

ACRAMONTE

ESTUDIOS  
DE SOCIOLOGIA  
CONTEMPORANEA

HM61  
A4



ROBERTO AGRAMONTE

ESTUDIOS DE  
*Sociología Contemporánea*

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
MEXICO, D. F.







**ESTUDIOS  
DE  
SOCIOLOGIA CONTEMPORANEA**





ROBERTO AGRAMONTE

ESTUDIOS DE  
*Sociología Contemporánea*

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
MEXICO, D. F.

Primera edición en castellano, 1963.

Derechos asegurados  
conforme a la ley  
© por  
Roberto Agramonte.



INVESTIGACIONES  
SOCIALES

Inst. Inv. Sociales  
1970

## I N T R O D U C C I O N

Bajo el título de *Estudios de Sociología Contemporánea* hemos querido reunir y dar unidad a una serie de trabajos inéditos, o escritos de modo expreso, o reescritos, o constitutivos de breves cursos universitarios, o presentados en congresos internacionales. Cada uno de ellos tiene su propia fecha.

Desde que se publicaron las últimas ediciones de mi *Tratado de Sociología* y de mi *Introducción a la Sociología*, acogidas benévolamente en diversas universidades de este Hemisferio, consideré un deber para con mis discípulos de esas instituciones dar a la estampa esta serie de estudios, que son prolongación y complemento de los grandes temas de la sociología general desenvueltos en aquellos libros, y una penetración en las teorías, en las realidades y en los sociólogos de nuestro tiempo.

Nada más sugestivo y vital que examinar, en su raíz y trasfondo, la problemática del presente y la de la ciencia que la interpreta, alumbra y orienta. Nada más útil que enfocar este presente estremecido en que vivimos, y reflexionar sobre sus crisis, sus diagnósticos y sus pronósticos.

Hemos creído conveniente separar de éste el contenido de otro libro, también de cuestiones contemporáneas, que llevará por título *Estudios de Sociología Latinoamericana*, disciplina nueva que está siendo trabajada con tanto ahinco y devoción por nuestros sociólogos, antropólogos sociales, economistas y estadistas. No consignarlo habría parecido una injustificable omisión.

Este es un libro escrito en diversas etapas, y terminado en horas restadas al sueño, durante este segundo exilio, a raíz del artero avasallamiento de nuestra patria por un régimen comunista que ha conculcado todas las libertades y derechos humanos, valores supremos éstos que fueron en todo tiempo la razón de ser de nuestra existencia democrática, encarnada en el ideario y apostolado de Martí y de los grandes fundadores de la nación.

A fines de 1960, la Universidad de Puerto Rico, modelo en América de una extraordinaria y fervorosa actividad científica y cultural, nos abrió sus puertas a fin de que profesásemos en ella la disciplina sociológica, objeto de

nuestra más acendrada dedicación, y en su *Alma Mater* hemos podido continuar nuestras enseñanzas y pesquisas.

Llegue, pues, a través de este libro, la expresión de mi más sentido reconocimiento a su Rector Don Jaime Benítez, y a las autoridades académicas universitarias, por esta noble hospitalidad brindada, que nos ha hecho posible sembrar en la cotidiana labor docente.

Deseo igualmente manifestar mi gratitud al Dr. Lucio Mendieta y Núñez, Director del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, por haber acogido bajo su patrocinio la edición de este libro.

ROBERTO AGRAMONTE

*La Habana, 1951*

*Miami, 1958*

*Río Piedras, Puerto Rico, 1962*

## INDICE GENERAL

Pág.

INTRODUCCIÓN .....	7
--------------------	---

### PRIMERA PARTE

#### LA SOCIOLOGIA COMO CIENCIA AUTONOMA

<b>1 DILTHEY Y LA SOCIOLOGÍA .....</b>	<b>17</b>
I. El filósofo y el ámbito de las ideas de su tiempo .....	17
II. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu o estudios humanos .....	21
III. Ciencias del espíritu y enfoque evaluativo .....	25
IV. Situación de la psicología en la época en que surge Dilthey e impropiedad del método físico-natural en las ciencias del espíritu .....	27
V. Psicología explicativa y psicología descriptiva o de los sistemas estructurales .....	32
VI. Vida, vivencia, significación .....	35
VII. Mundividencia, comprensión, expresión .....	39
VIII. La Hermenéutica, la psicología como ciencia fundamental, el hombre como historia .....	43
IX. Tipos humanos en la psicología comparada .....	46
X. Individualidad, biografía, discipulado .....	48
XI. Historia, relativismo y crítica de la razón histórica .....	51
XII. Conciencia metafísica y conciencia histórica .....	54
XIII. Dilthey, Von Stein y la sociología positivista .....	56
XIV. Tipos de cosmovisión .....	58
XV. Espíritu objetivo o cultura y los sistemas culturales .....	60
XVI. Dilthey y la polémica sobre la sociología .....	64
XVII. La sociología, ciencia de la organización exterior de la sociedad .....	68
<b>2 LA SOCIOLOGÍA FORMAL .....</b>	<b>71</b>
I. Se abre paso la sociología formalista .....	71
II. El todo societal y lo uno como realidad sustantiva .....	73

	Pág.
III. Tönnies y los idealtipos "Gemeinschaft" y "Gesellschaft" .	75
IV. Ingreso a Simmel .....	80
V. Concepto de sociedad y de formas de sociación en el relacionismo de Simmel .....	82
VI. La sociología ni ciencia general ni método .....	85
VII. Cómo es posible la sociedad .....	87
VIII. El conocimiento del prójimo .....	89
IX. La reserva, el secreto y el adorno .....	90
X. Sociología de los sentidos y del viajero .....	93
XI. Sociología de la cualidad y de la cantidad .....	96
XII. Estimativa de Simmel .....	101
<b>3 LA SOCIOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE VIERKANDT .....</b>	<b>103</b>
I. De la sociología cultural a la fenomenológica .....	103
II. Teoría pura de la sociedad .....	105
III. Fenomenología y sociología .....	106
IV. Doctrina de las relaciones y naturaleza autónoma del grupo .....	109
V. Filosofía de la sociedad .....	111
VI. Conexión interna y categorías psicosociológicas .....	113
VII. Transmisión de sentimientos y conciencia vital del grupo .	116
<b>4 WEBER Y DE WIESE, SOCIÓLOGOS SISTEMÁTICOS .....</b>	<b>121</b>
<b>MAX WEBER, SOCIÓLOGO DE LA COMPRESIÓN CAUSAL ....</b>	<b>121</b>
I. Caracterización de la sociología weberiana .....	121
II. Vida académica de un sociólogo multifaz .....	124
III. Relación antipódica de burocracia y carisma .....	128
IV. Metodología weberiana .....	131
V. Los conceptos-tipos y la descripción no-evaluativa .....	134
VI. Inteligencia y sociedad .....	137
VII. La política como profesión y como vocación .....	138
<b>VON WIESE Y LA DOCTRINA DE LAS RELACIONES Y FORMAS SOCIALES .....</b>	<b>142</b>
I. Caracteres de la doctrina wieseana .....	142
II. Lo "specificum sociologicum" .....	144
III. Tabulación de relaciones y procesos .....	146
IV. Cuantificación del proceso social .....	148
<b>5 BERNARD Y LA SOCIOLOGÍA NATURALISTA .....</b>	<b>151</b>
I. El sociólogo y su repertorio .....	151
II. Análisis del control social .....	152
III. Concepción sociológica naturalista .....	157
<b>SAKEL Y LA PSIQUIATRÍA SOCIAL .....</b>	<b>161</b>

## SEGUNDA PARTE

## SOCIOLOGIAS DEL SIGLO VEINTE

	Pág.
<b>6 PLANIFICACIÓN DE LA SOCIEDAD Y DE LA LIBERTAD: KARL MANNHEIM</b>	<b>165</b>
I. Actitud presentista y naturaleza humana plural .....	165
II. Invitación de Mannheim a un nuevo racionalismo .....	167
III. Sociología del pensamiento en Mannheim .....	170
IV. Digresión sobre la sociología del saber de Scheler .....	172
V. Planificación social contra desorganización social .....	178
VI. Los "principia media" de la sociedad .....	180
VII. Planeación y técnicas sociales .....	183
VIII. Planeación social y libertad .....	184
IX. Proceso de democratización y planeación de la planificación	187
<b>7 ORTEGA Y GASSET, SOCIÓLOGO SUPERBO</b> .....	<b>191</b>
I. Universalidad del filósofo .....	191
II. Sociología, sociedad, ciencia .....	195
III. Origen del hombre y del mundo animal .....	198
IV. El mundo del hombre primitivo y arcaico .....	200
V. Origen deportivo del Estado .....	202
VI. Sociología de las culturas más antiguas .....	207
VII. Sociología de Africa y América .....	211
VIII. Interpretación telúrico-naturalista de la sociedad .....	214
IX. Interpretación económico-materialista y bélica .....	217
X. Raza, sensibilidad vital y minorías selectas .....	219
XI. Ontología de lo colectivo .....	221
XII. Socialización del hombre .....	223
XIII. El hombre contemporáneo y la tradición .....	227
XIV. Normas, costumbres, usos sociales .....	228
XV. Sociología urbana y rural .....	231
XVI. Perspectivismo sociológico .....	233
XVII. Psicociología de los pueblos .....	237
XVIII. Sociología de la familia y de la mujer .....	247
XIX. El hombre y la gente .....	251
XX. Diversidad y cosmopolitismo .....	257
<b>8 SOCIOLOGÍA NACIONAL, TEORÍA HISTÓRICO-SOCIAL Y SOCIOLOGÍA DE MASAS</b> .....	<b>261</b>
I. Sociología nacional española .....	261
II. La invertebración de España .....	265
III. Aurora y ocaso de la República Española .....	271
IV. La cuestión social y nuestro tiempo .....	276
V. Guerra, revolución, principio de continuidad .....	280
VI. Concepción orteguiana de la historia .....	289

	PÁG.
VII. Teoría de la civilización y de las generaciones .....	291
VIII. Sentido de la predicción histórica .....	295
IX. Nuestro tiempo y el lleno como signo epocal .....	297
X. La sociedad de masas .....	300
XI. Especificación del concepto de masa .....	303
XII. Correlación entre hombre egregio y masa .....	308
XIII. Lothrop Stoddard y Ortega .....	313
XIV. Vida creadora y vida vulgar. Misión de las aristarquías .	316
XV. Poder del hombre-masa en la era del progreso .....	324
XVI. El Estado totalitario y la sociedad de masas .....	328
XVII. Interpretación administrativo-organizacional de la sociedad de masas y sociedad de masas diferenciada .....	331
XVIII. Discípulos sin maestro .....	335
<b>9 LA CULTURA Y CRISIS DE NUESTRO TIEMPO: SOROKIN .....</b>	<b>337</b>
I. Defensa del credo democrático .....	337
II. Sociología vernácula previa .....	342
III. Sociología de la cultura .....	347
IV. Estimativa de Sorokin .....	350
V. Crisis de la cultura sensista del presente .....	352
VI. Crisis en el sistema de la verdad .....	355
VII. Crisis en las esferas de la moral y del derecho .....	359
VIII. Los síntomas visibles de la desintegración .....	363
IX. Alcance de la desintegración de la supercultura del presente	368
X. ¿Cuál es la tarea de nuestro tiempo? .....	370
XI. Recapitulación sobre el amor altruísta y creador .....	374
XII. Ultimos rumbos .....	376
<b>TERCERA PARTE</b>	
<b>URBE Y ORBE RURAL</b>	
<b>10 LA ECOLOGÍA HUMANA Y SU IMPORTANCIA SOCIOLOGICA .....</b>	<b>381</b>
I. Orden ecológico y organización ecológica .....	381
II. Sociomensura y medida ecológica .....	384
III. Estructura y dinámica ecológicas .....	388
IV. Dominancia, sucesión y declive ecológicos .....	393
V. Otros patrones ecológicos .....	398
<b>11 EL MUNDO RURAL Y SUS PROCESOS SOCIOLOGICOS .....</b>	<b>399</b>
I. Ambito de la sociología rural .....	399
II. Procesos de competencia y conflicto en el mundo rural ...	404



	Pág.
III. Proceso de cooperación en las áreas rurales .....	407
IV. Proceso de organización rural .....	412
V. Proceso de liderazgo en las comunidades rurales .....	417
VI. Proceso de movilidad en las zonas rurales .....	422
VII. Proceso de aislamiento rural y su necesitada mitigación ...	427
VIII. Proceso de institucionalización rural .....	431
IX. El progreso rural como desiderátum de un régimen democrático .....	435

## CUARTA PARTE

## FILOSOFIA DEL CAMBIO SOCIAL

<b>12</b> CAMBIO SOCIAL EN NUESTRO TIEMPO .....	441
EL TERCER CONGRESO MUNDIAL DE SOCIOLOGÍA .....	441
I. En el Instituto Real de los Trópicos .....	441
II. Ingreso al cambio social .....	444
OGBURN Y EL CAMBIO SOCIAL .....	447
I. ¿Por qué ocurren los cambios sociales? Los inventos ....	447
II. El hombre cavernario en la ciudad moderna .....	450
III. Adecuación del equipo originario del hombre a su nueva circunstancia .....	454
IV. La civilización actual y el éxodo energético .....	455
V. Determinismo cultural vs. el hombre como rector de la evolución .....	458
<b>13</b> ERA DE LO COLECTIVO .....	461
I. Epoca de lo colectivo y alba de la maquinización .....	461
II. Epoca administrativa y del secretariado .....	464
III. Epoca de la publicidad .....	470
IV. Epoca del prototipo .....	472
<b>14</b> ERA DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA .....	475
I. La era eléctrica .....	475
II. Edad de la mecanización y racionalización domésticas ..	478
III. Epoca de la velocidad .....	483
IV. Epoca de los viajes o turística .....	486
V. Rotura del eurocentrismo y época de los meridianos ....	489
VI. Era de la ciencia y de la técnica .....	491
<b>15</b> POBLACIÓN Y CAMBIO SOCIAL .....	499
I. La revolución demográfica en Latinoamérica .....	499
II. La maravilla del crecimiento urbano .....	503

	Pág.
III. Aspectos demográficos internos .....	506
IV. Sociología de las revoluciones .....	508
V. Etiología del proceso .....	512
VI. Enjuiciamiento del proceso .....	513
<b>16 EL FILÓSOFO Y LA LIBERTAD COMO VALOR SUMO .....</b>	<b>517</b>
I. El filósofo y el mundo de hoy .....	517
II. El filósofo y el postulado de la libertad en nuestro tiempo .....	518
III. El filósofo y sus responsabilidades culturales .....	520
VI. El filósofo y el ideal democrático .....	522
 EL DRAMA DE CUBA .....	 527
<i>Notas complementarias</i> .....	531
<i>Indice onomástico</i> .....	553
<i>Indice analítico</i> .....	561

**PRIMERA  
PARTE**

**LA  
SOCIOLOGIA  
COMO  
CIENCIA  
AUTONOMA**



## Dilthey y la Sociología

La vida es una misteriosa trama  
de azar, destino y carácter.

DILTHEY

### I. EL FILÓSOFO Y EL ÁMBITO DE LAS IDEAS DE SU TIEMPO

A fines del siglo XIX comienza una corriente de pensamiento, a base de una concepción filosófica que ha de afectar en realidad en el futuro a la Sociología. Nos referimos a ese gran movimiento inducido por el más grande de los filósofos de la segunda mitad de esa centuria, por Guillermo Dilthey, “el filósofo de los nervios sensibles”, al fundamentar la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*), el concepto de la vivencia, del espíritu objetivo y de la razón histórica, que han de repercutir extraordinariamente con el tiempo en la sociología. Ve la luz Dilthey dos años después de la muerte de Hegel. Tiene veintiún años cuando ha muerto Schelling y veintiséis cuando ha desaparecido Schopenhauer. Es su coetáneo Federico Nietzsche y alcanza a leer a James, a Bergson y a Husserl. Como el autor de *Así Hablaba Zaratustra*, fue filósofo doblado en hombre de letras. El filósofo de la vida nació en 1833 y murió en 1911. Desempeñó en 1866 la cátedra de filosofía de la Universidad de Basilea, y luego ostentó igual cargo en las universidades de Kiel y de Breslau, hasta que en 1882 sustituye a Lotze en Berlín. Se formó en las enseñanzas de la escuela crítico-histórica de Böckh y Ranke y en las doctrinas de Trendelenburg en filosofía pura. Colega del gran historiólogo Jacobo Burckhardt en Basilea, nuestro superlativo innovador tomó paralelamente a él el rumbo de lo que debía ser su propio gran trabajo: la *Crítica de la Razón Histórica*, libro aparecido en 1880.

Sabido es que no fue el filósofo-dios de la época, cual un Hegel, al extremo que el propio Dilthey —reconociéndolo— convierte en suya la caracterización que Carlyle hizo de sí mismo, encarnada en la figura de Diógenes Teufelsdröckn, un profesor que no tenía ni un alumno, que, vigía, se sienta en su atalaya y medita sobre las cosas en general, y desciende de ella sólo para lanzar epigramas crípticos en el *Grüne Gans*. Su público fue en efecto muy limitado. A propósito de la lectura de un trabajo sobre Dilthey, publicado en la *Revista*

de la Universidad de La Habana, nos hizo el filósofo norteamericano Warner Fite este comentario epistolar el 20 de junio de 1946: "Debo considerarme capaz de decirle algo sobre Dilthey. Yo le oí sus disertaciones durante un semestre, el de 1891 a 1892. Recuerdo la imagen del hombre: era un típico profesor alemán, que vestía con levita cruzada, y leía en la clase *verbatim* unas notas amarillentas —¡me parece estarlo viendo!— ante un auditorio que se componía de veinticinco o treinta discípulos, los cuales le tomaban notas nerviosamente tratando de no perderle ni una coma. Todavía no se había *alineado a Nietzsche*" (esto en español). Era la época de Paulsen, de Ebbinghaus, de Lasson, de von Gizycki, de Simmel, de Stumpf y de otros filósofos estelares de la última década del siglo XIX.

A veces hay que reunir —para seguir el hilo del pensamiento de Dilthey— diversos trozos de sus obras, esparcidos en diversos trabajos con frecuencia sin orden —el desorden del genio— y muchos terminados, o mejor, no terminados, con puntos suspensivos. En las publicaciones de la Academia de Ciencias de Berlín aparecieron estudios de Dilthey que influyeron positivamente en Windelband, Rickert, Husserl, Benno Erdmann, Misch y Spranger. Su división bipartita del globo de los conocimientos, por una parte, fue elaborada con mayor claridad y más detalles por Windelband y Rickert; al paso que, por otra parte, su contribución al *comprender* como una realidad en sí de suyo lo coloca al lado de la escuela fenomenológica. Spranger desenvuelve ese concepto del *Verstehen*, con lo que crea o potencia la nueva ciencia de la Caracterología, justamente con las semillas que Dilthey sembró. Asimismo hubo de influir en Litt. Dilthey inició también la nueva corriente de la *Denk-Psychologie* o psicología del pensamiento, de gran efecto posterior. Ejerció en fin gran influencia en la concepción del papel de los factores no-racionales de la vida y del universo —lo que se llamó irracionalismo. Por todo lo previo Hogson considera al gran filósofo como "una de las personalidades de mayor significación del mundo intelectual aparecidas desde Hegel", en su estudio *Wilhelm Dilthey, An Introduction*, publicado por la Biblioteca Internacional de Sociología dirigida desde Londres por Karl Mannheim; y W. Tudor Jones —en *Contemporary Thought of Germany*— lo califica como "uno de los pensadores más originales de Alemania desde Hegel".

En una carta al conde de Yorck, en que subraya su nueva trayectoria filosófica, Dilthey le dice: "Me estoy moviendo en un país desconocido"; esto es, le anuncia un nuevo modo de filosofar. Ello quedó empero limitado a su propio cenobio. Durante su vida en efecto la influencia de Dilthey estuvo circunscrita a su pequeño grupo de discípulos. Pero al ser publicadas sus obras completas, su influjo pesó en la psicología, la historia, el derecho, la eco-

nomía, la ciencia de la literatura, la ética; y se tradujo en una adopción en aumento de su metodología en estas ciencias —las del Espíritu— en alumnos y continuadores que fueron luego pensadores y escritores de celebridad universal. Sus *Gesammelte Schriften*, en ocho volúmenes, fueron publicados entre 1914 y 1931, y admirablemente traducidos casi todos por el malogrado y egregio escritor español Eugenio Imaz, y alguno de ellos por Wenceslao Roces y Roura-Parella, en las prensas de Fondo de Cultura Económica de México, lo que constituyó un señalado suceso filosófico en lengua española. Se distribuyeron en la siguiente forma: Volumen I: *Introducción a las Ciencias del Espíritu*; II: *Hombre y Mundo en los Siglos XVI y XVII*; III: *De Leibniz a Goethe*; IV: *Vida y Poesía*; V: *Hegel y el Idealismo*; VI: *Psicología y Teoría del Conocimiento*; VII: *El Mundo Histórico*; VIII: *Teoría de la Concepción del Mundo*. La repercusión de su doctrina fue en aumento, lo mismo a base de su concepto de la vida y la cultura que de su programa sociológico, hasta el momento aciago de la purga nazista.

Francisco Romero —como lo reconoce Ortega y Gasset— fue el primero en darlo a conocer en lengua española, al impartir *Tres Lecciones sobre Guillermo Dilthey en su Centenario* (Buenos Aires, 1932), y luego en su “Anotación sobre Dilthey” en *Filósofos y Problemas* (1947). Eugenio Pucciarelli escribe, en las publicaciones del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de La Plata, una condensada y útil *Introducción a la Filosofía de Dilthey* (1937). Ortega y Gasset en su esclarecedor trabajo *Dilthey y la Idea de la Vida*, publicado en la *Revista de Occidente*, tomo XLII, lo llama “el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX”. Roura-Parella escribe *El Mundo Histórico-Social* (“Ensayo sobre la Morfología de la Cultura de Dilthey”) (1949) en la biblioteca de Ensayos Sociológicos del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, e *Ideas Estéticas de Dilthey* en la revista *Cuadernos Americanos* (1945).

Eduardo Nicol en *Historicismo y Existencialismo* (1950), editado en México, ha escrito un útil, sólido y guiador estudio sobre el genial mentor germano. Y Eugenio Imaz, al concluir su ingente versión al odre castellano de la vasta obra del filósofo, le consagró un sustancial y apretado libro, que pervivirá al par con su regia edición española, imperecedera contribución de ese maestro y escritor golpeado por el destino. Nosotros, a fin de ofrecer un aporte, en nuestro *Tratado de Psicología General* (1949, t. II, pp. 624-652) insertamos un estudio *Psicología y Filosofía de la Vida* (“El Programa de Dilthey”).

La concepción de la vida, base de su filosofía (*Lebensphilosophie*) se levanta frente al tradicional tipo de filosofía de la razón, la *Vernunftwissenschaft*, que siguiendo las doctrinas de Kant había reducido la filosofía a un estudio

de la mente humana y de sus actividades, y de las formas de experiencia. En su obra no acabada sobre la *Vida de Schleiermacher* (Berlín, 1870), en sus estudios sobre lo humano en el pensamiento de los siglos XVI y XVII y sobre los poetas, filósofos e historiadores alemanes del siglo XVIII y XIX, y en la *Historia de la Juventud de Hegel* (Berlín, 1905), Dilthey revaloriza el concepto básico de "experiencia". En este último estudio, el Maestro advirtió que a la concepción de la realidad del filósofo suabio le faltaba algo de cardinal importancia, a saber: que estaba muy lejos de la experiencia humana verdadera, auténtica; y que dejó los más profundos pensamientos del hombre en frío. Era aquella pasión gélida de Hegel, a que se refería Ortega y Gasset. Esto es, que hay gran cantidad de abstracciones en la concepción hegeliana del Espíritu Absoluto. Dilthey concretará, en cambio, en su filosofía de la vida.

Dos fuerzas influirán en Dilthey. Primera, el movimiento romántico de Alemania, que proclama una nueva filosofía que se enfrenta a lo racional del siglo XVII y plantea una nueva concepción del hombre y del mundo. Schelling y Goethe combinan la sustancia filosófica y el genio poético. El uno elabora un panteísmo evolutivo, doctrina según la cual existe una mente universal que obra inconscientemente primero en la naturaleza, luego se hace conciencia en el mundo animal, y alcanza su autoconciencia en el hombre. Ese poder obra en todos los fenómenos de la naturaleza y de la historia. En el artista sumo ese poder, a base de la imaginación creadora, se traduce en una forma concreta de reflexión. Para Goethe, hombre y naturaleza son "expresiones" de una "vida idéntica".

En Alemania, bajo el efecto profundo de la Reforma y de sus teólogos y filósofos, predominan las concepciones sobre la "allendidad", con las que filosóficamente no congenia Dilthey, quien más bien se identifica con Lessing y Goethe en el ideal de un humanismo encentrado en la idea romántica de libertad y de desarrollo de la personalidad, que para el autor de *Fausto* era el bien más alto que podía existir. Para fijar el preciso momento filosófico a que nos referimos, y las preferencias y refracciones de ideas, ha de recordarse que en Inglaterra y en Francia, bajo el influjo de Locke y Hume, se ha desarrollado la doctrina empírica, impaciente ante los debates de la metafísica, y ha surgido una nueva filosofía: la de la experiencia en contraste con la mera especulación, tal la de tipo escolástico medieval. Dilthey se aviene un tanto con la nueva concepción de la experiencia, sobre todo la aplicada al estudio de la naturaleza humana —del hombre y de la sociedad— como objeto central de la filosofía. Y le impresiona sobre todo el *Prefacio* de David Hume al *Treatise of Human Nature*, que es un plan de reconstrucción de la filosofía a base de la psicología. En 1843 John Stuart Mill lanza a la luz su *Sistema de Lógica*, obra rigurosa que lee en su juventud Dilthey, y que también insiste en el concepto de experiencia. Sólo que la experiencia diltheyana va a ser muy otra, según veremos.



## II. CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y CIENCIAS DEL ESPÍRITU O ESTUDIOS HUMANOS

Dentro de las “ciencias del espíritu” (*die Geisteswissenschaften*) caen aquellos estudios cuyo objeto es la realidad histórica y social. Equivalen a lo que en Francia llaman las “ciencias morales”. Los ingleses tienen una denominación precisa, debida a Wolters y a Hodges, la de *human studies*, que está usando la UNESCO. Y Ortega y Gasset, al crear en 1947 su Instituto de Humanidades, acoge implícitamente esta nomenclatura. La denominación de “estudios culturales”, en el sentido de Rickert, o de ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaften*), tiene la objeción de que no incluye las ciencias explicativas, por ejemplo, la psicología y la economía. Opone Dilthey pues a las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), que tienen como modelo las ciencias exactas, las ciencias del espíritu o Estudios Humanos, si bien en Alemania *Wissenschaft* es toda prosecución de conocimientos.

Según Dilthey, situándose frente al positivismo, hay dos grandes tipos de ciencias; esto es, el *globus intellectualis* se reparte en dos grandes mitades, que en su esencia son diametralmente diversas: el mundo y las ciencias de la naturaleza y el mundo y las ciencias del espíritu o de la cultura. El mundo de la naturaleza está constituido por la materia muerta, por los cuerpos (la *res extensa* de Cartesio): está regido por la necesidad: es puro mecanicismo. En este mundo la causa de un fenómeno es igual al efecto que produce, y por eso dicho fenómeno se agota en una relación de causa a efecto (*causa aequat effectum*); en cambio, el mundo del espíritu o de la cultura, por encima de la vacía y yerma repetición del mundo físico, es constitutivamente libertad que ejercita el hombre al crear instituciones sociales, o al proponer un plan político, económico o social; es la libertad del hombre que culmina en una insólita —que se dice revelada— creación en el mundo religioso, o en una obra de arte sin precedentes como expresión sensible de lo bello. Se caracteriza por la espontaneidad de la inteligencia, de la conciencia y de la voluntad. Es éste un mundo finalista o teleológico, porque cada acción del hombre contiene *más* de lo contenido en las causas, y el hombre por ello es capaz de elevar su vida.

O mejor: la acción psíquica la vivimos con una efectividad, con una patetividad, con que no vivimos las acciones naturales. Por eso a la vida psíquica de cada cual le es inherente una teleología en su desarrollo. Todo sistema estructural de la conciencia tiene un *fin* hacia el cual el sujeto —hombre o colectividad— se endereza. Ese fin —considerado subjetivamente— no puede ser otro que la satisfacción de todos los impulsos del hombre, o sea, la felicidad. Ese fin es, para Dilthey, la realización vital, la consecución y conservación de la dicha, la intensificación de la existencia, la resistencia frente a lo que rebaja, a lo que oprime, a la abyección, a lo que inhibe el haz de los impulsos y de los

sentimientos: tal es el centro de nuestra estructura anímica. Pero no se ha de hacer equivalente esta teleología a la conservación del individuo o de la especie de los evolucionistas, pues tal cosa no la hace evidente la conciencia. Empero, sobre la felicidad como valor sumo, recuérdese la oposición en Kant entre felicidad y valor, pues valor puede ser el sufrimiento.

Las ciencias del espíritu o los estudios humanos sistemáticos tienen en común un interés en lo anímico del hombre. Caen dentro de las ciencias del espíritu lo mismo la gramática y retórica que la moral y la política como ciencias normativas, la crítica de arte y la psicología, la sociología y la economía. El tema central de las ciencias del espíritu es el hombre. No la inteligencia humana sola, sino el ser humano total. Y se interesan por lo físico, por el estudio de los cuerpos, en cuanto afectan al ser humano en sus actividades; así las leyes físicas de los sonidos afectan al lenguaje humano y a la música; las leyes físicas de los recursos materiales afectan a la historia política y a la militar; el clima afecta a la historia del hombre, a la sociedad. En suma, “los estudios humanos se interesan por los fenómenos físicos en tanto en cuanto se relacionan con la conciencia humana y son expresiones a través de las cuales la conciencia del hombre puede ser comprendida”.

En verdad, Dilthey era demasiado artista para dejar fuera al mundo físico y demasiado pensador para dejar de hacer lo central las experiencias del espíritu. Por eso al establecer esa nueva metodología dividiendo los conocimientos en dos mitades, ello no supone que Dilthey tenga prevención alguna ni produzca un ataque contra las ciencias de la naturaleza, sino que sólo enfatiza su deseo de dotar de una metodología propia a los estudios *humanos*, sin que acepte transferir a éstos los métodos de la ciencia natural. Puede que esta transposición sea factible en la economía o en la psicofísica, pero no en las actividades de orden imaginativo o intelectual más elevadas. La mente del prójimo no ha de ser tratada como un objeto del mundo físico. Requiere otra epistemología el conocimiento de nuestro semejante. Su tesis es ésta: los objetos físicos son meramente “apariencias” al paso que los de la mente son “realidades reales” (*reale Realitäten*), conocidas de y por nosotros como son en sí mismas. Ello no implica negar la realidad del mundo exterior, ni las conquistas de las ciencias de la naturaleza. Lo cierto es que conocemos mejor el mundo físico que el alma, la historia o la sociedad humana. Pero he aquí la causa de esa diferencia: no podemos entrar, transportarnos, al ser de los objetos y procesos físicos— a un mineral, a una planta, a una estrella— como podemos hacerlo tocante al ser humano, comprendiendo sus problemas, simpatizando con sus alegrías y dolores y aliviándolos. Esto último se basa en la identidad de la naturaleza humana. En el prójimo podemos observar los movimientos y cambios exteriores del hombre, e inferir los motivos que los producen —llorar a causa del dolor de otro, reír con motivo de su alegría, ser social para vencer la soledad—.

y aprehender por tanto la significación que tienen estas afecciones. Ese es un “conocimiento de la realidad”, es una íntima y verdadera identificación del sujeto con el sujeto-objeto. Es verdadera *comprensión*. Fijemos esta palabra, cara a Dilthey.

En 1883 publica Dilthey dos importantes trabajos: uno, su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, y otro, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en los cuales se propuso crear una nueva metodología interpretativa en el estudio de la sociedad y la cultura. Es curioso que en los tratados de sociología resbale el nombre de Dilthey. En esos estudios, que corresponden a la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (t. I) y a *El Mundo Histórico* (t. VII) de la edición de Eugenio Imaz, distinguió radicalmente el filósofo novador entre las “ciencias de la naturaleza”, que describen y conceptualizan (*begreifen*) y las “ciencias del espíritu”, dentro de las cuales se encuentran las ciencias sociales, que constituyen un reino de significaciones, de fines y de valores, más que de leyes, en sentido positivista, y cuyo fin es comprender (*verstehen*). Esa diferenciación bipartita es una de sus mayores contribuciones. Las ciencias del espíritu se ocupan de la realidad *inmediata*, interna y concreta de la experiencia, y de valores, fines y normas; esto es, de la realidad tal cual se revela en la historia y en la vida de la sociedad humana, cuyas manifestaciones dilucidamos y re-vivimos. Las ciencias de la naturaleza estudian lo *mediato*, a virtud de la inducción y de la deducción, de una manera externa y abstracta.

Los estudios humanos tienen una ventaja sobre todos los que se contraen a la naturaleza exterior, y es que el objeto de ellos no es un fenómeno dado en la sensación, ni en la mera reflexión o conciencia de algo real, sino que es inmediata realidad interior conexcionada a un sistema (así comprender al semejante es cosa del sistema psicológico, comprender al Greco pertenece al sistema del arte, comprender una pirámide egipcia cae bajo el sistema histórico o arqueológico, comprender un código maya o copto es materia del sistema lingüístico). La sentencia de Pope según la cual “el hombre es el eterno espectáculo del hombre”, es para Dilthey el lema apropiado de su filosofía. Ello es así porque “la vida humana es no sólo una realidad, sino la única realidad directamente accesible a nosotros”. Y nuestra faena consiste en comprenderla. Vida y hombre constituyen los puntales de la *experiencia* —fijemos de nuevo esta palabra—, clave para Dilthey, y ella suministra la cantera del arte y de la historia; y a través de la psicología y la sociología —ciencias del hombre— se ejerce un dominio sobre nuestros destinos. Hay una continuidad perfecta entre la experiencia diaria y la autobiografía, la biografía y la historia, y entre la experien-

cia diaria y cada reflexión cotidiana de la psicología y de la sociología. La cuestión es hacer de ello tarea cada vez más sistemática y filosófica.

Leemos la vida en las *expresiones*, del mismo modo que leemos el significado de una página impresa, y de la propia manera que la expresión física —de una estatua, de una línea de un verso, de un gesto de una persona— nos lleva a algo más allá de tal expresión. Tal es la tarea de los estudios humanos: el penetrar y comprender ese mundo dentro de otro que, aunque menor en tamaño que el mundo físico, es más rico en interés para nosotros, pues es la realidad íntima del individuo. Los estudios humanos carecen de la misma objetividad y precisión que las ciencias de la naturaleza. No quiere ello decir que no las tengan, pero el estar dotado de ellas en un grado inferior, es el precio que aquéllos pagan por su mayor concreción y cercanía a la experiencia común de la vida, llena de riqueza, color y sentido. El mundo natural es además homogéneo: un átomo de la misma naturaleza es igual a otro átomo: carece de individualidad. El individuo en cambio percibe su propia estructura interior —*Geht in euch!* recomendaba Spranger—: es capaz de seguir el curso de su propia vida y de comprender la de su semejante.

Los estudios humanos tienen su propia arquitectónica. Para Comte se reducían éstos a una sola ciencia —en su famosa clasificación—, a la Sociología, que consideró la cúspide de la pirámide científica constituida por las ciencias de la naturaleza. Dilthey derriba esa pirámide levantada a la ciencia, cuya base está formada por la matemática o la mecánica racional (física social, estática y dinámica sociales, conocimiento determinable exactamente, positividad serán conceptos fisicomatemáticos trasladados a la sociología), y emplaza sobre otra base totalmente distinta las ciencias del hombre; pues no se trata de “mera observación de hechos físicos”, sino de algo de mayor alcance: de “comprensión de expresiones”, fijadas eterna y objetivamente por el espíritu. Pero no existe propiamente un estudio humanístico que sea *grundlegende Wissenschaft* o fundamento de los otros estudios humanos, como quería Comte hacer con la matemática como base de todo, aun de los sentimientos. (Sobre esto, véase Ortega, “¿Qué son los Valores?”, *Rev. de Occ.* t. I). En realidad todos se auxilian: la biografía ayuda a la historia, el arte a la biografía, la psicología al arte, el arte a la sociología, y las ciencias sociales cooperan entre sí. Sin embargo, Dilthey muestra preferencia por la Psicología, pero la que él ha construido, la *comprehensiva*, según se verá en amplío. Y sobre la filosofía se pregunta: ¿Qué es la Filosofía?, y afirma que surge del desarrollo de la experiencia y del pensamiento, y la reputa como actividad de singular importancia tanto para el individuo como para la sociedad. Es típico y esencial estudio humanístico.

Entre los estudios de lo humano en el hombre, Dilthey da mucha importancia a la Historia, que sitúa en un lugar medio entre otros dos grandes

conjuntos de estudios: el de las Humanidades, tales la lingüística, la literatura —ora clásica, ora moderna—, la historia del arte, la crítica, y el de las Ciencias Sociales. La característica de los estudios humanísticos es que son de la misma índole de los que cultivaba el estudioso del Renacimiento; se proponen el examen de la vida cultural del pasado, de la cultura como tal; su base es la “expresión” y su método es la “interpretación”. El segundo conjunto es el de las relaciones sociales, y en ellas se incluyen la psicología, la antropología, la geografía humana y la sociología. Este grupo guarda analogía con las ciencias de la naturaleza o explicativas, pues se propone analizar y entender el pasado al objeto de influir en el futuro; y más que por la interpretación —por ej., de un gran lienzo o fresco o mural o manuscrito— se interesa en relaciones causales. Así ocurre en las ciencias de la administración y en el análisis o razonamiento económico. Dilthey concibe en efecto el ámbito de lo social como un modo de realizar el sueño de la razón, de acuerdo con el cual, según la consigna de Bacon, “saber es poder”, saber es para el bien y avance de la sociedad.

### III. CIENCIAS DEL ESPIRITU Y ENFOQUE EVALUATIVO

Todo en la conciencia viene de algo y va a algo. Tal es su condición cíclica, su continuidad, su teleología. Frente a toda concepción y ordenación mecánica de la vida, indiferente al valor, en las ciencias del espíritu, a base de lo axiológico, Dilthey entiende que “están contenidos ya *valoración* y enlace final en el sistema de los *hechos*”. Postula que “lo que es no se puede separar de lo que vale, ni de lo que debe ser”. En suma, “la estructura de la vida anímica contiene en sí la dirección para la creación de valores”. Los valores, para Dilthey, se dan y encuentran su expresión en los sentimientos como datos inmediatos; pero no se trata de sentimientos momentáneos y superficiales, sino —fijemos este otro término— de *vivencias* profundas: sólo éstas nos notician el valor de las cosas y personas. Pero es lo cierto que todos los valores están anclados en la realidad anímica.

Es por ello característica esencial que Dilthey adscribe a los estudios humanos su inseparabilidad de los valores. Mientras las ciencias de la naturaleza se caracterizan por carecer de juicios de valor, por ser *wertfrei*, por su auto-llamada objetividad e imparcialidad, las ciencias humanas se basan en una comprensión afectiva de la vida del prójimo y en un régimen de “estimativa” —término caro a Ortega y Gasset. Este preferir lo vio muy bien Nietzsche. De aquí que en los estudios humanos todo pensar relativo a ello es de suyo axiológico, pues las formulaciones de hechos se hacen desde el punto de vista

del valor. Comprender una acción humana es juzgar el éxito o fracaso del propósito que la animó. Comprender a un grupo social, un movimiento histórico como la Reforma o la independencia de América, conocer una nación, es seleccionar lo que es importante, valorizar esos sucesos magnos a base de los ideales de libertad, fraternidad, justicia y otros. En último análisis, nuestro criterio de la importancia de las cosas es nuestro criterio tocante al valor de éstas. Por ello el valor es uno de los fundamentos de los estudios humanos: bien y mal, éxito y fracaso, utilidad e inutilidad son criterios funcionales en la vida humana, y por tanto en este distrito de conocimientos. Una mala política—dentro del sistema cultural político— es tan dañosa como un cataclismo sísmico, y el progreso cultural de un país es tan bueno como el hallazgo de una cuenca aurífera.

La sociología positivista mantuvo que existía una fuerza impelente en la historia y en la sociedad, a saber: el progreso indefinido. Para Dilthey existen en la historia y en la sociedad diversas actividades que pueden ser calificadas—valuadas— de “altas”, como las que culminan en el propio sacrificio o en la realización del bien, o de “bajas”, como las que buscan fines egoístas, realizan el mal o usurpan el poder legítimo. Como dice Gide, el valor es una claridad en las cosas bajo los rayos proyectados por nuestros anhelos o ideales y por nuestras facultades superiores; o, como declara Bouglé en su *Sociologie des Valeurs*, principio de una incesante renovación de la vida espiritual.

Otro grupo importante de ciencias humanas es el integrado por las ciencias de la educación. En éstas debemos distinguir dos aspectos constitutivos: de una parte, el conocimiento, esto es, la información factual y las habilidades técnicas; y de otra parte, los juicios de valor, los arquetipos o modelos, las actitudes sociales y los ajustes sociales. Estos conceptos teleológicos tienen un gran valor para la educación, pues para Dilthey “la última palabra de la filosofía es la pedagogía” como esfera del deber ser, como finalidad última de la vida en una época dada y en un pueblo dado por obra de “artistas educadores”, a los que considera como genios que casi nacen, como sucede con el poeta. El lema del educador ha de ser: “Comprendemos solamente por el amor” (*Wir verstehen nur durch Liebe*). Que era la noble edificación socrática y goethiana: “Yo no puedo enseñar sino a quien es mi amigo”. Por eso amor, entusiasmo e ingenuidad son las cualidades humanas primordiales del maestro, las que lo aproximan al niño. El educador salva al mundo de su empobrecimiento moral. Así Sócrates, Froebel, Pestalozzi, Luz Caballero. “Sus vidas—dice Dilthey—están henchidas del sentido de afirmación y formación y elevación del hombre, que son los motivos y fines más importantes de la especie humana”. Formación—proceso educativo— es de este modo lograda perfección, autofinalidad, empresa

que deriva del carácter teleológico de la vida del espíritu. Como dice Roura-Parella, "la filosofía de la vida no puede limitarse al estudio de la realidad, sino que debe tratar de establecer ideales que dirijan la vida toda: de la vida al conocimiento y del conocimiento a la vida: éste es el círculo del filosofar de Dilthey". De aquí que, ampliando la psicología descriptiva, el filósofo vital abogase por una psicología teleológica y estructural de la vida psíquico-espiritual.

#### IV. SITUACION DE LA PSICOLOGIA EN LA EPOCA EN QUE SURGE DILTHEY E IMPROCEDENCIA DEL METODO FISICO-NATURAL EN LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

Examinando el largo y gradual itinerario de la filosofía, encontramos que el desenvolvimiento y progreso de la psicología han ido parejos a los de la primera disciplina central y matriz; pero a la vez topamos con el hecho siguiente: las grandes doctrinas psicológicas coinciden con las grandes doctrinas filosóficas; o mejor, ante un determinado texto o pasaje no podemos discernir de modo tajante si pertenece a la psicología o a la filosofía. Tal cosa ocurre con Descartes o con Spinoza, con Locke o con Hume. Así en Descartes los razonamientos de *Les Passions de l'Áme* —el estudio de las pasiones, a saber: amor, odio, alegría, tristeza, apetito, admiración—, están unidos al de las representaciones o ideas, y éstas al de las ideas innatas, que es uno de los puntos de apoyo de la apodicticidad filosófica. En Spinoza se da igual circunstancia. El examen de las representaciones (*ideae*) está unido al de las afecciones y al de la voluntad; esta última es una concreción de que toda cosa tiende a perseverar en su propio ser, y esta perseverancia se llama voluntad cuando se refiere al espíritu; pero tales procesos psicológicos son estudiados *more geometrico*, esto es, siguiendo un sistema deductivo a partir de axiomas y verdades fundamentales, base del sistema filosófico del autor de la *Ethica*.

En el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* de Locke se desarrolla la ideología, la doctrina de las ideas adquiridas por la experiencia; pero tal enfoque psicológico está indisolublemente unido a lo central de su filosofía empírica; así cuando analiza las ideas simples, complejas, abstractas, de tiempo, de infinito, de propiedad (modos), de relación, morales, etc. Es preciso llegar a Hume, a fin de encontrar dentro de su filosofía un programa de la ciencia psicológica delimitado, claramente formulado, y cuyos fundamentos son la observación y la experiencia —aunque cayendo en verdad estos términos dentro de las implicaciones naturalistas, es decir, el concebir la psicología como ciencia natural. Contra este criterio ha de producirse Dilthey, erigiéndola por otra parte en la ciencia fundamental del espíritu.

Frente al empirismo crudo de Locke, Berkeley y Hume se pronuncia Kant, quien a diferencia de los filósofos ingleses no deja que la teoría del conocimiento sea absorbida por la ciencia psicológica, un tanto hipertrofiada por aquéllos, y de hecho separa como por un bisel, de una parte, a la psicología, considerada por el genio de Königsberg como ciencia positiva, que estudia fenómenos y procesos de la conciencia dependientes de las vicisitudes y del desarrollo del organismo, y de otra parte la epistemología, que es un estudio *a priori* de la relación entre la conciencia y sus objetos, y cuya faena es de suyo extrapsicológica. Es más, la psicología misma presupone para Kant el estudio previo de la epistemología, pues ninguna ciencia positiva puede establecerse sin que previamente se fije con base segura la posibilidad del conocimiento.

Esa positividad de la psicología como ciencia —recuérdese que para Kant la ciencia es sólo un método del conocer— estaba determinada por esta insistencia kantiana; que no podía existir ciencia positiva alguna si a ésta no le eran aplicables los métodos matemáticos. Y fue preciso llegar primero a Herbart, que aplica la matemática a los problemas psicológicos, y luego a Fechner, para ver un tanto cumplidos los augurios de Kant. Por fin, Guillermo Wundt —que paradójicamente llegó a tener en vida más fama que Dilthey— funda en Leipzig el primer gran laboratorio de psicología, cuyos experimentos constituyeron un verdadero suceso científico. El otro Guillermo —su coetáneo— Guillermo Dilthey sería justamente el anti-Wundt, ya que su modo peculiar de concebir la psicología fue del todo opuesto al del creador de la Psicología de los pueblos —*Völkerpsychologie*. El gozne sobre el cual el filósofo de la vida ha de hacer girar en redondo la ciencia psicológica es éste: a excepción de los escasos procesos que caen dentro de la psicofísica —del tipo de Weber y Fechner— la naturaleza propia del fenómeno psíquico-mental hace que su medición exacta sea imposible, y ello y otros factores reducen sobremanera el campo de la experimentación en nuestra disciplina, sobre todo tocante a los sucesos de más trascendencia de la vida, del espíritu y de la historia.

En 1894 Dilthey examina detenidamente el estado en que se encuentra la psicología, analiza cuál es el rumbo y el espíritu que la orienta, y procede a hacer la crítica de dicha situación señalando los defectos de que adolece esta ciencia. El primero es, a su juicio, éste: casi toda la psicología —de suyo experimental— gira en torno a las diversas especies de sensaciones y de sentimientos elementales de placer y desplacer, siendo incapaz de penetrar y de ver en su justo valor y trascendencia las más complejas y altas funciones del pensamiento y de la acción en el hombre, tal como puede advertirse —aun por un lego— que se dan en la imaginación creadora de un gran poeta o pintor, en el sentido de devoción religiosa y carisma de un adalid, en el complejo inana-



lizable de identificación con el alma del niño y de simpatía hacia él de un educador del tipo de un Pestalozzi. Reducir la psicología —advierte Dilthey en 1894— a aquellos dos procesos elementales de la conciencia —aunque ello no deje de ser instructivo— es hacer de esta disciplina algo obviamente inferior en comparación a lo que han hecho otras ciencias del espíritu.

Para esa psicología atomista, el contenido de la conciencia —examinada ésta como en análisis químico— eran las sensaciones y sentimientos elementales; y a base de la asociación, de las combinaciones de estos elementos, se trataba de explicar y agotar la totalidad y complejidad de la vida anímica, dejando fuera de su campo a la psicología-de-contenido (*Inhaltpsychologie*) o material (*Realpsychologie*), cuyo objeto es el estudio del repertorio de los instintos humanos, de las capacidades psíquicas, de las bases del carácter, que forman la sustancia de la vida espiritual y moral del hombre. En verdad ha sido la psicología, con aquel primer rumbo, demasiado formal, pobre, circunscrita, invital.

Otro defecto de esa psicología de fines del siglo XIX era, para Dilthey, la incertidumbre de sus resultados —por más que se la llamara empírica y positiva— no obstante su pretensión de ser una ciencia que aplicaba a su trabajo e investigación los métodos de las ciencias físicas o de la naturaleza. “Los hechos del espíritu —ha de deslindarlos así Dilthey— constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, y los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual”. Ahora bien, la tarea eminentísima de Dilthey fue —según precisa su discípulo y continuador Eduardo Spranger— haber aplicado el “positivismo” a las ciencias del espíritu. Pero la palabra positivismo tiene aquí una acepción especial, que no consiste precisamente en calcar los métodos de las ciencias físicas, por esta gran razón: “A la naturaleza la explicamos, al hombre lo comprendemos”. Y esta comprensión nos lleva a la *certeza*. El empleo de un método descarriado constituía pues un grave inconveniente, si se tiene en cuenta que la psicología debía servir de ciencia básica a las demás ciencias del espíritu y culturales —no naturales. La matemática, en cuanto ciencia de la certeza, y por tal razón, fundamentaba a todas las ciencias físico-naturales; pero con la psicología —que debe ser la ciencia fundamental de las disciplinas del espíritu— sucedía lo contrario: ella llevaba la duda dondequiera que penetraba.

La adopción de este método físico erróneo para las ciencias del espíritu se debió a este hecho: a que la psicología cobra perfil y personalidad como ciencia en los momentos en que, bajo el influjo del positivismo, la filosofía central de ese tiempo está fuertemente influida por las ciencias físicas y naturales y sus métodos. Los métodos y los supuestos de la física atomista fueron tomados por modelos dignos de ser imitados por las diversas ciencias, aun por las ciencias del espíritu. La naturaleza está escrita en lenguaje matemático —se

decía desde siglos antes— y a esta regularidad, a esta legalidad, a esta posibilidad de erigir leyes de la naturaleza se le llamaba “razón”, la que operaba cónsona al principio de “consistencia”, puntal de toda lógica. David Hume fue el vocero y el primero entre una legión de filósofos y hombres de ciencia que sostuvo que el modo de hacer psicología científica era seguir los procedimientos de la física. La psicología asociacionista fue la representativa de esta actitud: la variedad de los actos de la vida mental no eran más que interconexiones, combinaciones de fenómenos simples, de elementos primarios, especialmente de sensaciones y sentimientos hedónicos. Lo esencial eran pues los átomos psíquicos, las partés, los elementos. Las leyes de la asociación lo explicaban todo por contigüidad, similitud o sucesión en ese llamado por el totalico Wertheimer “el mosaico de la conciencia”. Tal método fue invertido justamente por Dilthey, quien abogó por el primado de las “totalidades”, según veremos.

Nada tenía que ganar la psicología copiando *ad pedem literae* los conceptos de ley física o de causalidad natural, ni el concepto de experiencia tal como se concebía en las ciencias físicas y químicas, a base de repetidas observaciones de los fenómenos exteriores. No deseó Dilthey buscar una causalidad de fuera del hombre, sino una basada en su propia experiencia. Era absurdo tratar de obtener un mejor conocimiento de nosotros mismos reimportándolo de la naturaleza exterior. “La conciencia —subrayaba el autor de *Vida y Poesía*— no puede colocarse detrás de sí misma”. Nuestro conocimiento de nuestra vida interior no puede asimilarse —colocarse en el mismo plano— al conocimiento de los objetos inanimados. Por eso el nuevo psicólogo, más bien que el ojo observador de lo externo del físico, debe tener un “ojo de tipo vivencial”, estructural, más afín al del intuitivo artista, capaz de expresar con significación sus impresiones, sus concepciones, en una unidad estructural y armónica inanalizable.

En el capítulo “La Tarea de una Fundamentación Psicológica de las Ciencias del Espíritu” del innovador estudio de Dilthey *Ideas acerca de una Psicología Descriptiva y Analítica*, asienta el filósofo: “No seremos mejores discípulos de los grandes pensadores científico-naturales por el hecho de que traslademos a nuestro campo los métodos descubiertos por ellos, sino al revés: lo seremos ajustando nuestro conocimiento a la naturaleza de nuestros objetos, y conduciéndonos tocante a éstos de igual modo que ellos se conducen con los suyos”. La diferencia entre ambos reinos es la siguiente: las ciencias de la naturaleza tienen como objeto fenómenos, los cuales están dispersos y proceden de fuera; las ciencias del espíritu tienen como objeto una realidad que está “en nosotros”. Debe advertirse que si Dilthey lleva la psicología de hecho a un nuevo espiritua-

lismo, sólo habla en verdad de una "cierta autonomía" de las ciencias del espíritu. Es más, al empirismo atomista en psicología lo califica Dilthey de abstracto, pues toma como base, en forma a-humana, una experiencia mutilada y deformada de antemano. Para él, ningún hombre entero y verdadero puede aprisionarse en esa precaria experiencia, pues "un hombre reducido a ella no tendría fuerza vital para vivir un solo día sobre la tierra". Ese ser no sería un hombre en realidad. La psicología debe aspirar a ser ciencia de lo real, del hombre en su integridad como ser que vive. Así lo mantiene en su estudio *Idea Fundamental de mi Filosofía* (1880).

Ha de advertirse que aunque Dilthey compartió el temor a la metafísica, según se patentiza en su *dictum* "la imposibilidad de la metafísica", actitud por otra parte característica de toda la época positivista, los psicólogos más exactos y mecanicistas mostraron sus reservas durante décadas ante las teorías de Dilthey. Así Ebbinghaus vio en su sistema estructural tan sólo una "hipótesis trascendente". Y en verdad Dilthey evadió los resultados de las mediciones mentales y subestimó los pacientes trabajos de la investigación experimental. Frente a esto opuso deliberadamente —y con ello se bastó— "la autoreflexión de una conciencia culta completamente evolucionada y madura". Nada más, y nada menos.

Dos reparos más opone Dilthey a la psicología de su tiempo, instando parejamente a la superación de la misma. El primero es que la psicología se encuentra en una situación crítica por estar dividida en numerosas escuelas que luchán entre sí por el predominio, pero cuyas doctrinas son las unas tan inconcluyentes como las otras. En medio de ese cuadro que se asemejaba a las disputas metafísicas medievales, nada se vislumbraba que pudiese ponerles fin. El segundo reparo era éste: la psicología de la asociación era demasiado individualista, atomista, a todos sus efectos. Tal tendencia en la ciencia del alma ha sido deficiente en reconocer que la vida del individuo, en cuanto que tal, está enttejida en las relaciones sociales en que entra. El hombre aislado, el mero hombre o biohomo, anterior a la vida histórica y social, es una ficción creada dentro de la hipótesis genética o evolutiva. En verdad no existe el individuo como elemento, como mónada. El hombre hace suyos los intereses y propósitos de sus semejantes, de sus conciudadanos, vecinos, colegas, y ello le trueca en un ser eminentemente social. Y si bien puede afirmarse que sólo hay conciencias individuales, ello no implica que todo lo que se encuentra en el individuo tenga sus raíces en él. El individuo desprendido de su tejido de interrelaciones sociales es irreal. Una psicología de contenido, auténtica, material, dinámica debe reconocer esto. Por todo ello la psicología debe sufrir una reforma. Veamos cómo Dilthey acomete esta empresa. No será en adelante la psicología ciencia que se proponga sólo esclarecer las relaciones entre alma y cuerpo, sino que se ocupará de todo lo que ocurre en la mente humana en conexión a la

historia y a la sociedad. El sociólogo no ha de ser ajeno a este radical cambio de actitud científica.

V. *PSICOLOGIA EXPLICATIVA Y PSICOLOGIA  
DESCRIPTIVA O DE LOS SISTEMAS  
ESTRUCTURALES*

Dilthey establece una distinción entre dos tipos de ciencias y entre dos tipos de psicología: ciencias *explicativas* y ciencias *descriptivas*, perteneciendo al segundo toda su construcción psicológica. Las ciencias explicativas son aquellas que basan sus leyes y su trabajo en un supuesto metodológico que de antemano determina su naturaleza general. Se apoyan en una construcción hipotética. El ejemplo de tales ciencias lo tenemos en la física moderna, que se ve constreñida a valerse del método de las hipótesis y sus datos de percepción están constituidos por un mundo de átomos perceptibles que poseen sólo cualidades primarias. Esto da la clave, el principio de explicación, del mundo de la percepción física, de lo físico, pero no lo describe. La psicología no tiene necesidad de tal procedimiento porque los datos de la percepción interior —que constituyen su material de investigación— contienen un principio de orden que hace posible dar cuenta, en forma lógica, de la vida mental en términos puramente descriptivos y empíricos, digamos, en términos positivos, si bien dentro de una positividad vivencial. Es posible pues para Dilthey edificar una nueva psicología sin valerse de hipótesis para fundamentarla. Tal tesis la desenvuelve en su trabajo orientador más maduro *Ideas sobre una Psicología Descriptiva y Analítica*, de 1894, en el cual establece esa dualidad de ciencias. En síntesis, una ciencia descriptiva —y eso debe ser la psicología— es aquella cuyas unidades de trabajo y leyes se encuentran, a virtud del análisis empírico o a virtud del examen inmediato de lo dado positivamente, en la experiencia de un único ser viviente: el hombre.

La psicología explicativa surgió del análisis de la percepción y de la memoria, a base de los elementos (sensaciones, mosaico de la conciencia) y de la asociación de ideas como principios explicativos. Pero tal psicología explicativa deberá ser sustituida —propone Dilthey— por una psicología *real*, que deberá localizar todas las *fuerzas* y *formas* psíquicas, desde las ínfimas hasta las supremas, desde el instinto de conservación y de perpetuación de la especie hasta la explicación de los tipos de hombres, como llaman los psicólogos norteamericanos a las *Formenleben*; del tipo del héroe en la historia, del tipo del creador en el arte, de la forma de vida del adalid religioso, del *homo œconomicus*, que facilitan una explicación de la historia y de la sociedad. Es una psicología, la descriptiva, que parte del hombre civilizado. La psicología descriptiva nace de una captación intacta, inanalizable, de la vida anímica. Ejemplos: la vida,

pasión y muerte de Jesucristo, la obra, el apostolado y el sacrificio de Martí. Esa poderosa realidad de la vida es la que se afanan por captar, unitaria e intuitivamente, los escritores y artistas, los poetas y novelistas, los biógrafos, historiadores y dramaturgos. Se trata de esto: que no hay una fuente más rica para la *comprensión* de los procesos misteriosos de la vida que ésa que surge de la estructura de las vivencias y expresiones religiosas superiores de un San Francisco de Asís, de un San Bernardo, de un Lutero; esto es, del estudio de las representaciones, los conocimientos, los sentimientos, las acciones en que se desarrolla la vida psíquica de un hombre en la plenitud de sus facultades, de hombres que son la cima de la evolución humana, con la máxima conciencia de su individualidad, y que agotan completamente sus fuerzas vitales en “fines altamente conscientes”.

Tal tipo de psicología descriptiva y real es en sí el que emplea Dilthey en sus estudios sobre Shakespeare, sobre Goethe, sobre Schiller, sobre Novalis, en que capta la integridad de la vida psíquica de estos creadores. Tal método de trabajo sólo analiza en la medida de lo posible. De ahí que Shakespeare diga en el *Hamlet*: “El fin de la comedia fue en sus orígenes —como lo es ahora— ofrecer a la naturaleza humana un espejo; mostrar a la virtud sus propias características, a la ignominia su propia efígie, y a los siglos y a la marcha del tiempo un registro de su decurso”. (Palabras citadas por Dilthey en *La Imaginación del Poeta*). Esa psicología descriptiva, que desmenuza todo el contenido de la vida anímica, va más allá de nuestra psicología profesional. Así fundó el filósofo germano esta nueva rama del conocer anímico.

Si para la psicología atomista y asociativa la unidad real de la vida psíquica es la sensación, o el sentimiento primario de placer o desplacer, o hasta un acto intencional aislado, la psicología de Dilthey se emplaza en un reducto bien distinto: en la unidad objetiva que es la respuesta de *totalidad* del ser humano ante la situación vital que confronta. Lo más esencial del hecho de conciencia es que se da en una totalidad. Esto fue bien precisado posteriormente —pero para otros fines científicos— por la *Gestalt-Psychologie*. Es más, frente a los que hacen gravitar la vida sobre el pivote de la razón, o frente a los que dan una superior importancia a la voluntad, y a otras unilateralidades, Dilthey mantiene que “la vida psíquica es una estructura unitaria y cerrada”, que incluye, ante cada situación, tres clases de factores: cognitivos, afectivos y conativos. ¿Resurge la vieja teoría de las tres facultades? Ciertamente que es algo bien distinto. En efecto, el engranaje de estos tres factores es lo que da el ritmo fundamental a la vida, a la dinámica de la conciencia. El conocimiento no es explicable por sí solo, sino como componente de la conciencia total del hombre. La conciencia es un sistema cerrado y de funcionamiento integral. El sujeto no

puede sentir sin tener una idea del objeto o situación que provoca ese sentir de agrado o desagrado; y a su vez el sentimiento le lleva a la acción. Asimismo el sujeto no puede actuar si desconoce la situación que confronta e ignora el objetivo al cual encaminará sus pasos, la meta de su voluntad. A esta correlación, a esta interconexión, a este circuito de la conciencia, a esta principalidad y anterioridad del todo sobre las partes, a este reaccionar la naturaleza entera del hombre (pensar-sentir-querer), a todas estas cosas las denomina Dilthey, a través de sus diversos gruesos volúmenes, *Zusammenhang*, *Struktur*, *Struktur-zusammenhang*, y con otros términos, que se han traducido por: "conexión", "conexiones de sentido", "sistema o sistemas estructurales de la conciencia", que establecen la íntima unión de los miembros del alma, por decirlo así, de modo semejante a la unidad funcional de los órganos en la anatomía del cuerpo.

La estructura vivencial de la conciencia consiste precisamente en la operación de las tres partes insustituibles que la componen: el hombre piensa, siente y quiere. Todo hombre pone en operación estas tres capacidades a un mismo tiempo. En los sucesos de su vida estos tres hilos de la misma no van cada uno por su lado, sino trenzados. Aun cuando cada hombre vea el mundo a su manera, cada hombre se vale de estas tres funciones en su ajuste o adaptación total a la vida. No puede ser suprimida ninguna de estas tres actitudes que son de suyo diferentes; empero cuando una se pone en juego, envuelve todo el yo. Por ejemplo: una persona recibe la noticia de la muerte inesperada de un amigo (cognición); ello le sorprende y entristece (afección), escribe una carta de condolencia si está lejos, o se dispone a asistir al sepelio (volición). Al llegar aquí el circuito se ha cerrado. Ese suceso —y la reacción del sujeto ante la situación descrita— ha quedado concluso. Puede quizá que le pidan que despida el duelo o que atienda a la testamentaria de los herederos. Se le dice que sólo él puede hacerlo. Y se hace sensible al sentimiento de deber y de amistad. Cada una de estas cosas tiene una significación propia, vital, cada una tiene su razón de ser; pero me doy cuenta que todas y cada una derivan de e integran el sentido del conjunto. Todo ello es, diríamos, un conjunto psicológico y vital. Nueva teoría de los conjuntos, como los de la matemática moderna.

El Yo de Dilthey no es, según lo dicho, un yo intelectual, como lo es el yo cartesiano, o el yo kantiano, en cuanto sujeto del conocimiento, en cuanto agente de la razón. El Yo (*Selbst*) y la mismidad (*Selbigkeit*) son la vida entera del hombre, su persona correlacionada a su vida. No es tampoco la voluntad de Fichte o de Schopenhauer, ni el pansentimiento del romántico Rousseau. Dilthey no se queda en estas superpotenciaciones de determinadas funciones de la vida y avanza seguro hacia la totalidad estructurada que la vida es. En el capítulo "La Estructura de la Vida Psíquica", Dilthey pone énfasis en reconocer como unitarios los estados de conciencia en la mismidad de la per-

sona. No son los estados de conciencia pasajeros sino permanentes, como la vida misma a pesar de su fluir. La unidad de la conciencia y de la persona distingue la vida psíquica radicalmente de todo el resto de la vida corpórea. En suma, la posibilidad de que se funde una verdadera psicología descriptiva descansa en el hecho de que ese sistema o esos sistemas estructurales —que se dan en la vida— no se descubran por medio de inducciones o de inferencias, como hace la clásica psicología empírica, ni por medio de hipótesis, como hace la psicología explicativa, sino que tienen validez propia y objetividad al ser positivamente objetos de experiencia, al ser “dados en la experiencia vivida”.

## VI. VIDA, VIVENCIA, SIGNIFICACION

El principio cardinal sobre el que gira toda la filosofía de Dilthey es el de la Vida, entendiendo por tal no la vida en sentido biológico, vitalista, ni en sentido darwiniano (lucha por la vida, supervivencia del mejor ajustado, selección natural, herencia, adaptación al medio físico), sino Vida —con mayúscula— en el sentido en que usan el término los poetas o los novelistas o los dramaturgos cuando hablan del sentimiento trágico de la vida, de la *joie de vivre*, del arte como reflejo de la vida, de la vida tal como se describe en una biografía o autobiografía. Ningún filósofo de su tiempo le lleva la palma a Dilthey en haber llamado la atención acerca de tan importante materia: la filosofía de la vida. El objetivo de tal filosofía consiste en describir la vida, que es siempre vida humana, y no aquella vida animal en la que tanto énfasis puso el evolucionismo, haciendo del hombre un animal más, un animal *sui generis*. Lo es en el sentido con que la caracteriza el propio Dilthey, al decir que “la vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter”.

Ortega y Gasset, otro de los filósofos que con superlativa maestría y elegancia desarrolla el tema dentro de su filosofía de la *razón vital* —al comentar luminosamente la idea de la vida en general y en Dilthey— concreta su actitud en la siguiente forma: “Vivir es darse cuenta de que se vive, es asistir a lo que a uno le pasa. La vida es una realidad peculiar. La cuenta que me doy de mi vida al vivirla, no me presenta a ésta como un objeto que está allí, fuera de mí, lo mismo que la piedra y el árbol. La vida es algo que, por la intimidad primaria que con esa mi vida tengo, al irla viviendo, debe ser objeto de mi reflexión filosófica. Pero nada aparece ante nosotros como una realidad sino en la medida en que esa realidad es indócil a nuestro conocimiento” (Ortega y Gasset, *Dilthey y la Idea de la Vida*, 1934). En efecto, la fuerza y significación de esta filosofía radica en su referencia directa a la vida. Esto lo precisa Dilthey con una explicitud casi tautológica. El carácter más general de nuestro tiempo —observa sagazmente Dilthey— es su sentido de realidad y su interés

por el aquende. La "aquendidad" es el interés que prima en el hombre de hoy, que es hombre fáustico. Ya lo había formulado Goethe:

El círculo terrestre me es bastante conocido...  
Que esté firme y mire en torno suyo!  
Para el capaz no es mudo este mundo.

Así se expresa en el *Fausto*, citado por Dilthey en *La Cultura Actual y la Filosofía*, haciendo suya la tesis. La tesis de la aquendidad de la vida ha sido radicalizada por diversos filósofos del moderno humanismo.

Examinemos ahora el concepto diltheyano de "vivencia". A través de la mayor parte de nuestra vida consciente tenemos que habérnosla en conocer y reaccionar ante cosas, situaciones y personas distintas de nosotros. Nuestra conciencia de otras cosas y personas va normalmente acompañada de una interiorización, alertitud, concienciosidad, de un sentimiento de lo que nos ocurre por dentro, de una *Innewerde* o, para emplear una palabra —la palabra— cara a Dilthey, de una "vivencia" (*Erlebnís*). O mejor: Dilthey funda su psicología en un postulado, en el postulado de la experiencia, que no es la experiencia empírico-positivista, ni la experiencia experimental del físico. El habla, en lo evolutivo, del "fondo de experiencia" de la persona humana, de la experiencia adquirida. Como subraya nítidamente Spranger, "su objetivo —el tema-objeto de su filosofar, de su psicologizar— es una como mística de la experiencia interna, una experiencia que ya no se enciende más en poderes sobrenaturales, sino en todo aquello que en este mundo (repite: en esta aquendidad) se ofrece al alma humana teniendo una significación".

En el mismo sentido se formula la proposición central del humanismo filosófico, a base de la aquendidad y de la libertad, en que diversos autores concuerdan, así: "El humanismo cree, en oposición a todas las teorías sobre predestinación universal, determinismo o fatalismo, que los seres humanos, si bien condicionados por circunstancias pretéritas, están dotados de una auténtica libertad de elección y acción creadora, y son, dentro de ciertos límites objetivos, los dueños de su propio destino". Y la otra proposición dice de este modo: "El humanismo cree en una moral que funda todos los valores humanos en las experiencias y relaciones terrenas, y mantiene como su meta más alta el logro de la felicidad en este mundo, a través de la libertad y del progreso ético, económico y cultural de la humanidad toda, salvando los límites nacionales, raciales y religiosos."

Por experiencia entiende Dilthey "el conjunto de la naturaleza psíquico-espiritual del hombre en su desarrollo"; y va a darle un forma propísima a este concepto que va a ser desarrollado también por su discípulo Spranger,



quien en su última lección pública habló de una “cátedra de la experiencia vital”, y en la que expresara que la experiencia de la vida —con resultados diversos para hombres diversos— carece de verdad en cuanto validez general. Lo más íntimo es distinto en cada uno. La experiencia de la vida está relacionada siempre con quien la tiene y enuncia algo acerca de ella. No para todos sirve la misma cosa. Nunca está concluida la experiencia, y aprovecha o es útil a quien la adquiere. Tal es la tesis de Eduardo Spranger en *La Experiencia de la Vida* (Ed. Realidad, Buenos Aires). Y completa el concepto previo: “La totalidad de la relación entre el alma del hombre y este mundo es lo que Dilthey llama la vida”.

El total concepto anterior, precisado por Spranger, envuelve, según este mismo psicólogo de la forma, “no un panteísmo dogmático y especulativo, sino una mística inmanente de la panvivencia y de la revelación inmanente del sentido”. ¿Qué es pues la vivencia? Dada la amplitud de este concepto, sólo nos limitaremos a algunas de sus notas esenciales. Este postulado funciona como fundamento gnoseológico de todos los enunciados y desarrollos diltheyanos. Es la función —la constante— respecto de la cual todas las descripciones de la conciencia son las variables. En efecto, “la vida se revela en la vivencia”. Todo lo vivido por mí, en el curso de mi vida, constituye una conexión de sentido. La vivencia es un modo característico, distinto y peculiar, en que la realidad está ahí para mí. Se caracteriza además por su profundidad, por su adentramiento en el alma. Es más, está constituida por una realidad peculiar, por un modo de ser cualitativamente determinado. Ejemplos: la muerte de un padre, la supervivencia de un naufragio, un sonado éxito profesional, un acto de heroísmo, un amor profundo.

La vivencia puede ser de mayor o menor significación. Ejemplos de vivencias: las musicales, al escuchar un concierto sinfónico con repertorios de Beethoven o de Tschaiikowski. No se trata de exteriorizar por nosotros un conocimiento musical, como lo haría el crítico de arte en su columna periodística donde emite juicios sobre esos sucesos del divino arte. Ello implica que la vida no se puede reducir a meros conceptos. La Sexta Sinfonía de Beethoven es una experiencia, una vivencia singular, y cada vez que la escuche tendrá lugar en mí ese carácter de singularidad. No es lo mismo huir uno mismo del ataque de un fiero animal que ver a un hombre escapar de él; no es igual ser un padre responsable que dar consejos a otros padres o ver a otros padres dando consejos a sus hijos; no es lo mismo considerar la situación de un desterrado o leer algo de los destierros célebres que ser uno mismo un desterrado de la patria que ama. Es toda la diferencia que existe entre ser observador y ser agente de una experiencia —o paciente—, entre percibir y sufrir, entre una experiencia física y una personal e íntima. Dilthey pone énfasis en lo que llama la experiencia vivida, tal como se da en la vida y enseñanzas de Buda, de San Pablo,

de San Agustín, de los grandes trágicos griegos —Sófocles, Esquilo— o los grandes dramaturgos modernos, no obstante lo diverso de cada cosmovisión. Y enseña que sólo de las profundidades de la vida vivida pueden brotar robustas formas de expresión.

La vivencia —para este “filósofo de nervios sensibles”, así lo llama Krueger— suele ir cargada de emocionalidad. De ahí que cuando se le aplica, como quieren los empiriopositivistas, la observación y la atención, se destruye. Está de suyo más acá del pensar. Cuando una persona expresa ante otra su sincero agradecimiento, estos dos sentimientos, sinceridad y agradecimiento, son vivencias, son algo peculiar que ocurre dentro de esa persona agradecida. Igual, ante el maltrato injusto la persona vive el dolor, la ira, el resentimiento. La actividad del filósofo mismo está teñida de vivencias. Una filosofía es tal cuando es vivida por el filósofo, cuando éste no se limita a repetir lo que otros han vivido, pues en este caso es una filosofía falseada. Instancias de filosofías vividas: las de Confucio, de Sócrates, de San Pablo, de Bruno, de Montaigne, de Schopenhauer. Este hablaba de la “filosofía de broma y de profesores”, y la llamó “planta científica de estufa” por contraste.

Cuatro notas más tiene la vivencia, a saber: presencia, deslinde, significación y evidencia. La vivencia se caracteriza por su presencia. El dolor de mi prójimo, al verlo sufriendo por una enfermedad, lo comparto del todo; pero salgo a la calle, me encuentro a un conocido y la actualización de la vivencia anterior desaparece. Ese carácter de presente, ese impacto con realidad actual, es una como unidad dinámica que lleva en sí su precipitación o “su precipitada llenazón”—como la caracteriza Imaz. En segundo lugar, cada vivencia se deslinda de otras, pues cada una es una sección parcial de la vida. Destacar vivencias es destacar significaciones. Verbigracia: el conocimiento de una feliz noticia (significación) está estructurado a la alegría (vivencia). Esta vivencia constituye un todo separable de carácter teleológico.

Ahora bien, no todo estado de conciencia constituye una vivencia. No puede llamarse vivencia propiamente a un dolor de cabeza o a la fatiga que produce el trabajo físico, en cuanto que tales. El contenido de conciencia ha de tener una significación, una importancia o un sentido para la vida que determine una como iluminación interior. Una clase de unidad conexionadora se llama “significación”. Encontrar la significación es el objeto último de investigación de la vida mental. Por eso la significación (*Bedeutung*) es una de las categorías fundamentales de la filosofía de la vida. Se trata de lo que se denomina indistintamente “significados estructurales” (Dilthey) o “conexiones inteligibles” (Jaspers). Pero estos significados no son precisamente nada afín a ningún concepto de las ciencias de la naturaleza. Dilthey consideró suficiente una directa comprensión sin conceptos. Tal significación es a manera de la percepción de los sonidos armoniosos y melodiosos que integran esa totalidad

estructurada que es una sinfonía, o de las palabras de un bello pensamiento. De aquí que estas significaciones se dan a la conciencia en forma indesmenzable: las notas aisladas o las letras sueltas carecen propiamente de significación. Asimismo, significación es la relación entre el signo o símbolo y lo significado, y la comprensión equivale al descifrado de signos o expresiones.

En cuarto lugar, la vivencia tiene el privilegio absoluto de su evidencia. Cuando me deleito escuchando a Beethoven o a Chopin, o cuando alguien me da una noticia que me alegra, se produce en mí un cercioramiento, una patentidad, un estar dentro —con certeza— de una realidad, y a la vez un estar dentro de mí una nueva realidad; en suma, un ocurrir interior, un impacto interior, un *Innewerden*, un *Innesein*. La vivencia —en quinto lugar— tiende a ramificarse. Al vivir de presente un suceso de la vida, la vivencia de ese suceso no puede ser detenida. Aun con ser algo que se da de presente, no es algo fugitivo; por el contrario, al emplazarse en nuestra conciencia, la estructura vivencial inicial extiende sus ramas a otras estructuras vivenciales más amplias. Así ocurre en esa vivencia tan pungente de nuestro tiempo azaroso que llamamos preocupación, que es el ocuparnos anticipadamente de lo que presentimos que ha de ocurrir. La significación implica a su vez relaciones entre la parte y el todo en el proceso de la vida mental. Cada incidente en el proceso mental es resultado y culminación de lo que iba antes, y cada incidente abre algunas posibilidades de futuro y cierra otras. Siempre queda en pie la pregunta: ¿qué viene después? anclada a la vida.

## VII. MUNDIVIDENCIA, COMPRENSION, EXPRESION

Existe, por decirlo así, una gran vivencia, el tipo de visión del mundo (*Weltanschauung*), peculiar a los filósofos y artistas excepcionales. En estas cosmovisiones encontramos, en su máxima singularidad e individualidad, la representación de lo universal. Así en la visión religiosa de un Schleiermacher —sobre el cual escribió su primer libro biográfico Dilthey— o en la visión metafísica de un Bruno. Dilthey excita a los psicólogos a estudiar en las obras literarias reflexivas o filosóficas, o en las creaciones artísticas, la manera cómo sus creadores han escrito y descrito sus propias experiencias de la vida, o las ajenas que han revivido, en autobiografías, biografías, historias, memorias, aforismos, confesiones, manuales, poemas, etc., y a darle a ese material una formulación lógica y psicológica comprendiéndolo. Esos documentos de saber gnómico enseñarán más sobre la vida, sobre la conciencia, sobre la imaginación disciplinada y creadora, sobre la voluntad en la acción heroica del hombre que todos los libros académicos de psicología al uso. De aquí que Dilthey no haya colocado a la psicología experimental entre las ciencias del espíritu.

El mentor germano tiene en mucha estimación las producciones de los poetas con sus intuiciones acerca del hombre y la vida. Estamos cansados de oír que en *Hamlet*, *Fausto*, *Otelo* o *La Vida es Sueño* hay más psicología que en todos los tratados juntos de psicología. Empero, no hallaremos en esas obras maestras un sistema general concreto sobre la vida mental. En su nota acerca *De la Vivencia Poética* asegura Dilthey que el poeta posee una mayor capacidad de pasión: se sume en su pasión, en su padecer, y lo fija de modo duradero en una forma de expresión estética. Crea con alegría, y además con desinterés: este desprendimiento de lo personal es nota propia de la vivencia de todo creador. En la vivencia religiosa también se da esta última nota: Cristo en la cruz tiene conciencia de que su pasión y muerte está contenida en la misión redentora que le viene de Dios. En suma, pasión, alegría y desinterés son las esencias de la vivencia poética que la psicología descriptiva no debe soslayar.

Es preciso, de acuerdo con el programa de Dilthey, elaborar una psicología descriptiva de la vida a través de filósofos como Séneca, San Agustín, Marco Aurelio, Maquiavelo, Montaigne para ver cómo en sus obras se contiene una comprensión del hombre en su entera realidad. En tales obras filosóficas se abren ante nuestra mirada ávida las verdaderas profundidades de la vida, en forma inanalizable, indesmenuzable. La esencia de la vivencia religiosa —en un San Agustín o en un San Bernardo— consiste en que el hombre experimenta en el trato con lo invisible el valor vital supremo y absolutamente válido, esto es, el valor en que se origina la máxima felicidad o bienaventuranza. Así lo mantiene Dilthey en *La Esencia de la Filosofía* y en *La Cultura del Presente*.

El enfoque descriptivo de las máximas manifestaciones heroicas de la historia, la *re-vivencia* de lo que ocurre en los actos de entrega a las grandes finalidades objetivas colectivas —así en Juana de Arco, en Lincoln, en el Padre Las Casas— son los únicos testimonios que nos permiten adquirir un conocimiento seguro y cierto —positivo, diltheyanamente— acerca de ese gran motor de la vida que es la voluntad, acerca de su realidad, cosa que nunca nos pueden proporcionar los análisis de los psicólogos que trabajan en sus gabinetes y laboratorios. Esas grandes experiencias no pueden duplicarse, repetirse artificialmente. Los laboratorios, si los hay, están en la vida misma (*Teoría de la Concepción del Mundo*, cap. II: "Fundamentación psicológica").

Dijo Dilthey que "a la naturaleza se la *explica*, al hombre se le *comprende*". La vida presupone una comprensión de ella. A virtud del llanto —expresión facial— comprendemos el sentido del dolor del prójimo. Las acciones, los proyectos de mi semejante, los comprendo; y el que comparte la felicidad con otra persona en el matrimonio comprende a esa persona. La sonrisa de un niño, el saludo de mi vecino, son expresiones que por su significación

las comprendemos. Cuando una persona está en el salón de una biblioteca pública en tensión sobre un libro, y noto que tiene dificultades de entender un pasaje, y al fin se libera por medio de una sonrisa, digo que su disgusto ha pasado: he comprendido cabalmente la significación de su vivencia a través de su expresión. Pero la caída de una piedra no la comprendo, sólo la explico por medio de la ley física de la gravedad. La más importante de las experiencias para el hombre es la de la vida propia y la interpretación o comprensión de su prójimo. En ellas se concentra el interés del psicólogo y del filósofo.

La comprensión es el proceso por el que la vida mental viene a ser conocida a través de expresiones que son dadas a los sentidos. En Dilthey se destaca su análisis delicado y detallado del proceso de comprensión (*das Verstehen*), según el cual uno llega a saber acerca de la vida mental de otros tanto como acerca de la propia, y en este sentido puntualiza cómo lo más significativo de nuestras experiencias radica en nuestras relaciones con otra gente. Esta "percepción del prójimo" es sin duda un problema sociológico. La comprensión tiene sus grados: lo que yo comprendo puede ser: 1. Una cosa simple; ejemplo: "martillo" significa herramienta para clavar clavos. (No siempre muy simple, pues Malinowski cuenta que un salvaje creía que su reloj era "algo para golpear"). 2. Una cosa compleja; verbigracia: un drama en el teatro o una serie de expresiones faciales de mi prójimo, o comprender "una cosa" que otra persona "precisamente" dijo al deslizarse la conversación conmigo. 3. Algo más complejo aún: un largo curso de acción dentro del entramado del drama *La Vida es Sueño*. Ahora bien, el comprender, como principio que es, se caracteriza por su carácter de coherencia o por la "unidad de la mente" que había postulado Kant. La comprensión por la mente es una unidad viviente de parte y todo, que tiene su propia e inherente estructura. En cambio, el mundo físico carece de esa unidad, por componerse éste de datos sensoriales des-unidos. Comprender es ver directamente, y es la "tierra madre" a que hay que acudir y retornar para dar seriedad a la visión. Así para comprender a un Napoleón I o a un Mucius Scaevola lo más adecuado y objetivo es lo más subjetivo: el re-vivir en nosotros los actos mismos de esos personajes que estudiamos.

La introspección adolece para Dilthey por su vaguedad y por su dificultad. Por ello acude, a más de los hechos, a los fines y valores, y a un nuevo continente: el de la *expresión*. Toda vivencia tiende a expresarse. La expresión invita a su vez a la comprensión. Todo comprender es sólo posible donde existe una vivencia que se expresa. La propiedad de expresarse es propia de la vida anímica, a manera de una corriente de agua subterránea que se hace visible al llegar a la superficie de la tierra. Un fuerte impulso a expresarse saca a la vivencia de la oscuridad del alma. Tales expresiones las tenemos en la fisiognó-

mica, en el lenguaje, en los juicios y sobre todo en el arte. Pero en todas estas formas de expresión —así en un gesto y en una palabra— “no debemos creer que el fenómeno corporal en el cual se expresa el alma, sea algo que se añade o pegue a la vivencia, sino que está absolutamente incluido en su totalidad” (Roura-Parella). Forman así una totalidad: “interior y exterior”, “causa y efecto”, “antes y después”: se hacen una misma y simultánea estructura.

En el arte se da la autenticidad de la expresión en su máximo grado. En las obras de arte se expresa de modo inmediato. Arte es expresión de vivencias, es creación. El artista crea tipos (Segismundo, Don Quijote, Sancho, Prometeo, Fausto, Hamlet, Nora). Tiene “ojo para los tipos” (*das typische Sehen*). El pensamiento produce conceptos. El arte produce tipos, y esta actividad artística es de la mayor importancia para comprender la vida, y guarda relación estrecha con el progreso de los estudios humanos. Ninguno de nosotros posee más que una escasa parte de la comprensión —idealmente necesaria— de las condiciones humanas, de nuestra circunstancia total. Los poetas son nuestros órganos para esa comprensión. Ellos influyen en el modo con que conducimos nuestras vidas. Son nuestros maestros en la soledad, en la angustia, en el amor, en el idealismo, en los golpes del destino adverso. Nos prestan “ojos” para nuestra visión. Y la expresión, interpretación y comprensión de la vida a través del arte surgieron mucho antes en la historia de la humanidad que a través de los estudios científicos. Estos dan conocimientos, pero el arte da comprensión, y comprendemos más de lo que sabemos. Así Cervantes o Schiller dicen mucho de la trama y las circunstancias sociales e históricas de sus respectivos tiempos. Esta tesis certísima la desarrolla Dilthey en su estudio sobre *La Imaginación del Poeta*.

Hay un nexo causal, un enlace significativo entre el comprender y la expresión. La mayor parte de nuestro conocimiento de la mente propia y de la ajena depende de sus modos de expresión. Cada experiencia vivida, cada elemento de la actividad, ya cognoscitiva, ya afectiva, ya conativa, que forma parte de la historia de una mente, tiende a producir una expresión abierta, ya una palabra, ya un gesto, ya un hecho. Es pues una característica fundamental de la vida de la mente que de una manera u otra ella se exprese o se objetive a sí misma. La expresión es indispensable al propio conocimiento. Hay una inherente tendencia de toda experiencia a encontrar expresión. Y la expresión del prójimo (así los lienzos dramáticos del Greco o las hazañas de Juana de Arco) llega a formar parte de una historia mental que no es mía. Sobre esta base se construye toda mi comprensión de otra persona. Es la base de toda comunicación y de compartir experiencias entre seres humanos. Pero no se trata de un proceso inferencial. Una expresión percibida, al reproducirse en mí como imagen (*Nachbild*) se me internaliza. Yo vuelvo a vivir de nuevo (*nacherleben*) esa experiencia en mi conciencia. Esta es la esencia de la comprensión: “Repró-

ducir es re-vivir". *Nachbilden ist eben ein Nacherleben*. A esta proyección la llama Dilthey "transposición de mí mismo". Implica percibir a la otra persona (Goya, Juana de Arco, Erasmo o el hombre con quien converso) como poseyendo una vida interior esencialmente como la mía, y de este modo yo voy "redescubriéndome en el Tú" (*das Verstehen ist ein Wiederfinden des Ich im Du*). Ello es afín a la simpatía, al llorar con el que llora. Es "el espejar en una mente —con amplificación imaginativa— experiencias que tienen lugar en otra mente".

Hay tres clases de expresión que difieren en profundidad y exactitud:

- 1) Todas las expresiones que comunican ideas; verbigracia: lenguaje, símbolos matemáticos, luces de semáforos, señales para el paso de un tren. Su objeto es la eficiencia, la claridad, la evitación de un malentendido por la ambigüedad.
- 2) Las acciones humanas. Si veo a un individuo aserrando la base de un árbol, no puedo dudar del objetivo. Las acciones de cada día de la carrera de un gran político, da lugar a correctas y a falsas interpretaciones.
- 3) Expresiones de la vida o *Erlebnisausdruck*, que van desde una exclamación hasta un gesto de burla. Dilthey sostiene que lo que una persona revela es más fácilmente sentido que definido. Pero el poeta expresa sus sentimientos e ideas a un grado muy por encima de lo que es capaz de expresar el hombre corriente. Nadie como él es capaz de sentir y expresar —así un Shakespeare— la tensión, la urdimbre de la vida, las pasiones volcánicas, los contrastes de una situación dramática. El poeta es maestro en mostrar la excelencia de las cosas, los tipos supremos de individualidades; por ejemplo, en el canto de Walt Whitman a Lincoln.

