objetivo histórico fué antes espíritu subjetivo de individuos reales. Ahora bien, es precisamente esto último lo que, lejos de ponerse en claro (ni en el hegelianismo, ni en el romanticismo), fué olvidado, velado y enturbiado, por esos dos tipos de pensamiento. En lugar de haber descubierto en esa región de lo histórico una especial manera de existencia, que consiste en un pensamiento que habiéndolo sido antes

de alguien, subsiste después de desaparecido el acto de ese alguien, y perdura como estructura inteligible, se procedió a substancializarlo, a hacer de él una existencia en sí y por sí, autónoma e independiente de los procesos de vida real en que surgiera, y anterior y superior a esos actos vitales en que inicialmente se manifestara. El espíritu objetivo es superfetado, es substancializado o hipostasiado, hasta el punto de que aparece como la auténtica realidad en sí y por sí, realidad máxima, que actúa como el auténtico protagonista de la historia. Y, así, en Hegel, el individuo pierde realidad primaria para convertirse nada más que en una parcial e incompleta manifestación del espíritu objetivo substancializado. Nuestro yo, está menos en nosotros, que en nuestro pueblo, es decir, en el conjunto de normas y de modalidades intelectuales, anónimas, que ejercen presión sobre nosotros. Fuera de nosotros, según Hegel, fuera de cada individuo, hay una realidad, que no es material, sino espiritual (pensamiento objetivo), y que no es ningún sujeto individual: es la sociedad, el Estado en que vivimos; y sociedad y Estado son espíritu; espíritu, que se determina a sí mismo. Es la realidad que se da luz a sí misma; pero no es espíritu subjetivo, individual, sino objetivo. Cada pueblo, cada Estado, es un espíritu objetivo, es decir, un sistema de ideas jurídicas, morales, artísticas, en el cual viven los individuos, en el cual se informa la realidad del espíritu subjetivo. El hombre individual no está en él, sino en el espíritu de su pueblo que lo envuelve. Y cada gran pueblo es una interpretación, que el espíritu universal, para llegar a comprenderse a sí mismo como realidad absoluta, va formándose. Y así la Historia para Hegel constituye la biografía dialéctica del espíritu universal.

Y aunque con caracteres diversos, en el pensamiento del romanticismo ocurre algo parejo. En la escuela histórica de Puchta y Savigny, la vida social y la cultura son concebidas como manifestaciones o segregados del espíritu del pueblo o alma nacional (*Volksgeist*). El alma del pueblo no constituye una expresión metafórica, sino que es una entidad real, aunque misteriosa y arcana. De esa alma colectiva manan todos los fenómenos de la cultura (arte, Derecho, lenguaje, instituciones). Ella es la protagonista auténtica de la historia.

Así pues, tanto la Sociología influida preponderantemente por el pensamiento de Hegel, como la inspirada por la tendencia romántica, se convierte en Filosofía de la Historia, y ambas tendencias substancializan la sociedad, haciendo de ella un ente en sí, y por sí, con realidad propia, e independiente de los individuos que la componen, los cuales vienen a quedar reducidos a meras marionetas, cuyos hilos mueve el espíritu objetivo, o el alma nacional. Y ocurre que, en lugar de plantearse honestamente el problema de qué sea la sociedad, se la aloja de golpe y porrazo en la categoría del espíritu objetivo, o se la expone como revelación

de una recóndita e incognoscible alma nacional. Todo ello como pura fantasmagoría, no como verdad justificada, sino como simple confesión de fe.

Pues bien, ya a principios del presente siglo, ambos tipos de Sociología comienzan a entrar en grave crisis: lo mismo la Sociología naturalista (en sus múltiples manifestaciones) que la Sociología substancialista de impronta romántica o hegeliana. Ciertamente que aun han seguido cultivándose en el presente ambas direcciones; pero ya no se trata de pensamientos actuales—a la altura de las exigencias teóricas de nuestro tiempo—sino solamente de supervivencias retardadas. Aunque todavía se publiquen en nuestro siglo libros de Sociología naturalista y también de Sociología romántica, ni unos ni otros ocupan el papel de protagonistas en el momento ideológico contemporáneo: más bien son producciones tardías de pensamientos periclitados, que sólo se mantienen como inertes en la tradición de algunas viejas escuelas.

Podríamos decir que la crisis de la Sociología en el siglo XX se ha presentado como la necesidad de proceder a una revisión de cuál sea su objeto, sus supuestos condicionantes, y sus métodos adecuados; esto es, como un proceso de meditación sobre sí misma, de reflexión sobre sus fundamentos y sus límites.

La crisis.

Mas tal vez convenga que antes de caracterizar detalladamente la crisis del pensamiento sociológico contemporáneo, proyectemos unos momentos la atención sobre el hecho más dilatado de la crisis en general, referida a nuestra época.