### VIII. LA HERMENEUTICA, LA PSICOLOGIA COMO CIENCIA FUNDAMENTAL, EL HOMBRE COMO HISTORIA

Nuestras acciones presuponen la comprensión de otras personas, y una gran parte de la felicidad humana brota de compartir los estados espirituales de otros. Ahora bien, la comprensión de lo singular —un friso, un pictograma, un poema, un libro, un manuscrito— puede ascender a objetividad. Así se produce cuando percibimos los objetos de las culturas fenecidas —egipcia, sirtica, maya— en las que se tiene ante sí el pasado entero de la humanidad, lo cual reconforta al hombre. Se trata de manifestaciones de la vida y de la comprensión de tales manifestaciones de la vida permanentemente fijadas. A ello se llama *exégesis* o interpretación, y hay un "arte exegético o interpretativo", tal el de la crítica. La literatura —como se advierte a través del libro de Dilthey *Poesía y Vida*— tiene para este filósofo suma importancia tocante a nuestra comprensión de la vida mental e histórica. Ello se debe al hecho de

que el lenguaje es el único instrumento en que la vida interior del hombre encuentra expresión plena, exhaustiva y objetivamente inteligible. He ahí el poder de las veintiocho letras combinadas del alfabeto, como señala Simmel. El arte interpretativo se proyecta sobre las reliquias de la existencia humana conservadas en la escritura. Y es que las acciones de nuestros semejantes en sociedad o aquellas en que se rememora la historia pasada de personajes, pueden llegar a nosotros a través de una versión errónea, o ser mal interpretadas, pero el poema de un gran bardo, o la religión creada por un adalid carismático, o la obra del filósofo genuino, no pueden ser sino expresión cierta de la vida de su espíritu. En las obras de la literatura reflexiva, tal las de un Pope, o en las filosóficas de un Séneca, o un Marco Aurelio, o un San Agustín, o un Maquiavelo, o un Montaigne, o un Pascal, está contenida una comprensión del hombre en su entera realidad, muy alejada de toda psicología de tipo "explicativo". En ellas se topan las verdaderas profundidades de la vida.

La *hermenéutica* proporciona —según Dilthey— en el campo de la historia, una reivindicación teórica a la interpretación de validez universal sobre la cual toda seguridad en la historia depende: el reconocimiento de lo que es regular, la explicación causal de los acontecimientos. El Renacimiento fue un ejemplo de ello al poseer una ciencia fiable interpretativa, consistente en reconstruir el cuadro de las civilizaciones clásicas a base de escritos fragmentarios y de ruinas. Los protestantes, como cuestión de vida o muerte, se propusieron reivindicar la inteligibilidad intrínseca de la Biblia, frente al rigor del Concilio de Trento que la postulaba ininterpretable. La hermenéutica es una luz diltheyana. Una obra literaria puede tener un pasaje a interpretar. Hay palabras y frases que pueden tener diversas significaciones. La significación de una obra puede ser aclarada por la lectura de otros libros, y más aún a la luz de la vida y del carácter de su autor. Interpretar es un proceso circular. Es en la historia ver las circunstancias, la época en que vivió un personaje, su lugar en la historia de la humanidad. El interpretar descansa en una proyección del yo en otro yo, y éste no es un acto intelectual sino imaginativo que requiere una como adivinación. Un buen intérprete puede ver cosas en una obra de arte que ni el mismo artista vio. Por ejemplo, en el Moisés de Miguel Angel aparece la estatua con unos cuernos en la frente. Críticos de arte han advertido que éste debió haber sido un error de lectura bíblica por parte de Miguel Angel. A veces la interpretación logra comprender a un autor mejor que lo que el autor comprendió.

Resumiendo: una bella estatua de un gran escultor, un cuadro de un lúcido pintor, el Hamlet, un monumento de la arqueología maya son manifestaciones de vida que se interpretan, se comprenden; se aplica a ellas una exégesis que Dilthey llama —según dijimos— hermenéutica. Son manifestaciones de vida asimismo la literatura, los sistemas filosóficos, las concepciones reli-



gias. Estas son manifestaciones que se dan objetivamente, de un modo completo, y a las cuales se aplica una interpretación positiva, objetiva, en cuanto son expresiones exactas de la vida interior que contienen en sí: cada una es un modo de existencia humana en su singularidad. La hermenéutica es un irremplazable método diltheyano para comprender las manifestaciones de la vida.

Ni la lógica, ni la gnoseología, ni la metafísica, ni la *philosophia prima*, ni la ontología son para Dilthey la fundamental ciencia del espíritu. La psicología es para él la ciencia que nos ha de ofrecer —vista desde luego del modo que propone— el conocimiento primordial sobre el mundo humano. En este sentido David Hume le había abierto el camino, al mantener que todas las ramas del saber —la lógica, la moral, la teoría política, la estética— descansan en la ciencia matriz de la psicología, ya que la actividad humana, la naturaleza humana, la conciencia humana eran el común denominador de aquéllas; y aun las ciencias naturales tenían que fundamentarse lógicamente y epistemológicamente en la ciencia de la mente: la psicología. Esta era la manera de ver de los filósofos ingleses incluso hasta la época de John Stuart Mill, quien influyó en Dilthey —como se ha consignado— en sus años de formación.

La psicología será la ciencia de los fundamentos o fundamental, al proponerse la investigación de cómo es el hecho de conciencia del hombre, base y clave de todos los demás hechos de éste; la psicología es la *grundlegende Wissenschaft* sobre la cual se han de apoyar las ciencias morales o sociales, la estética, la ética, la teoría política, la sociología. Ella guarda la misma relación con las ciencias del espíritu que la mecánica o las matemáticas respecto de las ciencias físicas. Las ciencias morales o del espíritu son aplicaciones especiales de la psicología, de tal manera que los conceptos o categorías que aparecen como primarios en esas disciplinas particulares no son, al llegar a ellas, sino secundarios, pues derivan de la psicología. Pongamos algunos ejemplos. El primero dentro de la ciencia política. Lo que llamamos forma republicana de gobierno es la encarnación, la expresión concreta de un principio psicológico-ético, a saber: el de la virtud. Cuando la virtud ciudadana se relaja o desaparece, decae o desaparece la república misma. Dentro de la ciencia económica los conceptos de valor, de interés, de demanda, de oferta, de factores psicológicos del mercado, etc., se basan en fundamentos de aquella ciencia principal. En la ciencia del derecho los conceptos de culpa, intención, responsabilidad y castigo son psicológicos. Asimismo, la historia requiere una comprensión real de la naturaleza humana, de la idiosincrasia de los personajes, de los caracteres que intervienen en su trama; y la comprensión de los sucesos ha de ser psicológica si los sujetos han de ser vistos no como títeres, sino como auténticos seres humanos. El hombre es el verdadero puntal de la historia. Por último, el análisis

de la realidad que llamamos religión presupone los conceptos de sentimiento religioso, de dependencia de lo absoluto, de voluntad de creer, y es en la vida psíquica donde aflora y cobra fuerza la conciencia de Dios.

La psicología es hontanar de la pesquisa histórica. Lo que el hombre es, él no lo aprende escudriñando en sí mismo por introspección, ni por medio de experimentos psicológicos de laboratorio, sino en ese laboratorio espontáneo y natural —a manera de cinta cinemascópica irreversible— donde se desarrolla la vida psíquica, que es la historia. Si la historia ha de ser estudiada psicológicamente como sucesión de acaecimientos de seres que viven, reviviéndola, la psicología a su vez ha de ser estudiada en la historia. “Al hombre no se le conoce sino en la historia” —postula Dilthey. Puedo hacer psicología sobre mí, y a lo sumo sobre mis contemporáneos; de los demás hombres no tengo una psicología sino más bien una historia. Hay que recurrir a la historia, pues los hombres pueden engañarnos, pero los documentos históricos no. “El hombre —reitera Dilthey— no tiene una naturaleza, sino una historia”. Los racionalistas aseguraban sólo lo primero: afirmaban que había una naturaleza humana con un común denominador, expresión de su radical sustancia, sin implicación a un tiempo y a un lugar (Ortega y Gasset); pero Dilthey llama la atención no sólo acerca de la conciencia humana, en cuanto que tal, sino sobre la *conciencia histórica*, determinada por los aportes parciales de cada cultura, de cada generación, de cada edad histórica. El hombre de Aristóteles es irreal para nosotros. Hay una multiformidad de hombres. Para yo saber lo que es la conciencia humana, necesito conocer la conciencia de los hombres de otras épocas: el hombre primitivo, el hombre griego, el hombre romano, el hombre medieval, el hombre puritano, el hombre de la Revolución Francesa, el hombre de la burguesía inglesa, la mujer del Renacimiento, el joven o el anciano de la civilización moderna, etc. De aquí la necesidad de una psicología de tipos históricos o de formas de vida histórica.

#### IX. TIPOS HUMANOS EN LA PSICOLOGIA COMPARADA

Dilthey propone a este objetivo la potenciación de una verdadera Psicología Comparada, a fin de completar la psicología descriptiva y analítica, que sin duda será útil para que el moralista, el estadista, el jurista, el economista y el sociólogo posean un concepto claro y científico de los diversos tipos de hombres o formas de vida en el sentido de Spranger. Estos tipos son —entre otros— el tipo del *homo theoreticus*, el tipo del hombre de acción, el tipo del

hombre artista, el tipo del *homo œconomicus*, el tipo del hombre religioso, etc. Tal empresa la desarrolla amplia y certeramente Eduardo Spranger en su gran libro *Lebensformen o Formas de Vida* (7ª ed. 1930). Dilthey pone énfasis en la necesidad de estudiar los procesos a virtud de los cuales el tipo general humano (el hombre, la humanidad) se especifica y se individualiza. La posesión de una común estructura mental y de un común mundo exterior, significa que todos los seres humanos tienen ciertas maneras de pensar y de actuar en común. Las formas más generales y los supuestos fundamentales de nuestro pensamiento acerca del mundo —reacciones volitivas, relación de medios y fines, deberes, cooperación, mando y obediencia y tales— derivan directamente de la naturaleza del hombre y de su situación en el mundo. Lo que llamamos “naturaleza humana” está compuesto de las mismas capacidades y los mismos contenidos elementales de pensamiento, de sentimiento y de voluntad en el *homo sapiens*, en cualquier momento de la historia y en cualquier lugar de la tierra; pero con infinidad de variaciones en eficiencia y en intensidad y distribución de lo que a cada ser interesa en el mundo de modo primordial.

Estas variaciones —estudiadas por la psicología diferencial— están, en parte, en cada ser humano desde el nacimiento mismo, pero son desarrolladas por el medio social —no le basta a Dilthey con el medio físico de los evolucionistas— y la resultante de tal proceso es en sí la cristalización del carácter individual. Tal cosa le lleva a la tipología de la naturaleza humana, imprescindible para las ciencias del espíritu. Para llevarla a cabo es menester un estudio comparativo, valiéndose a ese fin de los cómputos de la actividad intelectual, artística, política, económica, etc., del hombre, donde el carácter y la cosmovisión se expresan de manera meridiana. Para tal comprensión se requiere la técnica de interpretación psicológica, a que ya nos referimos, la hermenéutica, a la cual se contrae Dilthey en sus estudios *Ideas sobre una Psicología Descriptiva y Analítica* (1894), *Sobre Psicología Comparada* (1895) y *El Surgimiento de la Hermenéutica* (1908).

Spranger consideró varios tipos de vida que se sintetizan seguidamente. El tipo del hombre teórico (*homo theoreticus*) es aquel en que predomina la actitud cognoscitiva con marcada unilateralidad. En contraste con las demás actividades espirituales, su sentido del conocer se caracteriza por la objetividad; en él el genuino conocimiento es tal por el hecho de ser válido para toda conciencia cognoscitiva. El se orienta en el sentido de la esencia universal. Asimismo las referencias a objetos del sentimiento, al apetito, al temor, a la esperanza pasan a un segundo plano. Vive además en un mundo intemporal abarcando su visión un vasto futuro, a veces edades enteras, pasadas y futuras, de la historia del hombre, que su mente domeña. La pasión del conocer puro

es en él dominante. Sólo conoce un padecer: el padecer sobre los problemas, sobre las cuestiones que reclaman reducción a teoría. Inválido ante los problemas de la vida práctica, el hombre teórico no ha aprendido a ajustar su pensamiento a situaciones empíricas específicas, y su equipo para la lucha por la existencia es sumamente pobre, no por falta de comprensión, sino por carencia de un vivo interés para esas cosas exteriores. Recuérdese a Einstein: el contraste entre el universo de su mente prodigiosa y su lógica del suceder cotidiano; ej.: olvidaba ponerse calcetines. La honradez y la veracidad son los dos toques esenciales del carácter del hombre teórico.

El tipo del hombre político (*homo politicus*) fundamenta en el poder estatal la capacidad de imponer a los demás su propia orientación valorativa. Se caracteriza por el instinto de la propia afirmación y por la perseverancia. El político puro pone al servicio de su voluntad de poder todas las zonas de valor de la vida, y en él el conocimiento es sólo un instrumento de la voluntad de predominio. Asimismo rastrea como hábil sabueso las más sutiles formas de la motivación cotidiana. Como las verdades —en sentido teórico— no siempre son útiles en sentido social, y sí con frecuencia catastróficas, es su norma limitarse a decir la verdad de modo que no destruya sino edifique. Por ello dice Spranger que al político se le atrofia el órgano de la objetividad, y sólo aquello por lo que lucha se le convierte en verdad evidente. Cuando se da en su tipo más puro, el político guiador puede decir con el Alcalde de Cork: “¿Quién sabrá imponerse al que sabe morir?”.

El hombre económico (*homo economicus*) se presenta en forma de productor y de consumidor. Se da a base del eterno motivo de la relación entre el sujeto y el mundo de las utilidades. Es aquél que en todas las relaciones vitales antepone el valor de utilidad. Todo lo reduce al designio de hacer la vida agradable. Ahorra materia, energía, espacio y tiempo con el fin de obtener un máximo de efecto de beneficio material. Es el hombre práctico que sólo busca conocimientos que proporcionan ganancias. Riqueza es para él poder. La ambición económica de poder se manifiesta en él en forma de competencia. El *hombre estético* experimenta la vivencia de la forma. Actúa a base de una contemplación de objetos dados en la naturaleza o soñados. Transforma todas sus impresiones. Tiene una singular voluntad de forma. Spranger estudia además el *homo socialis* y el *homo religiosus*.

## X. INDIVIDUALIDAD, BIOGRAFIA, DISCIPULADO

Dentro de la psicología comparada, Dilthey pone énfasis en la evolución de la experiencia. La psicología no es más que la elaboración sistemática de este propio conocimiento que comienza en la experiencia común. El hinca su

atención en el estudio de las leyes de su desarrollo, que ha de mostrar cómo las capacidades de los hombres se refinan y perfeccionan en el tiempo; y cómo la experiencia forma como un depósito o sistema adquirido, que es el fondo de la experiencia de la vida, que va informando gradualmente los futuros desarrollos del sujeto, la articulación progresiva de estructuras. Nada mejor que las biografías para tener idea de cómo este trabajo se produce. La psicología debe trabajar sobre las mismas líneas de orientación.

Quiere Dilthey que se penetre en el secreto de la *individualidad*, en la "estructura individual", y así lo hace con los personajes que estudia. Desde Sócrates con el "conócete a ti mismo" hasta el ideal de la persona autónoma de los epicúreos y estoicos, el tema de la formación de la persona se hace capital en él. En la individualidad —dijo Humboldt— radica el secreto de toda existencia. Schleiermacher ve la individualidad como una revelación de lo divino. Cada individuo tiene que ser algo peculiar. La moralidad no se alcanzaría en ningún ser, si no fuera un ser diferente. Leibniz quiso probar que la diversidad era una ley de la naturaleza, invitando a las damas de la reina filósofa, en el jardín de Chalotemburgo, a que encontraran dos hojas iguales. De ahí formuló el principio de los indiscernibles, según el cual no hay dos cosas iguales (*principium identitatis indiscernibilium*). Este principio se aplica justamente a las unidades de vidas humanas; pero —como principio de individuación— es completado por el principio del *tipo*, según el cual las variaciones retornan a ciertas formas fundamentales: a los tipos.

El hombre —reiteramos— es para Dilthey el puntal de la historia. De ahí la importancia psicológica de la biografía, y el estudio de los manuscritos de los hombres cimas. Las epístolas de éstos son realidades, son vidas de sus espíritus. Sus escritos nos dan un cuadro más perfecto de ellos que cualquier otro recurso de la historia. Tales documentos representan una consumación científica a base de la exclusividad y la singularidad. En ellos están todas las personas y circunstancias que rodearon al biografiado en su plena realidad, en sus sentimientos, en sus opiniones, en sus ideas, en sus actos. De ahí la importancia que los grandes hombres han dado a sus papeles. En el siglo XVIII y XIX se creó la moderna biografía, que es sin más una historia natural del hombre; es la forma más psicológica de la historia: la que concibe al hombre como protorrealidad de toda historia. Así las biografías de Erasmo, de María Antonieta, de Tolstoi, de Fouché a través de los sutiles y sensibles análisis de Stephan Zweig. Es que la biografía es la célula de la Historia: es su *Grundkörper*, según asienta el filósofo de la vida. Es éste un género literario vital, dotado de la forma más alta e instructiva de comprender una vida, tal en los escritos auto-

psíquicos — pongamos otras instancias — de un San Agustín, un Goethe— sus obras eran “huellas de su vida”, —y un Rousseau con sus *Confesiones*.

La biografía es, de suyo, un modo peculiar, por su unilateralidad, de conocer un personaje y sus circunstancias rodeantes. El individuo es mejor comprendido que el grupo. En el estudio de familias se puede hacer uso de las reminiscencias. También en los juicios orales celebérrimos hay biografía y vida —ejemplo: el proceso Dreyfus—, y en la psicopatología de hombres anormales que en ellos desfilan también hay vida humana. El biógrafo tiene la ventaja de la distancia y la objetividad. El motivo y contenido de toda autobiografía es la meditación tocante a las alegrías y dolores, a los éxitos y fracasos del autor. Consiste ese género histórico-psicológico en presentar la vida como una sucesión de hechos que tienen una trabazón, una unidad, una significación, una trayectoria vital. Investigar el sentido de una vida, a través de la expresión literaria que es una autobiografía, es cosa importante para Dilthey, vital y filosóficamente.

Desde Karl Jaspers hasta Husserl y Rickert, en función de las ideas de Dilthey, se ha integrado la psicología de la comprensión (*verstehende Psychologie*), del tipo de las ciencias del espíritu, más afín a la poesía y a la filosofía, y en sentido antagónico a la psicología experimental de cariz naturalista. Esta última disciplina o técnica estudia la conciencia como una cosa entre otras cosas; estudia los procesos del espíritu desde el punto de vista causal, sin interesarse en las conexiones inteligibles; y explica la vida mental desde fuera, no desde dentro, no desde la vida misma. Recuérdese que el postulado básico de Dilthey era “comprender la vida por sí misma”. La psicología ha de basarse en la comprensión, en los dos sentidos que Dilthey da a esta palabra, a saber: 1) en la interpretación de signos o expresiones, pues a partir de estos signos externos conocemos algo interior, y 2) en la comprensión de las partes en función del todo. Observa Hodges que los portavoces neodiltheyanos han derrochado ingenio en indagar los diferentes sentidos del verbo *verstehen*, y han adoptado de Rickert la distinción entre *verstehen* (comprender) y *nacher-leben* (re-vivir), que equivale a su vez a re-presentarse, a re-reproducir la vivencia originaria, especialmente en lo histórico. Ambos términos son constantes del pensamiento del filósofo de la vida.

Sin duda, el programa de psicología trazado por Dilthey, al finalizar el siglo XIX, fue fructífero para esta disciplina. Tonificóse por su influjo, frente al sensualismo, la Escuela de Würzburg, que puso énfasis en las tendencias determinantes, en las actitudes, en el propósito y en los más altos procesos mentales. La psicología de la configuración (*Gestalt-Psychologie*) de Wertheimer, Köhler y Koffka se desarrolló notablemente. La psicología social dio

primaria importancia a las representaciones colectivas en los estudios realizados por Levy-Brühl sobre la vida religiosa en sus formas elementales y primarias, y sobre las instituciones sociales y costumbres. La psicología material (instintos, etc.) se desarrolló con Mc Dougall y con las escuelas psicoanalíticas, que destacaron la importancia del instinto sexual y de dominio. Rodolfo Otto, en sus estudios sobre lo religioso, *Lo Santo* —del cual se hicieron innumerables ediciones— volvió su mirada a fuentes literarias para construir su idea sobre “lo numinoso”, el *mysterium tremendum*. Jung con su tipología —introvertidos y extravertidos— acentuó la idea diltheyana de la necesidad de construir tipos psicológicos. Pero muchos de estos desarrollos no fueron alcanzados en vida por Dilthey. Fue sobremanera importante la aparición de las *Formas de Vida* de Spranger y la *Psychopathologie* de Jaspers donde se enlazan los conceptos de la vida anormal a la vida misma. Todos abrieron caminos a la mejor comprensión y mejoramiento del hombre, a tenor con el aforismo kantiano: “La filosofía no podría justificarse si no se enseñara al hombre el camino que conduce a lo que hay de mejor en cada cual”.

## XI. HISTORIA, RELATIVISMO Y CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA

Dilthey lleva a cabo un programa a base de la existencia de un tipo de historia que no es precisamente la de las instituciones, sino la de la mente de los hombres o de su espíritu (*Geistesgeschichte*). Su labor consiste no en escribir la historia o la biografía desde el punto de vista político o institucional, sino de las ideas —del Renacimiento, de la Reforma, del pensamiento y la cultura alemanas, de determinadas épocas o siglos (*Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII*, t. II de la edición de Imaz); o en función de poetas o filósofos eminentes de los siglos XVIII y XIX. “Estructura espiritual” llamó Dilthey a las relaciones y formaciones de épocas, más que de individuos.

Un grupo de doctrinas filosóficas, de peso en su tiempo, que tuvieron su sede en Alemania, fueron las de la filosofía de la historia de la generación post-kantiana. Dilthey leyó mucho a estos autores, que se proponían comprender el curso de la historia universal fundándola de modo apriorístico y deductivo, a partir de algún principio metafísico: Schelling a base del principio de identidad, Hegel fundándola en la autorrealización progresiva del Espíritu y la libertad, y Lessing en la educación de la raza humana. En todos se ponía énfasis en concebir la historia como autorrevelándose en un plan o propósito encaminado al desarrollo de las cualidades superiores —intelectuales o morales— del hombre. Dilthey vio en Hegel cómo éste se adentraba en el espíritu y caracteres de cada época histórica, y cómo daba de ellas una visión omnicompreensiva

metafísica; recordemos que China era “la unidad”; Egipto “el enigma”, India “la variedad”, Grecia “la luz”, Roma “la organización”, Occidente “la libertad”.

Pero Dilthey considera que tanto la Sociología Positiva como la Filosofía de la Historia que le precede son dos posiciones equivocadas, ya que ambas corrientes tratan de situar *detrás* de los hechos de la historia un principio *único* de explicación, en función del cual se proponen elucidarlo todo, y son inoperantes precisamente por lo amplio y general, y porque van más allá de la experiencia. Recuértese cómo cuando un hecho histórico no ensamblaba en su sistema pre-establecido, Hegel decía: “Pues peor para la realidad”. Hegel en verdad había antevisto la importancia de la conciencia histórica. Había comprendido que todo pensamiento tenía su genealogía histórica con su rama de ascendientes y descendientes; que cada pensar individual era un eslabón de un proceso comenzado desde hacía mucho tiempo, y que llegaba con el tiempo hasta muy lejos en el futuro, de tal manera que el único verdadero pensamiento era el de la humanidad considerada como un todo. Kant había hablado asimismo de la realización de la razón no en el individuo sino en las generaciones.

Al rechazar esas dos corrientes de pensamiento —la sociología en sentido positivista y la filosofía de la historia— Dilthey comienza a elaborar su llamada “crítica de la razón histórica”, desechando el reconocer en la historia un plan o propósito superhumano, ya basado en un Dios trascendente, ya producto de un inmanente espíritu universal o Absoluto. No hay —según él— un plan o propósito en la historia, sino en los seres humanos que son los verdaderos agentes de ella. La vida no es —esclarece— la prosecución de un valor o fin, sino de muchos, que surgen y se persiguen en el curso de ella y de la historia. De ahí que se puedan distinguir aspectos o esferas de actividad (política, jurídica, religiosa, artística, científica, social), cada una con un propósito directivo y con un sentido propio. A toda vida individual puede asignársele un sentido; así, la de Lincoln, la de Martí, la de Juárez, la de Sarmiento, caracterizadas por la devoción de estos grandes americanos a una causa determinada y noble. Lo mismo puede decirse de la vida de un grupo, o de un movimiento histórico, o de una actividad social. Pero hablar de “la historia” con estos fines es erróneo. Otra vez se hace patente el pluralismo diltheyano.

El filósofo de la vida ha prevenido a la psicología, a la sociología y a la filosofía tocante a la verdad, que suele ser ignorada, de que *la* naturaleza del hombre —objeto de aquéllas— no es fija, porque “el hombre es parte de la corriente de la historia y la naturaleza humana es en sí un producto de condiciones cambiantes”. Por ende, todo nuestro conocimiento del hombre depende del conocimiento histórico, y de esta fuente dimana. Nada es permanente en la naturaleza humana, excepto la estructura física y mental del hombre y su reper-



torio de instintos básicos. Frente al racionalismo de la edad de la razón, mantiene Dilthey que las ideas y creencias, las preferencias, las instituciones, los gustos y hábitos están histórica e impermanentemente condicionados.

Todo pensamiento, como toda acción, es algo propio de su tiempo y lugar. Igual todo prejuicio, convencionalismo, creencia. Aun los "primeros principios" tienen su historia y su distribución geográfica. Y lo que llamamos historia de la filosofía europea constituye para Dilthey un ciclo alternativo que va de un período de sistematización a otro de disolución de los sistemas metafísicos; primero surge, se desarrolla y muere la "metafísica de las formas sustanciales"; entonces adviene la ciencia positiva y después la fase del estudio más ahondador de las condiciones sociales —o sea, de nuestro tiempo. Esto lleva al tratadista de la conciencia histórica a un "relativismo" radical. Los principios mismos no forman un único y singular sistema coherente, sino que se forman ciclos alternativos de ellos, y cada ciclo representa el modo en que un tipo particular de mente o de visión (racionalismo, romanticismo o positivismo) ve el mundo, lo que depende de consideraciones intelectuales y de factores afectivos y volitivos.

El mundo, lleno de valores, es teatro de los deseos y la voluntad del hombre. En él cada hombre piensa, siente, prefiere y actúa de un modo peculiar, y lo subsume en particulares categorías. Pero a su vez cada época expresa su actitud hacia la vida y el mundo a virtud de ciertos principios de pensamiento y de conducta. Pongamos algunos ejemplos no-diltheyanos: el sermón de Benares de Buda, los Diez Mandamientos, los pensamientos de Marco Aurelio, el imperativo categórico de Kant, *El Libro del Hombre de Bien* de Franklin, *La Importancia de Vivir* de Lin Yutang, que son considerados en su respectivo tiempo cada uno por determinado grupo de lectores como la verdad de la vida. Para un budista la palabra de Sakiamuni es la verdad, la ley moral, y sólo duda de ella el individuo frívolo o de perversa voluntad. Pero ello no deja de ser ilusorio, porque la verdad para el cristiano será muy otra, ya que las ideas varían de una época a otra, y de un lugar de la tierra a otro.

La relatividad cobró fuerza en la filosofía moral cuando esta disciplina se vigorizó, saliendo de su estancamiento, al publicar el sociólogo y eticista inglés Westermarck su vasta obra *Origin and Development of the Moral Ideas*, valiéndose del método histórico y comparativo, a base de un nuevo programa que sometió a la consideración de los estudiosos. Su propósito realizado fue presentar las variedades infinitas de usos, costumbres y leyes morales de los diversos tiempos y lugares. Antes —hay que reconocerlo— Spencer había trazado la pauta en *La Moral de los Diversos Pueblos*, en *Las Inducciones de la Sociología*, y en sus variados estudios sobre las instituciones políticas, ceremoniales, industriales, etc. Posteriormente Sumner y Keller levantarían ese monumento de ciencia sociológica en cuatro gruesos volúmenes que es *The*

*Science of Society* (Yale Univ. Press.) Spengler sería abogado del relativismo histórico-cultural (vid. mi *Sociología*, t. I, cap. 563 y sigs.); y Warner Fite lo desenvolvería en toda su consecuencia interior en *Moral Philosophy* (1925) como concepción pluralista de la vida (vid. mi libro *Programa del Curso de Filosofía Moral*, pp. 223-266).

## XII. CONCIENCIA METAFÍSICA Y CONCIENCIA HISTÓRICA

Uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Dilthey es el de *Weltanschauung*, o sea, la concepción del mundo; o mejor, el complejo de ideas y de sentimientos, de creencias y de convicciones acerca de la naturaleza del mundo y de la vida. Comprende de suyo el sistema de principios, de preferencias y de propósitos que gobiernan la acción y le dan vida, unidad y sentido; y lo mismo puede consistir en la mundividencia de un individuo (filósofo, sociólogo, pintor o poeta) que de un pueblo o sociedad, pues ella consiste en la contestación que ese tal individuo superior o ese pueblo dan a las cuestiones fundamentales del destino o a los "enigmas de la vida". La *conciencia metafísica* es esa actitud ante los enigmas de la vida y ante las ingentes cuestiones irresueltas y especulativas que se abren ante el filósofo y hombre de ciencia, y que están más allá de toda contestación posible a través de la investigación empírica. La conciencia metafísica juega un papel muy importante en la producción de las grandes obras de filosofía, de arte y de religión.

Contra lo absoluto se produce Dilthey, para quien cada sistema social o cultural contiene los elementos que le han de llevar a su propia disolución. Cada sistema es por ello finito y transitorio. Dilthey admiró como la mayor realización de Hegel la idea de que el espíritu humano, en su necesidad racional, se ejercitaba a virtud de una latente contradicción yendo al extremo opuesto, y luego a la síntesis, o sea, a una más rica forma de vida que a la vez desarrolla contradicciones internas, y así sucesivamente. Era el movimiento de la vida; era el movimiento de los principios ideales. Hegel —lejos de reducir el proceso viviente a un ilógico proceso de pura lógica— mantuvo que cada estado de los asuntos humanos es por sí un tanto insatisfactorio, y ésta es la fuerza motivadora del cambio, del *werden*, del mudar eterno. La insatisfacción conduce a su contrario: la busca de la dicha, del bienestar o estar-bien.

El historiador descubre en cada época que estudia esos principios rectores. Estos varían de época a época. Por eso Dilthey mantiene que son históricamente relativos. El relativismo histórico postula lo absoluto de la relatividad de todas las ideas, los sentimientos y las costumbres de una época. De aquí proclama Dilthey la necesidad del *historicismo*, que es fuente de libertad y de

inspiración, y no de desánimo ni apatía. Frente al autoritarismo y oscurantismo dogmático de una historia a base de principios universalmente válidos en el tiempo y en el espacio, Dilthey ve en la historia la revelación de las múltiples capacidades del hombre manifestándose en la vida humana y en la vida de la sociedad. Ese relativismo, esa actitud historicista, no desembocan en un pesimismo tocante al destino de la humanidad. Dilthey tiene por el contrario una fe romántica en los poderes creadores del hombre, que guardan estrecho parentesco con el espíritu del universo. Y ello le lleva a una visión propia tocante al desarrollo social y cultural en la historia humana.

Recapitemos la doctrina diltheyana: toda concepción del mundo surge de la objetivación que el hombre que vive, percibe, siente y desea realiza de su experiencia del mundo. No hay *una* sola interpretación del mundo. Toda solución de un problema filosófico lleva estampada una fecha particular, que corresponde a las circunstancias de esa fecha. El hombre es una criatura hecha de tiempo: no hay principios absolutos sino sólo principios que surgen en el tiempo, en el decursar de la historia. De aquí que exista una perpetua contradicción entre la obra del espíritu creador, obra relativa en esencia y transitoria, y la conciencia histórica. Cada filosofía sólo cubre un fragmento de la realidad. Y la esencia de la filosofía se realiza en la variedad de sus manifestaciones. Ahora bien, la verdad de un sistema no comporta la falsedad de los restantes. Somos libres para comprenderlos todos, para utilizarlos todos, para llegar a una visión más rica y equilibrada de la vida y del mundo. Compárese y adviértase la íntima afinidad entre la doctrina de Dilthey y la del "perspectivismo" de Ortega y Gasset, tal como la expone el filósofo español en *El Tema de Nuestro Tiempo* (1921-2). Pero ¿se pueden vivir diversos modos de realidad a la vez?

He aquí otra *aporía* del destino filosófico: la cosmovisión que se tiene da unidad y dirección a la vida humana que la sostiene de modo resuelto. Hay instantes, sin embargo —advierte el expositor inglés de Dilthey, H. A. Hodges— de responsabilidad, de peligro de la existencia humana y social, en que no es posible tener a la vez muchos criterios, sino uno; y en que —como Kierkegaard replicaba a Hegel— "la vida no está hecha de síntesis, sino de decisiones". La barbarie nazi barrerá el liberalismo diltheyano. Y no es posible en esas horas decisivas estar como espectadores, ni poner juntas las diversas concepciones del mundo para meramente estudiarlas. Hay coyunturas trascendentales en que vivir es —como señala Hodges— actuar, preferir, rechazar, elegir. Y aquí el "idealismo activo de la libertad" ha de ocupar el lugar del "idealismo objetivo contemplativo", que son dos de los tres tipos —con el "naturalista"— de cosmovisión que existen para Dilthey.

### XIII. DILTHEY, VON STEIN Y LA SOCIOLOGIA POSITIVISTA

Tocante al contorno social de la época de Dilthey, diremos que el filósofo de la vida observó con sus propios ojos toda la etapa del principio y el fin del régimen de Bismarck, el imperio militar que tuvo en conmoción a Europa. Percibe la incertidumbre para el futuro de una época que está bajo los efectos de dos revoluciones: la Francesa y la Industrial. Observa ya y pulsa el régimen existencial de masas sin las ataduras sociales tradicionales, y a la industria bajo el sistema de la libre competencia que deja poco tiempo para el cultivo de la mente; y sopesa los efectos sociales y culturales de la industrialización, y el auge del maquinismo, y la *vida* triturada entre sus ruedas dentadas. Tiene ante la vista el peligro del tipo de "Estado omnipotente" de los siglos XIX y XX —del que dará la voz de alarma Ortega y Gasset— y la inestabilidad social puesta de manifiesto en los movimientos revolucionarios del siglo XIX; y declara que la cuestión vital del presente era comprender y dirigir las fuerzas turbulentas y bullentes de la sociedad moderna en que nos ha tocado vivir. Afanoso de escrutar todo lo humano, nuestro filósofo se percata del proceso social europeo que, a partir de la Revolución Francesa, se convierte en un nuevo y total fenómeno: los fenómenos sociales en sentido estricto. Ha surgido la era del hombre *social*.

Según Dilthey, en Lorenzo von Stein y en sus estudios de 1842 y 1850 se ve uno de los caminos por el que puede llegar a ser ciencia la teoría de la sociedad. Dilthey llega a declarar que "el problema social constituye el más presionante de nuestra época", y ésta es justamente la tesis de Lorenzo von Stein, quien desarrolla una sociología realista partiendo de Hegel. Procedente en línea recta, pero con proyección propia, del hegelismo, fue Lorenzo von Stein —según declara De Wiese— uno de los espíritus de más talento y más estimuladores de la literatura social del siglo XIX. Fue de los primeros autores en explicar la naturaleza de las clases sociales. Su influjo posterior fue obvio. Llamó la atención acerca de lo social y de lo político en su estudio *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich* (1856). Su huella se encuentra en Oppenheimer, en Schäffle, en Ratzenhofer, en Schmöller, en Gottfried Salomón, que reedita sus obras, entre ellas su *Begriff der Gesellschaft*. Llamó la atención sobre los movimientos sociales y sobre las relaciones entre las clases sociales. Muere en 1890.

Por encima de todas las teorías, señala que tras los diversos problemas estatales existe un mundo propio de significación histórica: el orden social de su tiempo y sus movimientos. Sociedad y Estado son en Stein dos formas fundamentales de la comunidad humana, que no pueden reducirse la una a la otra. Como Platón, Schäffle y E. Goblot (1899), presenta el conflicto entre pobres y ricos. Pero su teoría del paso de la clase social a los grupos multi-

vinculados es incongruente. Frente a las teorías del Estado que encarnan en éste la organización autoritaria, administrativa y política, como la forma única de la vida pública, potencia la sociedad como interdependencia de los individuos, y asume que el legislador debe partir de esta realidad más vasta y compleja, que el Estado no agota.

En realidad, Lorenzo von Stein convierte la Sociología en el fundamento de la teoría del Estado y de todas las ciencias de la cultura. La Sociología la caracteriza como “la ciencia central de la época, por estar destinada a captar aquella realidad que da su sello histórico al presente” (Freyer, *Introd. a la Sociología*, Madrid, 1945, 87-93). Fue von Stein “un sociólogo que supo investigar con sentido realista las leyes inmanentes de la época capitalista” y “en lugar del sistema hegeliano de las formas de la libertad, aparece en él el análisis realista de los movimientos sociales” (Freyer, 93). Ayala lo reputa de dirección “conservadora”.

Del lado de la sociología francesa aparece el *Curso de Filosofía Positiva* de Augusto Comte entre 1830 y 1842, y le impresiona a Dilthey la idea de la jerarquización de las ciencias, según la cual el progreso de cada ciencia depende del progreso de la ciencia precedente en la escala. Le parece bien ese “orden del tiempo” que Comte precisa; pero a su vez Dilthey advierte que “no se ha aplicado al hombre el método positivo”. Comte en efecto ha planeado el programa de una sociología empírica o positiva de la humanidad y de sus agrupaciones sociales. Pero a Dilthey, si bien le fascina la claridad con que el pontífice de esta escuela explica y aplica a través de su *Cours de Philosophie Positive* el método positivo a las ciencias de la naturaleza, lo considera equivocado cuando lo aplica al hombre, debido a que las ciencias del hombre, las ciencias humanas, tienen un carácter propísimo, y no son mundo físico. Califica Dilthey la posición de Comte de “metafísica naturalista crasa”; considérala una supersimplificación errónea, que busca tanto en la historia cuanto en la sociedad la unidad de un simple objeto —a base del “progreso” y su ley, la de los tres estados, espina dorsal de su sistema elaborado durante diecisiete años— en vez de escrutar la compleja interacción de muchas y diversas fuerzas sociales.

La polémica de Dilthey sobre la sociología se encuentra jalonada en los párrafos 14, 15 y 16 de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Tocante a la escuela francesa de Comte, impugna esta sociología que sólo pretende aumentar las propias pretensiones de la filosofía de la historia al coincidir en la promesa de aportar, a base de sus conocimientos positivos, “una dirección científica a la sociedad”. Comte se propuso hacer de la Sociología una ciencia positiva, dándole efectivos fundamentos. Para realizarlo logró producir una aproximación entre los campos de la sociedad y de la historia: de la historia

en cuanto ciencia que narra hechos, y los compara y caracteriza; de la sociología en cuanto generaliza y formula leyes que explican esós *hechos*, a los que el positivismo da primacía. Las relaciones de los hombres conjuntados en sociedad —de acuerdo con la sociología comtiana— determinan diferentes tipos de instituciones, y grupos con sus propias instituciones e ideas; así, la sociedad militar, la sociedad industrial, el orden medioeval, la etapa crítica de la Reforma y de la Revolución Francesa, que Comte pormenoriza, y que constituyen la Estática Social —examen de una fase histórica en un momento dado— para luego pasar a la Dinámica Social que descubre los factores y leyes del cambio.

Dentro de la concepción comtista, la sociología contrajo una deuda con dos ciencias: con la historia y con la biología, la cual le suministraba principios de explicación. Pero estudiando a Comte, Dilthey se asombra al percibir que la psicología no desempeña papel alguno dentro de su sociología. Comte llamará a la psicología “biología trascendental”, y Alengry, en su *Essai Critique sur la Sociologie chez Auguste Comte* (París, 1899, p. 375), dice: “la pénsee de Comte est un peu flottante sur la place de la psychologie dans l'ensemble des sciences”; si bien cree que implícitamente se halla esta ciencia de la mente en la jerarquía comtiana de las ciencias. Y Ellwood sostiene que “desde Comte la mayor parte de los sociólogos han hecho del elemento psíquico el principio constitutivo de la vida social” (Ellwood, *Sociology in its Psychological Aspects*, N. Y. 1915, p. 60). Pero en Dilthey la psicología desempeña, como hemos visto, un papel básico.

También Dilthey estudió a fondo el sistema sociológico de Herbert Spencer, el monumento de su concepción sociológica, y su biologismo y organicismo. La sociedad era para el filósofo de Derby un organismo y su idea de evolución era para Dilthey “fomento de vida”. Otro filósofo que estudió —ya se previno— fue John Stuart Mill, el postrer gran empirista, quien en su *Sistema de Lógica* hace de la psicología la base de la Etología, que es la ciencia que estudia el carácter individual, nacional y racial, y sus tipos correspondientes, y los aspectos consecuentes de la vida social. Comte, Spencer y Mill ejercen su influjo en la juventud de Dilthey; pero luego se produce contra ellos, y contra Buckle, debido al intento de estos pensadores sociales de querer resolver los grandes problemas del mundo histórico a virtud de una transposición a nuestra disciplina —la sociología— de principios y métodos de las ciencias de la naturaleza. A ello se opuso también Carlyle, que no veía que pudiera aplicarse el cartabón de las ciencias exactas al mundo humano y social.

#### XIV. TIPOS DE COSMOVISIÓN

Para Dilthey existen tres tipos de cosmovisión que corresponden a una afinidad interna entre determinados sistemas metafísicos, y se produce pareja-

mente una como oposición o rechazo frente a otros sistemas. Determinados sistemas mantienen esa afinidad en el tiempo sin consideración a su contemporaneidad. Y de esa continuidad histórica interna se forman tipos visibles; es decir, sistemas similares forman un tipo de cosmovisión; o mejor, a pesar de sus variaciones, existe una conexión ostensible entre los sistemas que constituyen un tipo de mundividencia, y puede decirse que los primeros en tiempo influyen sobre los ulteriores, y éstos parece que son como un resucitar de los anteriores, aditamentos más o menos. Podría decirse: "Nadie sabe para quién trabaja".

Lo real es, para Dilthey, la complementación y la corrección de unas por otras de las concepciones del mundo, siendo cada una de éstas de suyo unilateral. Esta doctrina de las cosmovisiones comparadas es lo que Dilthey llama "filosofía de la filosofía". Veamos los tres tipos puros de concepciones del mundo que Dilthey señala y que tienen repercusión en la sociología, tales la sociología idealista y la empírica, como las discierne Othmar Spann, al afirmar que la sociología como tal no surge con el positivismo de Comte, ya que Platón, Santo Tomás o Hegel "se quedarían perplejos si se les mostrase un libro de sociología moderna, en calidad de ciencia nueva, a pesar de que durante toda su vida éstos se ocuparon de las mismas cuestiones sociológicas, tratándolas sistemáticamente".

El primer tipo de mundividencia señalado por Dilthey es el materialista o *naturalista*. Básase en estudiar y enfatizar el lado biológico o animal de la naturaleza humana y los aspectos del mundo afines a ese lado. En la concepción última del mundo, frente a la allendidad, este tipo de concepción da preferencia a la aquendidad y a las demandas del mundo y hasta de la carne. En arte cultiva el realismo (el lado pasional de la naturaleza humana); en filosofía sus disciplinas preferidas son las matemáticas y las ciencias de la naturaleza; su universo físico es mecanicista o materialista, fenomenista o positivista; su teoría del conocimiento es sensualista o sensista; su ética es hedonista, o del más fuerte, o apela, para librarse de la servidumbre de las pasiones, a la iluminación de la ciencia. Filósofos representativos de este tipo de visión son: Demócrito, Lucrecio, Epicuro, Hobbes, los enciclopedistas, Comte, Spencer, Avenarius y los positivistas.

El segundo tipo básico de cosmovisión es el que Dilthey denomina *idealismo activo de la libertad*. Se funda este tipo de sistemas en el reino de la experiencia vital y del deber. Para sus filósofos, el más alto valor es la personalidad, y su covalor el albedrío. Se enfrentan al naturalista materialista. En lo religioso sustentan un teísmo, o se incorporan al espiritualismo cristiano, y oponen la *creatio ex nihilo* —que sustentan— al *ex nihilo nihil* que rechazan, al desechar el naturalismo. En arte mantienen —a través de sus personajes— el concepto heroico de la vida, siendo para ellos el valor supremo el carácter,

tal como se revela en la acción. Elogian al hombre de actos. Su filosofía es la de la razón, que es poder remodelador y capacidad para poner orden en el caos de la materia. Son sustentadores de esta cosmovisión dramaturgos como Corneille y Schiller, y filósofos como Anaxágoras, Platón, Aristóteles, los exponentes de la filosofía helénica y la romana que tienen como propia la filosofía de la vida, tal la de Cicerón, la doctrina cristiana, la doctrina idealista de Kant y de Fichte (con la variación kantiana del infinito moral en vez del Dios trascendente), la filosofía de Maine de Biran, las concepciones del mundo de Carlyle, Bergson y William James, y —añadamos— las de Martí, Montalvo, Antonio Caso y Unamuno.

Al tercer grupo lo llama Dilthey el *idealismo objetivo*. Se basa en la experiencia un tanto contemplativa del ser como un todo. Pone énfasis en el lado contemplativo y en el afectivo de la vida. Percibe en el Universo una totalidad, una unidad viviente, análoga a la del yo. Sostiene la existencia de una vida divina inmanente al mundo, que se goza de sí misma a virtud de una eterna armonía de la naturaleza. Este saber encuentra en la China y la India antiguas sus primeros expositores. Y le siguen: Heráclito y los estoicos, Spinoza y Leibniz, Bruno, Schelling y Hegel. En el arte moderno su exponente es Goethe, y pertenece a él Shaftesbury. Este tipo de filosofía concibe el Universo como un gran organismo que está animado por un alma universal. Mantiene la doctrina de la divina armonía, en que cada parte del gran todo refleja el resto del Universo. Su gnoseología exalta la intuición inteligente como órgano que permite ver la unidad del todo. Dilthey confiesa su propia simpatía hacia este tipo de *Weltanschauung*. Martí no es ajeno a ella, aunque también pertenece a la del idealismo activo de la libertad. Y Emerson y Whitman, fundidos en Martí.

Ha de decirse que éstos son tipos puros, pero existen numerosos matices y mezclas; así en Descartes, que combina en su sistema el naturalismo con el idealismo de la libertad. Y por otra parte, aunque Dilthey no elaboró una sociología sistemática, lo cual constituye una laguna de sus enseñanzas, sin duda —como prevenimos antes— de haber desarrollado una sociología, ésta habría estado afectada por sus tres tipos de cosmovisión.

## XV. *ESPIRITU OBJETIVO O CULTURA Y LOS SISTEMAS CULTURALES*

Denomínase Espíritu Objetivo o Cultura (*Kultur*) un cuerpo o conjunto de expresiones de la vida del espíritu, que lejos de ser momentáneas, transitorias, fugaces, son permanentes y duraderas y constituyen el factor más importante de nuestra circunstancia sociológica. Caen dentro de ese espíritu *objeti-*



*vifificado*, de una parte, características materiales, tales —poniendo ejemplos no diltheyanos— monumentos como el Partenón, el Coliseo, las Pirámides egipcias o mayas, sistemas de comunicación como la vía Appia, la Carretera Panamericana, el Ferrocarril Transandino, los canales de Suez o Panamá; y desde el punto de vista inmaterial: obras de arte como las del Museo del Louvre, las exposiciones de Rembrandt o los cuadros del Museo del Prado; los libros de toda clase, los sistemas de ideas y de ciencia, los usos y costumbres, el derecho consuetudinario y el codificado, las instituciones sociales y culturales. Al Espíritu Objetivo le ha prestado verdadera atención Hans Freyer en su *Teoría del Espíritu Objetivo* (1928). En toda época de la sociedad humana nos encontramos con: A) un espíritu objetivo —instrumentos, usos sociales y técnicos, ritos y ceremonias y otros contenidos objetivos de la cultura; y B) con una estructura del espíritu del grupo que hace que ciertos valores sean vividos como obligatorios.

Eso que Ortega y Gasset llama lo que “está allí” —costumbres, leyes, usos sociales— nos moldea desde que nacemos a su imagen y semejanza. A través de ese Espíritu Objetivo el pasado actúa sobre el presente y la sociedad moldea al individuo. Tal es el almacén de la civilización, por denominarlo así, que se nos pone hecho en las manos, para nuestra comodidad, y que evita que la mente humana individual tenga que estar creándolo todo de continuo. Y he aquí una diferencia entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu. El mundo de la naturaleza —objeto de las ciencias de la naturaleza— comprende aquellas cosas y actividades que son producidas independientemente de la actividad del espíritu: un meteorito, el Himalaya, la Cordillera Andina, el Amazonas, el Pacífico; en cambio, el mundo del espíritu sólo contiene “lo que él ha creado”.

Es objeto de los estudios humanos —sociológicos, digámoslo así— todo aquello en que el hombre, actuando sobre el mundo exterior, ha impreso en él una forma indeleble de su actividad, de su genio, de su sensibilidad, de su saber culto o técnico o de salvación, para hablar con Scheler. Son manifestaciones, concreciones, en que el espíritu se ha *objetivado* para siempre, y se ha realizado. En ese sentido dijo Tucídides que la historia se escribía “para siempre”, *εἰς αἰεὶ*. El conjunto de expresiones de la vida fijadas de algún modo —reiteramos— es Espíritu Objetivo. Así es Espíritu Objetivo un estilo arquitectónico —dórico, corintio, gótico, barroco—, una ley del Estado, un invento científico, un manuscrito copto. Al cabo de años, cuando ha desaparecido su creador, sobreviven esas obras de su espíritu: están objetivadas. Sobrevivirá la monumental Universidad de México, surgida hace unos pocos años, por miles y miles de años. A virtud del Espíritu Objetivo —tema fundamental y propio de los estudios humanos— el pasado se hace para nosotros un presente permanente, duradero. Su reino comprende —tal como lo explica Dilthey en la

*Crítica de la Razón Histórica*— desde el modo de vivir hasta las formas del cambio económico, desde el sistema de fines que cada sociedad se programa a sí misma, como los sistemas de moral, de derecho, de religión, de arte, de filosofía, de Estado —esto es, los sistemas culturales— hasta los medios para comprender a otras personas a virtud de sus expresiones, “porque cada cosa en que el espíritu se ha objetivado a sí mismo, contiene en sí un factor común al Yo y al Tú”, un fondo común de expresión de la vida.

La historia —y la sociología— es el estudio del Espíritu Objetivo o de las objetivificaciones del espíritu. Ya Hegel en su *Filosofía del Espíritu* había circunscrito y destacado lo que era el Espíritu Objetivo, a saber: la vida moral y social del hombre, tal como se da en el derecho, la economía, la ética social, la familia, la actividad civil y política y el Estado que consideró como algo infalible, que jamás yerra, “paso de Dios por la Tierra”. En contra oponía el Espíritu Subjetivo o individual, sujeto a error; y el Espíritu Absoluto, en que el hombre se hace consciente de su nexos con el Universo, a través de la religión, el arte y la filosofía.

En la ciencia social Dilthey se destaca como el exponente más famoso del movimiento de las ciencias del espíritu en Alemania. A través de sus estudios en este campo no insistió en el problema del control social —como es lo vigente en la sociología actual— sino que se contrajo al de la conservación y revaluación objetiva de las formas culturales. Llama Dilthey “sistema cultural” a un grupo de actividades en que los hombres se unen en la prosecución de un interés o fin específico, siendo los más importantes los siguientes: 1) El sistema económico, 2) el sistema jurídico, 3) el sistema moral, 4) el sistema artístico, 5) el sistema científico, 6) el sistema filosófico, 7) el sistema religioso, 8) el sistema lingüístico y 9) el sistema educativo. El único modo pues de comprender la vida de la sociedad humana consiste en descomponer las actividades que en ella tienen lugar y estudiar cada una por sí misma. Será a este tenor un estudio seccional. Estos sistemas culturales son fuerzas sociales que pasan de una generación a otra. Se nace dentro de estos sistemas culturales y las actividades de cada uno de nosotros suelen caer dentro de uno de ellos. Cada sistema cultural cuenta además con su propia ciencia que lo ilumina.

Las organizaciones que existen dentro de un determinado sistema cultural pueden tener ora vida transitoria, como un club de ajedrez o una sociedad teatral; ora vida permanente, como la Iglesia Católica cuya duración ha sido de casi dos mil años. Los sistemas de moral tienen como función establecer los principios de la verdadera felicidad frente a los meros impulsos; profundizan y enriquecen la propia experiencia, los sentimientos de benevolencia hacia otros y aclaran los derechos del prójimo. Pero hay diferentes tipos de

teorías morales en diferentes pueblos y tiempos. El presente estado de la filosofía moral con sus teorías contrapuestas unas basadas en la perfección, otras en la benevolencia, otras en el valor de la personalidad, otras en la justicia constituye una de las manifestaciones objetivas del proceso moral de los últimos dos mil quinientos años.

¿Es aceptable —preguntamos— esa parcelación de los sistemas culturales y de los estudios humanos? Hodge mantiene que esa compartimentación de las ciencias sociales constituye una inconsecuencia, pues tras lo político —pongamos por caso— existen las motivaciones psicológicas, éticas, económicas, religiosas, de otros sistemas culturales. El arte comparte sus contenidos sensibles con la religión, con la filosofía y con la sociología, y la filosofía guarda una mutualidad con la ciencia. Pero hay más: el propio Dilthey predica esa interconexión en sus diversos estudios. Es que los factores de la sociedad influyen los unos en los otros. Ahora bien, esta afirmación hecha así resulta insuficiente. La cuestión es ésta: ¿cuál factor influye más? Mientras Leopold von Wiese considera el nombre de Marx como influyente en la sociología, debido al énfasis que puso en la conexión económica, Dilthey en cambio lo menciona una sola vez y pasa por alto su contribución a las ciencias sociales. Tal señala el tratadista Hodges. Spencer —que influyó en Dilthey— establecía correlaciones entre la industria y la paz, entre el régimen teocrático y el militar, entre el despotismo y la elaboración del ceremonial. Tales hechos debieron serle visibles a Dilthey.

En verdad, lo que ocurre es que sólo en sus últimos años fue que Dilthey aceptó la idea de estudiar la sociedad como un todo compuesto de elementos interactuantes, pero no a base de la sociedad sino de la historia. Tal cosa lleva a cabo en sus estudios sobre la edad de la razón, o sobre la Reforma, o el Renacimiento, o el período romántico. En cada una de esas épocas encuentra Dilthey una *unidad*, a saber: la presencia de determinadas ideas directivas, una moda de determinados sentimientos hechos dominantes y que encuentran expresión simultánea en todos los compartimientos de la vida social. Esa unidad, ese “marco de referencia”, ese “estilo de vida” no se rompe nunca. Así lo ve con perspicacia el egregio filósofo.

Mantiene Dilthey que así como las leyes de la naturaleza se descubren debido a la cooperación de muchas ciencias naturales (física, química, mineralogía), así las leyes de la sociedad se encontrarán a virtud del trabajo cooperativo de muchas ciencias humanas, y no por una singular y única ciencia. Considera deseable el aporte de los resultados de estas investigaciones separadas a fin de ofrecer un cuadro comprensivo, con pleno conocimiento de los resultados de las ciencias sociales, aplicables a la elucidación del decurso histórico. Las “ciencias de la organización exterior de la sociedad” deben ser empíricas y evitar nociones preconcebidas metafísicas. Pero esa labor reunificadora y de

conjunto —digámoslo así— sólo podrá hacerla una disciplina, la Sociología, cuyos principios son comunes a todas las disciplinas especializadas.

Enumeremos por nuestra cuenta ese vasto repertorio. A) *Disciplinas sociológicas generales*: 1) Ciencia política, Sociología política, 2) Economía: Teoría económica, Organización laboral. 3) Sociología: Teoría sociológica, Sociología aplicada. 4) Antropología: Antropología física, Arqueología, Etnología, Folklore. 5) Historia social, Historia de las religiones. 6) Investigación social. 7) Organización social. 8) Patología social.

B) *Otras sociologías subsidiarias*: Asistencia social, Criminología, Estadística sociológica, Sociología del derecho, Control social, Instituciones sociales, Sociología urbana, Sociología rural, La familia, la Comunidad, Geografía social, Ecología humana, Sociología económica, Sociología cultural, Sociología de la religión, Sociología educativa, Psiquiatría social, Psicología colectiva, Sociología biológica, Sociología histórica, Ética Social, Planeación sociológica.

## XVI. DILTHEY Y LA POLEMICA SOBRE LA SOCIOLOGIA

El filósofo de la vida mantiene que mientras muchas ciencias tienen una larga existencia, la Sociología es ciencia de ayer. Este criterio es opuesto al de Spann, quien sostiene (v. mi *Soc. II*, c. 30) que Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino hicieron sociología. También afirmó Dilthey que mientras la sociología era una cosa artificial, nacida del intento de imitar a las ciencias naturales en el campo de lo social, los estudios sociales genuinos han surgido espontáneamente del suelo de la experiencia. Esta referencia se contrae no a la sociología como ciencia autónoma, sino a la sociología positiva y spenceriana y a la enciclopédica de sello biologista.

Es interesante advertir que en 1904, en una nota en que Dilthey reafirma su creencia adversa a la posibilidad de la Sociología, el filósofo de *Vida y Poesía* exceptúa la sociología de Simmel de su negación; y ello se debe a que la creación simmeliana se apoya en una base más circunscrita que la de la mayoría de los sociólogos de aquel tiempo. Simmel no emplaza la Sociología precisamente sobre la vida cultural y espiritual de la humanidad, sino que la limita a las instituciones sociales, no estudiadas en su diversidad histórica, sino a base de un análisis y descripción de las relaciones interindividuales de cooperación, subordinación, competencia y tales que existen en cualquier orden social. Y acepta este criterio autónomo tan sólo como una parte de lo que él desearía que fuese el estudio de las organizaciones sociales. No sólo contra este tipo de sociología no hay recusación por parte del filósofo, sino que queda aceptado el concepto fundamental de Simmel y reconocido expresamente como inmenso

reino de objetos *específicamente* sociológicos. Es que Dilthey ve que en psicología y sociología el conocimiento puede ser científico sin dejar de ser “humano”; así en Simmel, en Trölsch, en Weber; y se sabe lo que significó para Dilthey lo humano.

Rechaza Dilthey enfáticamente la sociología enciclopédica a lo Schäffle y la sociología a base de *un* principio —progreso, evolución— a lo Comte y Spencer. Y luego de reproducir el símil de Simmel del “puchero”, contra el enciclopedismo sociológico, encontrándolo muy bien ingeniado, declara: “Mi rechazo de la sociología no puede aplicarse a tal disciplina en esa forma, sino a aquella ciencia que se propone comprender, en un estudio único, todo lo que ocurre de hecho en la sociedad humana”. En suma, Dilthey acepta en verdad la sociología a base de que sea organizada sobre puntales epistemológicos, lógicos, psicológicos y metodológicos *nada menos* que como “la segunda parte de la filosofía de los estudios humanos o ciencias del espíritu”.

Entre 1920 y 1931 se desarrolla en Alemania la Sociología, ciencia a la cual se le concede mucha atención. Una gran e importante labor había sido realizada tocante a la creación de la ciencia de la sociedad antes de la guerra de 1914 por pensadores del calibre de Dilthey, Simmel (muere en 1918), Werner Sombart y muchos otros. Scheler, al final de su vida, escribe su notable e innovadora *Sociología del Saber* (1924) (vid. 2ª Parte, cap. IV, 172-178).

Werner Sombart —gran economista, perteneciente hasta 1910 a la escuela de Schmöller— se destaca como investigador de primera categoría a virtud de sus obras *El Capitalismo Moderno* (1902), *Los Judíos y la Vida Económica* (1911), *Lujo y Capitalismo* (1912) (v. trad. Rev. Occ. Madrid), *Guerra y Capitalismo* (1912), *Economía Nacional y Sociología* (1930), *Técnica y Cultura* y otras más.

Sombart (1863-1941), profesor en 1917 de la Universidad de Berlín, es autor de uno de los libros más leídos por los estudiosos de la sociología y de la economía nacional: es su obra cumbre *Der Moderne Kapitalismus*, que apareció en 1902, ampliada en la 2ª edición de 1916. Libro macizo y corpulento, convergió con su *Hochkapitalismus* de 1928.

Sombart divide la historia del capitalismo en tres etapas: un “primer capitalismo”, que va prácticamente desde el siglo xv hasta la mitad del xviii; un “alto capitalismo”, que transcurre de 1860 a 1914; y un “último capitalismo”, que caracteriza como período de su desintegración, que se inicia con el fin de la Primera Guerra Mundial. Ha de decirse que Sombart rechazó el programa marxista de reforma social, por considerarlo inconducente.

Concibe toda sociedad como espíritu y a la vez todo espíritu como sociedad, poniendo énfasis —quizás diltheyanamente— en la espiritualidad de lo socioló-

gico; y este carácter explica el hecho de fungir como sustancial la misma forma económica dentro de los más diversos marcos socio-culturales: tal grandes y pequeños Estados, o de predominio católico o protestante.

Haciendo más explícita la tesis tocante a la sociología, Dilthey advierte que los errores que se confrontan al respecto son los siguientes:

1) Nuestros datos son los individuos en sus relaciones sociales. Digamos que el individuo es el único lugar en que se da la vida *sensu stricto*. Ese hecho fundamental tiene un doble aspecto: uno, que el individuo, por virtud de su unidad estructural, forma un todo en sí, autocontenido; otro, que la existencia individual no puede ser reducida, por ninguna demostración, a la sociedad. De aquí que de intentarse esto último, ello constituiría una hipótesis metafísica.

2) En los sistemas culturales, gran parte de los fines y valores de la sociedad pueden ser deducidos de la mera sociabilidad. En el campo de la religión por ejemplo se dan los dos aspectos: individuo y sociedad. En el campo del derecho existe un principio de obligación (interindividual) a base de cumplir acuerdos recíprocos, que no es mero efecto de presiones sociales; ni puede deducirse refiriéndolos a meros principios de utilidad, inoperante a su vez en el campo de la moral.

3) La sociología enciclopédica no constituye un conocimiento científico definido relativo a un campo particular y propio, sino una tendencia definida del pensamiento que se hace sentir en el siglo XIX ante una situación dada. Se trata de un método determinado por esta tendencia que postulaba un principio de explicación y trae consigo la especificación de numerosos hechos. Tal método es heurísticamente valioso y la doctrina evolucionista de la sociedad —que cae en la sociología enciclopédica— ha sido de hecho una fuerza que ha impregnado vida al conocimiento general y al sociológico, pero no lo tipifica.

Considera Dilthey “Sociología”, en fin, un nombre dado a un número de estudios concernientes a hechos de la sociedad, ajustados a un principio de explicación, o a una tendencia en el método explicativo, sin que sea el nombre de una ciencia. Ello se refiere a la sociología enciclopédica.

En una nota póstuma para una nueva edición de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, aclara Dilthey, cuando parecía negar la posibilidad de la sociología: “Mi polémica contra la sociología se limitaba a la fase de la misma representada por Comte, Spencer, Schäffle y Lilienfeld”. Esto es, no se refiere a la sociología de la etapa *autónoma*. Se contraía esta crítica a la concepción de una ciencia de la vida en común de los hombres en sociedad, que incluía también en sus objetos el derecho, la moral y la religión; y no era, por supuesto, “una teoría de las *formas* que la vida psíquica adopta bajo las condiciones de *relaciones* sociales entre individuos”. Esta concepción

de la sociología planteada por Simmel, Tönnies, De Wiese, Ross y otros, que tiene por objeto la “forma social que permanece la misma en medio de las variaciones”, sí la acepta Dilthey como campo propio de una ciencia, la sociológica. Enumera taxativamente algunos de estos “sociotipos” —como los he llamado— y asegura que “el problema es establecer estas *formas* (de socialización) inductivamente e interpretarlas psicológicamente”. Para el filósofo de la vida, la sociedad es tan sólo la suma de esas *fuerzas* particulares unitivas que operan entre esos elementos o individuos: “la sociedad como tal no existiría si estas fuerzas unitivas cayesen a tierra”. “Debo reconocer —añade Dilthey— como legítima la demarcación de un campo de estudio para ese objeto llamado Sociología”. Y dice más: “Yo mismo, en mi *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, antes que Simmel, caractericé la organización exterior de la sociedad (lo que Dilthey llamó “ciencias de la organización exterior de la sociedad”) como un campo especial, en que —psicológicamente considerado— existían relaciones de dominio y de dependencia y se producían relaciones de comunidad. Mi concepción difiere de la de Simmel principalmente en que yo no puedo reducir estas fuerzas unitivas simplemente a los factores psíquicos aludidos, sino que tengo que considerar, de una parte, la relación natural de comunidad sexual, la procreación y la consecuente homogeneidad de la familia y de la raza, y de otra parte el contacto local como igualmente importantes”.

Los reparos de Dilthey no se refieren —reiteramos— a la sociología moderna, constituida como ciencia autónoma, sino a la sociología de Comte y de Spencer, a la simplicidad de Comte de reducir la psicología a la fisiología o biología, al descarrío fundamental de ambos de utilizar los métodos de las ciencias naturales, y al uso indiferenciado que hace Spencer al explicar, a virtud de causas sociales e institucionales, el desarrollo cultural y espiritual de la humanidad. Así en la nota póstuma añadida a la nueva edición de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, afirma Dilthey valiéndose de una hipérbole, radicalizadora de su posición, que la filosofía, la concepción religiosa y el arte —es decir, el contenido de los sistemas más espirituales de la cultura— continuarán produciéndose y existiendo aun cuando quedara “un solo hombre” en el mundo, es decir, continuarían creándose sin sociedad. Freyer califica este de “ficción” (*La Sociología, Ciencia de la Realidad*, p. 57, Losada).

Hodges señala que Dilthey no tiene derecho a identificar la Sociología al criterio particular sustentado por algunos de los filósofos de cuya opinión difiere; pero aclara el propósito de Dilthey, que es en lo fundamental descubrir los sistemas de todas las actividades llevadas a cabo por el hombre mediante la *asociación*, y las causas que las determinan, ora se encuentren en el individuo, ora se hallen en la sociedad. El propio Dilthey mantuvo opiniones —añade Hodges— “que no pueden ser denominadas sino *sociológicas*, aunque rehusase reconocerlas como tales”.

XVII. *LA SOCIOLOGIA, CIENCIA DE LA ORGANIZACION EXTERIOR DE LA SOCIEDAD*

Dilthey distingue tres tipos de *relaciones* entre los hombres, que Hodges agrupa con la siguiente nomenclatura: 1) Relaciones físicas o determinadas por la descendencia o parentesco, o moldeadas por lo geográfico, v. gr., por el clima; y los tipos raciales. 2) Relaciones políticas, ya que los lazos que unen a un pueblo o a una nación no son primariamente fisiológicos, sino económicos, culturales, políticos e históricos. 3) Relaciones culturales, puesto que la vida de un pueblo o nación tiene dos tipos de actividades: sistemas culturales y organizaciones exteriores de la sociedad.

Dilthey ha ampliado los sistemas de la cultura con las “organizaciones exteriores de la sociedad”, construyendo las ciencias sociológicas como un grupo especial y necesario de su sistemática de las ciencias del espíritu. Delimita pues las “ciencias de la organización exterior de la sociedad”. Su punto de partida es un reconocimiento del carácter voluntario y de realidad de los fenómenos sociales. El estudio de la organización exterior de la sociedad lo percibe en los griegos, a través de la ciencia política, al advertir cómo “en la vida griega sucumbió toda la vida de las asociaciones en la ordenación de dominio de la ciudad-Estado”. En la ciencia jurídica y en las ciencias eclesiásticas reconoce también “una teoría de la organización exterior de la sociedad”. Y como quiera que para que pueda constituirse una *nueva* ciencia —en este caso la Sociología— se necesita que ello sea “mediante el descubrimiento de *verdades importantes*”, Dilthey admite que pueden descubrirse tales verdades en la esfera de los fenómenos sociales y que “el cuchillo de la Sociología corta de verdad” (Hans Freyer, *La Sociología, Ciencia de la Realidad*, Losada, B. Aires, p. 60 y sigs.). Se alude a la frase de Dilthey: “En el método ocurre como con el cuchillo: la cuestión es saber si corta”.

Analizando la sociología diltheyana, declara Hans Freyer: “Visto desde el sujeto, el mundo social se presenta como un tejido de sentimientos de dependencia, de actos de dominación, de vivencias de comunidad, de impulsos de asentimiento o repulsa: la voluntad de la persona individual está entrecruzada con otras voluntades por medio de vivencias del modo más complejo. Conciencia de comunidad y voluntad de dominio son los dos hechos psíquicos fundamentales que se encuentran por todas partes en la base de la organización exterior de la sociedad. Todas las relaciones de asociación son, consideradas psicológicamente, resultado de ellas y sus derivados” (Freyer, *La Sociol. Cienc. Real.* 62). Tal es el verdadero pensar de Dilthey. Un segundo texto de Freyer lo corrobora: “Resulta indudable el carácter de objetividad de las formaciones del mundo social. Una formación social puede perdurar por siglos



y sobrevivir a los individuos, como perdura un organismo a pesar de la entrada y salida de las moléculas y átomos de que se compone. Cada una de tales asociaciones tiene una estructura. La estructura de una iglesia se diferencia con claridad de la de una secta. La de un Estado de la de una parentela. La tarea de las ciencias de la organización exterior de la sociedad es comprender las leyes de la estructura de las formaciones sociales, meditar sobre sus cambios de forma, sobre su desarrollo" (Freyer, 63). En definitiva, para Dilthey lo peculiar de las formaciones societales consiste en "el fin de la asociación" que es la causa motivadora, la esencia y la télesis de lo social: "la conexión de finalidad actúa como ley de formación para el configurado de la asociación; e igual que el organismo no lo comprendemos si no comprendemos su estructura como conexión de finalidad e interpretando la función de los distintos miembros por el todo cargado de finalidad" (Freyer, 63, 64), igual ocurre con la sociedad humana regida por el "imperio de las formas sociales". Tal es la caracterización diltheyana.

En el capítulo I de la *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Dilthey demandaba un mutuo acercamiento de todas las ciencias del espíritu (historia, psicología, arte, literatura) y las ciencias sociales (teoría política, economía) y de la Sociología "desde el punto de vista de las *necesidades* prácticas de convivencia, para las finalidades de una educación profesional capaz de preparar a los dirigentes de la sociedad con un saber adecuado al cumplimiento de su misión"; dentro de este programa comparaba la sociedad a una gran fábrica que se mantiene funcionando gracias a los servicios de innumerables obreros. El propósito de su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* era precisamente "auxiliar al estadista, al economista, al jurista, al teólogo, al educador, al sociólogo en adquirir un conocimiento de la relación entre los principios y normas de acuerdo con los cuales es conducida la realidad circunstante de la sociedad humana, y a la cual en definitiva haría su contribución y aplicaría su trabajo vital". Las cuestiones de la sociedad y de los sistemas socioculturales no podían resolverse adecuadamente si se carecía de una comprensión de las verdades sobre las cuales debía asentarse nuestro conocimiento tanto del mundo natural cuanto del histórico y social. Y vio cómo lo ideal a "un Bentham con la sabiduría de un Goethe, o a un Goethe con el genio práctico de un Bentham".

Dilthey percibe la inestabilidad de la sociedad del presente a partir de la Revolución Francesa. Y enfatiza la necesidad de llegar a un conocimiento de las *fuerzas* que predominan en la sociedad contemporánea, de las causas que han producido esa inestabilidad y de los recursos de que se puede disponer para lograr el progreso de la sociedad sobre bases firmes en "lo social", que se

ha convertido en una cuestión vital para nuestra civilización. Señala la importancia de las ciencias sociales, y cómo lo que hoy llamamos Sociología va en creciente desarrollo. En verdad —como Hodges reconoce— la doctrina diltheyana sobre lo sociológico es la parte más débil de su impresionante construcción filosófica: es verdad que tuvo poco éxito al tratar la Sociología, pero recomendó que el estudio científico de la sociedad humana, de un modo o de otro, debía intensificarse al máximo de capacidad. Su más auténtico mensaje fue incitar al hombre a sumirse y penetrar en la significación y valor de la ciencia de la sociedad a la altura a que había llegado en el mundo culto, y llevar esta significación y valor a su más alta cima dejando las especulaciones metafísicas. Dilthey era un hombre concreto, vital.

La historia, vista por Dilthey, se acerca a la sociología, si bien el sueño de los positivistas de que la historia en última instancia se convirtiese en sociología aplicada, no creía que se pudiese realizar de hecho. Dilthey mantiene que detrás de la acción momentánea están los “motivos profundos” del actuar de los hombres en el acontecer histórico, la política, los caracteres de los personajes, las corrientes sociales, las fuerzas colectivas. A este respecto el filósofo afirma que los estudios humanos no pueden alcanzar eficacia plena sin que se posea un adiestramiento completo en psicología, palabra ésta que suele tratarse, aun por ciertos filósofos, como cosa inferior. “Es el proceso imaginativo de *comprender* lo que da vida y sentido al resto”. Y creemos que tardará mucho para que los sociólogos potencien esta actitud vital sin la que la Sociología queda inánime. La filosofía se relaciona con las ciencias, el arte y la sociedad humana, a virtud de las leyes reguladoras comunes que presiden sus respectivos campos. Nuestra tarea es llegar a las leyes que gobiernan el fenómeno intelectual, moral y social, que son leyes de la vida, del comprender, del re-vivir.

Este conocimiento de leyes es la fuente prístina de todo poder del hombre al enfrentarse a los fenómenos mentales y del espíritu. El fin del hombre es actuar, pero la filosofía sería capaz de garantizarle precondiciones verdaderas y fructíferas para la acción en los diversos y grandes compartimientos de la vida práctica, tal en el de las relaciones sociológicas, el de la cooperación moral, el de la misión educativa, el del ejercicio del derecho, pero sólo en tanto en cuanto se manifieste la naturaleza íntima del hombre del que las ciencias del espíritu proporcionarán un saber claro.

## La Sociología Formal

### I. SE ABRE PASO LA SOCIOLOGIA FORMALISTA

La antigua sociología enciclopédica, la que precedió a Simmel, estuvo representada en Alemania por Alberto Schäffle (1831-1903), de cuya obra fundamental dio cuenta en nuestra lengua en España don Francisco Giner de los Ríos en su comentario *Un Nuevo Libro de Schäffle* en su obra *La Persona Social* (Madrid, La Lectura, 1924). De Wiese lo considera como “el genuino sociólogo alemán de las tres últimas décadas del siglo XIX”, que vivió en un ámbito de tanteos sociológicos primerizos en que todavía Tönnies no había ejercido su influencia. De Wiese lo llama “extraordinariamente genial”. Era Schäffle un socialista de cátedra, y su obra más conocida fue la titulada *Bau und Leben des sozialen Körpers*, en la que estudiaba a fondo, como su nombre lo indica, la estructura y vida del cuerpo social. Para él la sociedad era “la población del Universo”. Superó a Spencer —afín en el énfasis organicista— en capacidad de abstracción y de sistematización.

La sociología sistemática estudia los procesos sociales y suele aplicar el formalismo a nuestra disciplina, reaccionando frente a la idea de ser nuestra ciencia una coordinación o síntesis de las ciencias sociales particulares. Vigía de ese movimiento fue el sociólogo germano Fernando Tönnies en su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887). Tampoco puede olvidarse al filósofo del derecho Rodolfo Stammler, en cuya construcción jurídico-societaria de *Economía y Derecho* (1896) aplica el método formal a la realidad jurídica. “La concepción unitaria de fenómenos en sí transitorios —dice este pensador— a la que damos el nombre de *ley*, no puede caer en un mundo exterior: ha de ser implantada; y la llamada a implantarla es la conciencia del hombre”. La vida social ofrece a la visión humana un objeto perceptible con certeza. El problema es reducir a unidad cuanto en la vida social se halla sujeto a mudanza constante (*Introd.*, p. 3 y 4).

Pero existen cuatro sociólogos alemanes y uno norteamericano cuyas obras son exponentes de la sociología formal. En primer lugar Jorge Simmel, quien realiza un tipo de investigación intuitivo-concreta de nuestra disciplina, pero aplica el método formalista a la realidad social. En segundo lugar, el tratadista Alfredo Vierkandt, quien reacciona contra el procedimiento simmeliano de digresiones y descripciones concretas y aplica con todo éxito el método fenomenológico. Lo aplica en toda su pureza, ejemplaridad y fertilidad. El profesor

de la Universidad de Colonia y fundador de la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* y del Instituto de Sociología de esa universidad —en gran parte experimental— Leopoldo von Wiese escribe un tratado de extraordinaria importancia, su *Allgemeine Soziologie*. Trata esta obra capital y general acerca de la doctrina de las relaciones y de las formas sociales, núcleo de su sistema de pensamiento. El maestro de la sociología norteamericana y sumo estilista Edward Ross dejará su impronta en sus concepciones. Influido también por el sociólogo belga Waxweiler, De Wiese se producirá frente al método formal de Simmel. También el Maestro de Colonia impugnará el procedimiento de Vierkant. El cuarto puntal de nuestra disciplina en Alemania —en su aspecto sistemático— será Max Weber, creador de los tipos-ideales y de la sociología comprensiva o *verstehende Soziologie*.

Coinciden los tratadistas mencionados con el norteamericano Ross en el hecho de que transforman nuestra disciplina en una ciencia especial, en una *Spezialwissenschaft*, lo cual implica que para ellos nuestra materia tiene un campo limitado, una esfera de competencia propia y autónoma. Para Simmel el objeto de la sociología es el estudio tanto del contenido como de las formas de *sociación*. Para De Wiese el principio central de toda investigación en nuestra ciencia es la sociación en sus formas de asociación y de disociación. Vierkant conducirá al estudioso a un análisis fenomenológico de lo social y de la cultura discerniendo limpiamente las categorías sociológicas.

Este movimiento, a base de concebir la sociología como una ciencia especial, tropezó en Alemania con dificultades de orden académico y práctico. Los primeros que se opusieron a que esta disciplina se constituyese como ciencia autónoma fueron los titulares de cátedras de Historia, de Etnología, de Historia Social y de Economía. Algunos filósofos puros como Dilthey —según vimos en el capítulo previo— llegaron a mantener que la sociedad sólo podía ser estudiada parcelariamente, es decir, en sus aspectos particulares —económico, político, ético, religioso— porque la consideración de ella como una totalidad tenía que hacerse a base de un estudio de carácter metafísico; y por tanto —y para emplear las propias palabras de Dilthey— el análisis de la sociedad desde el punto de vista metafísico conviértese en precientífico y preanalítico. Dilthey fue un valladar pues para la constitución de la sociología como ciencia enciclopédica, pero, según vimos, recogió la proyección de Simmel.

Una circunstancia hizo que el criterio obstaculizador se fuese revisando paulatinamente, y consistió en que una serie de investigadores de diversas disciplinas —Economía, Historia, Filosofía— a pesar de ellos, de modo inconsciente, se detuvieron en el análisis de la realidad social y comenzaron a hacer, sin más, sociología. Esta nueva situación se produjo claramente dentro de la ciencia jurídica con Kelsen y Sauer, se dio en filósofos como Max Scheler, en economistas como Werner Sombart y Max Weber y en etnólogos como Vierkant

y Thurnwald. Añádase la labor de Salomon y Jerusalem. Todos se convierten en auténticos sociólogos en el sentido actual y preciso del término. A partir de ese momento comienzan a crearse en Alemania cátedras con la denominación propia e independiente de "Sociología". Es más, la guerra de 1914 incitó a meditar tocante a los problemas capitales y vivos que estremecían el suelo y el subsuelo de la existencia europea, y ello proporcionó nuevos incentivos a la novel ciencia. En Norteamérica el movimiento autónomo de la ciencia de la sociedad fue potenciado por la escuela de Chicago representada originariamente por Albion Small y en tiempo más reciente por Louis Wirth. También contribuyó a este desarrollo propio la sociología polonesa desenvuelta por Florjan Znaniecki.

De los sociólogos mencionados anteriormente es Jorge Simmel —después de Tönnies— quien da el primer y decisivo paso hacia el logro de la autonomía de nuestra ciencia, al proporcionar una base firme a su potencial sistematización, conjugadora de una unidad de principios, de métodos y de datos. Puede que sea Simmel, entre los cuatro ases —Tönnies, Simmel, Vierkandt y Weber— el que tenga un más fino, sutil y rico talento. Así lo revelan sus originales análisis sobre la cantidad en los grupos sociales, el interesante estudio del secreto, el penetrante examen del conocimiento del prójimo, el sugestivo y novedoso tema sobre la sociología de la vista, el olfato y otros sentidos, la descripción sociológica de los tipos del viajero y el pobre, la cuestión del cruce de los círculos sociales. Muchos de estos incitativos temas fueron llevados por el autor de la *Filosofía del Dinero* (1907) por primera vez a la dispensación sociológica. A ningún cultivador de nuestra materia se le había ocurrido antes —Comte, Spencer, Schäffle— tratar acerca de la sociología del perfume. La suya es una sociología preciosista, de detalles, vital, presentada en fragmentos; pero mirada en su conjunto es a manera de tapiz abigarrado, y de argumentaciones cortadas por pasajes digresionales. No obstante ese insistemismo, el conjunto de su construcción tiene una unidad interna, tácita, una espina dorsal que mantiene el todo.

## II. EL TODO SOCIETAL Y LO UNO COMO REALIDAD SUBSTANTE

El dilema del todo o lo uno ha ocupado el centro del pensamiento sociológico. La filosofía atomista desarrolló la doctrina de la soberanía del pueblo explicada como suma de las voluntades de cada uno. La doctrina universalista en cambio la explicó a base de la sumisión de todos y cada uno a algo común

considerado como lo más alto. En el propio sentido se planteó la alternativa entre la economía concebida como proceso de libre concurrencia en el mercado o como economía organizada o planificada. Y he aquí la pregunta: ¿qué es primero, las partes o el todo? Para el atomismo la sociedad es como un montón de arena en que cada grano tiene una existencia autónoma. Para el universalismo por lo contrario la sociedad es un todo independiente, un organismo u organización dotado de una fuerza vital generada por el conjunto.

Para el individualismo la persona humana es el fundamento del todo; para la doctrina universalista lo es la sociedad.

Según la teoría atómica nominalista, las acciones económicas lo son de individualidades autárquicas que concurren y compiten en el mercado. El individuo es antes que la sociedad, el ciudadano es antes que el Estado, el creyente es antes que la Iglesia. "Sin mí, yo sé que Dios no puede vivir ni un instante" —dijo el místico Angelus Silesius. Lo que descansa en sí mismo —el individuo— no requiere una potencia superior, supraindividual, que lo fundamente. No existe tampoco un metafísico sobre-ti. Esta concepción personalista ha predominado en el pensar empírico (filosofía naturalista, positivista) y en el relativismo (Ortega y Gasset, Warner Fite). Según este modo de ver la sociedad es un fenómeno puramente aditivo: las partes son pensadas como existentes ya antes. Sus mantenedores niegan las conexiones. Su principio radical es la libertad en cuanto ley que rige la existencia del individuo, la autodeterminación.

Tres tendencias adopta la posición filosófico-social previa. Primera: el anarquismo, para el cual, según frase de Max Stirner, "Nada hay sobre mí". "No hay orden firme de convivencia, esto es, no hay Estado. Nada está por encima de mí. Todo en mí es único. Yo soy el único. Sólo sobre mí, sobre el único que se consume a sí mismo, he fundado mi causa, y por ello éste es el principio y el fin de toda mi sabiduría: yo no he fundado mi causa sobre nada". Tal es la filosofía de Stirner en *El Único y su Propiedad*. De distinto cariz, pero sin dejar de pertenecer al mismo grupo, es la tesis maquiavelista, que es la doctrina del poder, triunfo y derecho del más fuerte sobre los más débiles. Se basa en una mera relación de poder, en que la moral no cuenta. En *El Príncipe* de Nicolo Maquiavelo se lee: "Todo aquel que pretenda obrar moralmente en toda circunstancia, perecerá entre una muchedumbre que no se preocupa de ello; por esta razón el príncipe que quiera afirmarse tendrá que acomodarse a obrar mal en ocasiones". Se advierte el carácter hiperindividualista de esta posición. En tercer lugar tenemos la doctrina del contrato social de Rousseau, para quien el Estado no es más que una asociación constituida por la voluntad omnímoda de los coasociados. Pone énfasis en el hombre contratante, cuyo exponente es el ciudadano libre, y sujeto de derechos humanos. El Estado no ha de proponerse otra cosa que ser un protector de esa

libertad individual. Esta doctrina enfatiza el origen apremiante, utilitario, de toda estructura social. Lo social existe por su necesidad para la convivencia. En todo lo demás en que no es necesario tal poder coactivo, es inoperante. Las posiciones previas caen dentro de la filosofía empírica.

Ha de advertirse —según previene Othmar Spann en su *Filosofía de la Sociedad* (Biblioteca de la Rev. de Occidente, 1933)— que las doctrinas universalistas no declaran que el individuo es insignificante. Esto sólo lo sostiene alguna que otra teoría radical universalista o totalitaria. Ellas reconocen el valor interno imprescindible del individuo, pero del individuo como miembro, y que sólo a base de esta membresía posee vida propia y articular. No conciben al individuo como basado espiritualmente en sí mismo, ni autodeterminado, sino como miembro. Reconocen el principio creador en el individuo, pero sólo en sus relaciones recíprocas. La sociedad es totalidad, realidad propia, reciprocidad, unión esencial con los demás hombres, comunidad. Y la comunidad parte, al menos, del concepto de dualidad: la reciprocidad exige al menos dos términos. El individuo no se realiza más que en la dualidad. El convivir es el profenómeno de la sociedad. Es el manifestarse mutuos los seres humanos. La sociedad es la creadora de la vida individual, su progenitora, su modeladora. El hombre se hace en y por la comunidad. Antes de entrar en ella no es más que mera posibilidad. En ella desarrolla su naturaleza moral.

El concepto de parte y de miembro hace referencia a algo superior o supraindividual social. Por ello hay dentro de esta concepción una entidad suprapersonal metafísica permanente. Esta doctrina sin duda es la del idealismo absoluto. La comparten Hegel y Bosanquet. El Estado es una totalidad moral y una institución educadora, siendo su función primordial producir el bien de la comunidad. Su principio rector es la justicia, que adopta dos modalidades: la justicia objetiva o distributiva, según el principio "A cada uno lo suyo", y la justicia receptiva, explicada como el aporte de esfuerzos y labores que la sociedad recibe de cada miembro. Constituyen formas de universalismo el Estado teocrático, la doctrina del Estado-organismo, el reformismo social de tipo socialista a favor de las clases desheredadas, la concepción corporativa o estamental del Estado y la concepción de la Iglesia de acuerdo con las ideas de Santo Tomás de Aquino —salvando la "persona" el humanismo cristiano.

### III. TOENNIES Y LOS IDEALTIPOS "GEMEINSCHAFT" Y "GESELLSCHAFT"

Procede antes de ingresar en el problema metodológico de la sociología, tal como lo planteó Simmel, ubicar debidamente las dos doctrinas que se disputan el campo de la sociología. Durante los siglos XVIII y XIX existen dos grandes

escuelas: de una parte, la atomista, y de otra la organicista. Ambas se disputan explicar la esencia y naturaleza de la sociedad. La primera escuela fue mantenida por filósofos individualistas y racionalistas. Ella dimana de la concepción mecanicista de la época de los grandes sistemas, tal como la percibimos en Tomás Hobbes. Tal doctrina fue perfeccionada por Rousseau. Al plantear esta interpretación la tesis del contrato social, consideró como lo más importante el individuo, que fue considerado como la unidad sustantiva. Individuo —*individuum*— es lo que no puede dividirse, unidad irreductible, concreción de lo humano, ser intransferible que tiene en sí mismo su razón de ser. Una razón inherente determina sus motivaciones y actos. La doctrina del contrato social había sido formulada muchos siglos antes que Juan Jacobo por el Derecho Romano y los juristas la utilizaron para explicar y justificar la existencia del gobierno y de la sociedad. Kant hace por su cuenta una reelaboración de la filosofía individualista de la sociedad y de los derechos naturales del hombre.

En oposición a esta doctrina individualista atómica, se desarrolló otra vertiente teórica: el organicismo. En Alemania esta doctrina fue resultado de la filosofía individualista y de la escuela histórica de jurisprudencia y de economía política. La metafísica social culminó en la concepción idealista del Estado de Hegel, que proclamó que el Estado era “el paso de Dios por la Tierra”. Ante él todas las voluntades subjetivas debían tributar pleitesía y acatamiento. Era Espíritu Objetivo. Era lo real, y nunca se equivocaba. Era organización de la vida de la cultura. Este modo de ver reaparece en Lorenzo von Stein, quien elabora el concepto de alma colectiva o *Volkgeist*. La sociedad —piensa este sociólogo— es una entidad metafísica supraindividual.

Ferdinand Tönnies trató de reconciliar ambas posiciones doctrinales, al distinguir, de una parte, el concepto de comunidad, explicado en función de lo espontáneo, natural y mecánico, lo que llamó *Gemeinschaft*, y de otra el concepto de sociedad o *Gesellschaft*, que superaba la solidaridad mecánica en el sentido de Durkheim, y se basaba en la solidaridad orgánica, según la cual cada individuo dentro del conjunto social actuaba *motu proprio* tomando iniciativas en la obra social: el contrato, la asociación, la opinión pública eran concreciones de la *Gesellschaft*. Para Tönnies, la sociedad en el principio se basaba en la solidaridad mecánica y espontánea del grupo, en la conciencia de la semejanza entre los seres que la constituían y en las relaciones derivadas de la proximidad de convivencia, de la vecindad, de los vínculos de sangre, de la confraternidad. La vida civilizada convierte esa solidaridad espontánea en orgánica, en altamente voluntaria y arbitraria, al fundarse ahora en la personalidad de cada quien, en el concierto de intereses particulares, en la elección racional. En la sonada controversia Tönnies se produce en sí como ecléctico. Establece un contraste entre lo mecánico y lo orgánico. Erige en dualidad conceptual y real ambas entidades: comunidad y sociedad. Se trata de dos idealtipos. Tönnies



nació en 1855. A los treinta y dos años publicó su libro más comentado *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cuya primera edición apareció en 1887, la segunda en 1912, y la sexta y séptima en 1926 bajo el patrocinio de Karl Curtius.

Sociólogo sistemático, que dotó a nuestra ciencia de fisonomía propia, esa dualidad de términos, cada uno de los cuales para traducirse con exactitud requeriría un número de términos complementarios y aclarativos, debe ser considerada. Constituyen —enseñó ese maestro de lo social— el estudio propio de la ciencia en que meditamos los entes o “entidades sociales”. Estas no son ficciones sino realidades. Su teoría se basa en el estudio de las relaciones entre hombre y hombre y entre grupo y grupo. Aquí comienza el relacionismo sociológico. Para él la “relación” es la realidad societaria más simple y genérica. Ella se da en forma dicotómica o en pares antinómicos conceptuales. Hay tres tipos de relación: I, II y III. El tipo de relación I está constituido por el par idealtípico “conocimiento-extrañeza”. Los individuos se son extraños o se son conocidos. Un conductor político es conocido de miríadas de ciudadanos, pero él no los conoce personalmente a todos. El tipo de relación II está formado por el par sociológico “simpatía-antipatía”. Los individuos se son simpáticos o se son antipáticos. A veces hay una simpatía a primera vista, a veces hay entre las personas una aversión a primera vista. El tipo de relación III lo compone la dualidad “confianza-desconfianza”. (vid. F. Tönnies, *Handwörterbuch der Soziologie*, págs. 180-191; y *Fundamental Concepts of Sociology*, que es traducción de Loomis de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Amer. Book Comp., 1940; y mi *Sociología General*, t. I, pp. 57-69). El conocimiento determina el encuentro mental entre dos seres, que para el gran tratadista Giddings es el hecho social primario. Para cada ser humano casi todo el resto de la humanidad le es desconocido.

La simpatía no implica necesariamente un conocimiento profundo. Suele producirse *a priori* en aquellos individuos que forman parte de nuestro propio grupo, que están a nuestro lado como compatriotas, como conciudadanos, como correligionarios, como compañeros, como colegas. La antipatía se da entre individuos que se encuentran en grupos opuestos en la lucha de la vida. El conocido, a su vez, genera confianza y el desconocido desconfianza. La confianza queda limitada a nuestro propio círculo. Esa es la confianza subjetiva. Pero existe el tipo de confianza que podría denominarse *objetiva*. En efecto, cuando un individuo sufre de un continuo dolor y necesita operarse, puede que él no conozca personalmente al cirujano que ha de intervenirle, pero como éste sobresale entre los médicos por su fama de gran cuchilla, acude a él con toda confianza. Decimos que tiene fe en él. Nosotros no conocemos al piloto que conduce esa refulgente gaviota metálica que es el avión; no lo conocemos personalmente, pero

establecemos un supuesto de confianza y contamos con que conducirá la nave aérea bien y peritamente. Asimismo confiamos en el sastre que nos confecciona un traje. Ese tipo de "supuestos", de "por supuestos", de confianza objetiva y racional es la base de las más importantes previsiones, espectaciones y formas de vida organizada de la sociedad. Es la base de la costumbre, es el fundamento del uso social y del cumplimiento de la ley. Cuando un individuo observa un uso social —verbigracia, toma un helicóptero, o ingiere un nuevo alimento lanzado al mercado— es porque ambos recursos han sido previamente experimentados por ese nosotros que es la sociedad, que es siempre algo que precede a las determinaciones del yo.

El concepto de relación lleva al de "lazo social". De suyo ese vínculo social hace que el individuo carezca de voluntad propia. Obligación es *ob-ligare*. Ese sentirse obligado puede ser coactivo físicamente, como ocurría con los remeros esclavos de las galeras romanas, o puede ser un ligamen psicológico como sucede con el individuo hipnotizado que carece de voluntad propia. Los lazos sociales plenamente voluntarios determinan acciones racionales dentro de la sociedad moderna. Las relaciones o lazos naturales se dan en la organización clánica o en la familia, puesto que se trata de individuos ligados por vínculos de sangre o de estrecha convivencia. Tal se observa en la madre que alumbra y lacta al hijo de sus entrañas. Esta es una típica relación natural o afectual, como también la denomina Tönnies. Compárese empero ese vínculo, creado por la naturaleza, con el que prevalece durante un trueque. El jefe de una tribu tiene arroz y el de otra tribu tiene pieles. El uno posee lo que al otro le falta. Esa mutua necesidad determina un estado psicológico de tensión. Hay en la psique de las partes que quieren cambiar sus respectivos bienes una estimativa, un cálculo racional; cada una piensa en la utilidad que le proporcionaría el trueque a la vista. Se trata de una operación aritmética y de una relación de medio a fin. El cambio económico hace funcionar el mecanismo de la atención, de la comparación, de la estimación del valor. Se trata de un *do ut des*. Max Weber la llama objetivamente racional. La madre que lacta a su hijo, en cambio, nada calcula, nada pide en recompensa.

Existe un gran número de relaciones de tipo *Gemeinschaft*. Unas son de carácter cooperativo: verbigracia las parejas clásicas de amigos como Aquiles y Patroclo u Orestes y Píladés. Se trata de relaciones cooperativas basadas en un ideal común. El par ideal empero es el de hermanos. Hay una segunda relación de tipo autoritario, por ejemplo en el paternalismo. El *paterfamilias* de tipo romano ejerce la autoridad doméstica de modo pleno, es el transmisor de la herencia y el representante único de la familia dentro del conglomerado social. El obispo ejerce funciones de carácter autoritario dentro de su diócesis. En la Iglesia oriental *pope* significa padre.

Estas dos especies de relación que hemos analizado se transforman a su vez en dos clases de voluntad: la natural y la racional. La inteligencia y la voluntad del hombre se combinan en una estructura psíquica e integran lo que Tönnies llama "voluntad esencial". El hombre de campo verbigracia ejercita una conducta tradicional: sigue las ideas de sus antepasados al pie de la letra, se caracteriza por su inmovilidad mental. No cambia, hace lo que hace su propio grupo, despliega una actividad cándida. Su propósito no es crear, sino producir. Por otra parte, existe una "voluntad racional", que se da en la sociedad contractualizada y que caracteriza a la sociedad materialista del presente. Nada tiene de obediencia espontánea y natural, y sí mucho de personal y de dictada por el libre arbitrio de las partes. Nada compromete la libertad de cada cual. Se trata del enfrentamiento de una voluntad libre a otra voluntad libre. Es lo más claramente consciente y sujeto a la propia elección. El individuo que forma parte de un clan, actúa en todos sus actos como un autómatas: mira al grupo para actuar; en cambio, en la sociedad moderna, frente a la inmovilidad mental propia del individuo del clan o del campesino de hoy, existe un estado de movilidad mental que se traduce en actos basados en una relación de medio a fin.

En síntesis, "la comunidad", que de suyo está regida por la voluntad natural y comunal, descansa en un equilibrio de fuerzas. El jefe del clan manda, pero no de modo despótico. Su liderazgo se basa en la ternura hacia sus componentes, en la protección que como mayor y más fuerte otorga a los menores y más débiles, en la reverencia que tributa al consejo de ancianos, en la concordia que une corazones, en un habitar en un mismo lugar y en un trabajar conjuntamente, en la idea de que los bienes son comunes y los males también. La tierra es ocupada por una generación tras otra, cual tesoro que resulta incanjeable e inagotable para el grupo que vive una existencia *in solidum*. Esa es la comunidad. Nada es transitorio. Aun existiendo servidumbre, ésta no se compone de esclavos sino de sujetos que pasan con el grupo a la próxima generación por acrecimiento. El clan es un yo colectivo. Igualmente lo es la aldea, que es un sistema económico cerrado. Lo es la villa en que los oficios —albañilería, carpintería, calderería— se transmiten de padres a hijos a manera de misterios religiosos. También pertenecen al tipo-comunidad las castas, tales las de la India, en que desde el brahmán hasta el paria tienen su lugar inmutable, preestablecido, en ese universo social.

El idealtipo llamado "sociedad" está constituido por agregados humanos artificiales, ilimitadamente libres en su construcción. Exteriormente se trata de un conglomerado pacífico, pero interiormente en él hay una lucha de clases, de partidos, de opiniones, de creencias. Tal es la urbe industrial moderna. Es la cosmópolis, la sociedad megalopolítica en que Spengler percibía y profetizaba la civilización como consumación. Son estados cosmopolitas que tienen

un mercado mundial, con dinero ilimitado y todopoderoso. Platón dio cuenta de esa sociedad de tipo dual. Esas grandes urbes —Alejandría, Atenas, Roma en lo antiguo, o New York, Londres, París, Buenos Aires, en lo moderno— encarnan el proceso de la civilización.

Robert Redfield en uno de sus estudios sobre los mayas, *Tepoztlán*, usa el término funcional *folk* —cultura *folk*— en forma equivalente al *Gemeinschaft* familiarístico de Tönnies, y civilización como análogo al *Gesellschaft* contractual.

Sociólogos posteriores a Tönnies le han objetado al autor de *Gemeinschaft und Gesellschaft* el tono de estimación con que describe la primera de estas formas de sociedad y el sesgo crítico con que pinta a la segunda de estas dos formas societales. Pero se le ha de reconocer a Tönnies la loable tarea de haber hecho la primera sistematización y articulación lógica de la doctrina de las relaciones y de las formas sociales. Y —como señala De Wiese— siempre será un problema a plantear, al hacerse el análisis de las formas sociales, la cuestión de si éstas radican en una voluntad calculadora y teleológica o en la vida real, inmanente y espontánea de la sociedad. Lo que no deja de ser una aporía sociológica. Pero la “sociedad” peralta el valor supremo de la “libertad”.

#### IV. INGRESO A SIMMEL

El egregio, profundo y sutil sociólogo alemán Jorge Simmel nació en 1858 y murió en 1918. Fue profesor de las universidades de Berlín y Strassburg. Como se patentiza en su notable y famoso trabajo filosófico *Lebensanschauung, Viermetaphysische Kapitel* (Munich, 1918; 2a. edición, 1922), propugna la filosofía de la vida, dirección en que descuellan —en esa etapa— superlativamente Dilthey, Eucken, Nietzsche y Ortega y Gasset entre otros. Su sociología está vinculada esencialmente, como es lógico, a su filosofía general, y más particularmente a su epistemología que expone de modo conspicuo en su estudio sobre *Kant* (1903) y en sus *Melanges de Philosophie Relativiste* (1911). En su primigénico libro *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Leipzig, 1892; 5a. ed. Munich, 1923) mantuvo que los conceptos usuales de progreso, felicidad general, libertad y sociedad, tal como eran empleados por los filósofos de su época, eran epistemológicamente inadecuados. Para Simmel esto era particularmente cierto en el caso del concepto de sociedad y en el campo de la realidad social, que era menester reducir a sus componentes individuales a través de una disección del complejo fenómeno. Para él sólo el individuo es real y ni la sociedad ni el grupo están dotados de genuina unidad. Lo que para Simmel constituye la verdadera esencia de la sociedad o grupo será expuesto más adelante (vid. Spykman, *The Social Theory of George Simmel*, Chicago, 1925; Abel, *The Systematic Sociology in Germany*, N. Y. 1929; Simmel, *Sociología*, 2 vols. tra-

ducción de Pérez Bances, Bibl. Rev. de Occidente, Madrid; Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tubinga, 1922, pp. 572-596 de sus Obras Completas).

Aunque Simmel habla esporádicamente de la vida independiente del grupo o del espíritu objetivo, la mayoría de las veces expresa un punto de vista individualista, en el cual ha sido seguido por la escuela de sociólogos alemanes cuyo paladín es Leopold von Wiese, mientras otros, como Spann y Vierkandt, representan la posición universalista. Tanto en su *Soziologie* (Leipzig, 1908, 2a. ed. 1922) como en sus *Grundfragen der Soziologie* (Berlín, 1917) mantiene que los problemas más importantes de la ciencia de la sociedad son formales; esto es, que en medio de la heterogeneidad de la vida social es posible aislar ciertas formas elementales e invariables. Las trata en un número de medulosos ensayos, ilustrándolos con una gran riqueza de ejemplos y datos cuya cantera son los diversos períodos de la historia de la humanidad y las más disímiles culturas, si bien —como advierte Vierkandt— adolece de que “los conceptos generales varían de acuerdo con los complejos históricos particulares y sus escritos *sociológicos* —palabra subrayada suspicazmente por el propio Vierkandt— tienden a acumular ejemplos sin que sean digeridos en realidad, y por eso a menudo dan la impresión de ser un tanto desgarbados y elementales”.

Simmel “no es un constructor de grandes armazones abstractas —como dice el prologuista de una de sus obras— sino la mente sutilísima que se acerca a la menudencia de la vida con fino aparato filosófico”, y para quien “cualquier punto de la realidad es un modo del universo y contiene en sí todos los principios de la estructura universal”; en suma, “Simmel sabe encontrar las categorías trascendentales del ser actuando en el asa de una jarra”. Medita en efecto sobre las cosas próximas y en apariencia minúsculas —el viajero, el perfume, el hijo como elemento aglutinante, el adorno, los números dos, tres, cuatro, siete o cien en relación a los grupos sociales— para descubrir todo lo que tiene de recóndito y de significación la vida cotidiana. Tal lo patentiza en sus ensayos titulados *Cultura Femenina* y *Filosofía de la Coquetería*, que son interpretaciones perspicaces de modalidades de la vida psíquica y sociológica de la mujer; *Filosofía de la Moda*, en que presenta y desentraña este fenómeno imitativo de la vida social; y *Lo Masculino y lo Femenino* que versa sobre la psicología y sociología diferencial de los sexos.

Simmel había publicado en 1890 su obra *Soziale Differenzierung*, la cual fue considerada más bien disociadora que constructiva. En 1894 publicó *Das Problem der Soziologie* en cuya obra el joven sociólogo se proponía llevar a cabo una fundamentación de la Sociología como doctrina empírica, pero en definitiva la metafísica se impuso a esa orientación previa. Su gran y genial

aporte empero fue su *Sociología*, con su característico método de digresiones y retroceso y retoma de temas, con su actitud refractaria a lo sistemático, a la construcción disciplinada, lo que era cosa propia de un filósofo vital, de un hombre que sentía y percibía el fluir de la vida. Su título fue *Soziologie* (“*Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*”). Este subtítulo de “investigaciones sobre las formas de socialización”, o mejor, de “sociación”, contiene la médula de su actitud innovadora en el campo de la disciplina que nos ocupa. Tales formas constituyen el puntal de su lógica sociológica. A este notable sociólogo ha de adscribirse el mérito de haber aislado por completo, asignándole campo propio y autónomo, la Sociología de la Filosofía Social, y de haber sometido la materia sociológica —la sociedad— a una nueva abstracción, ordenamiento y criteriología. De ahí su teoría general de las formas sociológicas. “La esencia de las cosas —declaró— aparece más frecuentemente con más claridad en la *forma* que en el contenido”. Ese término de forma tiene en Simmel una acepción especialísima. Lo explicaremos más adelante.

Puesto que Simmel, en cuanto filósofo y sociólogo prendado de su propia originalidad, quiso mantener su sello personal intransferible, y puesto que aun en sus propios trabajos y libros rara vez se refiere a las obras y doctrinas de otros autores —rasgo quizá del *superbus philosophus*—, y puesto que además se abstuvo de fundar una escuela de pensamiento propio, De Wiese lo considera como un caso singularísimo en los anales de la Sociología, que queda circunscrito en el propio *dictum* simmeliano: “Asumo una actitud personal frente al mundo”. No ha de ser considerado en consecuencia ni como un soldado de fila ni como un caudillo propiamente dicho, sino “como verdadero incitador espiritual, platórico de ideas y de sugerencias” y “como uno de los escritores más grandes de todos los tiempos” (L. von Wiese, *La Sociología*, “Desarrollo y Principales Problemas”, Labor, pp. 141-142).

#### V. CONCEPTO DE SOCIEDAD Y DE FORMAS DE SOCIACION EN EL RELACIONISMO DE SIMMEL

Si Tönnies trata de establecer un compromiso metodológico entre las dos posiciones teóricas dominantes que radicalizan bien lo individual, bien lo colectivo, Simmel por lo contrario elude ambas posiciones. Para ello ejecuta una crítica de ambas supliendo con su aporte singular sus respectivas fallas, luego de haber levantado y potenciado el concepto —central en sociología— de *relación*. Comenzará rechazando el postulado de la existencia de un alma colectiva, concepto sobre el cual giraban las teorías de Fichte y de Hegel, y descartará también la posición atómica por superficial. En forma moderna se produce

contra la teoría del alma social con el siguiente argumento: el hecho de que exista una conducta plural, el hecho de que haya acciones colectivas, a diferencia de las individuales, y “representaciones colectivas” (en el sentido —digamos— de Lévy-Bruhl) y normas y costumbres e instituciones, en suma, el hecho de que existan esas importantes presiones sociales, no nos compele a recurrir a la hipótesis metafísica de la existencia de un alma supraindividual. Simmel considerará la Psicología Social como una rama de la Psicología Individual, y a ella le asigna el estudio verbigracia de la acción colectiva propia de la multitud.

Para Simmel la sociedad existe allí donde se produce una interacción consciente de dos o más individuos, productora de relaciones y formas de sociación. La sociedad no es una sustancia rígida sino funcional; es un proceso constante, un continuo llegar a ser. De aquí la importancia de los conceptos de “relación” y de “función”. El individuo se convierte pues en una variable de una ecuación funcional. Las acciones recíprocas de los individuos es lo que forma esa unidad que se llama “sociedad”. De acuerdo con este modo de ver Simmel no subsume al individuo en el todo social —que ésta era la falla del organicismo— ni en un segregacionismo o discretismo, propio de la teoría atomista, que a su vez eludía y no explicaba lo social. La sociedad es para él un proceso, una interacción, y ese proceso y esa interacción constituyen la unidad de la sociedad. Se trata de un modo de ver, contrario al realismo sociológico, para el cual lo real es la sociedad. Franklin Giddings, el decano de los sociólogos norteamericanos, en sus *Principios de Sociología*, participa del criterio simmeliano: para él la sociedad no es un organismo sino una “organización”, o sea, un conjunto de relaciones psíquicas a través de las cuales los individuos se ligan entre sí. Simmel postula que la sociedad es una organización sin organismo.

La sociedad, según el modo de ver del fino y sutil sociólogo, no consiste sólo en las grandes organizaciones macroscópicas (Estado, municipio, Iglesia)— y recuérdese que la primera es el paradigma de la sociología organicista. Consiste ella por sobre todo en las innumerables y básicas interacciones de los individuos. La unidad social o sociedad se da en el intercambio de energías entre persona y persona, en el proceso de interacción; y se produce allí donde un número de individuos entran en relaciones recíprocas. Tal es la esencia de “lo social”. La sociedad no es una cosa concreta, estructurizada: es un constante proceso de realizaciones que comienzan por interacciones sociales moleculares, que son la materia prima de las formaciones macroscópicas posteriores.

Simmel crea el método microscópico, el estudio de las acciones infinitamente pequeñas. Las formaciones macroscópicas son para él cristalizaciones de las microscópicas. El matrimonio es una relación de dos, y con el hijo como elemento aglutinante forma una configuración de tres; un transeúnte

le señala el camino y orienta a otro, una persona presenta a dos amigos suyos que no se conocen. Estas son las relaciones mínimas en su forma y alcance, pero básicas del vivir social. Son el tejido mismo de la sociedad. De la misma manera que hay una unidad orgánica en el cuerpo humano, a causa de que sus órganos funcionan a base de un estrecho recambio de energías que se manifiestan en reacción a cualquier estímulo o situación externa, así una sociedad es tal cuando se produce esa acción y reacción mutua entre individuos, esa interacción de sus elementos, sean personas, sean grupos. La sociedad en definitiva sólo existe cuando y en el momento en que las acciones y reacciones recíprocas entre los individuos, entre los átomos sociales, forman esa unidad y se dotan de una estructura singular y única.

Para fijar de una manera clara la metodología central de Simmel, deben ofrecerse algunas ilustraciones que demuestren la diferencia que existe entre "forma" y "contenido" de la sociación. Estos dos conceptos constituyen la clave de bóveda del sistema sociológico dinámico simmeliano. Sociedad es un término estático. Simmel usará el nombre de *Vergesellschaftung*, sociación o societización. Cuando los hombres entran en relaciones recíprocas ponen necesariamente en juego sus más caros intereses, sus más íntimos sentimientos, su más tesonera voluntad; en una palabra, sus más efectivas motivaciones. A este elemento psicológico central, que no puede ser desglosado del proceso sociológico, lo denomina Simmel "contenido de la sociación". Pero los hombres, al actuar en función de esos intereses, sentimientos, valores, opiniones, creencias, propósitos, actitudes los concretan en "formas sociales"; verbigracia: el maestro tiene un propósito pedagógico, a saber: enseñar, transmitir el conocimiento, guiar, educar, elevar. Pero si examinamos la historia del proceso educador, desde la Edad Media hasta nuestros días, o nos detenemos en la época colonial y la comparamos con la presente, advertimos que en las primeras la relación entre el maestro y el alumno solía ser de tipo autoritario; en cambio en la actualidad es de cariz liberal, se basa en la individualidad e idiosincrasia del educando y en el respeto y afecto mutuo. Entonces la letra entraba con sangre; ahora educar es conducir, iluminar. Por otra parte, la educación puede ser personalizada o masiva. Puede haber clases para tres o diez alumnos, o un profesor puede hablarles por el micrófono a miles de personas. O puede ser la clase "autocrática" (disertación magistral) o "democrática" (debates).

El interés económico —motor psicológico— puede concretarse en variadísimos fenómenos de producción, de consumo, de distribución, de concurrencia, de formación de corporaciones —importante institución moderna en el mundo económico— de sindicalización, de cambio, de crédito. El instinto de reproducción de la especie —móvil psíquico de la estructura de la familia—



puede traducirse en diversas formas de sociación, tales la monogamia cristiana, la poliginia mormona, y todo el repertorio de formas matrimoniales que presentan los etnólogos como Westermarck, Mazzarella, Sumner y Keller, Spencer, Müller-Lyer y otros: la sidiásmica, la punalúa, la hawaiana, la de la fase alta familiar, o de la fase tardía familiar y tales.

De lo dicho se justifica que Simmel mantenga que el objeto propio de la pesquisa sociológica consista en descubrir de modo constante nuevas formas de sociación. Estas formas son para él categoriales, ideales, en sentido análogo a como lo son en la fenomenología; en suma, constituyen definiciones generales de los procesos visibles que se dan en la sociedad. Las denominamos mejor *sociotipos* (vid. mi *Sociología*, t. II, p. 836).

## VI. LA SOCIOLOGIA NI CIENCIA GENERAL NI METODO

Durante algún tiempo —sobre todo durante el siglo XIX— se creyó que la sociología era mera síntesis de las ciencias sociales particulares: de la Economía, la Estadística, la Psicología Social, la Etnología, la Demografía, etc. Era típica la imagen de la pirámide. Los lados de ésta eran las ciencias sociales particulares y la base y la cúspide la Sociología. Esa fue la concepción de René Worms, influido por las filosofías comtiana y spenceriana. La Sociología como ciencia general trazaba el programa a todas las ciencias sociales, señalándoles su propia demarcación y distrito; era a lo sumo una filosofía de las ciencias sociales (vid. Worms, *Philosophie des Sciences Sociales*, 1913, 1920).

Hay un poema alegórico de Schiller que se titula *La Repartición de la Tierra*, en que el egregio dramaturgo trata de la distribución de nuestro planeta. En él hay un personaje que se dirige a Zeus, reclamándole su parte. El padre de los dioses griegos le dice que es demasiado tarde para que obtenga su porción, que no queda ya espacio para él, puesto que toda la Tierra está repartida, y entonces lo invita a conformarse con tomar un asiento en el Cielo. Ese personaje a quien no se le dio cabida podría ser comparado, en su angustia por abrirse paso entre las ciencias, a la Sociología. Eso ocurrió con esta ciencia durante algún tiempo. Recuérdese que Unamuno mismo la negó, dijo que era “una pedrea”; habló de ella peyorativamente no obstante haber traducido varias obras sociológicas de Spencer en la “España Moderna”. No así Ortega y Gasset. Lo cierto es que ella no es una ciencia social más, sino que ocupa un lugar especial y propísimo en el universo de los conocimientos humanos. Por otra parte, no hay en la sociología —mantienen los tratadistas a partir de Simmel— nada que trate de invadir las prerrogativas y derechos legítimamente adquiridos por las otras ciencias.

Simmel está de acuerdo con Dilthey en afirmar que la sociología no es la ciencia general de la sociedad. Simmel no necesita de este concepto de Comte y de Worms. Y argumenta que todas las actividades humanas tienen lugar, claro está, dentro de la sociedad, y que según esto todo lo que no es objeto de la investigación de las ciencias naturales cae por exclusión dentro del campo de la sociología. Pero hacer de nuestra disciplina la totalidad de los fenómenos sociales es hacer de ella una mera palabra; y algo más, es convertirla en "caja de sastre" llena de muestras y retazos de varias telas. O como dice Simmel, sería esa forzada concepción como meter en un puchero todas las ciencias sociales y pegarle fuera un rótulo que dijese: "Sociología". De acuerdo con Dilthey, el estudio de la sociedad sólo puede ser realizado a base de sus diferentes aspectos, y el considerarla como ciencia general presupondría la formulación de leyes generales y de principios fundamentales a base de supuestos precientíficos, según precisamos.

Simmel rechaza, por otra parte, la posibilidad de concebir la sociología como un mero método para el estudio de las ciencias sociales, aun reconociendo que suministra una nueva técnica para la interpretación del fenómeno social. Él admite que todas las ocurrencias sociales deben ser vistas como el resultado de una participación y cooperación de individuos, de innumerables contribuciones individuales generadoras de fuerzas sociales que se concretan en estructuras sociales. Ahora bien, el novador maestro, al ejecutar esa diferenciación entre forma y contenido de la sociación, enfatiza que ese descubrimiento de las formas societales ha sido su invento más importante; pero advierte con cautela que el hecho de que la sociología haya descubierto un método de investigación no quiere decir que la sociología sea meramente un "método" para pesquisar la realidad social, estudiada por todas las ciencias (incluso por la matemática) y en especial por las ciencias sociales particulares, en el mismo sentido que la inducción es un método y no una ciencia por sí. Simmel rechaza tal supuesto. Postula que es algo más que un método: es sin más una disciplina autónoma.

Simmel mantiene que la sociología sólo pudo constituirse en ciencia independiente desde el momento en que tuvo ante sí un repertorio de procesos de sociación que no eran objeto-tema de ninguna de las ciencias sociales. La clave de su sistema fue la mencionada distinción entre contenido y forma. Él pone mucho énfasis en que tal diferencia es algo radicalmente nuevo y que su sentido único y peculiar sólo puede ser comprendido intuitivamente; pero que el concepto de forma no debe ser confundido con las otras acepciones de esta palabra, tales la que tiene en geometría sinónima a relaciones espaciales, o en arte cuando se habla de la voluntad de forma, o en filosofía asimilable a las categorías del pensamiento —por ejemplo, kantiano— o en política cuando se habla de formas de gobierno. La forma simmeliana es algo propísimo.

La sociedad tan sólo tiene existencia cuando los individuos se ponen en contacto entre sí y actúan los unos sobre los otros. Es posible en sentido hipotético imaginar que dos individuos puedan entrelazar sus intereses sin ponerse en contacto, llevando a cabo una interacción aisladamente; pero eso, un tanto telepático, no sería una sociedad. La sociedad surge a virtud de que determinados individuos interactuantes armonizan sus intereses materiales o inmateriales, momentáneos o permanentes, de modo consciente o inconsciente, en forma casual o teleológica, o por el contrario luchan por ellos.

Contenido de la sociación son los productos sociales, cuales son una creencia religiosa, una norma de conducta, la actividad de un grupo económico y aun las actividades mentales que los individuos despliegan, tales sus deseos, sus intereses, sus propósitos, etc. Las actividades culturales —materiales e inmateriales— caen dentro del contenido. El contenido puede ser subjetivo, que se refiere a las actividades de la personalidad, y objetivo que se refiere por ejemplo a los inventos, al predominio de una idea. El contenido es el cuerpo, la materia del proceso social que luego se plasma en la forma. Contenido es todo aquello que se convierte en forma. Ambas mitades al integrarse contienen la totalidad de los elementos concretos que constituyen la vida social o la realidad histórica. Una forma es una efectiva interacción de individuos en sus relaciones recíprocas; por ejemplo, el conflicto, en que un individuo actúa contra otro, o la división del trabajo, o la subordinación.

## VII. COMO ES POSIBLE LA SOCIEDAD

Simmel, luego de recordar la definición kantiana de la lógica formal, que es la disciplina metódica que hace posible que las experiencias aparezcan ordenadas en determinadas relaciones, aplica el mismo concepto a la sociología, en cuanto ciencia que abstrae las puras formas de sociación de su contenido. El sociólogo germánico mantiene que él ha creado una nueva ciencia formal basada en la abstracción de las puras formas de sociación, y coloca a la sociología, a este respecto, en un lugar análogo al de la geometría y la lógica, ya que el procedimiento que estas dos ciencias emplean es semejante al que él propone para nuestra disciplina. La geometría en efecto abstrae las formas que envuelven los más divergentes contenidos materiales, y deja los análisis de éstos a la física y a la química. Igual ocurre con la lógica formal, que se ocupa de las categorías del pensamiento, abstrayéndolas de la multitud de cosas o hechos conocidos. El mismo procedimiento observa la sociología simmeliana.

El gran maestro pone énfasis en la realidad de las formas de sociación, en el reino de formas. Sin esas formas no hay sociedad, y sin interacción

no hay formas. La sociedad tiene sus leyes propias y autosuficientes. Estas son intemporales, generales, inespaciales y carecen de circunstancialidad en su aparición. De ahí que Simmel se pregunte: ¿Cómo es posible la sociedad? de la misma manera que Kant se preguntó: ¿Cómo es posible el orden de la naturaleza? He aquí la contestación. Primero: a virtud del principio de experiencia interna, o —digamos— de vivencia diltheyana. Es decir, la forma no es explicable por el mero acaecimiento exterior; así en la interacción constituida por el conflicto o por la cordialidad o por el amor en el matrimonio o por el coraje en la guerra, hay una reflexión interna. La mente es imagen —espejo— de la sociedad, y la sociedad es imagen —espejo— de la mente.

Reiteremos que la forma y el contenido, en cualquier situación sociológica, son concebidas por Simmel como constitutivas de una realidad única. La forma no puede tener una existencia independiente del contenido. Es aquélla en todo caso una abstracción mental, de la misma manera que la forma geométrica no tiene realidad sin la materia de que es forma. Las formas sociativas son producidas por las condiciones factuales o materiales de la vida social. Se trata de una categoría que existe entre los elementos concretos de la realidad social. Podemos pensar en una forma por consiguiente como una definición de una situación o acaecer social. Veamos un repertorio de ellas: 1) situaciones complejas, como la esclavitud, los pleitos judiciales, el intercambio de bienes, el cruce de círculos sociales; 2) normas reguladoras de la conducta humana, tales las leyes, las costumbres, los usos sociales, las convenciones sociales, la moda, el honor; 3) tipos sociológicos diversos que envuelven una actitud peculiar del grupo hacia ellos, como el extranjero, el burócrata, el pobre, el viajero; 4) definiciones de grupos o de estructuras sociales, como la familia, el partido político, la sociedad secreta; 5) caracterización de propiedades de los grupos, como la jerarquía, la estabilidad, la centralización; 6) caracterización de relaciones en que los individuos entran, tales el conflicto, la competencia, la subordinación, la cooperación.

La forma se refiere no a un fenómeno social concreto, sino a su caracterización, y como tal —precisa reiterar— es en esencia general. No se refiere a una costumbre particular sino a *la* costumbre *per se*. A la sociología no le compete hacer un estudio de la Revolución Francesa; pero sí le interesa examinar el proceso de “conflicto”, uno de cuyos subprocesos es el de “revolución”, y entonces hacer generalizaciones sobre el conflicto y sobre el subproceso revolución sin descender al aspecto histórico concreto o de acaecimiento en sus detalles.

Otro postulado importante de la metodología de nuestro sociólogo es el de “polaridad”, de acuerdo con el cual todo proceso societario lleva implícito su opuesto. En efecto, lo contrario de la subordinación es la dominación. Ni se puede concebir la una sin la otra. El estado de guerra lleva como supuesto su

contrario, el de paz. El secreto lleva en sí una tensión a ser revelado. Secreto, por una parte, y revelación del mismo o traición, por otra, son polos opuestos sociológicos. Hegel —y mucho antes Heráclito— sentó la teoría metafísica de los contrarios, de la contradicción. En lo humano y en lo sociológico se producen con suma frecuencia recurrencias alternativas, verbigracia de aumento de individualismo y su posterior disminución, o sea, surgimiento de “estadicismo”.

En suma, el método de Simmel es filosófico, no científico; se basa en la abstracción de la forma del contenido, sin pretensión de validez científica. Aplica lo formal a lo concreto societal con verdadero y lúcido talento. Veamos como funciona a través de algunos de sus notables análisis.

### VIII. EL CONOCIMIENTO DEL PROJIMO

Innovador es de suyo el estudio que hace Simmel de la Epistemología Social. Dentro de ella se refiere al conocimiento del prójimo (*Sociol.* Fasc. I, 42-44). He aquí su planteamiento. Todas las relaciones que los hombres mantienen, descansan en el supuesto de un cierto conocimiento que unos tienen de otros. El dueño de un establecimiento sabe si su marchante tiene crédito o no, y el maestro supone en cada uno de sus alumnos cierto nivel de conocimientos. Decimos cierto conocimiento del prójimo porque nadie conoce a su prójimo de una manera cabal y absoluta, pues ello supondría que hubiese —como insinuaba Gracián— “espejos de entendimiento como los hay de rostros”. Sin embargo, cada persona reconstruye la personalidad ajena con solo fragmentos. El hombre que tenemos frente —observa Simmel— puede abrirnos momentáneamente su interior o puede engañarnos respecto a él con mentiras u ocultaciones, a virtud de eso que llaman los psiquiatras la simulación en la lucha por la vida. El hombre, de toda suerte, es el ente que posee, por excelencia, esta capacidad de manifestar o de ocultar su verdadero ser.

Ahora bien, nadie expresa la totalidad de los pensamientos y sentimientos que alberga en el recinto cerrado de su mente, porque de hacerlo pararía en un manicomio. Todo cuanto el individuo comunica es una selección de lo que se aloja en el interior del alma suya, del secreto de ella. Aun sucede así en lo que de modo confidencial comunicamos a personas aun de nuestra mayor intimidad. El mentiroso o el hipócrita ocultan a su interlocutor los verdaderos pensamientos e intenciones en juego, y el sujeto víctima del engaño recibe una falsa representación de lo real. Y lo propio sucede con el más sencillo error. Pero aun se puede confiar —digamos— un tipo de secreto a una persona A, y no comunicarlo a otra persona B, en quien a su vez se deposita otro tipo de secreto.

La vida civilizada empero descansa —ha de advertirse— primariamente en numerosos postulados o creencias que son admitidos de buena fe, sin que el individuo pueda comprobarlos hasta el fondo, y —mucho más de lo que uno se imagina— descansa esa vida civilizada sobre la creencia en la honradez de los demás. Ya Tönnies había desarrollado este hecho sociológico dentro de su tipo de relación III: confianza y desconfianza. En la economía de crédito verbigracia vemos que se ultiman y perfeccionan contratos de operaciones cuantiosas hasta por teléfono —así es en la metrópoli neoyorquina—, y en la ciencia los investigadores admiten a ciegas los datos que otros colegas aportan sin que los puedan comprobar personalmente. Los científicos europeos traducen, y publican al fin de cada año, el material de doce mil revistas científicas de todo el mundo. Un solo hombre de ciencia no podría realizar esa labor y tener a su alcance ese vasto repertorio. Ese “resumen” supone una confianza objetiva.

Construimos en suma nuestras más decisivas determinaciones a base de un complicado sistema de representaciones mentales que se apoyan en la confianza de que no hemos de ser engañados. Por eso Simmel señala que la mentira en la sociedad moderna pone más en peligro que en época pasada alguna los fundamentos mismos de la existencia social. Esa confianza es una hipótesis sobre la conducta futura del prójimo, una expectación y un supuesto de seguridad suficiente —un por supuesto, como diría Fairchild— para fundar sobre ella una actividad práctica. Es un término medio entre el saber que tenemos acerca de otros hombres y la ignorancia respecto de ellos. “El que sabe —dice sagazmente Simmel— no necesita confiar, el que ignora no puede ni siquiera confiar”. La conducta del individuo se determina inexorablemente por esa confianza, y basta que percibamos la mera presencia en persona de un individuo cualificado, es decir, la mera exterioridad de otro, para que nos llenemos de la confianza que determina una acción común. Así entre paciente y cirujano, entre viajero y piloto, entre alumno y maestro. No se hace necesario un conocimiento personal, pues existe —repetamos— una confianza objetiva, que “está allí”, como diría Ortega y Gasset. Y si bien el comerciante agotará su investigación tocante al patrimonio, antecedentes morales, experiencia mercantil, carácter vacilante o decidido, etc., respecto de quien va a tomar como socio de su empresa —tal es la exigencia de la confianza personal— si va a vender trigo o petróleo a un colega sólo necesita saber si éste tiene solvencia y le ha de pagar oportuna y religiosamente. Tal es la confianza objetiva. Ya esta dualidad la había precisado con nitidez Tönnies (vid. mi *Sociol.* t. I, p. 60).

### IX. LA RESERVA, EL SECRETO Y EL ADORNO

Simmel aplica perspicazmente al matrimonio y al amor en él su doctrina relativa al conocimiento del prójimo. Al hombre y a la mujer les es fácil ceder,

especialmente en los primeros años del himeneo, a la tentación de sumirse el uno por completo en el otro, de vaciar mutuamente las últimas reservas del alma —luego de abrir sus compuertas— tras las del cuerpo. Esta entrega absoluta —señala el Maestro— amenaza seriamente, en la mayor parte de los casos, el porvenir del matrimonio, pues el amor exige una renovación constante después de cada entrega. El hombre y la mujer han de tener un patrimonio espiritual, latente, inagotable, y no pueden revelarlo o regalarlo de una vez, “del mismo modo que el árbol que da su cosecha cada año no compromete la del año siguiente”. Y en el mismo sentido: “Sólo pueden sin peligro darse por entero aquellas personas que no pueden darse por entero”. Hay el peligro de quedarse con las manos vacías, de que tras el goce dionisiaco de la donación quede tras sí una penuria. Es que —observa sutilmente el filósofo— “penetrar hasta el fondo de algo es destruir su encanto”. El hecho de tener un conocimiento absoluto, exhaustivo, sin reservas, del otro cónyuge, enfría; es el peligro de las entregas absolutas. Tal es el *leitmotiv* de la meditación simmeliana sobre “la reserva en el matrimonio”, que el superbo estilista analiza con finura y maestría sin par. André Maurois expresará lo mismo, años más tarde: “No basta un gran amor para retener eternamente a la persona que se ama, si, al mismo tiempo, no llenamos su existencia de un rico contenido, incesantemente renovado”.

El estudio simmeliano del secreto, dentro del conocimiento del prójimo, lleva a su autor a su opuesto, a virtud de la ley sociológica de polaridad, al acto de revelación de aquél, que es la traición. El secreto se basa en una relación entre individuos que ocultan algo propio de sus actividades comunes, y comunica de suyo una posición excepcional a la personalidad que aumenta a medida que aquél reviste una mayor importancia. Ese vínculo es algo misterioso, aunque no siempre profundo e importante, pero se caracteriza por su tensión a ser revelado, y este momento constituye la peripecia en la evolución del mismo. Por eso hay el adagio de que “no hay secreto entre dos”. Rodeado de sorpresa y halagos, el riesgo externo de que sea descubierto “se asemeja a la atracción del abismo”. Es en verdad una barrera entre los hombres, pero que puede ser rota por indiscreción o confesión (vid. Simmel, *Sociol.*, t. II, pp. 101-130, 137-143). En verdad, hasta Simmel ningún sociólogo había tratado dentro de nuestra disciplina temas del valor incitativo de éstos analizados por él, conexiones a la intimidad de la vida misma y a su trama social.

Del examen preciso y zahorí de estas formas de vinculación, pasa nuestro autor a la estructura sociológica o forma societaria que lo concreta mejor, a la sociedad secreta, que se caracteriza por la invisibilidad y existe allí donde el secreto es mantenido por un grupo entero. Esa condición de ser invisible comporta seguridad y protección para sus miembros. En los grupos primitivos los no iniciados no pueden participar en los secretos del clan o de la tribu o de la fraternidad. La primera condición que se exige para que cristalice y fragüe ese

convenio intramuros es la confianza entre sus miembros, el conocimiento íntimo y exacto de la seriedad del prójimo. Se trata de una mutua relación protectora; pero de todas las medidas de protección que pueden tomarse no hay ninguna como hacerse invisible, y ese requisito se da de modo efectivo en la sociedad secreta, en que el individuo se esconde por algún tiempo, o conspira, o ejerce los ritos esotéricos de la masonería, o se sume anónimo en un cenobio o convento religioso. La debilidad de las sociedades secretas reside en que los secretos no se guardan por largo tiempo —a excepción de aquellos como los de los sacerdotes egipcios— y en que el espionaje suele acechar a sus miembros.

Cuando el Cristianismo era perseguido por el Imperio Romano, los oficios o reuniones de los cristianos tenían lugar en las Catacumbas o subterráneos, a donde era indigno que el centurión o el soldado romano descendiesen. Cuando la religión cristiana se convirtió en religión oficial, el paganismo moribundo se hizo secreto y fue perseguido. A fines de la Edad Media e inicio de los tiempos llamados modernos, comenzó en Alemania la opresión de los municipios por los poderes centrales y absolutos fortalecidos y se desarrolló una amplia vida secreta. Sociedades secretas fueron las formadas en Alemania por el partido liberal cuando en el siglo XVI los poderes del Estado impedían su constitución y la forma oculta que adoptó la Orden de los Iluminados era la única en que podían desarrollarse los gérmenes de la nueva organización. En general, las sociedades secretas son correlativas al despotismo y a los regímenes represivos de los estados policíacos.

El silencio del secreto suele tener su precio de aprendizaje, siendo sus ceremonias las propias del juramento y de la amenaza de castigo ante la traición. Al novicio o iniciado se somete a un aprendizaje. En una sociedad de esta índole en la Isla de Ceram del Archipiélago de las Molucas, el joven que solicita ingresar en la sociedad secreta de ese grupo primitivo, no sólo tiene que callar cuanto presencie al momento de su ingreso, sino que durante algunas semanas no puede hablar palabra con nadie, ni siquiera con su familia. Por eso en los grupos elementales los no-iniciados, aquellos que no conocen los ritos ni los lenguajes esotéricos, no tienen ninguna participación en estas sociedades secretas. Exactamente igual ocurre con una serie de lenguajes que son secretos. Ello se tiene en el de los albañiles y los caldereros irlandeses medievales que trabajaban en las técnicas de construcción. Era el famoso *Bearla lagair na Saor*, inventado por el bardo Gobán Saor, de los arquitectos y albañiles de Irlanda que construyeron las más famosas catedrales y edificios del medioevo en Inglaterra y en el Continente. Igualmente entre los caribes las mujeres hablaban el *arawak* y los hombres el caribe, por lo cual todos los objetos tenían dos denominaciones: una para los hombres y otra para las mujeres, la de éstas a base de un lenguaje secreto (vid. mi *Sociol.* t. I, pp. 260-261). La sociedad secreta pitagórica exigía a los novicios un silencio de varios años como apren-



dizaje. La de los druidas de las Galias consideraba como esotéricos sus cantos religiosos. Todo druida los tenía que aprender de memoria, pero había prohibiciones de ser escuchados éstos por el no iniciado. Para aprenderlos a veces se tardaba el neófito hasta veinte años.

De acuerdo con la ley de polaridad, el adorno funge como lo contrario del secreto. Consiste en algo para atraer las miradas de los demás. Se basa en el deseo del hombre o de la mujer, del primitivo o del civilizado, de agradar a los demás, de hacer resaltar su personalidad, de sobresalir en el grupo y de producir admiración. Nada satisface más a su portador que el adorno; al llevarlo supone ello que otros individuos que le rodean han de rendirle uno como acatamiento, pues "es más" cuando está adornado. De tal modo el ornamento es una ampliación de la personalidad, que éstos consisten principalmente en metales refulgentes y piedras preciosas —objetos de oro, de platino o plata, diamantes, jade, rubíes, zafiros— que son más adornos, en sentido estricto, que el vestido o el peinado. El adorno dota al hombre o mujer de una como radioactividad —recalca Simmel— de un especial resplandor, sobre todo cuando es de valor considerable, y funde en él el ser y el haber de la persona que lo lleva. Coincide esta interpretación con el "deseo de reconocimiento" de Thomas Znaniecki.

El adorno más inmediato es el tatuaje, que tan hábilmente saben grabar en su cuerpo los primitivos y los infantes de marina del presente. Los más impersonales son los metales y las piedras preciosas. Entre ambos extremos están los vestidos, que ni son tan impersonales y separables como lo son los adornos, ni son tan incrustados a la persona como lo es el tatuaje. Son los adornos hijos de la vanidad del hombre o mujer, o exponente de la jerarquía, cual se ve en las ceremonias de los pueblos elementales, y de los reyes y príncipes con sus mantos imperiales y coronas de nobles metales y fina pedrería (vid. Simmel, *Sociol.* t. III, pp. 130-137).

## X. SOCIOLOGIA DE LOS SENTIDOS Y DEL VIAJERO

Otro de los ensayos más novedosos de Simmel en su *Sociología* (t. II, Fac. V, p. 44 y sigs.) son sus finos y originales análisis de los sentidos del hombre, que llevan al lector más allá de lo meramente individual y fisiológico, para convertirse en meditaciones sociológicas. Acaso —piensa— sea la vista la relación mutua más pura e inmediata entre dos personas. El camino más corto de interacción es la línea recta que va de ojos a ojos, al extremo que el más completo apartamiento de la mirada destruye la peculiaridad de ese tipo de relación. En

general, esa interrelación de los sentidos humanos a base de impresiones sensibles de persona a persona determina sentimientos de elevación o de humillación. Ejemplo de esto último se tiene en la vergüenza, que hace bajar los ojos al suelo, evitar la mirada de otro, no sólo —observa Simmel— porque de esta manera el sujeto avergonzado elude así que lo observen en ese trance penoso, sino porque al bajar éste la vista priva al otro de la posibilidad de ser reconocido. A su vez considera la mirada como el más generoso de todos los sentidos, porque da y recibe. El rostro —reflejo del alma— tiene para el penetrante psicólogo alemán una importancia sociológica notoria, por ser el lugar geométrico donde opera el conocimiento del prójimo. “Tarjeta de visita de la constitución individual”, así lo llama Kretschmer.

La voz del prójimo que penetra en nuestros oídos es igualmente algo de suyo noble. El timbre de voz y el contenido de lo que se dice —a través de la palabra o verbo— permite ver reverbar el alma del interlocutor, y descubrir su grado de cultura y sus sentimientos; en suma, conocer a nuestro prójimo.

Si la vista no puede percibir algo sin al propio tiempo dar, el oído es un órgano absolutamente egoísta porque sólo recibe sin dar nada en cambio. La misma forma externa del aparato auditivo es el símbolo de ésa su condición. “Es el oído —anota Simmel— el menos movedido de todos los órganos de la cabeza, actúa como un apéndice pasivo de la figura humana y paga su egoísmo con su incapacidad de desviarse o cerrarse como los ojos”. A su vez está condenado a recibir todo cuanto cae en su cercanía, lo cual es de peculiares consecuencias sociológicas. A diferencia de la vista, mientras se habla no se puede oír bien, pero es el órgano auditivo muy noble sentido no sólo susceptible de ser estimulado por la voz humana sino también por la música, fuente de las más sublimes sensaciones e importante sociológicamente porque funde a un auditorio en una comunidad de gratas y deleitables impresiones estéticas.

El olfato tiene asimismo implicaciones sociológicas, ya que el olor —bueno o malo— es fuente de avenencias o de desavenencias, y porque cada persona perfuma la masa de aire que le rodea de un modo peculiar. En este sentido dice Simmel: “Cuando olemos algo recogemos hondamente en nosotros esta impresión o emanación del objeto; lo asimilamos tan estrechamente merced al proceso vital de respiración, que en esto ningún otro sentido es comparable al olfato, salvo el del gusto al comer. Oler la atmósfera de alguien es la percepción más íntima que de esa persona podemos tener; la persona olida penetra en figura etérea en nuestro interior. Es evidente pues que al aumentar la sensibilidad para las impresiones olfativas, tiene lugar una selección y distanciamiento que constituye una de las bases empíricas de la reserva sociológica propia del individuo moderno. Es característico que un hombre de un individualismo tan fanático y exclusivo como Nietzsche diga, con chocante frecuencia, al hablar de los tipos de hombres a quienes odia: *no me huelen bien*”. Se trata pues de una relación sociológica, y

es evidente que nunca sociólogo alguno, anterior o posterior a Simmel, enfocó esos novedosos tópicos (vid. Simmel, "Sociología de los Sentidos", *Sociología*, t. II, Fasc. V).

Otro importante estudio del profesor germano se consagra a relaciones afectadas por el espacio, o mejor, por la proximidad espacial. La prohibición del matrimonio entre parientes muy cercanos —muy severa en todos los grupos sociales— se debe a la necesidad del mantenimiento del decoro y del orden dentro de la unidad familiar, por tener ésta fundamentalmente un carácter moral y educativo. Ese tabú es muy estricto y a la vez curioso entre los grupos primitivos. Entre los *potchas* de Bogotá se considera a los hombres y mujeres del mismo poblado como hermanos, por lo cual no se casan entre sí; sin embargo, si el verdadero hermano ha nacido en lugar distinto que la hermana, estos salvajes carecen de tabuización a este respecto. En Roma, mientras imperó el rigor de las costumbres estuvo vigente la prohibición matrimonial hasta el sexto grado, es decir, entre todas aquellas personas de la unidad geneonómica sujetas al padre de familia. Pero en la época del Imperio, en que se aflojó la interna unidad familiar, legalizóse el matrimonio entre tío y sobrina. Es que —como explica Simmel— esa profilaxis no fue necesaria cuando desapareció la estrechez de la convivencia. Era cuestión espacial.

Aleguemos algunas instancias más del riquísimo repertorio simmeliano, tan parecido a los de los sociólogos positivistas. Parecen como de la cantera de un Spencer, de un Hobhouse, de un Westermarck, de un Sumner y Keller. En las islas Fidgi y entre los dracmas no pueden comer en la misma mesa ni hablarse hermanos y hermanas, primos y primas, cuñado y cuñada. En Ceilán no podían mirarse padre e hija, ni madre e hijo; entre los kirguises la mujer joven no podía mostrarse a ningún miembro masculino de la familia. Entre los alfures, los malayos y los servios el novio y la novia no podían hablarse. Hay grupos que consideran como punto de honra que un hombre se case con una doncella a quien no ha visto nunca. Por último, entre los musulmanes a los hombres se les prohíbe ver el rostro de toda mujer, excepto el de aquellas con quienes no se pueden casar. La posible relación sexual determina, pues, en todos estos casos, un alejamiento espacial, una severísima tabuización. En todos los grupos sociales se observa ese cuidado de alejar el contacto interfamiliar próximo, cuando ceder a ello produce una perturbación violenta en el orden familiar (vid. más Simmel, *Sociol.* t. II, Fasc. V, p. 62 y sigs.).

Agil tema lleno de sugerencias tocantes a espacio y sociedad —espaciología social— es el enfocado bajo el rubro simmeliano de "sociología del viajero",

que caería hoy dentro del tratamiento del proceso de movilidad horizontal de individuos y grupos. En los viajes las relaciones de amistad y franqueza se producen por tres razones: por el apartamiento en los viajeros del medio de vida habitual a ellos, por la comunidad de impresiones, de paisaje y de acontecimientos a la vista, y por la certeza de la próxima y definitiva separación. Esa comunidad de impresiones y de paisaje crea una comunidad espiritual con su locuacidad y expansiones, con su deseo de agradar, y también con sus reservas. Ahora bien, en otros tiempos, en el medioevo, por ejemplo, en que los medios de comunicación no estaban tan adelantados como hoy —cable, avión, ferrocarril, automóvil, televisión, radio— muchas de las cosas que hoy se hacen y simplifican por estos medios entonces necesitaban viajes personales, con todas sus deficiencias y numerosas dificultades. Había escasa solidaridad entre grupos distantes, a diferencia de hoy, al extremo que los reyes en persona tenían que recorrer anualmente todas sus posesiones para afianzar en ellas su dominio. Al ser estos viajes accidentados, largos y penosos, incluso para los hombres de gran poderío, la Iglesia tenía tan presente al viajero en su liturgia y en las diarias oraciones de los fieles, como al preso y al enfermo. Asimismo el Korán mandaba que la quinta parte del botín pertenecía a Dios y a sus emisarios, a los huérfanos, a los mendigos y a los viajeros, y que por éstos había que orar como por los primeros (Simmel, *Sociol.* t. II, Fasc. V, pp. 72-73, 76-80). Ya hoy hay más seguridad, y estamos en la “era del turismo”, enjuiciada atinadamente por André Siegfried en su obra *Aspects du XXe. Siècle* (Hachette, 1955), a la que nos referiremos más adelante.

Por último, hay dos tipos humanos que son desviaciones del viajero, a saber: el vagabundo o vagamundo, como decían los clásicos, y el aventurero, quienes con extrema movilidad “transportan al espacio la inquietud y violencia de su mundo vital interior”, como los caracteriza Simmel en su inimitable lenguaje.

## XI. SOCIOLOGIA DE LA CUALIDAD Y DE LA CANTIDAD

El tema de la cantidad en los grupos sociales es objeto de otro de los análisis más pensados de Simmel. Se refiere al número de individuos que a través de una interacción peculiar forman un grupo de una determinada configuración. La cantidad de personas que lo forman dan una fisonomía propia e intransferible a ese agrupamiento, y de este modo la cantidad se transforma en calidad. El repertorio es extenso. Al llegar a este punto Simmel hace sociología concreta en sumo grado, aplicando los valores numerales al mundo de lo humano. No se trata empero de ninguna resurrección de la kabalística pitagó-

rica, ni de nada esotérico, sino de análisis precisos, a veces abigarrados, a veces de insólita claridad, pero siempre dignos de admiración por su sesgo propio (vid. Simmel, *Sociol.* t. I, pp. 56-145; y Max Adler, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, conferencia, Viena, Leipzig, 1919).

Para que se perciba la cualidad de la cantidad, recordemos el viejo proverbio: "Quien tiene un hijo es su esclavo, quien tiene varios es su señor". Los grupos en efecto se componen estructuralmente de dos, de tres, de cuatro, de diez, de quinientos, de dos mil individuos. El matrimonio es un grupo de dos, el árbitro y las partes de tres, la centenada de cien. El ser un grupo de un determinado número de miembros da tono y determina el carácter de las resoluciones que adopta. Un círculo pequeño actúa rápidamente; en cambio, uno grande necesita de la división del trabajo porque sus dimensiones dificultan su funcionamiento. Un partido político tiene un distinto sentido cualitativo que una tertulia literaria. Unos cuantos curiosos que parlotean presentan una fisonomía diversa que una excitada manifestación callejera. Cuando a un círculo íntimo de pocas personas súbitamente se adiciona otra, ello puede variar la sustancia del tema de que se conversa. En igualdad de circunstancias, la calidad de un ejército suele medirse por el número de soldados que lo forman. Se ve pues cómo los valores numerales, en lo social, pueden traducirse en definiciones y en relaciones *sui generis*. Simmel replantea la vieja pregunta: ¿cuántos individuos hacen falta para formar un partido político? ¿Qué número de personas forman un motín? O como en el enigma clásico: ¿Cuántos granos forman un montón?

En ciertas órdenes religiosas, por la propia índole de su misión, el número de individuos que integran una comunidad es de suyo limitado. Así sucede entre los Valdenses, los Menonitas y los Husitas. Este propio carácter se advierte claramente en la estructura de las aristocracias, pues éstas son reducidos grupos de personas —las familias nobles— enfrentadas a la masa o estado llano. Así ha ocurrido desde el tiempo de la nobleza de Esparta hasta la de Venecia. De otro modo, de no haber sido por el principio de la escasez numérica, no habrían podido sostenerse ni cumplir su finalidad de dominar y de ser dueños de la riqueza. Platón por eso llamó *oligoi* a los aristócratas; esto es, los escasos en número. A su vez, cuando una aristocracia se amplía demasiado para abrir campo a tendencias democráticas, esto es, las aristocracias abiertas, como ocurrió con la nobleza de Polonia, se le crean condiciones mortales para su supervivencia.

La unidad sociológica más simple que puede concebirse es la de *un* individuo. El individuo en sí es y no es una unidad, ya que esta unidad que el individuo es, no lo es cuando está en soledad o en libertad. Se cree que cuando un individuo está solo ello no comporta significación sociológica alguna. Sin embargo, al encerrarse en su torre de marfil y negar momentáneamente o permanentemente su mundo en torno, ello postula la existencia de esa sociedad, y no pocas veces su actividad es una proyección social con vista a un público y al

futuro; así ocurre con el apartamiento deliberado del dramaturgo o pintor que lucubran su mensaje para solaz de un público que de fijo lo espera; así ocurre también con el inventor. Hay por otra parte diversas especies de aislamiento: geográfico, en grupos que permanecen alejados de la civilización; biológico, en el ciego o en el niño que aun no han tenido —el uno por su limitación, el otro por su edad— tiempo de recibir los bienes de la instrucción; y actitudinal, en el cenobiarca que renuncia al mundo, o en el investigador que se recluye en sus datos y pesquisas, produciendo su propio secuestro temporal (vid. mi *Sociología*, t. II, p. 877).

Igual ocurre con la libertad, que no implica un puro desligarse, una negación de los vínculos sociales. Parece como si el hombre libre no formase una unidad que se agota en sí misma; y es porque la libertad supone un prójimo, y sólo cobra sentido cuando es reacción ante vínculos; así se dice: “tomarse libertades con alguien” para referirse a una brusquedad. Libertad es liberación de... Significa que yo tengo derecho a no ser coaccionado por otros individuos en la esfera de mis propias actividades o derechos. Supone en no pocos casos una relación de poder frente a otros, y constitutivamente una relación sociológica.

La forma estructural de dos constituye el *par*, que depende a su vez, como estructura, de la pura individualidad de cada miembro. Según Von Wiese la pareja puede ser biológica, v. gr.: padre e hijo, hermano y hermano. Estos son pares “genuinos”. O puede ser “derivada” o “atípica”, como la de médico y enfermera, maestro y aprendiz, profesor titular y profesor auxiliar, policía y preso. Cada uno de los dos conserva su propia autonomía, cada uno es insustituible dentro de la relación dual (vid. mi *Sociología*, t. II, p. 858). Pero por ser la relación o interacción de dos (díada) la más fina estructura que pueda concebirse, la inserción de una tercera persona en la relación crea una nueva figura o forma social. El hijo verbigracia puede desempeñar dos papeles distintos: en el matrimonio monogámico bien llevado actúa como elemento aglutinante, une, completa el círculo matrimonial; no sucede igual con los matrimonios desavenidos, o fríos, que viven como extraños, en que el hijo no se desea porque no liga a los cónyuges. A la vez —el polo opuesto— los matrimonios unidos y muy apasionados temen que al nacer el hijo la entrega espiritual, antes absoluta, se aminore con ello. De toda suerte, en la delicada estructura del grupo de dos que es el matrimonio, al transformarse en tres (tríada), el principio de intimidad es afectado en algún sentido, ya positivo, ya negativo.

Otra figura importante de tres la crea la intervención del *tertius gaudens*, el tercero en el juego. A veces dos partidos políticos se encuentran en pugna, y un tercer partido saca ventajas de esa contradicción. Ello ha sido de la mayor

importancia en la historia política. El tercer partido puede ser cortejado por los otros dos para una alianza. La posición privilegiada del tercero la tiene el comprador en el sistema de la competencia libre. El productor lucha por conquistar a ese individuo de suyo independiente y decisivo. En tesis general, la función del tercero es bien ejercer una influencia moderadora sobre las partes en discordia actuando como intermediario o árbitro, bien aprovecharse del antagonismo en beneficio propio. Durante el siglo XVI había dos potencias en Europa —Francia y España— en continuo conflicto. Eran los platillos de la balanza europea. Inglaterra era “the tongue and the holder of the balance”, que siempre se beneficiaba.

En el Antiguo Perú existían los caciques incas. Cuando los incas conquistaban un territorio, la tribu sojuzgada era dividida en dos mitades, aproximadamente iguales en fuerza, entre dos cacicazgos, uno de los cuales era beneficiado con una ligera diferencia en jerarquía y poder. Se les aplicaba el “divide y vencerás”, pues esa implícita rivalidad destruía de antemano la acción coordinada frente al poder central. La Iglesia tuvo esa posición preeminente de tercero, frente a los poderes temporales, durante el medioevo. Ante cruentas luchas de poderes temporales parcelados, la última instancia venerada, temida y acatada era el Papa, cuyo predominio llegó a ser incomparable. También el tercero actúa como factor imparcial en los conflictos entre patronos y obreros. En Inglaterra hay tribunales paritarios bajo la presidencia de un mediador ajeno a los intereses en pugna, esto es, uno que no es ni patrono ni obrero, a veces un juez especial y especializado en la materia, que logra en definitiva una conciliación o arreglo entre las partes. Asimismo un gobierno suele interponer sus buenos oficios o arbitraje entre dos en conflicto.

La configuración de *cuatro* se da en determinadas congregaciones budistas, en que para hacer una especie de confesión o para determinados ejercicios espirituales la reunión regular tenía que componerse de cuatro monjes como mínimo. La figura sociológica de *cinco* proviene —entre otras— de las civilizaciones antiguas, y deriva de la representación colectiva de los cinco dedos de la mano, que simbolizan grupos de a cinco. Una modalidad de este tipo es la tocante a impuestos históricos. En la España del siglo XVI había que tributar la quinta parte del valor del objeto —especialmente en el ramo de metales—, y se le denominó a tal tributo “el quinto”. Luego no consistió precisamente en la quinta parte sino en un valor distinto, y no obstante quedó el impuesto con la misma denominación de “el quinto”.<sup>1</sup> No hace mucho se constituyó una sociedad secreta checa llamada la *Omladina*, la cual tenía como principio el

<sup>1</sup> Del “sexmo”, vigente en el Brasil colonial, habla Gilberto Freyre en *Casa Grande y Senzala*.

número cinco. La dirección correspondía a varias manos, cada una con un jefe, que era el pulgar, y cuatro miembros más — los dedos restantes.

En los gremios de tejedores de Francfort los directivos, que eran los individuos más salientes, se llamaban *los seis*. El número *siete* como número mínimo de jueces suele ser requerido para dictar una sentencia válida, a tal grado que en algunos lugares a ese tribunal colegiado se le denomina “los siete”. La estructura de siete la ofrece el filósofo inglés Locke en su Constitución de la Carolina del Norte, en que exigió siete miembros para establecer su iglesia o comunidad religiosa. Entre los gremios de panaderos de Francfort su directiva se denominaba “los ocho” o “consejo de los ocho”. En el número *diez* se repite lo del impuesto del quinto. Los israelitas tenían la contribución del *diezmo*, que era la décima parte del tributo; luego se llamó diezmo al impuesto en general y no a una clase específica de impuesto. Muchas divisiones sociales antiguas se basan en el número diez. Los grupos decenales aparecen sin duda como efecto del simbolismo de los dedos de las dos manos. Cuando el hombre no había concebido la aritmética aún, su primer principio de orientación para sumar, restar y dividir fueron los dedos de sus manos.

La *centuria* —o centenada— predominaba en el Antiguo Perú; cada una pagaba su tributo. La constitución de un grupo a base de *cien* miembros da al mismo una especial dignidad. La nobleza en la ciudad epicéfrica de Locros creía descender de mujeres nobles pertenecientes a las cien casas que habían participado en la fundación de la colonia. La Roma primitiva se componía de cien gentes latinas, cien sabelias y cien de diversas provincias. El número cien dota al grupo, además de un contorno bien delimitado, de un sistema interno sólido, muy adecuado para lo genealógico por su particular simetría mítica. En Barcelona del tiempo medioeval al Senado se le llamaba el “Consejo de los cien”, que estaba formado justamente por las personalidades más notables. Clístenes llevó a cabo su reforma, una de las más grandes innovaciones históricas, al crear su “Consejo de los quinientos”, a razón de cincuenta por cada diez *filai*. Cada *demos* obtuvo un número de puestos en el Consejo correspondiente a su número de habitantes. Por último, en los familisterios de Guisa o en fábricas de objetos de hierro, cuya fundación en 1880 se debe a un discípulo de Fourier, a base de la asistencia plena a cada obrero y su familia y de asegurarle un mínimo de subsistencia y educación gratuita a los hijos, sobre el año de 1890 la comunidad se componía aproximadamente de dos mil almas.

En suma, con esos números tres, seis, diez, cien no se designan tres, seis, diez, cien elementos aislados, sino una síntesis de ellos, que representa una interacción, una configuración, una estructura social. Tres no es uno y uno y uno, sino un nuevo ser sociológico y ontológico —por decirlo así—, una unidad de unidades, la articulación del círculo social en cuestión, la cualidad de cada



organización o forma social a base de su constitución numérica; en fin, una realidad sociológica visible y sopesable.

## XII. ESTIMATIVA DE SIMMEL

En lo que se ha expuesto antes se ha tratado de hacer perceptible tan sólo la estrategia de Simmel en sus generalizaciones sociológicas; y cómo hace sociología filosófica, pero a la vez positiva y concreta. La primera crítica que suele hacersele a ese egregio sociólogo es ésta: que en su construcción no impera de modo exhaustivo el hallazgo de las puras formas sociales, de las nudas categorías sociológicas. Si recorremos el tratado de este autor, veremos que se excede en una serie de análisis puramente concretos, empíricos, y éste es el argumento fundamental de que se ha de valer Alfredo Vierkandt, al tratar de superar el sistema simmeliano asistemático, aplicando a la sociología, de una manera consecuente, el método fenomenológico, al cual nos referiremos. No ha de olvidarse que la razón histórica es una expansión y contracción alternativa de sistemas de pensamiento. El énfasis empírico en lo real caracteriza —como se ha visto— el desarrollo del pensamiento de nuestro tratadista. Cuando Simmel estudia en un sutil fascículo el problema del pobre, está considerando un tema de sociología aplicada. Al discurrir tocante al tema de la persistencia de los grupos sociales, y hacer un cuidadoso análisis de las “manos muertas”, está haciendo disecciones sobre una realidad concreta y está abandonando por completo el método formal que plantea como método de trabajo previamente.

Por otra parte, con ese su afán de generalizaciones llega a formular algunas que son de suyo extremadas. Tal cuando afirma, examinando la organización de los grupos, que la fase radicalista de la sociedad está correlacionada con la formación de grupos pequeños, lo cual es una hipótesis causal que no siempre se cumple. Algunos tratadistas contemporáneos y posteriores al sociólogo formalista hicieron críticas —algunas acaso acertadas— a la concepción simmeliana. Wundt, creador de la psicología de los pueblos, llega a afirmar que la distinción programada por él entre forma y contenido es puramente nominal. En el propio sentido se produce Sauer, para quien la aplicación del método formal no es una cosa específica de la sociología como ciencia general, sino algo parejamente extensivo a todas las ciencias sociales particulares, y por tanto la aplicación de ese procedimiento no constituye un *specificum sociologicum*. Oppenheimer declaró que la diferencia entre la forma y el contenido es artificial, tanto como la clasificación botánica linneana. Sorokin llegará a afirmar que esa distinción es semejante a aquella de la lógica medioeval entre lo genérico, que sería la forma, y lo específico, que sería el contenido, por lo cual trátase de una distinción puramente verbal. Otros ven en la sociología del filó-

sofo de Estrasburgo una filosofía de la cultura que da poca cabida a la cinemática social, al cambio social. Wundt insiste en que una sociología que sólo sea ciencia formal, que sólo sea una *Kategorienlehre*, y no concreta o material, se convierte en una ciencia indefinida y vaga, o sea, en una no-ciencia.

No obstante los reparos anteriores, el aporte de Simmel a la construcción de la sociología como ciencia autónoma es enorme, de inestimable y supremo valor, de sello peculiarísimo y de influjos ostensibles en el pensamiento posterior. Su método de analizar y de describir es de una limpieza y prolijidad loables. Los temas de su preferencia son de una originalidad antes no vista. En ellos el sólido filósofo y el sutil sociólogo se solidarizan en una obra hija del genio creador que tuvo la conciencia de ser.

## La Sociología Fenomenológica de Vierkandt

### I. DE LA SOCIOLOGIA CULTURAL A LA FENOMENOLOGICA

Alfredo Vierkandt penetró los problemas básicos de la historia de la cultura, al sentar el postulado de la continuidad cultural —de lo permanente en el cambio cultural— en su *Stetigkeit im Kulturwandel* (1908) y considerar tales problemas como pertenecientes legítimamente al campo de la sociología. Según este modo de ver, la sociología se vincula a la etnología y a la historia, realizando generalizaciones sobre el material de estas dos ciencias. En aquella obra se mantuvo Vierkandt dentro de los límites del conocimiento empírico. Y se anticipó a la doctrina general de Ogburn formulada en *Social Change* (1923) —obra que ha alcanzado numerosas ediciones, y a la que nos referimos más adelante— al sustanciar que nada en el campo de la cultura se desarrolla espontáneamente, que todo es producto de una gradual acumulación; que —frente a Tarde— las innovaciones en la civilización están profundamente arraigadas en lo precedente, lo mismo el invento y el perfeccionamiento de ese artefacto cultural que es la bicicleta que las instituciones económicas, igual los lenguajes que el arte y la religión. A la vez estuvo de acuerdo Vierkandt con los sociólogos deterministas en el campo de la cultura, al reducir a un mínimo el papel de los grandes hombres en su destino, la función de la protocracia en la historia, y aceptó la tesis del retardo cultural (*cultural lag*) como una característica típica de los períodos de transición. Atacó la teoría harto mecánica del difusionismo cultural tipo Ratzel y otros, sustentando que para que una característica cultural se difunda debe preexistir en la cultura recipientaria un grado de sensibilidad y de preparación ante el nuevo invento; o, en términos negativos, que la mera proximidad espacial no es suficiente para producir la transmisión de la cultura.

Vierkandt abandona más tarde su línea anterior de investigación, y bajo el influjo de Simmel, de Husserl y de McDougall —lo que califican Barnes y Becker de “extraña combinación”— construye su teoría general de la sociedad. Del temperamento simmeliano asimilará el intento de aislar las formas inmutables —sociotipos— de las relaciones sociales, de los variables modos empíricos de interacción a través de los cuales aquéllas se manifiestan. Pero en vez de enfocar las uniformidades exteriores —como lo hará Leopoldo von Wiese— Vierkandt se propone hallar el núcleo mental constante del cual se supone que dimana cada variedad de conducta externa. De aquí que este fenomenólogo

enfaticamente que el propósito de la sociología debe ser, por una parte, “conocer la esencia de la vida social en general”, y que, por otra parte, reconozca como objeto valioso de esta ciencia todo “encuentro”, toda “relación”, todo “grupo”, todo “conjunto de hombres”, por fugaces y superficiales que sus contactos sean.

De Husserl utiliza la reducción fenomenológica que permite al investigador dar con universales, con ideas o esencias que se tienen en la conciencia previamente a dicha reducción. Para Vierkandt los universales están subyacentes en todos los procesos y estructuras sociales, que son en sí emocionales. De aquí que Vierkandt hable de su calidez y de su coloración. Ello recuerda la teoría de los sentimientos o residuos de Pareto, si bien ésta no la menciona el profesor alemán. Esas emociones son reveladas por la fenomenología en los sentimientos verbigracia de “camaradería”, de “vergüenza”, de “gratitud”, de “poder”. Dentro de lo psicológico también, del autor inglés William McDougall—sustentador de la doctrina hórmica— adoptará el instintismo o la teoría de las disposiciones o propensiones como elementos de lo psíquico-social. Vierkandt, apoyándose en la autoridad del científico de Oxford, la calificará de “la revolución copernicana de la sociedad, sólo necesitada de los refinamientos del método simmeliano y del fenomenológico”.

Con razón observa Freyer que el programa de la sociología formal sufre en Vierkandt una verdadera transformación, al ser impelido hacia lo psicológico desde el campo de las ciencias del espíritu. Lo que este último sociólogo persigue no es una geometría de las formas sociales, sino “una teoría de las fuerzas morales”—que logra en la concepción de las totalidades más homogéneas en la *Gemeinschaft*— que forman la sociedad y “una teoría de las especies de interior vinculación de los hombres en sociedad”. Vierkandt se preocupa por la “vinculación específica interna”, por saber “cómo está constituido el grupo por dentro”. Sociológicamente, para ese tratadista la familia, el clan, la clase, la nación, el Estado no son factores sistemáticos sino empíricos ulteriores, son conceptos históricos; pero los cuatro o seis descubrimientos galileicos de que puede ufanarse y enorgullecerse la nueva sociología son los hechos socio-psicológicos categoriales que la fundamentan. Aquí la doctrina sociológica vierkandtiana se trueca en un puro psicologismo basado en las “situaciones de motivación psíquico-societal” (Freyer, *Soc. Ciencia de la Reclidad*, p. 207). Se propone, en suma, el sociólogo berlinés lograr “conceptos fundamentales seguros”, “resultados verdaderos”. A base de ellos puede convertirse la Sociología en el fundamento o en la ciencia fundamental de todas las ciencias del espíritu, del mismo modo que las matemáticas son el basamento de todas las ciencias exactas y naturales (*Gesellschaftslehre*, p. 18).

## II. TEORÍA PURA DE LA SOCIEDAD

En su *Gesellschaftslehre* (“Hauptprobleme der philosophischen Soziologie”) (1923) su punto de vista se hace lúcido. En esta obra advierte Vierkandt desde el principio que la misma no tiene por objeto el estudio al uso de la historia de la familia o del matrimonio, ni el examen del origen del Estado, ni el estudio de las leyes históricas, ni el de las etapas sucesivas y universales del desarrollo cultural. Tampoco se ocupará en su teoría de la sociedad del problema de la naturaleza de las profesiones, ni de la cuestión del bienestar social, ni hará reflexiones a base de estadísticas sobre el delito, ni discutirá las cuestiones raciales, ni abordará el tema de la influencia de la selección natural en la cultura, grato a los biólogos sociales. Eliminados esos asuntos tan presentes en el pensamiento sociológico de todos los tiempos, fijará lo que él estima que ha de enfocar nuestra disciplina, lo que enmarca en “las formas, fuerzas y hechos últimos de la vida social como tales”. Es decir, no circunscribe su trabajo al estudio de los complejos culturales en cuanto que tales sino a las “fuerzas de interacción en sí, que operan en el trasfondo de esos complejos, que por sí mismos son sólo sedimentos de esas fuerzas”. Vierkandt rebasa lo biológico —en el sentido de un Schäffle, de un Comte, de un Spencer, de un Lilienfeld— y trasciende aun lo cultural situando la pesquisa sociológica en un “más allá”. El estudio de Vierkandt gira en torno a aquellos arquetipos sociológicos que de suyo son independientes de toda mutación histórica, esto es, que derivan de la naturaleza última de la sociedad humana.

Es obvio que en el conspicuo sociólogo germánico se produce un cambio que se observa en su punto de vista, al oscilar de una interpretación de la sociología como una teoría de la cultura hacia el polo opuesto que consiste en estudiar los hechos últimos. No definirá por ello nuestra disciplina como la determinación social de las actividades humanas, ni como una historia cultural, ni como un estudio de la organización societaria de las diversas áreas culturales, ni ninguna de estas cosas penúltimas. Lo que le preocupa es la naturaleza última de la sociedad. En efecto, según él, hacer campo de la sociología todo “lo social” es —y en esto coincide con Simmel— más que imposible, porque de ser así caeríamos en la idea difusa de convertir esta ciencia en una enciclopedia de las materias más heterogéneas, ya que casi todo lo humano es a la vez social.

Los factores últimos de la sociedad se manifiestan en propiedades específicas del grupo y en las características de la vida del grupo. La sociedad —mantendrá Vierkandt siguiendo a su maestro Simmel— es la teoría de las interacciones y de los productos de éstas. Es de nuevo el planteo de la teoría de las relaciones sociológicas. Una interacción comporta actos concretos típicos, patrones de conducta co-individual tocantes a complejos culturales. El hombre —postula nuestro tratadista— vive en un mundo biológico y de intereses

y valores culturales, pero también vive y convive en un mundo de relaciones sociales, y éste es un campo que tiene características propias y distantes a las de la esfera biológica y cultural. Una investigación es propiamente sociológica tan sólo cuando el contenido de ella no la constituyen en sí los complejos culturales en su totalidad, sino el entrelazo de fuerzas de mutua acción dentro del grupo, que están actuando detrás de esos complejos.

La tarea última de la sociología es la sistematización del fenómeno societal, lo cual se logra reduciéndolo a sus hechos últimos y apriorísticos. Vierkandt se pronuncia en favor de un formalismo más riguroso y puro que el llevado a cabo por Simmel, quien adolece, según el primero, del defecto de referirse dilatadamente —según vimos— a situaciones concretas, factuales; y se propone por ello, reaccionando ante su maestro y predecesor, formular “un complejo de conceptos bien elaborados” (*sauber gepflegten Begriffsapparat*), que son más bien abstractos, sistemáticos, apriorísticos que históricos y empíricos. Define, en suma, su sociología como una *Kategorienlehre*, lo cual logra a virtud del método fenomenológico que aplica por primera vez a la sociología.

### III. FENOMENOLOGIA Y SOCIOLOGIA

La fenomenología se distingue de la ciencia en su particular actitud consistente en multiplicar y refinar las distinciones y comparaciones. El método fenomenológico posibilita un análisis extenso de los fenómenos sociales a base de un esquema abstracto de la vida social, en vez de perderse el investigador en las formas especiales en que aquellos hacen su aparición. El creador de dicho método fue el genial filósofo alemán Edmundo Husserl, originador de una nueva y poderosa escuela de pensamiento. Con la invención de la fenomenología, desarrollada en las *Logische Untersuchungen* (1900-1901), traducidas por la Biblioteca de la *Revista de Occidente*, e *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie* (1914), todas las zonas del pensamiento, aun las más remotas a la Lógica, se enriquecieron con nuevos horizontes. La aplicación del innovador método al campo sociológico constituyó la tarea ejemplar de Alfredo Vierkandt. Husserl es considerado como el Descartes de los tiempos presentes, y sus ideas matrices se han aplicado con seguridad, fertilidad y éxito a la psicología, a la ética y a la sociología. Basta citar la *Fenomenología de la Voluntad* de Pfänder. Luego del gran movimiento positivista del siglo XIX, con el auge de las ciencias físicas y biológicas, los adversarios de esta escuela de facticidad se hicieron fuertes en ese resurgimiento del idealismo que fue la fenomenología.

Hagamos el planteo del método. Fenómeno procede de φαίνω, poner a la luz; fenómeno es lo que se muestra a la luz (φῶς) de la conciencia. Cada

cosa, al ser percibida en su actualidad empírica posee a la vez una naturaleza propia, una esencia, un *eidós*. El proceso de la mente a virtud del cual las características esenciales que constituyen la naturaleza de una cosa son descubiertas, se llama "reducción eidética", que es la reducción de lo empírico, de lo fortuito, de lo no-esencial a lo esencial. El *eidós* o naturaleza esencial de una cosa es trascendente a la conciencia, pero aparece también como un correlato de la conciencia. La esencia es experimentada por el intelecto. Los elementos del *eidós* son momentos de una corriente experiencial. Tiene asimismo un sentido o "intencionalidad" específica. Las cosas, como objetos intencionales, esto es, como referidas a estados de conciencia o experiencias mentales, pueden constituir un campo especial de investigación. Tal es la misión del método fenomenológico, al tomar simplemente como *dado* todo lo que se nos ofrece en la intuición originaria de un modo efectivo (vid. *Sein und Zeit* de Heidegger, 1926, p. 28, para el *etymo* de "fenómeno").

Este método requiere que la atención de una persona que piensa sobre alguna cosa se hincque, se proyecte, sobre la experiencia mental (*Bewusstseins-erlebnisse*) que provoca, y no sobre su manifestación externa. Por medio de la contemplación o de la reflexión inmanente, centrada la mente sobre sí misma, el sentido inherente de una cosa es reconocido con perfecta evidencia. He aquí un caso sociológico que presenta como ejemplo Vierkandt: la esencia del respeto. El respeto reducido a su esencia última no admite una ulterior división o reducción. Su esencia sólo puede ser determinada por contemplación inmediata y por aclaración, en contraste con otros sentimientos o valores. Asimismo, la vergüenza tiene su cualidad específica, y difiere del miedo a consecuencias nocivas o indeseables. Es un estado mental que no puede ser definido por deducción ni por demostración. Asimismo ocurre en la fenomenología del "asco", realizada por psicólogos alemanes.

Aurel Kolnai (vid. *Rev. de Occid.* Madrid, t. XXVI, 161 ss. y 294 ss.) hace una descripción de un sentimiento tan indescriptible a primera vista como es "el asco", tocante al cual el método fenomenológico es capaz de descubrir valores y leyes objetivas determinables científicamente. Analiza Kolnai el asco como reacción de defensa, su proximidad, el carácter de respuesta, de angustia que no es ni odio ni miedo, como grado más intenso que el mero desagrado, y en que el objeto se refiere a un modo de ser: el de la nocividad de los objetos asquerosos. Tales son las notas esenciales del "ser" o *eidós* del asco. El olfato es el sentido que sirve de asiento al asco, que afecta a la vez el tramo digestivo. Hay dos modalidades en este sentimiento: el asco físico y el moral. El primero se hace palpable; verbigracia: toda *fécondité* (cría, huevadas de pez) es asquerosa; lo es toda proliferación de vida. Lo son las serpientes, los parásitos, los alimentos podridos, por ser éstos cosas que están relacionadas funcionalmente con el sujeto. Pero también se da ese sentimiento en lo social; por ej., en la

aglomeración del sujeto con seres extraños apiñados en un autobús, o ante la monstruosidad o deformidad física de seres desgraciados, o ante el olor a aguardiente de un borracho. Asimismo hay un asco "moral" que se da, pongamos por caso, en la mentira, o mejor, al comprobarse que algo es mentira, o en la infidelidad o la traición, o en la corrupción. En estos casos el sentimiento separativo de menosprecio ("menos-precio") desempeña su función ética. La sociología, tanto como la psicología y la ética, tiene, a base de este método, un campo vasto y fértil.

Pero la fenomenología no es introspección. La introspección trata de descubrir los factores elementales que constituyen los procesos de la mente. El fenomenólogo en cambio insiste en que él no observa elementos o atributos, sino que al contemplar toma la cosa —por ejemplo, el sentimiento de dominación— como una cualidad irreductible. Es más, la introspección requiere un procedimiento inductivo y sus resultados se determinan por medio de series de repetidas observaciones, al paso que la fenomenología logra la penetración deseada de la naturaleza y sentido del objeto contemplado a base de una simple instancia. La *intuición* hecha es de suyo de perfecta evidencia, libre de la posibilidad de error frecuentemente asociada a la observación. La estructura del sentido (*Sinn*) con que adviene el acto mental en su totalidad presupone, de esta manera, los siguientes factores: un Yo significativo que aprehende un significado, teórico o práctico, en relación con un *datum* individual, que es "esto" que está precisamente "aquí", y que produce un salto de lo singular a la realización de la *essentia* universal.

Empero debe advertirse que no se trata de una mera interpretación subjetiva, fortuita o arbitraria. La esencia de un objeto requiere de la mente series continuas de experiencias, que Husserl denomina "constitución eidética del objeto en la conciencia", y esto es objetivo. Es un postulado fundamental de la fenomenología que lo que se revela intuitivamente, lo que es percibido claramente por el sujeto, es de validez universal, puesto que es comprendido por el *puro yo*, que es el mismo en todo ser pensante. La fenomenología supone la uniformidad de la vida mental en su estructura última. No hay en el empleo de este procedimiento espejismos ni batientes de sombra, según sus propugnadores. Excluye el mismo toda inferencia propia del método inductivo. El fenomenólogo —según Husserl— pone "entre paréntesis" todo conocimiento natural, empírico de las cosas, quedando así tan sólo, después de la reducción, la visión o intuición de las esencias (*Wessensschauung*) captada por la "conciencia absoluta o trascendental".