Se ha observado certeramente que gran número de los más decisivos acontecimientos operados en el campo de las ciencias y de la filosofía han sido debidos no tanto a llevar la vista a lejanías remotas, antes insospechadas, sino más bien al hecho de fijar la atención sobre puntos relativos al método, a la fundamentación, a los supuestos previos y al condicionamiento de esta o aquella disciplina. O sea, que muchos de los descubrimientos, que hacen época, han consistido no en proyectar la consideración hacia lo que estaba *más allá* de lo conocido, sino en un fijarse en lo que se hallaba *más acá*: es decir, en una especie de contraer la mirada para ver aquello, que por estar demasiado próximo, tal vez por debajo de la misma ciencia, había pasado inadvertido. Así, por ejemplo, puede decirse que la Física moderna se constituyó no por la conquista de nuevos campos de observación, sino por la ocurrencia genial de emplear el método de la hipótesis y de aplicar la matemática al estudio de la naturaleza. Y la nueva física, la de nuestros días—uno de los más grandes hechos de la Historia de la cultura—tiene en gran parte como base la rectificación de los procedimientos de mensura de los fenómenos cósmicos. Y nada menos que la Filosofía moderna—y con ella toda

la nueva cultura y vida que crea un nuevo tiempo histórico—surge como una genial reflexión sobre el método, en Descartes; y sigue desarrollándose a lo largo de cuatro siglos, fundamentalmente como sucesiva serie de elaboraciones sobre el método. Y podrían multiplicarse los ejemplos parejos, en otras varias disciplinas.

En la historia de la cultura pueden distinguirse formas varias de movimiento, que en cierta manera acaso cabría reducir a tres tipos principales. Uno de esos tipos sería el del desarrollo a manera de un proceso de maduración orgánica: van cumpliéndose las funciones insertas como trayectoria en la misma índole de una obra, llegan a la sazón los temas contenidos en el germen mismo de una cultura. Otro de los tipos de movimiento sería el de la acumulación progresiva a lo largo del tiempo; se acumulan descubrimientos, se agranda el campo de lo conocido merced a la incorporación de nuevas conquistas; se sigue un ritmo continuo de progresión cuantitativa. Y, por fin, habría que señalar un tipo de movimiento enteramente distinto de los anteriores: el movimiento que consiste en una obra de superación radical, en un comenzar de nuevo en los mismos cimientos, sobre todo en éstos, para construir otra vez el edificio cultural de que se trate: se teje o fabrica de nuevo toda la estructura, alojando en ella y aprovechando las viejas estructuras, pero en una forma diversa. No se echa por la borda el pasado, sus experiencias, sus enseñanzas, pero cabalmente porque se ha creído advertir en sus defectos el síntoma de que algo no estaba en orden en los mismos cimientos de la disciplina o de la obra cultural, se decide someter ésta a una rigurosa revisión en cuanto a sus supuestos; se procede a desmontarla en todas sus partes, para descubrir el origen de las fallas, y, una vez, que éstas hayan sido eliminadas y que se haya adquirido un más depurado método de trabajo, se procede a construir de nuevo sobre apoyo más firme y con conciencia más clara, pudiendo entonces naturalmente ser aprovechados en enorme volumen los materiales y resultados obtenidos en épocas anteriores; en suma, se trata de una reelaboración radical, en la que, aun cuando se utilicen cuantiosos materiales anteriores, se corrige el punto de partida y la estructura capital de la obra. En la superación hay pues a la vez una renovación y una herencia; la conservación de un pasado, en lo que él tenga de positivo, y la negación de sus deficiencias. Superar es al mismo tiempo recibir y corregir, heredar y modificar.

Estas diversas formas del movimiento en la historia de la cultura han sido bosquejadas aquí en una simplificación abstracta. Ni qué decir tiene que en la realidad preséntanse unas veces combinadas, y otras tan sólo de modo fragmentario.

De otro lado conviene advertir que parece que unas ramas de la cultura tienden más bien a adoptar uno de esos tipos de desenvolvimiento, mientras que

otros sectores muéstranse de ordinario insertos en los otros. Así, en términos de mera generalización a grandes rasgos —que por consiguiente arrastra gran volumen de excepciones y de inexactitudes— podría decirse que dentro de un mismo estilo artístico, así como también en los regímenes económicos, suele observarse el desarrollo en forma de maduración; que durante largo tiempo las ciencias exactas en tanto que descansan sobre cálculo y medida, así como también las técnicas positivas de dominio de la naturaleza, se desarrollan en forma de sucesiva acumulación o progresión cuantitativa; y que, en cambio, la Filosofía suele operar casi siempre sus avances por procesos de superación o radical reelaboración. Todo lo cual no desdice de ninguna manera que frecuentemente, hasta cierto punto, se entrelacen y combinen en una misma materia los tres diversos ritmos.