Adviértase, al llegar aquí, el fino sentido artístico de este procedimiento filosófico. Se trata de un retorno a la naturaleza. Es una objeción a la observación científica, "a veces tan irreal como el ave fénix y el unicornio". Husserl llama a su invención su *kopernikanische Wendung*, su revolución copernicana,



y postula que “el mundo de la realidad se nos da en ideas fuera de la idea de tiempo y por consiguiente lo general y lo ideacional no emergen de lo empírico-singular, sino que es dado de antemano poseyendo una realidad independiente”. El examen fenomenológico es de suyo formal, ya que abstrae de todo contenido empírico y de toda connotación factual la esencia, el *eidós*. Ese formalismo hizo posible en Simmel la separación de formas y contenidos. Pero Vierkandt será el verdadero reivindicador de la sociología como ciencia formal.

Vierkandt se apoya, según previnimos, para desenvolver su teoría de las disposiciones innatas, trascendiéndola, en William McDougall, el psicólogo de la Universidad de Duke, autor de *Social Psychology* (N. York, 1924). Las disposiciones innatas cumplen un fin específico, pues en último análisis todo lo teleológico en la vida social debe ser reductible a esas disposiciones innatas y a su desarrollo. Tales disposiciones son nativas porque son dadas inmediatamente en la experiencia y son susceptibles de análisis fenomenológico, y por ende deben ser cualidades originales del espíritu humano. Tal es la tesis de la *Gesellschaftslehre* de Vierkandt.

Han de anotarse empero dos críticas hechas a Vierkandt: una, de Theodore Abel, para quien el método fenomenológico se contrae exclusivamente al análisis de los estados mentales, sentimientos y experiencias internas, pero que aplicado a los datos y hechos con que trabaja el sociólogo, lleva a una psicología descriptiva, a veces de escasa conexión con el análisis sociológico. Así, la sensación de inferioridad, resorte interior en el instinto de sumisión. Para Wilhelm Sauer, Vierkandt “estudia las formas más importantes de la comunidad, cuya *esencia* cree ver, con notable estrechez de criterio y situándose en un plano de unilateralismo lógico-abstracto, en la mutua sujeción” (*Filos. Jurid. y Social*, p. 37), o “*conexión interna*”. Estas críticas no aminoran su gran mérito.

Asimismo constituye una obra notable y altamente orientadora de Vierkandt su *Handwörterbuch der Soziologie* (1931), donde hay importantes contribuciones no sólo suyas y de su propia doctrina sociológica, sino de tratadistas como Geiger, Sombart y Wiese referentes respectivamente a “la sociedad”, a las “profesiones”, a la “doctrina de las relaciones”; y otras como: Colm, “la masa”; Wach, “la religión”; Michel, “el patriotismo”; Meusel, “la burguesía”; y Sulzbach, “el imperialismo”.

#### IV. DOCTRINA DE LAS RELACIONES Y NATURALEZA AUTÓNOMA DEL GRUPO

Los cuatro tipos de relaciones sociológicas fundamentales son, dentro de la sistemática de Vierkandt, los siguientes:

1) *Relaciones de comunidad*: Están basadas en un apoyo recíproco sin que se exija resarcimiento inmediato. La moral imbibita a las relaciones de comunidad consiste en la entrega del individuo al todo societal o grupo y en el reconocimiento de los valores de éste. Las más altas tareas éticas en la vida de la comunidad se pueden sintetizar en la palabra "amor". Están representadas en la prédica de Jesús. Se alimentan en el calor de la entrega, frente a las formas impersonales. Tal en la ayuda al prójimo.

2) *Relaciones de reconocimiento*: Son estrictamente medidas y a base de intercambio y de contrato. Se caracterizan por la cualidad de regularidad. Cada parte está constreñida a reglas para con la otra. Se basan en el precio justo por ambas partes, desde el ángulo económico. La moral o virtud propias de este tipo de relación es la justicia, y es personificada por el juez. No está cada parte obligada a regalar, pero sí a respetar a la otra parte en sus derechos. Ese respeto, ese acatamiento al derecho, está representado por la filosofía de Kant.

3) *Relaciones de poderío*: Se tienen en el monopolio, en el que el vendedor impone el precio al público. Representan un estado de poder desigual entre dos personas o grupos.

4) *Relaciones de lucha*: La moral o virtud en las relaciones de lucha es la valentía o heroísmo. Estas dos últimas relaciones (3 y 4) están representadas por la doctrina de la voluntad de poderío de Nietzsche.

Las tres últimas relaciones (2, 3 y 4) integran un complejo de formas frías —sin color ni calor— y laxas de la convivencia humana. Fueron exaltadas en la época del Iluminismo y la Enciclopedia, de la Diosa Razón y caracterizanse por la preeminencia de la idea de sociedad sobre la de comunidad. Toda forma de convivencia humana en el Estado era concebida en efecto bajo la forma de contrato: igual el matrimonio que el origen mismo del Estado. En el fondo de toda vida humana en común, incluso de la hostil, hay cuando menos la posibilidad de concertarse, hay cuando menos un pensamiento general de convenio —declara Vierkandt.

En suma, "existen tanto naturalezas caritativas (propias de la relación de comunidad) como hombres justos y hombres de lucha y de poderío" (propios de la relación de sociedad). Ahora bien, la sociedad es "una especie de enfriamiento de las relaciones de comunidad", advierte Vierkandt; es una especie de concepto-término de las relaciones sociales. La comunidad es una forma de vinculación estrecha; la sociedad es una especie de vinculación suelta. En la comunidad predominan los sentimientos de inclinación, de amor, de calor; en la sociedad preponderan "relaciones frías entre los hombres" (*Gesell.*, 229), en lugar de la confianza, del sentimiento de pertenencia y de peculiar afecto al hogar, propios de la comunidad. Empero hay casos en que la comunidad se da, no obstante su carácter transitorio, en una situación de muy escasa profun-

didad; así, hay “comunidades de exaltación” y hay “comunidades de recreo”. La diferencia entre unas y otras es de grado, pero en todas existe una “conciencia del nosotros”, una autoconciencia colectiva más o menos intensa. Incluso llega a decir Vierkandt que “existe un hálito de comunidad hasta en las más frías relaciones sociales”.

Para Vierkandt, la unidad de los hechos sociales no reside en el individuo sino en la situación. La unidad, para el pensar sociológico, no es la personalidad sino la relación entre seres humanos (*Gesell.* 345). Los cuatro tipos de relaciones fundamentales —las de comunidad, las de conflicto, las de contrato y las de dominio— son reacciones nativas (*Grundhaltungen*), elementos últimos, irreductibles, obtenidos por el análisis fenomenológico.

## V. FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD

Frente a la sociología científica y positiva se inclina Vierkandt a la sociología filosófica, especulativa, de tipo hegeliano y romántico, en su interpretación no positiva del grupo. Para los partidarios de la posición positiva, las propiedades del grupo derivan de las propiedades de los individuos. Este es un criterio aditivo. El grupo es un agregado. Para Vierkandt el grupo no es una mera suma, sino que tiene la cualidad o el poder de desarrollar nuevas propiedades en sus miembros, y de crear un conjunto de fuerzas objetivas que son externas a los individuos y ejercen una influencia constrictiva en ellos. El grupo social, en efecto, puede ser comparado a una corriente de un río que a pesar de los cambios de agua, persiste en su fin, y en su forma posee un poder modelador. Se asemeja ello en la idea matriz a la ruta del realismo objetivo de Durkheim y al universalismo de Othmar Spann.

Frente al positivismo expone Vierkandt la teoría de los “todos” (*Ganzheiten*) que elaboró en amplio la filosofía alemana con Dilthey, Spranger, Scheler, Driesch, Krüger, Köhler y Tröltzsch, incluso para la biología, la psicología y la historia. He aquí sus principios: 1) En todo lo que es compuesto, las partes no determinan el todo, sino los todos son determinantes de las partes. 2) Todo compuesto tiene su propia individualidad; no es un individuo de una clase, sino algo único y singular regulado por leyes propias. De aquí llega Vierkandt a lo supraindividual, a la personalidad del grupo, acorde un tanto con Hegel y el *Volkgeist*, que veía la vida de una nación en esa alma colectiva, en ese espíritu objetivo a través del cual la divinidad se desarrollaba a sí misma en el seno infinito de la historia.

Vierkandt ve asimismo a los hombres, en el escenario de la historia, divididos en dos grupos: los actores y los espectadores. Los primeros son la voluntad del grupo. Los segundos observan y siguen las acciones de los miembros

activos del grupo. Todos actúan según la tradición, los usos y las costumbres. El ímpetu vital colectivo muere cuando el grupo deja de significar algo para los individuos; es decir, cuando no se les ofrece una oportunidad para la realización de los valores colectivos. En el propio sentido, la objetividad del grupo —para el tratadista de *Gesellschaftslehre*— ha de interpretarse como la constancia de funciones y de representaciones colectivas, que son independientes en sí de cualquier individuo particular, y por serlo constituyen un sistema uniforme, causal y teleológico.

En su atractivo libro *Filosofía de la Sociedad y de la Historia*, expresamente traducido en 1934 en la editora "Teoría" de la Biblioteca de la Universidad de la Plata, que es una síntesis de la *Gesellschaftslehre*, de 1923, de entrada sustenta Alfred Vierkanndt, profesor que fue de la Universidad de Berlín, la doctrina de la realidad del grupo social. Para él el grupo constituye un todo con vida propia, en contraste con sus componentes o elementos individuales. Una de las características que le asigna es su durabilidad de especie ilimitada, tal como se da en un pueblo, en un Estado o en ciertas formas de la familia, tal la de los Claudios de la antigua Roma. El origen de todo idioma —de un grupo— se pierde en la oscuridad de los tiempos primitivos. A su vez, el estilo persistente en la vida entera de un grupo se le denomina "su espíritu". Cada grupo humano tiene su propio espíritu. Así hablamos del espíritu nacional de Inglaterra, de ese peculiar e inconfundible sello que en su conducta hace patente todo inglés, aun en asuntos puramente personales; ello es "resultado de una causalidad unitaria que proviene del grupo considerado como un todo" (Vier., *Filos. d. l. Soc.* p. 9).

Ahora bien, precisa advertir que "las fuerzas que actúan en el grupo son más vigorosas que las personales, y arrastran en su curso a todo el que ingresa en su ámbito". Ello establece la distinción entre lo individual y lo colectivo dentro de la sociología del maestro berlinés, pasando luego a caracterizar lo que denomina "formaciones objetivas impersonales", verbigracia el derecho, el lenguaje, los estatutos de una asociación. Todas estas formaciones gozan de vida propia y están regidas por sus propias leyes sociológicas. Ello se produce en el lenguaje, en que los seres humanos ya han sido penetrados por el espíritu de esa forma de expresión que es el idioma de un pueblo. Lo esencial de estas formaciones —sea un Estado, sea una familia, sea un lenguaje— es que "son en sí causalidades autónomas", que si bien encarnadas en los hombres conservan su propio ser frente a ellos (Vier., *Fil. d. l. Soc.* p. 10).

Análoga causalidad autónoma se advierte en el cargo público visto sociológicamente. Todo cargo en efecto está sujeto a sus propias leyes sociológicas, debido a su conexión con los intereses del todo. El funcionario es un órgano del grupo, el instrumento que cumple su voluntad y está penetrado por ello del espíritu del grupo. La grandeza del funcionario —estadista, misionero, adalid,

general— consiste precisamente en el predominio en él del espíritu del grupo, de lo sobrepersonal o impersonal. “Todas las grandes individualidades son la coincidencia de lo particular y lo general”, dijo Burckhardt excelentemente. En algo empero se parecen esas formaciones societales a la persona humana, y es en que aun con darse en forma sobrepersonal o impersonal, gozan de vida autónoma. Tienen su propio nacimiento, su propia evolución, su propia historia, su propia muerte. Poseen, al igual que el hombre, sus peculiaridades personales: tienen determinadas tendencias afectivas y una voluntad como la humana. A veces parece como que el pueblo inglés o el Estado francés poseen cualidades o rasgos o gestos análogos a los de personas aisladas de esos pueblos. Warner Fite exigía como requisito ético en las relaciones internacionales “las buenas maneras”. Pero tenemos en cuenta a los individuos que los componen, no como seres naturales, sino como portadores de fuerzas y de movimientos suprapersonales, colectivos.

Vierkandt no tiene a menos introducir en lo sociológico el concepto de “causalidad orgánica”, pero concretándolo debidamente. Una formación social caracterízase, como una formación orgánica, por su unidad funcionaria y vital. Lo esencial del organismo es en efecto su íntima unidad, la persistencia del todo en el cambio de las partes y su autorregulación. En este sentido las formaciones sociales objetivas son organismos. “Cada grupo —declara Vierkandt— constituye un todo unitario, cuyas cualidades no están determinadas por las de sus individuos tales como son por naturaleza, sino que el espíritu que actúa en el grupo imprime por su parte su sello personal a todos los individuos, sin perjuicio de sus congénitas peculiaridades personales” (*Vier. Fil. d. l. Soc.* p. 13). Trata pues el profesor berlinés no de una causalidad de tipo mecánico o aditivo, tal la que regula el campo de la física o de la química, sino de lo que sin más constituye la causalidad orgánica; o mejor, deberíamos denominarla orgánico-social, ya que cada una de estas formaciones objetivas, estos todos o totalidades sociales poseen su propia personalidad, su peculiar e intransferible estilo; en suma, su intrínseca legalidad.

## VI. CONEXION INTERNA Y CATEGORIAS PSICOSOCIOLOGICAS

Con riguroso análisis y claridad fenomenológica, Vierkandt esencializa el hecho primordial de la “conexión interna” en la sociedad, esto es, la doctrina de las relaciones interhumanas, coincidiendo en ello con Tönnies y con Simmel. Parte de la diferencia específica que es el contacto interpersonal, a diferencia del contacto con cosas inanimadas. En efecto, “el hombre se encuentra —enseña Vierkandt— para con su prójimo, es decir, para con sus compañeros de grupo,

en una relación muy distinta de la que mantiene con cualquier otro objeto del mundo sensible que le rodea; frente a él experimenta una extrañeza específica” (Vier. *Fil. d. l. Soc.* p. 13). Fijemos el sentido de esa extrañeza. El hombre ante un pedazo de madera o de metal experimenta el sentimiento valorativo de la utilidad o inutilidad de esos materiales para un objetivo específico, pero ninguna de estas cosas están ligadas a él por ningún lazo profundo. En cambio, el prójimo puede ser para él algo más que un mero medio para satisfacer un interés utilitario: las relaciones que guarda para con él tienen un valor intrínseco, constituyen un fin de por sí, independientemente de su utilidad o inutilidad. Tienen una coloración peculiar. Frente a su soledad anterior, el hombre experimenta ante la presencia del amigo, o del hijo, o del colega, o del conciudadano, una satisfacción interior. Esa coloración peculiar, ese íntimo enlace, constituye lo esencial de la sociedad.

Siguiendo puntualmente el método fenomenológico caracteriza Vierkant el sentimiento del respeto como tipo de vinculación social. El respeto —describe— es un estado íntimo del hombre infundido en él por otro hombre o por formaciones humanas suprapersonales (religión, Estado, ley). La esencia del verdadero respeto consiste en que el ser que respeta incorpora a su propia personalidad un modelo (religioso, político, filosófico) identificándose a él. O con más precisión, el reino de las relaciones sociológicas, humanas, se caracteriza —en contraste a las meras relaciones biológicas de utilidad o perjuicio— por constituir un mundo autónomo, dotado de peculiares cualidades y vivencias psíquicas.

Fijada la esencia de la conexión interna en la sociedad, Vierkant se propone delimitar —como ya lo había hecho Tönnies— la esencia de ese sociotipo que es la *comunidad*, que caracteriza por una particular intimidad y calor en las relaciones interhumanas, en contraste con otros tipos de relación; además, ese estado psíquico no se presenta por lo general en la conciencia sino en la subconciencia. Se trata no de la comunidad como ser, de la comunidad estática, sino de la comunidad dinámica, como vivencia, fundada en maneras colectivas de pensar, de sentir y de actuar. No es igual cuando un espectador goza para sí y con aprobación en una galería de pintura, que cuando el auditorio de la *Scala* de Milán prorrumpe en atronadores aplausos ante una escenificación operática. Se trata aquí de la uniformidad de un estado íntimo, de la unidad de sentimientos, de apreciaciones, de satisfacciones profundas, de dirección de la voluntad. Igual comunidad de sentimientos se experimenta colectivamente por un grupo de excursionistas que viajan alrededor del mundo, guiados por una agencia turística. Hay un encanto peculiar en coparticipar en esa vida colectiva. Se produce en la vivencia de lo social un enriquecimiento, una dilatación, una elevación del yo. Asimismo se manifiesta la esencia de la comunidad cuando el grupo reacciona como un todo, en espíritu de cuerpo, saliendo

en defensa de uno de sus miembros ofendidos, tal un claustro profesoral; o cuando la opinión pública se pronuncia frente a un error judicial, tal en el proceso de Dreyfus. Y aun en la conversación en una tertulia en que existe una voluntad de entenderse. Se trata siempre de una fusión de cada miembro aislado con el grupo como tal.

Dentro de las disposiciones sociales del hombre, Vierkandt establece como primer instinto social aquel constituido por el sentimiento de la propia dignidad. Este se manifiesta por el deseo de hacerse valer, de lograr el reconocimiento y la admiración del grupo y de evitar todo aquello que pueda dañar el prestigio y el respeto propios. Por obra de este resorte —la pungencia de la dignidad— el hombre se somete al orden social establecido. En efecto, el avergonzamiento es una vivencia que el hombre experimenta ante la burla o el reproche o el menosprecio de los que forman su grupo (colegas, conciudadanos, compañeros de lucha o de trabajo). Lo que caracteriza este sentimiento es su carácter social. Cada sujeto se propone a base de él desplegar una conducta estimable, loada por el grupo; esto es, aspira a coparticipar en los valores reconocidos por su propia comunidad. De aquí derivan tres leyes: 1a. Lo capital en el sentimiento de la propia dignidad es el enlace íntimo del individuo con su grupo. 2a. El que aspira a hacerse valer y al reconocimiento de los demás, se subordina internamente al juicio de su humano contorno. 3a. Siendo el reconocimiento o reproche de mi prójimo algo que afecta la médula de mi personalidad, algo que siento en mi alma, el reconocimiento o menosprecio de mi prójimo integra mi personalidad (Vier. *Fil. d. l. Soc.* pp. 21-22).

Vierkandt pasa a estudiar dentro de su ahondadora concepción la categoría o instinto de *subordinación* u obediencia, que no es precisamente el que se basa en el temor, en la obediencia ciega o en el castigo corporal, como la sumisión coactiva del esclavo en las galeras; ni la del escolar que otrora actuaba a base del precepto “la letra con sangre entra”, y de quien sólo se obtenía una docilidad externa y pasiva. Con la anterior conducta no se llega a ningún curso positivo, cosa que es esencial a la existencia de la sociedad humana. La subordinación a que se refiere Vierkandt es la espontánea, la basada en el amor y no en la intimidación, la coerción o la presión material. Es una entrega espontánea al superior —al hombre grande, al poderoso, al adalid—, y todas las fuerzas se despliegan en la dirección a que aspira ese conductor. Mientras el temor se caracteriza por la palidez física, por el temblor, por la inseguridad general, la subordinación se basa en un sentimiento querido y espontáneo de dependencia. Nadie puede en efecto oponerse a una poderosa personalidad, ni contradecir a un hombre que goza de general respeto y arraigo, ni producirse contra una ley o una costumbre justas. Esa obediencia no envilece en sí su íntimo enlace y promoción, su *innere Foerderung*. Es *espontáneo seguimiento*.

En el propio sentido, el identificarse a una gran personalidad conlleva su *imitación*. Al ser una relación que brota del interior de la persona, va de dentro a fuera, según precisó Tarde en *Las Leyes de la Imitación*. De aquí la fidelidad de la imitación al modelo en sus mínimos detalles. Es la imitación un fenómeno eminentemente societario porque comporta una conexión esencial de los individuos, una íntima relación entre imitador y modelo.

Otra categoría psicosociológica estudiada por nuestro fenomenólogo es la *lucha*, ya que la hostilidad o actitud de repulsa presuponen también un íntimo enlace. Lo mismo ocurre en la injuria u ofensa, que supone que la persona es afectada por ellas, y “sólo hiere un corazón, el que lo halla abierto”; el duelo que se basa en que se ha atentado al honor, y en que sólo la reparación lo puede restaurar, y su aceptación, es prueba de respeto y reconocimiento; esto es, de un íntimo enlace sociológico.

## VII. TRANSMISION DE SENTIMIENTOS Y CONCIENCIA VITAL DEL GRUPO

La *transmisión de sentimientos* es otro aspecto que tiene asimismo un contenido sociológico esencial, a saber, cómo un sentimiento, de alegría o de dolor, verbigracia, provoca simpáticamente otro sentimiento de igual índole en las personas circunstantes. Tal acontece cuando alguien relata una narración de un suceso horrendo o patético y el auditorio se hace sensible a ese dolor intenso. Aun entre los animales sociales —como los chimpancés— la euforia del juego o la emoción de miedo o pánico se propagan a toda la bandada. Se ha observado en estos simios el fenómeno de la adopción de un huérfano. Esa transposición afectiva echa por tierra la teoría de que el hombre es el lobo del hombre, de que el hombre es para su semejante un ser meramente egoísta, extraño, hermético. “El alma —dice Vierkandt— no tiene ventanas cerradas; no está herméticamente aislada de su ambiente; por el contrario, el grupo es hecho vibrar por emociones unitarias cuyos portadores son todos sus componentes” (Vier. *Fil. d. l. Soc.* p. 31). Tal ocurre en la transmisión de un acto decisivo del líder a la masa; tal cuando el orador o maestro comunican su peculiar estado de ánimo —optimismo, pesimismo, meliorismo— a su auditorio; tal la forma viva con que los niños comparten los criterios —sean preferencias, sean aversiones— inculcados por sus padres. Hasta el perro casero que ladra al mendigo que implora en la puerta, constituye un caso de repetición sentimental, especie de telepatía. Ya la compasión es un fenómeno de orden superior, propio de un estrato anímico más elevado. El tema lo desarrollará magistralmente Scheler en su obra *Esencia y Formas de la Simpatía* (Losada, B. Aires).

Otra forma de transmisión de sentimientos es el *mutuo auxilio*, que se suele



inventariar entre las disposiciones congénitas del hombre, como se observa en la vida diaria en el hecho de cómo se presta espontáneamente ayuda al semejante en accidentes, o en la prestación de pequeños servicios, tal el indicar la dirección correcta al transeúnte. La ayuda mutua actúa con respecto a extraños en mucho menor medida que tocante a compañeros del mismo grupo o del mismo vecindario. Ello lo ejemplifica con realce la parábola bíblica del samaritano caritativo, como laudable expresión de haber prestado auxilio a un extraño a la tribu.

La teoría de que al hombre todo lo que no pertenezca a su propio cuerpo y a su propia alma se le contrapone como algo desligado y extraño es inexacta. Un padre se siente afectado por las censuras o elogios tributados a su hijo. Un miembro de una *gens* o de un clan se considera corresponsable y tiene por suyas las acciones de sus coasociados. Cuando un número de personas coinciden en un común estado de conciencia —por ejemplo, en una victoria, en una campaña política— se engendra el “sentimiento del nosotros”. Esto es, que junto a la conciencia del yo, existe la conciencia del nosotros, que es un estado de ánimo igualmente peculiar e irreductible a otro. Tal se da en las fiestas, en las excursiones, en los bailes populares, en los banquetes, en los actos violentos de la multitud dinámica, todo lo cual es conciencia colectiva, armonización de numerosas personas en determinadas convicciones, afectos e impulsos. Tal se experimenta cuando se agravia a un símbolo de la patria, lo que constituye una ofensa a la persona de cada ciudadano. Ese sentimiento del nosotros se objetiva en el orgullo que uno siente en pertenecer a un determinado círculo, así de trabajo, universitario, político, religioso, científico. Uno siente la dignidad del grupo tanto como la propia; “la experimenta vivencialmente el individuo como satisfacción o desmedro de su sentimiento de dignidad en la misma medida que si se tratara de personales asuntos” —aclara el egregio sociólogo— (Vier. *Fil. d. l. Soc.* p. 43).

Existe una conciencia vital del grupo, plenamente desarrollada, del mismo modo que hablamos de una conciencia vital del individuo. En efecto, una asociación, por ejemplo, la familiar, se resiste a su propia decadencia, se afecta por la disminución del número de sus miembros, y tiende a mantenerlo o a aumentarlo. Toda institución o toda autoridad tienen una tendencia, una vez creadas, no sólo a conservarse incólumes, sino a ampliar el ámbito de sus tareas. Todo lo que merme la vitalidad del grupo, lo que lo sensibilice o afecte, disminuye su conciencia vital; tal ocurre en los casos de error judicial que conmueven a toda la sociedad donde se produce porque ello pone en quiebra el principio de seguridad colectiva que es la justicia.

Como efecto de esa conciencia de su vitalidad, todo grupo plenamente desarrollado tiende a darse una ordenación vital. Todo pueblo tiene sus usos sociales y sus costumbres; todo Estado tiene sus normas jurídicas. En la fuerza

de la opinión pública se manifiesta esa vitalidad del grupo, de tal modo que todo quebrantamiento de esa ordenación vital suscita una desaprobación general o un estado de indignación, que se concreta en forma de sanción. Lo que prueba que —como dice Vierkant— “la severidad es inherente a la esencia del hombre” (Vier. *Fil. d. l. Soc.* p. 51). En dos formas principales se manifiestan las dos ordenaciones vitales del grupo. Una es el derecho, siendo erróneo el querer ver en su ordenamiento como elemento primario el carácter coercitivo en su aplicación. Otra es la costumbre. Esta no consiste en meros mandatos convencionales, o arbitrarios, o meramente externos, ajenos a un contenido profundo, que no merezcan respeto, y que deban desaparecer de las etapas más avanzadas de la sociedad. Por el contrario, y he aquí el criterio del autor de la *Gesellschaftslehre*: “Si la costumbre ha desaparecido hoy, ello es indicio de un extremado individualismo y de una peligrosa disminución del estado de comunidad”. Ambos —derecho y costumbre— son pilares del ordenamiento vital del grupo, son presiones colectivas que tienen el reconocimiento y el respeto de cada sociedad. La fuerza en cambio es sólo para el derecho un importante auxiliar, pero constituye en verdad una cualidad accesorio (Vier. *Fil. d. l. Soc.* p. 53).

Frente a la concepción individualista —bien extendida por cierto— según la cual el grupo es sólo una suma de individuos acabados en sí e íntimamente autónomos, Vierkant mantiene que “los hombres que entran en la vida de un grupo son para éste sólo la materia prima, la cual es elaborada por su influjo, y únicamente en esta forma, ya plasmada, pueden tomar parte en la vida del grupo” (Vier. *Fil. d. l. Soc.* p. 53). Por otra parte, el hombre no es, como el animal o la planta, algo que tenga una naturaleza estable —la llamada naturaleza humana— pues “la ciencia siempre ha demostrado que cualidades y modos de comportamiento que creímos congénitos al hombre son en realidad conciencia de determinadas relaciones históricas” (*id.*, p. 53). He aquí una tesis idéntica a la de Dilthey y a la de Karl Mannheim. Vierkant vuelve a presentar la hipótesis de Robinson Crusoe, de la novela de Daniel Defoe, basada en la vida del hombre en el aislamiento. Este ente sólito no puede elaborar concepciones religiosas ni artísticas ni científicas: carece de ellas al no ejercitar la inteligencia ni la imaginación: es sólo un animal superior en tránsito al hombre. Es que “todo lo que en realidad posee *de más* el hombre, se lo ha añadido la sociedad a este *hombre natural*”. De modo muy atinado y sagaz expresa el eminente fenomenólogo: “Sólo el *hombre histórico* que la sociedad elabora con la materia prima de aquél es el hombre verdadero, dado en la experiencia, mientras que el hombre natural sólo representa una abstracción de importancia para ciertos fines gnoscitivos que, sometida al rasero de la realidad, equivale a una fic-

ción" (*id.* p. 55). En suma, el individuo es el individuo histórico, y el individuo histórico presupone ya el grupo, y contiene en sí la esencia del grupo, esto es, de la sociedad.

Tal es el planteamiento de Vierkandt al problema ontológico de individuo y sociedad. Es imposible separar del grupo aun al hombre que ha realizado la autonomía de sí del grupo. Aun el hombre más aferrado a sus individuales principios, toma éstos, en mayor o menor grado, de su grupo; o con más exactitud: "El estado de autonomía individual es algo secundario frente al originario enlace con el grupo" (*id.* p. 57). Lo que constituye una palmaria justificación de la Sociología como ciencia autónoma.



## Weber y De Wiese, Sociólogos Sistemáticos

MAX WEBER, SOCIOLOGO DE LA COMPRESION CAUSAL

### I. CARACTERIZACION DE LA SOCIOLOGIA WEBERIANA

La construcción sociológica de Max Weber es imponente y de sello original y propísimo. Basta repasar las páginas y ahondar en su magna obra *Economía y Sociedad*, traducida en cuatro tomos por Fondo de Cultura Económica de México. Sociólogo liberal y demócrata sincero, Max Weber, que muere en 1920, sólo se dedica a la sociología durante los últimos cinco años de su laboriosísima existencia. Consagróse casi enteramente a la economía y al estudio de las religiones, y fruto de su pensar en estos dos campos fue su notable libro de sociología de las religiones *Religionssoziologie*, donde se adentra con suprema solidez en las cosmovisiones de Confucio, de Buda, de Calvino, del moderno protestantismo, estableciendo estrictas correlaciones entre cada doctrina y ética y cada sistema económico y social. Los tres tomos de esa gran obra se publican de 1932 a 1933.

Comprender el hecho sociológico es el objetivo de Weber, y a esta finalidad construye su *verstehende Soziologie* o sociología de la comprensión. De entrada rechaza toda concepción formalista, a lo Simmel, a lo Vierkant, y elabora un sistema de sociología concreta, pero no como De Wiese concreto a base del método de la ciencia natural. Weber busca por sobre todo en lo social el sentido, la significación. Expresamente hace de la comprensión un concepto opuesto a la sociología de la conducta, pues mientras ésta se ocupa y preocupa tan sólo de las reacciones externas y exteriorizadas de los individuos, y prácticamente circunscribe sus datos, pesquisas y doctrinas al individuo medio, el concepto rector de comprensión se basa en la "intencionalidad", y va a buscar, como en la famosa novela de Dostoiewski *Los Hermanos Karamazoff*, cómo un acto que es exteriormente igual para todo el mundo, está dotado en sí de diversos sentidos, de distintas significaciones. Frente al determinismo de la psicología de la conducta, y posiciones fatalistas afines. Weber quiere que se estudie la motivación social y humana en sus últimos repliegues. Cuando en la mencionada gran novela, Jesús vuelve a la tierra, el Gran Inquisidor propone enviarlo a la hoguera por el crimen de haberle colocado al hombre "el terrible peso. . . la gran

ansiedad y espantosa agonía” de decidir por sí “lo que es bueno y lo que es malo”. Weber busca el *Sinn* de la acción social, que sólo se da en el *homo socialis*, pues —como dice en símil atinente— un grupo de células no puede poseer una conducta intencional, significativa, causal, *sinnhaft*. El gran sociólogo se propone dar una explicación causal a los fenómenos sociales. Esto es para él el *verstehen* (vid. Max Weber, *The Methodes of the Social Sciences*, Free Press).

La comprensión, según este modo de ver, se realiza en dos instancias: primera, en la comprensión de lo intelectual cuando el hombre es movido en su conducta por motivos racionales o, dicho sencillamente, cuando sus actos son racionales; segunda, la comprensión se realiza en la empatía, en la esfera emocional, y en la irracionalidad, tal como ocurre en el comportamiento del fanático. Ello plantea el importante problema del papel de los poderes irracionales en la historia de la sociedad humana, tema que estrenó con alertitud Schopenhauer, y que llevó a sistema sociológico Pareto al afirmar que el hombre actuaba movido por sus residuos o sentimientos, y sólo se movía por excepción por ideas. Una era la que se concreta en los inventos. Karl Mannheim desenvuelve el poderío de la irracionalidad dentro del ámbito de nuestro tiempo en su *Liber-tad y Planificación Social*. Comte creyó primero que las ideas gobiernan y trastornan al mundo, y luego en su *Política Positiva* mantuvo que lo universal y dominante era el sentimiento.

Lo plural no es siempre lo social. Por ello ha de circunscribirse la conducta social (*soziales Handeln*) que Weber divide en varias clases. La conducta social puede ser: 1) racional-intencional; 2) valuacional, valorativa; 3) emocional; 4) tradicional. Este último concepto lo desarrolla en amplio en su interpretación de la sociología de las religiones. También se ocupa el magno sociólogo de las relaciones sociales, las que divide en esta forma: 1) conflictos; 2) formación de grupos primarios, en que existe una relación de dependencia; 3) formación de grupos secundarios, en los que hay una combinación de intereses a base de un plan racional, en que se pone en juego la individualidad, el cálculo, la racionalización, la ilusión; y 4) lo que califica y considera como el tipo superior de la humana asociación, que es cuando se establece un orden. Tal estado —afirma el autor del notable estudio sobre *la burocracia*— se logra a virtud de la actividad inteligente y organizada de un verdadero jefe o de un *staff* o aparato administrativo.

¿Cuál es el papel del individuo y el del grupo, o sea, de lo psicológico y lo sociológico? Para Weber ni la psicología ni las leyes psicológicas pueden explicar los procesos sociales, institucionales y culturales. La *verstehende Soziologie* no es una parte de la psicología, aun cuando su misión sea comprender.

Por el contrario, lo que el individuo crea, esto es, lo social y lo cultural y lo institucional, es algo opuesto a él, y por ello no se puede explicar psicológicamente. He aquí su tesis: lo psicológico tiene que explicarse por lo sociológico, por las condiciones objetivas. Aquí se fundamenta una doctrina sociológica análoga a la de Scheler sobre la sociología del saber o del conocimiento, que podríamos denominar la sociología de la psicología. El individuo es esencial —sin la menor duda— pero lo social lo es más, del mismo modo que “porque el estadista se valga de gotas de tinta para escribir sus discursos o de las ondas sonoras de un micrófono para difundirlos, no han de ser explicadas sus actividades políticas, la comprensión de ellas, a virtud de las leyes físicas de la atracción capilar o de los principios de la acústica; ni tampoco considerar dichas leyes o principios indispensables para explicar la causación histórica”.

De modo ahondador estudia Weber el problema de la causalidad en sociología. Acepta el *a priori* kantiano. A la vez afirma que los hechos sociales están presentes en la experiencia, pero no derivan éstos de la sola experiencia. No pueden ser probados nunca en una forma inductiva, sino intuitiva. El carácter de la sociología weberiana es “nomotética”, lo cual quiere decir que su explicación de los hechos últimos se basa, primero, en leyes de probabilidades, como algo constitutivo de la ley sociológica; segundo, en abstracciones; tercero, diferencia el contenido de la historia del contenido de la sociología, como lo había hecho Rickert, pues la historia se ocupa del individuo —de lo individual singular y único que es el suceso histórico—; en cambio, la sociología se encarga de lo *típico*.

Weber pondrá énfasis en dicho concepto en su lógica sociológica. Sus construcciones ideales se basan en los conceptos-tipos (*Typenbegriff*), que es algo análogo a los *als ob*, a las ficciones de Vaihinger. Son sus famosos idealtipos. Recuérdese en Tönnies los idealtipos de comunidad y sociedad. Esos conceptos arquetípicos —aquí el kantiano— van a reorganizar lo empírico y ponerlo en determinadas relaciones, a virtud de la actividad sintética de la mente. Los idealtipos de Weber presuponen metodológicamente: 1) enfatizar un aspecto unilateral de la realidad societaria, o sea, elegir, seleccionar con método uno o varios aspectos del acaecer sociológico, verbigracia el *carisma* del adalid, la burocracia, etc. A mayor carisma, menor burocracia; a menor carisma, más fuerte, estable y conservadora es en sí la organización burocrática de un Estado. Otros aspectos que Weber selecciona son protestantismo y capitalismo, cuya correlación agota en el campo lógico y sociológico. En esta forma construyó el enorme maestro sus tipos-ideales, que son ejemplos vivos del ahondador pensar sociológico suyo.

Es de señalar en la sistemática de Weber la idea de que no podemos entender o comprender el sentido objetivo de esos actos, sino solamente el subjetivo. Intentamos interpretar por medio de nuestro entendimiento el sentido que los

hombres dan a sus acciones y a sus omisiones. Es de fijarse en ese sociólogo el criterio comprensivista-subjetivo que mantiene, en oposición al criterio explicativo-objetivo predominante en las ciencias de la naturaleza, dicotomía que destacó Dilthey en su interpretación de las religiones, de la filosofía y de los cambios en la historia. En Weber ambos se completan.

## II. VIDA ACADEMICA DE UN SOCIOLOGO MULTIFAZ

De Wiese afirma de Max Weber —enjuiciándolo— que “su naturaleza impulsiva e impetuosa careció de la paciencia necesaria para dedicarse al trabajo de detalle, al análisis consecuente y a la sistemática”; rinde tributo a su “monumental figura de sociólogo”, y hace un paralelo entre Weber y Sombart, a quienes coloca en el primer plano del pensamiento sociológico de la década de 1920 a 1930. Los estima como “espíritus revolucionarios, innovadores e iconoclastas, de gran dignidad personal, y con un vigoroso sentimiento de superioridad; de ideas nuevas e independientes, que no sintieron respeto por lo tradicional”. Ve en Max Weber “el hombre que pedía todo o nada, el héroe moral, el asceta que exigía una justicia absoluta, y que tomaba definitivamente partido, el filósofo moral radical”.

Max Weber, mentalidad poderosa, multiforme y ubicua, actúa como profesor de economía de la Universidad de Friburgo en 1894. En este centro de docencia superior tiene por colegas y amigos a Hugo Münsterberg, notable psicólogo, y a Guillermo Rickert, que estudiaría a fondo la metodología de las ciencias naturales y de las ciencias culturales, influyéndolo. Dos años más tarde reemplaza al renombrado Knies, que era uno de los conductores de la escuela historicista. Dentro del círculo de sus amigos se distinguía el gran teórico del Estado Jellinek y el especialista en religiones Troeltsch. En 1903 edita con el gran Sombart la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, donde publica sus primeros trabajos, y que llegó a ser en Alemania el órgano científico más notable y respetado en materia de sociología y de ciencias sociales. Este órgano científico fue prohibido por el régimen nazi. En 1904 Weber hace un viaje a Norteamérica. El contacto con esta nueva civilización constituyó para este sabio europeo una verdadera experiencia: ante ella tuvo una reacción entusiasta y a la vez de reserva. Cuenta su biógrafo H. H. Gerth en su libro antológico *From Max Weber: Essays in Sociology* (1946), que le fascinaba el momento de congestión urbana en el bajo Manhattan neoyorkino, y le gustaba percibir en el Puente de Brooklyn el tránsito de las masas humanas. Admiró esa Babel, una de las siete maravillas de hoy. A sus rascacielos los llamaba “fortalezas metropolitanas”, y le rememoraban las viejas torres de Florencia y



de Bolonia. A su vez —en contraste con la vetusta Europa, un poco ya museo según Ortega y Gasset— se sentía cómodo en la acogedora casa de apartamento, con su eficaz y moderno cuarto de toilet y demás utilaje y su limitado espacio, que le brindaba su colega el profesor Hervay, del Departamento de Lenguas Germánicas de la Universidad de Columbia. Impresionóle, por otra parte, el despilfarro de energías humanas propio de ese régimen capitalista, lo que dio materia a la obra de Stuart Chase *The Tragedy of Waste*, que le haría decir a Bernard Shaw: “La economía política y social son diversiones intelectuales; pero la economía vital es la piedra sillar del filósofo”.

Max Weber regresa a su patria y en Heidelberg, en 1904, termina la segunda parte de su renombrado libro *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, en el que mantuvo —según la epístola que dirigiera a Rickert— que el ascetismo protestante había sido el fundamento de la moderna civilización vocacional, profesional, y uno de los pilares de la economía moderna. Justamente en los momentos en que estaba dedicado a su creación, se produce la primera Revolución Rusa. Se da entonces a la tarea de aprender el idioma de ese pueblo, y estudia su lección cada mañana al levantarse, con el objeto de poder seguir las noticias de los propios periódicos rusos. Entonces publicó dos estudios, poniéndose en guardia ante ese hecho convulsivo: uno tocante a *La Situación de la Democracia Burguesa en Rusia* y otro sobre *La Transición Rusa al Pseudoconstitucionalismo*. Espíritu enérgico y libre, se encoleriza ante la universidad alemana que declara la excedencia injusta de dos docentes-privados tan egregios como Simmel y Michels. Califica esa situación universitaria de vergonzosa.

Sus contribuciones al análisis del fenómeno rural, especialmente sus estudios sobre el feudalismo, sobre las minorías polacas, sobre la estructura social rural de Rusia, Alemania, Escocia y la céltica, y sobre las comunidades aldeanas, son muy importantes.

En 1908 nuestro sociólogo lleva a cabo una investigación sobre psicología industrial de las fábricas de hilado de Westfalia que a la sazón poseía su abuelo, y parejamente da a la estampa un estudio bajo el título —de suyo modesto— de *Las Instituciones Agrarias de la Antigüedad*, aparecido en la “Enciclopedia de Ciencias del Estado”, volumen primero. Esta obra es un análisis completo de la estructura social del mundo antiguo contemplado con la óptica de los problemas del presente. Le valió un cargo oficial valioso, en premio al mismo. Prosigue en Heidelberg de 1906 a 1910 participando en diálogos intelectuales ora con su hermano, el historiador de la cultura Alfred Weber, ora con Guillermo Windelband, ya con Jellinek, ya con Emil Lask. (Alguna vez, en días aciagos, la América contribuyó con su óbolo al infortunio de los Weber bajo los efectos

del régimen nazi). Su círculo de colegas y amigos se ensancha con figuras del timbre de Tönnies, del filólogo Carlos Vossler y de los mencionados Simmel y Sombart, con los cuales platicaría creadoramente en etapa de vacaciones. Y entre los jóvenes amistó con Jorge Lukács. También mantuvo relaciones con el psiquiatra y luego filósofo existencialista Karl Jaspers. En 1908 funda la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, renombrada asociación que todavía labora bajo la égida de De Wiese. Sombart le acompaña.

Pero no se limitaba este mentor a la vida de cenobio. Era sensible también a lo que pasaba en su contorno. Uno de sus biógrafos describe su temperamento como impetuoso y carente del sentido de la medida, como un Don Quijote que chocaba contra lo injusto, pero cuyos actos se volvían contra sí mismo, si bien pasado el momento de indignación, se calmaba y era magnánimo y afable. Tenía Max Weber cincuenta años cuando se produce la Primera Guerra Mundial, durante cuyo transcurso desempeña cargos en nueve hospitales correspondientes al distrito de Heidelberg. Pero —cosa propia de la reflexiva mentalidad alemana— al hilo de ese trabajo elabora una concepción que luego llegó a ser central dentro de su sistemática sociológica: la de la organización burocrática estudiada universalmente. La realidad sanitaria que tenía ante sí era de supina incipencia, pero es el caso que Weber, entre 1914 y 1915, transforma todo ese aparato administrativo en uno ordenado y eficaz. En 1916 regresa a la Universidad heidelberguense, se entrega al estudio de los profetas hebreos —básico para su monumental investigación socio-económica de las religiones— y escribe varios capítulos de su ingente tratado *Economía y Sociedad*. En 1918 lo encontramos en la Universidad de Viena, en la cual elabora *Una Crítica Positiva de la Concepción Materialista de la Historia*, que es una presentación de su sociología antiunilateral. A sus conferencias —llenas de interés— asisten profesores, funcionarios estatales, colegas. En el propio año declina su lealtad monárquica, para adoptar la republicana; como dijo Meinecke: “se operó en él el cambio de un monárquico de corazón a un repúblico de razón”. A los dos años muere de neumonía el egregio maestro, siendo su influjo posterior considerable. Ocupa desde entonces el lugar de Pareto en muchos ambientes sociológicos.

Max Weber perteneció a una generación de mentores universales. Siendo un sociólogo y un economista, conoció las lenguas indo-germánicas, y el hebreo, y el ruso. Y a más de la economía, dominó la historia y la filosofía, y llegó a ser un sabio tocante a la literatura teológica de las grandes religiones. Tenía un verdadero dominio de las civilizaciones occidentales y de las orientales, y de campos tan diversos como el político, el jurídico, el militar, y de la marcha intelectual de la humanidad. Su obra maestra, publicada después de su muerte

con los papeles que dejó, es *Economía y Sociedad*, que a más de la teoría de la organización social, y de la comunidad y sociedad, y de los tipos de dominación, contiene estudios sobre el régimen feudal, sobre sociología de la ciudad, sobre las bases racionales de la música, y sobre las clases, el Estado nacional y la sociología jurídica. Todos son análisis magistrales. Por su gran saber pudo penetrar a fondo en las doctrinas del budismo, del confucianismo, del hebraísmo, del luteranismo, del calvinismo (vid. mi *Tratado de Sociología*, t. I, pp. 238-252).

El ámbito favorable que permite hacer esas obras macizas, condicionó su enorme faena. No tuvo que preocuparse por lo útil e inmediato. De aquí que pudiese dar vuelo a su imaginación científica y aprehender temas y materias hartos remotos de la realidad concreta de la vida. Tal fue su contraste con la filosofía marxista o materialismo histórico y con la del capitalismo de su tiempo. Por otra parte, la Universidad se hallaba libre de presiones políticas exteriores. Las décadas de 1870 a 1914 son de paz y de prosperidad general. En ellas gozó de un clima favorable a la actividad sociológica creadora. El profesor pudo vivir una vida exenta de las preocupaciones cotidianas.

Max Weber asiste como espectador —en esa era del hombre social— a la lucha entre dos concepciones contrapuestas: la conservatista y académica que sigue la tradición de las ideas de Hegel y de Ranke, y la actitud radical socialista, de sesgo no propiamente académico, sino proselitista, representada por Kautski, por Bernstein y por Mehring. Se trataba de un estado de tensión ideológica única. Weber, frente a ambas, expone sus medias paradojas. Por otra parte era en lo personal arreligioso; era —como él mismo dijo— “religiosamente inmusical”; pero dedicó —en el sentido alemán del verbo “dedicarse”— una gran parte de su tiempo e investigaciones a descubrir y explicar de modo logístico el influjo positivo y radical que la conducta religiosa ha ejercido sobre el sistema económico-social y sobre la vida humana. No pocas veces se autocomparó a los demagogos de la Antigua Judea arengando a la multitud. Y es que durante el curso de sus estudios del antiguo judaísmo, entre 1916 y 1917, le impresionó hasta lo profundo las similitudes que advirtió entre la situación de los antiguos pueblos hebreos y la moderna Alemania; y trazó en su alma no sólo un paralelo entre la situación pública e histórica de ambos pueblos, sino —más aún— entre sus personalidades más salientes, tales las de muchos profetas con sus estados psíquicos irregulares e impulsivos, particularmente Jeremías, con el cual él mismo se comparaba. A su madre le leía y releía pasajes de este profeta y decía: “Este soy yo”.

Nacionalista, creyó en la misión del *Herrenvolk*, a la vez que combatió por los fueros de la libertad individual y se separó con argumentos llenos de análisis

de las ideas del nacionalismo y racismo teutonista, que no eran para el juicioso y lógico sociólogo otra cosa que ideologías justificadoras malusadas por la clase gobernante, y por aparatos de propaganda alquilados y a su servil servicio. Era ello un pre-anuncio de la era hitleriana. Concibió, por el contrario, el amor patrio con un sentido alto del honor y del poder nacional, poder que concebía no como fin en sí, ni como instrumento para promover intereses sectarios de grupos particulares privilegiados, sino más bien como salvaguardia de la cultura alemana y europea. Poca simpatía sintió por el Imperio como tal. Poca simpatía sintió igualmente por la política del Kaiser, que desacreditó a Alemania —según declaró— a los ojos del mundo. Arguyó contra el Tratado de Versalles, que consideró como una humillación moral de su país, pero a la vez se opuso a todo chauvinismo y a todo reaccionarismo en lo político. En la etapa de la República Alemana Weber recomendó la elección popular del presidente y defendió el derecho de las minorías en el parlamento. En su juventud había militado en la Liga Pangermánica, de programa nacionalista.

### III. RELACION ANTIPODICA DE BUROCRACIA Y CARISMA

Toda una filosofía de la historia construye inteligentemente Max Weber a base de la relación antipódica —verdadera unidad metafísica de contrarios— entre “burocracia” y “carisma”. Asimismo nuestro sociólogo considera el principio de racionalización como el elemento más general de su filosofía de la historia —que es la de la sociedad. Tal racionalización, dentro de su sistema, se mide negativamente de acuerdo con el grado a que los elementos mágicos del pensamiento se desplazan, o positivamente a tenor con el grado que las ideas ganan en sistemática coherencia y consistencia natural. El concepto de racionalización aplicado a lo sociológico y a lo histórico es el aporte máximo de Weber a la sociología del conocimiento, rama en la cual es uno de sus tratadistas representativos, al lado de Scheler y Mannheim. El proceso de racionalización se hace típicamente visible y conspicuo en la acumulación tecnológica, en la evolución unilinear del progreso como pensar propio de la cultura europea. Trazar el proceso secular de racionalización, típico de la cultura occidental, en su elaboración paulatina, y precisar su repercusión en la libertad del hombre actual, es uno de los aciertos de Max Weber. Todo ello lo llevó a cabo no con especulaciones metafísicas a lo Hegel, sino con seguridad científica, como en la hora de hoy lo haría Sorokin.

Weber introducirá en la dispensación sociológica una doctrina biconceptual, basada en la alternativa entre burocracia —lo racional— y carisma —lo irracional. El término “carisma” lo toma prestado al jurista e historiador reli-

gioso de Estrasburgo Rodolfo Sohm, que lo describe como “don de gracia”. ¿Quiénes tienen ese don? Lo tienen, sin más, los líderes de todo orden —políticos, religiosos, sociales— que se autodesignan para su misión o son señalados por el dedo del destino, como se suele pensar; los arroja o pare la providencia, dijo Luz Caballero, cuando los necesitan los pueblos en instantes críticos, y son seguidos por aquellos que están en estado de desgracia, de zozobra, de angustia, de opresión. Siguen a ese *líder* —anglicismo ya admitido por la Academia Española de la Lengua— porque lo consideran extraordinariamente cualificado para darle solución a su problema, para su salvación.

Son paradigmas de este liderazgo los profetas y fundadores de religiones universales, y los héroes y libertadores de pueblos. Esos arquetipos humanos ejercen un dominio real y efectivo sobre un grupo o masa social o pueblo o parte de la humanidad. Tales Cristo, Buda, Mahoma. Y en un orden político Bolívar, Martí, Garibaldi, Gandhi han sido adalides carismáticos en el sentido de Weber. En la mente popular se convierten en seres milagrosos, que tienen revelaciones y por sus hechos valerosos y audaces se singularizan sobremanera. Sus hazañas son portentosas, y “hazaña” es la palabra que, según Tieck, Sancho tiene constantemente en la boca para ponderar las acciones de Don Quijote. Además, esos conductores carismáticos logran éxitos continuos y resonantes, y por ello crean movimientos generales de entusiasmo, sentimientos de exaltación a su favor. Son de suyo fuerzas revolucionarias en la historia. La descripción previa concuerda bastante con la que Carlyle hace del “héroe” en su concepción hiperindividualista de la historia.

Empero ha de advertirse que la concepción weberiana del héroe carismático es descriptiva y no valorativa. Para él puede ser santo o libertador, pero también le asigna carisma a Napoleón, aunque sepulte miles de granaderos del ejército imperial en la marcha a través de la cañada de Ohain, antes de Waterloo; y a un jefe guerrero cualificado de Arabia. Tiene para Weber carisma lo mismo un condotiero que Robespierre, glorificador carismático de la diosarazón. Lo mismo lo tiene un mágico o chamán ártico, en quien su grupo cree y tiene fe, que el profeta Joseph Smith, fundador de la secta de los mormones muy extendida en Norteamérica. Siempre se trata de una fe y confianza en las cualidades personales o suprapersonales del reformador, héroe o líder. La relación carismática es directa: es entre el líder y cada hombre. La etapa de la economía liberal suministra con toda nitidez esas dicotomías de personalidad y masa, de empresario —emprendedor audaz— creador y rutina económica; de libertad interior del pionero y hombre de excepción, que se adelanta a su tiempo, y ve primero que los demás, y los convencionalismos de la gente común; de vuelo imaginativo del hombre de genio —inventor, autor dramático, estratega excepcional— y los conservatistas apegados a una realidad siempre igual a sí misma. Tal fue la tesis de Carlyle, de Emerson, de Gracián, de

Brandes, de Nietzsche con sus "trasvaloradores", según la cual el individuo monumental se convierte en el soberano de la historia.

Para Weber la concepción del líder carismático es continuidad en línea recta de la concepción de los hombres geniales, que trascienden lo cotidiano y trillado. En el Renacimiento el hombre singular se entrega a su propio genio, y a veces llega al narcisismo y al endiosamiento. Es época de figuras excepcionales en el arte y en la ciencia, que canoniza las inclinaciones audaces, las aptitudes únicas, el genio transvalorador (vid. Litt, *Ética Moderna*, 1932, p. 19). Un alma tan republicana y humana como la de Martí discernirá netamente entre hombre superior y cualificado y el vulgo, al hablar de "la aristocracia de la naturaleza" en contraposición al "vulgo humano". "Hombre es quien estudia las raíces de las cosas: lo otro es rebaño" —declara. Luz y Caballero habla de la "nata" y la "masa". Y Ortega y Gasset diferencia entre alma noble y alma vulgar, entre "minoría" y "masa", y entre hombre "magnánimo" y hombre "pusilánime" (vid. cap. 8, XI, XII y XIV).

Ahora bien, lo sustancial de la posición weberiana radica en hacer percibir que la genuina condición carismática se abre paso concomitantemente a instituciones incipientes que emergen del enfriamiento de los momentos enfebrecidos de devoción y fervor, del misticismo revolucionario, propio del estado carismático. Las doctrinas originarias se democratizan, y esas instituciones se convierten en portadoras y transmisoras primarias del mensaje del líder. A pesar de su mérito intrínseco, el mensaje del desinteresado protócrata en su radicalidad encuentra resistencia en el ámbito institucional, en la circunstancia cotidiana. Weber asigna un peso causal específico a esas rutinas institucionales —por ejemplo, las domésticas— a esos, digamos, intereses creados, que "están allí" —como diría Ortega y Gasset. Y, luego de reconocerlo, sostiene que existe un determinismo sociológico que conduce a la rutinización del carisma. Esto es, sitúa su doctrina dentro de un pluralismo causal explicativo. De tal forma que un movimiento carismático puede ser rutinizado por burocratización, y tal rumbo estar fuera de las intenciones del líder y de la de sus seguidores, pues depende del entramado tradicional e institucional y especialmente del orden económico, sujeto a un manejo racional. Esto lleva a reiterar que Weber enfatiza cómo la jerarquía burocrática está regida por el principio de racionalidad en la organización social en su máximo desarrollo. Y con el de "disciplina". Tal ocurrió con la autodisciplina en el primer capitalismo.

El elemento filosófico de la construcción histórico-sociológica de Weber se halla en el equilibrio entre los movimientos carismáticos —líderes e ideas carismáticas— y la rutinización racional; esto es, entre el factor irracional —emotivo, intuitivo— y el racional, formado éste por las instituciones duraderas y

por los intereses materiales. Ahora bien, es verdad que el autor de *Economía y Sociedad* pone su acento en el concepto de la personalidad, de la espontaneidad libre, de su entusiasmo heroico, de su imparidad, su ser de los *oligoi*, de los pocos, de que hablaba Platón, de la aristarquía bien entendida, según la filosofía de Xirau, de los “virtuosos”, en la estricta acepción del gran arte. Pero precisa que advirtamos que Weber no desarrolla su tesis a través de los grandes hombres como tales, a través de Napoleón o Cromwell, de César o Calvino, como lo hizo Carlyle. Para nuestro sociólogo lo importante es percibir y precisar con claridad qué es lo que ha subsistido de la acción novadora de esos superhombres, en el orden constructivo y en el institucional. Por ello en el transcurso de los grandes volúmenes de Weber sólo se mencionan esos grandes nombres de esos grandes hombres de pasada, pues lo que busca es la continuidad histórica. Esto es: no César, sino el cesarismo; no Calvino, sino el calvinismo; no Bolívar ni Martí —digamos, completando— sino el bolivarismo y el martiismo, o la doctrina bolivariana y la martiana concretadas en hechos.

#### IV. METODOLOGIA WEBERIANA

Series tipológicas, tipos constructivos y método comparativo: he ahí el trípode de la metodología de Weber. El punto de partida y la unidad irreducible del análisis weberiano es la persona humana, el ente individual. La sociología “interpretativa” considera al individuo (*Einzelindividuum*) como la unidad básica, sustantiva. Pone la lupa en el individuo y su acción, en sus actividades orientadas hacia otros individuos. El individuo es el límite superior y el aportador único de la acción “significativa”. Como se ve, esta filosofía es nominalista. Por otra parte, los conceptos de Estado, de asociación, de Iglesia, de feudalismo sirven sólo para dar nombres a ciertas clases de “interacción” humana, aunque suelen ser estudiados como unidades en sí; y no son sino caracterizaciones de actividades sociales definidas, de interacciones efectos de propósitos perseguidos conscientemente por los seres humanos.

La tarea de la ciencia consiste en reducir estos conceptos a su inteligibilidad, a su íntima comprensión, en hacer entendibles estas interacciones. Pero esto es precisamente lo opuesto de lo que hacían los sociólogos seguidores de la tradición de Hegel y Ranke. La sociología comprensiva o *verstehende Soziologie* es, pues, en su naturaleza, filosófica, positivista y racionalista. Karl Jaspers, en su estudio *Max Weber* (Oldenburg, 1932) dirá que “Max Weber no tuvo filosofía alguna; él era una filosofía”. Medina Echavarría, el eminente sociólogo español, al traducir los cuatro enormes volúmenes de *Economía y Sociedad* de la edición alemana de 1922, en las prensas de Fondo de Cultura Económica de México, ordena este tratado en la siguiente forma: I. Teoría de la organiza-

ción social. II y III. Tipos de comunidad y sociedad. IV. Tipos de dominación. Y clásica es la definición-programa que a través de esas largas y nutridas páginas desarrolla el tratadista superbo: "Debe entenderse por sociología aquella ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social, para, logrado esto, explicarla causalmente en su desarrollo y efectos".

Max Weber declara que tal posición metódica es la única que posibilita el estudio de las ciencias morales y culturales centradas en el hombre, y no en los seres subhumanos, ni en los fenómenos del mundo inanimado de que otras disciplinas se encargan. El hombre puede "comprender" o al menos intentar comprender sus propias intenciones por medio de la introspección o a virtud de la interpretación de los motivos del actuar de otros hombres, escrutando dichas intenciones, ya puestas de relieve por ellos, ya supuestas. Actúa —como diría Lipps— a virtud de una empatía, de una simpatía ética, de un *Einführung*, pues el prójimo no es sólo un cuerpo, un ser bípedo, sino un ser que guarda una analogía conmigo. Por eso río cuando él ríe, experimento dolor cuando se me aparece gemebundo y desgraciado, huyo cuando de súbito en un pánico él huye. Ahora bien, existen diversas clases de conducta motivada, siendo las más comprensibles, inteligibles, aquellas que tienen una naturaleza racional, verbigracia las operaciones aritméticas o las transacciones del hombre económico —oferta y demanda, justo precio, adecuada distribución de mercados. Ello coincide con las "acciones lógicas" de Pareto.

Su énfasis en las operaciones mentales del hombre racional ha hecho que se considere a Weber, sin ser así, como un puro racionalista. Lo que sí ha de decirse es que todo intento de interpretar la acción humana en forma inteligible es algo de por sí digno de encomio; es más, se puede con ello lograr una validez evidencial cualitativa o *Evidenz*. El mayor grado de autoevidencia es el que conllevan los actos que tienen un propósito racional (*zweckrational*). En tanto que el sujeto o sujetos de que se trata crean que los medios que emplean son idóneos para lograr un fin concreto, la conducta puede ser calificada de propositiva o intencional. Un jefe militar verbigracia puede estar seguro de una victoria y darle forma a su táctica. Esta modalidad de la conducta es racional —intencional— aunque le sobrevenga una derrota o aunque la victoria sea inútil o pírrica objetivamente. Véase cómo Weber potencia el lado *subjetivo* de la conducta humana o social, como paso necesario para lograr una "explicación comprensible".

Ahora bien, como la conciencia, como la intención, es un recinto cerrado —Gracián decía: ¡si hubiera espejos de entendimientos como los hay de rostros!— hay casos en que una conducta dada, esto es, considerada por su apariencia, por su expresión externa, es de suyo interpretada de un modo



igual y uniforme por todos los espectadores; sin embargo, puede estar basada en otros motivos profundos extremadamente diversos. Dentro de estos motivos posibles puede haber uno que sea el verdadero, y es el que hay que “comprender”. O ser un motivo “oculto” de la acción el más plausible. Nietzsche dijo que un gran criminal podía ser un gran hombre: la cuestión está en el motivo vil o santo del crimen. Dostoiewski fue el gran psicólogo de estos problemas que giraban en torno a la motivación profunda. Basta leer *Crimen y Castigo*. Pero sociológicamente hay tres clases de *acción*, en sentido weberiano, por parte del grupo: 1. Acción motivada por la “tradicición”; v. gr. por la costumbre, por el hábito; no es una actividad original, nueva, racional; 2. Acción motivada por la “emoción”. Y 3. Acción motivada por la razón o “racional”, según “fines” o según “valores”.

Las acciones menos racionales del hombre —se asemejan a las “alógicas” de Pareto— son para Weber aquellas que persiguen fines absolutos, verbigracia las que se basan en sentimientos afectuales o tradicionales, las que se fundan en el puro sentimiento, que como tal suelen ser inexplicables, y que hasta se santifican, porque son usos colectivos que siempre “han sido así”. Pero si bien muchos procesos emocionales no dejan de ser inteligibles, y se comprenden emocionalmente, otros, sin embargo, no lo son, o son inteligiblemente opacos, como ocurre con los estados extáticos, o con las experiencias de los místicos, o con la vida interior de los niños en la que no podemos aplicar criterios de analogía con la del adulto, o en fin con ciertas condiciones psicopáticas. Pero tampoco la conducta anormal está del todo fuera de la comprensión. No hay que ser un Rosas, ni un Robespierre, ni un Torquemada para comprender la conducta de estos personajes de la historia. Sus actos psíquicos pueden ser “revividos” por el biógrafo, en el sentido que ya Dilthey indicó. Empero, Weber se aparta explícitamente de toda concepción del hombre como *homo rationalis*, como puro animal racional.

Este método no es precisamente —y Weber lo aclara— el de la “física social” de Comte o de Durkheim; pero con fines didácticos pudiera decirse que “sociedad” es para nuestro tratadista equivalente a empleo por el hombre de arbitrios o recursos racionales; “asociación” es concepto que pone énfasis en lo afectivo, y “comunidad” es algo que se identifica a la conducta tradicionalista. Para usar otra aclaración: la democracia, física o sociológicamente mirada, no es algo que está constituido por un montón amorfo de individuos inanes y separados —cual un montón de arena— sino por un complejo zumbante, como una sociedad de abejas, de asociaciones voluntarias y exclusivas. El método weberiano es fáctico, y por ello rechaza los enfoques metafísicos en el procedimiento sociológico, y demanda y encarece “hechos” como los que descubren las ciencias naturales, si bien hechos del hombre en su vida societal.

Busca la calidad y la unicidad cualitativa de la realidad cultural y sus diferencias también cualitativas.

#### V. LOS CONCEPTOS-TIPOS Y LA DESCRIPCIÓN NO EVALUATIVA

Este proceder investigador seguro lo concreta Weber en su técnica lógica del "tipo ideal" o del "concepto ideal", llave de su metodología. Su ingente labor se basa en la construcción intencional de conceptos-tipos a base de determinados elementos de la realidad, que están allí, y en una concepción precisa. Pero, a diferencia de Dilthey, Weber eludirá "evaluaciones" de toda especie —políticas, confesionales, éticas, estéticas. Para propósitos analíticos el magno sociólogo se da a la tarea, en la que logra éxito, de construir "tipos". Estos no tienen que ser éticamente positivos, ni estéticamente bellos; lejos de eso se pueden construir lo mismo tipos de prostitución que de liderazgos políticos. La conducta de los profetas es sin duda alabada por toda alma de temple moral, pero Weber no incita a imitar como modelos la vida de los profetas. Sólo se propone hacer ciencia, describir hechos y regularidades sociológicas. Sus idealtipos no son —valga la paradoja— tipos ideales, sino idealtipos. Ni sus tipos son tipos-promedios, como los de la estadística o la economía. Su concepción está influida por la de Rickert (vid. *Ciencia Natural y Ciencia Cultural*, 1922, Calpe). Sus normas son normas no-normativas, constituidas por la selección deliberada y por la combinación de particulares elementos de la realidad —histórica, social.

El método de Weber es comparativo. Trabaja con conceptos generales, que son en puridad las herramientas con que prepara sus materiales y con que levanta su edificio sociológico. A virtud de ello establece la correlación entre la democracia, como tal, y la aminoración del poder, como tal, lo que se corrobora con el hecho político del referéndum. Sus materiales de trabajo son los hechos mismos de la historia universal, que correlaciona a base de análisis comparativos. El egregio hombre de ciencia prepara una batería de idealtipos, y la vasta historia le suministra un almacén de ejemplos para su elaboración conceptual. Su finalidad es incitar al comprender sociológico como objeto-tema de observación de regularidades sociológicas sujetas a ley. Con ello colma un legítimo interés lógico-científico de causación social. Tal se advierte al establecer la correlación entre religión y economía, o mejor entre protestantismo y capitalismo moderno, o entre el hecho económico y las concepciones religiosas de las más diversas civilizaciones antiguas o modernas (vid. sobre esto, mi *Tratado de Sociología*, t. I, pp. 242-252).

El estudio de la causalidad histórico-sociológica es emprendido con lucidez por Max Weber. El Imperio Romano no se derrumbó por causas exteriores a él, verbigracia por la superioridad numérica de las tribus germánicas, o por causas internas como la incapacidad de los emperadores o gobernantes. La invasión de los bárbaros no hizo más que precipitar una evolución de siglos con trayectoria descendente. Tal es la tesis de nuestro sociólogo en su trabajo *La Decadencia de la Cultura Antigua. Sus Causas Sociales* (vid. *Rev. de Occ.* t. XIII, 25-29). En efecto, a principios del siglo II se agosta la literatura latina, y la lengua latina está en proceso de descomposición. El despotismo ahoga la vida pública. (Pero con Federico el Grande hay despotismo y la cultura es impulsada). El lujo y la inmoralidad invade la aristocracia. Pero ello no lleva por fuerza a la ruina. También se ha alegado que el celibato obligado de los legionarios —de los individuos eugénicos— hizo degenerar la raza latina.

Weber ahonda en la causa de esa eversión social. Ya desde la Antigüedad se venía oyendo el *dictum*: *Latifundia perdidere Roma*. Pero con respecto a esta causa de decadencia y a otras, el sociólogo multifaz ha de asentar este principio metódico: “Poco o nada podemos aprender en la historia de la Antigüedad con aplicación a los problemas sociales de hoy”. Tan es así que en un hipotético diálogo entre un esclavo de Roma y un proletario de hoy el uno no entendería al otro. Ahora bien, la cultura antigua es cultura de la ciudad, y su economía es “economía urbana”, que, como tal, descansa en el cambio, en el mercado de la ciudad. Esto es: en el cambio directo, inmediato, entre productores y consumidores, capaz de cubrir en lo esencial las necesidades propias de modo “autárquico”. Es el ideal de bastarse a sí mismo, preconizado por Aristóteles para los Estados-ciudades de Grecia. Además, la civilización antigua lo es de esclavos, que desde el comienzo existen parejamente al trabajo libre de la ciudad; pero sobre todo se sostiene por el trabajo servil del campo, de los predios rurales.

La causa de ello es la “baratura de hombres”. La evolución social-económica de Roma es una despaciosa victoria de la plebe, que hace de ella una ciudad de campesinos, de agricultores conquistadores. Pero por definición el gran Estado sólo puede ser gobernado a base de una burocracia profesional a sueldo, como la de la monarquía de Diocleciano, que al menos paga sueldos a los empleados públicos “en especie”, a base de almacenes imperiales surtidos de miles de fanegas de granos, de vestidos y de carne. Pero... ha desaparecido “la ciudad antigua” —en el sentido de Füstel de Coulanges—: ha desaparecido el intercambio de géneros: se han roto los hilos que enlazaban las células independientes de la vida económica: el comercio ha involucionado y ha retrocedido a la fase de la industria ambulante a cargo de razas extranjeras (griegos, judíos). El fenómeno que se descubre a la luz es éste: que la cultura se ha hecho campesina. Y con ello se ha producido un proceso de salubricación

en la estructura societal: la familia, como tal, y la propiedad privada fueron restituidas a la gran masa de campesinos, de siervos, y éstos se elevaron gradualmente, y se convirtieron en "hombres". La vida familiar fue rodeada por el Cristianismo de fuertes garantías morales, de leyes protectoras a favor del campesino. A fines del Imperio ya se reconocía la cohesión de la familia. Pero la vida económica se había vuelto campesina. Tardaría algún tiempo para que la ciudad como tal renaciese.

La posición estricta del problema antinómico de sociología y evaluación debe ser precisada. La sociología y la historia son ciencias empíricas de la acción, y no ciencias valorativas como la jurisprudencia, la lógica, la ética y la estética que son ciencias dogmáticas de "lo justo", "lo válido", &. Weber no oblitera la importancia cultural de los fenómenos que la sociología enfoca; es más, tiene conciencia de la relación entre esos fenómenos y los valores. Acepta que es importante derivar valores del material del conocimiento mismo —por ejemplo, de la idea de progreso, por estar éstos allende la ciencia descriptiva, y porque los valores adquieren su fuerza obligatoria a base de las decisiones personales. Es consciente Weber del conflicto entre valores de la magnitud e importancia del poder, la justicia y la paz, y entonces se esfuerza en separar lo que es de lo que debe ser, la concepción empírica de la profecía, los principios científicos universales de los juicios de valoración de suyo subjetivos. Y adscribe a la ciencia la tarea de intensificar a los ojos del mundo la conciencia de este conflicto, e impartir al individuo activo un sentido mayor de responsabilidad, basándose en un prever de que en la prosecución de sus propios valores, él tiene inevitablemente que vulnerar los valores de los demás. Es a base de ese razonamiento que Jaspers caracterizó a Weber como "el filósofo de su tiempo", por haber dado expresión a su doctrina moral (sobre esto, pp. 132-3).

Por ciencia *wertfrei* o libre de valoración entenderá Weber que el hombre de ciencia o sociólogo no ha de insertar sus preferencias subjetivas en su construcción, ni valerse de la ciencia en espera de soluciones hechas a sus más urgentes y cotidianos problemas. Weber es sincero al precisar con fijeza lo que el hombre de ciencia puede hacer y lo que no puede hacer ni prometer. Ello no quiere decir que el sociólogo tenga que desestimar los valores como datos de su trabajo, pues éstos están allí en el foco mismo de su lupa sociológica. No quiere ello decir que se le impida juzgar la rectitud moral o el contravalor del error en la conducta humana. Puede en efecto decir: "si tal conducta continúa, la estructura social en que tiene lugar se destruirá"; pero no: "detén tal conducta porque destruye la estructura social de la que como miembro formas parte". El sociólogo no tiene que decidir, a base de juicios de valor, de ser tal cosa buena o mala, o de que por ser una cosa u otra, la sociedad se conserva o

destruye. Sólo debe hacer —para hablar con Woodward— “evaluaciones inductivas de adecuación funcional”. Ello tampoco comporta que Weber recomiende una pasividad o una indiferencia ante su circunstancia; tal cosa habría sido incongruente con un pensador político de su fibra moral.

## VI. INTELIGENCIA Y SOCIEDAD

Uno de los filósofos que más han esclarecido la naturaleza del yo en su aspecto social fue George Herbert Mead, que enseñó hasta 1931. Sostiene Mead que la inteligencia y la conciencia del hombre, como tales, a base de sus potencialidades naturales e ingénitas sólo pueden realizarse en la sociedad. Los individuos no “forman” la sociedad, como los átomos forman la materia, según sostiene el atomismo físico. El individuo —lejos de eso— depende de su sociedad tocante a sus atributos distintivos en cuanto ser humano, que son su mentalidad, su razón, su conciencia, su yo. Tal es la tesis desenvuelta por Mead en su obra *Mind, Self and Society*, publicada por las prensas de la Universidad de Chicago en 1934. He aquí su pregunta inicial: ¿qué vino primero el individuo o la sociedad? (es algo así como el enigma de la gallina y el huevo). Algunos filósofos sostienen que el individuo, dotado de conciencia, puede existir antes o puede existir después de la sociedad, o después de que ésta inexistiera, si ello fuera posible. El contractualismo de Rousseau supuso que el hombre, aislado en la aurora del mundo, “contrató”, acordó con otros, crear la sociedad.

Junto a Dewey y a otros pragmatistas asume Mead que el individuo humano, dotado de inteligencia, no es creador de la sociedad, sino —digamos— criatura de ella. La conciencia emana de la estructura social, de la experiencia social. Traigant Barrow escribió un notable libro sobre las bases sociales de la conciencia. E Izoulet dijo que “la razón es hija de la ciudad”. Y Lázaro Geiger afirmó que “la lengua creó la razón”. El hombre en verdad está dotado de una conciencia, pero por ser ésta solidaria, es a su vez inconcebible sin la experiencia social. La conciencia moral y la inteligencia sólo pueden surgir de la interacción, de la intercomunicación, del lenguaje; pero no anteceden a la sociedad. La sociedad determina la conducta del individuo, pero ello no quiere decir que el yo deje de tener un aspecto creador y espontáneo, que lo hace social en esencia; y sólo se determina por la actitud que asume ante los otros. El “yo” constituye la conciencia en tanto que es libre, en tanto que tiene iniciativa, novedad, unicidad. El “mi” en cambio representa la parte convencional de la conciencia. No son ambos conceptos idénticos. Lo que el yo es, y su desarrollo, y su ensanchamiento depende de la naturaleza de la comunidad. El niño pertenece, sin más, a su grupo lúdico o a su pandilla, no a la ciudad racionalizada en que vive. El yo, por último, se ensancha en

una comunidad que fomenta valores universales, como la ciencia, el arte, la religión, que inculcan la confraternidad. Y a su vez, el yo puede actuar sobre —e influir y modificar— el proceso social.

En verdad el yo está siempre en tensión ante las actitudes o los *roles* sociales. En el mismo sentido, para Max Weber la cualidad potencialmente carismática del hombre está en tensión ante las demandas externas de la vida institucional. Y si para Mead la tensión entre el yo y los *roles*-demandas sociales se resuelve a virtud de una reacción creadora del genio, para Weber la reacción del líder carismático ante la desgracia o angustia general unifica las demandas externas y los deseos internos. El concepto de la libertad de Weber es el del liberalismo; pero para este gran perceptor de nuestra época, el sistema económico es un aparato de compulsión más que ordo de la libertad. En efecto, el capitalismo es la concreción de la “impersonalidad racional”; en cambio, la libertad obedece a un sentimiento, personal de suyo, y un tanto irracional, espontáneo, ingénito como todo sentimiento, y es privilegio del hombre culto.

La civilización moderna es única: ella tiene sus caracteres y sus tipos humanos. Ella reemplaza por el burócrata especializado, y por el político profesional —no conocido en otras sociedades— las actividades públicas que otrora estaban encomendadas verbigracia en China al mandarín, en Inglaterra al *gentleman*, en Italia al *cortigiano*. Hoy aquellas personalidades están insertas en el orden económico y político moderno. Y ello crea un pesimismo para la libertad, el arte, la cultura del hombre contemporáneo. Nada mejor para percibir el sentido de esta existencia un tanto inauténtica —como diría Heidegger— que analizar el tema incitativo de la política como profesión y como vocación, que da nombre a un importante estudio de Weber: *Politik als Beruf* (1919).

## VII. LA POLÍTICA COMO PROFESION Y COMO VOCACION

Ese enunciado fue elegido por Max Weber para una disertación ofrecida en la Universidad de Munich en 1918, en que estudió la política desde los puntos de vista sociológico y ético. Política es en sentido amplio —según él— toda clase de liderazgo independiente y activo —política bancaria, política docente y hasta política doméstica; pero es en realidad la estatal, a base de partidos, la que interesa de modo preferente. El Estado moderno se caracteriza por contar con un medio idóneo de dominación, a saber: la fuerza física. Todo Estado se funda en la fuerza —dijose en 1918 en Brest-Litovk, Y Anatole France dijo que el Estado era la violencia organizada. Sin violencia —créese— no hay Estado. Claro que ése no es el único medio de que dispone ese superorga-

nismo, si bien es normal y supletorio. Se trata de un monopolio legítimo en el uso de la fuerza, de un derecho a emplear la violencia. La política es pues una relación de dominio entre hombre y hombre. En la historia empero encontramos justificaciones internas al ejercicio de ese superior y alto poder, legitimaciones de esa su forma de dominación. Esta ha sido en primer lugar “tradicional” carismáticamente, tal en el caso del patriarca o en el don de gracia de los antiguos reyes; o basada en su poder sugestivo, como en el demagogo del tiempo ateniense; o puede ese dominio basarse en la “legalidad”, en el acatamiento a una constitución o carta o ley, en la competencia de funcionarios apoyados en normas racionalmente establecidas, por las que la obediencia general se convierte en deber y el Estado en servidor de la sociedad.

El demagogo —tipo propio de la cultura mediterránea, y de Occidente— no deja de ser un líder carismático en el sentido de Weber. Ha predominado en los Estados modernos, especialmente donde florece el régimen parlamentario constitucionalista. El político profesional —propio de nuestro tiempo— se caracteriza por contar con una organización o maquinaria política, y con un control de bienes materiales. Otorga premios en forma de sueldos, salarios, prebendas, recompensas y honores sociales, anexos al miedo a perderlos, y tiene a su disposición hombres que, como los vasallos del medioevo, son dependientes de su arbitrio. Tal es la figura del *boss* en la política norteamericana, tan bien descrita por Martí, o de nuestro cacique político. El político profesional impera dentro del Estado burocrático. El Estado moderno es una asociación compulsiva que organiza el poder, y asume posición cimera, a virtud del proceso de “expropiación política” que pone en juego.

Ahora bien, la política puede ejercerse como vocación del hombre, o de modo ocasional. Ocasionalmente la ejercemos cuando votamos, o cuando aplaudimos un discurso parlamentario, o cuando protestamos de algo inadecuado en la vida pública. En estas circunstancias la política no constituye nuestra vida, no es algo que está en ella en un primer lugar. Y la alternativa es ésta: o se vive *para* la política, o se vive *de* la política. Schopenhauer, de modo análogo, decía en una nota a su estudio sobre *La Libertad y el Honor*, —sátira directa a los catedráticos de filosofía “que viven de la necesidad metafísica del hombre”— que había que distinguir entre los que viven *para* la filosofía y los que viven *de* la filosofía. El que tiene vocación política —Sarmiento, Montalvo, Martí— vive para una causa, que tiene sentido para él. Es la diferencia entre los que hurgan entre las espinas para buscar la almendra, y los que se comen la almendra —que diría agudo nuestro Varona.

El poder como botín del vencedor ha sido proverbial en luchas de partidos y motines y revoluciones en Hispano-América. Cabe aleccionar lo de Sarmiento: la victoria no da derechos. Precisa subrayar que el ser apasionado y tener perspectivas son dos elementos de la política por vocación, que es algo que hay

que hacer *cum ira et studium*. Pero ello es precisamente lo contrario de lo que es la faena propia del funcionario administrativo —eje del sistema burocrático— que tiene que sujetarse al principio de responsabilidad. Sin esta disciplina el aparato estatal se resquebraja. El demagogo ejemplifica la pasión política. Pericles reúne al pueblo en la plaza y discute y vota los asuntos públicos. El pueblo se soberaniza en Atenas bajo el ímpetu de este supremo estratega. Su instrumento idóneo es la oratoria —vector de ideas, emociones y entusiasmos colectivos. Luego habría en tiempos modernos otro medio idóneo, hermano siamés de la política: los artículos periodísticos; y en la actualidad uno novísimo se lleva la palma por su naturaleza audiovisual: la televisión. Plaza pública, prensa y televisión son el trípede de la política moderna.

Se ha dicho y reiterado que el medio decisivo de la política es la violencia. Sorel hizo agudas reflexiones sobre la violencia. Pero ello le plantea a Weber un problema de una gran perplejidad en el orden moral, que es de hoy y de ayer. Hay dos éticas: la ética de fines últimos y la ética de la responsabilidad. La primera parece anularse en esencia ante la doctrina de la justificación de los medios por los fines. En teoría, en verdad, se puede rechazar en el recinto de la conciencia toda acción que emplee medios reprobables o inmorales. Pero recuérdese que Hegel decía que el Estado nunca se equivoca, ni aunque cometa crímenes. Y en la realidad —sobre todo cuando se alegan “razones de Estado”— un adepto de la ética de fines últimos se convierte en un profeta chiliástico —de la doctrina de la venida del reino de Cristo en un milenio— que predica primero el amor frente a toda violencia, pero más tarde revisa su postura, y considera la fuerza material no como *ratio*, pero sí como la *ultima ratio*, y en definitiva termina justificándose hablando de la irracionalidad ética del mundo. (Es el cambio de “ego”, después del poder, en Robespierre, Cromwell, Lenin [Sorokin]).

El racionalista consecuente tiene derecho a insistir en el axioma según el cual del bien no sale sino bien, y del mal no sale sino mal. La teodicea, desde Epicuro —con el argumento de Lactancio— y Lucrecio hasta Leibniz, se ha planteado el problema de un poder omnipotente y bondadoso, que a la vez crea y permite el sufrimiento de sus criaturas; de un mundo irracional, lleno de injusticia, y sin esperanza, todo lo cual escapa a la humana comprensión. Todo hombre en verdad tiene alguna experiencia de esa irracionalidad del mundo, y ello ha sido una fuerza impulsora de todas las grandes religiones, al calmarle ante esa pungente y enigmática paradoja. En el *Bhagavad-Gita* hay un diálogo entre Krishna y Arjuna. ¿Es moral matar? ¿Hay que matar al prójimo? A lo que se responde: hay que hacer lo que hay que hacer, según el *dharma* de cada cual. Pero el *dharma* del guerrero es matar. Es pues lo necesario, y por ello según el hinduismo matar en esa circunstancia no



obsta a la salvación. El héroe irá a las regiones del *Indra*, del Cielo, como el guerrero teutón ganará en la allendidad su *Valhalla*. El cuáquero a su vez se abstendrá de tomar el fusil durante la guerra de independencia norteamericana, pues esa omisión moral es precepto de su iglesia, norma religiosa de “los amigos”, *the friends*. A su vez el Sermón de la Montaña predica una ética acósmica de un eudemonismo del más allá. No así el calvinismo que justificó la violencia como medio para el mantenimiento de la fe como fin.

Y he aquí un problema de ética política, que toca las fibras de la responsabilidad personal, sobre todo en época de grandes crisis. Quien quiera meterse en política, en política como vocación, ha de saber que alguna vez ha de enfrentarse con estas paradojas éticas, que planteó tan bien Vivekananda en su *Inana Yoga*. La violencia es algo que está impelido por fuerzas diabólicas, todo lo contrario del amor cristiano acósmico de humanidad, tipificado por Jesús o por San Francisco de Asís, que no contaron con medios de violencia, pero supieron que “su reino no es de este mundo”. Es que quien busca la salvación de su propia alma y de la de los otros, no podrá optar, como vocación, por los caminos de la política, porque ésta, a veces, sólo ofrece soluciones de carácter violento. Este conflicto interior es irreconciliable. No lo puede evadir el hombre en política —menos en fases críticas.

No quiere ello decir que Weber pensase como Poncio Pilatos, gobernador romano de Judea, que, al percatarse de que el populacho pedía la crucifixión de Jesús, dijo —según Bulwer Lytton en *Los Últimos Días de Pompeya*—, días después de “lavarse las manos”: “Mi deber era mantener la paz”. Pero sí quizás como Keyserling, al reflexionar en sus *Meditaciones Sud-Americanas*: “La política es siempre injusta, siempre es moralmente mal. He ahí porqué tantos caracteres criminales fueron grandes hombres de Estado” (ed. de Duerr, p. 134). O como el propio Weber: “no se hace política con el Evangelio”. Este era, en cambio, hacerla de acuerdo con él, el desiderátum de Tolstoi.

La política —observa Weber— se hace con la cabeza, pero no con la cabeza sólo; y sus soluciones morales no son las fáciles de la racionalista “aprobación moral” kantiana. La política no es imperativo categórico, sino —digamos— perplejidad, como vida, misma que es, y como en toda aporía no hay acaso salida. Max Weber arriba a puerto: una ética de fines últimos y una ética de responsabilidad no comportan una contradicción absoluta, sino que son opuestos que han de suplementarse en unidad. Nuestro apóstol Martí supo conciliarlas: fue fiel a su credo de amor, a su consigna de humanidad, hasta entregar la vida combatiendo sin matar y luchando por la suprema ley de la libertad (v. mi próximo libro sobre Martí). Para Weber sólo quien sea capaz de ver esa paradoja existencial esa contradicción que los filósofos hindúes llamarían *maya*, es un auténtico hombre: un hombre capaz de tener vocación política.

## VON WIESE Y LA DOCTRINA DE LAS RELACIONES Y FORMAS SOCIALES

## I. CARACTERES DE LA DOCTRINA WIESEANA

La riqueza de doctrinas y posiciones dentro de la Sociología es sin duda una señal más que de heterogeneidad y de dispersión, de vigor mental y científico. En medio de ese panorama se destaca por su orgánica y limpia construcción y concepción el sistema elaborado por Leopold von Wiese, expuesto sintética y cabalmente en su valioso aporte a esta ciencia que es el artículo *Beziehungssoziologie* —doctrina sociológica de las relaciones— en el *Handwörterbuch der Soziologie* de Vierkandt. En español contamos con la traducción de la Casa Labor del lúcido compendio titulado *Sociología* (“Historia y Principales Problemas”). Pero donde se expone en forma magistral y vigorosa la sistematización total de su doctrina, de su *Beziehungslehre*, o sea, la doctrina de las relaciones, y de su *Gebildelehre*, esto es, la doctrina de las formas sociales, es en su *Allgemeine Soziologie*, cuya primera parte comprende la “Doctrina —repetimos— de las Relaciones”, aparecida en Munich y Leipzig en 1924, y cuya segunda parte comprende la “Doctrina de las Formas”, publicada en 1929. La *Systematic Sociology* de Wiese-Becker, editada por John Wiley (New York, Londres, 1932) es un acervo inestimable para el conocimiento justo del pensamiento wieseano, por la regia adaptación y ampliación que lleva a cabo de él el profesor Howard Becker, si bien el propio Wiese ha señalado que las adiciones, al no ser suyas, confunden. Esto es aclarado en la última edición, traducida en 1957 por Jasmin Reuter (Ed. América, México), revisada por Echánove Trujillo.