Pero no sólo cabe una preponderante referencia de cada una de esas tres formas de la dinámica cultural a las varias ramas, sino que además y sobre todo podemos considerarlas como especialmente adscritas a diversos momentos históricos. Y, así, resulta que encontraremos épocas seguras de sí mismas, que laboran sobre bases sólidas, con optimismo y confianza, bien en forma de maduración o bien siguiendo la línea de una progresión sucesiva. Y hay otras épocas que, por el contrario, ofrecen el espectáculo de un viraje radical, de una trasmutación que a todos afecta, comenzando por los mismos cimientos de toda la existencia y de toda teoría: periclitán unas formas de cultura y surgen o están en trance de emerger otras de nuevo sentido y de nuevo signo, produciéndose una notoria solución de continuidad entre lo que se hunde y lo que brota. Esos cambios radicales de dirección pueden oponerse de modo relativamente seguro, esto es, contando ya con un *mínimum* de seguridad en la orientación a seguir, o en forma de angustiosa crisis. Pues bien, las épocas críticas, lo mismo aquellas en que las dimensiones de la crisis están ya limitadas por empezar a disponer ya de nuevos módulos, que aquellas en las cuales la crisis se presenta con dimensiones integrales, de plena conmoción, de ausencia de todo asidero, suelen ser el campo para los movimientos de superación.

Y nuestro tiempo es en todas sus dimensiones, integralmente, una época de crisis radical, lo mismo en el conjunto de la vida toda, que en el área del pensamiento científico y filosófico. Ahora bien, ocurre que mientras que en el campo de la vida la crisis es acongojante, en cambio, en la mayoría de las disciplinas teóricas se manifiesta como segura promesa de más fértiles resultados y como testimonio de fecundas reelaboraciones.

Una crisis histórica integral como la presente es una situación de falta de seguridad en el mundo en que se vive, un no contar con el *mínimum* indis-

pensable de cosas firmes, un no saber a qué atenerse. Es la impresión de que nos falta un repertorio mínimo de convicciones vigentes que sirvan de base a nuestra existencia y de orientación a nuestra tarea. Es el hallarnos con que el sistema de creencias o de ideas sobre el mundo y la vida y de valoraciones, que regían en el próximo pasado, han perdido prestigio y no influyen ya decisivamente en el presente; y con que todavía no se ha instalado un nuevo sistema de normas que organice con seguridad y con confianza nuestra existencia. Es la situación en la cual se hunde en el ocaso histórico un sistema de formas de vida y de pensamientos rectores y todavía no se llega a divisar con claridad unas nuevas estructuras que sustituyan a las que declinan. Es la situación que nos impone la necesidad de cargar con la enorme faena de construirnos o de reconstruirnos una representación sobre el mundo y sobre lo que debemos hacer; y, por tanto, la urgencia de proceder a una total revisión de cuanto habíamos aprendido.

La crisis actual es una de las más profundas por las que ha pasado la humanidad, la tercera de las grandes crisis en nuestra historia occidental. La primera fué la subversión que para el mundo clásico representó el Cristianismo, el ocaso del Imperio Romano y el derrumbe general de la cultura clásica y de sus formas de vida. La segunda crisis es la que trae consigo la iniciación de la edad moderna: el desmoronamiento del sistema de convicciones que había regido el medioevo, al que sucede la instalación del hombre en la razón, esto es, en la firme creencia de que no hay ningún problema que no sea soluble para la razón pura; la seguridad de que el mundo tiene una estructura racional, de suerte que el hombre con su mente puede penetrar las profundidades abismales del universo para sacar a flote su arcano, y de que asimismo todos los problemas de la conducta práctica, tanto individual como colectiva, han de hallar su módulo de eficaz dirección en normas puramente racionales. Cuando en el siglo XV hace crisis la concepción medioeval de la vida, el hombre se siente perdido en la selva escarpada y laberíntica del universo, carente de orientación para su propia existencia; pero la crisis se supera por la confianza en la razón abstracta como dominadora de todos los secretos del mundo y de la acción. Y, animado por esa seguridad en la razón, en la ciencia, en el progreso, vive el hombre moderno desde el siglo XVI hasta los tres primeros lustros del presente, en que dicha convicción radical quiebra en la conciencia colectiva; y el hombre vuelve a sentirse sumido en una total desorientación, perdida la fe en poder dominar racionalmente el mundo, inmerso en una serie de convulsiones, de trastornos, de cambios, cuyo sentido y fundamental directriz se le escapa. El hombre de nuestro tiempo experimenta la sensación de que lo que ocurre en el mundo, se le escapa de las manos, de que ya no

está sometido a su dirección y control, de que el pensamiento ha dejado de ser rector y va arrastrado a la deriva por el tumulto de sus acontecimientos embrollados.

No se trata ahora, en modo alguno, de valorar las trasmutaciones que el presente nos ha deparado ya. Posiblemente entre las cosas nuevas surgidas en el último tiempo haya mucho de bueno, al lado de meras excrecencias y de dimensiones de aberración. Y probablemente en aquello que parece hundirse en un crepúsculo histórico, haya elementos caducos en buena hora eliminados, posiciones que necesitaban una radical superación, pero también cosas de perdurable valor en cuya salvación deberíamos esforzarnos. Pero no me propongo ahora emitir estimaciones, sino tan sólo señalar la efectividad de la crisis.

Lo que acentúa la agudeza de la crisis no es tanto la verificación de transformaciones, cuanto principalmente el hecho de la falta de seguridad en todas las esferas de la vida. En el momento agudo de la crisis lo característico de ella es que decae todo un conjunto de pensamientos y de módulos de vida y todavía no se divisa un nuevo sistema coherente en el que instalarnos confiadamente. Surgen múltiples y contradictorios fermentos, que intentan apuntar nuevas directrices, pero sin que ninguno de ellos logre plena vigencia.

La forma de la trasmutación histórica en los períodos no críticos se efectúa de modo muy distinto al que es característico de las situaciones hondamente críticas. En los períodos no críticos es el paso henchido de fe hacia normas tenidas por más progresivas; es el cambio con una marcada orientación, con una definida directriz, y consciente de su sentido propio. Estos cambios en los períodos no críticos pueden ser lo mismo evolutivos que revolucionarios. Revolución no es sinónimo de crisis. La Revolución Francesa no lleva en su seno gérmenes de crisis. Es, por el contrario, la empresa llena de fe y de seguridad de realizar en el mundo político y jurídico el principio de dignidad humana, proclamado ya en el orden moral por los estoicos y por el Evangelio, el sentido personalista del Renacimiento y el racionalismo de la Filosofía moderna. No es crisis, antes bien, maduración de algo que estaba ya en la raíz misma de la vida moderna; y, así, al destruir el viejo régimen se tiene clara conciencia y fe plenariamente optimista en cuanto al sistema que se va a implantar, que como norma ideal contaba ya con fuerte vigencia efectiva en aquel mundo. En suma, el espectáculo del cambio histórico no crítico—la mismo evolutivo que revolucionario—es el de unas fuerzas movidas por un afán progresivo y los factores conservadores de lo tradicional. Y en esa tensión de polaridad va la historia creando su desarrollo en

los períodos no críticos. Pero ese tipo del movimiento histórico no es el característico de las épocas de honda crisis como la presente. No se trata meramente de que estemos viviendo cambios y transformaciones radicales. No es solamente eso; es algo más profundo. Se trata de que se ha perdido la seguridad y nos falta la sensación de hallarnos encajados en un mundo firme, con clara conciencia del sentido de nuestras tareas.

La crisis en la teoría.

La crisis en que vivimos no se circunscribe a la vida práctica. Tiene también su versión en la teoría. Y es natural que así sea, pues si en la teoría anduviesen todas las cosas en orden, los trastornos prácticos no habrían cobrado tanto volumen y, en todo caso, serían más fácilmente remediabiles.

Casi todas las ciencias se han hallado en nuestro tiempo sometidas a un proceso de crisis; esto es, ante la necesidad de proceder a una tarea de superación, de reelaboración, que consiste en revisar todos sus supuestos, en plantearse la cuestión de si sus cimientos están o no asentados con suficiente solidez, y consiguientemente en poner de nuevo, con mayor rigurosidad sus problemas, en determinar y delimitar claramente su objeto, y en establecer los métodos seguros para la captación de éste. De lo cual la ciencia sale vigorizada y fertilizada.

Estos procesos de crisis en la ciencia no se plantean por arbitrario capricho; antes bien, son la manifestación de una íntima necesidad que impone la misma estructura interna del desarrollo de las ciencias en algunos de sus momentos y la trasmutación de los supuestos intelectuales sobre los que se asientan. Hallamos testimonio de esa crisis en casi todas las disciplinas: en la Física (teorías de la relatividad, de los quanta, nueva mecánica ondulatoria, etc.); en la Biología (neovitalismo, neomendelismo, etc.); en la Ciencia de la Historia (nuevos ensayos de historiología); en la Ciencia Jurídica (problemas de delimitación de objeto y de método); en la Sociología (como proceso de radical y total reelaboración, tomando como base la determinación ontológica de lo colectivo); en la Filosofía (tal vez nada menos que como inauguración de una nueva edad en su historia).

Ahora bien, la crisis que se desarrolla en la mayor parte de las ciencias no es de ninguna manera una crisis de penuria o de fracaso. Todo lo contrario: es una crisis emanada de una situación de superabundancia y de fecundos éxitos; es una crisis de crecimiento y de depuración; y lleva en su seno el anuncio de fértiles resultados. Certeramente ha dicho José Ortega y Gasset que la "crisis no

es siempre triste; es a veces cambio a mejor, venturosa enfermedad de crecimiento; y la teoría robusta se nutre de dudas, digiere su propio escepticismo, siente seguridad en la tormenta y tiene confianza en la desconfianza”.

La revisión crítica en la Sociología.

Ahora bien, adviértase que en la situación crítica de la Sociología contemporánea vienen a confluír dos factores: de un lado el proceso doméstico de revisión, de ensayo de superación, que se desarrolla dentro del mismo campo del pensamiento sociológico, como interna necesidad de él; pero además, de otra parte, se percibe el influjo poderoso de la crisis general de nuestra época, que actúa decisivamente sobre la misma entraña de la Sociología teórica.