No es la sociología ya una síntesis de las ciencias sociales particulares, sino algo con un método y un contenido propios. Quien ha desenvuelto esta tesis y proyección acerca de la autonomía de nuestra ciencia con mayor lógica y consecuencia, y a quien ha de considerarse como sociólogo por excelencia, por merecer con todo rigor el título de tal —en medio de tantos eminentes representantes de la moderna disciplina— es a Leopold von Wiese, desde hace varios lustros maestro insigne en la Universidad de Colonia. Con su amistad nos honramos, y por ser su colega en la Deutsche Gesellschaft für Soziologie que funciona bajo su alta presidencia. Por dos veces, una durante el Primer Congreso Internacional de Sociología celebrado en Oslo en 1949 y luego en el Tercer Congreso Internacional de la propia ciencia que tuvo lugar en Amsterdam en 1956, conversamos con el sabio maestro.

La presentación del vasto repertorio de relaciones y formas sociológicas dentro de la sistemática de Wiese es cabal y no ha sido superada. Su tratamiento general de nuestra materia es básico. Se diferencia —pongamos por caso— de las obras de Max Weber en esto: cuando el autor de *Economía y Sociedad* y

de la *Sociología de las Religiones* hace sociología mezcla en su ingente construcción nuestra disciplina y la historia y doctrina del budismo o del calvinismo, o la apoya en la ética económica del protestantismo. Ética, religión y economía son puntales de su sistemática, pero despojan un tanto a la ciencia central de su naturaleza pura. Tal no ocurre en De Wiese. Comparémoslo con otros maestros. Entre la teoría sociológica del mentor de Colonia y las de Tönnies, Simmel y Vierkant existen determinadas similitudes. La primera es ésta: en los cuatro jerarcas del pensamiento societal nuestra disciplina se convierte en el estudio de una realidad autónoma y propia, que gira en torno a las relaciones. La relación (*Beziehung*) es proclamada reina o principio fundamental de nuestra ciencia. Lo relacional, lo funcional pasan a un primer plano en la sistemática de Wiese.

Entre las dos posiciones clásicas extremas, la atomista y la realista, Simmel, según se ha visto, adopta un criterio independiente, superando el principio de la mera estructura y afirmando que la sociedad es fundamentalmente función; es no una cosa, ni una estructura; no es algo estático, sino una relación basada en un interacto, en un proceso de interdependencia. Lo propio sostiene De Wiese, pero llegando a concreciones más sistemáticas y arcanas. Veamos. Durante la guerra de 1914 hubo investigadores de la conducta humana. Entre éstos ninguno rayó a la altura de nuestro sociólogo, que recibió primero el influjo de Simmel y luego el de Ross y Waxweiler. El notable sociólogo norteamericano Edward Alsworth Ross se vio reciprocado en Alemania, al ser traducidos sus rigurosos —en sustancia y estilo— *Principles of Sociology*, editados en Nueva York en 1920 por The Century, con el título de *Das Buch der Gesellschaft*, por G. Braun, en 1926, en Karlsruhe. Wiese concibió la disciplina que nos ocupa como ciencia natural y concreta, o mejor, desde el punto de vista de la conducta humana.

El estudiador del formalismo Theodore Abel afirma sin reservas que la sociología de Wiese es de naturaleza *behaviorista*, esto es, considera el comportamiento humano como la categoría fundamental. Cuando el maestro de Colonia considera los procesos de la sociedad, al analizar las formas de sociación, enfoca el examen de la conducta humana fenoménicamente, al paso que Simmel mantiene que en el estudio de las formas de sociación no se puede prescindir de la introspección, de las vivencias, incluso cuando se describen sociotipos perceptibles. A Wiese no le preocupa en cambio el método de vivencias. El eje de su sistema es “la acción social”. La sociología de los procesos no es de tipo estático. En ella lo importante es el *Handlung*, el proceso, la conducta del hombre tal como se pone de relieve en la vida de los grupos, ya en forma asociativa, ya de modo disociativo. Los procesos establecen relaciones. Procesos son relaciones a base de acciones. Una relación es una situación

en la que dos o más individuos actúan mutuamente a base de algún ajuste o adecuación más o menos permanente. Procesos son "actividades".

Un rasgo de interés para el itinerario sociológico y la cosmovisión de Wiese es que hace su primer trabajo sobre la filosofía de Spencer, y hay una idea del sociólogo alemán que coincide con la teórica de Spencer: es la concepción de la sociedad regida por leyes naturales. El mentor de Colonia se separa radicalmente del movimiento metafísico alemán, de la interpretación metafísico-cósmica de la sociedad de un Schelling, y vuelve la vista a la ciencia natural utilizando sus métodos en la misma forma útil y loable que se emplearon en la segunda mitad del siglo XIX. Nada encontramos en la sociología wieseana de fenomenología como en Vierkandt, ni de epistemología como en Simmel, ni de análisis conceptuales metafísicos como en Spann; lejos de ello, el profesor de Colonia considera nociva esa "superstición de un idealismo altamente oscuro y presuntuoso que predominó en el pensamiento filosófico alemán".

## II. LO "SPECIFICUM SOCIOLOGICUM"

Por eso a De Wiese no le importan tanto como a Simmel, su predecesor, las formas de sociación; y sí concretamente las formas de conducta. No le inquietan los hechos últimos, ni lo estático de la sociedad, sino fundamentalmente la ocurrencia social (*Geschehen*), el acaecer social, tal como se da en los hechos observables de congregarse, de convivir, de pugnar, de competir, de dividir el trabajo y tales, susceptibles de ser localizados en el tiempo y en el espacio, y de ser regulados por leyes físicas y por normas orgánicas; en suma, la materia de nuestra disciplina son los hechos naturales y objetivos, la conducta de unos individuos con relación a otros en su manifestarse concreto. Tal es la realidad social.

De Wiese fija cuál es el *specificum sociologicum*, lo que constituye de modo exacto la esencia misma de lo sociológico, no precisamente de lo social, porque como advirtió Vierkandt no todo lo social es sociológico. Lo que constituye la esencia de lo sociológico, lo que diferencia a la sociología de las ciencias sociales, y la distingue también de la psicología, y la convierte en ciencia autónoma, es que sus fenómenos están regidos por un principio central, que se desarrolla siguiendo dos líneas de movimiento: "asociación" y "disociación", "aproximación" y "alejamiento". Conexamente a estos procesos es básico el concepto de "distancia social". Esas dos categorías, esa dicotomía, no constituyen el fundamento de ninguna otra ciencia particular. En tales supuestos no se apoya la Economía, ni la Ciencia Política, ni la Ética. Son empero el punto de apoyatura de la Sociología. Claro está que la postulación como substantivas de esas dos fuerzas sociomecánicas no es algo del todo original en

De Wiese. *Nihil novum sub sole*. Lo original y propio es el haberlas hecho fundamento, pivote, del mundo sociológico. Hobbes las había antevisto. La dicotomía en efecto de asociación y disociación la encontramos en la filosofía mecanicista hobbesiana de la época de los grandes sistemas. Y es que todo lo que ocurre en la tierra cae dentro del concepto de relación. En verdad existe una relación allí donde dos o más personas actúan entre sí a base de algún ajuste en forma más o menos permanente, o allí donde dos o más magnitudes se conexionan conservando cada una su propia naturaleza. Ya Spencer había advertido este juego de fuerzas universales, en lo físico y en lo social, que denominó “integración” y “diferenciación”.

Tal es el esquema básico de la sociología según De Wiese, el principio dual organizador y sistematizador de todos los procesos de la sociedad. Todo lo que ha ocurrido y todo lo que observamos en el mundo del hombre cae dentro del concepto de relaciones de asociación o de disociación, lo que denominaremos principio A-D. Para el maestro de Colonia el aspecto formal de la sociedad se encuentra en la aplicación de esos dos principios. No puede decirse, sin más, que el hombre se haga cada día más sociable o más insociable o independiente. A fin de determinar esto en general y en casos concretos hay que estudiar cada relación.

El objeto del relacionismo no consiste en descubrir procesos de conciencia u otros relativos al alma humana, ni tampoco en hacer una narración del acontecer pretérito, ni del sentido objetivo de la totalidad de las conquistas del hombre, ni es el estudio de cómo se manifiestan las fuerzas suprasensibles. Su objeto no es más que este hecho sencillo, que se da típicamente y de modo visible y patente en los grupos humanos: “que los hombres tratan de unirse unas veces y de esquivarse otras” (Von Wiese, *La Sociología*. “Historia y Principales Problemas”, Colec. Labor, p. 152). La doctrina de las relaciones permite una sistematización de todos los procesos sociológicos, la repertorización de ellos en un sistema armónico, encuadrado, severo. He aquí algunas instancias: el par, el grupo, la clase profesional, la masa, el Estado, la corporación, el sindicato, la iglesia luterana, griega o católica; o fenómenos como el *boycott*, la explotación, la adaptación, la imitación, la especialización, la decadencia. De cada uno se puede hacer una estructura-índice. Se les puede describir a fin de intentar darle posteriormente una dirección o rumbo adecuado.

Es que una gran parte del contenido de la vida humana está constituida no tanto por meras actividades individuales, ya fisiológicas, ya psíquicas, cuanto por ese peculiar influjo recíproco de personas. Es lo que Stoltenberg denominó el *Pan-ántropos*, el *Mensch-All*. La vida en sociedad está formada en efecto por un sinnúmero de acaecimientos encadenados en los que los hombres estrechan o rescinden sus relaciones; esto es, se trata de nexos de coordinación o de disociación, de acercamiento o de alejamiento. Tal es la vida humana: es una

existencia *entre*, y tal preposición correlativa podría ser el símbolo de la sociología. En efecto, o el proceso es positivo y consiste en una consolidación de vínculos entre individuos, o es negativo y consiste en una relajación de los mismos. De aquí que Stoltenberg coloque a la Sociología dentro del siguiente esquema: primero: Psicología o estudio de los procesos mentales; segundo: Sociología psicológica; tercero: Psicología sociológica; cuarto: Sociología, con un contenido propio en absoluto. No siempre lo psíquico es lo primario y lo sociológico lo secundario. Ni es la sociología estudio de meros procesos mentales.

### III. TABULACION DE RELACIONES Y PROCESOS

A fin de desarrollar este dual principio matriz A-D —asociación-disociación— De Wiese llevó a cabo, en colaboración con sus discípulos, la confección de un inventario, o mejor, una tabulación de los procesos sociológicos, de las socio-formas, a base de su doctrina de las relaciones. Logró el presidente del Instituto de Sociología de Colonia componer —superando los de Michels y Waxweiler— un léxico de quinientos términos que se encuentran en el apéndice de su *Allgemeine Soziologie*. Es la hermosa “Tabla de relaciones” que dota de verdadera individualidad a esta ciencia. Su clasificación es deductiva. Estos quinientos términos fueron extraídos de léxicos psicológicos, de novelas, de diccionarios, del lenguaje cotidiano. Por ejemplo: “presentar” a dos personas es un tipo de relación sociológica, “retratar” es otra. Son procesos microscópicos que ya había estudiado Simmel, acciones infinitesimales. Esa tabulación o clasificación de las relaciones y de los procesos sociales tienen un valor descriptivo.

Dentro de la misma corresponde el primer lugar a lo que De Wiese llama *Grundprozesse*, o sea, los procesos básicos que son el de asociación y el de disociación. La asociación se descompone a su vez en cuatro subprocesos: aproximación, adaptación, ecuación y unificación. La “aproximación” es un intento de unirse, de asociarse a otro, y aun existe en ella una tendencia de vacilación. Lleva implícita el sentimiento de la distancia. Un caso típico de ese proceso es el aceptar. En la “adaptación” ya la asociación ha quedado establecida a virtud de repetidos contactos. Al adaptarse un individuo a otro o un grupo a otro hay un implícito reconocimiento de diferencias, pero el proceso en sí es creador de similitudes. Puede ser unilateral o mutua. En esta última especie ambas partes modifican sus respectivas formas de conducta, como ocurre en el proceso sociológico de civilizar. La “ecuación” establece una similitud de conducta, de experiencia o —entre grupos— de características culturales. La “unificación” crea una amalgama, una estabilidad, tal como se ve

en la amistad o en la alianza entre dos unidades sociales. Establece un positivo equilibrio entre dos personas o grupos. Dentro de los procesos disociativos De Wiese distingue tres: oposición, competencia y conflicto.

Nuestro sin par tratadista, dentro de las quinientas piezas de tan completa y compleja maquinaria, analiza lo que llama *Hauptprozesse* o procesos capitales y *Unterprozesse* o subprocesos. Después estudia determinados procesos aislados, moleculares, verbigracia un gesto, una palabra, un signo, en sentido sociológico, que es lo que denomina procesos singulares (*Einzelprozesse*). De Wiese, por otra parte, divide las relaciones en dos clases: de primer orden y de segundo orden. Pero ha de advertirse que la distinción entre relaciones, procesos y acciones es sumamente sutil y a veces no puede hacerse de manera absoluta dentro de la propia analítica wieseana. Llámense de primer grado o de primer orden —digamos, primarias— aquellas relaciones interpersonales que no suponen la existencia de una organización, o son ajenas a ella; es decir, las relaciones interpersonales que no se perfeccionan en función de lo social ni a través de la sociedad. Son propiamente humanas (*allgemein menschlich*). Las llamadas de segundo orden son aquellas que presuponen la existencia de una organización, pues —como ha dicho excelentemente Giddings— la sociedad no es un organismo sino una organización; no es algo estático, sino relacional, funcional. Se trata de relaciones “en función de” y “entre” individuos o grupos.

Otro principio constitutivo de la sociología sistemática de Leopold von Wiese es el de cuantificación, de acuerdo con el cual reduce a fórmulas casi numéricas toda la realidad social. Aquí entra en juego la mecánica social, en el enfoque con todo éxito del problema de la *distancia social* y su medición, que es uno de los más importantes descubrimientos dentro del sistema que estudiamos. El concepto de “distancia social” puede esclarecerse sencillamente con este ejemplo operativo: ¿dónde hay una mayor distancia social: en la competencia o en el conflicto? O, en el propio sentido: ¿dónde existe una mayor distancia social: en el conflicto-guerra o en la simple contravención propia de las nuevas generaciones frente a las viejas? Según el maestro germánico se puede adjudicar un valor numérico —arbitrario, si se quiere— a cada caso, y reflexionando bien, decir: en la competencia existe una distancia mayor entre los individuos que en el conflicto armado. Se puede establecer de este modo un *ranking*, un orden práctico, dando un valor matemático relativo a cada categoría sociológica a base de la distancia social, luego de establecer la posición espacial de los diferentes elementos que intervienen en el proceso de interacción, desde los que vinculan en forma más débil hasta los que ligan más fuertemente.

Caracterízanse los procesos sociológicos por el hecho de que el cambio de una distancia social dada entre individuos o grupos de una sociedad, haga que el conjunto societal pueda ser alterado en un punto (De Wiese, *La Soc.* p. 158). La alteración de las distancias es efecto del acercamiento o del alejamiento. Examinando los numerosos procesos sociales, podemos observar que se trata en ellos de una infinidad de distancias graduadas entre los individuos o entre los grupos. O como dice Wiese, "lo que es común a todos los procesos sociales dentro de sus diversidades cualitativas es el hecho de que determinan el cambio de una distancia social" (*La Soc.* p. 158). Ello implica que esa distancia, en buena lógica, ha de ser medida, al extremo que la mensurabilidad del acontecer social es una característica de tal sistema. Corolario y fruto del método de cuantificación wieseano es que la doctrina de las relaciones sociales no se reduce al campo de lo teórico sino que ha tenido aplicaciones prácticas, en los últimos años —bajo el influjo de la sociología experimental del Instituto de Colonia de von Wiese— en mediciones de formas topográficas de una ciudad, de un barrio, de una isla, y en fenómenos sociológicos susceptibles de investigación como son los de economía rural, policiología, estadísticos, religiosos —verbigracia aumento o disminución del fervor, etc. El sociólogo francés Adolfo Coste había ideado la sociométrica. Los sociólogos norteamericanos ejercitan la sociometría.

#### IV. CUANTIFICACION DEL PROCESO SOCIAL

El proceso social es, por definición, complejo. Como tal no basta que lo analicemos a base del método intuitivo, sino que precisa descomponerlo en sus factores, desentrañar las condiciones que lo determinan. De aquí la fórmula general de causación sociológica. De Wiese se aparta, al elaborar esta cuantificación, del movimiento metafísico-sociológico. El hallar la fórmula que describe el proceso social implica dotar a la sociología de un contenido claro, preciso, distinto, independiente. Es haber buscado y haber encontrado un principio organizador y directo para el ingente material sociológico. No quiere el maestro universal que la sociología sea una disciplina vacía (*verschwommen*) sino una ciencia caracterizada por la precisión. He aquí la cima y consagración del método naturalista.

Veamos la fórmula general de causación sociológica:

$$P = C \times S$$

O sea, el Proceso Social es el resultado de la Conducta de los hombres participantes en él y de la sociedad dentro de la cual aquélla tiene lugar. La C, o sea la conducta, representa el carácter congénito del individuo unido a



su propio pasado, esto es, a su educación, a sus hábitos, a sus vicisitudes. La S se refiere a particularidades del mundo material exterior al hombre, tales como la fertilidad de la tierra, el ámbito marítimo, el ámbito minero, el medio urbano, etc. que caracterizan cada sociedad, y se extiende a la conducta de los demás hombres que integran para cada individuo su circunstancia humana no física.

Con más precisión puede decirse que el proceso social es causado por:

$$\text{Motivación social} = \left\{ \begin{array}{l} \text{1. Del individuo} \\ \text{2. Del grupo} \end{array} \right. \left\{ \begin{array}{l} \text{Sus instintos, intereses,} \\ \text{creencias, ideas, opiniones,} \\ \text{valoraciones, actitudes, etc.} \\ \text{Sus instintos, sus intereses,} \\ \text{sus creencias, sus ideas, sus} \\ \text{opiniones, sus actitudes, etc.} \end{array} \right.$$

Actitud o Motivo principal  
(*Haupthaltung*) (M)

También hay que tener en cuenta dentro del factor-individuo las diferencias de inteligencia y de personalidad, y asimismo la individualidad de los grupos actuantes. Es importante tanto para el individuo como para el grupo tener en cuenta las situaciones precedentes ( $S_{i\dots x}$ ). Con esto llega De Wiese a la fórmula final que es:  $P = M + I + S_{i\dots x}$ .

Otro elemento metodológico fundamental dentro de la sociología sistemática relacional de von Wiese consiste en que, siguiendo las enseñanzas de Max Weber y de los principales sociólogos alemanes, mantiene el postulado del análisis no-valorativo de la sociedad a base de la *wertfrei Betrachtung*, lo cual quiere decir que en sus enjuiciamientos no juega para nada la valoración. Ello contrasta con el énfasis que puso Dilthey en la teleología del espíritu, de base axiológica. No le importa a De Wiese que los valores en juego sean deseables o indeseables, sino que estudia el proceso social con temperamento científico, con objetividad, de modo neutral, como si fueran fenómenos del mundo físico. Dicho de otro modo: quiere hacer de la sociología una ciencia imparcial que no se perturbe ante ninguna tendencia o partido político, religioso o ético. Tal es el principio directivo de la investigación sistemática y científica del guía de la Escuela de Colonia.

Sobre ello ha de decirse que ese principio o norma no es siempre radicalmente observado por De Wiese, pues en su *Sociología General* encontramos pasajes en que se trata de "dominación por maquiavelismo" o por "usurpación", o de "favoritismo", o de "mammonismo", o de "chauvinismo", o de "pleonexia", o de "apostasía", o de "vendetta", o de "linchamiento", o de "prostitución", o de "fosilización" (v. marco de referencia de los "tipos de acción") en los que es difícil que alguna emoción propia no intervenga en el juicio sociológico. Además el Maestro de Colonia es un partidario decidido de la *Sozialpolitik* y de la doctrina liberal, y esas concepciones de lo societario y humano no pueden

estar exentas de valor. Claro que aquella actitud la prefija De Wiese aplicada a los puros procesos de la ciencia sociológica. El Presidente del Instituto de Sociología de Colonia disiente del maestro norteamericano Hayes, quien mantiene —al igual que Dilthey— que todo acaecer en el mundo de la sociedad implica valoraciones, estimativas, pues la no-valoración es algo de suyo contradictorio. No existe nada neutro, indiferente a la estimativa. Todo hecho social es inherentemente *wertvoll*, está “lleno de valor”. En el mismo sentido se produce, en tesis general, Everett, quien en su obra *Moral Values* entiende que todo juicio descriptivo envuelve una valoración y que toda valoración se funda en algún hecho descriptivo.

Según Plenge —discípulo de De Wiese— la doctrina de las relaciones no es sólo una parte de la Sociología sino también de la Ontología. La une a la existencia misma del hombre, recordando el apotegma de la paremia cotidiana de que “nuestra personalidad llega donde llegan nuestras relaciones”. Y denomina *sinteronomía* a ese campo fundamental de estudio, a esa realidad constituida por la convivencia humana. Al hacerlo De Wiese —precisa valorarlo— ello implica que toda la doctrina sociológica wieseana refleja la moralidad más entrañable, la *naturaliter christiana*. Johann Plenge, de Münster, calificado por De Wiese como “rico en ideas”, asegura que en la raíz de todas las investigaciones de la sociología está la doctrina de las relaciones (vid. su *Zur Ontologie der Beziehung*, Münster, 1930).

## Bernard y la Sociología Naturalista

### I. EL SOCIOLOGO Y SU REPERTORIO

El nombre de Luther Lee Bernard es altamente apreciado y conocido no sólo por los sociólogos de todas las lenguas, sino también y de modo muy especial por los de habla castellana, si se tiene en cuenta que en la diminuta y esenciada revista *The American Sociologist* este gran maestro norteamericano reseñó días tras día el movimiento sociológico y el cultural de la América Hispana, tanto en lo que atañe a hechos cuanto tocante a ideas. Alto exponente del pensamiento sociológico moderno, el profesor Bernard conoció a fondo la problemática de nuestra América, y en alguna epístola nos anunció dar a la estampa una obra —que habría sido valiosa— sobre tan vital, actual y vasto tema. En ese volumen se habrían recogido las experiencias de sus viajes a la Argentina, uno realizado de 1926 a 1927, a México, donde estuvo primero de 1928 a 1929, y varias veces entre 1934 y 1942, y de otros lugares de Latino-América. Por otra parte, la nombradía del sociólogo Bernard le hizo visitar, cumpliendo altas misiones docentes, las más destacadas universidades de los Estados Unidos de América, entre las cuales han de mencionarse las de Cornell, Chicago, Tulane, Carolina del Norte, Saint Louis, Pennsylvania State College, Minnesota, Missouri, Washington y Oregon. En 1932 alcanzó el justo honor de haber sido designado Presidente de la American Sociological Society.

El repertorio de sus obras dan la clave de su alto prestigio en los medios sociológicos. En 1939 aparece un libro suyo de interés permanente y actual; en él expone y discute, a la luz de una teoría consistente, de un método seguro y de un abundante material concreto, uno de los problemas psicológicos más importantes de la sociología y de la técnica política. Es el que trata en su *Social Control*. Término éste tan neto y preciso en el tecnicismo inglés y francés, que en no pocos casos —debido a que significa muchas cosas a la vez— el sociólogo iberoamericano y español, por muy purista que sea, se ve forzado a cometer indeclinable neologismo, sólo a veces atenuado engañosamente por su forma plural de “controles sociales”, ya que los términos de “presiones sociales” y otros no proporcionan una idea cabal de lo que este variadísimo fenómeno sociológico es en sí. Otras producciones señaladas del maestro de la Universidad de Washington son las siguientes: *Transition to an Objective*

*Standard of Social Control* (1911), *Instinct, A Study in Social Psychology* (1924), obra de primera categoría, que agota el tema dentro del ámbito de la psicología social, y supera en lo propiamente psicológico la del inglés Drever *Instinct in Man; An Introduction to Social Psychology* (1926); traducida en México al castellano por Fondo de Cultura, es una de las pocas obras al día que existen en español en esa disciplina que es el puente entre la psicología y la sociología, anticuadas ya las de Le Bon, Rossi, Sighele, Wundt y otros.

Mencionemos *Nature, Man and Society*, por cuyo título puede inferirse el cariz naturalista de la concepción del hombre y de la sociedad en Bernard, lo que nada tiene de particular cuando el propio Hans Kelsen, filósofo de la teoría pura del Estado y del derecho, llega a escribir, bajo la atmósfera de la Universidad de Harvard, su libro *Naturaleza y Sociedad*, rebosante de datos empíricos de archivos etnológicos que a un metódico exigente le parecería tal vez una abjuración de su pura doctrina primigénica. El contenido de sus restantes obras se explica por sí mismo, a saber: *Social Attitudes* (1931), *Origins of American Sociology* (1943) en que desentraña la génesis del pensamiento sociológico norteamericano; *War and its Causes* (1944) —que es uno de los estudios más cabales acerca de la guerra desde el punto de vista sociológico, que supera al muy metódico de Lagorgette y pone el tema al día— e *Introduction to the History of Sociology* (1948), estudio superior al de Ellwood sobre el importante asunto y que compite con el de Barnes *From Lore to Science*, que es una historia de la sociología extensa y bien reseñada.

## II. ANALISIS DEL CONTROL SOCIAL

En *Social Control in its Sociological Aspects* considera Bernard la cuestión enunciada desde todos los ángulos posibles. El autor se vale de un marco de referencia muy riguroso al estudiar ese fenómeno, que es —a más de ser de todos los tiempos— de viva actualidad. Los factores y los procesos psicosociales que lo caracterizan son analizados siguiendo en sí la luz ideal de determinadas categorías sociológicas. Es innovación que precisa destacar en esa obra de Bernard el haber hecho del fenómeno objetivo del control social una ciencia social independiente y propia, que a su vez cubre el campo político, jurídico, económico, educacional, ético y propiamente sociológico. Los primeros factores condicionantes del fenómeno de control son los ambientales, pero dentro de este concepto no sólo considera como los naturalistas puros el medio físico o fisiográfico, la circunstancia natural en sí, sino que enfatiza un tipo de ambiente muy importante; a saber, el ambiente cultural con su doble modalidad de biocultural y psicocultural. Ha de recordarse que Bernard

es un gran psicólogo social, y esta ciencia intermedia de lo psicológico y lo sociológico tiene —y él la dota de— una fisonomía propia.

¿Qué ha de ser, pues, de acuerdo con la concepción que desarrolla el eminente maestro, la ciencia del control social? La define de modo claro como una organización metódica y sistemática del conocimiento, que hace el hallazgo, define, clasifica y reflexiona científicamente tocante a los tipos de presiones sociales —usos sociales, creencias religiosas, pragmáticas del Estado, influjo de la opinión pública y tales— que coercen en alguna forma a los individuos o a los grupos.

Luego de esta delimitación previa del tema-objeto céntrico sobre el que ha de girar la meditación sociológica, conviene que clarifiquemos el sentido del término-clave, cuya dificultad, en cuanto a su manejo, es su cariz multifásico. Los franceses tienen el verbo *contrôler*, de *contre* —en latín *contra*— y *rôle*, que significa literalmente nómina, papel, un tanto como función; así se dice que un actor dramático se propone *jouer un rôle*, pero en amplio ello implica figurar en el mundo. Pero nuestro término comporta un jugar un papel *contra*, jugar un papel frenando, cortapisando, timoneando la nave social, obligando severa o sutilmente. Y en lo previamente dicho no se agota sino que comienza la rica acepción del vocablo.

En mayo de 1959, desde Madrid, anuncia el académico Julio Casares que en la futura edición del Diccionario de la Lengua Castellana van a figurar los vocablos galicistas “control” y “controlar”, admitidos ya por la Real Academia. Veamos algunas otras. Control social significa regular, ejercitar construyendo o desplegando una influencia directiva; significa poder o autoridad que coerce a individuos o a grupos sociales. Mas sociológicamente, control vale tanto como ejercer un efecto o influjo positivo o negativo, o inducir a un hacer, o a un no hacer; o modificar una determinada forma de conducta, tal como en el caso de un agitador que es capaz de transformar la psique de una muchedumbre pacífica y convertirla en una multitud dinámica, verbigracia, incendiaria. O más en amplio, proceso a virtud del cual un nuevo orden modifica, regula y dirige la conducta social e individual de una comunidad dada —esto es, con un orden previo—, o sea, cambio radical que se produce dentro del mismo sistema funcional. Piénsese en el control del gobierno norteamericano después del ataque de Pearl Harbor, o del “nuevo orden” que reemplazó a la república de Weimar.

El control social adopta varias formas, que se pasan a especificar (vid. Fairchild, *Dictionary of Sociology*, pp. 661-67). 1) Control *subhumano*: es el que ejerce un conductor animal, por ejemplo, el que guía a un rebaño de búfalos. 2) Control *cultural*: consiste en la regulación de la conducta de individuos o grupos por medio de instituciones, o para la realización del cambio cultural, como ocurre en la planificación social. 3) Control *formal*: se pro-

duce a base de la vigencia de manifestaciones concretas dentro del esquema de una sociedad, como son las instituciones ya establecidas o los códigos legales escritos. 4) Control *informal*: es el ejercitado en formas menos concretas y tangibles que en el inciso anterior; por ejemplo, el de los usos sociales, las costumbres, las convenciones, las modas, las corrientes del sentimiento público. 5) Control *institucional*: es el que tiene lugar a virtud de reglamentaciones que afectan al individuo o grupo, en forma de presiones reguladoras a través de cuerpos administrativos normadores de conducta. Todas las instituciones ejercen un dominio efectivo, al hacer cumplir reglas y prácticas establecidas de antemano, cual se ve en las religiosas, las económicas, las políticas, las domésticas y las educadoras. Son medios de regular y de uniformar la conducta del individuo o grupo y de establecer por compulsión una conducta socialmente necesaria o conveniente, que se traduce en un orden social y en el mantenimiento del grupo.

Veamos otros tipos. 6) Control *representativo*: es el ejercido por personas a quienes se da un poder delegado. 7) Control *supersocial*: es aquel utilizado para mantener el poder usando diversos medios de amenaza, tales como los que emplean los gobiernos antidemocráticos, con la práctica de purgas, persecuciones, inquisición, supresión física, espionaje, terror, campos de concentración y privilegios minoritarios. A veces teorías desquiciadoras conducen a efectos desastrosos. Tales los efectos nocivos de la teoría nietzscheana de la "fiera rubia", o de la doctrina militarista de la defensa de la *Kultur* en Alemania, o los estragos del fascismo militante causados por la pseudoteoría de la necesidad nacional. Todas llevan a los pueblos que las aceptan a una nueva forma de esclavitud, secuela de la violencia. 8) Control *racional*: es la regulación de lo previsto, de lo calculado, de lo programado, a base de ideas lógicas para llegar a fines por medios apropiados. La planificación social (vid. Part. 2ª, cap. 6) reorganiza la sociedad sobre una base de control racional. 9) Control *irracional*: es el inducido a través de técnicas simbólicas emocionales, como lemas del tipo de "¡Heil Hitler!" 10) *Autocontrol*: se realiza por un esfuerzo voluntario del individuo o grupo, y no por presión procedente del exterior.

Precisada la tipología del control social, examinemos someramente el contenido de la construcción de Bernard. En la Parte I, cap. III, el tratadista estudia con prolijidad los diversos procedimientos controladores, y comienza por el del empleo de la violencia, en los que el autor hace gran acopio de material histórico. Analiza el uso de la intimidación y de la tortura moral. Una de sus formas es la persecución, que presenta con todo su horror desde las de los primeros mártires cristianos hasta las purgas hitlerianas. Entre los méto-

dos violentos pormenoriza los de pacificación empleados, no ha mucho, en Etiopía y en Finlandia. Después de esclarecer esto, pasa a las principales formas de control por asimilación, verbigracia la de Alsacia y Lorena.

El capítulo XII de la Parte III contiene un análisis muy cuidadoso de las revoluciones, que define y clasifica. El proceso revolucionario es una utilización en grado extremo de la fuerza, ante un problema social de grandes dimensiones, y cuyo control se encamina a contrarrestar la utilización previa de la fuerza por otro grupo social, o a vencer los efectos dolorosos de la explotación, de la decepción y de otras formas de ausencia de dirección adecuada de una sociedad. La revolución se distingue de la reforma social por su carácter violento. Bernard estudia sus causas, el problema dilemático que plantea, la actitud de la clase conservadora ante ella, la técnica de hacer las revoluciones, los grupos de acción, las revoluciones que se producen a destiempo, o como decía Collot D'Arbois *plus de saison*, y abortan, las dificultades que se presentan en el curso de su desarrollo, la cuestión de los compromisos y las concesiones, el porqué revoluciones victoriosas fracasan, las revoluciones grandes y pequeñas, la cura de ellas, las contrarrevoluciones y otros tópicos que son de verdadera actualidad. Como formas propiamente no violentas de técnicas sociales de coerción es de suyo interesante el estudio de las diferentes clases de huelgas —verbigracia, las de consumidores, las de brazos caídos, las estudiantiles, las de hambre, las de resistencia pasiva, especialmente económicas, de no gastar, y las de no cooperación; y los tipos de *boycotts* que presenta con movidos ejemplos históricos, como el antijaponés de 1908 en China en el *Tatsu Maru* y el del ferrocarril manchuriano. Pueden convertirse en violentas.

Entre las formas pacíficas del control el uso de la persuasión y de la propaganda son de especial importancia en la civilización de hoy, pero dentro de esta última existe la forma fraudulenta que es preciso prevenir. De suerte que se trata de un problema de conocimiento, o mejor, de inducir a la gente a preferir objetos o doctrinas o situaciones seleccionadas a base de un juicio sensato —control racional— y no a virtud de un impulso irracional y momentáneo. En esa motivación y elección cautelosas se fundamentan en lo antiguo el Estado socrático, y la sociología de Ward en lo moderno. Bernard propugna la sustitución de las viejas formas del control por las nuevas, que se apoyan en el suministro a la ciudadanía de un conocimiento científico efectivo, sobre todo sociológico, que actúe como energizante del control social.

Un paso más y estamos ante los controles sociales constructivos, que pueden ser éticos, normativos y educativos. El capítulo XV se contrae al control social por medio de la reglamentación y de la vigencia de normas, lo que basa en el principio de la conducta reductiva en la adaptación o ajustes sociales, que producen tal grado de uniformidad, en el tiempo y en el espacio, o

tal regularidad, secuencia o coordinación, que el control se llega a hacer fácil y sistemático. La uniformidad de la conducta dentro de los grupos es fácil de observar en el rito, en el uso del uniforme, en las leyes científicas y otras formas de lo que Tarde llamaría la lógica social.

Bernard examina el supernaturalismo como presión social, lo que denomina "control extraordinario". Su apotegma explicativo es: "Los grandes peligros o apuros del hombre son la oportunidad de Dios". Dentro de este apartado el tratadista presenta una serie de fenómenos de cariz trascendente, creadores de controles sociales típicos, como la magia y los tabús en los grupos primitivos, las voces, las apariciones de espíritus, las sanciones y muertes como efectos mágicos; y el control de la conducta por medio de milagros, la imitación de la vida de los santos, las visiones, las revelaciones de profetas de una nueva secta religiosa y otras peculiaridades de que están llenas las formas superiores de la vida religiosa.

Una modalidad muy importante reguladora de la conducta del individuo es la técnica de control ético. Nada proporciona un conocimiento mejor de la misma que la formación en el hombre de la idea de deber u obligación moral. También ilustra este tipo de proceso coercitivo espiritual el examen de los principios o normas morales operando en las conciencias, verbigracia en el idealismo práctico de Confucio, que conduce al hombre de acuerdo con la naturaleza humana, haciendo de la vida una obra de arte; o en la ética política de Mencio; o en el ideal estoico, o en la moral cristiana y su regla de oro.

Un buen gobierno de la sociedad humana traería como consecuencia el afianzamiento de la paz. Tal idea la traza Bernard a base de un plan mitad sociológico, mitad ético, para lograrla. Su forma más vasta es una proyección internacional, un plan universal coordinador de las actividades humanas y una constitución mundial que siente las bases jurídicas del mundo futuro (Kant, la o. n. u.) Campean en este capítulo altas normas de moral política, a través de los organismos internacionales.

Un detenido examen de la costumbre y de la ley del Estado coronan el elaborado libro del gran sociólogo norteamericano. El derecho es garantía y seguridad, ya en su forma de derecho escrito y codificado, ya en su forma de derecho consuetudinario o no escrito. La legislación sociológicamente considerada y la estrategia legislativa son bien estudiadas, y la tarea legiferadora es para él la fuente más importante del control social, ya que todo mejoramiento público ha de ir por cauces legislativos.

La obra de Luther Lee Bernard concluye con dos capítulos raigales: uno acerca de la reforma social como modo —el más idealista— de regimentar la sociedad humana, basado en la motivación ética y en el análisis sociológico. Presenta el tipo del reformista soñador y lo contrapone al del soñador responsable. A la educación la considera como la forma más noble y elevada del



control social, y como la más directa, y como instrumento esencial e insustituible de la democracia. Estudia la educación del adulto, los métodos de extensión educativa, de instrucción rural, la necesidad de ejercitar el carácter y el sentido de responsabilidad en el ciudadano a base de inculcación cívica, y la necesidad de ofrecer igualdad de oportunidades educativas —temas todos que son de plena actualidad. Debido a los problemas presionantes de hoy que plantea el sabio y antiguo profesor de la Universidad de Washington, ese tratado reviste particular importancia para todo aquel que se proponga aguzar su pupila en la problemática de nuestro tiempo, no meramente a base de una descripción de la actualidad, sino del modo práctico —a base de las lecciones de la historia humana— de dirigir los grupos sociales.

### III. CONCEPCION SOCIOLOGICA NATURALISTA

En 1942 publica Bernard *An Introduction to Sociology*, que es concebida de modo expreso como “una interpretación naturalista de la adaptación del hombre a su medio”, subtítulo éste que dice mucho tocante a la orientación de ese magistral tratado de 1041 páginas. Las primeras palabras del mismo están consagradas, lo que parece lógico en un sociólogo que tiene fe en las ciencias de la naturaleza, a la era de la ciencia, y la sociología, en cuanto ciencia que es, queda circunscrita a una teoría sintética acerca de la sociedad humana que tiene derecho a aprovechar los datos de todas las disciplinas sociales afines o hermanas. La proyección naturalista asoma desde las primeras páginas, en que afirma el autor que el hombre es una especie animal más, sólo que difiere, a virtud del proceso sufrido de evolución, de grado, y que por poseer un repertorio psíquico superior ha dominado en el haz de la tierra. Hasta aquí es una posición análoga a la de Ward. La especie *homo* está representada en su galería por los hombres de Neanderthal, de Brünn, de Crô-Magnon, cuya promoción en el arqueo-historia es explicada a base de la teoría ambiental en la formación de las razas. En esto sus fuentes son Keith, Tylor y el *Smithsonian Institute*, que ha sido considerado —digamos— por el doctor Carmichael, su jefe máximo, como una de las siete maravillas del mundo, con sus treinta y cuatro millones de objetos catalogados, al lado del átomo, de la onda radial, de los antibióticos, del calculador electrónico, del aeroplano supersónico y del Pez Coelacanth, fósil conservado inalterable durante trescientos millones de años.

Los clásicos capítulos acerca de las etapas de la economía primitiva hasta llegar a la Revolución industrial, y sobre la familia y el matrimonio comenzando por los de “grupo”, más antiguos, no faltan en su cabal tratado. Clausura la genética social el maestro de Washington con el estudio de la religión en sus formas preteológica, teológica y posteológica hasta las que denomina sociales o humanísticas, afirmando que “ninguna otra institución ha ejercido

tan fuerte influjo sobre la humanidad, sin que haya perdido su poder e incentivo”.

En la Parte II Bernard estudia los factores físicos determinantes del cambio social; pero no se limita a presentar meramente los cósmicos, telúricos o sociogeográficos, sino que se extiende a señalar el influjo contrarrestador de la tecnología ante los obstáculos del contorno material. La Parte III está consagrada a los determinantes biológicos del cambio social, en que enjuicia muy crítica y documentalmente —como en toda la obra— la significación de la fecundidad humana, los aspectos de la dinámica de la población y las implicaciones humanitarias de los principios formulados por Malthus, que han seguido dando qué hacer a los economistas, estadistas y sociólogos. Dentro de la genética social son presentadas las posibilidades de mejorar la sociedad humana por medio del control hereditario. Replantea —modificando el planteamiento darwiniano— la supervivencia tanto del individuo adaptado como del inadaptado, y los resultados de la selección obtenidos a través de los progresos de la medicina, de la homogamia —cruce de semejantes— y de la cooperación cultural y artificial o Eugenesia.

La cuestión de cómo asegurar la supervivencia del mejor, por medio de la eugenesia y la eutanasia es considerada, no omitiendo las antiguas utopías de Platón en su *República* y de Campanella en su *Ciudad del Sol*. “La selección natural —indica— no cesará en el futuro, pero puede ser suplementada o corregida o acelerada por esas dos formas de selección artificial”. Ese problema eugénico le preocupa cuando oye la advertencia de los geneticistas que sostienen que el hombre moderno es físicamente inferior al hombre de los pueblos griego y romano, y aun al de Crô-Magnon, a pesar de ser el primero infinitamente superior en cultura. Ello demuestra que la obra de la herencia tiende a ser debilitadora y no vigorizante. Lo mismo se ha aducido respecto a la población de Inglaterra y de Francia que a partir de los días de Napoleón, y entre finales del siglo XIX y principios del XX, ha sufrido un deterioro. Tocante a los franceses se ha alegado haberles disminuido el índice torácico y haberles aumentado la susceptibilidad a la tuberculosis. Frente al sentimentalismo como factor disgénico, presenta la sugerencia que hiciera con humor Bernard Shaw a Isadora Duncan de que un vástago de ambos estaría dotado de una inteligencia y belleza sin par. Las ideas previas las expone y enjuicia Bernard un tanto bajo el influjo de la filosofía estético-social de Morris, tal como la expone éste en su libro *News from Nowhere* de 1890.

Era lógico que el tópico de raza y sociedad subsiguiese al que previamente ha sido esquematizado. El maestro de la Universidad de Washington lo desarrolla, partiendo de la clasificación bíblica y de las basadas en los apriorismos raciales que giran sobre la alegada e hipotética capacidad superior de ciertas razas. Pero su conclusión es la de un filósofo humanista: no hay razas: la

única realidad es la raza humana. Se completa lo precedente con la Parte IV, que aborda los factores psicológicos del cambio social, partiendo del instinto y el hábito en el hombre, temas los cuales desarrolla el psicólogo social con singular maestría y dominio, por ser además propios de su especialización. Su libro sobre el instinto es básico.

Enseña que existen cuatro estructuras nativas que son primordiales al hombre: la posición vertical, la mano manipuladora, el cerebro de gran tamaño y el aparato vocal. Dos afirmaciones hace a fin de determinar la correlación entre el mecanismo del instinto y el del hábito. Primera: que no existen instintos intelectuales, sociales ni morales. Segundo: que el hombre, por medio del hábito, modifica, perfecciona o desvía el instinto. Pero existe un importante factor psico-social, y es la adaptación del ser humano a los ambientes simbólicos y organizacionales. El hombre, en efecto, aprende a vivir en un mundo cultural. Su pensamiento se ejercita y afina a virtud de la práctica del ensayo y el error, y la emoción cobra en él una naturaleza comunicativa, esto es, se hace social. Dos son las bases psíquicas de la civilización: el lenguaje verbal o intelectual y el lenguaje emocional. Un ejemplo de lenguaje emocional se tiene en la danza y el coro, ya más fenómeno de psicología colectiva.

Dentro de los procesos interpsíquicos de la sociedad uno muy principal estudiado por el mentor Bernard es la conducta imitativa, que le permite al individuo asimilar la cultura existente y copiar conocimientos técnicos e ideas abstractas de toda clase. El prestigio de una idea lanzada y la proximidad del ser humano a la persona superior —el modelo, artista, adalid religioso, inventor, conductor político— que la lanza al ambiente, determinan que aquélla sea enseguida captada e imitada, lo cual puede realizarse ya de un modo automático o incrítico, inconsciente, ya de un modo reflexivo o consciente. Empero precisa notar que son muchos más los que imitan que los que inventan, y por ello la imitación es el método más frecuente de integración de la personalidad humana, debido a que libra al individuo de la necesidad de pensar con exceso y de crearlo todo por sí. El invento en verdad ahorra al individuo, al ser imitador, gran utilización y hasta derroche de energías mentales. No creamos una pluma de nuestra propia invención para escribir nuestras cartas. Compramos una estilográfica. En el proceso de la civilización todos somos imitadores, y aun el inventor más original no todo lo que crea es del todo nuevo. *Nihil novum sub sole*. Ese ámbito mayor de la imitación y del número de imitadores se debe a la falta de conocimientos y de experiencia de la gente. Y además, es que se imita aquello que ha sido un éxito. Esta circunstancia dota al individuo de un sentimiento de seguridad y crea un conservatismo general. Ello no quiere decir que no reconozcamos que la invención es lo más alto y noble y original, pero es a la vez lo más raro.

En el capítulo XXIV Bernard trata el importante tema de los ambientes culturales que reparte y tipifica en cuatro modalidades: 1) psíquico-cultural, como casas, medios de transporte, ciudades; 2) biocultural, verbigracia plantas y animales del orto doméstico; 3) psicosocial o simbólico, cuales son los pictogramas, los anuncios o reclamos comerciales, los libros y las revistas ilustradas; y 4) institucionales u organizacionales. La sociología de las culturas, con sus conceptos básicos de complejos, área, base cultural y otros, y la dinámica de las mismas con sus focos irradiadores y su proceso de difusión, completa el cuadro previo.

En la Parte VI se acomete el estudio de la "organización" del control social, que comienza por las formas superiores y afectuales de cooperación entre los grupos. A este efecto los divide en cuatro clases: 1) *grupos primarios*, que el maestro explica en forma ilustrada a base de una fotografía —indio-americana— del aspecto exterior de una choza de Mazatlán, en que aparece una madre mexicana cocinando tortillas de maíz, y ayudada en ese quehacer casero por su hija adolescente, que cuida a su vez a su hermanita bebé; 2) *grupos secundarios*, del cual ofrece como ejemplo un juego de pelota en un caserío entre indios norteamericanos; 3) *grupos terciarios* que clarifica por medio de una lámina que representa un aula de una escuela de Holanda del siglo XVI; y 4) *grupos cuaternarios*, que son ejemplificados por un taller de platería y sus operarios. Luego de explicadas las clases de grupos, se pasa a definir el proceso de "institucionalización", que define Bernard como acondicionamiento de la conducta presente a la pasada en función de normas reguladoras o instituciones. En este sentido Bernard da a la palabra "institución" el doble sentido de cuerpo físico administrativo y de regulación. Las divide en 1) estables, como el Estado, la Iglesia y algunas compañías muy antiguas de comercio; y 2) en *inestables*, verbigracia: las creencias, los usos sociales.

Reiterando la tesis de su *Social Control*, afirma que el control social por vía de la iluminación y de la cultura es el óptimo. "Los ideales —concluye su esclarecedor y nutrido tratado— son tan importantes como los conocimientos en el control social. Las sociedades que no se preocupan de ellos, pagan su miopía o su fariseísmo con su propia destrucción. Sólo sobrevive lo que está vivificado por un alto propósito, y no siempre sucede así". En conclusión, el tratado del profesor Bernard concebido desde el punto de vista de la sociología naturalista, es un libro superior que honra a la cultura norteamericana. Su espíritu, su método, su facturación, sus metas prácticas son totalmente distintas a las de un Simmel, o un Freyer, o un Scheler, pero por lo bien pensado y acabado de su construcción, es una obra cimera de sociología real, pragmática, fenoménica, sin dejar por ello de estar dotada de una metodología rigurosa y de un entramado conceptual muy sólido. Es además representativa de la sociología estadounidense. En el principio era la idea, dijeron los sociólogos idea-

listas y metafísicos. *Im Anfang war die Tat*, en el principio era el hecho, sostuvieron luego los sociólogos empiristas y devotos de la naturaleza, humana o física. Y sin esta clase egregia de contribuciones tampoco hay ciencia sociológica.

#### SAKEL Y LA PSIQUIATRIA SOCIAL

Junto a las destacadas figuras extranjeras que dejaron la simiente de su ciencia en la Escuela de Verano de nuestra Universidad en 1949, señalaremos la del psiquiatra vienés-norteamericano doctor Manfred Sakel. Doctor honoris causa de la New York State University Medical School y de la Colgate University School for Sciences, graduóse Sakel en la Universidad de Viena. Entre 1927 y 1933 fue director del Hospital de Berlín. De 1933 a 1936 fue profesor asociado de psiquiatría de la Universidad de Viena. Actualmente es director de la fundación médica que lleva su nombre, la acreditada Sakel Foundation, establecida en la ciudad de New York y consagrada a las investigaciones médico-psiquiátricas. La mayor celebridad de que goza este famoso pesquisador en los complejos ámbitos de la vida psíquica se la debe a ser autor del método para el tratamiento de la esquizofrenia y de otras perturbaciones emocionales a virtud del *shock* farmacológico. Asimismo son muy autorizados en la materia —y básicos para penetrar en el aspecto mental de la urdimbre de la moderna civilización encentrada en la urbe, foco de suyo de grandes desajustes de la psique— sus numerosos trabajos científicos, entre los cuales mencionaremos por vía ilustrativa su *Teoría del Pensamiento* (1937) y su estudio acerca del *Tránsito de la Psiquiatría de la Etapa Especulativa a la Experimental* (1949.)

En nuestras pláticas con este destacado hombre de ciencia percibimos su dominio de todas las escuelas, doctrinas y técnicas que se disputan la palma en la ciencia psiquiátrica, y a la vez el poseer una posición propia, la que fue expuesta en su curso de postgraduados *Introducción Médica a la Clínica Psiquiátrica*, en que explicó, sobre bases experimentales, la importancia del estudio de la esquizofrenia desde los puntos de vista económico y sociológico, su sintomatología y tratamiento, y los aspectos psicológicos que precisa considerar durante el tratamiento de *shock*. Brillantes fueron sus restantes disertaciones acerca de las psicosis maniaco-depresivas, acerca de la parálisis general progresiva, acerca de las psicosis epilépticas y acerca de las psiconeurosis, y la postrera de clausura de curso sobre la psiquiatría en los medios hospitalarios y en la consulta privada. Se ha sostenido que mientras la civilización moderna, a virtud del progreso material, resultado de los inventos, la ciencia y la técnica, ha avanzado muy rápidamente, y ha creado un medio social y cultural de incesantes y notables cambios, la evolución paralela del cerebro del *homo*

*sapiens*, y de su capacidad adaptativa al nuevo y complejísimo ámbito, no se ha producido; y tal desarmonía, tal desajuste, es la causa de las enfermedades mentales del presente minuto de la historia. De ahí que la psiquiatría sea hoy por hoy una de las principales ciencias auxiliares de la sociología, que es *regina scientiarum*.

**SEGUNDA  
PARTE**

**SOCIOLOGIAS  
DEL  
SIGLO  
VEINTE**





## Planificación de la Sociedad y de la Libertad: Karl Mannheim

### I. ACTITUD PRESENTISTA Y NATURALEZA HUMANA PLURAL

Karl Mannheim es uno de los sociólogos contemporáneos de mirada más abarcadora y consistente. Había expuesto sus ideas sobre nuestro tiempo en forma abreviada en su libro de 1935 *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, en que enfocó la cuestión del hombre y la sociedad en esta época de crisis. En forma más ambiciosa y fundamentada desarrolló sus concepciones en la edición inglesa de 1940, que apareció en español como *Libertad y Planificación Social* (1942), traducida por Rubén Landa. Esta construcción va más allá de las obras del mismo cariz, tal la de Huizinga *En las Sombras del Mañana* y *La Rebelión de las Masas* de Ortega y Gasset, al llevar a cabo un cumplido análisis estrictamente sociológico de la mentalidad colectiva de nuestro tiempo, de los síntomas de la fase de desintegración y del necesario planeamiento de la sociedad contemporánea.

La fuerza de su argumentación sociológica convierte en sí su tratado si no en un pronóstico de certeza matemática, sí al menos en la apertura de un camino para que comprendamos las características de los cambios de la sociedad humana del presente. El impacto que dejó en su espíritu el fracaso del mecanismo de la República de Weimar, la impotencia de la misma para resolver y dirigir los problemas imbibitos a la moderna sociedad de masas, la conversión del orden liberal en anarquía, la inoperancia del principio antes regulador y equilibrador del *laissez-faire*, todo ello le dio la luz necesaria para encuadrar su diagnóstico y pronóstico del destino del mundo occidental.

El método de Mannheim es objetivo y presentista. De la misma manera que un zoólogo o un botánico observan y analizan el comportamiento de una especie animal o vegetal, y la estudian en su correlación al ámbito intransferible y único en que son capaces de sobrevivir, asimismo para Mannheim el sociólogo sólo puede comprender lo que pasa en el mundo de hoy situando al hombre dentro de una sociología pura de la actualidad, debido a que los problemas de nuestro tiempo no se pueden interpretar y resolver ni con el antiguo repertorio de ideas, ni encajándolos en el marco de problemas propios de un tiempo anterior. Tienen en puridad una fisonomía propísima. Por ello subraya Mannheim que "el hombre contemporáneo tiene que aprender a ponerse

a la altura de la ocasión histórica y social, para que no sea arrastrado arbitrariamente por las fuerzas ciegas de su tiempo". Su lema es comprender la situación a fin de dominarla. Tal ha de ser la actitud científica de un pensamiento planeado. Ya había establecido el propio tratadista previamente en *Ideología y Utopía* (1936), libro realista, creador de nuevas metas, que "las crisis no pueden resolverse por medio de unos cuantos intentos, apresurados y nerviosos dirigidos a suprimir problemas nuevos y molestos, ni buscando refugio seguro en un pasado muerto, sino a virtud de un ahondamiento en las concepciones nuevas y de cuidadosos avances en el camino del control social". Ello equivale a invitar al hombre de cada tiempo a aprender a pensar de nuevo sobre él. Tal es la tarea del auténtico sociólogo.

La cuestión a plantear es ésta: que los estados industrializados del presente padecen todos de una dislocación de su normal existencia, y por ello se esfuerzan en encontrar una nueva manera de organizarse. Todos están en una etapa de transformación. A este efecto precisa ofrecer caminos teóricos y soluciones prácticas. Rechaza Mannheim *ab initio* la doctrina del determinismo económico, que pretende explicar monísticamente muchos síntomas y fenómenos de la presente crisis a base de una deficiencia de ajuste tanto en el sistema de producción cuanto en el régimen de distribución, porque resulta incompleto para explicar la crisis en su totalidad, ya que la vida psicológica, moral y cultural de nuestro tiempo exhiben los mismos síntomas de derrumbamiento, y por ello hace falta elaborar una teoría coherente e integral. Y ésa es la razón de ser y de operar de la sociología. Mannheim por ello se prevale de la sociología del conocimiento, que le sirve de método diagnosticador y que llena la laguna que se advierte entre las teorías sociológicas e históricas que se proponen explicar el nexo que forzosamente tiene que existir entre estos dos aspectos: 1) el rápido cambio psicológico y brusca variación en la conducta de los seres humanos del presente, y 2) las grandes transformaciones de hoy en el sistema societal. Adviértase que la apelación a la psicología como ciencia para comprender es común a Dilthey y a Mannheim. Asimismo esta argumentación es hecha para el año de 1935 y sucesivos.

El primer término de su ecuación es el hombre en la época de crisis. Mannheim, por primera vez, construye —quizá junto a Scheler y a Dilthey— la teoría según la cual no existe un hombre abstracto y en general. Esta premisa le lleva a un fundamentado relativismo sociológico. Lejos de ello, considera que —frente a la idea de sustancia de la época de los grandes sistemas— la naturaleza humana no es inmutable, ya que las actitudes —fundamentales o no— del hombre varían a la par con el sistema social predominante y con los cambios históricos. Ningún pensador contemporáneo ha puesto, avalado de

tal peso de razones y datos nuevos, el dedo para señalar, de modo tan certero, la conexión existente entre los numerosos y nuevos descubrimientos de psicología humana y los grandes cambios de nuestro tiempo en esta era de la técnica. Prejuiciados por la antigua psicología que postulaba la inmutabilidad del alma humana en el tiempo, no estábamos acostumbrados a estudiarla referida a los cambios de situación social, a las variaciones de la personalidad ante cada mutación histórica. Bastó para ver a través de este prisma, enderezar la mirada a la psicología del hombre verbigracia en tiempo de paz y compararla con esa propia psicología en tiempo de guerra o de dictadura. La nueva óptica hizo ver mejor la cuestión irrecusable del aspecto sociológico de todo fenómeno psicológico.

Verdad es que el determinismo económico o materialismo histórico se había anticipado a la sociología del conocimiento, al postular que la conciencia humana no tenía una naturaleza autónoma, sino que estaba ligada a las vicisitudes de la historia económico-social; pero esa "economificación" de la persona humana y de las relaciones interpersonales era de suyo unilateral. Es verdad que bajo el sistema capitalista incluso las relaciones humanas cobran una naturaleza mercantil, pues para ese régimen todo es mercancía; pero también es cierto que muchas relaciones sociales nada tienen que ver con la economía, e influyen sin embargo tanto en el contenido y desarrollo de los procesos psicológicos y culturales y en la conducta humana como los factores económicos mismos. En suma, todo cambio en la estructura de la sociedad determina un efecto correspondiente en las formas de expresión del sujeto, las cuales no son precisamente económicas sino cambios en los demás elementos no económicos del medio ambiente, y son de singular importancia. Pongamos por casos: cómo está distribuido el poder y su influencia, cómo, en dónde y por qué la gente se reúne, si los hombres actúan espontáneamente o por órdenes, cuáles son los modos de influir en la masa social por medio de las diversas técnicas psicológicas de persuasión.

## II. INVITACION DE MANNHEIM A UN NUEVO RACIONALISMO

La sociología del primer tercio del siglo actual estuvo fuertemente influida por la doctrina de Vilfredo Pareto acerca de la naturaleza de la acción social, tal como la expuso en su impresionante *Trattato di Sociologia Generale*, publicado en 1916. Para el tratadista italiano lo que le sucede a la sociedad, tal su progreso o su decadencia, su felicidad o su desgracia, se debe en un ínfimo grado a la actividad racional de los seres humanos y en un mayor grado al sentir y actuar irracional de éstos. La fe en el progreso verbigracia sucede

a la fe antigua en los dioses, y las invocaciones al pueblo a las invocaciones a Júpiter. Pareto subraya la importancia de la acción no-lógica. Y a su vez, subestima el papel de las ideas en la sociedad, y al único factor racional que da relieve en ésta es a los inventos técnicos. Mannheim a su vez analiza prolijamente la acción alógica, el mundo de la irracionalidad, en la causación social; observa las reacciones emocionales e instintivas en las masas, los actos de violencia en la toma del poder, y la competencia sin freno; es decir, escruta aquellas zonas importantes de la vida social que —a diferencia verbigracia de la actividad parlamentaria— no se han organizado ni racionalizado. Tal se advierte en sus análisis de la política moderna, al examinar —además de los hechos impulsivos previamente mencionados— los imponderables, ese “no se qué”, o circunstancias, “en que el manual de la sabiduría llega a hacerse mezquino e inútil, y al querer aplicarlo se hace imposible deducir mecánicamente de las premisas las soluciones de los problemas que se plantean”, lo cual hace —como decía el historiador Ranke— de la política una “ciencia no enseñable” —al igual, digamos, que todo lo que pertenece a la esfera de lo humano y de la vida, cuyo signo es la perplejidad, la problematicidad.

Mannheim pone a flote y visible el papel de los factores irracionales en el hombre y en la sociedad, y especialmente en la sociedad en la época de crisis, y los coloca frente al acto lógico, reflexivo, producto de la coordinación entre la acción y su objetivo. En este sentido llama la atención acerca de los estados de inseguridad colectiva que trastornan, por efecto del temor, el ordenamiento racionalizado de la sociedad. Una de las formas del irracionalismo —en el campo de la moralidad— se tiene en la teoría maquiavélica que suelen practicar las clases directoras, según la cual tanto para alcanzar el poder cuanto para mantenerse en él son justificables todos los medios, aun los reprobables o inmorales (“el fin justifica los medios”). De esta idea irracional surgen las “razones de Estado” —*ragione di Stato*— que es una misma cosa con la moral de la violencia, y efecto de la vigencia de dos códigos de moral política (vid. en amplio sobre esto, Burnham, *Los Maquiavelistas*, Ed. Emecé).

Por otra parte, Mannheim no acepta la tesis céntrica de los románticos, portavoces de la idoneidad y superioridad de lo irracional, de lo instintivo, de lo sentimental, de lo intuitivo. Los románticos sostenían en efecto que la abstracción y la reflexión debilitaban el pulso de la vida. El sociólogo germano plantea, por el contrario, la necesidad de un nuevo racionalismo, al que invita a adscribirse a los sociólogos de hoy, y demanda que la razón vuelva ser utilizada para resolver los problemas conflictivos del hombre. Pero no propone una doctrina sociológica racionalista desasida de las circunstancias, a base de castillos en el aire, sino una doctrina responsable, práctica, conexionada a la realidad social, y en cada caso actuando sobre la marcha. Pero la propone a la vez que reconoce de modo expreso la importancia de lo irra-

cional en la sociedad. En tiempo de crisis ocurre en efecto que se derrumba el mecanismo racionalizado de la vida social —constituido por las instituciones, las tradiciones, las leyes, las constituciones—; y se producen una serie de temores, verbigracia las crisis económicas como efecto de la inflación, que traen consigo la devaluación de la moneda nacional. Es que la más ligera perturbación irracional —emocional, conmocional— dentro de una sociedad industrializada puede producir efectos de la mayor trascendencia. El mecanismo social irracionalizado puede incluso hasta llegar a crear una nueva secta religiosa —tal el aparato pagano del nazismo, con su swástica, que es símbolo hinduista de la tormenta, cuyas aspas giran al revés, y con su profeta pagano psicopatológico— cuya función específica sea destruir el viejo orden y crear uno nuevo, destruir el antiguo conjunto de emociones por medio de nuevos símbolos y consignas. Gross, uno de los jefes del Tercer Reich, de acuerdo con el mito racial nazi, llegará a decir: “No debes interrogar ni hacer adelantar a la ciencia. Es menester considerar la religión racista alemana como la suprema ley”. He ahí el irracionalismo hecho demencia.

Lo previamente señalado no comporta que en todo caso el factor irracional —emociones, instintos, sentimientos ciegos— sea dañoso. No se es tan rotundo, pues hay que reconocer que todas las civilizaciones en su proceso histórico se han valido de la canalización, de la desviación y de la sublimación para encauzar lo instintivo, lo irracional, y convertirlo en fuerza impelente y creadora de valores culturales; verbigracia: el estímulo al fervor patriótico y el fomento de la alegría del vivir incitado por promesas y realizaciones de bienestar general. En todo caso ello está supeditado al *objetivo* a que el poder se dirija: de ser orientada en efecto esa energía social hacia objetivos demoníacos, malos, perversos, a base de impulsos sádicos, ello equivale a convertir la irracionalidad en trágica irracionalidad, tal en la teoría del arianismo pan-racial nazista. La cuestión estriba en el mecanismo que está tras las energías lanzadas, la forma en que se empleen y los fines a la vista; en suma, la clave del secreto está en los depositarios o detentadores mismos de la racionalidad o de la irracionalidad, porque son los pocos organizadores, la minoría dominante, quienes son capaces de liberar esas energías benéficas o diabólicas, y es de lamentar que al hombre medio se le vea día por día renunciar de plano a su propia interpretación de los hechos, para aceptar lo que otros le fabrican con sacrificio de su propia individualidad. Este “hombre medio” es objeto primordial de la preocupación de Mannheim, como lo fue de Ortega y Gasset, según se verá más adelante.

### III. SOCIOLOGIA DEL PENSAMIENTO EN MANNHEIM

En *Ideologie und Utopie*, cuya primera edición alemana apareció en 1936, la inglesa en el propio año y la española en 1941, su autor se propuso investigar a fondo la naturaleza del pensamiento, no como era concebida en los tratados de lógica, sino en la forma real y prístina en que funciona en la vida política y social. Cree Mannheim que sólo un número muy escaso de individuos se crean por sí mismos su forma de discurrir. El individuo habla el lenguaje de su grupo, piensa en la misma forma que piensa su grupo. No se está hablando desde luego del pensamiento "en sí" de los metafísicos. Aun el individuo aislado mismo participa en el pensamiento de otros hombres que han pensado antes que él. Es que todo ser humano se haya predeterminado o enredado dentro de una malla de relaciones colectivas, y de pareceres, y de actitudes, y de sentimientos, y de preferencias propias del grupo a que pertenece. Hay que esclarecer los orígenes sociales del pensar. La categoría de causa no tiene el mismo sentido para hombres de situación social diferente.

El eminente maestro Louis Wirth —el malogrado jefe del Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago y primer presidente de la Asociación Internacional de Sociología fundada en Oslo en 1949, con cuya amistad nos honramos— al prologar la obra de Mannheim subraya que en esta época asistimos a una desconfianza general respecto al valor de las ideas, y señala cómo numerosas naciones se abandonaron oficialmente y con censurable soberbia al culto de lo irracional. Ej.: la Alemania nazi, la Italia fascista. El fenómeno era harto importante para pasar inadvertido, pues el pensamiento es un agente catalizador capaz de desintegrar lo habitual, de desorganizar las costumbres establecidas, de socavar una arraigada fe. De ahí la importancia de la investigación de Mannheim, que escribe en esa época de caos y de inestabilidad, y de efectos presentes.

Para el gran maestro germánico —establecido en Londres, desde donde editó la gran Biblioteca de Sociología, hasta su muerte en 1947— el pensamiento sólo se torna inteligible cuando se le considera desde el punto de vista sociológico, ya que no hay un mero e hipotético intelecto que suministre la verdad. Tal es la tesis básica de la sociología del conocimiento. En efecto, los intereses y propósitos de ciertos grupos sociales encuentran expresión en determinadas teorías. Del mismo modo, la comprensión del papel de la prensa y otras formas de propaganda ayuda a formarnos un concepto más preciso de la función de las ideas en la dinámica societal y del valor del conocimiento como utensilio para domeñar la realidad social. De ahí que otra de las tareas señaladas como propias de la sociología del conocimiento sea el estudio de la organización de las instituciones que sirven de cuerpo administrativo al desarrollo de actividades inte-

lectuales (escuelas superiores, universidades, academias científicas, institutos de investigación, empresas editoras). Asimismo a la sociología del conocimiento le incumbe calibrar la actividad intelectual —la labor de los intelectuales, que acumulan, laboran y preparan el acervo cultural del grupo. De ahí la importancia que tiene el estudio de la organización, composición, prestigio e influencia de dichos grupos intelectuales, y de sus centros de trabajo intelectual, en otras esferas de la vida social distintas de la intelectual. Ejemplo al canto: la propia International Library of Sociology and Social Reconstruction de Mannheim.

Hay más: el conferenciante de Bedford College señala como una de las causas de la desorientación de nuestro tiempo la ausencia de correlación entre la teoría y la práctica; o mejor, sostiene que la teoría —el pensamiento— ha dejado de ser un instrumento de la práctica, y se ha convertido en artefacto inútil. Al quedar la teoría fuera de la realidad, fuera del orbe histórico, nuestra época ha quedado acéfala, sin orientación, y con ello nuestro tiempo no tiene más guías que su propio instinto, lo irracional. Mannheim se revuelve contra esta situación crítica. Mantiene que es justamente el intelectual —el autor y generador de la teoría— el responsable, pues “no ha sabido estar a la altura de su tiempo”. Él mantuvo que la realidad tenía que subordinarse a la razón, y si no —como Hegel— peor para la realidad; pero la realidad siguió su marcha. Mannheim invita por ello a los intelectuales a que, sensibles y responsables, se encaren con la realidad y procuren dar soluciones a los problemas de su época, no soluciones absolutas y para siempre, sino ajustadas a la realidad “que está siempre en marcha”, pues “el intelectual —concluye— debe marchar cabalgando sobre la realidad, y guiándola”. Ningunas palabras más admonitorias, ningunas más suasorias. Ya lo había dicho Leonardo: “La teoria e il capitano, e la pratica sono i soldati”.

Sin duda una de las concepciones más geniales —y a la vez más útiles— de nuestra disciplina, ha sido la de Scheler y Mannheim, al crear una nueva ciencia denominada la sociología del conocimiento o del saber. Lo que llamamos ideas —según ella— no es algo que brota aisladamente y en un vacío, sino que está estrictamente correlacionado a la organización social de donde emergen. No hay un “yo” sin un “nosotros” previo que lo condicione. Platón, al refugiarse en la Academia, aristárquica sociológicamente, se recluye en el conocimiento metafísico. Sócrates en cambio impartió un tipo de conocimiento pedagógico porque su ámbito sociológico era el demos, la plaza, el gimnasio, la ciudad. Igualmente una idea que parece tan abstracta y tan individual como la doctrina del imperativo categórico es un producto sociológico un tanto de la disciplina prusiana y del pietismo protestante, que fueron el ámbito en que se formó el filósofo de Königsberg. La metafísica nominalista —la filosofía del

Estado individualista, a base de la libertad— sirvió admirablemente a la emancipación de nuestra América. Nominalistas fueron los grandes ideólogos, precursores de nuestra independencia. Ello frente al realismo de los universales, frente al universalismo del Estado absoluto representado por la monarquía española. Es que —como dice Mannheim en *Ideología y Utopía*— pertenecemos a un grupo no sólo porque nacimos en él, no sólo porque le juramos serle fieles, sino porque todos y cada uno de nosotros vemos el mundo de la misma manera como lo ve ese grupo a que pertenecemos.

En otros tiempos los cultivadores de la inteligencia —los brahmanes, los magos, la clerecía del medioevo— suministraban a su respectivo grupo social una interpretación del mundo. Ellos eran los que tenían el derecho de enseñar y de predicar, esto es, de formar las mentes; y se les denominó “escolásticos” o “académicos” cuando se apartaron de los conflictos concretos de la vida diaria, del contacto de la lucha de la vida. Aquellos ejercitaron un pensamiento monopolístico. En tiempos posteriores también el comerciante, el empresario, el intelectual —cada uno a su modo— han ocupado posiciones que requieren decisiones racionales respecto a las tareas y problemas cotidianos. Igual el periodismo sano. A la vez, en la discusión política propia de las democracias modernas, determinadas ideas son representativas de ciertos grupos, y van unidas a motivos colectivos inconscientes que orientan el pensamiento, lo que hace que el debate político sea algo más que una mera argumentación teórica, al encubrir y traslucir a la vez motivos inconscientes del grupo en los que están las raíces sociales del pensamiento. (v. Mannh. *Ensay. de Sociol. de la Cult.* Ed. Aguilar, 1957).

Los inventos mismos no son meros hallazgos de una mente individual y solitaria, ni inspiraciones mayormente casuales. El invento individual —artefacto, teoría filosófica, lienzo maestro de un pintor— que parece ser obra del aislamiento, del secuestro del hombre genial, se desarrolla ambientizado por intereses colectivos. Por eso dos o más inventores pueden dar independiente y simultáneamente con un mismo descubrimiento en beneficio de la humanidad. En suma, detrás de cada teoría o forma de pensamiento hay puntos de vista colectivos. Todo cambio de una situación social produce una nueva teoría correlativa, y a su vez el pensamiento es más iluminador cuando penetra en una situación social concreta.

#### IV. DIGRESION SOBRE LA SOCIOLOGIA DEL SABER DE SCHELER

Débase a Max Scheler la novadora construcción de la sociología del saber, uno de los inventos más felices de aquella mente poderosa e inquisitiva del filósofo que murió —por el asedio de ideas que se agolpaban en su cerebro—



de no poder dormir. El fin de esta ciencia es el estudio de la naturaleza social de todo saber, de toda conservación y transmisión del saber y de toda ampliación y promoción metódica del saber. Esta reciente rama de la sociología estudia las "formas", los "tipos" y las "leyes" del orden de sucesión en que colaboran los factores ideales y los reales en la sociedad. De aquí el contenido indiviso de la vida de los grupos sociales en cada momento de su decurso histórico. Enfatiza Scheler que el contenido de la vida humana está condicionado en parte socialmente. Su propósito es llegar a una sociología "supradescriptiva"; y si no se logra con este nuevo instrumento llegar a formular leyes, al menos se puede llegar a señalar una dirección. La dirección de una sociedad puede inferirse de la comparación de las fases temporales de un grupo dado (dirección principal, dirección secundaria, rodeo, callejón sin salida), si bien ello no es precisamente una ley. La ley de la marcha de la evolución de una sociedad o de la sociedad sería la ley esencial.

La sociología del saber, en cuanto disciplina creada hace poco tiempo, tiene relaciones con otras: 1) con la teoría del conocimiento y con la lógica, ya que en su campo se plantean cuestiones de origen y validez del saber; 2) con el examen psicológico-evolutivo del saber, que va desde la forma rudimentaria del conocimiento animal hasta la elaborada humana, y desde la del hombre primitivo hasta la del civilizado; 3) con la sociología cultural, cuyos temas propios son la religión, el arte, el derecho, el lenguaje; 4) con la sociología real, que estudia los grupos étnicos, políticos, económicos y sus respectivas instituciones. Se propone esta ciencia scheleriana llegar a la formulación de leyes de la vida social, pero no intentando una determinación normativa, no prescribiendo un "deber ser", un ideal, sino girando en torno al ser del hombre, no sólo de su ser económico como determinante de su conciencia y su saber, sino presentando lo que el hombre comprende y vive.

Divídese la sociología del saber en: 1) sociología *pura*, apriorística, que estudia la esencia del saber; 2) sociología *empírico-inductiva*, que examina hechos accidentales; 3) *estática y dinámica* social y cultural, un tanto en el sentido de Comte, si bien rechaza Scheler la teoría de los tres estados, al considerarla un contrasentido, pues "la historia humana sólo transcurre una vez". La sociología dinámica y la filosofía de la historia están conexas. Esta última estudia fines, valores y normas del hombre en el acontecer histórico; la sociología dinámica en cambio está exenta de toda valoración y sólo mantiene una indagación causal. 4) La sociología *cultural* trata de fines espirituales, de ideales. Le interesa lo mismo la actividad del pintor, poeta o dramaturgo que la del físico escrutando las leyes del universo: en todos estos casos la actividad del hombre termina en el "mundo ideal". Ella constituye una teoría del espíritu humano, una sociología de la superestructura de la vida. Hay entre los factores ideales (religión, metafísica o ciencia positiva, o entre filosofía, reli-

gión y arte) dependencias esenciales. Responde al orden genético y estructural (“fundamentación”) del espíritu (conocer el valor, preferir valores, querer, obrar). 5) La sociología *real* se basa en una teoría de los impulsos humanos, tal como se dan en el repertorio nativo del hombre (instintos, emociones primitivas, en el sentido de Mac Dougall y Bernard). Ahora bien, todo acto importante del hombre es de suyo espiritual, pero es parejamente impulsivo: tal dualidad se advierte en los instintos nutrimenticio, de reproducción y de poderío. La economía —hecho social— se basa en el impulso nutricio, aunque el comerciante venda cosas ideales, como son libros de arte o claveles. La teoría del Estado se asienta en el instinto muy enraizado en el hombre de prevailecimiento, en la “garra del poder”; el matrimonio —aparte de fusión de contenidos anímicos— es objetivación del instinto reproductor. Puede decirse que la sociología real atañe a la “infraestructura de la vida”. Y existe un tipo de transición entre la sociología cultural y la real, tal como se observa en el arte utilitario o funcional, o en el propio arte patrocinado por mecenas o magnates.

Al llegar a este punto, a la alternativa entre “espíritu” o “cultura” y “realidad”, Max Scheler fija claramente su posición propia. Para el autor de *Ordo Amoris* y de *Esencia y Formas de la Simpatía*, el espíritu —ora individual, ora colectivo— es un factor de “determinación”, pero no un factor de “realización” del posible curso de la cultura. La inteligencia —dirá Scheler en algún lugar— no ha tenido poder en la historia. Mientras más puro es el espíritu —agrega— más impotente es para una acción dinámica sobre la sociedad. Y a su vez, únicamente allí donde se unen “ideas” con “intereses” e “impulsos”, logran las ideas —el espíritu— ya en el mundo religioso, ya en el científico, ya en el político, “una eficiencia causal”. De aquí el valor —aunque relativo— de las concepciones geográficas, económicas, raciales y políticas, interpretativas de la sociedad, que, por otra parte, califica Scheler indistintamente de escépticas, pesimistas, naturalistas.

El desarrollo de la tesis previa —que es un poner los pies sobre la tierra— lleva a Scheler al enjuiciamiento de las posiciones naturalistas, que a su vez rechaza. Para el filósofo de la ética de valores, es erróneo deducir, de manera unilateral, de las relaciones reales de la vida (de lo geográfico, de lo económico, de lo étnico, de lo político) el contenido de una religión, de un arte, de una ciencia, de una filosofía. Claro está que Rafael necesitó pinceles para la realización de su genio. Necesitó mecenas y clientes, que fueron los vehículos de glorificación de sus ideales, de su espíritu. Sin estos factores materiales no habría podido quizá revelarse su genio, o al menos no habría rayado a tanta altura. Igual puede decirse de la reforma religiosa de Lutero en su magnitud histórica. Lutero viabilizó los intereses de los príncipes, de las

ciudades, la ambición de la burguesía, el particularismo de los señores territoriales. Estos factores fueron instrumentos de su reforma. Es claro que sin estos factores reales, de la realidad, no habría sido posible que se propagasen las nuevas doctrinas reformistas del *spiritus sanctus internus* y de la *sola fides*. Pero ello no puede llevarnos a que aceptemos una interpretación naturalista de la cultura. Asimismo, por lo contrario, no acepta Scheler la posición opuesta de que la cultura sea un proceso meramente del espíritu, determinado por la lógica, por la idea, pues hay que contar también con el poder que ejercen las circunstancias reales, lo que no quiere decir que pueda en modo alguno eludirse “la libre causalidad volitiva” —el libre albedrío creador— de las personas que son protagonistas en el escenario de la historia.

Scheler precisa más su criterio, al decir que una sola cosa le queda al hombre como soberano privilegio, que es “el poder, gracias a su espíritu, si no de calcular lo venidero, al menos de tenerlo en cuenta, en una expectativa, siempre por lo demás hipotética y sólo probable; y gracias a su voluntad interponer obstáculos e impedir que algo sobrevenga”. Tal es el concepto de la “libertad modificable”. En la cultura espiritual hay libertad del hombre para intervenir en los acontecimientos, pero es factible que ésta pueda quedar “en suspenso” por otra de la causalidad propia, de la infraestructura, de los factores reales.

Examinemos la correlación entre la esencia y forma del saber y la esencia y forma de la sociedad. ¿Cómo opera una ley sociológica —por ejemplo, al comprobarse que la doctrina metafísica, aristocrática, de la Academia platónica como forma sociológica, como corporación, subsigue a la doctrina pedagógica de Sócrates, cuyo círculo sociológico es la ciudad?<sup>1</sup> Trasladémonos al mundo moderno, para ver la correlación conforme a ley entre el tipo de doctrina o de saber y el tipo de sociedad. En el medioevo toda cosa es buena en la medida en que es, y es mala en la medida en que no es. Esta era una proposición de validez objetiva para la escolástica. He aquí otra: cada cosa es en la jerarquía del bien y del mal tanto mejor cuanto más independiente sea de la forma en que posee su existencia. Por eso en la Edad Media Dios es el ente de más independencia (*ens a se et per se*). Para Descartes la superior independencia era un bien mayor. Las “formas” que para la Edad Media eran ónticas, se daban en Dios y tenían una naturaleza estable y estática, pasan a ser en los tiempos modernos actos psíquicos subjetivos dados primariamente al hombre —así en Descartes y en Kant—: el pensar por sí es la idea dominante de este tiempo. Durante la época —que Comte y Saint-Simon llamaron crítica—

<sup>1</sup> Quería Sócrates, conciencia viva de Atenas, ser como el tábano para el caballo, a fin de mantener la ciudad despierta.

de la Reforma la fe es acto volitivo personal. También predominan —como se ve en la filosofía de Hobbes y de Hume— los valores subjetivos, y las cualidades sensibles, los apetitos y las preferencias y repulsiones.

El *cogito ergo sum* es el lema más alto del tipo superior de hombres que ha surgido en la edad moderna. El pensar se hace autónomo, y predomina el racionalismo, el idealismo, el singularismo: la exaltación de la conciencia racional: la gran confianza del hombre tocante a sus posibilidades inauditas. Será un preludio de la era de la máquina. Ya no predomina en el pensar tanto la cuestión de la esencia y de la existencia cuanto la cuestión del valor y la del deber ser. El valor como estimativa personal y la elección del deber son las dos grandes tareas del sujeto. Periclita la idea de lo absoluto. Además surge la ciencia de la historia, la historia crítica, que supone un estudio riguroso y positivo de las fuentes. Y la historia enseña la autoliberación del hombre.

El intelecto contemplativo de la Edad Media se transforma en la inteligencia orientada técnicamente, esto es, conducida por la matemática y por la nueva investigación experimental. Saber es poder —dirá Bacon. Los hombres ven el libro abierto de la naturaleza *scritto in lingua matematica*. Llegar a dominar la naturaleza en todas sus manifestaciones —en la astronomía, en la física, en la química, en la mineralogía, en las ciencias naturales— es la palabra de orden de la época. Hasta el hombre se hace parte de la naturaleza, y la psicología se hace biológica. Ello llegará hasta la prédica romántica del retorno del hombre a ella, de Rousseau, que satirizará Voltaire al decir que él no se siente tan cuadrumano, y a lo que el filósofo ginebrino le responderá: “¿No reside la naturaleza en el corazón del hombre?” El pensar técnico-mecánico —a base de la máquina movida por una fuerza, la máquina de vapor y luego la eléctrica— acusa un asombroso poder. El poder de combinación, y de predicción de los procesos físicos, se traduce en dominar cada vez más las fuerzas naturales. Ya hay antecedentes de este rumbo sociológico desde el año 1000. En 1289 Pedro Pelegrino ha escrito un notable tratado experimental sobre magnetismo. Desde el siglo XII la máquina —el *perpetuum mobile*— se había hecho símbolo fáustico. Gilbert, Galileo, Dalton, Ubbaldi serán los representantes de la nueva idea prometeica —otra vez roban el fuego a los dioses— en la Europa racionalista.

La técnica inventora (*ars inveniendi*) sustituye al arte dialéctico (*ars demonstrandi*). El investigador suple al doctor. Y surge la figura del hombre que fabrica instrumentos, la figura del *homo faber*. A más de ser racional, el hombre usa su mano, “ese segundo cerebro”, como la llamó Kant, pero que ha prolongado maravillosamente en forma de instrumento y máquina hasta eliminarla lo más posible de la producción. He aquí al “hombre fáustico”.

El orden jerárquico conceptual de las cosas del mundo, de la escolástica, el reino de las formas, teleológico, será sustituido por la búsqueda de relaciones cuantitativas, de fenómenos, de leyes, de tipos (luego Dilthey, Kretschmer, Jung, Jaspers y sus tipologías del hombre y de la historia). El afán de método (Bacon, Descartes, Spinoza, Kant) es el cartabón de la época. Surge la categoría de relación, correlativa a la voluntad de adquirir en lo económico. La filosofía de *ancilla theologiae* se convierte en *regina scientiarum*. Predomina el esquema mecánico-formalista en la ciencia y en la filosofía. La voluntad de dominio de la naturaleza será el incentivo rector de la *nova scientia*: dominar, fundar, son sus propósitos. Esa central idea de dominio está incardinada en las filosofías voluntaristas de la Edad Moderna. La encontramos ya en Duns Scotus y en Occam, en Bacon, en Lutero, en Calvino, en Fichte, y más tarde en Nietzsche. Esa es la vivencia que impulsa a las clases dirigentes de la sociedad: extender indefinidamente su poder sobre la naturaleza material. Tal es el nuevo voluntarismo que señala Scheler de esta también nueva casta humana, activa y regidora. Y he ahí el gran viraje histórico que denuncia la sociología del saber: en la soberana voluntad del hombre, y no en el intelecto contemplativo, reside la clave de la verdadera ciencia. Antes se decía: “La verdad os hará libres”; ahora se afirmará: “La libertad conduce a la verdad”, y la libertad es el ejercicio de las potencias activas del alma.

Tal es el cuadro, dentro de la sociología del conocimiento, de la esencia y formas del saber, correlacionado a la esencia y formas de la sociedad. Ahondemos en este segundo aspecto. En el tránsito histórico descrito, se produce en la sociedad europea la disolución de la “comunidad”, y surge la “sociedad”; esto es, tiene lugar la desaparición de la solidaridad comunal, que da paso a la exclusiva responsabilidad individual, y asimismo en lo económico comienza a primar el principio de la concurrencia. La filosofía aparece expuesta en soberbios sistemas —época de los grandes sistemas— fenómeno intelectual que se da junto a la nueva pleonexia de los estados absolutistas y mercantilistas, y también simultáneamente al hecho en la dinámica política de la cultura occidental del equilibrio europeo o *balance of power*. La concepción de sustancia en filosofía y la de un orden social preestablecido cambian. La estabilidad y estatismo de la Edad Media desaparece, y se sustituye por la idea de la sucesión de las generaciones en el tiempo. Con ello surge un pensar no eterno sino histórico. Las organizaciones sociales se hacen perecederas, relativas, condicionadas a tiempo y lugar, productos del proceso histórico. Tal es la idea matriz sociológica que aparece en las concepciones de Locke, de Rousseau, de Montesquieu.

Por último, otro aspecto fundamental del cuadro sociológico del mundo moderno es éste: que se ha destruido el orden jerárquico y estamental —ese orden jerárquico medieval por el que clamará Comte, luego del efecto deteriorante y crítico del proceso revolucionario—, produciéndose una segunda revo-

lución en lo social. Después de la larga época de petrificación de la conciencia perceptible en el medioevo, surge en la época moderna un mundo móvil, fluido, dinámico. Se termina el pensar estamental e inmóvil, y surge en el pensamiento y en la realidad el fenómeno de las nuevas profesiones y de las clases sociales cambiantes. Todo el modo de pensar moderno sería nominalista, lo que constituye una revolución contra el universalismo previo. Lo real es ahora el individuo, y la sociedad es una suma, un agregado de individuos, que son lo único real. Y con ello nacerá una sociología superdescriptiva, que parte del pluralismo de los grupos sociales y culturales, como toda ética humanista y relativista parte del pluralismo de los seres humanos. Pluralidad y diversidad se convierten en categorías primordiales, y sólo a virtud de esa pluralización, en la realidad del mundo, se aprehende el reino óptico de lo uno. Volvamos a Mannheim.

#### V. PLANIFICACION SOCIAL CONTRA DESORGANIZACION SOCIAL

La parte concreta de la sociología de Mannheim está basada en el concepto de planificación, o si se quiere de planeamiento social. Para llegar a la sociedad planificada precisa distinguir tres fases históricas. La primera está constituida por la solidaridad mecánica, término que empleó Durkheim para aquel estado en que el individuo, en cuanto que tal, carecía de la conciencia de su existencia. La responsabilidad es en esta fase colectiva. Es la *Gemeinschaft* de Tönnies. Predominan los sentimientos básicos de temor y de apego a lo tradicional. El grupo prima sobre el individuo. Pertenecen a esta forma sociológica las hordas germánicas compactas que se lanzaron sobre Europa en las postrimerías de la antigüedad. La segunda etapa tuvo lugar durante la época de la competencia individual. En esta fase el individuo o el grupo —mercantil, político— como tal, tiene que hacer por cuenta propia un ajuste inteligente a su circunstancia, peculiarmente económica, en vista a servir mejor sus propios intereses. La pequeña propiedad constituyó el mejor modo de desarrollo de la responsabilidad personal. La potencia individual condujo a la aparición de la racionalidad subjetiva. Corresponde esta etapa un tanto a la *Gesellschaft* de Tönnies. La tercera fase histórico-social corresponde a la de la técnica de la gran industria de los tiempos que corren. En ésta los propietarios privados renuncian a la actitud de competencia y unen sus capitales formando empresas y organizaciones industriales cada vez mayores, tales las corporaciones de Norteamérica que constituyen por su poder uno de los fenómenos sociológicos más señalados del presente. Ante esta situación ya va apareciendo la necesidad de que exista una sociedad planificada, y tiene lugar el intervencionismo por parte

del Estado, y el individuo comienza a darse cuenta de que tiene que proyectar en su mente el conjunto de la sociedad, y no partes de la misma, ya que lo importante es el destino del todo. Veremos que frente a la mala planificación (nazi, dictatorial), Mannheim diseña la buena, la planeación para la libertad.