La crisis se manifiesta como crisis histórica, es decir social: como una terrible aventura que le ocurre a la sociedad de nuestro tiempo. Y este percance incita a pensar más agudamente sobre los temas relativos a la misma contextura de la sociedad. Ocurre que las entrañas de la sociedad se hallan puestas en cuestión no sólo ante el pensamiento teórico, sino en la misma realidad de las colectividades del presente. No se trata sólo de que la ciencia haya citado a juicio, haya enjuiciado teóricamente a la Sociología; es que además también, la sociedad real de nuestro tiempo está pasando por un efectivo drama, que afecta a su misma existencia. Y esto no podía por menos de repercutir enérgicamente en el pensamiento sobre lo social.

La situación de crisis parece ser el mayor estímulo y el campo más abonado para la reflexión sociológica. No se olvide que la Sociología como propósito de disciplina autónoma nació en unos momentos también de relativa crisis—bien que la de aquella época de comienzos del siglo XIX no se pueda parangonar, ni en intensidad ni en volumen, a la pavorosa de hoy. Aunque la situación en el primer tercio del siglo XIX no guarde parejas con la crisis total de nuestro tiempo, ni pueda ser caracterizada plenamente como crisis, sin embargo, es notorio que ofrecía, en alguna manera, el espectáculo de una sociedad en desorden, no controlada por el Estado; y fué precisamente este hecho el que más directamente disparó la atención hacia la realidad propia de lo social, aparte de su consideración jurídica y normativa. Pues bien, así como el estado de cosas de la época de Comte y de Stein incitó a éstos al estudio sociológico, así también la estructura pluralista de la sociedad actual y la situación problemática que el Estado tiene dentro de ella, exigen con apremio una reflexión sobre la constelación histórico-social.

La revisión crítica de la Sociología en nuestro tiempo muéstrase, ante todo, como repulsa del intento de construir la Sociología a modo de una ciencia natural con categorías y métodos naturalistas; también como repulsa de la Sociología que substancialice o hipostasie su objeto concibiéndolo como alma sustantivo o como sistema del espíritu objetivo. Y, asimismo, como oposición decidida al carácter enciclopedista—o lo que es lo mismo de confuso barullo—que tuvo la mayor parte de la Sociología elaborada en el siglo XIX.

En suma, la crisis contemporánea de la Sociología—crisis venturosa y fecunda de depuración y de vigoroso crecimiento—preséntase como un proceso de revisión sobre cuál sea el objeto propio y auténtico de dicha disciplina y sobre los métodos aptos para su aprehensión intelectual.

Frente a la tendencia naturalista se arguye, con notoria justificación, que es por entero incapaz de apresar mentalmente lo social mediante el sistema de categorías empleadas por las ciencias de la naturaleza. Lo social es algo humano, cuya esencia no puede ser suministrada por explicaciones causales y métodos cuantitativos; porque lo humano a diferencia de la naturaleza, no puede ser sólo explicado por causas sino “entendido” en su sentido; en su sentido radica su ser esencial. Lo humano constituye un reino ontológico diverso y heterogéneo del mundo de lo natural. Puedo aprehender el fenómeno de la nube que se desata en lluvia o de la piedra que cae, o del imán que atrae el acero, en la medida en que me entero de las causas de esos hechos. Pero, en cambio, la lucha entre dos hombres, o el apretón de manos entre dos compañeros, o la influencia carismática del caudillo, son acontecimientos que no se entienden por una explicación de causalidad natural; de ésta escapa su auténtico ser, que sólo puede ser entendido en la medida en que nos demos cuenta de que tales hechos sociales tienen un determinado “sentido”, en el cual radica su esencia. En suma, cada zona ontológica deberá ser captada y comprendida mediante un repertorio de categorías y de métodos congruente a su propia índole. El pensamiento contemporáneo ha caído en la cuenta de que hay zonas ónticas o estratos del ser muy varios y heterogéneos; realidades naturales, físicas y psíquicas, seres ideales, realidades humanas (auténtica vida, la individual en tanto que se vive; vida objetivada; vida objetivada colectiva) etc. Y a cada una de esas zonas corresponderá su propio sistema de categorías. Ha terminado ya la época del imperialismo de los laboratorios, que trataban de erigir sus métodos en los únicos, de imponerlos a todas las otras disciplinas del saber. Frente a los monismos y al continuismo del siglo XIX el pensamiento de nuestra época ha ganado en complejidad, en exactitud, en pulcro respeto ante las diferencias; y es así, pluralista discontinuista.

Por lo que respecta a la dimensión enciclopedista de la vieja Sociología, también contra ella ha reaccionado el pensamiento contemporáneo. Se había metido dentro de la Sociología todo cuanto ocurre o se manifiesta en el seno de la sociedad, y todo cuanto está determinado socialmente en algún modo.

Y por lo que respecta a la Sociología que cree ver en la colectividad una realidad de tipo substantivo o un sistema del espíritu objetivo, también se ha señalado vigorosamente la crítica contemporánea contra ese tipo de pensamiento. Uno de los menesteres que se han ofrecido al pensamiento contemporáneo en Sociología, como tarea urgente, ha sido el de desvanecer la fantasmagoría de las doctrinas que había definido la sociedad como una realidad sustante, esto es, como una realidad en sí y por sí, independiente de la realidad de los individuos que la forman, bien sea como alma colectiva (romanticismo), bien como espíritu objetivo (hegeliano), bien como organismo biológico en el puro sentido de la palabra. Claro es que si examinamos todas esas teorías que hipostasían lo colectivo, que tratan de explicarlo como un ente substancial, nos daremos cuenta de que en el fondo de todas ellas no hay nada más que hipótesis gratuitas, indemostradas e indemostrables; pura fantasmagoría.

Pero era preciso poner al descubierto críticamente que tales teorías, bajo una pomposa palabrería, encubren un misticismo carente de toda justificación intelectual; y mostrar cómo un sereno análisis disuelve por entero esa arbitraria substancialización de lo colectivo. La Sociología contemporánea ha cumplido satisfactoriamente este tema en las obras de los más destacados representantes de las escuelas. En el empeño de disolver toda substancialización de lo social han colaborado Durkheim, Simmel, Wiese, Weber, Hauriou, Antonio Caso, Roberto Agramonte y muchos otros.

La doble oposición al naturalismo y al substancialismo en la Sociología se ha dibujado vigorosamente en el pensamiento contemporáneo, fundamentalmente en las obras de Georg Simmel, Leopold von Wiese, Max Weber, Hans Freyer. Por otra parte también, aunque tenga raíces en el positivismo, la obra de Emile Durkheim y de su escuela (integrada por tan eminentes autores como Lucien Levy-Bruhl, Celestin Bouglé, Marcel Mauss, Paul Fauconnet, Maurice Halbwachs, Georges Davy, etc.), ha contribuido fecundamente a la renovación de la Sociología contemporánea, a la labor de depuración en la determinación del concepto de lo social, al problema del método, a la crítica del romanticismo, si bien en este aspecto la mayoría de sus trabajos se hayan desarrollado en el ancho cuadro enciclopedista, como aplicación del método sociológico a estudios históricos, etnológicos y de las ciencias culturales.

El contenido de la Sociología general habría de consistir en una consideración sobre la esencia de lo colectivo o social, es decir, en una determinación ontológica de lo colectivo; y, asimismo, por tanto, en una reflexión sobre el hecho de la sociabilidad del hombre como un modo de su ser o existencia. Además, también en un estudio de las formas sociales en sus dimensiones generales y en sus siluetas típicas; y, así mismo, en el examen de los procesos en que lo social surge, se modifica, se inserta en otras esferas de la vida, se transforma y fenece; y, finalmente, de las llamadas formaciones, estructuras, complejos e instituciones, en que lo colectivo se realiza, tales como el círculo social, la clase, el grupo, la comunidad, la asociación, el Estado, etc.

Este programa de una Sociología general se ha intentado a través de concepciones y de métodos diferentes. Ora con el propósito de descubrir elementos, formas, estructuras, procesos y configuraciones institucionales de dimensiones generales y constantes lo cual vendría a constituir algo así como una Geometría y una dinámica formales de todas las múltiples y diversas realidades colectivas. Tal es el propósito que anida en las obras de Tarde (si bien éste se halle todavía nada más en un estadio puramente psicológico, que es todavía naturalismo), de Simmel y de Wiese. Ora también se ha intentado un estudio de lo social concreto, en lo que tiene de social y nada más que social—es decir, abstrayéndolo de los otros ingredientes que componen esos fenómenos colectivos—; y, además, proceder mediante un método comparativo al establecimiento de una tipología de hechos y complejos sociales (v. g. del mercado, de las formas del mando o dominación, de la estructura del trabajo, del Estado, etc.). En esa dirección habríamos de incluir—a pesar de las grandes diferencias que los separan—a Durkheim (y su escuela), y a Max Weber. Y, finalmente, se ha dibujado también otra corriente que tiende al estudio histórico individualizado de un determinado momento, considerando la mutua relación y dependencia de sus elementos, relaciones, fuerzas y estructuras sociales. En esas doctrinas se conserva el sentido histórico de la Sociología comparativo-tipificadora, pero se recorta un momento histórico determinado para estudiarlo en su singularidad, porque se cree que cada momento histórico supone una especial consideración de fuerzas y relaciones sociales; y así, por ejemplo, esa especial constelación implicaría en cada caso una determinada conexión concreta entre la familia, la comunidad religiosa, las estructuras económicas, la organización de las profesiones, el modo de la política, etc. En la corriente de ese pensamiento figuran, en cierto modo, Hans Freyer y también algunos de los discípulos de Durkheim, como Marcel Granet y otros.

Pero entiendo que esta diversidad de posturas—que en suma podrían reducirse a dos, la formalista y la historicista—puede y debe ser superada. Cabal-

mente en este punto el tema de nuestro tiempo radica en intentar y lograr la superación de ese dualismo. Y es, en ese sentido, en el que deseo elaborar mi ulterior tarea a base de la crítica frente a Simmel, a Tarde y a Wiese de un lado, y frente a Weber y a Freyer de otro. En forma de esquemática anticipación podría formular mi pensamiento diciendo: 1º La Sociología general no puede construirse como mero formalismo, como una Geometría de lo social, porque esas categorías son inadecuadas para la captación de la esencia de lo colectivo. 2º Ahora bien, aunque es cierto que la Sociología tiene como contenido un objeto histórico—en suma vida humana objetivada—ella no es una ciencia histórica, sino que trata de establecer las categorías permanentes y plenamente válidas para la aprehensión de ese objeto histórico; o, dicho de otro modo, la Sociología debe ser una Ciencia sistemática de un objeto de índole histórica, cual es lo colectivo.