Lo contrario de la planificación es la desorganización, la inseguridad, la anarquía. Aquella es tanto más necesaria cuanto que existe una correlación entre la desorganización de la sociedad y la desorganización de la personalidad humana. Las crisis, las dictaduras, las guerras son progenitoras de esa desorganización, y la correlación mencionada es mucho más profunda de lo que pudiera creerse, ya que ese desajuste afecta funciones importantes de la mente humana. Y a la inversa, mientras más racionalmente planificada esté una sociedad, mientras más organizada esté, las formas de conducta individual y las reacciones mentales de las personas serán más integradas y eficaces, menos descompensadas. El contraste subrayado puede advertirse observando los lienzos de Bosco y de Grünewald, en los cuales se refleja y plasma el estado de zozobra y ansiedad general de los tiempos medievales, al simbolizar escenas de ultratumba y hacer visibles los temores al diablo tan extendidos en esa época. Ninguna edad histórica tuvo en verdad un concepto del orden universal y social más estaticado. El mundo era considerado como un cosmos; pero cuando ese orden social comenzó a resquebrajarse y perturbarse, se extendieron las psicosis, y las fuerzas diabólicas desplazaron a la creencia previa arraigada de un orden cósmico (vid. Rossi, *Psicología Colectiva Morbosa*, 2 t.). En el propio sentido, en una sociedad ordenada racionalmente, el neurótico no es sino un caso marginal, pero en una sociedad caracterizada por la desorganización general el neurótico —recuérdense los jefes anormales de la dominación nazi, de Hitler a Goering— es el que da la pauta. (vid. el opúsculo *Hüler, The Man* ["Notes for a Case History"], *The Jour. of Abn. and Soc. Psy.* jul. 1942, en que W. H. Vernon lo clasifica como tipo paranoico con escisión alternante sado-masoquista de su personalidad).

Que la inseguridad colectiva es capaz de cambiar de modo brusco la naturaleza humana misma, y que aun puede llegar a la disolución total o parcial de una sociedad, tal como se advierte en la guerra o en los momentos de falta de trabajo, que llevan al hombre o al grupo a la desesperación, es cosa que Mannheim acentúa en su enfoque de la crisis. Las sociedades animales mismas ofrecen ejemplos muy perceptibles de los efectos que produce la perturbación del orden social, tales los que se advierten en la colmena cuando muere la reina. Cuando esto ocurre acaece en el colmenar un fenómeno biológico de "regresión" que afecta principalmente a las obreras, cuya energía sexual se convierte habitualmente en trabajo. Al ser perturbada esa fábrica social, todas vuelven a una fase atávica, regresiva, que da al traste con la colectividad. En

la sociedad humana el desempleo crónico produce efectos graves, siendo uno de ellos el quebrantamiento del propio respeto. Ante ese quebranto de las actitudes social y previamente establecidas —dice Lasswell— “el yo triunfador”, prevaleciente en la sociedad organizada, queda trastornado; quedan sin objeto ni empleo energías que antes estaban en juego, y los viejos impulsos adoptan el carácter de “orgías masoquistas” psicológicamente mutiladoras de la personalidad. Igual desintegración ocurre en las fases dictatoriales, en que el ciudadano presencia y padece con el derrumbe de su sistema de expectativas, y deja de creer en la eficacia de instituciones, costumbres y leyes históricamente arraigadas hasta ese momento. Otra forma de desintegración es la emoción pánica, tal como se advierte en los *cracks* bancarios en épocas de calamidad.

Mannheim recalca que la inseguridad del hombre en el mundo en crisis no se origina a causa de que se produzca con exceso lo inesperado y lo nuevo, sino que se debe al hecho de que se ve forzado a transformar, en medio de su horizonte limitado, los principios con que cuenta, con demasiada rapidez. Si fracasa en adaptarse a la nueva situación, se desespera, y exclama como último recurso cual el personaje de Hebbel: “El mundo está más allá de mí”. (O como nuestro filósofo Luz Caballero: “El mundo cada vez me echa más de sí”).

## VI. LOS “PRINCIPIA MEDIA” DE LA SOCIEDAD

Para el tratadista de *Libertad y Planificación Social* quien no comprenda y no asimile a tiempo los principios medios de su tiempo, hallará el mundo más allá de sí, y además será vencido por él. Desde los inicios del mundo moderno los pensadores sociales y los sociólogos se dieron a la tarea de investigar y comprender cuáles eran los *principia media* del período histórico en que les había tocado vivir. Tal fue el empeño de un Adam Smith, de un Saint-Simon, de un Lorenzo von Stein, y en nuestro tiempo de un Ortega y Gasset, de un Sorokin o de un Toynbee, cada uno de los cuales ha dado respuestas intelectuales propias ante el cambio social operado en su tiempo. Los “principios medios” se dan en la experiencia diaria. Lo constituyen lo esperado por la gente; son lo que piensa la gente. Todo el mundo en efecto vive esperanzado en una serie de hechos posibles. En tiempo de reyes ningún súbdito esperaba que su monarca, por disoluto que fuese, pudiese ser destituido; en cambio, hoy es un principio medio o del hombre común la expectación de que las dictaduras crueles caigan. La vida moderna del hombre está sujeta a una serie de expectativas. Veamos algunos ejemplos: que la clase media es siempre anti-proletaria es un principio medio, que un gabinete de un país cambie ante una crisis también lo es. Son principios medios para Latino-América hoy una reforma agraria equitativa, la industrialización, la igualdad racial, el credo democrático, la defensa hemisférica contra el comunismo internacional.



No resulta insólita la estimación de Mannheim —uno de los creadores de la sociología del conocimiento— hacia dos movimientos, filosófico uno, psicológico otro, que ve como interpretativos o como efectos lógicos de nuestro tiempo, y que deben ser comprendidos sociológicamente: uno es el pragmatismo, otro es el *behaviorism*, ambos del máximo país de la técnica. Los estima importantes como *principia media* en la tarea de la reconstrucción del hombre de hoy. En efecto, el pragmatismo es una escuela filosófica que nos ayuda a conocer al hombre de nuestro tiempo, y es útil para la planificación de la sociedad, ya que parte del principio de que pensamiento y acción no son dos cosas separadas, que el pensamiento no es independiente sino interdependiente, y constituye una parte de la conducta, y por tanto resulta arbitraria la antigua división inventada por algunos filósofos ajenos al mundo entre teoría pura y acción. Es que —como recalca Mannheim— sólo para los que viven en un claustro puede parecer la naturaleza del pensamiento puramente contemplativa; es decir, un factor por sí, y no un elemento de vida y acción. “Prescindir de esta integración de pensamiento y conducta es negar que el pensamiento por su naturaleza misma esté determinado por las circunstancias. Desde el punto de vista científico es muy importante poner en claro el papel creador de la acción, y darse cuenta de que sólo un nuevo tipo de acción puede producir un nuevo tipo de pensamiento”. El pragmatismo ha recogido sus frutos en la educación, y Dewey, el filósofo norteamericano, ha postulado que “se aprende a pensar, actuando”. La escuela pragmatista —ha de concluirse— surge de la naturaleza social de nuestro tiempo. La experiencia individual está unida a la experiencia social. Sociológicamente se trata de una técnica de pensar que eleva los criterios de la experiencia cotidiana al nivel epistemológico.

El *behaviorism* o *psicología del comportamiento* (vid. mi *Tratado de Psicología General*, “Un Estudio Sistemático de la Conducta Humana”. La Habana, 1949), tiende igualmente a comprender los actos de los hombres del presente. La psicología clásica no diferencia al hombre en general del hombre del orden social presente. Por eso debemos estudiar a los seres humanos en relación con su medio social peculiar, y no a base de la mente en abstracto. El conductismo tiene en cuenta el problema de la transformación del hombre, que es uno de los supuestos de la sociología de Mannheim, para quien hay que referirse a los estímulos que cambian según el marco social y al cambio correlativo del sujeto en su conducta e ideas. Tal psicología es un producto típico del pensamiento en esta etapa de sociedad de masas, en que es cosa muy importante predecir la conducta media o habitual de la gente, tanto como

comprender los motivos internos en el proceso de transformación de la personalidad. Por ello este sistema comportamentista es un utillaje muy valioso en la primera etapa de la planificación, en que se trata de generar reacciones que sean correctas y apropiadas a una sociedad elementalmente constituida, al intentar el guía de ella adueñarse con estrategia de los *principia media* de un período de su historia. La esfera de la vida que dicha psicología trata de comprender, prever, calcular y ordenar es la de la pura acción, la de la conducta del individuo.

Los conductistas mantienen en efecto la posibilidad de transformar la conducta del hombre. De acuerdo con este modo de ver puede lograrse que un mismo instinto fundamental, verbigracia el de combate, pueda adoptar diferentes formas, a saber: canalización, sustitución, particularización y sublimación. Un caso elemental de desviación instintiva planificada, por decirlo así, se tiene en el mundo legendario griego, cuando Aquiles, en vez de matar hombres, iracundo, mata ovejas; y uno de sustitución se tiene cuando el instinto de lucha se convierte en afán de competir. O sea, que la psicología innata, fundamental, del hombre deja abierta al ser humano medio la posibilidad de que éste llegue a ser lo mismo guerrero que pacífico —objetivo central éste para la planificación— lo cual depende de la naturaleza de las instituciones y regímenes sociales, y así a base del mecanismo de planeación una sociedad podrá en un caso preferir cañones y en otro pan. Por esta gran plasticidad del hombre los conductistas creen que si se pudiese reorganizar la sociedad, esto es, cambiar benéficamente las situaciones estimuladoras y moldeadoras del comportamiento humano, al enfrentarse aquél a circunstancias deseadas diferentes, “podríamos rehacer su conducta fundamental”, “recomponer sus actitudes”.

Pero no avanzan tanto ni los conductistas ni los forjadores de la sociedad planificada tocante a los motivos internos de la acción. No se adentran por lo general en un problema como el que plantea Dostoiewski en sus dramáticas novelas *Los Hermanos Karamazoff* o *Crimen y Castigo*, al esforzarse en presentar en toda su dimensión trágica cómo a una misma acción puede atribuírsele significaciones diferentes de acuerdo con sus distintos motivos. Para ello habría que acudir a la psicología comprensiva, a la *verstehende Psychologie*. La Psicología comportamentista se interesa en los seres humanos como piezas que son de una maquinaria social, como actores que forman parte de una cadena de acciones. Se ocupa del aspecto exterior de la conducta y del aspecto exterior de los ambientes existentes. (Sobre la motivación profunda vid. antes las doctrinas de Max Weber, cap. 4, pp. 121 y 133).

## VII. PLANEACION Y TECNICAS SOCIALES

Al definir lo que es planificar, en el concepto de Mannheim, debemos precisar su leve pero positiva diferencia con fundar o con establecer. Con frecuencia se habla de colonizar, o de fundar o establecer una ciudad —por ejemplo, una ciudad satélite— lo cual vale tanto como decir que la sociedad construye en un medio abstracto. Es algo análogo a la invención o a la creación, algo como levantarla de la nada. Planificar empero es otra cosa: es reconstruirla, o para emplear un símil maquínico muy preciso del egregio planificador social germano: “Reconstruir una sociedad que está cambiando es como reponer las ruedas de un tren mientras está en marcha, más bien que reconstruir una casa sobre nuevos cimientos”. Por ello la sociedad como un todo no puede nunca ser fundada, porque los elementos con que está construida se hayan siempre previamente existentes en ella, a virtud de una relación de continuidad histórica. No quiere ello decir que la planificación sea imposible, pero sí que no se trata de una invención absoluta. Al fundar se actúa a partir de un plan fijo y coordinado que existe en la mente antes de ser puesto en práctica, o —como sucede con las “ideas suprasensibles” de Fichte, que podríamos llamar “supraconscientes”—, se pasa de éstas al hecho realizado. La planificación en cambio comienza empleando “aquello de que se dispone de inmediato”. Los fines, los medios y los fundamentos de la planificación existen en el mismo plano de la realidad histórica: lo que se necesita es actuar con o contra la corriente. Planeamiento es pues previsión aplicada, deliberada, ante los asuntos sociales y humanos.

La planificación, según la escuela de Mannheim, tiene un aspecto volitivo y uno emocional. No se trata de una teoría vana sin relación alguna con la vida social concreta. Esa doctrina implica que los decretos de nuestra voluntad pueden llevarse a vías de hecho, y comporta el poder de intervenir en la sociedad en reconstrucción. Por eso hablamos de una “estrategia” de ella. Y es también emocional, lo que quiere decir que no se agota en un acto meramente técnico. Ni deja de requerir su paladín. La voluntad planificadora culmina en —y presupone— “tener poder”, pero “si se tiene poder, el plan surgirá por sí mismo”; o mejor, tal planificación y reconstrucción podrán ejecutarse de un modo más perfecto desde ciertas posiciones dominantes. Pero para poder dirigir, para poder planear socialmente, tenemos que poseer ante todo —reitera Mannheim— la destreza técnica suficiente para pilotar la nave social, en lugar de dejarnos aplastar bajo sus pesadas ruedas. De aquí que técnica sea, en gran parte, para el sociólogo germano, *técnicas sociales*; porque no son los inventos mecánicos —máquinas e instrumentos— los únicos factores del progreso en la historia, si bien la importancia de éstos es superlativa en la producción económica —cosa que vio perspicazmente Ogburn, al extremo que

hizo de las ideas variables de los hombres casi mera función del progreso técnico-social, que consideró como lo sustantivo. Pero existen otras técnicas, como la militar, la política, la de la organización urbana, la de la educación, la de la propaganda. La tecnología no es sólo tecnología económica, ni ésta es la única que influye decisivamente en la marcha de los acontecimientos. La técnica política determina la dirección de los hechos de un Estado, y requiere previsión, decisión y cálculo de los riesgos.

Hay una técnica pues que se refiere no a una maquinaria como la que está en una fábrica produciendo, rindiendo, sino a relaciones sociales, al hombre mismo, a las formas de cooperar y de organizar, muy importantes para la reconstrucción de una sociedad dada, en breve tiempo, y capaz de crear en ella un nuevo orden, un orden planificado. Las prácticas sobre transformación y remolde de la conducta humana, tendientes a la reconstrucción experta, a base de un sólido conocimiento de los principios de la vida colectiva, se denominan "técnicas sociales". No preguntará la técnica ¿cuál es la esencia de una cosa?, sino ¿cómo se produce una cosa? ¿cómo funciona? No es contemplativa, sino activa e interventora. Pertenece al pensamiento de tipo funcionalista, y mantiene la pasión por el experimento que caracteriza a esta época. La técnica social es necesaria ante la magnitud de los problemas. Mas, como en *El Aprendiz de Brujo* de Goethe, puede decir el planificador: "Los fantasmas que en mi beneficio he invocado no se marchan". A veces resuelto un problema, surge otro. Y a veces algo que parece útil, se convierte en un Frankenstein. A veces el sociólogo, ante la magnitud y complejidad de los problemas, preferiría dejar al destino las grandes decisiones de la época, pero moralmente no puede eludir esa responsabilidad. Por otra parte, el cómo se haya de pensar o de actuar no depende —a los efectos de la sociedad planificada— sólo del individuo, ni tampoco de su filosofía o actitud propias ante el destino. Ello está supeditado en mucha parte al proceso social. Tal es la *apología pro anima sua* de Karl Mannheim.

### VIII. PLANEACION SOCIAL Y LIBERTAD

El hecho más importante de nuestro tiempo es la transformación del Estado liberal democrático en un Estado social o de concepción social. Ello implica que el Estado del presente ya no limita su esfera de acción a las tres funciones del demoliberalismo —la ejecutiva o administrativa, la legislativa y la judicial—, sino que se está transformando en un Estado de servicio social, y su resultado es que está beneficiando a la sociedad. La multiplicación de los servicios sociales que dispensa y promueve son índices de ese rumbo, y tal destreza en esa esfera le habrá de hacer no inhumano sino más profundamente humano. Ese es el modo de sentir de Mannheim.

Enumeremos algunas medidas concretas de mejoras sociales propias de la planificación: 1) La planificación aseguraría que los hombres más capaces llegasen a la cúspide, de modo que dentro de un lapso razonable, en una generación más, digamos, los puestos principales se cubrirían únicamente de acuerdo con el mérito de quienes los desempeñaran. 2) Sería preciso planificar las profesiones con arreglo a la ley de la oferta y la demanda, de modo que se evitase el aumento del proletariado intelectual, y se estableciese un "cupó", un *numerus clausus*, en las profesiones en que hay exceso, pero nunca basado en un discernimiento contra determinado grupo, sino en las aptitudes excelentes para el trabajo. 3) Sería preciso remediar los efectos nocivos del "paro forzoso"; y constituir oficinas de orientación profesional para descubrir las aptitudes de los sujetos, y poner "el hombre para el puesto", y hacer la selección adecuada y justa en profesiones y oficios. Asimismo habría que evitar el favoritismo, proscribiendo el sistema del botín (*spoyl system*) que se reparte el partido político triunfador, o sea que paga con empleos públicos los servicios prestados al partido, destituyendo a quien lo ha ocupado durante largos años con buen expediente. O sea, implantación de la llamada "carrera administrativa". Por otra parte, "hacer un examen objetivo de los candidatos es una cuestión política de gran importancia para la democracia del futuro", proclama Mannheim. La cuestión viva de una democracia es la selección de los mejores hombres.

4) Propiciaría la sociedad planificada los seguros sociales contra la enfermedad, la invalidez, la desocupación y otros, ya que la economía del *laissez-faire* es la culpable de esa falla del capitalismo defectuoso. 5) La planificación contempla el aspecto ético también. Los servicios sociales técnicos no consisten sólo en la ayuda material que comportan, sino en la ayuda psicológica; por ello habrá de tener esta planeación las virtudes básicas de las éticas de todas las religiones: la cooperación, la ayuda fraternal y la honradez; y como consecuencia de la primera virtud —la cooperación— será preciso abolir la exagerada manía de competir del capitalismo liberal, el concentrarse con exceso en sí mismo, y la ansiedad morbosa que conlleva. 6) Las técnicas sociales y la planificación son compatibles con la genuina democracia. No se trata del Estado total como peligro. La sociedad planificada es el complemento del régimen democrático. Pero la sociedad ha dejado ya para siempre el principio del *laissez-faire*, y sólo le queda a la sociedad liberal salvar del naufragio su valor principal: la creencia en la personalidad libre.

7) Y ahora procede la pregunta: ¿Es posible la libertad en una sociedad planificada? Y se ha de responder que el clásico ideal de libertad sólo puede alcanzarse en los Estados modernos mediante una técnica planificada de libertad; esto es, van a la par libertad y planeación. Protesta Mannheim de la posible aseveración de que una sociedad idealmente planificada sea una camisa

de fuerza para el ciudadano, por el hecho de que la libertad sea un valor primordial. Pero en realidad mientras más nos libera la técnica de la fuerza arbitraria de la naturaleza y del mundo físico, más enredados estamos en la malla de las relaciones sociales que nosotros mismos hemos tejido. No se trata de un orden social, el planificado, del que, como tal orden, el individuo, una vez que lo acepte, no pueda escapar de él; ni es pertinente la pregunta: ¿De qué me sirven las instituciones más acertadas si no soy libre de vivir mi propia vida? A ello contesta Mannheim diciendo que la libertad sólo podrá existir cuando esté asegurada por la planificación, que consiste, entre otras cosas, en garantizar la existencia de formas esenciales de libertad mediante el plan mismo; es decir, asegurar que esta planificación no se vuelva contra el hombre, sino que le sirva. Tal es la palabra de orden del sociólogo del conocimiento, tal el orden social que propone para ahora; o mejor: "Planificar para la libertad es la única forma que queda de libertad". Así discurre Mannheim en su intento de dar solución al que considera como uno de los problemas vitales de nuestra época: el del destino de la libertad personal.

Si la planeación de la sociedad se supedita a tener poder para planificar, con ese poder ha de ir parejamente el ejercicio de nuestras genuinas libertades, y de la idea democrática de autodeterminación. Es preciso luchar por la *buena* planificación frente a la *mala*, frente al despotismo de sesgo oriental, frente a las odiosas tiranías militares (tales las de Hispanoamérica de estos tiempos), frente a la barbarie, frente al conformismo; esto es, frente a lo que el conspicuo sociólogo llama "los aspectos negativos de la transformación". Planificación no es, en manera ninguna, dictadura totalitaria, pues las dictaduras silencian por la fuerza los males de la sociedad, sin que los curen. La dictadura es, por lo contrario, la inseguridad general organizada. Por ello la democracia debe instruir a los ciudadanos acerca de sus propios valores. Y es fundamental que rijan la libertad en su aspecto más alto, esto es, para la discusión intelectual, que tiene su razón de ser en el cambio libre de opiniones como garantía única del progreso social. La doctrina mannheimiana no puede ser más clara, edificante y útil. La sociedad planificada —debe decirse— no acalla la crítica; sólo sostiene aquélla que ésta debe ser hecha por los capacitados. Con más precisión, aboga Mannheim a decidirse por un sistema social planificado que mantenga la cultura espontánea frente a la censura de la expresión, ya que la planeación sólo puede tener valor cuando está fundada en fuerzas sociales creadoras, esto es, en fuerzas vitales dirigidas y no reprimidas.

Reitera Mannheim que no es posible seguir hablando del tipo de democracia liberal del siglo XIX, ni de la clásica consigna de "dejad hacer, dejad pasar", debido a su inutilidad, a su anacronismo, ya que se ha producido un cambio —y no se puede volver atrás— en la estructura misma de sociedad. Ha habido grandes transformaciones (vid. Parte 4ª, Filosofía del Cambio

Social”, donde se ahonda la cuestión). Y hay que adaptarse planificadamente a ellas para no caer en el totalitarismo. La libertad de tipo demoliberal había permitido al individuo seguir el camino que quisiese “sin tener que rendir cuentas a nadie”; éste era “socialmente un irresponsable”. La sociedad y el Estado eran sólo instrumentos de sus intereses. Cada hombre miraba por y para sí mismo, sin cuidarse de qué clase de sociedad saldría de ese caos de luchas individuales. Ello importa porque la mayoría de los problemas de nuestro tiempo son debidos al paso de la sociedad tipo *laissez-faire* a una planificada.

#### IX. PROCESO DE DEMOCRATIZACION Y PLANEACION DE LA PLANIFICACION

Ha de subrayarse que el proceso de “democratización” de nuestra época tiene sus ventajas, pero también sus inconvenientes. Las masas tienden a aceptar las opiniones y a actuar según las normas que la clase dirigente les sugiere. Mas en la presente fase de propaganda centralizada nuevas formas de pensamiento y de conducta pueden llegar a popularizarse en mucho menos tiempo y en mucha mayor escala de lo que era posible en épocas pasadas, en que para que se difundiesen las consignas adoptadas por las clases dirigentes pasaba mucho tiempo. La reciente situación se debe a los medios de comunicación —hijos de la ciencia y la técnica— y de propagación de las ideas, y a que en el pasado se mantenían en forma secreta muchos hechos e ideas que ahora la publicidad difunde. La categoría sociológica de “publicidad” —el vivir en público— es típica y omniimportante en nuestro tiempo. Es una de las características de la fase de transformación.

Lo importante empero —ha de destacarse— es la dirección que se dé a la propaganda, como lo es el destino —bueno o malo, benéfico o malévol— que se dé a todo invento. Lo mismo la prensa que la radio, igual la educación escolar que la televisión y que el cinema pueden producir tanto resultados positivos cuanto negativos, lo mismo efectos constructivos que destructivos en el alma de un pueblo. Todo depende del rumbo moral que se de a esos instrumentos ciegos por sí de difusión de ideas. De ahí que sea de primaria importancia, desde el punto de vista moral, educativo y social, el problema del control de esos medios difusores, de la misma manera que la ciencia puede ser utilizada lo mismo en descubrir la causa y la terapéutica de las enfermedades que han sido y son azotes de la humanidad —en lo cual los hombres de ciencia han hecho tanto bien como las iglesias o las sociedades filantrópicas mismas— que en producir un número mayor de bombas de hidrógeno o de agentes de la guerra bacteriana.

De lo que precede se deduce que el proceso de democratización lo mismo

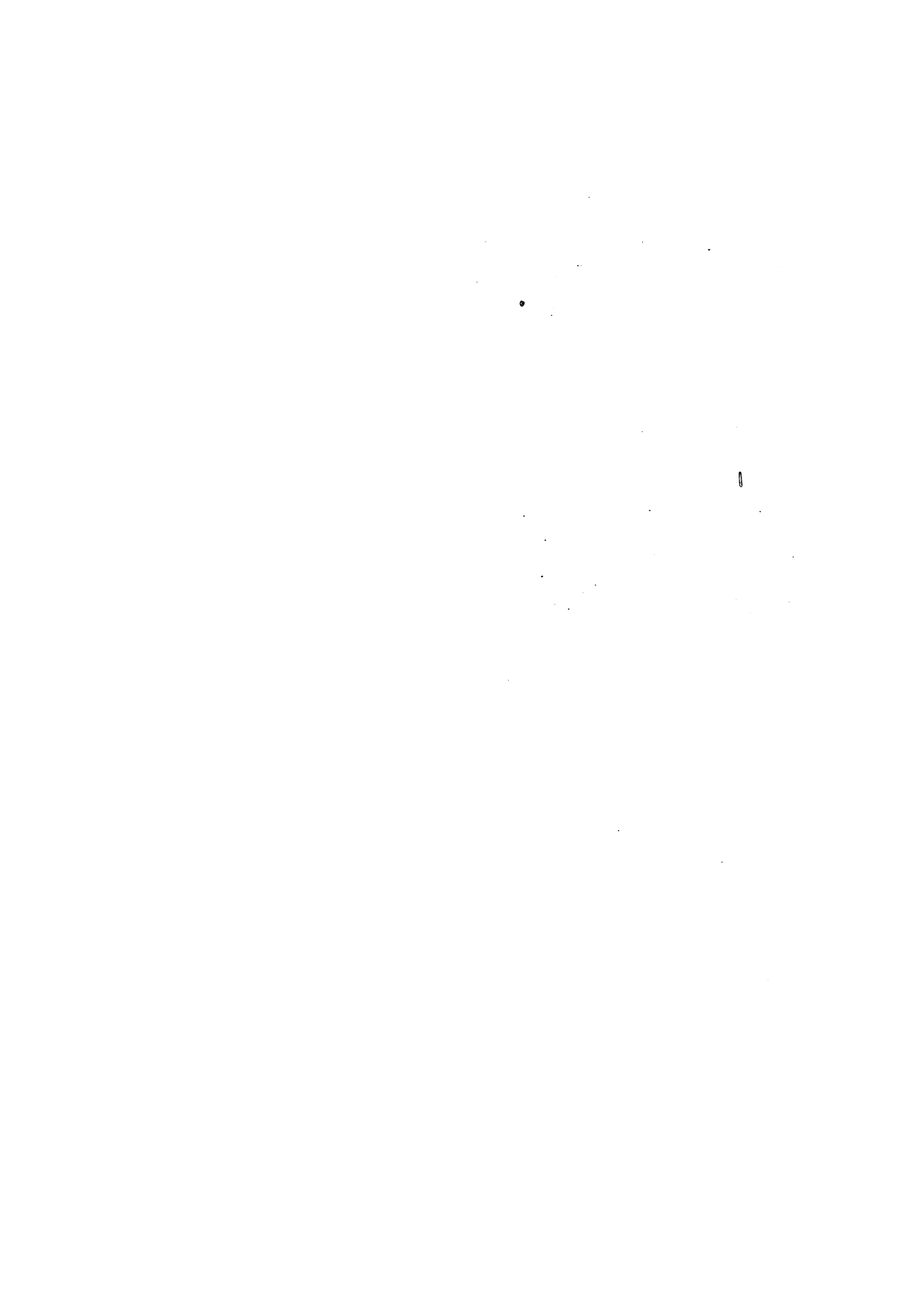
puede servir para aumentar el poder e irradiar influencias de elementos sociales creadores, que para que impere lo nocivo y demoníaco. El peligro de la democratización radica en que cuando los elementos de propaganda se concentran en unas pocas manos, pueden ser malutilizados por hombres de mentalidad primitiva y de instintos sádicos, y entonces conducen a la sociedad a una irremediable regresión espiritual. Por ello quiere Mannheim ir hacia una "democracia responsable", ya que libertad y responsabilidad son los dos valores más altos para la buena marcha de un conjunto humano culto. Para planificar bien hay que utilizar una serie de controles sociales que vayan adaptando al hombre a las nuevas circunstancias. Las dictaduras totalitarias pusieron en juego una serie de mecanismos con los cuales lograron "guiar los instintos del hombre de acuerdo con los intereses que tenían en la mente". Los jefes nazis contuvieron —por la propaganda dirigida psicotécnicamente— el odio a los polacos, y más tarde lo avivaron; llevaron a cabo al principio una campaña anticomunista; luego colaboraron con los adeptos de Stalin, y por fin predicaron el odio a este totalitarismo gemelo. Para estas metamorfosis les bastaba con poner en uso el libro-guía de Blau, *Propaganda als Waffe* (1937), o los de Anon o Birchier.

Mannheim, señalando como objetivo "fines morales", propone que con esas técnicas se haga que el hombre ame la paz y no la guerra. Las naciones de hoy tienen que considerar la importancia de los métodos —técnicas sociales— para influir la conducta humana tanto de las masas inorganizadas cuanto de los grupos concretos y organizados dentro de la sociedad. En suma, debido al gran progreso técnico del hombre de hoy, existe una posibilidad enorme de planificarle a éste su vida social. Pero quizá lo más importante sea responder a esta pregunta también importante: ¿Quién planifica a la minoría planificadora? He aquí la cuestión que ha obsedido a Mannheim, como obsedió a Platón desde que inventó para gobernar la clase de los "arcontes", a la cabeza de los cuales puso al filósofo-rey; y a Comte cuando para la ciudad futura situó en el gobierno a los industriales; o a Burnham cuando quiere llamar para esa empresa a los gerentes en su *managerial revolution*. Si los planificadores —reflexiona Mannheim— sólo pueden encontrarse en los grupos ya existentes, todo dependerá de cuál de estos grupos esté dotado de la energía, la decisión, la capacidad y la garantía para esa dirección, en sentido del bien, de la sociedad moderna.

Tal es el panorama sociológico en que se retrata el mundo de estos decenios. La deuda de la Sociología a Karl Mannheim es sin duda muy grande. Él ha sido uno de los sociólogos más representativos y alertas de la Europa de hoy. Él puso el dedo sobre la llaga dolorosa de la problemática del presente, de su



tiempo en crisis, y llamó a la responsabilidad a los hombres de pensamiento a fin de que dijese su palabra, y orientasen. Su sociología es actualista, y por girar en lo de hogaño sus meditaciones cobran un subido interés, porque al hombre le preocupa —como es lógico— lo que pasa en el mundo, aquello con que el cable lo estremece. Huyendo de los solos y los reclusos en sus torres de marfil, sociólogo de prédica y de acto, correlata fuertemente el pensamiento y la conducta explícita. Su sentido —y sentimiento— de la democracia es insuperable. Sabe, como hombre de intelecto y como humanista, que este régimen, bien cumplidas sus premisas, es el único con que los hombres dignos deben ser gobernados, porque la libertad es la tierra que produce los más lozanos frutos. Pero su democracia no se apoya meramente en sentimientos ni en palabras. También ella necesita de instrumentalidades técnicas, las técnicas sociales que la ciencia ha puesto en nuestras manos graciosamente para que las usemos en bien del hombre. Su esfuerzo y su grito por salvar la personalidad y la libertad en un mundo —el europeo— que vio los horrores del nazismo absolutista es altamente loable. Y su propósito central de encauzar la sociedad humana por sendas morales peralta su sociología de la planificación.



## Ortega y Gasset, Sociólogo Superbo

HOMENAJE POSTUMO

### I. UNIVERSALIDAD DEL FILOSOFO

Quien como el escritor español don José Ortega y Gasset ha sido leído universalmente, luego de haberse transvasado al odre de los principales idiomas varias de sus obras; quien fue la expectación bibliográfica en su propio país y en los hispanoamericanos hasta su muerte; quien fue en verdad parangonado por la UNESCO tocante al número de ediciones hechas de sus obras —y ¿por qué no respecto de su superbo estilo?— nada menos que con Cervantes; quien obtuvo versiones, no obstante ser su lengua materna el español, de *La Rebelión de las Masas* al inglés (*The Revolt of the Masses*, Allen, Londres, 1932) y al francés, y de *El Tema de Nuestro Tiempo* al alemán, y al inglés de nuevo su doctrina de la historia en *Toward a Philosophy of History* (W. W. Norton, N. York, 1941), y al holandés muchos de sus ensayos, y a otras lenguas más; quien, en fin, todo esto alcanzara en vida, en verdad de verdad pudo decir que realizó el ideal sumo del escritor.

La S.E.I. desde Madrid anunciaba por cable internacional el 13 de febrero de 1957 que el Ministro chino de Negocios Extranjeros, doctor Yeh, declaró en conferencia de prensa, a raíz de una pregunta sobre la proyección de la cultura española en su país, que han sido traducidas y publicadas en chino las obras de Ortega y Gasset —al igual que las de Cervantes y Benavente. Encontrándonos en Holanda, en la ciudad de Utrecht, en 1956, revisamos en la biblioteca del Instituto Ibero-Americano este libro: José Ortega y Gasset. *Zu seinem 70. Geburtstag*, MCMLIII, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart; esto es, con motivo de cumplirse los 70 años de edad del filósofo y estilista español. Y también los siguientes en holandés, que versan sobre la vida, la historia y la técnica: Ortega y Gasset, *Bespiegelingen over Leven en Denken Historie en Techniek* (Ingeleid en Vertaald door Dr. G. J. Geers, H. P. Leopolds S. Gravenhage); he aquí otro: Norbert Loeser, *Ortega y Gasset en de Philosophie van het Leven*, Bibliothek voor Weten en Denken, esto es, la filosofía de la vida del Maestro (H. P. Leopolds Uitgevers Mij. N. V. Den Haag. Comprende dos partes: I. El fundamento de la filosofía de la vida, y II. Personalidad y obra del filósofo español. Otro libro sobre su filosofía de la vida y del amor es

Paris 14 Octobre 1937  
43 Rue Gros

Sr. D. Roberto Agramonte  
Director de la Revista de la  
Universidad de la  
Habana.

Distinguido señor mío:

Me reci-  
bido los honorarios del ensayo mío que van us-  
tedes a publicar. Le agradezco mucho este es-  
fuerzo que han hecho.

Conozco desde hace mucho tiempo su  
Revista pero me interesaria recibir de nuevo  
algún numero para refrescar mi imagen de espá-  
ritu que la inspira y del genero de trabajos  
que en ella aparecen.

Le saluda muy atentamente

José Ortega y Gasset

Carta autógrafa de Ortega y Gasset enviando el original del  
"Prefacio para Franceses" de *La Rebelión de las Masas* a la  
*Revista de la Universidad de la Habana*, donde se publicó en 1937.

*Bespiegelingen over Leven en Liefde*, Vertaal door de J. Brouwer S. Gravenhage. También se tradujo al holandés *Ensimismamiento y Alteración* como *Zelfinkeer en Vergigstering (En drie andere Essays)*, por el Dr. J. Geers, esto es, con otros tres ensayos.

Este estudio es un pedazo arrancado a uno mayor que escribimos a raíz de la muerte del gran ideador, que debía haberse llamado algo así como *Ortega y Gasset, Filósofo Ecuménico*, trabajo que insertaremos en la forma más modesta de *Ortega y Gasset, Sociólogo Superbo*, tomándole el préstamo del adjetivo “superbo” a nuestro caro amigo y colega José Gaos.

Al condensar ideas sociológicas centrales, sembradas por el Maestro en sus numerosos escritos, si no en forma sistemática, sí en forma de “temas”, “incitaciones” y “ensayos”, que prefirió, lo hemos hecho no sin poner mientes en aquel comentario que pergeñó el filósofo español, cuando en *El Sol* de Madrid le resumieron algunas de las conferencias de Antropología filosófica que a la sazón daba: entonces comparó, en símil irónicamente vitalista, la operación reporteril a “extirpar el ala y dejar la molleja y la pata del pollo”, es decir, “los despojos de un ave” (*El Espectador*, V, 201; en adelante: Esp.). Pero no queríamos que quedasen sin ser exhumadas, y puestas en un ensamblaje intelectual, algunas marcas y anotaciones hechas, al rodar de los años, al hilo de la lectura de los libros del egregio filósofo, a fin de que se tradujesen —ordenadas— en un homenaje póstumo silencioso a quien ayudó a pensar, sin pretensión dogmática, en diversos distritos de la cultura, al estudioso que esto escribe, como a tantos otros de nuestro tiempo, hayan sido ya aceptadas, ya vistas con *skepsis*, sus ideas.

Si Unamuno representa el radical individualismo de la mentalidad española, Ortega y Gasset puede ser considerado como la antítesis intelectual del exegeta de Don Quijote. Unamuno dice al final de *El Sentimiento Trágico de la Vida*, en 1912, desde su Salamanca: “¿Cuál es, pues, la nueva misión de Don Quijote hoy en este mundo? Clamar, clamar en el desierto. Pero el desierto oye, aunque no oigan los hombres, y un día se convertirá en selva sonora, y esa voz solitaria que va posando en el desierto como semilla, dará un cedro gigantesco que con sus cien mil lenguas cantará un hosana eterno al Señor de la vida y de la muerte”. Es que para el gran vasco el mundo real tiene que ser como Don Quijote quiere, que vencerá aun poniéndose en ridículo; y “Dios no te de paz y sí gloria”.

Y en el mismo sentido dice: “el que desprecia el aplauso de la muchedumbre de hoy, es que busca sobrevivir en renovadas minorías durante generaciones. Los ídolos de las muchedumbres son pronto derribados por ellas mismas, y su estatua se deshace al pie del pedestal sin que la mire nadie, mientras que quienes ganan el corazón de los escogidos, recibirán más largo

-8-

te porque en el otro país es la atmósfera tan irreapir b.e

como en el propio. De aquí la sensación opresora de existia. ✓

✓ *fabri que era un terrible pánico a ser praguista a sus amigos, los viajes y mil-  
cadáveres que nauau.* Conviene, sin embargo, que en esta progresiva asimilación

*dado por el mundo:* de las circunstancias distinguamos dos dimensiones diferentes

*unde sapientia* y de valor contrapuesto.  
*venit et quis est*

*locus intelligen.* Este enjambre de pueblos occidentales que partió r ve-  
*fiac?; Sabéis de algu*  
*buon del mundo donde*  
*la. Religión Crista?* les sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se

ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha

acontecido que conforme cada uno iba formando su genio peculi

ar, entre ellos o sobre ellos, se iba creando un repertorio

común de ideas, maneras y entusiasmos. Es aun. Este destino

que les hecia, a la paz, progresivamente homogénea y progre

sivamente divergencia ha de entenderse con cierto superlativo

de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a

la diversidad. Al contrario: cada nuevo principio uniforme

fertilizaba la diversificación. El ideal cristiano engendra a

las iglesias nacionales; el recuerdo del Imperium romano inspi

ra las diversas formas del estado; la "restauración" de las

letras" en el siglo XV dispersa las literaturas divergentes;

la ciencia y el principio unitario del hombre como "razón

Facsimil de una página del manuscrito original del  
Prefacio para Franceses en español de Ortega y Gasset.  
Nótese su habitual escritura a máquina a tres espacios.

tiempo fervoroso culto en una capilla siquiera, recogida y pequeña, pero que salvará las avenidas del olvido" (*El Sentim. Trág. de la Vida*).

En el presente siglo la cosa es muy otra. Hay las cosas, la vida y los hombres, pero con un horizonte más amplio: considerados "colectivamente". No es el siglo del soliloquio unamunesco individualista. La xx es la centuria de los problemas de las masas, de la psicología de las masas, de la economía de las masas, que son temas en sí más importantes en nuestro tiempo. El ansia de inmortalidad de Unamuno queda a la zaga. Nace una mente colectiva. Esa es la diferencia entre uno y otro temperamento e instante.

En toda la historia anterior —incluso en el siglo xix— las masas no existían, o si existían no existían socialmente: estaban como en la retaguardia. Componían sí las Cruzadas, y ocasionalmente los siervos hacían rebeliones; pero no tenían poder efectivo mayoritario. De repente esto cambia. Lo cambia la Revolución Industrial. Lo cambian los inventos. Todos tienen lujos. Se abaratan objetos, placeres y confortes que antes sólo disfrutaban los ricos y los reyes. Se expande la educación. Se hace ubicuo el cinema. Se produce una revolución tan cataclísmica como la rusa —dirá Ortega. Pero con este aumento de poder de las masas se rompe la disciplina exterior y la interior, pues cada persona se cree que su opinión vale más que la de cualquier otra. Peligra con ello la personalidad. La vida para Unamuno era toda quijotismo, y sin él carecía de valor. Hoy —era colectiva— la soledad es insaludable, y las buenas maneras quizá sospechosas. El ruido molesto del claxon es hijo de las aglomeraciones, y la música chirriadora del jazz. La masa está doquiera —hombre o mujer— y no se puede esquivar. Ello todo comporta bienes y males a la vez, pero hay un hecho consumado y trascendental: la arribada de la masa a un primer plano histórico. Es ello lo que dice con una gran simplicidad fraseológica el egregio sociólogo en uno de sus libros, todavía actual.

La pasión más pungente del espíritu de Ortega y Gasset, aquella con la que luchó de un modo más vívido: su corazón fue la que llamó el "amor intelectual": luchó por profetizar el futuro dramático del mundo, de un mundo siempre estremecido que tenía a sus plantas. Sostenía que este tiempo es superior a otros, pero inferior a sí mismo. Y que el hombre no sólo tiene una naturaleza, sino una historia, y ésta cambia a cada momento. Por ello estamos obligados a hacer, a cada momento, nuevas decisiones. Es el eterno diálogo y drama entre el hombre y sus circunstancias.

## II. SOCIOLOGIA, SOCIEDAD, CIENCIA

Entremos de lleno —aclarado esto— en la sustancia doctrinal del sociólogo superbo. Para Ortega y Gasset, "la forma soberana del vivir es convivir, y una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima

del universo" (Esp. VI, 77). En esta forma peralta el filósofo matritense el vital tema de la convivencia humana, de la vida en sociedad, de esa sociedad en que vivimos, que "es nuestro suelo, nuestro espacio moral" (Esp. VI, 128). Sentado ese supuesto, conviene ante todo diferenciar —como él hace— los conceptos de sociedad y asociación. Sociedad es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia. La sociedad, de suyo e ineluctablemente, produce costumbres, usos sociales, lenguaje, derecho, poder público. De ahí que constituya un error del pensamiento sociológico moderno confundir la sociedad con la asociación, cuando son precisamente cosas contrarias.

No sería aventurado afirmar —utilizando un criterio analógico— que en Ortega el concepto de sociedad corresponde al de "comunidad", y que la idea de "asociación" corresponde a la de "sociedad", ambas en sentido afín al que lo emplea Tönnies. Una sociedad —piensa Ortega— no se constituye por acuerdo de voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. De aquí que el sesudo sociólogo que es Ortega y Gasset rechace —si no el nominalismo mismo en que se basa la teoría de Rousseau y sus epígonos— sí la explicación del filósofo ginebrino sobre el origen y la esencia de la sociedad a base de la reunión contractual, de un hecho jurídico —el pacto o contrato social expreso— y que considere tal cosa como "el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes" (*Prefacio para Franceses de La Rebelión de las Masas*, primicias publicadas en español por la *Revista de la Universidad de La Habana*, 1937; en adelante: P.F.).

Cuando examinemos la obra póstuma de Ortega y Gasset *El Hombre y la Gente* —que por fortuna apareció— nos toparemos de fijo con el repertorio de conceptos sociológicos que su autor elaborara, y nos percataremos del uso apropiado que les da, ya que el Maestro español afirma que existe entre los sociólogos un utillaje arcaico y torpísimo de nociones sobre lo que son sociedad, colectividad, individuo, usos sociales, ley, justicia, revolución y tales, que son conceptos-claves, especie de herramientas que usan a diario el sociólogo, el historiador, el estadista, el periodista y otros cultores de lo social. Ortega establece un contraste que precisa señalar: reconoce que al par que hay una como perfección de nuestras ideas tocante a los fenómenos físicos, en las ciencias morales —concepto tradicional más amplio que el de ciencias sociales— "el retraso es escandaloso", al grado que a veces el ministro de gobierno, el periodista, el economista y aun el profesor usan aquellos conceptos básicos en forma análoga "a como lo haría un barbero suburbano" (P. F. 11).



A fines de 1949 —justamente el 10 de diciembre— la United Press daba cuenta al mundo culto de que el Instituto de Humanidades, organizado por José Ortega y Gasset, había comenzado el curso de 1949 a 1950, que era el segundo año de esa empresa de actividades de la inteligencia. Fue su escenario el amplio Cine Barceló de Madrid. Su tema inaugural versó justamente sobre *El Hombre y la Gente*, de suyo muy sociológico. Se compondría de 12 lecciones, entre las cuales anunciaba éstas: 1) Meditación del saludo, 2) Meditación del azoramiento, 3) Usos, desusos y abusos, 4) El decir de la gente, 5) El Estado, 6) La política, 7) El derecho, 8) La sociedad, 9) Nación, ultranación y sociedad, 10) Humanidad. He aquí la sociología orteguiana repartida en lecciones, algunas de títulos incitantes y novedosos, como las del saludo, el azoramiento y el decir de la gente, retozando al lado de temas tan graves y tradicionales como los de Estado, Derecho y Humanidad. Los describió como “una sociología que abarcaba desde las formas sociales más elementales hasta las más complejas”. Ello demuestra que Ortega y Gasset, a pesar de haberse quejado en su estudio sobre Ibn-Khaldūn del rumbo tomado por nuestra ciencia, reconoció su importancia al declarar: “No hay historia, hablando en serio, si no hay una doctrina genérica de la sociedad humana, una sociología, y como este último nombre se ha angostado con un uso insuficiente, diremos que no hay historia sin metahistoria” (Esp. VIII, 27). Este criterio contrasta al de Unamuno, que, a base de su filosofía personalista, enristró contra la sociología llamándola peyorativamente “una pedrea”. He aquí de nuevo la antítesis Unamuno-Ortega.

La primera herramienta pues con la que hemos de trabajar para comprender cabalmente el pensamiento sociológico orteguiano es justamente la de la ciencia. Ortega y Gasset es consciente del alto valor —pero a la vez de las limitaciones— de la ciencia, comparada ésta a la filosofía, de interpretaciones más amplias y omnicomprendivas. En su prevención al respecto, plantea inicialmente que la verdad científica “es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima”, y que su misión es ser integrada a otra verdad última y completa (Esp. VII, 126). A estas últimas verdades —o mejor, enigmas— tales como el origen del mundo y del hombre y su destino final, la potencia definitiva del cosmos, el sentido esencial de la vida, a estas preguntas postreras y dramáticas no pueden ser sordos el sociólogo, el filósofo, el científico. Ahora bien, “la verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones; pero estas admirables cualidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios” (Esp. VII, 123). Las pesquisas sociológicas quedan incluidas pues en ambos planos al ser indagado el lugar del hombre y la sociedad en el universo.

Mucha importancia para el impulso de la ciencia da nuestro sociólogo a las intuiciones científicas. Carlos Darwin, joven aún, llega a las Islas Galá-

pagos en 1835, observa la flora y la fauna de esta zona, y concibe allí la idea de la selección natural, lucecilla del sistema científico del gran naturalista inglés, “sin duda una de las grandes ideas que han brotado hasta ahora en la mente humana” (*Espíritu de la Letra*, 44; en adelante: E. L.), y piedra angular también de la sociología selectiva del propio Ortega, según veremos. Un hecho afortunado, un tanto fortuito, fue el motivador de esa intuición que debería producir efectos insospechados en el campo biológico y biosociológico. De aquí que Ortega considere que un hombre de ciencia es un poco niño durante toda su vida, y “la ciencia no existiría si ciertos hombres no conservasen en su madurez un lujo de infantilidad” (E. L. 140-141). De toda suerte esa actividad sigue siendo para el filósofo madrileño algo provisorio. Es lo que afirma al decir que “la ciencia consiste en sustituir el saber que parecía seguro por una teoría, esto es, por algo problemático” (E. L. 15). Pero a la vez hay que admitir que “la endeblez de toda teoría científica es una de sus virtudes, tal vez la que más la diferencia de un dogma” (E. L. 93).

### III. ORIGEN DEL HOMBRE Y DEL MUNDO ANIMAL

Los sociólogos suelen empezar el estudio de la génesis de la sociedad humana con una discusión acerca del origen del hombre mismo, a virtud de su pungente deseo de reconstruir, remontándose a milenios de milenios lo que debieron ser nuestros ancestrales en la bruma del tiempo. Este tema lo trata Ortega y Gasset lúcidamente, y —no dejando de ser marcadamente original, una vez más— plantea no la tesis bíblica, ni tampoco la doctrina evolucionista darwiniana o haeckeliana, sino una novel e incitante teoría. Expone con argumentos y datos interesantes la hipótesis de Westenhofen, poco conocida —nuevos hechos, nuevas ideas, era la consigna de la *Revista de Occidente*— que formulada en términos sencillos y rampantes es ésta: el mono es quien deriva del hombre, y no el hombre del mono. Su exposición la desenvuelve en el estudio al que dio un intrigante título —como para divertimento de párvulos—: *La Querrela entre el Hombre y el Mono*. En ese trabajo rezuma el docto filósofo sus primigenios conocimientos médicos, y aquí y allá se refiere al lóbulo del riñón, o a las mescas del bazo, o a los muñones del simio según la antropología comparada. Olemos en esas páginas el formol de la Escuela de Medicina de Marburgo, a la que parece que su maestro Hermann Cohen lo obligaba en su juventud a asistir, para afinar su influjo neokantiano, pero que de hecho repercutió en su vitalismo.

Presentemos la hipótesis. Darwin había sostenido, revolucionando la ciencia antropológica y la teología misma, la tesis del origen pitecoide del hombre.

Frente a ésta postuló Westenhofer, con argumentos de radical novedad, que nuestra especie aparece en el haz de la tierra como una de las más antiguas entre los mamíferos, y tal vez sea la más antigua que existe. Según ello el hombre, además de ser *homo sapiens* es —digamos— hombre superarcaico. Su organización se caracteriza: primero, por una sorprendente supervivencia; segundo, por la conservación de una energía incalculable; tercero, por presentar una marcada resistencia a la variación y ser un callejón sin salida de la evolución biológica. Sobre esto habló Scheler hermosamente en *El Saber y la Cultura*. El hombre es superior por su cerebro frontal. Existe una unidad funcional en él, un sólo y mismo ritmo de procesos revelados de dos maneras diferentes, una regulación teleoklina de movimientos ventajosos y con vista a fines. El cerebro del hombre consume cantidades de energía, calor y alimentación muy superiores a las del animal. El hombre es esclavo de su corteza cerebral.

Además, el cerebro humano es el órgano que menos puede regenerarse y desarrollarse filogénicamente; es órgano de suyo anquilosado. Scheler sostiene, sin embargo, frente a Westenhofer, que la especie humana es la más efímera de todas, que ha venido tarde en la evolución de la vida y está destinada a perecer antes que ninguna otra. Sostiene que una super-evolución del hombre es inverosímil. El superhombre, en sentido biológico, es una fábula. El hombre es la especie animal más fija —sostiene a su vez Weissmann. Se puede decir que la naturaleza se detuvo en el hombre, y no pudiendo seguir adelante en su evolución, se trasmutó en espíritu y produjo una historia gobernada por el espíritu. El hombre como ser biológico es un callejón sin salida de la naturaleza, su más alta concentración; pero como ser espiritual —pues es ciudadano de dos mundos distintos— es la posible automanifestación del espíritu divino. Así se contrapone no sólo a los animales sino a la naturaleza entera, pues es el ente que comienza a conocerse a sí mismo, luz que todo lo ama, lo piensa, lo ve. Es ser libre frente a las fuerzas naturales. Hasta aquí la tesis antropológico-filosófica de Scheler. (La cuestión será retomada más adelante, en la 5ª Parte, cuando tratemos sobre el cambio social, cap. 16, II).

Klaatsch había sostenido, al igual que Westenhofer, la hipótesis de la anti-güedad filogenética de la especie humana, siendo ésta una doctrina tan clásica como la de Darwin o la de Haeckel. Los datos más salientes que aportan sus propugnadores son los que siguen: que la mano pentadactílica es uno de los órganos más antiguos. La huella del *jeirotherion* es semejante a la mano humana. La cuadrupedia es una especialización posterior. La mano es primero. El paleontólogo Edgard Dacqué sostiene que existieron hombres con un ojo en la frente: el ojo pineal, del cual la glándula pineal es una última superviven-

cia. Estos hombres no poseían facultades inteligentes, pero sí aptitudes superiores de intuición mágica en lo cósmico, quizá un ojo telúrico. La especie humana es un triunfo en la lucha por la existencia: es una raza arcaica. Del *Pitecanthropus* se originan dos ramas: una humana, que insiste en los caracteres arcaicos; otra simiesca, que cuanto más avanza, más se deshumaniza. “Debió haber habido un momento —indica el expositor de esta nueva tesis genética— de dramática separación entre las dos especies. El antropoide es derrotado y huye a la selva virgen, lugar característico de especies en retirada, tal como se ve entre los hombres en los pigmeos” (E. L. 104). El juicio de Ortega y Gasset sobre esta teoría que califica de no-canónica, lo deja abierto a la imaginación científica de su lector, y señala que siempre resulta conveniente la discusión científica que es fecunda a la ciencia misma (E. L. 104-105). Pero el “método del carbono radiactivo” ha hecho remontar la arcaicidad del hombre a millonadas de años.

El mundo animal —a diferencia de lo que ocurre con otros filósofos— no fue tampoco tema eludido por nuestro sociólogo. Comentaré el libro novador de Köhler sobre *La Inteligencia de los Chimpancés*, y destacará que la inteligencia es comprensión de lo que se tiene delante; que según los experimentos de Köhler en la Estación Experimental de la Academia de Ciencias de Berlín en Tenerife, Islas Canarias, el animal parece haber entendido, a virtud de la *Einsicht*, el nexo ideal entre un objeto y una finalidad. El objeto se convierte en medio y el antropoide crea un instrumento, un rudimento de técnica, y deja de ser sólo el hombre *homo faber* (E. L. 147). Tocante al estudio de la zosociología, tan en boga a partir del evolucionismo, el filósofo español discrepa de las teorías corrientes, y mantiene que las sociedades humanas sólo tienen semejanzas externas, inesenciales, con las llamadas sociedades animales, de las que el evolucionismo quería fuesen derivadas. La sociedad histórica es un fenómeno esencialmente diferente de la grey, del rebaño, del hormiguero, de la colmena. Ni siquiera la hace reductible al grupo familiar, pues considera a la sociedad humana como un fenómeno último e irreductible. Su doctrina es que no existe sociedad si no existe una estructura estable, por muy elemental que sea: no hay sociedad si no se tiene la conciencia de pertenecer al grupo (Esp. IV, 87). Aquí la palabra conciencia tiene un alcance análogo al que le da el sociólogo norteamericano Giddings cuando caracteriza la conciencia de la especie.

#### IV. EL MUNDO DEL HOMBRE PRIMITIVO Y ARCAICO

En el trabajo de reseña profundizadora *Oknos el Soguero* demuestra su autor la necesidad de penetrar en el mundo del hombre arcaico. Asimismo sabe

utilizar los datos del Padre Chavesta sobre los pigmeos, para sentar la tesis de su constante alteridad frente a todo posible pensamiento e instrucción que los eleve. Mientras el pigmeo es alteridad continua por su lucha frente a la naturaleza y a los enemigos humanos o animales, el hombre civilizado es ensimismamiento. Esa es la tesis de *Ensimismamiento y Alteración*. Ortega hace aquí y allá sociología del hombre primitivo, verbigracia cuando se refiere a los indígenas australianos y explica la conducta de éstos. No buscan ellos una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia, tal cuando ven tres piedras juntas, hecho que interpretan en sí como “tres hombres que eran antes tres canguros” y “se convirtieron en piedras”. Ahora habla el sociólogo de la mentalidad primitiva —como hicieron Durkheim y Lévy-Bruhl—, y caracteriza a ésta por no contar con una razón o un pensamiento comprobable. Es que sus portadores eluden la individualidad, huyen de ella; la conciben como desgarramiento del grupo que es lo básico. Lo individual les produce terror. Es ello signo de debilidad, de insuficiencia. Lo firme —la tierra firme— para ellos se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a la de cada individuo. Los viejos de la tribu dan la ley, y todo se rige por lo inmemorial. La tradición es lo que se piensa y acata por todos y cada uno. El primitivo cree en la explicación mitológica porque él no la ha inventado. Está allí. “Lo espontáneo de este modo de ser es la fervorosa sumisión y adaptación a lo recibido, a la tradición” (*El Tema de Nuestro Tiempo*, 167-169, Ed. Calpe; en adelante: T.N.T.).

La reconstrucción sociológica de la vida del hombre primitivo es tarea que Ortega y Gasset, valido de las mejores fuentes realiza más de una vez. Señalará la importancia del gran descubrimiento de J. J. Bachofen, revolucionario para la etnología y la sociología, atinente al matriarcado. He aquí ese excepcional aporte. Buceando el etnosociólogo suizo de modo extraño en la protoantigüedad —no precisamente en pueblos salvajes— dio con el tipo de existencia gineocrática, y “a través de esa costra espléndida supo ver una lejanía de muchos milenios en que todo —instituciones, ideas, sentir— era tan divergente de lo conocido, que casi parece propio de otra especie” (E. L. 185). Tan al tanto está el sociólogo superbo de esos conceptos de la sociología genética que cuando el P.E.N. Club de Madrid lo hace presidente honorario en 1935, produce un símil humorístico —desde luego— diciendo que los escritores, los que se valen de la pluma, todos pertenecen al mismo grupo “totémico”. (*Rev. de Occ.*, dic. 1935, p. 260 y ss.).

En el pictograma preñado de simbolismo —eje de su trabajo *Oknos el Soguero*— a la generación cenagosa de los espurios corresponde en lo social el mero enlace hetaírico, sin matrimonio. “De la familia aun no existe sino la madre, el factor indubitable. Es de advertir que Bachofen desconocía aún el hecho demostrado posteriormente de haber tardado mucho la humanidad en

descubrir el papel del varón dentro de la obra genesiaca. La mujer es centro de la sociedad, y representa en lo humano la gleba húmeda, fecunda y sagrada" (E. L. 191). Sin duda estas ideas llevaron a Ortega y Gasset, como director y animador de la Biblioteca de la Revista de Occidente, a ordenar la traducción y edición de la orientadora obra de Kriesche sobre *El Enigma del Matriarcado*, *La Familia* de Müller Lyer y *El Mundo del Hombre Primitivo* de Graebner. El historiólogo de la cultura suiza había hecho descansar su reputación sociológica en su obra *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (Stuttgart, 1861), investigación a la alemana acerca del culto y el derecho ginecocrático y el matriarcado remotísimo. La teoría de Bachofen fue objetada por recientes investigadores de la antropología, pero señaló la ley de histórica secuencia entre formas de matrimonio y de familia, por lo cual fue adecuado que Ortega y Gasset replantease la cuestión.

He aquí la conclusión de Bachofen-Ortega: la caverna telúrica fue el escenario de una lucha de gran proporción entre los dos poderes: el útero cavernario y arcano y el falo. Apolo representó la cultura masculina (E. L. 193); o sea, el tránsito del matriarcado al patriarcado. En su largo comentario a la obra de Bachofen *Ensayo sobre el Simbolismo Sepulcral de los Antiguos*, publicada en 1851, pone Ortega a flote la idea de este etnólogo de que el sepulcro es el primogénito de la cultura, la obra más vieja y tenaz. Bachofen hizo un hallazgo, dentro de la cultura ritual, de la figura de un viejo taciturno, quien trenza una sogá afanosamente, y cuyo extremo mordisquea una asna, asentados en una tierra cenagosa. Ese pictograma religioso se repite en Egipto, y representa —a virtud de ese expresivo simbolismo de la época faraónica— el hilar y tejer en que se supone ocupada la ingente Madre Naturaleza, la actividad plástica de la Madre Primitiva, la tierra, la madre formadora o plasmadora. "En ese tejido se entreteje el hilo de cada vida. Lo que Oknos laboriosamente trenza, lo va anulando la asna. Este animal simboliza el poder destructor necesario al ritmo de la gran madre. Es la colaboración de la potencia enemiga, de la energía destructora. El trozo de sogá que hay entre las manos del soguero y el belfo de la bestia es la breve jornada de la existencia que abre entre el poder de hacer y el de deshacer, ambos eviternos" —aclara el preciso comentarador (E. L. 191). El mito de Penélope insistirá asimismo en la idea de tejer y destejer.

## V. ORIGEN DEPORTIVO DEL ESTADO

Un tema ineludible y propio de la sociología genética o embriogenia social, estudia Ortega y Gasset con su inveterada gracia y sentimiento de originalidad aun en las cuestiones más transitadas e irresueltas, y es el que de lleno aborda

referente a la cuestión de la génesis de la organización social, tal como lo hace en su leído ensayo *Origen Deportivo del Estado*. Aunque el autor trabaja con teorías y datos con vigencia en los tratadistas de ese aspecto auroral de la sociedad, su doctrina —pieza del engranaje de su sociología vitalista— cobra positiva singularidad. Podría ser formulada así: “En el principio eran los jóvenes”. Expongamos el desarrollo sociológico de esta cuestión. El aislamiento propio de la primera y segunda infancia es roto, en todos los tiempos, por el adolescente y por el joven, al formarse el grupo coetáneo juvenil. Es ésta la época de “sazón de las amistades”. Este enjambre muchachil está dominado por lo que Ortega llama el “instinto de coetaneidad”, que se traducirá en una especie de —digamos— *team work* o trabajo de equipo. El uso del término instinto es dubitable.

Los sociólogos creen que la primera forma amorfa de organización social fue la horda. Las hordas vagaban largo tiempo sin tropezarse las unas con las otras. La segunda forma de organización social estuvo constituida por las “clases de edad”, originadas por este principio sociológico. Ortega no menciona —en este ensayo— ni el clan ni la *gens* como fases de tránsito para llegar a la tribu. Sólo dice que al aumentar el número de individuos, reducido de suyo en el planeta al principio, esa proliferación del cuerpo social creó la tribu. En ello parece que admite la teoría de la autogenia. Las tribus primitivas se compondrán de tres tipos de “clases por edad”: 1) la clase de los hombres maduros, 2) la clase de los jóvenes, que se llamarán entre ellos “hermanos”; y 3) la clase de los viejos que serán considerados como “padres” (Esp. VII, 142-145). Tal teoría del parentesco por clases o por clasificación es congruente con los estudios realizados por Lewis H. Morgan, en *Primitive Society* (trad. por la Universidad de La Plata, 2 tomos, 1935), por Bachofen en *Das Mutterrecht* (1861), por Müller Lyer en sus regios estudios sobre *La Familia* (Bibl. Rev. de Occ.) y *Phasen der Kultur* (1923) y por Frazer, en su obra universalmente celebrada *The Golden Bough* (MacMillan, 1934). No existe aún la familia, que es institución diferenciada posterior, como bien advertirá el autor del ensayo sobre el origen deportivo del Estado.

El mencionado aumento de la población —prosigue la tesis— determina una mayor vitalidad de la especie humana, y además ya están las hordas más cercanas las unas de las otras. El hecho es éste: que lo único que hay organizado originariamente es el grupo juvenil. Podría objetarse a Ortega que en la sociedad primitiva el hombre maduro, por su mayor fuerza, destreza, experiencia y astucia fue el conductor del grupo, el que ejerció su liderazgo natural. Tal es el criterio de Darwin. Pero la tesis de nuestro sociólogo es la siguiente. El joven es de suyo hazañoso, y por serlo se le ocurrirá en esa madrugada de la humanidad “una de las acciones más geniales de la historia humana”. Hela aquí: experimentando un misterioso asco hacia las mujeres

de la horda ligadas por lazos de consanguinidad, su imaginación lo impele hacia las mujeres desconocidas, no vistas aún, de las hordas circunvecinas; pero como éstas son cuidadas celosamente, sólo se las puede conseguir por medio del rapto, del combate cuerpo a cuerpo, de la captura violenta. Será el nuevo método de obtener esposa. El rapto de las sabinas ha quedado como una reminiscencia de una de esas legendarias hazañas de Rómulo en la bruma de Roma primitiva (Esp. VII, 147). Otra reminiscencia será el lanzamiento de arroz a los novios, residuo del combate —añadamos. El Dr. Groddeck dice que “la mujer primitiva sólo reconoce una prueba de amor: la violación”.

Ya está constituido todo un club atlético, un casino deportivo auroral, de quizás hace 10,000 ó 50,000 años; y esa casa-club —no casa familiar— va a desempeñar muchos papeles: va a ser lugar donde los jóvenes se entrenarán —Ortega no le huye a los neologismos: entrenarse, club, deportivo— para esas expediciones, destrezas, proezas, *razzias*, dentro de ese primer cuartel gobernado con férrea disciplina, donde se tramará y planeará la guerra; va a ser club placentero en que se va a beber, y se van a dar banquetes, y a cantar y a danzar, y a tener festivales; va a ser lugar de preparación para la caza, y de organización de ritos orgiásticos mágico-religiosos en los que se rendirá culto al animal totémico, dotado de poder misterioso, por lo cual los fráteres imitarán los movimientos típicos de éste —sea canguro, sea león— sublimando energías en reserva. Máscaras hórridas puestas durante las danzas —así en los ritos de los indios de Guatemala o del Brasil— revelarán la importancia vital del animal totémico venerado que ellas figuran. Allí en ese centro homogéneo que —advirtamos— como en todo lo primitivo produce una concentración de las más variadas funciones, que luego se especializarán con el andar del tiempo a virtud de la división del trabajo, se establece la primera sociedad secreta (Esp. VII, 151-153). Todo lo primitivo esencial a la comunidad es secreto que guardan algunos. La exogamia o busca de esposa fuera de la propia unidad familiar, será el antecedente protohistórico del romántico añorar la princesa lejana de los libros caballerescos. Y el hecho tendrá además una importante consecuencia biológica: la unión de sangres diversas producirá —apliquemos a la tesis orteguiana el término de los biólogos sociales— la heterosis o vigor híbrido.

En ese repertorio de acciones así realizado en el teatro de la protohistoria, verá Ortega y Gasset la “génesis histórica e irracional del Estado”. En ese núcleo de acciones sociales verá la primera organización social o “la primera sociedad humana propiamente tal”. Pero la misma tendrá un origen deportivo, no sólo por el deporte mismo implicado en ello, sino porque “es todo lo contrario a necesidades impuestas”, a urgencias prehechas —como comer, dormir, habitar—; es, para usar una frase de otros ensayos orteguianos, un “brinco lujoso” —nueva expresión vitalista. Una vez más, de acuerdo con su filosofía



central, Ortega cree probar que “en todo origen se halla instalada la gracia y no la utilidad” (Esp. VII, 154). Debemos advertir que la intuición de la vida no como “adaptación” al medio sino como “creación”, está ya expresada por Nietzsche en el acápite 9 de *Más Allá del Bien y del Mal* al decir: “Por ventura, ¿vivir no significa querer ser algo diverso de aquello que es una naturaleza de la misma especie?” (capítulo I). Más de una afinidad nietzscheana hay en Ortega.

Lo mismo recorre el genial filósofo la organización social primitiva que el arte de tiempos aurorales. ¿Quién podrá imaginarse que el artículo *Abejas Milenarias* es toda una sociología del hombre primeval? De una pincelada caracteriza el arte primitivo. “El primitivo —dice— enamorado del cuerpo objetivo, va a buscarlo afanoso con su mirada táctil, lo palpa, lo abraza conmovido” (*Pidiendo un Goethe desde Dentro*, 113; en adelante: G. d. D.). Si hay que remontarse a las pinturas rupestres, mostrará los grandes frescos de las cavernas de Altamira, de hace milenios; o retratará ante su lector la escena en que un hombre colgado de una escalera trezada con fibras vegetales castra una colmena alojada en el hueco de una roca. Ortega se complace en sumergirse en la génesis de la sociedad, en la embriogenia social; es escrutador que llega hasta el fondo de las cosas idas. Y ve al dibujante primitivo, señalándole tener ese “poder extraño de flotar sobre las tormentas de los siglos”; y se enfrasca en lecturas etnográficas y en la prehistoria, “ciencias ambas tan características de nuestro tiempo” (G. d. D., 113). Y ve al pintor cavernario reproduciendo la realidad misma.

Historiólogo, sociólogo, filósofo, todo en una sola pieza, su mente cavila en torno a la diferencia de mentalidad entre el salvaje prehistórico o actual y el hombre civilizado. La prehistoria y la etnología han de ser a modo de dos idiomas distintos, pero dispuestos en todo instante a traducirse mutuamente. Percibe la correlación problemática entre la humanidad prehistórica y los salvajes actuales. Quizá las razas primitivas actuales son degeneración de aquella (G. d. D., 247). Así han mantenido algunos sociólogos. Y lo que subsigue vale tanto para la sociología genética como para la sociología general. Quiere penetrar en las “leyes específicas de los movimientos colectivos”, de la misma manera que “las leyes mecánicas imperan la inquietud de los astros” (G. d. D., 252). Esto es netamente comtiano. Esas leyes no se nos revelarían con sólo investigar las épocas próximas a nosotros. Para poder dar con ellas hemos de estudiar las formas más elementales de la existencia humana. Así hizo la física para descubrir sus leyes. Apartó un tanto la vista de los fenómenos más complicados de la naturaleza. Le correspondió esta intuición a Galileo, que analiza los fenómenos más sencillos —una bola que rueda sobre un plano inclinado, un péndulo que oscila. Y descubre por ese procedimiento “el abece-

cedario de los movimientos que luego en sus complicaciones sintácticas forman el gran párrafo de la Astronomía”. ¿Qué quiere Ortega para la historia a base de leyes, para la sociología que estudia lo colectivo y para la etnología? Lo dice: “Esperamos un Galileo”.

Pero no se queda en la teoría de lo sociológico-genético el filósofo. Va a lo concreto —quizá recordando con Rousseau que nada más expuesto a errores que los conceptos abstractos— y se adentra en la sociología de los Vedas de Ceilán. Y nada falta en la descripción, en la sociografía de ese grupo elemental; Ortega puntualiza como lo habría hecho Spencer o Durkheim o Lévy-Bruhl o Sumner y Keller o Morgan. Le preocupa ese tipo de sociedad porque es una de las razas más primitivas que se conocen hoy. Viven en pequeñas hordas de a ocho o diez individuos. Cada una tiene su propio distrito de caza. El derecho de una termina donde empieza el derecho de las demás —podríamos decir. La familia no está regularizada. Es fase presocial. El hombre casa con la hermana menor, pero hay tabuización tocante a la mayor o tocante a las hermanas de la madre. No conocen la guerra. No tienen escudo. No se reúnen en fiestas como otros grupos más adelantados. No entierran a los muertos. El cadáver queda abandonado, y los demás huyen ante el deceso de un compañero. No existe la autoridad, guía el conductor natural —el más hábil, el más fuerte. Pero no hay un jefe como en la tribu, ni un consejo de ancianos como en los clanes. A veces una mujer, por ser más vivaz, tiene la mayor ascendencia. Se alimentan principalmente de ciervos. Aunque coexisten tres meses al año, no hay organización alguna. No existe comercio alguno, pero sí un trueque sencillo y silencioso.

*Abejas Milenarias* es el título que Ortega da a su interesante estudio de sociología de los vedas. Pero no se quedará en secos datos descriptivos, sino que hará movida y escenificada su narración en aquel momento en que —instante único— aparece ese grupo organizado: es una hora excepcional aquella en que un joven arriesgado de una horda, luego de fabricar la escalera de fibras vegetales que otros sostienen desde la cima de una alta montaña, se adueña de los panales de sabrosa miel de abeja, ubicados en rocas cortadas a pico. Hechos a la dieta de carnes fuertes, saben instintivamente balancearla con ese rico dulce pleno de hidratos de carbono. La necesidad —madre de todo— hace imperiosa la cooperación. Si el audaz titubea, cae al vacío. Pero conocen una póliza de seguro: si esto ocurre, los familiares del periclitado son recogidos por el grupo en agradecimiento, “única ley sobrefamiliar existente en esa civilización protoplásmica”. Fogatas, en la noche borrascosa, se hacen para aplacar a los dioses malos. Cantos de elemental liturgia dan fuerza al héroe. Saco en mano, éste capta el benéfico alimento, y tiene el derecho de repartirlo, reservándose la porción mejor. Ese oficio de distribuir es la única magistratura que se conoce (G. d. D., 250). Nadie creería que en un libro titulado *Pidiendo*

*un Goethe desde Dentro* iba a haber un capítulo sobre sociología de un grupo primitivo. Es que Ortega va con la vida, y sabe enseñar deleitando, como quiso Quintiliano, que maestro nato es el filósofo español.

Diversos aspectos sobre la familia y organización social más remotas estudia el filósofo superbo. La familia es de origen reactivo, defensivo y opuesto al Estado. Y llámese *filé* o tribu guerrera, denomínese *fratria* o hermandad a los estratos del subsuelo de la sociedad griega anteriores a la *polis*, o sea la *curia* la más antigua división del Estado romano, para Ortega y Gasset, incansable en el análisis sociológico, “es el origen del Estado un ejemplo de fecundidad creadora residente en la potencia deportiva; no ha sido el obrero, ni el intelectual, ni el sacerdote, ni el comerciante quien inicia el gran proceso político: ha sido la juventud preocupada de feminidad y resuelta al combate; ha sido el amador, el guerrero y el deportista” (Esp. VII, 155). Quizás antropólogos y sociólogos de gesto hirsuto consideren esta tesis orteguiana un tanto hecha con humor, y a la vez deportiva; otros la verán guardando cierta analogía con aquello de Hegel, de que si no se adapta a mi sistema, peor para la realidad. . . Y cabría preguntar *cum grano salis*: ¿no sería mejor postular el origen estatal del deporte que el origen deportivo del Estado? ¿No enseña el propio Ortega que los fenómenos parcelarios de la sociedad se coordinan en un conjunto causal y explicativo?

## VI. SOCIOLOGIA DE LAS CULTURAS MAS ANTIGUAS

Michelet dijo: “quien quiera limitarse al presente, a lo actual, nunca comprenderá lo actual”. Ortega estudiará en su origen las diversas culturas. No omitió una. Elijamos por el momento tres: la cultura de Egipto, la de Grecia y la de Roma. Luego examinaremos la del bloque islámico-africano y las del Nuevo Mundo. La historia social de Egipto la hace patente el filósofo en su boceto sobre *Egipcios*, y es importante porque ve en la historia de este pueblo el comienzo de la historia universal, que data, según Maier, del día 19 de julio del año 4241 antes de Jesucristo, en que fue establecido en el Bajo Egipto el calendario de 365 días (Esp. VIII, 118). Ese saber cosmológico y la legislación atinente a la medida del tiempo, indica la madurez de esa cultura. (También los mayas tienen ese privilegio, aunque de forma distinta, y la América se siente ufana de ello). Cuando en el año 4000 se levantan las pirámides egipcias, esa cultura está ya creada. La agricultura alcanzó en ella su máximo desarrollo, y esa civilización se mantiene prácticamente invariable hasta la época misma de Napoleón. El dominio sobre las aguas —el drenaje, la irrigación— fue concausa de esa voluntad unitaria que presidió la organización de

la vida humana y social egipcia. No fue obra de familias aisladas lo que pudo en sí producirla. Agua y agricultura —recuérdese que se ha escrito una biografía del Nilo— crean un tradicionalismo, un sistema firme de hábitos rurales, al extremo que los egipcios cuentan con “el alma de labriego más pura que haya existido nunca” (Esp. VIII, 122). Son los *fellahs*.

El filósofo señala algo que va contra su propio modo de concebir la sociedad, pero que será común a Egipto, a Grecia y a Roma, y es el predominio de lo estatal, de “lo social”. El egipcio se siente nativamente, en efecto, miembro de un Estado, sin ser previamente un individuo particular. Lo primero y directo es la organización de los distritos, que culmina en el Estado-ciudad, lo que señala el triunfo del poder político sobre el gentilicio o familiar. No se usan nombres de familia. Es que el alma egipcia es colectiva y no individual. Es el grupo quien piensa y siente, y no cada sujeto. La persona humana desaparece bajo la hoga del funcionario, del labriego, del sacerdote. La acción individualista es anómala, como en el cuento de Sinué cuya acción se atribuye a un rapto de amencia. Pueblo de funcionarios, estaba el egipcio hecho para moldes públicos. El gran dignatario hará constar en su tumba los cargos que desempeñó. Será Egipto el “paraíso de los títulos oficiales”. Predomina la burocracia, esto es, absentismo de la persona como tal. El egipcio es creador de recetas sociales, de convencionalismos. Habrá contadores para todo (Esp. VIII, 125). Recordemos que el dios Tot de la escritura todo lo preside. Todo constará ya en tabletas menudas, ya en moles de piedra gigantescas.

China es pueblo equívoco; su alma es casi extrahumana, y todo en esa sociedad se hace al revés que el hombre occidental (G. d. D., 220). Es que “la espiritual China está construida sobre una concepción más humana y civilizada que la nuestra”. El occidental se caracteriza por su inquietud y por su combatividad, pero es inepto para las virtudes contemplativas en que el chino es maestro. Pero en cambio debe aprender del europeo la eficacia práctica. Esta tesis de la conjunción de ambas civilizaciones —la oriental y la occidental— ha sido estimulada por Bertrand Russell, por Keyserling, por Scheler. Ortega la comparte. Nothrop la expone en todo un libro dedicado a la cuestión. Lin Yutang da a conocer la psicología y sociología chinas en varias de sus obras para edificación de Occidente, de la civilización euroamericana. Ortega afirma que “el enfrentamiento de Oriente y Occidente es la realidad histórica más profunda de nuestros días” (G. d. D., 215-217). Lo que antes era disociación y diferencia entre orientalismo y europeísmo, ahora es conjunción o intento de ello. Europa descubre a Asia y viceversa, con parejo arrobo, y los mejores occidentales quisieran ser un poco chinos, y los más agudos chinos gentes de Londres, Berlín o París —observa el calibrador de pueblos.

Grecia es estudiada también sociológicamente. Tocante a la cultura griega, Ortega y Gasset pone énfasis en la ética social. La ética griega comienza —como la de todo ciclo histórico— por ser exclusivamente colectiva. El impulso de la persona es sólo considerado como inmoral cuando produce efectos antisociales. El individuo no ha despertado aún. Cada hombre se siente trozo de un cuerpo público, y por tanto no sabría vivir por sí y para sí (E. L., 57). Para estudiar y tener una percepción clara de la cultura griega, Ortega y Gasset hace un comentario al libro de Ernst Howald *Ethik des Altertums*, de 1926, al hilo del cual descubre que Grecia es el mayor secreto de la historia, lo cual es importante pues la europea es una cultura nacida y crecida en simbiosis con esa cultura extraña y muerta que es la helénica (E. L., 52). Y de aquí que siempre que la cultura europea buscaba un ideal, lo hallaba en la civilización griega. Esto trajo consigo que la actitud del europeo fue de adoración a lo griego, y con ello nació el clasicismo.

En la ética griega las normas morales están dadas fuera de la persona humana, en forma de leyes, de costumbres, de usos sociales y de derechos sacros. El filósofo español la llega a calificar de “una ética un poco repugnante: a Dios hay que evitarlo, o hay que ganarlo; en la sociedad hay que triunfar astutamente, lograr honores y distinciones” (E. L., 58). Pero es durante el siglo VI antes de Jesucristo que se va a iniciar el proceso de individualización, de preocupación por el recinto de la intimidad. Surgen los siete sabios. Delfos es el centro sociológico, que han estudiado tan bien Scheler y la sociología del saber.

Campea la ciencia de los jónicos, al par que Sócrates lanza el lema de renovación que dice: “Conócete a ti mismo”. Con ello se empieza a operar una rebelión moral constructiva. Maier acusó a Sócrates de haber atascado el carro de la ciencia griega, porque postuló que “no hay más saber que uno decisivo: saber en qué consiste la felicidad del hombre”. Sócrates enseñará que todo lo que nos venga de fuera —fortuna, honores, fama, placeres, posición— es de suyo azaroso y problemático; que “cuando en el mejor de los casos somos favorecidos, quedamos esclavizados”; en cambio, “no ser esclavo de nada, no necesitar de nada, ser autosuficiente, ser dueño de sí mismo”, he ahí el secreto de la realización de la persona humana (E. L., 58-72). Hartmann rechazará esta concepción mendiga de la moral y dotará de valor ético sumo esas cosas tenidas por exteriores. Tal fue empero la prédica de Sócrates, situándose en medio de la plaza pública, discutiendo con un político sobre ciencia de gobernar, debatiendo con un general sobre estrategia, y orientando a los jóvenes atenienses por el camino del bien. El resultado fue el drama socrático. Lo social chocó con lo personal. Dice Ortega que se vio obligado a apurar la cicuta, al instante mismo en que hizo público que él tenía un ángel privado, un espíritu, un *daimón* que lo guiaba.

En la sexta conferencia ofrecida en el Instituto de Humanidades a mediados de 1949, hizo Ortega y Gasset sociología de Roma. Roma le sirve para numerosos comentarios y teorías de esta índole. Conocía a fondo la obra de Rostovtzeff. El pueblo romano —mantiene— tuvo una concepción religiosa de la vida. Los ritos referentes a los actos más importantes del cotidiano vivir eran ejecutados por hombres pertenecientes a familias cualificadas por el valor guerrero o por la riqueza. Así aparece el *rex* como rector de los sacrificios, como jefe del ejército, como legislador, como máximo juez, todo en una persona. Es legítimo Jefe de Estado, y por la gracia de Dios, por su propia virtud carismática. Luego vino la forma de Estado romana a base de ese reparto de poderes entre los cónsules, el Senado y el *populus*, que ha sido una de las más sólidas que jamás haya existido. (v. *Una Interp. d. l. Hist. Univ.* póst. lec. VI).

Entre los romanos, incapaces de disquisiciones teóricas, no hubo una doctrina sobre la soberanía nacional, ni sobre la forma de legitimidad fundada en ella en el sentido en que se produjo en Europa después del siglo XVIII. El romano, aun el más plebeyo, era conservador; temía romper con el pasado, seccionar la continuidad histórico-social. En esto se parecía al inglés. Recibía la herencia de la organización estatal como cosa que venía del fondo sagrado de los tiempos. El romano, aun el más ilustre, se sumergía en el cuerpo social como uno de tantos; era un ser impersonal, colectivizado. Vivir era vivir entre todos y para todos, y como uno cualquiera de todos; era incapaz de diferenciarse, pero no por democratización sino por los motivos previamente señalados. (Sexta Conferencia en el Instituto de Humanidades, de junio de 1949).

En la séptima conferencia dada en el propio Instituto de Humanidades, enfocó el profesor español el mismo problema, comenzando por asegurar que Roma se había constituido a base de la reunión de 200 ó 300 parentelas, en torno a las cuales se agrupaban miles de individuos que eran las clientelas. La sociedad romana es —indica— secuacidad (*obsequium*): el cliente sigue al patrono. Los grupos formaban la fuerte unidad romana y cualesquiera que fuesen las diferencias entre esos grupos, lo principal era que Roma triunfase. Pero he aquí —explica el disertante en la segunda parte de su conferencia pública— que llega un momento en que se empieza a percibir lo moderno como lo opuesto a la tradicionalidad legítima. La vida del pueblo se enriquece al entrar en contacto con otros pueblos, y con ello se descubre que hay otros modos de ser del hombre. Al llegar a este punto el disertador plantea como hecho histórico una categoría sociológica bipolar: “abierto-absorto”. La cuestión es ésta: si en una determinada etapa de la vida de un pueblo éste está *abierto* a otros modos de ser, relativa o absolutamente, o está *absorto* en su propio modo de ser. Hasta la Primera República Roma estaba absorta en sus usos inmemoriales. Sólo después de la Segunda Guerra Púnica, cuando tiene que conquistar a Grecia, un pueblo de refinadísima civilización, descubre la

“diversidad”, y se abre a otros modos de ser. Semejante situación confrontó España, que estuvo abierta en el siglo XVI, pero que en la primera mitad del siglo XVII vuelve a absorberse en sí misma.

En sesudas y meditadas cuentas rendidas de libros sociológicos importantes, que le sirven de sostenes de su propio pensamiento, este voraz lector de la historia de Roma da cuenta del aporte de Max Weber en su libro *Causas Sociales de la Decadencia de la Cultura Antigua*, en el artículo que titula *Sobre la Muerte de Roma*. Considera que “el ocaso de un enorme organismo histórico es el hecho de mayores dimensiones que pueda ofrecerse al hombre” (Esp. VI, 172). Califica al creador de la sociología comprensivista como “maestro sin par en el arte de descubrir el maravilloso entrecruzamiento de las causas dentro de la realidad histórica” (Esp. VI, 135). En otro lugar se completan estas ideas de Weber. También calibrará la inteligencia y el carácter de los romanos en juicios muy atinados. Mantiene que Roma tenía “un gran apetito de vivir y mandar, pero los romanos eran poco inteligentes” (T. N. T., 205). Tenían los romanos un gran sentido para la inteligencia práctica, pero carecían de agilidad mental, y “ello hace que el romano no sienta esa específica fruición en el manejo de las ideas que caracteriza a los pueblos más inteligentes, como el griego y el francés” (T. N. T., 206).

## VII. SOCIOLOGIA DE AFRICA Y AMERICA

*Abenaldún nos Revela su Secreto* —¿será el título de una novela?— es un trabajo histórico-sociológico en que Ortega y Gasset exhuma, remueve, espuma y prolonga los temas de un libro fundamental de uno de los más ilustres precursores de la sociología como ciencia, de un filósofo de la historia, y por tanto jalón de la historia de la filosofía de la historia. Se trata nada menos que de una interpretación vertical y horizontal de veintiséis siglos de historia norteafricana. Nos referimos a los *Prolegómenos Históricos o Introducción a la Ciencia de la Historia*, escrita sobre 1373, de la cual sólo existe la traducción francesa de M. de Slane en tres tomos editados en París en 1858, hace justamente un siglo, debida al sociólogo árabe del siglo XIV Ibn Khaldūn. El mérito del filósofo español reside en haber puesto a flote esta olvidada y desconocida obra, que bien merecería los honores de una versión al español, y que plantea de entrada la tesis sociológica basada en la existencia en la vida africana de dos fuerzas antagónicas: la nómada y la sedentaria, actuantes en el gran bloque regional de Africa del Norte. El gobierno —el poder— es cosa del nómada, del tipo guerrero; la civilización es cosa de sedentarios, del orbe urbano. La necesidad, el nervio para el dominio, el valor, la disciplina hacen que los nómadas se adueñen de las ciudades donde radican el placer y el lujo. Nuevos

nómadas se adueñan a su vez de la ciudad, y así esa historia se somete a un ritmo alternante de invasión y creación de estados. Tal historia no representa —como la europea— un progreso sino “una eterna repetición, como la vida de un vegetal” (Esp. VIII, 22). He aquí una teoría sociológica bifásica y pendular del progreso.