Por otra parte, en esta visión panorámica que ofrezco, habría que señalar las posiciones fundamentales típicas en cuanto a la índole ontológica de “lo colectivo”, esto es, de la sociedad, en las varias doctrinas. Por un lado, habría que indicar las teorías substancialistas y universalistas que sostienen que la sociedad es un ente sustante diverso de los objetos individuales; pero esas teorías se hallan ya en franca decadencia y retirada, a pesar de las peregrinas piruetas de Othmar Spann. Es más, según he indicado ya, uno de los capitales rasgos de lo más destacado del pensamiento contemporáneo es el de la más radical oposición a ese tipo de fantasmagórica palabrería. Enfrente de esas doctrinas universalistas y substancialistas—en franco descrédito—se ha desarrollado una gran floración de doctrinas individualistas, esto es, que, tratan de explicar “lo colectivo” como meras relaciones inter-individuales, como una mera realidad relacional entre individuos. Así Simmel, para quien lo social se reduce a inter-acción o acción recíproca entre los individuos; así Wiese, para quien el objeto de la Sociología es el obrar inter-humano, consistente en fenómenos de asociación y de disociación, de aproximación y de alejamiento entre los hombres; así en Max Weber, que define el obrar social como aquel obrar cuyo sentido para su agente se refiere a la conducta de otros, orientando hacia ella su proceso, obrar que consiste en la conducta de una o varias personas individuales.

En disensión con esa Sociología individualista que dice que lo social es una mera textura de actos interindividuales, se dibujan otras teorías y otras posibilidades doctrinales, hoy en desarrollo, que no reducen lo social a meras relaciones interindividuales sino que determinan la específica y peculiar realidad de lo colectivo; aunque bien entendido, sin recaer en el fantástico substancialismo, al que se oponen tan radicalmente como puedan hacerlo las teorías individualistas. Aquí debe mencionarse la obra de Durkheim y la de Bouglé, en las cuales se define el

hecho social como algo integrado por datos psíquicos de los individuos que lo componen, pero que es algo distinto de los meros procesos psíquicos individuales, pues se ofrece como representaciones cuya génesis es ininteligible por la mera psicología individual, cuya causa radica en la estructura de los grupos, y cuyos caracteres son los de constituir algo que es dado externamente—impuesto desde fuera—objetivo, y que aparece como coactivo, es decir, como una presión del contorno sobre los individuos.

También Ortega y Gasset—y asimismo bajo su inspiración, el autor de este artículo—tratan de llegar a una determinación ontológica del ser de lo colectivo. Desde luego oponiéndose en términos absolutos a todo intento de substancialización de la sociedad—mera construcción fantástica, sin ni un solo argumento serio a su favor—. Pero entienden por otro lado que, si bien es cierto que la sociedad se compone de individuos, que son las únicas realidades substantes que en ella se dan, y sin los cuales no hay colectividad, no obstante, el ser de lo social no puede reducirse a la mera relación entre individuos, sino que tiene otro perfil ontológico. Cierto que no hay sociedad sin individuos y que ellos son las únicas realidades substantivas y conscientes; pero los individuos, en tanto que individuos, aun puestos en relación recíproca, no constituyen lo específicamente colectivo. En lo colectivo los individuos no funcionan, no actúan como individuos auténticos—esto es, como seres únicos, irrepetibles, intransferibles, incangables, con una vida privativamente propia—, sino como sujetos de funciones objetivas, comunes, mostrencas, cristalizadas en papeles que son desempeñables lo mismo por uno que por otro. En suma, en lo colectivo, los individuos no obran como genuinos individuos, sino como sujetos fungibles, intercambiables, funcionarios. Por eso urge distinguir las relaciones inter-individuales, que son las que se dan entre dos o más sujetos como auténticos individuos—insustituibles en su singularidad radical—tales como la relación de amor, la de amistad, la de ejemplaridad entre maestro y discípulo—frente a las relaciones propiamente sociales, en que los sujetos vienen en cuestión no a virtud de lo que tienen de verdaderamente individual, sino en mérito de funciones comunes—tales, las relaciones entre colegas, camaradas, correligionarios, miembros de un mismo círculo social, etc.—