Ortega y Gasset revitaliza, con su sentido de lo actual y de lo meduloso, esa primera filosofía de la historia, que es a su vez una de las primeras sociologías de tipo conflictivo, que concuerda con la dirección posterior de Ratzenhofer, y de cariz además tipológico, de diadas sociológicas representadas por las dos etapas sucesionales, con conceptos precisos acerca de la estructura de las ciudades; medita sobre el fenómeno de la solidaridad o *Assabija* y sobre la cooperación, sobre las épocas históricas consecutivas, sobre la civilización centrada en la urbe pero a expensas del agro y sobre la eterna dinámica polarizada alternativamente en el ciudadano y el beduino. (vid. mi *Sociol. Gen.*, t. II, p. 761).

El sedentario vive en la urbe con exceso de seguridad, y goza de placeres y de lujos; la familia se quebranta, la fertilidad decrece, y termina su ciclo de vida este citadino “como el gusano al hilar su capullo, y al fin va a morir dentro de él”, según la linda imagen del propio filósofo Abenjaldún. La civilización es muerte histórica por eutanasia. Se produce la infecundidad propia de las razas que llegan a la plenitud. El nómada bajo el sol del desierto, bajo los fuertes torbellinos de arena, bajo el cielo tachonado de estrellas, sin abundante agua, durmiendo a campo raso, ejercita el músculo macro y elástico. Abenjaldún tributa un elogio a su hambre como fuerza creadora; y Ortega y Gasset, rindiéndole homenaje, prefiere resumir la teoría del sociólogo arábigo-africano con el adagio del beduino: “Bebe en el pozo y deja tu puesto a otro”. (Esp. VIII, 33).

De Africa pasamos a la América. De este modo nos percatamos del realce y cabalidad con que Ortega afronta la sociología de las culturas. Que habría basado en mucha parte en un libro de viajes que añoró no haber escrito. Se lo dijo a Fernando Vela: “Siento no haber publicado mis libros de viaje”<sup>1</sup> (G. d. D., XIII). Para Ortega y Gasset la América es un futuro, y por eso Hegel no puede instalarla en el cuerpo de su filosofía de la historia. Y la alojó en la prehistoria. Debemos recordar que Spengler y Toynbee la sacarán de la prehistoria para hacer de las civilizaciones mexicanas y peruanas, en sus formas más avanzadas, parte de las ocho o veinte culturas matrices. Ortega y Gasset sustenta en sí lo que Hegel, a saber: que la historia no comienza mientras no entra en escena el Espíritu. La aparición del Estado inicia una

<sup>1</sup> Empero vid. *Viajes y países*, colección “El arquero”, Madrid.



realidad nueva, casi sobrenatural; es el anuncio de que nace un orbe cuya sustancia es la libertad. El Estado en la cultura de Occidente se caracteriza por tener un tiempo espiritual en que no hay dos días iguales, y en que existe algo que da leyes y no las recibe. Pero —objetemos— China, India, Egipto, que Hegel estudia en cuanto historia, ¿difieren en mucho de la América precolombina incaica o maya?

Hegel intenta precisar lo que es prehistoria: un tiempo es prehistórico —dice— porque en él nunca pasó nada, pasó siempre lo mismo; el protohistórico vive sonámbulo, como la planta. Los pueblos salvajes no tienen historia. Pero ¿no concederá Hegel —digamos— que hubo civilizaciones americanas? ¿Y los códices mayas, y la tapicería inca, y la arquitectura azteca, y las ciudades de los constructores de la cultura maya-quiché, y el *Popol Vuh* o biblia de los indígenas de la América del Centro, y la ciencia astronómica de los yucatanenses vernáculos, y el calendario maya, y el saber botánico y médico indigenista, y los imperios y su red de calzadas, y la voluntad de forma del arte olmeca y totonaca, y los juegos de pelota mayas de armonía griega en su construcción?

Sobre el año 300 se inventa en Yucatán el Calendario Maya que computa el año solar a base de 365 días, el cual ha sido considerado más exacto que los viejos calendarios de Babilonia, Asiria, Egipto y Grecia. En el año 731 comienza el gran período del Imperio Maya —el cual se extendía hasta el norte de México—, y termina en el año 987. En 1697 se cierra el milenio maya, lleno de realizaciones de todo orden. Hegel, sin embargo, ve en todo lo americano el carácter de inmadurez, de insuficiencia, de debilidad, de impotente a lo espiritual, y “Continente del tercer día de la creación” lo llamará luego Keyserling.

Destaca cómo los aborígenes perecen ante el europeo. (¿Y el Imperio Romano cayendo bajo el empuje de las tribus germánicas?). En suma, cultura niña, reciente, coralina, tierna es para el filósofo suabio el Nuevo Mundo (Esp. VII, 20-22). De débiles califica sus culturas autóctonas. Pero... surgen los criollos, y el esquema hegeliano es modificado por esa nueva realidad. No quiere Hegel repetir lo de “peor para la realidad”. Los criollos abrigan el sentimiento de independencia. Sólo esos criollos realizarán la libertad, y lo curioso es que esa libertad —sea ésta como sea, del Estado o del individuo— es la palabra mágica que caracteriza toda la cultura occidental desde el cristianismo, pasando por la Reforma, hasta el instante en que Napoleón bombardea a Jena, donde el filósofo impertérrito trabaja en su *Fenomenología del Espíritu*. Al llegar a ese hecho modificará su sistema de ideas sobre la América, y dirá que los criollos son mezcla con españoles. Y preguntamos a su vez: ¿Y los indios y negros y mestizos que fueron en América héroes y constructores de pueblos? ¿Y los Juárez, zapoteca, los Maceo, mestizos, los Tous-

saint-Louverture, haitianos negros, no rompen ese rígido apriorismo racial hegeliano? He aquí la falla de los sistemas cuadrículares.

La conclusión de Hegel, de toda suerte, es que las civilizaciones indianas son antehistóricas, son la madrugada de la humanidad. Luego se refiere a la América del Sur, describiendo con poca simpatía a las naciones católicas que la constituyen, a lo que añade que fueron conquistadas, que tuvieron una clase militar y una clerical, una ambición de oro —tesaurización— y un afán de títulos nobiliarios. En cambio ve a Norteamérica con mejores ojos: dice que fue colonizada, que tiene industria e instituciones de libertad hijas del protestantismo, propiedad privada, ausencia casi de impuestos y un Estado federativo, si bien es éste la peor forma de Estado (Esp. VII, 35-37). Para Hegel los Estados Unidos se espiritualizan parejamente con el aumento de su densidad demográfica, que crea ciudades e industrias urbanas. “¿Qué diría Hegel hoy —se pregunta Ortega y Gasset— si asistiese a la magnífica escena de la vida yanqui con todas las maravillas de su técnica y organización?” (Esp. VII, 40-44). ¿Y por qué no —digamos— a esa misma magnífica escena en México, Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, Venezuela y otros países de la América Latina? Dijimos que Ortega estudia aquí la América indirectamente a través del prisma de Hegel, pero hace suya, en fin, la optimista y alentadora conclusión en que el filósofo suabio declara que “América es el país del porvenir”; la hace suya al asentar que “en los tiempos futuros se mostrará su importancia histórica... es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa”; y recordará la frase de Napoleón: *Cette vieille Europe m'ennuie* (Esp. VII, 45).

### VIII. INTERPRETACION TELURICO-NATURALISTA DE LA SOCIEDAD

De todas las interpretaciones parciales o unilaterales de la sociedad, ¿acepta una el filósofo español? ¿rechaza alguna a su vez? Aquí y allá habla de su raciovitalismo, o de su eugenismo moral, o pone acento en lo demográfico, o en lo económico: todos los sistemas y ningún sistema: he ahí el sistema. Hemos de referirnos, en primer término, a las interpretaciones geográfica, económica y bélica —todas naturalistas— de la sociedad humana. En *Temas de Viaje*, escritos en 1922, se fija una posición definida tocante al papel de los determinantes geográficos dentro del fenómeno social. Concreta su juicio a España, pero con un criterio de aplicación general, y ofrece un punto de vista que no deja de ser novedoso y que en definitiva no cualifica lo geográfico como un determinante absoluto sino relativo, de acuerdo con la sociología actual. He aquí su enfoque. Es objetable tomar el *milieu* como dogma, cual

lo hizo Taine al estudiar la literatura inglesa. Aprovecha a su vez para su enjuiciamiento una obra del español Dantin sobre *Regiones Naturales de España*, cuya tesis en dos palabras es ésta: “España árida”, que revelan que el ochenta por ciento de España es un cinturón árido determinante de una “fatalidad inexorable sobrepuesta a nuestra historia”. También Montesquieu, al dogmatizar respecto a este factor de la historia, convirtió los factores geográficos en “vocablos mágicos”. Ortega y Gasset, acerca de esa “aridez climatológica de la Península”, acerca de esos elementos telúricos, replica lo que el clásico latino sobre la fatalidad, o lo que —digamos— aparece en los horóscopos de los periódicos: *Fata ducunt, non trahunt* —las estrellas inclinan, pero no arrastran (Esp. IV, 119).

Es para el filósofo matritense de una simetría esquemática buscar una relación de causa a efecto entre los climas y las formas de la vida humana. Jamás de un clima puede derivar una institución política, ni una determinada ideología; por tanto, la aridez climatológica y fisiográfica de España no puede explicar la historia de este pueblo. El medio no es causa de nuestros actos, sino tan sólo excitante. Nuestros actos se desenvuelven a base de una reacción libre, autónoma (Esp. IV, 120-121). Esta doctrina centralmente subjetivista adquiere rotundidad en Ortega y Gasset. En algún lugar dirá: “Nos resistimos a no aceptar la hipótesis del libre albedrío, aunque sea bien fundada e inexcusable en ética”. La acepta para la ética, y para explicar la historia, cree que no obtura el paso (G. d. D., 252). He aquí su planteamiento: “En rigor la única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época, es ese hombre, ese pueblo, esa época... La realidad histórica es autónoma, se causa a sí misma” (Esp. IV, 120-121).

La influencia del clima es en sí desdeñable. La tierra influye, sin duda, pero el hombre es un ser activo y reactivo que puede transformar la tierra en torno. Este criterio había sido mantenido por el mismo Comte, a pesar de su positivismo. Ortega y Gasset llega a formular una sentencia que pudiera aparecer un tanto paradójica. Esta: que “donde mejor se nota la influencia de la tierra en el hombre, es en la influencia del hombre sobre la tierra” (Esp. IV, 122). Pero se preguntará: y ¿no existen en nuestro planeta lugares en que la vida es imposible? A lo cual responde: y por lo mismo no influyen para nada en la vida. Volviendo al caso de España, el egregio meditador mantiene que la tierra árida no es una “fatalidad” sino “un problema” ante nosotros. El medio geográfico, en suma, no es una causa que explique el carácter de un pueblo, sino símbolo y forma de ese carácter, del carácter de cada raza que tiene de modo correspondiente “un ideal propio de paisaje”. Si abjura de su ámbito, no tiene más que un camino: emigrar (Esp. IV, 120-123). (El 18 de julio de 1936, al exilarse, dolorido, ante el cerro blanquecino donde se

yergue el castillo de Santa Bárbara, dijo: “He ahí a España: seca como esa roca: aridez sin ternura: ni un árbol, ni una planta, ni una gota de agua”).

Comentando la antropogeografía de Ratzel, pone Ortega a flote razones o monismos que le parecen hiperbólicos. Rechaza todo determinismo cerrado. He aquí uno: “Los monzones, soplando, han hecho ellos solos la décima parte de la historia”.

Pero es en su conferencia sobre el sistema de la historia de Arnold Toynbee, pronunciada a fines de 1949, que apareció en las carteleras con el título de *Una Nueva Interpretación de la Historia Universal*, donde el disertador ha de fijar de nuevo su posición al respecto, de modo más sutil, justamente al enjuiciarla y al reclamar —como hizo en el caso de Dilthey, de Heidegger y otros— determinadas prioridades teóricas. Veamos. Toynbee sostuvo que el contorno geográfico favorable no es la causa del surgimiento y auge de una civilización. Entiende Ortega que el historiador inglés pudo haber apoyado su tesis en la idea de que la verdadera diferencia entre el hombre y el animal estriba en que el hombre es capaz de habitar en cualquier parte del planeta, mientras que las demás especies sólo pueden vivir en determinadas partes de él. La tesis de Toynbee de que el contorno “desfavorable” engendra la civilización, de que una parte de los componentes de un grupo social responde al desafío —al *challenge*— del contorno con una reacción de tal ímpetu que convierten a un pueblo estático en uno dinámico, y precisamente a causa de ese ámbito desfavorable, no sólo es hipótesis que acoge con beneplácito Ortega y Gasset, sino que reclama que la ha formulado hace muchos años, y coincide en verdad con su raciovitalismo matriz. En efecto, para Toynbee, hace 7000 años nadie poblaba el Valle del Nilo. Hubo un momento en que se produjo un cambio climático y una desecación, lo cual hizo que —aceptando aquellos pobladores nilotas el reto de la naturaleza— descendiesen al Valle para aprovechar el gran río. Lo mismo ocurrió con los sículos en las riberas del río Amarillo. Crearon —entonces— un contorno artificial.

Es que el hombre —mantiene Ortega llegando más lejos— es un animal desequilibrado. No hay un equilibrio entre él y su medio físico. Esa es su gracia, su miseria y su esplendor. A diferencia de lo que sostenía Darwin, el hombre ha sido y es el animal capaz de escapar a la animalidad. Sus civilizaciones son no pocas veces el triunfo del animal inadaptado e inadaptado que él es. El hombre es semejante a un animal enfermo. Esa especie humana más antigua, que vivía en terrenos pantanosos, enferma de paludismo, intoxicada, sufrió de una hipertrofia cerebral, y al padecerla ello creó en su mente férvida o morbosa un mundo de fantasías, y gracias a ello convirtió lo más fantástico en lo más racional. Erasmo en su *Elogio de la Locura* sostiene que nada grande se hace en la historia sin ese grano de locura. He ahí la diferencia y la semejanza entre la idea de reto de Toynbee y la idea de inadap-

tación creadora de Ortega. “Ningún cambio de contorno —dice este último— es dificultad, sino que siempre la dificultad es relativa a lo que el hombre crea en su fantasía, a lo que quiere ser. Su vida íntegra no es un desajuste ocasional, sino una contienda con el mundo. El hombre es un animal descontento. Necesita tener lo que nunca ha tenido: es infeliz porque necesita ser feliz”. (Conferencia de 18 de diciembre de 1949 en el Instituto de Humanidades y *Una Interpr. d. l. Hist. Univers.* “En torno a Toynbee”, 1960).

### IX. INTERPRETACION ECONOMICO. MATERIALISTA Y BELICA

De la propia manera se produce Ortega y Gasset frente a otra concepción naturalista, frente a la interpretación económica de la historia o determinismo económico, al englobarla dentro de “esos errores que lo son por ser verdades exageradas y violentadas”. El determinismo económico —que es doctrina en verdad mantenida por economistas lo mismo socialistas que conservadores, según ha precisado Seligman— tiene el mérito de haber fijado el hecho (recordemos la interpretación de Rostovtzeff sobre las causas económicas de la caída del Imperio Romano) de que la historia no es un ir y venir de acontecimientos suscitados por el azar, de que la vida histórica tiene una estructura, de que está regida inexorablemente por una ley profunda. Sostiene esa doctrina que bajo la escena intrincadísima y mudable de los sucesos, gobierna rigurosa la organización económica de cada época; lo económico actúa como mecanismo generador de los acontecimientos, y la realidad histórica es simple reflejo y proyección de un interno mecanismo económico. Esta doctrina determinista hizo hincar la atención en los hechos económicos de cada época; verbigracia, la existencia social del siglo XIX dependió primordialmente de ese factor. Marx había puesto énfasis en el útil, en el instrumento de producción, asumiendo que quien los poseyere manda, y que la historia es la revelación de esa secular lucha por adueñarse de ellos (Esp. VI, 96-98).

Dentro de esa interpretación, las ideas mismas, las verdades, son consideradas como instrumentos, como *working-hypothesis*. A esto replica Ortega que los medios de producción y de tráfico son “una gran rueda de la historia, pero rueda engranada con otras muchas”. Y en efecto, mantiene el egregio sociólogo español que la historia no ha sido gobernada siempre —a manera de monopolio— por los medios de producción y de cambio, ni ha consistido de manera monótona en una mera lucha de clases sin que haya dejado de ser también otras cosas importantes. Alega cómo los credos religiosos, según la construcción de Max Weber, influyen en las formas económicas mismas; y señala que hay otras concepciones (biológicas a base de la raza y la sangre,

o políticas a base de dinastías o de razones de Estado); por ello “sería necia terquedad obstinarse en descubrir un único principio invariable que sea el rector de las mudanzas humanas”; y que “más verosímil es que existan varias potencias últimas, cuyo diferente acomodo y combinación trae consigo los grandes cambios históricos” (Esp. VI, 101).

Fijada con toda claridad la posición del filósofo, debe señalarse que en la etapa de política militante, durante la República Española, al insistir el parlamentario accidental en la necesidad de un plan de reformas económicas que sirviesen de fondo a todos los movimientos del nuevo régimen, concedió señalado valor a las determinaciones económicas. “Yo no sé —peroró en el Parlamento— si en toda la historia ha sido lo económico la sustancia que movía las inquietudes y las luchas de los hombres; pero en nuestro tiempo es algo muy parecido a eso. La vida es hoy demasiado compleja en su técnica inexorable para que la economía no se haya convertido en el factor más destacado” (*Rectificación de la República*, 45; en adelante: R. R.).

Una tercera interpretación de la historia pone sobre el tapete sociológico Ortega y Gasset: la bélica. Al presentar esta doctrina, la remonta al mismo Aristóteles, en cuya *Política* se mantiene que “en cada Estado el soberano es el combatiente, y participan del poder los que tienen las armas”. La vida social de cada época, según esta manera de ver, no descansa en los instrumentos de producción sino en los de destrucción, y el poder público es detentado por quienes cuentan con las armas. Después de una amplia incursión en la historia social de Roma, el filósofo recuerda cómo si hoy entendemos por “pueblo” el cuerpo civil, el primitivo sentido de *populus* fue el de “cuerpo armado”; el *populus* originariamente no intervenía sino en faenas de guerra (Esp. VI, 102, 120). También la interpretación bélica tiene un antecedente en el socialista chino Moh-Ti —citado por Spengler— que vivió hacia el año 450 después de Jesucristo, y quien habla, en la primera parte de una obra que compuso, “de la filantropía universal, y en la segunda de la artillería de fortaleza” (Esp. VIII, 166). Pero la idea de Ortega al respecto es que las grandes contiendas entre civilizaciones no son principalmente de tipo bélico.

En otro lugar dice que la verdadera comunidad es una comunidad de problemas. Y sustancia esta tesis. Llega en verdad la hora cero, la hora de las armas, pero el preámbulo de la conflagración no tiene nada de bélico. Sobre este tema se produce críticamente frente a Bertrand Russell, quien proclama la inferioridad del europeo por el hecho de ser guerrero. Russell parte del supuesto de que la guerra es el mal de los males, y la paz el sumo bien; y en este sentido alaba la psicología del chino, su mansedumbre. En cambio la civilización europea le parece al filósofo inglés perversa por su ímpetu militar.

Esta actitud es frecuente en pensadores ingleses de la postguerra. Ortega no la cree falsa, pero sí insuficiente. "No basta con denostar la guerra para sus-trarle todo valor. Tal vez es un mal que emerge trágicamente de la energía occidental para el bien" (G. d. D., 219).

#### X. RAZA, SENSIBILIDAD VITAL Y MINORIAS SELECTAS

Otro aspecto biológico estudiado es el que atañe a la raza. Más de una vez Ortega ha enfatizado el papel de la raza dentro de cada nación, y ha aplicado el concepto a España. Comentando empero las doctrinas historiológicas de Toynbee, señala que para el eminente inglés la tesis de la superioridad racial de Inglaterra es de raigambre protestante. En la 10a. conferencia de su ciclo de 1949 señala que Toynbee es antirracista, y que para él la raza no es la causa, no es lo importante en la historia, pues todas las razas han creado civilizaciones, y no ha habido una raza que haya sido capaz —esto contra las teorías panraciales de Stewart Chamberlain y Gobineau— de crear *la* civilización más excelsa. En efecto, veinticinco civilizaciones de la tabla del egregio autor de *A Study of History* proceden de la raza blanca y nueve proceden de otras razas. Además, en el proceso formador de una civilización han participado varias razas en más de la mitad de los casos (Conferencia en el Inst. de Human. de 18 de dic. de 1949). (Y ed. Somerville de Toynbee, Oxford Un. Press).

No obstante el raciovitalismo ha de dictarle lo que parece ser su convicción con respecto al factor quizá determinante de la sociedad humana. Su neta formulación es la siguiente: "Las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas: dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se siente la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos sensibilidad vital es el fenómeno primario de la historia, y es lo primero que habríamos de definir para comprender una época" (T. N. T., 17): Lo precedente —una interpretación vital de la sociedad— es para nuestro filósofo algo primordial.

Pero dentro de esa propia filosofía biológica precisa dejar definido —ya de una vez— un concepto en que Ortega y Gasset insiste —como insistió en él don Fernando de los Ríos— y es el de "minoría selecta". No debe malinterpretarse la acepción que para el filósofo tiene. El temperamento selecto no es un individuo privilegiado, dominador en su ámbito, que se señorea en él, pues señorear algo es tratar con inferiores, y él necesita tratar con iguales. Hay individuos a quienes les choca e irrita que se les hable de selección, pero en

Ortega este concepto tiene un sentido altamente moral. “A las minorías selectas —explica Ortega— no las elige nadie. Por la sencilla razón de que la pertenencia a ellas no es un premio o una sinecura que se concede a un individuo, sino todo lo contrario, implica tan sólo una carga mayor y más graves compromisos. El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que a los demás. Significa, pues, un privilegio de dolor y de esfuerzo. Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones” (G. d. D., 191-192). Este criterio es central en la sociología de Ortega y Gasset. Lo volveremos a tratar —y más en amplio— en el próximo capítulo. Examinaremos allí lo que para Ortega es el concepto del verdadero noble, el que se hace, no el que nace, el que está en constante entrenamiento, y no el moroso: el que vive como el atleta ejercitándose cotidianamente, o como el monje en su *askesis* haciendo ayuno y ganando gracia divina o beatitud. En suma, es algo de un alto grado tensor. Es que “hay quien no se siente vivir si no es a máxima tensión de sus capacidades” (G. d. D., 192).

Y cabe preguntar —al hilo de la doctrina de la minoría selecta— si ello implica una aceptación de la teoría del grande hombre, de los sujetos providenciales o del héroe, en el sentido de Carlyle, o de Brandes, o de Gracián. Y respecto a ello ha de notarse que no obstante su exaltación continua de los actos del hombre verdaderamente egregio, no cae Ortega en esa interpretación unilateral de la sociedad. Lo mantiene al comentar el libro de Max Weber sobre las *Causas Sociales de la Decadencia Romana* en su artículo *Sobre la Muerte de Roma*, al decir que “los genios no son la potencia decisiva de la historia, sino que por el contrario el factor decisivo es el tipo medio de los individuos”. Llega a precisar que “aun en los casos de aspecto absolutista no son nunca uno o varios hombres quienes conducen un pueblo, sino clases enteras de que aquél o aquéllos son el exponente y el símbolo” (Esp. VI, 139).

Habría sido delicioso haber oído la doctrina del filósofo hispánico como parte del *symposium* que presenta Will Durant de modo amenísimo, sobre las interpretaciones de la historia, en uno de los capítulos de *The Mansions of Philosophy*, en que altos personajes emiten sus teorías sobre el factor determinante, al atardecer, en uno de los habituales paseos por los valles de Paumanok. Los *dramatis personae* son Bossuet y Buckle, Ratzel y Carlyle, Nietzsche y Marx, Gobineau y Hegel, Ward y Anatole France. En medio de los diálogos se oye afirmar a Frank L. Ward que la historia es la historia de los inventos; Ariel dirá que sin historia la filosofía es epistemología pura, tela de araña y castillos de naipes. Se citará la opinión de Croce de que la historia debe escribirse exclusivamente por filósofos y la filosofía por historiadores; y aun se consignará en el movido debate una de las últimas cosas que dijo Napoleón: “Ojalá pueda mi hijo estudiar historia porque es la única filosofía verdadera”.



## XI. ONTOLOGIA DE LO COLECTIVO

Los discípulos inmediatos de Ortega y Gasset, especialmente el doctor Luis Recaséns y Siches, expusieron y puntualizaron la doctrina de su maestro sobre "lo social", y la enriquecieron con proyecciones propias. Habían precisado el carácter funcionario y genérico de la relación social, tal como se daba en la costumbre, en los usos sociales, en la ley del Estado, en que los sujetos no son los hombres de carne y hueso, sino una especie de papeles o *rols* preestablecidos; que lo social se compone de esquemas cristalizados de conducta genérica, de cosas tópicas, de reglamentaciones, a las que el individuo otorgaba de antemano una carta de crédito, una confianza objetiva. En cambio, el yo auténtico, la vida humana como tal, la persona, el hombre, exteriorizan una acción que tiene un carácter singular, que responde a una vida humana distinta de las demás vidas humanas. Es la diferencia entre hombre y funcionario, entre el hombre y la gente, entre persona humana y personaje. Tal es el planteo de Ortega y de Recaséns ante la tradicional alternativa de individuo y sociedad, que tiene sus antecedentes en la polémica entre Tarde y Durkheim. El juicio de Ortega es de suyo justo: dará a cada uno lo que es suyo. Tal hace cuando afirma: "Todo lo que se ejecuta procede de la vida individual", pero, a su vez, "todo lo social es humano; sin sociedad no hubiéramos recibido el tesoro del pasado". Con la lectura de *El Hombre y La Gente* se tendrá la integridad de la doctrina orteguiana. Pero ¿quién diría que el meollo de su doctrina está nada menos que en *Pidiendo un Goethe desde Dentro*, que son unas meditaciones de bicentenario? Lo veremos.

Mientras Durkheim sostiene, fijando las reglas del método sociológico, que el hecho social fundamental está constituido por las presiones, por el carácter coactivo y exterior al individuo que tienen las leyes, la educación, las creencias, las corrientes de ideas y sentimientos, y las acciones que arrastran al individuo, Ortega y Gasset mantendrá justamente lo contrario, y convertirá su actitud en uno de sus postulados frente al hombre-masa. Él mantiene que el hombre alerta no debe flotar a la deriva en el ámbito social. Declara *per contra* que "existir es resistir, hincar los talones en tierra para oponerse a la corriente; en una época como la nuestra de puras corrientes y abandonos, es bueno tomar contacto con hombres que no se dejan llevar". Es que para el filósofo, que quiere ver en cada hombre un creador de sí, un ente responsable, ello constituye toda la diferencia que existe "entre un grupo de hombres y un grupo de gramófonos" (P. F., 18). Una vez más parece que el nominalismo metafísico-social ha vencido en el poderoso cerebro orteguiano al realismo universalista.

Insistamos en la diferencia anotada. Sostiene Ortega que "en la vida de la sociedad solemos reprimir las intervenciones de nuestro yo auténtico, encargando de regir nuestras palabras y movimientos a un yo social, invención nues-

tra, que situamos en la propia periferia para que engrane mediante *convencionalismos* con el *yo* social de las otras personas que tratamos". La realidad es que existe dentro de la capacidad normal y necesaria del organismo viviente, la de la secreción de ficciones, ejemplo, el yo social, y así las personas son completamente "dominadas por el *convencionalismo* social" (Esp. VI, 163-164). El "anti-convencionalismo" es el fundamento del *Sartor Resartus* de Carlyle. He aquí el convencionalismo como una de las tipificaciones de lo social. Empero Ortega no denostará lo social, y ello se hace claro en su examen —que haremos— de la razón histórica y de la estructura y dinámica sociales.

También concreta esta posición de defensa de la persona humana al negarse a supeditar totalmente la vida privada a la pública, pues la primera es más profundamente vida. Tal consigna frente a posiciones político-sociales totalizantes, al censurar "un alma que sin protesta ni nostalgia acepta la absorción completa de lo privado por lo público". Tal defecto le señaló —ya lo vimos— a la vida griega y a la romana, en las que el individuo como ente privado no tenía valor, ni hasta cierto grado derechos, pues el Estado los asumía todos (Esp. VI, 50-52). No ha sido frecuente en la historia el deseo del individuo de ser él mismo un ente único e incanjeable. En Grecia y en Roma no se le concedía a la persona humana libertad para vivir por sí y para sí, al extremo que el Estado tenía derecho a la totalidad de su existencia. Recuerda Ortega que cuando Cicerón tenía necesidad de disfrutar de unas vacaciones para estudiar las obras de los griegos en su retiro de *Tusculum*, necesitaba excusarse públicamente; y Sócrates —ya lo vimos— es condenado a beber la cicuta por tener un ángel de la guarda privado. Lo matriz era la *polis*. Ortega compara esa situación con la española del momento en que escribe, y replantea la cuestión del individualismo español —aunque de paso— al expresar su preferencia por ese destino de su patria —escribe en 1926— "que no hace del poder público un ídolo y se opone resueltamente —recuerda implícitamente a los comuneros de Castilla, a María de Padilla— a que el Estado machaque a los ciudadanos" (Esp. VI, 50-52).

Una de las críticas aceradas que Ortega dirige a la época presente es justamente ésta: que el individuo apenas pueda tener convicciones exclusivamente suyas, y que "la divinidad abstracta de lo colectivo vuelva a ejercer su tiranía". Recuérdese de nuevo a Juan Jacobo que decía que todo lo abstracto solía estar sujeto a error. Nietzsche había señalado con sagacidad —acentuando su propio individualismo muy siglo XIX— que en las sociedades primitivas, débiles frente a la existencia, todo acto original es crimen y su autor malhechor. Vimos eso al tratar la sociología genética en Ortega. La publicidad es hoy por hoy un imperativo irrecusable, irrenunciable. Señala —recordando el periodista que fue, y de primera categoría— que hoy la prensa se cree con derecho a publicar la vida privada de las personas, a juzgarla, a

sentenciarla. Ortega —que sería gran colaborador en su etapa floreciente de *El Sol* de Madrid— nació en las prensas, pues su padre fue Ortega Munilla, distinguido periodista, nacido en Cárdenas, ciudad norteña de Cuba. En algún lugar, por ello, advertirá: “Yo que nací sobre una rotativa”.

Ni decir lo que suelen hacer esas revistas norteñas de lo confidencial, cuyos reporteros son nada menos que detectives muy entrenados, con todos los recursos técnicos de la microonda, que emplean despiadadamente —grado máximo del instinto de curiosidad— para sorprender el menor desliz amoroso de una estrella o astro cinémicos de Hollywood, y lanzar a millones de lectores el coloquio íntimo.

## XII. SOCIALIZACION DEL HOMBRE

El poder público fuerza cada día más a dar una mayor cantidad de nuestras energías al Estado. Por eso reiterará su devoción a la filosofía liberal (Esp. VIII, 192). (Debe aclararse que el estudio de las ideas políticas, educativas y filosóficas de Ortega corresponden a otro trabajo nuestro).

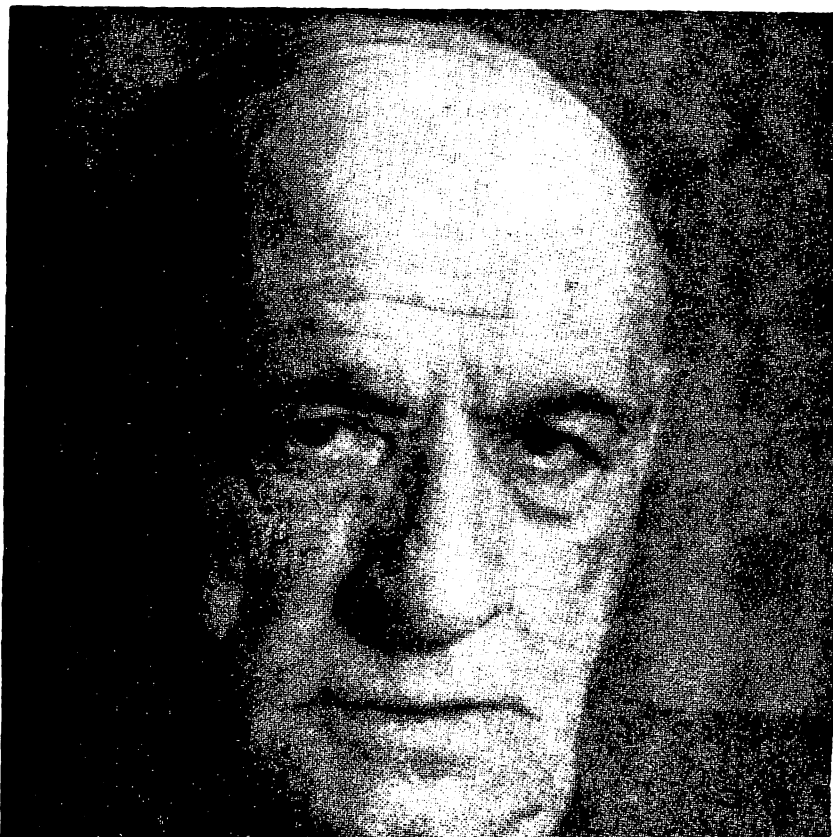
Páginas de genuina sociología de la actualidad son las que traza el filósofo de la razón vital en su ensayo *Socialización del Hombre*. Se advierte a través de él que la sociología como ciencia no puede prescindir de su enhebración con la vida como tal, y este correlato lo precisa con mano maestra el eminente sociólogo. Tal hace al indicar cómo desde mediados del siglo XIX se advierte en Europa “una progresiva publicación de la vida”, que consiste en que “la existencia privada va siendo cada vez más difícil, va apagándose el ruido de la calle, de la gran vía, de la plazuela”. El filósofo está en el horizonte de libros de su biblioteca, ese raro habitáculo que usa el intelectual, en que se sumerge horas y horas, para extrañeza de la familia misma y de los demás visitantes. Y sufre como de dolor agudo cuando un hecho inoportuno y sin relieve le turba su meditación, el párrafo que burila, el libro que finiquita, cuya finalidad no es que salga publicado en suma, sino hacer buena una vida, como decía el maestro Fite. Pensamos que el filósofo de Madrid ha sido molestado más de una vez por el colectivo, por el ruido de la multitud, por el cintillo periodístico. Y protesta de esa vida ruidosa. Le queda cancelado al individuo el derecho a cierta dosis de silencio, y aun “el que quiere meditar tiene que habituarse a hacerlo sumergido en el estruendo público” (Esp. VIII, 185). El hombre-Ortega, el hombre concreto, el de carne y hueso, de que hablaba Unamuno, que predijo su genio desde su mocedad, se revuelve contra ese avatar de su tiempo, pues no quiere que le interfieran con ninguna cosa su vida, constituida entre otras cosas por sus meditaciones, que son su *dharma* inexorable.

Pero —hombre de plena actualidad— no hace nunca las paces con lo

tradicional, que es otra forma de lo colectivo. Para claridad pedagógica, compara el espíritu tradicional al del niño que mira a sus padres para saber si algo es verdad o mentira. Lo tradicional crea el derecho consuetudinario, los usos inmemoriales cristalizados, y “el mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho”. En el orden político la tradición crea una acomodación respetuosa dentro de lo constituido. El cuerpo nacional ha llegado a su perfecto desarrollo, pero todos los miembros del cuerpo social son lo mismo. No han aparecido las grandes individualidades. De esta fase tradicional se pasa a otra, en que dentro de esa alma colectiva se forma un pequeño núcleo cuyos componentes manifiestan su sentimiento de individualidad, con el que se abren paso en medio de esa conciencia colectiva. Son personalidades adversas a la colectividad y a la tradición; pero estos héroes —en sentido carlyliano, o nietzscheano, que llevan en las manos las nuevas tablas— para hacerse sentir, hijos como tienen que ser de sus obras egregias, fuera del rebaño, tienen que “ser una razón”, y “ser de un virtuosismo portentoso” (T. N. T., 170-175). Si bien la novedad de la doctrina de Ortega es que sitúa en esa segunda etapa a la sociedad bajo el dominio de las personalidades egregias, esa tipología dual tiene semejanzas con la *Gemeinschaft-Gesellschaft* de Tönnies, con la sociedad tipo-mecánico y tipo-orgánico de Durkheim y con la sociedad tipo-militar y tipo-industrial de Spencer.

Dijimos que en *Pidiendo un Goethe desde Dentro* había una gran dosis de sociología y de ontología social. Y allí vemos que el dualismo de persona humana y sociedad se profundiza, pero a la vez lo social ha de adquirir consistencia lógica y metodológica. Párrafos antes aludía Ortega a los convencionalismos como tipificación de lo artificial, de lo social, de lo que excede a la prístina persona humana. Pero los ha de justificar al decir: “Ya el hecho de predicar es un convencionalismo” (G. d. D., 141). Y completa este juicio con este otro: “El hecho de que parezca el mundo haberse vaciado de prestigios, de gloria, de disciplinas, de *principios*, etc., no es sino un resultado de la sinceridad operante. Como un reactivo mordiente, actúa ésta sobre toda noble convencionalidad” (G. d. D., 242). Véase ahí a Ortega poniendo en solfa los principios, lo universal, lo abstracto. Y otra vez con Rousseau: nada como lo abstracto conduce al error. En *El Tema de Nuestro Tiempo* dirá que es ilógico “guillotinar un príncipe y colocar en su lugar un principio”. El último, no menos que el primero, sitúa la vida “bajo una absoluta autocracia”, y ello no debe ser. Por ello Ortega ha de comenzar a construir y a entretejer su doctrina de lo social, partiendo de la convivencia.

He aquí la primera afirmación categórica de ese nuevo reino ontológico: “Todo gran edificio social supone artificios sobreindividuales” (G. d. D., 241). Esos artificios son la política constructiva, los sistemas ejemplares de la sociedad,



Don José Ortega y Gasset, “uno de los doce pares del intelecto europeo” (Curtius). Sostuvo que el hombre actual carecía de puntos cardinales en qué orientarse; vivía provisionalmente, y ello es dramático. Este tiempo es superior a otros, pero inferior a sí mismo. Consideró la democracia liberal, unida a la técnica, el tipo superior de vida pública conocido, y que había que conservar. Calificó el moderno y ascensional movimiento obrero como el más enérgico factor de la historia universal, pero no dominando sino armonizándose con los demás factores de la sociedad. Vio un peligro en que las masas vivieran por sí, y las minorías por sí. Las minorías, para ejercer su misión, en beneficio de las masas, han de convivir con éstas. Criatura selecta es la que vive en esencial servidumbre, al servicio de algo trascendente, en empeños egregios, insólitos, en máxima tensión de sus capacidades. Anheló una República alegre, entregada a la totalidad cordial de los españoles.



las normas jurídicas. Pero para que surja lo social hace falta la intersección de unas vidas humanas por otras, lo que constituye no un fenómeno psicológico puro, sino la urdimbre misma de lo sociológico. Aquí la sociología se enhebra a la vida humana. Dice excelentemente Ortega: "La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía, aquellas. Ahora bien, encontrar ante sí otra vida no es lo mismo que hallar un mineral. Este queda incluido, incrustado en mi vida como mero contenido de ella. Pero otra vida humana ante mí, no es sin más incluíble en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia de mí y la consiguiente reacción original de ella sobre mi acción. No hay, pues, inclusión, sino convivencia" (G. d. D., 292).

La definición de lo que la convivencia es implica el desarrollo de dos nuevos conceptos sociológicos orteguianos, de dos nuevas categorías: una, la de "interacción vital"; otra, la de lo nuevo "ultrapsíquico", allende lo puramente psíquico, que es ya de hecho lo sociológico. "Es decir —sigue la autonomización de la sociología— que mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. En el convivir se completa el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado". Adviértase de nuevo el énfasis orteguiano en la sociología concreta, sin ficciones, ni aun de la persona misma. Veamos la primera relación o categoría orteguiana: la interacción vital, de la que nace la convivencia. "Al tomar el vivir como un convivir —expone— adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual donde todo está referido a mí en la esfera inmanente, que es para mí mi vida. La convivencia interindividual es una primera trascendencia de lo inmediato y psicológico. Las formas de interacción vital en dos individuos —amistad, amor, odio, lucha, compromiso, etc.— son fenómenos biformes en que dos series de fenómenos psíquicos constituyen un hecho ultrapsíquico" (G. d. D., 292-293).

Ese hecho ultrapsíquico es de suyo algo nuevo y distinto del psíquico previo. "No basta que yo sea un alma —agrega el sociólogo pleno— y el otro también para que nuestro choque o enlace sea también un suceso psicológico. La psicología estudia lo que pasa en un individuo, y es enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que pasa entre dos almas, que al pasar entre las dos, no pasa, a la postre, íntegramente, en ninguna de ellas" (G. d. D., 292-293). He ahí lo que reconoce Ortega explícitamente: un orbe de realidad radical, un nuevo reino ontológico, lo sociológico frente a lo meramente psíquico. Intermezcladas, anudadas, casi confundidas ambas esferas, son limpiamente escindidas por el sutil analista de lo humano.

Ortega se ha de sentir sociólogo, y avanza un paso más, y sabe que hay leyes sociológicas, y va a lo anónimo propio de la vida colectiva que la indagación de nuestra disciplina contempla y afronta. Veamos el planteo orteguiano: "Ese complejo de dos vidas, vive a su vez por sí, según nuevas leyes, con original estructura, y avanza en su proceso llevando en su vientre mi vida y la de otros prójimos. Pero esta vida interindividual y cada una de sus porciones individuales, encuentra también ante sí un tercer personaje: la vida anónima, ni individual ni interindividual, sino estrictamente colectiva, que envuelve a aquéllas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas" (G. d. D., 293). La doctrina sociológica ha quedado plenificada. La sociología como ciencia de lo colectivo tiene sus propias leyes, sus propias estructuras objetivas. La sociología es el estudio no de esa tercera persona, sino de ese tercer personaje, anónimo, que se percibe y se siente por sus presiones mayores o menores: la presión de lo social. Y he aquí el imperativo: "Es preciso por lo tanto trascender nuevamente y de la perspectiva interindividual avanzar hacia un todo viviente" (G. d. D., 293). He ahí el tríptico orteguiano: 1) lo psíquico, lo ético: el hombre, la persona humana; 2) la interacción vital de dos o más seres: nueva estructura sujeta a nuevas leyes; y 3) el todo, lo colectivo, pero no un seco todo hegeliano, sino vital. Todo viviente de 1), 2) y 3), que integran "lo social".

La vida social es para Ortega y Gasset una realidad amplia y compleja de individuo y sociedad. Su caracterización de ella es de extrema precisión. "Esta nueva realidad, una vez advertida, transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo. Porque si al principio nos pareció ser él una sustancia psíquica independiente, y la sociedad mera combinación de átomos sueltos como él y como él suficientes en sí mismos, ahora se percata de que su persona vive, como de un fondo, de esa realidad sobreindividual que es la sociedad. Rigurosamente, no puede decir dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina lo que de él es material social" (G. d. D., 294). Individuo, interindividualización, sociedad y vida social son conceptos que han sido nítidamente esclarecidos. Pero, ¿y las ideas son sólo de la persona, y las emociones, o son también sociales? Para Ortega, las ideas, las emociones, las normas que nos rigen "son en su mayor número hilos sociales que pasan por nosotros, y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad" (G. d. D., 294). La psicología y lo psicológico en sí son una abstracción ingenua. Es simplismo creer que la psicología basta para recoger nuestra realidad. Y esta tesis la sintetiza Ortega —ahora mereciendo el título definitivo de sociólogo— con esta rotunda afirmación: "Antes que sujetos psíquicos, somos sujetos sociológicos" (G. d. D., 294). Medítese en el alcance de esta concepción. Pero esto es ligar las meditaciones del maestro español a las referentes al Espíritu objetivo de Hegel.



Lo que antecede, que podría pensarse como un viraje en Ortega, como una proscripción parcial de la persona humana, no lo es. Se trata de una posición metodológica de equilibrio. Y completará su modo de pensar al decir: "Pero a su vez, la vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma. El carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento, flujo o proceso que aparece, desde luego, en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social" (G. d. D., 295). La idea de cambio —que estudiaremos en amplio en los capítulos finales— está presente en la sociología orteguiana. En suma, lo social concreto existe, ya en forma de estructuras estables, ya en forma de estructuras que viven y cambian. Ortega llama "círculos interiores" dentro de la amplia vida social a lo que llamamos una sociedad, un pueblo, un Estado, una raza. Y se pregunta si son idealizaciones o realidades eso que llamamos humanidad, o universalidad o mundialidad; si forman o no un orbe aparte o independiente, si son una vida social con su pasado y su futuro, en suma "un mundo histórico". Este tema ha de ser desarrollado ulteriormente con amplitud.

### XIII. *EL HOMBRE CONTEMPORANEO Y LA TRADICION*

Un concepto que en la sociología de Ortega y Gasset debe ser bien puesto en claro porque es una de esas palabras que suelen actuar como déspotas —como él dirá en algún lugar refiriéndose a las palabras en general— es el de "tradición". ¿Es la tradición algo noble, o algo vituperable? Piensa el egregio escritor que nuestra vida presente, por haber desbordado los cauces y normas legados por la tradición, no puede orientarse con la aguja norteada al pretérito, y tiene que inventar su propio destino, aprovechando sólo del pasado consejos negativos, esto es, de "no hacer" (*La Rebelión de las Masas*, 73; en adelante: R. M.). Sigamos la trayectoria de este concepto. En el Renacimiento la tradición tuvo un valor extraordinario, al punto que los tiempos clásicos fueron imaginados como siglos más valiosos y ricos que el presente mismo. Pero al llegar al primer tercio del siglo XIX, el europeo se comporta de modo diametralmente opuesto al hombre renacentista. No encuentra de suyo "siglo de oro" en el pasado, y por el contrario ve en su propio e inmediato presente que la vida humana y sus valores materiales e inmateriales han llegado a un momento de plenitud como resultado de la creación omnímoda de siglos preparatorios. No son los "tiempos satisfechos" a que aludía Hegel. En el tiempo presente no hay nostalgia de un pretérito, sino una sensación —repetamos— de plenitud.

Pero he aquí lo que ocurre: al no tener el hombre de hoy la nostalgia de lo tradicional, la referencia a épocas clásicas o normativas, se ha quedado solo

sobre la tierra, y por ello se ve compelido a resolver por sí los problemas que el presente le plantea —en ciencia, en política, en arte— sin contar con un suelo pasado en que apoyarse. Al faltarle lo tradicional, el hombre del presente se ha quedado en monda y radical “actualidad”; y he aquí la secuela de ello: “Nuestra época se cree ser más que las demás”, y “vive orgullosa de sus fuerzas, pero a la vez temiéndolas” (R. M. 44, 49, 55, 67). Tal creencia, orgullo y temor simultáneos lleva a Ortega y Gasset a formular su prevención, a saber: a que las generaciones actuales se dispongan “a tomar el mando del mundo como si el mundo fuese un paraíso sin huellas antiguas, sin problemas tradicionales y complejos” (R. M. 81). ¿Es, de acuerdo con esto, Ortega y Gasset un panegirista de la tradición? En este punto su pensamiento es harto meridiano. Tocante a instituciones muertas, y a normas que han probado ser insustantivas, y a respetos sobrevivientes y sin sentido, declara que procede aplicar el “frenesí simplificador”. Exige la poda, sin más, para la levita de los tiempos románticos, ya que estamos “en la época de las mangas de camisa”. Con respecto a la vida pública, sobre todo a la política, aconseja “aligerarla hasta su pura esencialidad y autenticidad, con plena libertad de ideador frente a todo lo pasado”. El porvenir debe imperar sobre el pretérito. Han de dictarse órdenes frente a cuanto *fue*, y holgura de movimientos —que no es petulante rebeldía sino clarísima obligación de toda época crítica— como la que vivimos; eso sí, todo ello unido a un redoblamiento de la responsabilidad (R. M. 128, 129).

El pensamiento del sociólogo y alma de la *Revista de Occidente* no puede estar a este respecto más a la altura de los tiempos, no puede ser más moderno, más justo, más responsable, más idóneo. Nadie más enemigo de lo petrificado y vetusto que ese pensador, ágil, fresco, novador, metido en el quicio de su tiempo y circunstancia histórica, siempre con el pie puesto en el acelerador de su carro. Por ello dirá que nada da más grima que oír hablar de las cuestiones del día —de temas políticos, económicos y sociales— a personas relativamente cultas, pero con criterios de hace doscientos años en que imperaban situaciones doscientas veces menos sutiles y complejas. “Europa no tiene remisión —concluye— si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente *contemporáneas*, que sientan bajo sí palpitir todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre” (R. M. 157). Se ha puesto la cuestión en el fiel de la balanza.

#### XIV. *NORMAS, COSTUMBRES, USOS SOCIALES*

Esa es la tradición. Preguntemos ahora: ¿Qué son las normas? Y he aquí la respuesta del gran sociólogo: “Las normas son siempre abstracciones,

rígidas fórmulas provisionales, que no pueden aspirar a incluir las ilimitadas posibilidades del ser” (Esp. II, 137). Afirmación audaz ésta, digna de toda meditación y escrutinio. Las normas jurídicas son normas de la sociedad. Ortega —hombre vital— se refiere no a las ideas que del derecho tiene el filósofo, o el jurista, o el demagogo, sino a la realidad misma que es la vida del derecho, término éste que —usando una expresión vitalista— califica de “secreción espontánea de la sociedad”; esto es, que para que el derecho rijan las relaciones entre los seres humanos es preciso que éstos vivan previamente en efectiva sociedad (P. F. 11). Este es un razonamiento de sociología jurídica. Tal prescripción es imprescindible —nos dirá ese preceptor de la claridad, ese pedagogo inveterado— *por ejemplo*, cuando el maestro en la escuela se va, y, “al arrojar los yugos de las normas”, se terminan las tareas, y “la turba parvular no tiene un quehacer propio”, y sólo le queda “la cabriola” (R. M. 224). Así piensa que sucede con los “nacionalismos”, que tanto impugnó (fascismo, nazismo), y con el comunismo. Y también las ominosas dictaduras hispanoamericanas han sido regímenes sin normas.

Respecto de la ley Ortega deja filtrar en *El Tema de Nuestro Tiempo* cierto escepticismo. Las leyes, según él, comienzan por ser efecto de necesidades y de fuerzas; pero luego se convierten en expresión de ilusiones y deseos. El proceso ha sido el mismo en Grecia, en Roma, en Europa. De ahí la dramática pregunta: “¿Han dado jamás las normas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?” (T. N. T. 190). Estas dos preguntas son de corte nietzscheano. Recordará respecto de la justicia la idea kantiana y de toda la época en que vivió el filósofo de Königsberg, de que la verdadera justicia —como postuló de la razón en general— era un desarrollo generacional, casi utópico, y que sólo se lograría “en el proceso infinito de la historia infinita” (T. N. T. 111). Y en esto —nada menos— fincaba el autor de las *Críticas* el progresismo.

No obstante, aunque ve ante sus ojos el incumplimiento reiterado de la ley, no puede dejar de esperar algo de ella. En su discurso pronunciado el 6 de diciembre de 1935 en el banquete en que el P. E. N. Club de Madrid le hizo su presidente honorario, fijó el filósofo la irrenunciable necesidad de la ley como una de esas cosas que habría que redescubrir —digamos— que reimplantar, luego de haberse intentado eliminar del esquema de la sociedad, por el gran sentido que tiene intrínsecamente. “Se ha perdido —declaró en su pieza oratoria— el sentido de la ley. Por todas partes, donde quiera que sea, se advierte una antipatía no ya a esta ley o a la otra, sino un asco hacia la ley, precisamente porque es ley. Se cree hoy, o se finge creer, que la ley es como la quinta rueda del carro, inútil, superflua, estorbosa, que no vale para nada. Pues bien, esta ley, tal vez el concepto de ley, renazca muy pronto en la conciencia de los hombres. Y entonces se verá que es un error, como hoy,

preferir a la ley la fuerza". (Por servicio aéreo de Londres-New York, 7 de enero de 1936, y reprod. *Rev. de Occidente*, dic. de 1935). ¿No quedan retratados todos los regímenes dictatoriales y totalitarios, incluso el franquista que ahogó la majestad de la ley en España? Es ésta la misma tesis de Sorokin acerca de la transformación que ha de operarse en el próximo mundo, al agostarse la civilización materialista del presente. "La ley —y la cortesía— son finos artificios de muelles interpuestos entre los hombres, con el fin de ver si se consigue que la convivencia consista en un poco en otra cosa que en mordearse las guías los unos a los otros".

Veamos el concepto de costumbre, básico dentro de las presiones sociales. La define bonitamente como "la vida ya vivida", en la cual no hay "ni brinco ni innovación"; costumbre es "vida gastada que se acumula bajo los pies de la vida enérgica y progresiva". O mejor: se incardina la costumbre dentro de ese "poder de persistencia y monotonía, que representa la última sustancia del mundo". Asimismo, inspirándose en un lúcido y poético símil de Henri Bergson, mantiene que "la costumbre es la ceniza de sí mismo que va encontrando el cohete conforme asciende, cenizas que ya caen exánimes mientras él todavía aspira hacia el firmamento" (Esp. II, 130). Ningún tratado de sociología ofrece definiciones tan lúcidas de la costumbre.

Y primorosamente tratará el elegante filósofo —entre los usos sociales— del traje como factor sociológico, que se ha supuesto engendrado por un utilismo vital. Para él la indumentaria tiene un origen basado en el sentido de lo superfluo: hacer vistoso el cuerpo; y el adorno siempre simboliza estados interiores, y por eso lo llama con exactitud "el idioma indumentario" (Esp. VII, 89). Como prólogo —recuérdense los formidables prólogos de Ortega, el de la *Histoire de la Philosophie* de Bréhier, el de *20 Años de Caza Mayor*, el de la *Historia de la Filosofía* de Vorländer, el de sus propias Obras Completas, editadas por la Casa Espasa Calpe en 1943, "ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado"—, en el puesto a la *Colección de Fotgrabados, Tipos y Trajes de España* de Ortiz Echagüe, de 1930, hace un estudio penetrante de aspectos del traje español, todos los cuales —los populares sobre todo— conoce al dedillo por haber andado bastante "por los caminitos de España". No conoce Ortega más que un lugar donde el traje popular, tradicional, en vez de retroceder se haya afirmado: es en el pueblo de Langartera. Ello no ha constituido a su juicio una involución. Lo económico-social tiene mucho que ver con ello. En efecto, el bordado langarterano se convirtió en industria turística —siguen los neologismos, hijos de la dinamia de la vida—, y como anuncio ha rehabilitado sus antiguas ropas, especialmente las faldas huecas. En algún lugar dirá: "La verdad es que yo no he escrito más que prólogos".

En el previo estudio vernáculo Ortega —gran conocedor también de la filosofía del arte— insinúa algunas leyes sociológicas sobre “la variación del traje”. Hélas aquí: 1) En contraste con las novedades técnicas de la gran urbe industrial, el entusiasmo por lo castizo representa “al pueblo eterno” (Esp. VIII, 80). 2) El pueblo no usa en todas las épocas históricas un traje popular. 3) Hay épocas de uniformismo indumentario que hacen desaparecer los atuendos populares. 4) El *tempo* de variación, de modificación, es mucho más lento en el pueblo, de suerte que ese uso parece nacido de una latente inspiración étnica; por ejemplo, al pueblo español no se le podía tocar el sombrero llamado “chamberg”, pues “era tocarle su propia alma”. 5) Ningún traje popular es autóctono ni eterno; a veces un traje es un atavío centro-asiático (Esp. VIII, 81, 83). Esto es, la costumbre o uso indumentario se trueca en moda, o sea, cosa extranjera y nueva. Puede afirmarse que Gabriel Tarde, autor de las *Leyes de la Imitación*, y Baldwin, y Bagehot, y Simmel, que han estudiado estas formas de conducta colectiva, habrían suscrito las leyes formuladas por el filósofo español.

## XV. SOCIOLOGIA URBANA Y RURAL

Como buen pulsador de los hechos concretos de la sociedad, Ortega y Gasset se refiere aquí y allá a la dualidad ideal-típica representada por ciudad y campo. En *La Rebelión de las Masas* hace atinadas observaciones y enjuiciamientos acerca de la urbe del presente. Hace sociología urbana vital. En otros libros y ensayos el filósofo se remonta a los orígenes de la ciudad, desde que se la funda creándola en torno a una plaza, a un ágora o a un foro. Asienta esta doctrina original: la ciudad clásica nace a virtud de un instinto opuesto a la emoción doméstica (Esp. IV, 37). Nace de un sentimiento de insuficiencia dentro del círculo doméstico, de un afán de sociabilidad ultradoméstica o transdoméstica. Es más, la propensión a la existencia urbana es característica de nuestro destino meridional (Esp. IV, 36-38). Es la convivencia, la *urbanitas*, el arte de recibir a otro en nuestra casa, lo que crea la ciudad. La tesis —ley sociológica— no puede ser más interesante y propia.

A la ciudad moderna la considera como una forma económica e ideológica creada por el capitalismo de los últimos siglos. Las razas que acertaron a crear a su tiempo ese tipo de sociedad adquirieron la supremacía. A veces apoya sus ideas el filósofo a este respecto en el libro de Werner Sombart *Lujo y Capitalismo*, dado a conocer en la Biblioteca de la Revista de Occidente. Tal la idea de que los grandes hacinamientos de población, característicos de los últimos tres siglos, se han producido paralelamente al desarrollo de la riqueza suntuaria. Lo que ha juntado a las enormes masas de ciudadanos en nuestras

urbes ha sido el lujo de unos cuantos, de los capitalistas. He ahí el fenómeno: París, Londres, Berlín, Nueva York están habitadas por consumidores —las masas compradoras— en torno a los cuales se agrupan todos los intermediarios del consumo —las tiendas, células ecológicas de la gran ciudad. “La ciudad moderna no produce, consume. . . en su intimidad las almas urbanas viven sin grandes entusiasmos. . . ¿no llegará el momento en que la población de consumidores se consuma a su vez?” (Esp. IV, 43). La pregunta hecha no se ha convertido en profecía. Es sólo un presentir.

Esa interrogación lleva implícitamente al sociólogo a lanzar una sugerencia. Esta: que hay quien piensa que la vida europea no puede continuar inspirada por las urbes, y que “so pena de sucumbir, éstas habrán de renovarse ruralizándose” (Esp. IV, 36). Tal tesis se mantendrá en el artículo lleno de ruralismo *Pepe Tudela vuelve a la Mesta*, que más que un ensayo sobre la vida rural parece un cuento corto. Es que Ortega y Gasset siempre tiene ganchos atencionales. Pero previamente precisa dibujar —con la propia mano del sociólogo superbo— los perfiles, de suyo diversos, del hombre urbano y del hombre rústico. “No hay duda —discierne— que el hombre rural es menos individuo que el hombre ciudadano. Este diferente grado de individuación inspira la radical diversidad que existe entre la cultura de la ciudad y la cultura campesina”.

La existencia de esos dos principios de vida social, sobremanera divergentes, la pone de relieve en su trabajo sobre Andalucía *Para un Libro no Escrito* (E. L. 110). La alternativa entre ciudad y campo, en efecto, no puede dejar de presentársele como un problema vital. En ello está de acuerdo con Spengler, quien ya desde 1918 había fijado en su novadora y monumental obra *La Decadencia de Occidente* este singular fenómeno: que lo que ocurría en el lienzo de la historia, desde hacía cien años, era en el fondo la magna contienda entre esos dos organismos: ciudad y campo. Empero la diferencia entre el criterio orteguiano y el spengleriano radica en que de acuerdo con el primero, vencerá el campo, y que “volveremos a él para restaurar nuestras almas, que la gran ciudad ha esterilizado” (Esp. III, 90). ¿No luce esto un tanto romántico, roussoniano? De toda suerte, este juicio ha de agradar a los portavoces de la nueva sociología rural, que estudiaremos en la próxima Parte de este libro. Es además una preferencia vitalista y, por otra parte, coincide con el modo de sentir de Martí.

No obstante el juicio anterior, estudiando el agro español, y de modo especial el asturiano, el gran conocedor de España percibe, más o menos oculto, en lo íntimo de todos sus entusiasmos, un fondo rural que perdura; cree que “bajo los modales de la ciudad continúan latiendo corazones labriegos”, según sustenta en el acápite *Ruralismo* de *Notas de Andar y Ver* (Esp. III, 87). La sociología nacional está siempre presente en la visión general de Ortega y

Gasset. *España Invertebrada* es un tratado de sociología española. En él se duele de que sus compatriotas no hayan sabido organizar el cuerpo del país a base del sistema urbano moderno. “Violentando —declara— los modos íntimos de nuestro pensamiento y nuestra economía, hemos creado unas cuantas ficciones de urbes octocentistas, como islas de modernidad rodeadas de desierto por todas partes. Al espíritu de esas ciudades, que eran la excepción, hemos entregado el gobierno material y moral de España. Y para esta inmensidad española, para el campo, para los hijos del campo, para los pensamientos y los nervios del campo, nada”. El sociólogo —ajustándose al comtiano ver para prever y para prevenir— advierte la fatalidad que conlleva semejante desequilibrio. No quiere que se compadezca al labriego; quiere, en primer lugar, que se colabore con los pensamientos aldeanos de cuyo consorcio aun los profesores universitarios necesitan, ya que “merced a la ausencia espiritual de esos cuatro quintos de España, es nuestra vida una inepta ficción”; en segundo lugar, desea que se utilice el trabajo del agricultor “socialmente, nacionalmente, humanamente” (Esp. III, 89, 90). El primer juicio es duro para los responsables del destino de España; el segundo es justo y preparador del porvenir.

## XVI. PERSPECTIVISMO SOCIOLOGICO

Nietzsche decía en *Más Allá del Bien y del Mal* que lo que los filósofos llaman fundamento de la moral no es más que “una encerrona dentro de una moral determinada” (cap. V, acáp. 186). Entre 1850 y 1900 el pensamiento en general sufre un atomismo, un desparramamiento. Antes, después de Descartes, reaparece en la filosofía de Leibniz la pluralidad de sustancias. Las mónadas son sujetos. El papel de cada mónada es representar un *point de vue*; y por primera vez —luego se hará radical en Hume— en la historia de la filosofía el universo es sometido por la ciencia a “un punto de vista” (G. d. D., 123). Ortega y Gasset, en su estudio *Sobre el Punto de Vista en las Artes*, considera que la doctrina del punto de vista constituye una revolución copernicana, por la cual “la pupila del artista se erige en centro del cosmos plástico” (G. d. D., 114). En 1933 Ortega y Gasset llama a su tipo de filosofar “perspectivismo”. Sobre él giran casi todos sus escritos, en los que define la vida como enfrente del yo y su circunstancia, y subraya la diversidad maravillosa de la fauna humana (G. d. D., 146-147). La tesis metafísico-social nominalista preside gran parte del edificio sociológico de Ortega y Gasset.

El punto de vista de la persona humana es aquel desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. No acepta el dogmatismo o racionalismo que afirman que la verdad existe como cosa supraindividual. Tampoco acepta el

escepticismo individualista para el cual la verdad no existe (Esp. I, 22). Es más, considera el escepticismo como una postura ciega, abstracta, vacía, pues “sonreír de todo es tan estúpido y tan fácil como volver a todo la espalda” (Esp. III, 26). Al fundar Ortega el perspectivismo como criterio de realidad, se apoya en la sentencia de Hegel: “Tened el valor de equivocaros”. Y aplicada la cuestión a la cultura sentará este principio sociológico-cultural: “Una cultura de que el hombre no pueda desentenderse, porque está fundida con su existencia individual, es lo que llamo una cultura con raíces” (Esp. VIII, 140).

Ya desde el primer *Espectador* desarrollaba el filósofo un pluralismo como base de la filosofía de la perspectiva. No hay *la* realidad, sino realidades varias: “la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces” (Esp. I, 22). La realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. “La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, cada una de las cuales da hacia un individuo” (Esp. I, 23). Haciendo de cada ser humano un ente insustituible, subraya con Goethe el Maestro Ortega que “sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo humano”. Proclama en suma la diversidad radical de las entidades y entes humanos: “dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que lleva a trozos de universo para los otros inasequibles”. Ya adelanta en *El Espectador* primero lo que va a ser crucial en *El Tema de Nuestro Tiempo*, a saber: que “en vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual” (Esp. I, 24). Aun cada uno de los ocho libros de *El Espectador* los considera como “ensayos de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular”. No desea imponer sus opiniones a los demás. Por el contrario, dice: “Aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva”.

El preámbulo en que hemos condensado la filosofía de la perspectiva —filosofía en sí y ética— impactará la sociología del escritor español. La sociología no puede prescindir de estos planos individuales. Entrevé el humanista español —cercano a Erasmo, a Spinoza, a Goethe, a Santayana, a Fite, a virtud de ese humanismo— “una edad más rica, más sana, más noble, donde puedan desenvolverse mejor las diferencias personales e infinitas posibilidades de emoción se abran como alamedas donde circular” (Esp. I, 25, 26). Consecuente a este personalismo ético-filosófico, cuando en 1931, en un debate parlamentario se le pincha y záhiera con críticas a su peculiar estilo oratorio, de fijo no parlamentario al uso, replica poniéndose a la defensiva: “¡Como si yo hubiera pretendido jamás influir sobre nadie ni entrometerme en su biografía!” (R. R. 113). El primer efecto de esa doctrina es la realidad de lo contradictorio. Primero Ulrico y en lo moderno Pirandello, y Unamuno, y



Ortega y Gasset, han visto con perspicacia la contradicción imbibita al ser humano. El filósofo de Madrid hará suyo lo que dice Ulrico de Hutten en el drama romántico que lleva su nombre; pues una biografía es eso: unificación de las contradicciones de una vida:

Yo no soy un libro hecho con reflexión;  
Yo soy un hombre con mi contradicción.

Mantendrá que “el destino de la vida en el cosmos ha sido siempre resolver las contradicciones que nuestra razón afila” (G. d. D., 242). Y la contradicción la ve no sólo en el hombre —como la vio el autor de *Niebla* haciendo de la paradoja realidad— sino en el mundo físico, en la varilla sumergida en el agua, en que la verdad está más allá de sus manifestaciones antagónicas (Esp. VI, 22). En *España Invertebrada* aconsejará que cada cual haga lo suyo: el filósofo teorizar, Don Juan el amor, pero no Don Juan teorizar (E. I. 20). Y en el artículo *Estética en el Tranvía*, oponiéndose a los críticos absolutos, dirá que es el mayor absurdo hacer a un autor metro de otro (Esp. I, 69). Nada de raseros. Ya antes hubo otros *Espectadores*: el del escritor inglés Addison, el del filósofo ecuatoriano Juan Montalvo. Ortega, tomando una denominación de la *República* platoniana, se autodenominará un contemplador, “un amigo de mirar”, un *filozeamónes*. Para abrirle paso a su propia posición perspectivista, integrante de su racio-vitalismo, mantiene el filósofo matritense que “las viejas tesis racionales, exentas ya de la razón creadora, se han anquilosado, hieratizado, bizantinizado” (T. N. T. 73). El absolutismo racionalista salva la razón, pero nulifica la vida (T. N. T. 54): se queda con la verdad, pero abandona la vida.

Hay un estudio en que se concreta la sociología y ética de la perspectiva, tanto en forma doctrinal cuanto sensible, en que el hombre-Ortega interviene como uno de los *dramatis personae* en el episodio, cosa muy a lo español, como hizo Goya que aparecía en sus lienzos él en persona. Su doctrina del punto de vista aparece plasmada por él en estilo filosófico-novelesco, en que pone de manifiesto a más de su condición de pensador ahondador, la de egregio prosista de la lengua castellana. Es un *sketch* titulado *En el Juego de “Golf” o la Idea del Dharma*. Como se advierte por el título mismo, se trata de una simbiosis, en cuanto género literario, de descripción de una situación y del desarrollo de una teoría filosófica guiadora. En la escena se contraponen dos tipos de hombres, dos formas de vida: el filósofo —*rara avis in terram*— y el atleta, representativo de esta era deportiva y de masas; el uno viviendo su vida interior, tejiendo la seda de su propia alma —como diría Strindberg— dentro de ese ámbito cerrado y raro que es una biblioteca; el otro, al aire libre, ámbito oxigenado

en que se hace imposible la introspección, el “entra en ti”, la meditación tocante a sí y al mundo en torno. “Siempre me ha complacido filtrarme un momento en otros universos, con tal de poder luego, por el mismo poro, reintegrarme a mi mundo natural”. Aquí quien habla en tono humanista es el propio Ortega, convertido por sí mismo en personaje de ese episodio literario. Uno de los atletas invita al filósofo a asociarse al club. A ello rehusará alegando que sería tan pecado que él hiciese ese deporte, el *golf*, como que el invitador no jugase todos los días a manera de rito religioso.

Al filósofo no vital, al filósofo abstracto y sistemático, le parecerá extraña esa unión del episodio novelesco y la idea hindú del *dharma* procedente de la antigua literatura religiosa de ese pueblo. Debemos recordar para aclarar el sentido de la doctrina orteguiana, lo que dicen los *Upanishads*, respecto a la acción —*kri*— y de ahí el *karma*: “Enteramente vano es el orgulloso egoísmo que dice: Haré esto o lo otro. Cada cual está gobernado por su propio karma”. Tal es la ley de causación. Ortega y Gasset desarrolla la doctrina hinduista con arte sin par. Pero se vale del concepto del *dharma* que es una de las enseñanzas de Buda, y que usa como *leitmotiv* o “tema”. He aquí su implicación ética, religiosa y sociológica. En la vieja India cada casta tiene su propio *dharma* o serie de deberes religioso-sociales de estricto cumplimiento. Por ejemplo, cada persona tiene que casarse dentro de su propia casta. No hay pues deberes universales que obliguen a todos por igual, sino deberes específicos para cada clase o persona. Recuérdese que para Hegel la India era la “variedad”. La doctrina universalista kantiana se habría estrellado frente a ese mundo multiforme y polifásico. La mentalidad legalista de Kant —como la llamaba Schopenhauer— hubiera chocado ante la diversificación hinduista. Kant —recuérdese— quiso medir lo individual por leyes de tipo y necesidad siderales. En la vetusta India una moral y una ley específica rigen al sacerdote o brahmán, otra al guerrero, otra al paria o a los “intocables” de hoy.

La vida de cada hombre cobra autenticidad en tanto que cumpla con su propio *dharma*. Tiene su *dharma* el político, esforzándose por lograr el poder y dirigir; la tiene el escritor ocupándose de su misión enunciativa, de la descripción de lo que pasa ante él. La tiene el sacerdote, la tiene el soldado, la tiene el artista. Decía D’Annunzio que cuando un escritor no se contentaba con ser escritor, sino que aspiraba a ser héroe, podríamos muy bien sospechar que no tenía limpia su conciencia literaria. La deslealtad va contra la autenticidad. Cada persona ha de ser fiel a su propio *dharma*, sin trastrocarlo. Hablando de Barrés dice Ortega que se había ido paralizando poéticamente conforme avanzaba en los escalafones políticos; que en él la política anulaba a la poesía, y que “la consecuencia de esta deslealtad en arte es trágica” (G. d. D., 90). Pero tiene incluso también su *dharma* la prostituta, y claro que serlo es un sino trágico irrevocable. Sobre este tipo subsocial Ortega —en

otro estudio— hace una salvedad al afirmar que la hetaira abjura en cierto sentido a su dharma superior de feminidad.

En *El Tema de Nuestro Tiempo* —potenciando la filosofía de la perspectiva— mantiene Ortega que todos y cada uno de los seres humanos ocupan un determinado lugar en la serie histórica, y ninguno puede aspirar a salirse de ella porque tal cosa equivaldría a convertirse en un ser abstracto con íntegra renuncia a la existencia (T. N. T. 144). Cada individuo y cada clase tienen un destino, y con seguirlo pueden llegar a la perfección, y no pueden llegar a ella a la vez por otro camino. “Usted cimbreando el palo de *golf* es un ser perfecto que honra al universo, pero si yo me viera en idéntica postura, ello sería vulnerar el orden del cosmos. Lo bueno para un hombre es lo malo para otro”. Como se ve, se mantiene la teoría de la no existencia de un bien o de un mal objetivo, racional, en general, absoluto. “Yo soy yo y mi circunstancia” —tal es su apotegma raigal. Luego de ese parlamento, el diálogo toca a su fin. Los jugadores se desbandan naturalmente, para ser fieles a su dharma deportivo. Sólo para renunciar a su llamado fatal, dentro del grupo atlético, se queda una joven, embebida en la explicación que hace el filósofo acerca del destino y fin del sistema solar. Parecía haber hecho lo más sublime de todo: el sacrificio de su dharma. “Sí, sabe Ud. —aclaró ella— ayer, bajando del automóvil, me lastimé un tobillo, y no puedo jugar”... (Esp. IV, 189-204). ¿Novela, filosofía, sociología, poesía? Al estudiar el cambio social, veremos cómo en la era presente, de hiperdemocracia, los hombres se salen de continuo de su dharma. Es mucha la movilidad social, horizontal y vertical, y se rompe esa inmutabilidad de tipo hindú, pero vale la teoría de Ortega en cuanto alienta a cada hombre a ejercitarse en aquello para lo que sirve mejor, a realizar su vocación, para lo que es llamado, llamado del destino.

## XVII. PSICOLOGIA DE LOS PUEBLOS

¿Cómo son los pueblos? ¿Cómo es el francés, el inglés, el italiano, el español? Estas son preguntas que han tratado de contestar escritores de todos los tiempos, desde Desmoulins respecto de los anglosajones, hasta Sthendal, Madariaga, Keyserling y otros. El tema es de suyo interesante, pues no sólo envuelve la definición de la naturaleza de cada pueblo, sino de las reservas de unos ante otros. Pongamos un ejemplo. Edward L. Bernays, consejero de Relaciones Públicas de Nueva York, reunió las opiniones más aceptadas acerca de la psicología de los pueblos, y ésta fue su conclusión expresada con toda rudeza: los latinoamericanos son románticos pero nada prácticos, les falta estabilidad y los rasgos de firmeza de los anglosajones; los alemanes tienen el espíritu de conquista, son duros, disciplinados; los franceses son arrogantes, se aferran al

dinero y a lo sensual, etc. etc. La percepción de la psicología de los pueblos y las épocas es parte de la sociología de Ortega y Gasset, y supera las estimativas del tipo de las previas, un tanto someras.

Perspicaz es aquella observación según la cual “cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras, de modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época” (Esp. VI, 14). Y también lo es esta otra observación sociológica: “Las épocas representan un papel de climas morales, de atmósferas históricas a que son sometidas las naciones” (R. M. 17). Fijado su concepto de las épocas, con penetrantes observaciones trazará la psicología de los pueblos y los caracteres populares y nacionales. Con mano maestra de sociólogo pinta, por ejemplo, el último estrato del pueblo, eso que en una reciente cinta cinémica mexicana se ha llamado *Raíces*. Fija su papel, hablando de Francia. “Una cosa —dice— empieza a faltar en Francia. Empieza a faltar el ganapán (el “pelado” mexicano), el pueblo inferior, el *humus* humano, la porción vegetal de una raza. La perfección de su higiene histórica ha hecho subir el tipo social del pueblo entero, que se ha quedado sin piso bajo. ¡Gloria suma! ¡Sumo peligro!” (Esp. VII, 102).

Los frecuentes viajes de nuestro filósofo le hicieron ver, como a Keyserling, que el mejor modo de conocerse a sí mismo era darle la vuelta al mundo. Ellos le incitaron a hacer soberbios esquemas sociológicos comparativos. Alguna vez recordó que para los ascetas “la vida es un viaje”, y en sus *Notas de Andar y Ver* dijo que “cuando viajamos se eleva a su última potencia la fugacidad que es propicia a nuestras relaciones con las cosas; rodamos sobre ellas y ellas sobre nosotros” (Esp. III, 55). De ahí que forjara eso que ha descrito excelentemente Simmel como la sociología del viajero, basada en la comunidad de paisaje y de sentimientos y en la fugacidad de las relaciones; pero hay algo más: para Ortega, sutil, la verdad del viajero es su error y en su error a la vez encontramos un pedazo de verdad. Nada quiere saber este viajador, psicólogo y sociólogo inquisitivo, con la agencia *Cook*, que —según dice— ha acabado con el verdadero viaje, pues el turismo lo ha sustituido, y del viaje —que Platón tanto ponderaba como forma de la educación para el joven— que hoy se hace sin la debida demora, “sólo queda el pellejo, la porción abstracta, el paso ante las cosas” (Esp. VIII, 208). (Insistiremos sobre esto al referirnos a la era del turismo como aspecto del siglo xx y a sus relaciones con el cambio social y con la era de masas del presente). A Fernando Vela le dirá Ortega que “siente no haber publicado sus libros de viaje” (G. d. D., XIII).

El filósofo artista ha de describir psicosociológicamente al italiano, al alemán, al francés, al inglés, al español, al argentino, en unos cuantos trazos.

Caracteriza al italiano por el “*ethos* de la exteriorización”, por su genio plástico, de artista, lo mismo en la expresión estética que en la expresión social; para Ortega, el italiano cultiva el gesto, la actitud, la vertiente de sí mismo que se da al prójimo, se complace en las formas opulentas, y “siente la vida como fiesta, ceremonia, solemnidad y carnaval” (Esp. VI, 47). La etopeya no puede ser más precisa. Pinta el tipo del alemán en el episodio en que un genealogista de esta nación fue presentado a madame Recamier —la mujer más bella de Francia, pintada en el regio óleo de David— y después de verla y de conversar con ella, el erudito predominó sobre el contemplador de la belleza sin par, y le interrogó “sobre su árbol genealógico”. En otro lugar caracteriza al alemán por ser desmesurado. Con una palabra lo pinta: *Sturm*, tormenta. Siempre su modo de ser está exorbitado por su *furor teutonicus* (G. d. D., 39).

Al francés lo cualifica por su sentimiento radical ante la vida, por su sentimiento vital de amor a la existencia, amor de fruición y regodeo, que se advierte lo mismo en el estilo de su literatura, que en su sociabilidad, que en su política, que en su agricultura, que en su cocina. Obligado le resulta ante ese paisaje psicológico hacer la comparación entre el carácter francés y el español, especialmente el castellano, en quien “todo emerge de un fondo saturado de desdén a la vida” (Esp. IV, 126). Si el Pantagruel francés tipifica al glotón, la novela picaresca española es “una servil adulación al hambre” (Esp. IV, 130). La vida del español es drama —dirá al unísono con Unamuno, que nos habla en su libro famoso del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos—; para el francés en cambio “vivir es gozarse en vivir”, “la historia de Francia es la historia de un pueblo que se divierte viviendo” (Esp. IV, 127-129). Pormenoriza la psique francesa en lo etopéyico. Destaca en el francés, una y otra vez, su sentimiento del vivir, único en él, y lo opondrá al sentimiento dramático de la vida del español. Tal revela la historia de Francia en cualquier momento o lugar de ella, y el espectador “sorprenderá a toda una nación, no sólo viviendo, sino deleitándose en su vivir”. Lo recalca: “Es indiferente que la hora sea luminosa o sombría; la gente goza en Versalles, pero también —recuérdese que para Ortega pensar es exagerar— goza en la Conserjería momentos antes de ser guillotinado” (E. L. 171). Pero con ello no quiere decir que Francia no haya sufrido penalidades y dolores sin nombre, mayores y más continuamente que otras naciones; no obstante, los franceses, “a fuerza de deleitarse *a priori* en la existencia, sea ésta como quiera, han llegado a crear en ella mil delicias” (E. L. 172).

El español —prosigue— “siente la vida como un universal dolor de muelas” (E. L. 173). Esta es una ironía que contrasta un tanto con la grave actitud unamunesca o krausista. ¿Será que Ortega y Gasset tiene presente la frase de Sanz del Río, su gran antecesor, a base de unas letras esotéricas en latín, que traducidas querían decir que al español hay que tratarlo *mitis cum quadam*

*ferocitate?* (prólogo de Vela a G. d. D. XII). Son dos modos de expresar la propia verdad de lo trágico en el español. Pero a Francia la dota de la virtud de ser un pueblo entrenado, y además que una falta la convierte en virtud. “Los pueblos vanidosos como el francés —dice— tienen la enorme ventaja de estar siempre dispuestos a una admiración de lo egregio, que trae consigo el deseo de alcanzar para sí la nueva virtud y ser a su vez admirado”.

Al enfocar los problemas de la sociología nacional española, especialmente a través de *España Invertebrada*, se puntualizará algo más lo que es el *ethos* español para Ortega y Gasset. Potenciamos ahora tres o cuatro rasgos más que adscribe a sus conterráneos. Si al francés lo caracteriza por su vanidad, al español lo tipifica por su soberbia. Léase su ensayo *Para una Topografía de la Soberbia Española*. O repásense las páginas de *Pidiendo un Goethe desde Dentro* en que se habla de muchas cosas que no son Goethe. La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital —afirma el ahondador psicólogo social—; “el hombre español no es avariento como el francés, ni borracho y lerdo como el anglosajón, ni sensual e histriónico como el italiano: es soberbio, infinitamente soberbio” (G. d. D., 128). Esta actitud afectiva, o altitud sentimental; la verá radicalizada en Vasconia, esto es, la verá en formas extremas que no carecen de grandeza trascendente. Precisa al llegar aquí, enhebrar la teoría orteguiana sobre el hombre de Vasconia. El alma vasca es pulcra y fuerte; pero “cada vasco vive encerrado dentro de sí mismo como un crustáceo espiritual” (G. d. D., 141). Pero también tiene una altivez desmedida; “el vasco cree que por el mero hecho de haber nacido y ser individuo humano vale ya cuanto es posible valer en el mundo” (G. d. D., 139).

Examinemos otros atributos de la psique española. El español es un pueblo viejo. Tiene en el alma colectiva centurias de solemnidades. Estas han perdido ya la frescura de su sentido, y el español se ha acostumbrado a pensar que son falsas y desvirtuadas. Por eso toda solemnidad les ruboriza (G. d. D., 177). En segundo lugar, la española es una raza misoneísta. Aceptar una novedad nos humilla, porque ello “equivale a reconocer que antes no éramos perfectos” (G. d. D., 137). (Recuérdese en Unamuno: “Que inventen ellos”). Y “lo mismo da escribir una gran verdad que una insolente ineptia: nada trae consecuencias” (G. d. D., 236). En otra parte trata de desentrañar una nota etopéyica típica española: “Lo cursi”. La cursilería la considera como fenómeno típico y exclusivamente español, y la supedita a causas de tipo económico y ético. Califica de cursi —como fenómeno psicocolectivo— toda la vida española que va de 1850 a 1900, “endemia que sólo pudo producirse en un pueblo anormalmente pobre que se ve obligado a vivir en pleno capitalismo sin una burguesía o clase media fuerte moral y económicamente” (Esp. VII, 260).

Es curioso que nuestro Martí también busca una explicación a ese fenómeno español, y la encuentra en un influjo inglés a través de la palabra *coarse*,

que el diccionario explica como “cosa de inferior calidad o apariencia, común, rudo, grosero, metales de mala ley; lo contrario de fino, delicado; vulgar”. Es curioso que Ortega no haya destacado esta acepción de Martí, que coincide con su teoría del hombre común. En Martí, a este respecto, encontramos esta iluminadora nota: “Examinando en el Webster la palabra *courtesy*, ella limpia de dudas los pergaminos de la nuestra *cursi*. *Courtesy* es un saludo exagerado, en boga en otro tiempo. Y es esencia de lo *cursi* lo extravagante, que es también la cualidad principal del *courtesy* remilgado y excesivo de Inglaterra” (*Lex*, II, 1701-2). Entre ambas filiaciones, la segunda es la válida.

Otras veces el filósofo español calibra a los pueblos no sólo por su sentimiento o tono vital, sino por su mentalidad. Tal ocurre en el caso de Inglaterra. “No se puede decir —escribe— que el pueblo inglés sea muy inteligente. Y no es que le falte inteligencia; ¡es que no le sobra! Posee la justa, la que estrictamente le hace falta para vivir” (T. N. T. 205). Este juicio es completado con otro análogo que formula al hilo de su enjuiciamiento a Toynbee, a saber: “Siempre he pensado —dice— que el mayor genio de los ingleses no es lo que expresan sus escritores, sino lo que piensan con ese otro cerebro que funciona como un instinto con lucideces de inteligencia”. En el *Prefacio para Franceses* expresará Ortega su identificación con la política histórica de continuidad del pueblo inglés —en contraste con la política nerviosa de la Europa Continental; y ya antes ha destacado que “el prodigio de la vida pública inglesa se debe a que penetra viva en su siglo XIX la tradicional separación de intereses entre la aristocracia y el rey; es decir, que la aristocracia no ha sido allí nunca cortesana, sino independiente y nacional” (Esp. VIII, 150). Y cuando hace un balance de la doctrina historiográfica del mencionado Toynbee, señala y lamenta que no haya en Toynbee “una palabra de alabanza y exaltación de Inglaterra; tal despego es cosa muy extraña, como si en el fondo de este hombre latiese la duda de si tiene sentido seguir siendo ingleses”. Como se ve, es Ortega un penetrante calibrador del alma de pueblos y naciones, un verdadero psicólogo de pueblos.

También ahondó en nuestra América. El viajador por tierras sudamericanas rindió tributo a lo que creyó su verdad, al describir y enjuiciar al argentino, lo que hizo con la misma falta de reserva mental que lo había hecho con su propia España, haciendo bueno lo que Martí aconsejó sobre la verdad, que era “entrar en ella con la manga al codo, como entra en la res el carnicero”. Empleó uno como método dialogado socrático, en que el interlocutor era el pueblo argentino. Le dijo su verdad, sin temor a no encontrar resonancia, y aplicó una como mayerútica reparadora, al objeto de despertar en él el sentido del gran destino que estaba llamado ese pueblo a cumplir en la historia inme-

diata, la de ahora. En su ensayo sobre *La Pampa* se revela una vez más como analista de pueblos y culturas. Visitó a la Argentina una y otra vez, estableció contactos con los hijos del Plata y disertó en cátedra y ante vastos o selectos auditorios.

Antes de ingresar en el hombre, nuestro viajero se sitúa ante el paisaje. Está en el tren camino hacia Mendoza —el lugar donde Perón celebraba congresos filosóficos, a los que rehusamos asistir. Allí concurrían profesores y conferencistas extranjeros incautos. Su mirada se quiebra ante la inmensidad de la pampa, en la que no hay nada singular. “La pampa vive su confín”, y “hace ademanes de abundancia y concesión”, promesas: “lo esencial del alma argentina es ser promesa”, “la forma de la existencia del argentino es el futurismo concreto; cada cual vive de sus ilusiones como si ya fueran realidad”. Aquí parece aplicarle el “como si” del pensar de Vaihinger a la mente argentina. Ocurre —prosigue— que a veces esas promesas no se cumplen, y el individuo queda atónito. “Las derrotas en América deben ser más atroces que en ninguna parte” —medita el visitador español (Esp. VII, 201-202). Un viejo criollo argentino confesaría al cabo de la jornada: se me ha ido la vida en vano tras la esperanza, sin haber vivido la vida, sin haber pasado por ella. Fue existencia que no existió. “Una de las cosas menos frecuentes en la Argentina —expresa el filósofo— es hallar alguien que tenga puesta la vida primariamente a vivirla y secundariamente a ésta o a la otra meta” (Esp. VII, 203-211).