En la vida humana cabe distinguir entre haceres individuales y haceres colectivos. El hacer u obrar individual es—según certeramente lo caracteriza José Ortega y Gasset—el que vivo como tal individuo, en tanto que irreductible a los demás, en tanto que exclusivo, peculiar e insustituible, por mi propia cuenta y bajo mi plena responsabilidad. Es la vida en que vivo originariamente mis pensamientos por propia adhesión a ellos, mis afanes genuinamente propios, en que tomo las decisiones íntegramente por mi cuenta, no sólo en cuanto al acto

de decidirme, sino también en cuanto al contenido de la decisión, respondiendo a convicciones auténticamente mías. En cambio, la vida colectiva o social está constituida por aquellos haceres o actos que realiza el hombre no como individuo intransferible e insustituible, sino como un sujeto de un círculo de hombres (clase, profesión, grupo, estado, etc., etc.) en su calidad abstracta de tal, y, por tanto, como un ente genérico intercambiable, fungible; y, no habiéndosele ocurrido su hacer o acto originariamente, o no habiéndolo decidido por sí en tanto que individuo, antes bien, recibéndolo impuesto en algún modo como función impersonal común del círculo de que se trata. Ser y actuar como miembro de una clase social, como titular de derecho, como ciudadano, como empleado, es ser no-individuo, es actuar no como individuo, no como sujeto auténtico y originario de una vida, sino que es ser una función abstracta, un papel o *rôle* social, un personaje, ejecutar un repertorio de actos que no provienen de mí como individuo—ni de otro sujeto como individuo, pues éste sería el caso de la ejemplaridad, típico ejemplo de lo interindividual—, sino que están definidos y predeterminados ya de una vez (p. e. en un uso social, en una regla jurídica); es supeditarme a algo no individual, sino común. El hombre como miembro de una sociedad no es el individuo como ente exclusivo y peculiar, sino que es un sujeto desindividualizado que, en tanto que social, no vive su propia e intransferible vida, sino una vida común, mostrenca, una función predeterminada.

Así, lo social queda definido como una forma de vida humana objetivada, común, funcionaria, que tiene vigencia sobre los individuos, esto es, que ejerce sobre ellos una presión. Claro que esta determinación ontológica, según ya he advertido, no supone, de ninguna manera, que substancialicemos la sociedad como algo existente en sí y por sí mismo; no supone, en modo alguno la hipostatación de lo social convirtiéndolo en una cosa sustante con existencia propia, aparte e independiente de los individuos. La vida social la viven sólo los individuos, únicas realidades sustantes, si bien eso que viven es una forma objetiva social, en suma, tópica, y no algo estrictamente individual.

*

* *

Aparte de la Sociología general con el propósito y alcance que he expuesto, cultívase la Sociología como método aplicado a determinadas facetas de las disciplinas especiales. Así la Sociología del saber o teoría de las ideologías, esto es, estudio de las conexiones del pensamiento con el ser social de donde procede (Max Scheler, Karl Mannheim); la Sociología de lo político (Frazer, Hauriou, Davy, Michels, Sigfried, Lawrence-Lowel, Hubert, Leroy, Heller, Max Weber, Alfred

Weber, Oppenheimer, Harold Laski, H. E. Barnes, Cole, Ellwood, Giddings, Frank Kent, L. F. Ward, De los Ríos, Posada, Medina Echevarría, Poviña, Rivera Pérez Campos, Armendáriz, etc., etc.) la Sociología de la Moral y del Derecho (Levy-Bruhl, Bouglé, A. Bayet, M. Mauss, G. Richard, Davy, Fauconnet, Maunier, Gurvitch, Ehrlich, Jerusalem, Wurzel, Berna Hervarth, Roscoe Pound, J. Frank, Dorado Montero, Carreras Artau, Bernaldo de Quirós, Castán Tobeñas, Ernesto Quesada, C. O. Bunge, Raúl Orgaz, Carlos Cossío, Caso, Mendieta y Núñez, Esquivel Obregón, Barragán, etc., etc.); la Sociología de la religión (R. Otto, Mauss, Delacroix, Granet, Loisy, Frazer, House, Eubank, etc.); la Sociología de lo económico (Simiand, Maunier, Werner Sombart, Max Weber, Cunow, Seligman, Bucharin, Plejanov, Cosío Villegas, Ponce, Mendieta y Núñez, Dewey, etc., etc.); la Sociología del Arte (Rothacker, Grosse, Lalo, Harrison, Caso, etc.).

Así también, en los últimos tiempos, se han desarrollado interesantísimos estudios de Sociología de la cultura, encaminados a estudiar el problema de las relaciones totales del proceso social con el proceso espiritual e histórico (Scheler, Mannheim).

Finalmente hay que subrayar que hoy se acrecienta el interés por la Sociología y aumentan sus estudios, a través de una doble vía. En suma, se trata de dos caminos a través de los cuales se puede llegar a la Sociología: a) el estudio de las estructuras sociales vacilantes, hoy en un estado de ruina o de fermentación, con objeto de entender sus causas; b) la reflexión sobre lo humano; sobre su esencial sentido, sobre sus dimensiones, sobre su estructura; a través de la cual se tropieza con el ingrediente y la modalidad social de la propia vida. Tal ocurre fundamentalmente, por ejemplo, aunque con modalidades diversas en las obras de Dilthey, de Simmel y de Bergson; en las reflexiones de Scheler, Jaspers, Heidegger, Ortega y Gasset, y en algunos trabajos del autor de este artículo.