Dibujadas las tres coordenadas anteriores —paisaje, promesa y vida no vivida— el etopeyista del criollo argentino va a caracterizar a éste con cuatro palabras: “hombre a la defensiva”. He aquí su planteo: “Mucho le falta al argentino —dice el calibrador de viejos pueblos europeos— para dar por fabricado un pueblo adulto y echarlo a andar por la historia”. No basta la posesión de su ancha tierra. Hay algo que es lo que más le sorprendió al autor de *La Rebelión de las Masas*, más que los progresos en el orden económico o en el sistema urbano, y es “el grado de madurez a que ha llegado allí la idea del Estado” (Esp. VII, 212-213). En su primer viaje a este país a Ortega y Gasset le impresiona este hecho: percibió un Estado rígido, separado por completo de la espontaneidad social y rebosante de autoridad sobre individuos y grupos particulares (Esp. VI, 214). Recuérdese que Ortega ha estado predicando en todo este tiempo de estados absorbentes y de excesiva fuerza (fascismo, nazismo, bolschevismo) contra lo que juzga el mayor peligro: el Estado mismo. Este perspicaz viajero puso su oído a tierra en el Plata, y predijo en 1929 lo que debió ser con el tiempo el régimen peronista, y el destino y fin del fascismo lo previó con exactitud profética, con ojo mágico, y también prepercibió el régimen justicialista, cuya caída viene a ocurrir en 1955, el mismo año en que cerró para siempre sus ojos videntes.



Veamos su profecía. Dijo Ortega en los instantes de su viaje que el pueblo argentino no se contenta con ser una nación entre otras, cosa que logrará o no; pero es lo cierto que percibe allí “una vocación imperial”. Esa primera alta *idea* —ser una nación diversa— es la causa de su progreso, y no la fertilidad de su tierra, ni ningún otro factor económico. Aquí de nuevo se produce concretamente Ortega y Gasset frente a los rígidos determinismos fisiográficos y económicos, y erige el espíritu en la primera potencia del mundo. “La aspiración hacia lo alto es una fuerza de succión que moviliza todo lo inferior, y automáticamente produce su perfeccionamiento” (Esp. VII, 217). Y efecto de esa vocación imperial es este interrogante: “¿No hay demasiado *orden* en la Argentina?” (Esp. VII, 219). He aquí —en lo que le sobra— un peligro. Eso señalará el gran sociólogo de la vitalidad. Para sustanciar esta crítica es preciso compaginarla con su criterio general sobre el peligro del Estado, tal como ve que se produce este super-Estado en los siglos XIX y XX.

El análisis orteguiano de la psicología del hombre argentino prosigue. Habla idiomas europeos —inglés, francés, italiano, español—, y posee ideas y valores europeos. Su arquitectura es europea, y el gran trazado de la urbe bonaerense; y —añadamos— a diferencia de México, cuya arquitectura colonialista moderna y funcional se funde a un dramático fondo de motivos de culturas *folk* de la mayor trascendencia estética y psicológica, histórica y social. Verbigracia: la biblioteca de la Universidad, el edificio de Comunicaciones. Pero he aquí el punto clave que pretende descubrir la radiografía orteguiana del argentino: “En el trato con él nos lanzamos rápidamente a la intimación”. Este es el *quid* del ensayo de sinceridad en examen. Y aclara la proposición previa: “La velocidad con que intentamos deslizarnos en la intimidad del hombre platense, sirve sólo para que choquemos violentamente con su superficie y nos hagamos daño. Ha sido una ilusión óptica. La penetración no era tan fácil” (Esp. VII, 226). A la disección de este sutil dato psicológico, el viajador por tierra rioplatense dedicará cerca de cuarenta páginas. Condensem sus matrices.

1) La palabra y el gesto del argentino son como fabricados para el uso externo. Son “una coraza y una defensa a toda penetración”. Ortega previene que al hacer estos juicios “exagera para mejor comprender, tomando lo más grueso y externo del hecho”; hace —digamos— caricatura, género gráfico que sólo presenta los rasgos que desea exagerar. Todo concepto es exageración —añade—: la ironía propia de la idea. El argentino actual —declara— es “hombre dado a la defensiva”, “susceptibilidad” (Esp. VII, 258) (*El Hombre a la Defensiva*); “hombre hermético”; lo cual excluye “la cordialidad en el trato”. (Esto no lo creemos exacto del todo). Lo contrasta con el europeo respecto a la intimidad de éste en la conversación. El argentino resbala sobre el tema al platicar. Parece que vive “como en estado de sitio”, y “carece de

fluidez y le sobra empaque". Sólo deja en pie "su persona convencional", y "cicerone de sí mismo, nos muestra primero que todo su posición social" (Esp. VII, 228-231).

2) Esta última actitud es interpretada sociológicamente, a base de un trasfondo existencial, uno de cuyos elementos es la "inseguridad material". Es que en Argentina el puesto del individuo se halla siempre en peligro por el apetito de otros hacia él, y por la audacia con que intentan arrebatárselo (Esp. VII, 232). Ello determina un constante estado de alertitud. A esa inseguridad contribuye un segundo e importante factor sociológico, a saber, la inmigración europea movida por un feroz apetito de hacer fortuna (Esp. VII, 232-233). Parejo a este hecho, hay en cada individuo un afán de hacer riqueza, que Ortega califica de anómalo. (En Cuba la existencia de "nuevos ricos" por la vía del peculado, del asalto a los caudales públicos, ha constituido durante gran parte de la era republicana el eje de toda una evolución descendente de la ética, de la democracia económica; ¿mera inseguridad? ¿ambición desmedida? ¿ausencia de sanción ante el pillaje?).

3) No existe otro pueblo de habla española con mayores posibilidades de inteligencia que el argentino —declara Ortega; si bien hay que volver al adagio de la filosofía relativista de que las comparaciones son equívocas, y hace que la aserción sea verdadera por lo que afirma, pero falsa por lo que niega a los demás. No hay prueba de que el chileno, el mexicano o el cubano no sean tan inteligentes como el argentino. Señala Ortega que hay falta de amor al oficio o puesto, incompetencia, "caracteres conocidos que se dan endémicamente en todas las factorías". Y Buenos Aires, con sus dos millones de almas y su Estado riguroso "no es nada factoría". Es Argentina un pueblo adulto, pero su propia pujanza no le ha permitido estabilizarse (Esp. VII, 238-239). No quiere que suene mal la palabra "factoría", pero es, como en el caso de Roma, que para entenderla hay que partir de una "sociología de los emporios" (Esp. VII, 241). Por otra parte, el fenómeno de la incompetencia, de raigambre colonial, lo supera hoy la técnica.

4) Nos es difícil la comunicación con el argentino porque "él mismo no se comunica consigo" (Esp. VII, 242). Y se pregunta: ¿A qué "resorte vital" tiene puesta su vida el argentino? Se acerca a las ciencias, a los negocios, a los deportes, pero no tiene puesta su vida a estas cosas, ni a ninguna ocupación particular. No tiene vocación (Esp. VII, 244-245). No hace una entrega absoluta de sí a estas cosas. Son insólitas en la Argentina las vocaciones profesionales (Esp. VII, 245-246). "El argentino es un hombre admirablemente dotado, que no se entrega a nada"; y "muy bravo ante el destino, no lo asume" (Esp. VII, 247). (De nuevo exagera, al explicar).

5) Al no interesarse radicalmente por nada, se interesa por sí mismo. Pero no es egoísta, pues "con egoístas no se hace en un siglo un pueblo del

porte que tiene hoy la Argentina" (Esp. VII, 249). Pero no es su persona lo que más le interesa, sino "la idea que él tiene de su persona"; es un "frenético idealista". Vive atento "a una figura ideal que de sí mismo posee"; "se gusta a sí mismo". Le gusta "la argentinidad misma": ello es orgullo elemental y previo, patriotismo. "El argentino típico no tiene más vocación que la de ser el que se imagina ser" (Esp. VII, 252-253). "Es sobremanera Narciso, pero —preciso es advertirlo— una dosis de narcisismo actúa en toda alma de destino elevado". Se mira sin descanso. Se está siempre visitando a sí mismo. Sobresale por el "replumamiento en el vestir" —que asombra al francés y al alemán, los peor vestidos de Europa.

Si estos juicios sirvieron para contraargumentos, si fueron rechazados en todo o en parte al ser conocidos, si punzaron la susceptibilidad argentina, es cosa que no sabemos del todo. El psicólogo de pueblos no se produjo ante el complejo argentino ni con vituperio ni con lisonja; sólo se dolía de que "en el pueblo con más vigorosos resortes históricos que existe hoy, haya faltado una minoría enérgica", que suscite una nueva acción en la sociedad, "que llame al argentino a sí mismo". Los formuló para que pusiese en ejercicio sus altas reservas vitales, —como lo demandó dramáticamente, y con el mismo o superior vigor y sed de verdad, con respecto a su España invertibrada. Tuvo la intuición de que la Argentina ascendería, "de manera automática, en la jerarquía de las más altas cualidades históricas; porque el hombre del Plata es uno de los mejores dotados que acaso haya" (Esp. VII, 257). Celebra, en fin, el filósofo de Madrid ese su afán del argentino de ser más como fuerza social, y "ese dinamismo que es el tesoro fabuloso que posee la Argentina" (Esp. VII, 263). En 1955 reconquistó Argentina su libertad por una acción sinérgica de esta nación frente al super-Estado dictatorial que representó durante diez años el régimen justicialista de Perón y Eva Duarte. Ortega y Gasset comenzó a llamar a tiempo la atención. Korn quiso poner su nombre en un capítulo de la historia argentina. En mayo de 1957 Romero abrió, con otros ilustres maestros, en el Colegio Libre de Estudios Superiores (B. A.), un ciclo de conferencias conmemorativas sobre la personalidad, la obra y la influencia de Ortega.

El último ensayo de la edición de *Toward a Philosophy of History* (1941) "La Argentina y el Estado Argentino", desenvuelve su reacción filosófica al nuevo ámbito que le acogió. Fundamental es sobre su vivencia argentina la obra póstuma *Meditación del Pueblo Joven* (1958).

Nothrop destaca —por otra parte— el influjo de Ortega en México y en toda Sud-América, parejamente al de Husserl, Scheler y Hartmann. Las doctrinas del primero fueron populares y vitales en el mundo latinoamericano, de tal modo que sus incitaciones, sus "temas" —como solía llamarlos— o sus

ensayos no son lecturas restringidas a filósofos profesionales, sino de juristas, psicólogos, ensayistas y estudiosos del arte. Compara este influjo en Latinoamérica al del obispo Butler en el mundo de habla inglesa en este tiempo (*Meet. of E. and W.* 1940).

El filósofo percibe en América el elemento juvenil, lo que infuso en la sangre llevan los pueblos de Centro y Sudamérica. Ello es, sin duda, “una potencialidad aprovechable para nuestro influjo sobre ellos —piensa— pero por sí solo no nos sirve de nada, porque con más vigor que su hispanismo, sienten aquellos pueblos la necesidad de recibir elementos —ideas y utensilios— con qué afirmarse en la vida actual; y para que su potencialidad de hispanismo se convirtiese en actualidad, sería menester que nosotros fuésemos ante ellos no españoles, sino actuales” (Esp. VII, 176). Este pasaje habla por sí solo, y pone en claro que si Ortega y Gasset enjuicia alguna vez a nuestros pueblos con el rigor de la verdad, de su verdad, que era cosa para él sagrada, su tesoro, con el mismo rigor calibra —quizá con mucho más rigor— al suyo.

Sopesando la civilización del Nuevo Mundo, se ha pronosticado la muerte de la cultura europea. Aunque para Ortega todo muere, y ello es obvio, la fecha mortal de ese augurio la considera errónea; “los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo”; son jóvenes para el dominio del mundo; y por haber hecho, a ese fin, poco aún (Esp. VIII, 147).

Rechaza una tesis de un escritor, quien sostiene que América será más pujante que Europa, lo cual no palpa en actos que lo justifiquen. “¡Cuántas mejoras sociales se lograrían sencillamente sin más que suprimir supervivencias del pretérito! La agilidad de la vida americana, su eficiencia ejemplar, no se debe a una inteligencia superior a la europea; más bien la superioridad se halla de nuestra parte. Pero los europeos tenemos mucho pasado, mucha supervivencia arcaica, muchos cajones que quitar” (E. L. 151).

Y queriendo por cuenta propia conocer la civilización norteamericana, prendido y prendado como estaba siempre de la actualidad, visitó los Estados Unidos a mediados de 1949. Algunos son los pasajes que con respecto a esa nación hay en sus obras. Tenía que interesarle su ciencia y su técnica, su organización política y económica, sus “corporaciones”, su educación pública. Tenía que interesarle su posición política enfrontada al nazismo, al fascismo y al comunismo. Mandará traducir *Prosperity*. Habrá artículos en la *Revista de Occidente* sobre la dramaturgia de O'Neill, y sobre la filosofía de Santayana. Y la Fundación Ford le urgirá a un viaje por ese país.

El 4 de julio de 1949 la *Prensa Unida* comunica desde Aspen, estado de Colorado, que se están celebrando los actos para conmemorar el bicentenario del poeta alemán Wolfgang von Goethe durante ocho días. Ya ha disertado T. M. P. Mahavedan, profesor hindú de la Universidad de Madrás, sobre *El Pensamiento Oriental y Occidental*. También Elio Giancurco, de la Biblio-

teca del Congreso de Washington, ha disertado sobre *Goethe y el Espíritu Italiano*. Ha cantado la notable soprano Dorothy Maynor. Ahora toca su turno al filósofo español D. José Ortega y Gasset, del Instituto de Humanidades fundado por él en Madrid. Sus primeras palabras habrían de llenar de asombro al heterogéneo público yanqui allí congregado. Son nada menos que una pregunta metafísica, cara a él y con su sencillez llena de implicaciones. Esta: “¿Por qué estamos aquí?” Seguidamente desarrollaría la cuestión de la perennidad de las ideas y la actualidad. El tema del autor de *Pidiendo un Goethe desde Dentro* giraba en vincular al ecuménico bardo germano a los problemas contemporáneos, particularmente a la construcción de la cultura europea, al llamarla “el elemento visceral de esta civilización”.

Ese año interrumpió su “no-existo” para ir a Aspen, para conmemorar el nacimiento del poeta-filósofo de Weimar. Fue para él fiesta del espíritu, donde se congregó con el novelista Ludwig Lewisohn, con el autor teatral Thornton Wilder, con el misionero, filósofo y médico alsaciano Albert Schweitzer, con el poeta de protesta social Stephen Spender. Allí se reverenció a ese último hombre verdaderamente universal; se hizo un llamado a las responsabilidades morales, al culto a la libertad y a la dignidad del hombre; y se sentaron normas básicas de humanidad, en la filosofía, la religión, la ética, la sociología. Gran dudador —en el alto sentido de la palabra— dijo a los norteamericanos interpretando su civilización nueva: “No recuerdo que ninguna civilización haya perecido jamás por un acceso de duda”.

### XVIII. SOCIOLOGIA DE LA FAMILIA Y DE LA MUJER

La célula de la sociedad, el pilar en que descansa, la familia, tal como existe en la actualidad y en sus relaciones con el Estado, es materia que enfoca con toda lucidez el sociólogo de la razón vital. El fenómeno más saliente que destaca dentro de la familia moderna es el siguiente: que a medida que un país logra más progreso, la familia en vez de avigorarse se diluye, se aminora, se debilita. “La vida de familia, minúscula sociedad hacia dentro y erizada contra la gran sociedad civil, queda reducida a un minimum” (Esp. VIII, 186, 187). Esa correlación entre familia y Estado la estudió el filósofo en Egipto, en Francia y en Norteamérica. El indicio o índice que le sirve para calcular la fuerza del principio de Estado en una sociedad cualquiera, consiste en medir la potencia que el principio familiar desarrolla en ella. De ahí establece una ley sociológica a virtud de la cual son antagónicos el instinto de consanguinidad familiar y el instinto político, de tal modo que el uno vive a expensas del otro. Y de aquí la diferencia entre las sociedades estatificadas

y las sociedades liberales. Mientras el egipcio era una pieza del organismo estatal, nosotros los miembros de una sociedad demoliberal somos casi por entero personas privadas y sólo apendicularmente ciudadanos, miembros del Estado (Esp. VIII, 123, 124).

No deja sin explicación el sociólogo de la actualidad la causa motivadora de eso que llama la “acelerada evaporación de la unidad familiar”. Y explica el fenómeno del siguiente modo. En todo tiempo y lugar el corazón de la familia ha sido el centro hogareño, donde se ha alojado el culto de los antepasados, ara donde oficiaba el paterfamilias, y también “el fogón” —como se ve tan ejemplarmente entre las tribus primitivas— o, lo que prefiere destacar Ortega, la cocina. Para Ortega la crisis de la familia como unidad *in solidum* empieza a producirse tan pronto como comienza a ser difícil encontrar servicio doméstico. En tiempo de los romanos el centro de la familia era el dios lar. Pero en los tiempos actuales en Norteamérica, en Inglaterra, en Alemania la servidumbre tiene la tendencia a disminuir alarmantemente o a desaparecer, para engrosar los ex criados las labores en las fábricas, talleres y otros centros de trabajo. De aquí que Ortega formule ese hecho objetivo con el rigor de una ley sociológica o de física social: “En cada país queda hoy de vida familiar tanto cuanto queda de servicio doméstico” (Esp. VIII, 186-187). Warner Fite dirá que cuando la sirvienta asciende a empleada de tienda, y llegamos a percatarnos de que ella es un ser humano, capaz de superarse, ante ese éxodo del servicio doméstico hemos de pensar —para rechazarlo— en el apotegma de Aristóteles según el cual algunos hombres nacen por naturaleza libres y otros esclavos.

Este hecho se hace visible en Norteamérica, “donde es más difícil tener una criada que una jirafa” —dice Ortega en símil muy preciso. Allí la vida familística se ha reducido y esquematizado “hasta la extrema abreviatura”. Ahora bien, sin servicio doméstico se está incómodo, y sin comodidades sufre en su vitalidad e integridad la existencia doméstica, la vida muelle del hogar. Con esa carencia no se puede estar en la casa. Consecuencia: el hombre se ha proyectado en grado mayor hacia lo exterior, arrojado del recinto doméstico, por ausencia de servidumbre y de comodidades, y de la principal de todas, la que gira en torno a la alimentación. No puede cumplir la mujer ya —digamos— con el lema practicante de “feed the animal”, como divisa para conservar el marido y el hogar. El dios lar del puchero ha desaparecido. Compárese esta situación —así lo hace el sociólogo español— con la de los Países Bajos, que es el lugar donde se sigue haciendo con más intensidad vida hogareña, y allí el rito doméstico se hace ante la *cremaillère*, que es la magnífica caldera colgada en medio de la cocina, que fue un hecho social y un símbolo, el de la unidad familiar, durante la Edad Media (Esp. VIII, 187).

El suceso más radical y visible que se produce en el orbe familístico es el que Ortega llama “centrifugación”. Hay una diferencia positiva entre el número de horas que antes se pasaban hombre y mujer en el recinto hogareño y el que se pasan ahora. Debe decirse que es hecho capital el de la emancipación de la mujer y su evasión y trabajo en la calle—oficina, tienda, fábrica—que es para el gran historiador Arnold Toynbee uno de los tres fenómenos revolucionarios que se producen en nuestro tiempo, de numerosas implicaciones tocante a las labores domésticas y al cuidado de los hijos. (Insistiremos en este punto al referirnos al problema del cambio social en el siglo xx y a la era de la racionalización y mecanización domésticas en la Parte IV, cap. 14, II.)

Señala el sociólogo español que “en aquellas horas largas y lentas de interior, el hombre fomentaba en sí la cristalización de una parte de sí mismo, de su vida privada”. Lo que ocurre es que cambia la configuración hogareña. En el siglo xiv la casa es una fortaleza. Hoy es la celda de una colmena, un “apartamento”. Todavía en el siglo xviii las casas son espaciosas y el hombre vivía en ellas en recatada soledad parte del día, y “la soledad tiene algo de herrero trascendente: repuja nuestra persona; bajo su tratamiento el hombre consolida su destino individual y puede salir a la calle sin contaminarse por completo de lo público, mostrenco, endémico” (Esp. VIII, 189). Hemos de advertir que Ortega no se ha referido a fondo en su estudio *Socialización del Hombre* al problema de la mujer en el presente, en que se ha de recordar la sentencia de Kant: “En la cultura toda mujer será hombre” —y será equiparada a él por las legislaciones, que no aceptan diferencias de sexos. Empero mucho es lo que Ortega —que tanto público femenino visible e invisible tuvo siempre como marco de sus meditaciones— tendrá que decir de la mujer. Veamos.

La sociología de la mujer, del “eterno femenino”, o la sociología diferencial de los sexos, es tema preferente de las meditaciones que desarrolla el superbo filósofo con finura, sutileza, sagacidad y maestría aquí y allá. La mujer griega y la romana, la española, la francesa y la argentina presiden su galería psicológica. Desfilan también en ella desde figuras bíblicas como la mujer de Lot y Salomé cortándole la cabeza al intelectual, al Bautista, hasta intelectuales modernas como la marquesa de La Tour-du-Pin, autora de unas *Memorias*. O se refiere a la psicología de la mujer de treinta años; o describe la psique de la “mujer de sociedad” y sus rasgos típicos como algo que es de todos los tiempos y lugares. La presenta como extenuada “para no dejar de hacer nada de lo que *se hace*, ni llevar lo que *se lleva*”, y “es en su inti-

midad un personaje sin fecha que lo mismo podía vivir hoy o en tiempo de los faraones" (Esp. VII, 156).

Revelará Ortega cómo ve la mujer al político, y qué influjo tiene éste —o no tiene— sobre ella, y cuál es de suyo para ella el "hombre interesante". Algún periódico argentino informará con ironía, a raíz de una de sus disertaciones, que habló de todo: de los Argensola, de filosofía y del eterno femenino. A la noble mujer argentina dedicó una gentil, devota y exaltada canción. Hemos aludido a su sociología diferencial de los sexos, y en efecto quiere se rectifique el inveterado error de incluir a la mujer —con sus propias cualidades y atributos— cuando se dice de modo genérico: "el hombre"; demanda no incluir confusamente la argentina, la francesa y la española cuando se dice "el argentino", "el francés", "el español". Es que para ese delicado analista del espíritu femenino, en cada país los dos sexos se diferencian mucho más de lo que corresponde a su diversidad sexual, y a veces son hombre y mujer caracteres contrapuestos, al extremo que hay culturas con dos lenguajes —doble sexuación del idioma—: uno para los hombres y otro para las mujeres —*emeku* y *emesal* entre los primitivos sumerios. Añadamos que igual sucede entre los caribes, en que las mujeres hablaban el *arawak* y los hombres el caribe. También considera el sociólogo madrileño que puede haber un nivel distinto de evolución o adelanto entre el hombre y la mujer de un mismo país; así cuando la mujer se adelanta y el hombre aparece tosco, como ocurrió entre los germanos de Tácito y entre los romanos durante el Imperio, y a la inversa (Esp. VII, 222-224).

En muchos pasajes Ortega formula diferencias entre la psicología masculina y la femenina con teorías de hondo calado. Una es ésta: la psique masculina en general tiene una estructura menos solidaria y compacta que la femenina. El hombre suele estar formado por varias provincias íntimas que apenas se comunican entre sí. Su vida política, por ejemplo, no tiene conexión alguna dentro de él mismo con su vida sentimental o profesional. En cambio, el alma femenina está más reunida consigo misma. De ahí la mayor facilidad con que el hombre pierde el equilibrio interno. Y se habitúa al desequilibrio. La mujer sin embargo no sabe vivir en el desequilibrio de sus provincias psíquicas (Esp. VIII, 178-179).

En la *Divagación ante el Retrato de la Marquesa de Santillana* establece nuevas diferencias entre los sexos. Precisémolas. El alma masculina vive proyectada preferentemente hacia obras colectivas, tales la ciencia, el arte, la política, los negocios. Eso hace del hombre un poco teatral; lo mejor, lo más propio, lo más individual de su persona lo entrega el hombre al público. Ello se debe a que el hombre vive de los demás, y vive para los demás. La mujer en cambio tiene una actitud más señorial ante la existencia. No hace depender su felicidad de la benevolencia de un público, ni somete a su aceptación



o repulsa lo que es más importante en su vida. Puntualizando más la cuestión: hay dos instintos que son contrarios: en el hombre domina un instinto de expansión, de manifestación, al grado que una buena parte de los hombres no tienen más vida interior que la de sus palabras; “en la mujer domina, por el contrario, un instinto de ocultación, de encubrimiento: su alma vive como de espaldas a lo exterior, ocultando la última fermentación pasional” (Esp. VIII, 59-62). Claro que nada de esta sociología sutil hallamos en los tratados académicos de la materia, pero nada más importante para la comprensión de la existencia social. Obras importantes sobre la mujer desde el punto de vista sociológico se han escrito. Basta citar, dentro de esta vasta literatura, la obra *Das Weib* de Ploss Bartel o *Woman and Labor* de Schneider sobre el peligro del parasitismo en la mujer. El doctor Gustavo Pittaluga, fino espíritu, buen amigo y representativo de la más acendrada cultura europea, que abandonó la vida un poco después que Ortega y Gasset, escribió en sus últimos días un voluminoso e interesante libro titulado *Grandeza y Servidumbre de la Mujer*. Quizá en algunas ocasiones conversó y discutió, puestos los papeles sobre el tapete verde de la gran mesa redonda de la *Revista Occidente*, sobre el perenne tema, con don José Ortega y Gasset. Allí estaría el manuscrito de Buytendyk.

Y también estudió sociológicamente nuestro autor el matrimonio como institución social, y sus ideas sobre el mismo son por demás curiosas. Perteneció el matrimonio a lo propio de lo que se llama vida colectiva. El casamiento tiene raíces puramente sociales. Se relaciona con el amor mismo *per accidens*; pero tiene raíces sociales, económicas y hasta educativas. Es una institución civil, y por ello “no se debe estudiar ni juzgar ni evaluar mirándolo desde la intimidad de la persona”. Se dijo que era pura vida colectiva, y por eso “hay que hablar del matrimonio como se habla del Parlamento, de los tribunales de justicia o del sistema electoral” (G. d. D., XXXII). Esto puede aparecer paradójico o dicho con humor, pero son ideas reiteradas a Fernando Vela y reproducidas por este discípulo en el prólogo al *Goethe desde Dentro*.

## XIX. EL HOMBRE Y LA GENTE

Los temas que eligió Ortega y Gasset para ser desenvueltos en su curso de 1949-1950 sobre *El Hombre y la Gente*, tenían por asunto —según aclaró en la lección inaugural— “lo que se trata ahí, por todas partes, en la calle, en las conversaciones familiares, en las reuniones de los gobiernos, en los cines, en los bares, en la solitaria meditación del hombre y en la exaltación de las masas conglomeradas”. Claro está tratado todo ello “de otra manera”, de manera de suyo sociológica. El salón del cinema se había convertido en cáte-

dra viva. El disertador explicaba tras una sencilla mesa, situada en el escenario; a su izquierda había una gran pizarra, al fondo unas cortinas; pero todo con sobriedad y austeridad. El cable internacional informaba que el filósofo español comenzaría a disertar acerca de "lo que pasa en el mundo". Pero, ¿qué pasa en el mundo? Siete años después, en 1957, e ido ya de la tierra, la *Revista de Occidente* publicaba un libro *El Hombre y la Gente*, pero que sólo cubría algunas materias de aquel anunciado curso de sociología, si bien ha de decirse que con Ortega sucede como con Martí, a saber: que a base de lo que publicó puede en sí reconstruirse lo que dejó de publicar.

Expongamos en apretada síntesis el contenido de esa su doctrina sociológica neta (*Supra*, p. 196). Ni Comte, ni Spencer, ni Bergson en *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión* (París, 1928), que considera libro sociológico, a través de sus miríadas de páginas, llegaron a decir qué era la sociedad y qué lo social. Tal es su tarea de ahora: buscar hechos de fisonomía tan característica que sin incurrir en error podamos denominarlos "fenómenos sociológicos", por ser irreductibles a cualquier otro tipo de hechos. La fundamentación de la sociología en la vida constituye de suyo una innovación de Ortega: consistió en partir del orto de la vida en cuanto que tal. Nada tiene que ver esta "vida" en sentido orteguiano ni con el propio concepto en Schäffle cuando habla de estructura y vida del cuerpo social, ni con Bergson cuando se refiere al *élan vital*. Ortega parte de la vida humana, que califica de "realidad radical", e indubitable; de la "vida personal", que da título a su primer desarrollo sociológico; de la vida de cada cual; pues la vida de *otro* —el Otro es el segundo término de la ecuación sociológica— es para mi vida mero espectáculo, como lo es la percepción del árbol. "La veo, pero no la soy", no la vivo. Asimismo, el dolor ajeno no es realidad radical, sino realidad de grado secundario y problemático. El árbol existe, está allí; pero el hombre no sólo existe —lucha, resiste, ex-iste: sobrenada —digamos— sobre la nada— sino que además vive, o mejor: es viviendo. El hombre es su "yo" y la "circunstancia" en que vive (*El Hom. y la Gent.* 62-64). Este es el punto de apoyatura de su sistema sociológico y vital.

Ahora bien, a ningún hombre le es dado elegir el mundo en que vive: no se puede elegir el siglo ni la fecha en que se vive, ni el universo en que vamos a movernos. Uno se encuentra, sin más, sumergido en un ambiente dado. Esa vida que nos es dada, nos es dada vacía, y el hombre tiene que irlla llenando. La llena con "ocupaciones". Pero ello no acontece con la piedra. Esta tiene fijada de antemano su ocupación, que es "pesar". El hombre empero tiene la forzosidad y el privilegio de tener que estar haciendo siempre algo, y de tener que estar eligiendo, esto es, ejercitando su libertad. La circunstancia es el "aquí" y el "ahora" dentro de los cuales estamos inexorablemente prisioneros. De pronto y sin saber ni por qué el hombre se sorprende al estar sumer-

gido en un ámbito, y en una coyuntura, en determinadas circunstancias, impremeditadamente. La circunstancia nos deja entregados a nuestra iniciativa, a nuestra inspiración, a nuestra responsabilidad. Y tenemos que decidir, sea seguir una dirección en la calle, o seguir una carrera o profesión. El hombre es esa única realidad que no consiste meramente en ser, sino que tiene que elegir su propio ser (H. y la G. 65-67). De ahí que todo humano vivir es un "esperar": la expectación es la función primaria y más esencial de la vida, y la esperanza es su más visceral órgano (p. 77).

Es más, nuestro ser, en cuanto "ser en la circunstancia" no es pasivo. Ningún ser puede sustituir a otro en este decidir lo que va a hacer, incluso cuando otro sea el que decida por él. Decisión y circunstancia: he ahí la inexorable pareja siamesa —digamos— dentro de la sociología vital de Ortega. Y la vida es, a su vez, multilateral. "Donde quiera que el hombre pone la planta, pisa siempre mil senderos" (proverbio hindú). Por eso la vida es perplejidad, y a veces se está "entre la espada y la pared". Ortega filosofa aun con la paremia del pueblo, y cree que éste más que los filósofos ha percibido en su entraña el problema de la vida. Elegir, preferir: he ahí dos funciones vitales. Por eso la vida da mucho que hacer, y es ineludible responsabilidad, pues lo que hacemos tiene que tener "buen sentido"; y para mí sólo es humano lo que tiene ese sentido. Somos a la fuerza libres: queramos o no, las circunstancias —las posibilidades— nos obligan a ejercer nuestra libertad (H. y G. 68-82). Pero a la vez somos hermanos siameses —repitamos— de la circunstancia. Cuando Napoleón invadió Alemania y se acercaba a Weimar, Goethe decía: "¡Quisiera uno estar fuera!" Pero —apostilla Ortega— "no hay *fuera*". Y durante los primeros siglos del Imperio Romano, muchos espíritus, desilusionados de la realidad, se fueron a vivir al desierto: eran cenobiarcas. Pero formaron comunidad, cenobio, vida común. Y el Emperador incluso fue a buscar a sus torres aisladoras a algunos de estos solitarios, como a Simeón Estilita, para que le asesorase sobre cosas del Estado (H. y G. 266-267). No hay un "fuera": la vida es el yo más la circunstancia.

Postula Ortega que la vida es intransferible, y por ello cada cual tiene que hacerse la suya propia. En esa tarea nadie puede reemplazarle. Y por ser intransferible es esencialmente radical "soledad". Sería cosa muy cómoda si fuera verdad el supuesto del idealismo cartesiano de que no soy sino una cosa que piensa. "Vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: chocar con él" —explica Ortega. Hay el universo con todo su contenido, y dentro de éste seres humanos. El hombre está solo en su realidad radical, frente a todo ello: está *solo* "con" todo ello, está solo "con" esos seres humanos, "con" la circunstancia humana. Soledad es *sed-lus*, esto es, quedarse sentado cuando los demás se han ido (H. y G. 69-72).

Pero... junto a esa soledad radical el hombre experimenta el ansia no menos radical de "compañía"; lo que se manifiesta, verbigracia, desde el saludo hasta la conversación, desde la noble amistad hasta el amor, y "el auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades". De aquí que en ese segundo término de la ecuación de la vida —hombre más circunstancia— en la circunstancia ha de buscarse "lo sociológico", según el superbo analista. De ahí que se traslade al estudio de "la estructura de nuestro mundo" —en que el pronombre de primera persona, yo, eje del análisis previo, ha de transformarse en el pronombre de primera persona pero plural, "nosotros", y "nuestro", y ha de surgir la categoría de "nostridad", que acuña. Prosigue Ortega en su tarea despaciosa y segura de descubrir con genuina evidencia qué fenómenos merecen ser llamados diferencialmente "sociales", "sociológicos". Tal es un "archiproblema": el averiguar qué es —en esencia, y en su consistencia— "la sociedad", "lo social". Este tema que pone sobre el tapete es el quinto de la serie, que intitula: "La vida inter-individual. Nosotros-tú-yo".

Más allá del yo están presentes otros cuasi-yos, otras vidas humanas, el Otro, los otros hombres, cada uno con su mundo incomunicante, en cuanto que tales, como el mío. "Sus vidas todas se hacen fuera o más allá o translamía" —precisa el sociólogo. En forma hiperbólica puede afirmarse que la vida de otro es una presunción, no una realidad, o al menos una realidad de segundo grado, no realidad incuestionable. La realidad del mundo físico sería de cuarto o quinto grado (H. y G. 124-125). Estamos ante un tipo de realidad nueva: la acción de otro ser "contestando" a la acción nuestra. Es el inicio de la "sociabilidad" consistente en una "reciprocidad" clara, evidente, saturada. No hay propiamente reciprocidad con el animal: sólo puede haberla con un ser capaz de responderme tanto como yo a él, por ser él mi parigual. ¿Cuál es la característica sociológica de este "otro", de este *alter*, que es un término de los dos que integran "el par"? La pareja se compone en primer lugar de un *Unus*, y en segundo lugar de un *Alter*. Eso es "alternar". Ese es el "delegado alterno" de un organismo internacional. Eso es alternar o no alternar. Esa reciprocidad supone un "contar con", una relación recíprocante de otro; y por ello constituye el primer hecho social (H. y G. 131-132).

Esa reciprocidad se da primariamente en la familia, que no es propiamente "célula social" sino un todo que precede a todo lo demás: *precede* al mundo humano, al vegetal, al mineral, y ello es porque "vemos todo el resto del mundo a través de ese mundo de seres en que nacemos y donde vivimos". ¿Qué se hace en ese orbe originario familiar? Una de las cosas que se hace es "hablar" unos con otros y conmigo. Con su hablar los otros inyectan en mí sus ideas sobre las cosas todas, y yo veo desde luego el mundo todo a través de esas ideas recibidas. Ahora bien, con esto puede formularse un primer teorema sociológico, que podría denominarse "de la abertura al prójimo", a

saber: "El hombre está ingénitamente abierto al extraño: el hombre es, quiéralo o no, por ello, *altruista*". Esta actitud de porosidad social es un proceso primordial que Ortega y Gasset señala primero a manera de reacción preparatoria, incluso al "contacto" mismo que para Wiese y otros es el proceso primero. Es un "estado pasivo previo e inactivo de abertura anímica". No es aún "relación sociológica" (H. y G. 134-135). Ahora bien, puede ser tal estado algo previo a algo "favorable", esto es, a un hacer algo *para* los otros; o a algo "desfavorable", es decir, a hacer algo *contra* ellos. Tales procesos iniciales hacen que gradualmente yo vaya conociendo más y mejor al otro o a los otros: poco a poco voy descifrando sus actos. Hasta que llega otra fase interpersonal en la que actúo sobre él y él sobre mí.

Aquí comienza la escena sociológica propia: se arma en mí la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, de un mundo "común" a todos, que se denomina "mundo objetivo". Ese mundo se precisa en nuestras conversaciones, que versan sobre esas cosas comunes; es el que se fragua en la colaboración entre científicos de diversas partes del orbe: es un mundo "valedero para todos" (Kant). Pero ante tal validez universal, Ortega asienta su cautelosa reserva, afirmando que "los hombres sólo coincidimos en la visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo"; así se compensan coincidencias y discrepancias, pero con las suficientes coincidencias para que creamos que todos los hombres vivimos en un mismo y único mundo. El perspectivismo pondrá estas salvedades en claro. Pero esa coincidencia es lo normal, lo cotidiano, lo social. Vivir es, según eso, con-vivir. Así se produce la categoría de "nostridad", que no la mantenemos con la roca, y se da muy difusa con el animal. Es particularmente humana (H. y G. 137-138).

Ya el hombre se ha trascendido a virtud de la reciprocidad y de la aperturidad anímica —digámoslo así—; y entra en escena un nuevo personaje colectivo: "la gente". De aquí el título XII del libro póstumo del filósofo matritense, que se refiere a "El decir de la gente", las "opiniones públicas", las "vigencias sociales", el "poder público". Lo primero es el decir. Es primario que "la lengua materna está ahí: fuera de cada uno de nosotros, en nuestro contorno social y desde la primerísima infancia va penetrando mecánicamente en nosotros"; mecánica e irracionalmente las palabras y conceptos son recibidos desde el exterior, y en la misma forma los devolvemos a la periferia. También las bellas artes son maneras de decir. Una etimología, en su origen, es una obra de arte, una creación, algo con sentido; luego se convierte en el lenguaje usadizo, en "disco de gramófono"; se deshumaniza, se desalma. Así "mandar" —cosa muy social— es *manu-dare*, imponerse porque se es poderoso; de ahí *might* en inglés y *macht* en alemán. Y "magistrado" es el que *manda-más* (H. y G. 299-300). Esa es la sociología del lenguaje de Ortega, "el decir de la gente".

Un paso más. La inmensa mayoría de nuestras ideas, a pesar de ser ideas y de actuar en nosotros en forma de convicciones, no son de hecho nada racional, sino usos sociales, como la lengua o como el saludo. Ese acervo común, colectivo, es lo social: es como cuando se gira contra una cuenta de banco, y nunca se ha visto el balance; es un vivir el hombre "a crédito" de la sociedad. Y eso lo hacemos de modo constante. Esas "opiniones" son usos establecidos, que como en el "objetivismo" de Durkheim, son coactivas, se imponen a todos, ejercen sobre todos los componentes de una sociedad su presión. Son "presiones sociales". Son "opiniones reinantes", según se dice: lo son los usos oficiales, las costumbres. "La opinión pública es la reina del mundo" —dice Pascal. Ortega prefiere llamar a ese reino sociológico "vigencias". Seguidamente ha de afirmar que esa "vigencia" es el fenómeno social fundamental. Todo lo vigente es social; todo lo vigente reina, impera (H. y G. 304-306). Pero ese reinado es coactivo, como sostuvo Durkheim, porque es algo que no depende de la adhesión de los individuos, sino que es uso que se impone. Es realidad social, y es diferente del reino de lo individual. Ese es el campo propio de la sociología: esos fenómenos. El saludo es un uso social, y los diplomáticos de naciones enemigas se saludan y se darán la mano, cuando se congregan en un salón, a menos que el saludo como institución se proscriba. Esa "vigencia" es "el alfa y omega de la sociología" (H. y G. 307).

En un radio más amplio, topamos con la colectividad, y topamos en ella con el "poder público". No consiste éste en que exista un órgano social especializado, tales como jueces o policías. Entre muchos grupos primitivos no hay cuerpos policíacos y hay empero funciones jurídicas; y son presiones, coacciones, como la de la atmósfera o la de la dureza del suelo que pisamos, que son prácticamente impalpables, y son importantes y reales. Y cuando el miembro de la tribu se sale de cauce, viene la sanción amenazadora y efectiva contra su inconformidad. Tal imperio social es más pungente que el de la policía misma. Este fenómeno de "poder público" —previene Ortega— se produce cuando hay "vida colectiva", como la percibimos en esas organizaciones tribales o en una democracia eficaz con sus tres órganos de poder equilibrados; pero no existe tal poder público cuando la sociedad se escinde, se mina, y el poder público deja de ser tal, y las facciones y partidos en pugna abierta la llevan a la guerra civil o a la revolución (H. y G. 309-311). Entonces no hay sociedad, sino "di-sociedad", repulsión entre individuos y entre grupos. En estos casos "la sociedad es una realidad *constitutivamente* enferma, deficiente". Para evitar semejante *status* disociado, el poder público adopta otra forma, la máxima de control social: el Estado.

Ha de decirse que tal como se ha publicado, *El Hombre y la Gente* contiene menos de la mitad de las lecciones programadas; y que al menos no han

aparecido impresas las que se refieren a la “meditación de la tertulia”, al Estado y la política, al derecho, a la sociedad y sus formas: horda, tribu y ciudad, familia y clases; a los temas de nación, ultra-nación e inter-nación; a las sociedades animales y humanas, y por último a la humanidad. Pero ha de repetirse que de un modo más o menos explícito el estudioso de la obra total del sociólogo español sabe lo que él pensaba sobre cada uno de estos tópicos.

## XX. DIVERSIDAD Y COSMOPOLITISMO

Fijado en Ortega el concepto de la persona y de la individualidad de los pueblos, hemos de presentar su idea acerca de lo ecuménico no como unidad cerrada sino como pluralidad. El concepto de pluralidad y de diversidad —ontológicamente hablando— no lo aplica Ortega solamente a los individuos sino también a los pueblos y a las razas. En efecto, para el filósofo los pueblos son modos de existir radicalmente distintos. Tienen diferencias íntimas, espirituales. Señala un hecho de la historia sagrada que marca el tránsito de lo uno a lo múltiple, cuando durante la edificación de la Torre de Babel la humanidad, hasta entonces una, se disgrega. Y luego la fe única en un Dios se fragmenta en una pluralidad de pensamientos distintos sobre Dios, es decir, en dioses diferentes, en un Dios particular para cada grupo, y en definitiva “cada pueblo es una mitología diferente” (Esp. IV, 142-149).

En *Cuaderno de Bitácora* define el fino sociólogo la profundidad de Francia, dando tal calificativo de profundo, de acuerdo con su tesis perspectivista de la sectorización de todos los pareceres, a aquel cuerpo nacional que contiene normalmente una variedad de actitudes humanas, a diferencia de los pueblos superficiales en que encontramos un único modo de ser. Llama intencionadamente profunda a Francia —católica y revolucionaria a la par— porque en este país han sido constantes las tendencias más divergentes: “la tradición de Francia es tenerlas todas; y ha dado a su alma todas las formas posibles” (Esp. VII, 97-99). No en balde Nietzsche decía que la genuina cultura radicaba en Francia. Lo mismo ha desenvuelto Francia la vida familiar que la vida social; la primera como un círculo cerrado, como fuerza de exclusión; la segunda, la sociedad, “como un inmenso ensayo de inclusión”. El conservatismo en ella ha convivido con el futurismo. Es que Francia “nada deja fuera, consume todas las dimensiones del vivir” (Esp. VII, 101). He aquí la esencia del liberalismo o de la sociología liberal —que ella ha de serlo— apolo-gizada por Ortega y Gasset.

El problema de la unidad de Europa le servirá para fijar su posición. Respecto a la unidad de la cultura occidental nuestro filósofo da contestacio-

nes categóricas al problema de la pluralidad continental, al ver como un bien y no como un mal esa supernación —término con que llama a Europa (P. F. 24). He aquí su tesis. Es pavorosa la homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente, al extremo que por ello no hay lugar del mundo en que la inteligencia exista. Los pueblos europeos se levantaron de las ruinas del Mundo Antiguo con una forma dual de vida: conforme cada uno iba formando su genio peculiar, se iba integrando de modo parejo un repertorio común de ideas, de maneras, de entusiasmos. Cada nuevo principio común y uniforme fertilizaba la diversificación. Así en el siglo XVIII la idea de que todos los pueblos debían tener una constitución idéntica, despertó la constitución diferencial de naciones de acuerdo con la peculiar vocación de cada una (P. F. 9-10). (Léase la obra póstuma de Ortega *Meditación de Europa*, 1960).

Para Ortega la unidad de Europa como sociedad, su unidad estatal, los Estados Unidos de Europa, no es un ideal sino un hecho de suyo viejo, perceptible en sus costumbres, usos sociales, opinión pública, derecho, poder público, todo ello de tipo europeo. Se trata de un Estado supernacional, en que el auténtico gobierno de Europa es “el equilibrio europeo”, el *balance of power*. Por ello es fantástico creer que Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, España son realidades sustantivas independientes. Tal cosa es negada por el autor de *Prefacio para Franceses*. “Europa —dice— es un enjambre: muchas abejas y un solo vuelo”; él mantiene una homogeneidad de la buena, de la fecunda, de la deseable; ésta consiste precisamente en lo que ya había descrito Montesquieu: que la Europa es una nación compuesta de muchas; y en lo que había precisado Balzac: Europa como la gran familia continental cuyos esfuerzos todos tienden “à je ne sais quel mystère de civilisation” (P. F. 12-15). Coincide en esa unidad —pero en la diversidad— con la idea del filósofo español-americano Santayana cuando asentó que él quería individuos y razas y naciones que fueran ellas mismas y que multiplicaran sus formas de felicidad y de perfección, sin que las unas interfirieran a las otras, y no un solo tipo humano, ni de nación.

Nuestro sociólogo superbo considera esa unidad radical el tesoro de Europa, pero advierte que “triunfa hoy sobre toda el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro”. Y de nuevo gira su plática sobre el hombre-masa, tal como él lo define. Reclamando esa auténtica diversidad, dice Ortega y Gasset que “desde hace casi dos siglos se ha creído que hablar era hablar *urbi et orbi*, es decir, a todo el mundo y a nadie”, cuando el mensaje que es preciso transmitir requiere individuos concretos y naciones o grupos concretos. Detesta hablar cuando no se sabe para quien habla concretamente: “Yo no he escrito ni hablado nunca —aclara— para Mesopotamia, y no me he dirigido jamás a la humanidad; esta costumbre de hablar a la humanidad, que es la forma más sublime y por lo mismo más



despreciable de demagogia, fue adoptada hacia 1750 por intelectuales desca- rriados" (P. F. 8). En fin, distingue Ortega y Gasset el vivir como persona y el vivir —como cree ocurre en Europa hoy— en una *termitera*.

En este sentido cree el sociólogo que se está produciendo el fenómeno inverso al que Herbert Spencer profetizaba tratando de ajustar las realidades a su sistema filosófico y sociológico del progreso, y no atemperando su sistema a las realidades históricas. Spencer creía en efecto que a medida que avanzaba la historia, la persona humana, el individuo, tendría un lugar holgado en ella, pero es lo cierto que la estructura de nuestra época "impide que el hombre pueda vivir como persona"; y se hace esta pregunta que contesta de antemano: ¿puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual, iniciativa, independencia? Frente a esto ve sólo vida uniforme, existencia *standard*, compuesta de deseos comunes, de acción en masa, o —digamos— en serie, como la producción. Tal cosa ve en la existencia de los europeos: "prisión donde se han amontonado muchos más presos de los que caben, en que ninguno puede mover un brazo ni una pierna por propia iniciativa porque chocaría en los cuerpos de los demás... Europa convertida en *termitera*. . . y la termitera humana es imposible porque fue el llamado individualismo quien enriqueció al mundo y a todos en el mundo" (P. F. 28-30).

. Ello no quiere decir que nuestro filósofo deje de concebir la vida cosmopolita. Él se ufanaba en encontrarse entre los cosmopolitas de la cultura. Pero la concibe siempre como unidad en la diversidad, no como unidad avasallando la peculiaridad. En su artículo *En el Desierto. Un León Más*, de 1946, elogia las virtudes de un alma que "superando toda limitación provincial, vive con radio cósmico"; esto es, se refiere al alma cosmopolita; pero a su vez se pregunta —en esa unidad de contrarios— si al ganar esa dimensión la vida humana, no pierde estas otras dos cualidades: la fuerza y el sabor, es decir, la peculiaridad intransferible (Esp. VI, 63). Pero la idea de lo cosmopolita, que iniciaron los estoicos con su derecho natural y ha continuado su expreso destino histórico, la precisa y encuadra en su marco de meditaciones, y considera el cosmopolitismo sinónimo de utopismo. *Humanus sum* fue frase usada y acuñada por Escipión, que era devoto de las ideas utópicas que Grecia enviaba. La consigna del cosmopolitismo humanitario es "nada humano me es ajeno", que de Grecia pasa —a través de Terencio— a los ideólogos ingleses, y a Voltaire, y a Diderot, y a Rousseau, y al espíritu revolucionario. Ortega advierte que se trata de una "abstracta definición del hombre" de los enciclopedistas, que encuentra su último conato en los socialistas con su definición no menos abstracta de Marx del "obrero puro" (T. N. T. 208, 210).

Pero a pesar de estas salvedades pertenecerá Ortega y Gasset a los filósofos humanitarios que han creído en y han luchado por el triunfo de la inteligencia en las cosas del hombre y en la final comprensión, empeño vivificado por veinte generaciones europeas —como asentó Stephan Zweig. Frente a un fracasado internacionalismo político afirmará el cosmopolitismo intelectual (G. d. D., 190). Y él fue, como lo llamó Curtius, “uno de los doce pares del intelecto europeo”. En 1920 ve a la mejor gente de Europa y América reunida, sin saber cómo, en la más estrecha convivencia; y percibe que en cada país hay una o varias docenas de hombres “que se sienten más próximos de otros individuos habitantes de otros estados que del resto de la propia nación”. Lo intuye como “una extraña telepatía que procede de la armonía preestablecida entre sus almas” (G. d. D., 186-187). Es el mismo modo de ver de los grandes humanistas de su tiempo. En el célebre discurso de Thomas Mann ante el Instituto de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones, en París, expresó el gran escritor —hace mucho— su esperanza de que Europa volviese a ser pronto una patria común, y que en esa grande patria fuese desarraigada la dictadura de la estupidez y de la pequeñez, para que se abriese paso el triunfo de la inteligencia y de los propósitos de altos vuelos. Tal es el desiderátum de todo gran escritor, de todo gran filósofo, de un sociólogo superbo.

## Sociología Nacional, Teoría Histórico-Social y Sociología de Masas

### I. SOCIOLOGIA NACIONAL ESPAÑOLA

Aquellos que conocieron a Ortega y Gasset admiraban el conocimiento profundo y exhaustivo que tenía de la historia y vida españolas. Conocía hasta de la recreación tradicional de la corrida de toros, de sus envites, de la psicología del toro y del torero, de la relación sociológica entre el espectáculo y el público, y hasta se quedó nonnato un libro planeado sobre la materia que se titularía *Paquiro o de las Corridas de Toros* —según informa Vela (G. d. D., XI).<sup>1</sup> Y admirable es sin duda su ensayo acerca de otro divertimento nacional, el de la caza, para las zonas acomodadas de la población. Tenía que hacer bueno su principio básico: “Yo soy yo y mi circunstancia”; y su primera circunstancia, su mundo inmediato, fue su patria: España, vertebrada o invertebrada. Su carácter de ciudadano del mundo, de pertenecer a los “cosmopolitas de la cultura” (G. d. D., 192) no era un óbice a ello. A través de todas las obras del egregio filósofo, a más de lo universal palpitan las vibraciones del contorno patrio. La historia de su España estará siempre ante su pupila, pues “la historia de un pueblo, su misterioso destino y emigración por el tiempo, es siempre historia sagrada” (R. R. 153) —como expresó en uno de sus discursos parlamentarios en esa frase que recuerda una afín de Hegel. De ese afán brota de su mente esa obra de sociología nacional española que es *España Invertebrada*. Estudios de este cariz los hay en inúmeros ensayos, artículos y proyecciones de Joaquín Costa, de Ganivet, de Unamuno, de Larra; pero en el de Ortega se ofrece con su habitual talento sinóptico una visión íntegra de la situación ético-psicológica, nacional, de su país, trazada con indolegable severidad y dramatismo. Retrotraigámonos al momento previo de su regreso a España. Nostálgico, añora a Marburgo, la pequeña ciudad gótica sita en los bancos del río Lahn, y su universidad, y dice: “En esa ciudad pasé yo el equinoccio de mi juventud; allí forjé mis esperanzas y adquirí prácticamente toda mi disciplina filosófica”. Expresó que “nuestra patria intelectual era Hispanoamérica, y España una provincia no hegemónica”.

En los finales del siglo XIX —en momentos en que ya la generación del 98 ha cumplido su misión— llega el joven filósofo, luego de estudiar en las

<sup>1</sup> Empero véase *La caza y los toros* (Colección “El arquero”, Rev. Occ., Madrid).

universidades de Marburgo, de Leipzig y de Berlín. Se pasea por la terraza del Escorial, y repite meditativo: "Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo". Era el sucesor de Sanz del Río.

Viendo los monumentos de piedra y el tiempo de gloria imperial, lo compara a esta época en que en Cuba ha sido abatido el poderío español, tiempo vergonzoso que exigía una revisión radical. Censura desde entonces la decadente política española. Son tres siglos en que España se ha estado hundiendo "en un largo coma de egotismo e idiocia", y es sólo "una nube de polvo de un pueblo que había galopado el alto camino de la historia". Si queremos ser —reiteraba el joven— tenemos que cambiar las circunstancias. Y en la cátedra, en el periódico, en el café, y en la tertulia con poetas o con filósofos, con marquesas o con discípulos fulminaba contra la decadencia ibérica. Era su afán erradicar lo provinciano. No ser Africa, sino Europa. No aislarse, sino comunicarse. De ahí nace la *Revista de Occidente*, para vivir la cultura de este nombre. En ella escribe con la prosa más modulada del siglo XX, que ha de tener imitadores dondequiera, y hasta los que lo combaten lo hacen empleando sus propias palabras y estilo. Para que surja una nueva vida pública, ha de desaparecer la monarquía. Anhelaba una sociedad gobernada por una minoría selecta, constituida por "los mejores". Ese fue su sueño.

El conspicuo sociólogo español produce implícitamente un paralelo entre la España de ayer, hecha "de saltos de corcel o de tigre", que eso dice que fue la historia de España en sus mejores tiempos (Esp. VII, 137), y la coetánea a la aparición de *España Invertebrada* (1a. edición, 1921; 2a. edición, 1922); entre una nación en que latía un potente pulso vital, "una vitalidad que no se sabe donde ha ido a parar", y una nación sin vida, y una etapa de inercia. Transcurridos varios años, en sus análisis al hilo de la conmemoración goethiana, ve en el español, en su conjunto, una vida mínima, una modorra psíquica, que quiere con responsabilidad avivar. "Son muy pocos los españoles —escribe— dotados de curiosidad, y es difícil hallar alguien que sienta el apetito de asomarse a la vida, para ver lo que trae o puede traer. Es curioso asistir a una reunión de sociedad en nuestro país: la falta de vibración en el diálogo y en los gestos pronto revela que se está entre gentes dormidas —los biólogos llaman *vita mínima* a la modorra invernal de ciertas especies—; y es inmoral que un ser no se esfuerce en hacer cada instante de su vida lo más intenso posible". Ortega es el alentador, el animador, el entusiasmador en esa hora de España. Quiere que los españoles exijan algo a su minuto histórico, quiere que esperen algo los unos de los otros, y que esperen también algo de la existencia (G. d. D., 167).

Le servirá de lucecilla para su prédica en esa edad madura del filósofo nada menos que el taladrante juicio del genial Nietzsche. Y fue la hermana del filósofo, la señora Forster Nietzsche, la que residió en el Paraguay, quien

preguntada en Weimar qué había dicho éste —tan señero y perspicaz en calibrar con toda franqueza y rudeza pueblos y razas— qué opinión había emitido sobre la Nación Ibera —y la anécdota la recordará también don Fernando de los Ríos— reveló esto: “¡Los españoles! ¡Los españoles! ¡He aquí hombres que han querido ser demasiado!” Y Ortega y Gasset, al hilo de ese sesudo juicio, hace este comentario: “Hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa. Somos en la historia un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal” (Esp. VI, 180). El filósofo español no teme chasquear el látigo al enjuiciar a los suyos, a su propia familia patria. Y en esto es un nietzscheano. Recuérdese que el filósofo de Basilea dijo y predijo que Alemania, por su quiotismo, por su afán de dominio, tendría en definitiva una larga expiación. Y Ortega y Gasset comentará: “He aquí la genuina potencia española. Sobre el fondo anchísimo de la historia universal fuimos los españoles un ademán de coraje. Esa es toda nuestra grandeza, ésta es toda nuestra miseria” (Esp. VI, 182). Tal criterio habrá de ser completado con la palabra que inquietó a Tieck, comentador germano del *Quijote*: con la palabra que más repetía Sancho: “hazaña”. Y Don Quijote, al morir, expresaría con amargura: “La verdad es que yo no sé *lo que* conquisto a fuerza de mis trabajos”. El autor de las *Meditaciones del Quijote* señala que no se trata en efecto de un interés por “la acción”, de una función calculadora, ordenadora, sino sólo de eso: de la hazaña (Esp. VI, 182, 187). Es la crítica del “puro” esfuerzo.

En 1922 donaba el Marqués de Vega Inclán unos lienzos para un museo romántico. Al filósofo se le dio la encomienda de pronunciar una disertación, y al final de ella formuló un juicio que es el contrapunto de los anteriores: “No tenemos mucha ciencia ni mucha previsión, nos falta buen orden, buena economía, buen gobierno —todo esto es cierto—; pero ninguno de estos defectos importaría gravemente si en el cuerpo peninsular se sintiese la vibración de una vitalidad poderosa resuelta a exigir a la hora que pasa la posible plenitud. Llevamos treinta años buscando qué es lo que falta a la vida española, sin encontrarlo en definitiva. Y es que acaso lo que nos falta es precisamente *la vida*” (Esp. VI, 91). Podría decirse que para el autor de *España Invertebrada* de lo que sufre esa su nación es de una enfermedad de la vida. No es que no sea alegre, no es que sea triste, pues hay pueblos alegres y a la vez sanos, como Francia, y pueblos tristes, y a la par sanos, como Inglaterra. Se trata en la vida nacional española nada menos que de un problema de salud. “La enfermedad española es más que esa inmoralidad pública (es argumento de un vitalista); peor que tener una enfermedad es ser una enfermedad. Que una sociedad sea inmoral, que tenga o contenga inmoralidad es grave; pero que una sociedad no sea una sociedad, es mucho más grave” (E. I. 112). Y de modo más conclusivo: “El daño no está tanto en la política como en la cabeza y en el corazón de casi todos los españoles” (E. I. 111). Y deja flotando

sobre sus mentes la dramática e inquietante pregunta: “¿Esperan bajo la tierra vetusta alguna resurrección?” (Esp. VII, 137).

Alguna vez —comentando Ortega las ideas de Hegel sobre América— calificó con sana ironía a la vieja Europa de museo histórico. España no fue para el filósofo un caso aparte. Sufre España el mismo destino de las naciones viejas de Europa, e insiste en ver en estas sociedades añejas “una acumulación de órganos muertos, en detrimento del nervio y el músculo”; llama a Europa “nave cargada de obra muerta que un largo pretérito ha depositado en sus flancos y quilla” (*Mirabeau o El Político*, 88; en adelante: Mir.). Pero no se queda en espectador: quiere que se aligere la nave, manos a la obra; quiere convertir a España —a la cual vuelve una y otra vez— en una sociedad nueva, dinámica, sin parálisis. Pero sabe que ello supone “tener ideas claras” —he aquí un concepto cartesiano de la política— y precisas sobre la situación histórica de los españoles, “sobre las virtudes que tienen, sobre las que les faltan, sobre las que les sobran” (Mir. 80). Y no halla esta cabeza clara otro recurso que el que como en redoma se guarda en una palabra mágica para él: “vitalidad”. Por ello enseña: “En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta —habla en 1927, y sobre 1931 ya ha surgido la tercera república— es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximo de rendimiento vital —vital, no sólo civil— a cada ciudadano español” (Mir. 79). Rendimiento vital, es decir, creador.

El soberbio sociólogo que Ortega fue, calibra no sólo la cultura sino la inteligencia racial española misma. Tocante a la primera pone una nota negativa. La queja de Larra, apoyada por él en 1916, la renueva en 1928 preguntándose: “¿Hay en nuestro país curiosos lectores?” La queja no es insólita. Recuérdense cómo Nietzsche, colocados los codos sobre el pretil del puente de Rialto en Venecia, preguntaba acerca de su voz: “¿La oía alguien?” Comentando más tarde un tema como el referente al estado actual de la exégesis evangélica, a base del libro *Investigación de los Evangelios Sinópticos* de Rodolfo Bultmann, asienta este juicio desolador: “¡Cualquiera diría que en España se habla de muchas cosas! Por desgracia, el alma de España es todavía muy provincial; el repertorio de asuntos que circulan por ella es reducido; el horizonte, de radio corto” (E. L. 26).

Uniéndolo el concepto de inteligencia racial al de las revoluciones, en el sentido sociológico, prístino y constructivo de esta palabra —no en el otro de mera violencia cuartelaria— establece: “Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es bien claro: se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se pueden considerar decisivos para que la revolución explote. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario. Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un normal desarrollo. Lo poco que

ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas" (T. N. T. 204). Podría quizá objetarse este severísimo juicio trayendo a colación las épocas de esplendor, el siglo de oro de la literatura española. Pero con Ortega coincidirá el psicólogo argentino José Ingenieros en su libro iconoclasta *La Cultura Filosófica en España*, publicado en 1916.

Para este autor el desastre de 1898 despertó la conciencia española, por tres siglos adormecida. Costa predica que hay que cambiar de rumbo. A la ignorancia autóctona se sobrepuso el deseo de asimilar la cultura científica moderna. Síntomas hay muy alentadores —declara el pensador argentino— de que la "europeización" de España está en vías de realizarse por la ciencia y por el trabajo. Y en su hora podrá pesar de nuevo en el pensamiento del mundo con brillo y acentos propios, como en los siglos de Isidoro, de Averroes, de Maimónides, de Raimundo Lulio. Así expresa en *La Cultura Filosófica en España* (Colec. Cervantes, p. 223). A Ortega y a los hombres de su generación les cabría la gloria de producir ese renacimiento y esa europeización.

Ortega y Gasset, joven aún, produce ese movimiento. Unamuno lo descubrirá y pronunciará sobre él palabras de superbo elogio, previsoras de lo que va a ser el genio futuro del novel filósofo. Ideas que tuvieron vigencia en España hasta 1890, ideas de los que fueron maestros de Ortega, la perdieron después de esa fecha. Sólo mantuvieron esas ideas los que prefirieron "vivir sin fe bajo unas banderas desteñidas", y se opusieron a hacer una revisión —a lo cartesiano— de los principios recibidos. El dilema sociológico que impugna en su propio planteamiento Ortega —dilema vigente dentro de la problemática española de ese tiempo, y que considera que debe ser rechazado y desenraizado por su generación— es el de liberales y reaccionarios. No admite que personas de mente caracterizada y de responsabilidad vivan como el vulgo, a la deriva, "atenidas a las superficiales vicisitudes de cada momento" (T. N. T. 31). Propone nuevas tablas valoradoras, propone dar un viraje de un cuadrante, que será hecho por los mejores de esa generación, y llega aún a acusar a la actual de generación desertora por no vivir con la mente clara, por no rechazar formas que no les son afines, por no haber sabido romper de modo resuelto con espectáculos e instituciones que son "desvirtuadas concreciones del pasado" (T. N. T. 28, 29).

## II. LA INVERTEBRACION DE ESPAÑA

El punto de partida del enfoque orteguiano de la sociología española es la cuestión sinérgica enunciada en el propio título —un tanto de perfil nega-

tivo— sobre la desarticulación del organismo español, sobre su invertebración. El principio histórico-sociológico en que se apoya para desarrollar su punto de vista, es el formulado por el gran historiador alemán Mommsen. De acuerdo con ese principio físico-histórico de validez universal, de la misma manera que en el mundo cósmico se producen las ecuaciones de movimiento, aun en todo cuanto no parece ser movimiento —calor, luz, resistencia— así la historia ascensional de toda nación es un vasto sistema de “incorporación”, y a su vez la historia de la decadencia de un estado nacional traduce siempre una vasta desintegración (E. I. 28, 55). La teoría de Mommsen aplicada a Roma acerca de su auge y declinación, la traslada Ortega a España. La común raigambre latina de Roma y España hacen la verdad de la tesis más viable. Base del planteamiento es la federación latina: la constitución de ese cuerpo social a que Roma obliga a sus hermanas del Lacio.

El segundo principio sociológico que aplica Ortega y Gasset al caso de España es el de “integración”, secuela del de incorporación. “España —de clara— más que una nación es una serie de compartimientos estancos” (E. I. 74). La unidad —la unificación, la reunificación— es la causa y la condición para hacer grandes cosas, para que una nación sea una nación. Pero esa sinergia, esa solidaridad nacional sólo es posible y exitosa cuando tiene ante sí un programa o “proyecto de cosas por hacer mañana”, pues es un hecho que “las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana” (E. I. 38). En este sentido Ortega piensa de modo afín a Renán en su libro *¿Qué es una Nación?*, y lo es el “tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho juntos grandes cosas, querer hacer otras más: he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo: en el pasado una herencia de glorias y remordimientos, en el porvenir un mismo programa por realizar”. La historia pone de relieve lo previamente afirmado. Roma deja de ser ese proyecto de hacer cosas de futuro, y el Imperio se desarticula cuando ese programa de grandes cosas por realizar desaparece. Ortega rememora la respuesta del rey Fernando el Católico a la pregunta del historiador Guicciardini de cómo era posible que un pueblo tan belicoso haya sido siempre conquistado: “La nación es bastante apta para las armas, pero desordenada, de suerte que sólo podrá hacer con ella grandes cosas el que sepa mantenerla unida y en orden” (E. I. 54, 55).

No hemos de entrar en la dilatada cuestión histórica de la unidad nacional española, que excede los límites de este bosquejo. Tan solo haremos clara la línea del pensamiento orteguiano al respecto. A España le cupo el privilegio de haber sido la primera nacionalidad que logró ser *una*, mientras que Inglaterra, Francia y Alemania seguían viviendo un pluralismo feudal. Enton-



ces se engrandeció, pero fue la suya una plenitud artificial, y no poderío vital duradero (E. I. 164). No entra Ortega en “el gran movimiento de desintegración que empuja la vida toda de España”, ni tampoco penetra en el progresivo desprendimiento territorial sufrido durante tres siglos (E. I. 100). Ni se referirá a Castilla que durante la reconquista no obra con particularismo doméstico, dotándose en cambio de un “prócer carácter estatificador a virtud del cual compagina los instintos de dispersión de leoneses, gallegos, aragoneses, vasco-navarros y catalanes, obligando a éstos a la unión y colaboración y disciplinándolos para un modo más alto y fino de existencia histórica” (Esp. II, 149). En suma, se trata de una cuestión que ha sido de vida o muerte: “Se trata de la extremada atrofia en que han caído aquellas funciones espirituales cuya misión consiste precisamente en superar el aislamiento del individuo, del grupo o de la región”. Se trata de algo en que va la vida y la salvación, a saber: se trata de “la creación de valores colectivos” (E. I. 100). Nótese que aquí Ortega exalta el rango de lo colectivo, si bien para llegar a él lo hace a través de la suma de esfuerzos de numerosas personalidades y personas.

El desiderátum inexcusable que esa creación de valores colectivos y unificados representa, no lo puede lograr España, en opinión del sociólogo, porque se carece de algo esencial: de organización. No la hay ni en la política, ni en la convivencia, ni en las conversaciones. Y exclama dolido —que alguna vez dijo con Leonardo que *dove si grida non é vera scienza*—: “España se arrastra invertebrada”; y debido a ello “difícil será imaginar un conglomerado humano que sea menos una sociedad” (E. I. 75, 115). Sobre esto insiste. La maquinaria pública del Estado no logra hacer funcionar debidamente ninguno de sus mecanismos constitutivos, y por eso hoy se paraliza una institución, y mañana otra, “hasta que sobrevenga el definitivo colapso histórico”. Esta predicción se ha estado cumpliendo. Es que la fórmula del sociólogo es sencilla: es el cumplimiento de la ley de organización.

La *España Invertebrada* contiene una apelación a las reservas morales, intelectuales y obreras del pueblo español, y a los hombres de suposición, para combatir y extirpar el “filisteísmo” que todo lo arrolla. “Donde quiera asistimos —se lamenta— al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores” (E. I. 115). Este fenómeno de patología social no ha ocurrido sólo en España sino en otras latitudes. Es lo que se ha llamado por autores norteamericanos “la némesis del inferior”; es lo que ha estudiado Otto Seeck en su *Historia de la Decadencia del Mundo Antiguo*, justamente en el capítulo que se refiere al “aniquilamiento de los mejores”. En “A los suscriptores” de *El Espectador*, había dicho nuestro filósofo en 1917 que “todas las menguas y defectos de la vida española serán incorregibles mientras nos complazcamos en confundir al diestro con el inepto,

al noble con el ruin" (Esp. II, 13). Pero este juicio va unido a dos afirmaciones amargas y decepcionantes —*philosophus triste*—: 1) En España es tradicional, inveterado, multiseccular el odio al ejercicio intelectual, 2) El plebeyismo, el trivialismo, triunfante en todo el mundo, tiraniza a España (Esp. II, 19, 102; E. I. 179). Años después, en el estudio sobre Mirabeau, apareció una proposición y exhortación complementaria. Esta: "Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilánimes", que por otra parte "está aplastando todo germen de superioridad" (Mir. 27).

Un tercer principio —este negativo— pero dominante en la existencia española es el del "particularismo", causa de tamaños quebrantos nacionales. Simmel había estudiado en su tratamiento del cruce de los círculos sociales, pero con más detenimiento dentro de su epistemología social, la cuestión de los "velos sociales", cómo una clase social ve y estima a otra o a otras (el civil al militar, el seglar al sacerdote, el proletario al industrial, el intelectual a los demás). Ortega y Gasset insiste en la propia cuestión, muy importante en toda sociedad. He aquí su doctrina. La esencia del particularismo reside en que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y en consecuencia deja de compartir los sentimientos de los demás (E. I. 62). A este respecto ha de decirse que el filósofo deja constancia del hecho —particularismo, sectarismo, regionalismo, provincianismo, clasismo y otros procesos sociológicos de sectarización análogos que estudian los tratadistas sistemáticos— pero no ahonda exhaustivamente en las causas reales que lo producen, ni en los efectos de la sima que se abre entre sectores de la existencia social nacional, ni en lo difícil que es en realidad —a pesar de sus consecuencias funestas— superar ese espíritu particularista. Verbigracia: la guerra civil española. A veces es una *petitio principii*. En la etapa republicana, posteriormente a su libro alertador, en algún debate público en el parlamento punzará el sectarismo de los que llama "eternos progresistas", que "les hace confundir la nación con la tertulia", y les reprocha que "no se eleven casi nunca a la gran óptica nacional" (R. R. 114). Nótese la coincidencia con los criterios de Martí sobre el sectarismo. Era lema del Apóstol éste: "Con todos y para el bien de todos".

El particularismo se basa en un no contar con los demás. Uno de los casos especiales que expone Ortega es el del grupo militar. He aquí su criterio. Cuando un grupo social se siente desatendido "reacciona automáticamente con una secesión sentimental". Tal entiende que ocurrió con el Ejército español, que comenzó a tener ideas, propósitos, sentimientos sacados de sí mismo, sin influencias ambientales, sin recepción ni canje con otros grupos sociales, generando una "funesta suspicacia hacia los políticos, los intelectuales, los obreros".

En Cuba, ante el propio problema, un grupo de profesores universitarios tratamos de superar ese particularismo cuando se fundó en 1945 la Escuela Superior de Guerra. El particularismo —ley negativa— consiste en perder la conciencia de que se es una parte del todo; es “el espejismo de creerse solo y todo” (E. I. 79, 81). Sin extenderse en las causas del fenómeno, Ortega precisa sus efectos, siendo el más funesto que “todo particularismo conduce por fin a la *acción directa*” (E. I. 81, 82), para la cual tiene el sociólogo frases de total vituperio, al considerarla como un proceso de degeneración política, tal como se produjo en Roma en el año 70 antes de Cristo, en que “partidas de porra” formadas por gladiadores, frigios, esclavos —no por romanos— intervenían violentamente en el proceso electoral (Esp. VI, 150).

Dentro del grupo militar la acción directa se produce en forma de “pronunciamientos cuartelarios”, fenómeno por desgracia frecuente en España e Hispanoamérica, unido al del caudillismo. “Pronunciar” el grito en los cuarteles para posesionarse del poder público, es un vituperable método de acción directa, que ha traído y trae grandes desgracias a la patria. Ortega y Gasset generaliza la tesis, y dice que en cierta hora, perdida la fe en la organización y en el destino nacional, y embotada la sensibilidad y la comprensión de la existencia de otros grupos dentro del país, un grupo ha impuesto su arbitraria voluntad. La militarización, en las sociedades del presente, es “una burocratización en segunda potencia”. Efectivamente, el dictador militar todo lo acapara, todo lo monopoliza, y esquilma al pueblo robándose del tesoro nacional cientos de millones de pesos, de los cuales paga el precio de los diabólicos servicios que contrata. Eso ha sido corriente en nuestra América. “La urgencia mayor del Estado —de ese tipo— es su aparato bélico, su ejército. El Estado es ante todo ejército”. Se produce esa maquinaria militar, en pie de guerra, centralizada y controlando todos los servicios públicos, y el presupuesto nacional, y el material bélico, y dictando decretos-leyes de emergencia nacional y estados de sitio a su antojo. Ortega caracterizará así esa sociedad producto del pronunciamiento o cuartelazo: “Los Severos, de origen africano, militarizan al mundo. ¡Vana faena! La miseria aumenta, las matrices son cada día menos fecundas. Últimas palabras del Emperador Septimio Severo a sus hijos: Permaneced unidos, pagad a los soldados y despreciad el resto” (R. M. 203). La historia se ha repetido en algunos pueblos oprimidos de América. Es que “la tiranía consiste en el olvido de que lo demás existe” (Esp. VII, 157).

La acción directa la emplea no sólo el militar, sino el obrero que mira a las demás clases sociales como parasitarias, y concibe que “ellos son el verdadero todo social, el único que tiene derecho a una legítima existencia política” (E. I. 87). Y este particularismo lo practica el industrial, y por definición el aristócrata (E. I. 87). Se llega a la acción directa, imponiendo un

grupo su voluntad omnímoda a los demás, a causa de una falta de perspicacia, de una cerrazón mental, consistente en que “cuanto más torpes somos más nos olvidamos de que nuestro prójimo existe” (E. I. 89). La consecuencia inmediata de ello es la lucha feroz de un grupo, de un círculo social, como diría Simmel, contra otro u otros. Y es que no se ha tenido vigilancia mental, comprensión del grupo enemigo, que siempre es peligroso. Ortega y Gasset explica esta circunstancia en el sentido de que preferimos vivir de la ilusión —acto puramente imaginativo— de que somos vencedores, cuando lo cierto es que cada grupo de por sí no tiene fuerza para poder ejercer —ni siquiera para asegurar— sus propios derechos (E. I. 96).

Esto lleva al sociólogo a plantear un último principio negativo pero de proyección positiva: el principio de “exclusión”. La actitud anteriormente descrita implica que “no queremos luchar, queremos simplemente vencer”, y esta táctica falla. Frente al método de exclusiones mantiene nuestro teórico de la sociedad que “las revoluciones y cambios victoriosos han solido hacerse con ideas de amplísimo seno”; que al parroquiano convicto no hay que persuadirlo, y la tarea consiste por ello en convencer al infiel, al no-adicto. Aun —advierte aquel— para que sean fecundas ciertas eliminaciones ejemplares —digamos, por ejemplo, de los apóstatas, de los disidentes— “han de ser compensadas con magnánimos apelativos de colaboración, con llamamientos que permitan a todos los ciudadanos sentirse aludidos” (E. I. 94). Estos pragmáticos consejos del filósofo son en verdad harto sensatos; pero queda una última pregunta, en una última instancia: y si un gran sector de la vida pública ha propuesto todos los medios de razón y de justa y digna avenencia, y el régimen de fuerza insiste en mantenerse en el poder, ¿no hay que apelar a la *ultima ratio*?

Queriendo contener la hemorragia de la desintegración, de la desvertebración del conjunto societal, el humanista Ortega y Gasset apela una y otra vez al imperativo de convivencia, y advierte con su alta voz a los españoles que “cualquiera tiene fuerza para deshacer —ejército, obreros, políticos”— y que “hay muy escasas energías en España”, y mal se irá “si no las atamos las unas a las otras” (E. I. 96).

El filósofo español —ávido de constructividad y de obra de creación— quiere modelar como en blanda arcilla la figura del nuevo Estado español, corregir en grande su propia fortuna, diseñada por él tantas veces. Ve en lontananza la República. “La República significa —dice—, en definitiva, que nuestro pueblo se organice a su gusto, que elija su camino sobre el área imprevisible del futuro, que viva a su modo y según su interna aspiración” (R. R. 156). Ya en 1927, en *El Espíritu de la Letra*, hace la propia admonición:

“Se trata de construir a España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir” (E. L. 29). Ortega cree que se puede conformar la nueva nación, y sentado el primer principio, el de originalidad en la existencia estatal, pasa a un segundo que es el de elevación ética colectiva: pensar en la nación con grandeza y altura. He aquí su prédica del momento: ha llegado la hora de que los españoles piensen con magnanimidad: ha llegado la hora de tener almas anchas. Lo dice y reitera: “Amigos: ¡tomemos el acuerdo por unanimidad de pensar en grande!” Y ello significa —otra vez en función del principio del antiparticularismo— no pretender hacer de la república la propiedad privada de ningún grupo particular. A su vez, asiéndose al propio concepto, por su lado precautorio, mantendrá que “el crimen mayor que hoy se puede cometer en España es empequeñecer el momento” (R. R. 137). Elogiará, y se referirá con respeto, al Partido Socialista Español, que supo colocarse por encima del partidismo (R. R. 68-69). Y estima que es necesario desarrollar un doble movimiento: uno, ese pensar en grande a todos sus efectos; otro, hacer surgir un partido gigante capaz de aprovechar esa coyuntura única, que pasada no volverá, un partido “capaz de dar un buen brinco sobre las grupas de la fortuna histórica, animal fabuloso que pasó ante los pueblos siempre muy a la carrera” (R. R. 162).

### III. AURORA Y OCASO DE LA REPUBLICA ESPAÑOLA

En el año de 1931, luego del advenimiento de la República Española, que don Fernando de los Ríos nos calificara de “días de epifanía”, tuvo oportunidad el filósofo y sociólogo de concretar ante ese hecho histórico, y ante esa que llamó “república niña”, las teorías e ideas ceñidas al momento, que elaboró durante su vida. Pronuncióse de modo expreso trazando orientaciones de alto bordo. Del mismo modo que tocante a la Universidad española, al proponer su reforma, planteó de entrada si el nuevo Estado español debía ser o no algo propio. Reitera en esta oportunidad la tesis de *Misión de la Universidad*, al proponer que “España haga algo original, según su manera autóctona, extrayendo de su propia e indómita sustancia la pauta de su comportamiento” (R. R. 12). No querrá una república a base de imitación de ninguna otra, sujeta a una realidad distinta, pero situando el hecho en el gran tapiz de lo universal —como lo hizo México con su revolución agraria y con su expropiación petrolera— pensará en ella “como creación gloriosa de la historia universal”. Para esa forja autóctona de la república mantuvo la necesidad de vivir “no con imágenes forasteras, sino bien sumergidos en nuestra circunstancia, oprimiendo a ésta para nutrirnos de su zumo” (R. R. 13). Tal es la reiteración de la

idea matriz de que toda vida o toda colectividad que imitan, se falsifican. Es la concreción del concepto propísimo de Ortega que es imperativo de su filosofía vitalista: "Vivamos nuestro destino, no imitemos el ajeno" (R. R. 15). Sólo así se puede ser respetado por extraños. He aquí otra coincidencia con Martí que dijo: "El vino, de plátano; y si sale agrio, es nuestro vino".

La apelación a un sentido de máxima responsabilidad galvaniza las palabras del parlamentario ocasional o *per accidens*, en esos meses de rango para el pueblo español y para los orientadores de esa hora. Aquel advenir republicano había tenido la suerte de no haber sido el cambio de régimen resultado de un ex abrupto golpe de mano de una minoría audaz, aprovechadora de una coyuntura de azar, sino de haber llegado a él "porque el régimen anterior había perdido todos sus prestigios y su eficiencia histórica" (R. R. 115). En 1929, en efecto, Ortega y Gasset había calificado la situación del país de "encanallamiento". Este —dijo— "no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. No puede sostenerse con decoro en la historia —sigue refiriéndose a España— una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando, es constitutivamente fraudulento" (R. M. 236, 237). La monarquía se había convertido en desorden sustancial. Uno de sus crímenes había sido fomentar las ridículas disputas, la chocarrería, la ausencia de lo grande, el encanallamiento, la miopía. La República, por contraste, aspiraría a un orden nuevo y manifestaría un asco contra el desorden en que había caído la monarquía: "primero, el desorden pícaro de los viejos partidos sin fe en el futuro de España; luego el desorden petulante y sin unción de la dictadura" (R. R. 157). La testa coronada es institución que con haber subsistido en España por siglos, ha terminado para siempre —postuló.

Según el alto filósofo, la República ha de aspirar a un orden superior, y es en ese minuto histórico cuando señala cómo "se pueden ver las líneas sencillas pero gigantes que orientan al pueblo en sus renacimientos" (R. R. 138). Nacida la república de manera inevitable, espontánea, sencilla, ese cambio no era una ligereza, un capricho, sino que "había sido una necesidad profunda de la nación española" (R. R. 141). En la conferencia pronunciada por el egregio disertante en el Cinema de la Opera de Madrid el 6 de diciembre de 1931, a siete meses de existencia republicana, proyecta alentar en grande la arquitectura del futuro español. "Tenemos ya —dijo en ese acto público— un cauce legal por donde pueda fluir nuestra vida colectiva; tenemos ya sobre nuestras plantas un suelo de derecho donde hincar los talones e iniciar la marcha histórica" (R. R. 133). Toca las teclas de la responsabilidad, de un hoy distinto del ayer: demanda una creación diaria de la historia: en cada palabra y en cada acto. Y responsabilidad significaba, para el neoparlamentario de la república, albedrío unido a una formidable "tensión de disciplina" (R. R. 138).

Ello frente a la objeción de que a los siete meses de república, ésta aparece entregada a grupos que sólo siguen “su espontánea inspiración” (R. R. 134). Otra vez, frente al particularismo, mantiénese que “el triunfo de la República no podía ser el triunfo de ningún determinado partido o combinación de ellos, sino la entrega del poder público a la totalidad cordial de los españoles” (R. R. 149). No podía haberse concebido ni mantenido una democracia más sana y noble que ésta dibujada públicamente por el alto sociólogo.

Tras los sermones laicos y amonestaciones llenas de gracia filosófica, en medio del parlamento, el predicador otrora de *España Invertebrada* vislumbraba ese día de nueva epifanía de la unificación nacional en torno a sus ideas, y la voz ilusionada del amonestador cobraba jocundidad y euforia. Parecía que se había logrado el milagro de la España una y vertebrada en espíritu, de una sinergia constructora de la historia patria, y había que fijar el acontecimiento acentuándolo. Ninguna voz más autorizada que la de ese gran orador que era el filósofo. Y habló así: “Muy pocas veces acontece que la voluntad prácticamente íntegra de un pueblo se concentre en unánime decisión. Por lo mismo, cuando esto acontece es un radical deber impedir por todos los medios que esa unificación maravillosa de la vida colectiva quede sin fértil aprovechamiento. Es menester conservar ese tesoro de unidad... un Estado integral, superior a todo partidismo, riguroso frente a toda ambición arbitraria” (R. R. 159).

El último principio y principio último —quizá la piedra de toque, la coronación hedónica de la existencia republicana— es el que erige Ortega y Gasset para comprobar el éxito de la empresa llevada a cabo: es el principio de la alegría. Lejanos han quedado los tiempos en que desde *España Invertebrada* y desde *El Espectador* lanzaba ese guía intelectual sus cotidianas quejas ante la exánime vitalidad nacional. Lejanos han quedado los tiempos en que el gran genio literario de España hacía esta meditación: “Son las cosas a veces de tal condición, que juzgarlas con sesgo optimista equivale a no haberse enterado de ellas” (E. I. 15). ¿Coincide ahora Ortega con la Bernardette de la novela de Franz Werfel en el aserto de que bueno es lo que se hace con alegría, o con los benedictinos que al alborear saludan con ebriedad la alegría de la mañana? El optimismo va a ser pasajero. A siete meses de ese día republicano de epifanía, ve cundir en el país descontento y tristeza. Y el *ver* de Ortega es inequívoco. Cree un error plantear una república que comienza a ser triste y agria; mas sin desánimo piensa que la ocasión es magnífica para hacer de España “un pueblo de vida contenta y plenaria” (R. R. 140). He ahí el imperativo en cuestión, difícil de alcanzar, en verdad sumido en el plano de lo relativo —pues es ley que cuando suenan las cuerdas de la alegría, resuenen casi al unísono las de la tristeza—; pero de toda suerte ha de ser meta inexcu-

sable de todo un programa nacional “organizar la alegría de la República Española” (R. R. 171). Ortega quería una república ajustada a principios previamente meditados. Los idealistas siempre lo quieren. Spranger nos recuerda estudiando la formas de vida del hombre teórico y del político, como Bismark, cuando se le hablaba de resolver las cuestiones políticas a base de principios, y ante el imperativo categórico de Kant, dijo que actuar de ese modo era como meterse en una tupida selva y avanzar con un largo cuchillo entre los dientes. De nuevo luchaban los dos principios goethianos: en el principio era la idea y en el principio era el hecho.

Dos grandes problemas le quedaban a la república que se denominó de intelectuales o de profesores —en tono injustamente peyorativo. Estos dos magnos problemas eran: Capital e Iglesia. Para el engrandecimiento de la República pidió el constructor ideológico una colaboración de todos, entre las cuales no podía faltar la de los capitalistas: banqueros, hombres de empresa, capitanes de industria. ¿Sería escuchada por las clases conservadoras la voz —tenida por tantos por conservadora— del filósofo? ¿Se solidarizarían a esa obra de reconstrucción las clases vivas y productoras dominadas por el instinto más poderoso que todo de seguridad *au outrance* y por la ingénita cobardía del capital a los cambios históricos? ¿Aceptarían una reconstrucción de España “en otra forma”? De cualquier suerte, el eminente repúblico lanzaría al viento su proclama, luego de dar como un hecho que “todo estaba por hacer en España, lo mismo en la técnica de producción que en la técnica de la administración”. Puntualicemos su planteo al respecto.

“Para esa gran obra de enriquecimiento nacional —así arengaba el filósofo— se llama aquí a los capitalistas españoles. Se llama al capitalista para que denodadamente sirva a la Nación, y no al revés. No se le llama al servicio del interés particular de la clase capitalista; se le llama para trabajar en la plenificación de España” (R. R. 167). ¿No era en verdad esto de la plenificación de España un concepto demasiado abstracto, sin renglones concretos, de éstos que el propio filósofo creía esenciales a toda política en acción? Y otra vez, recordando a Rousseau, ¿no podría decirse que los conceptos abstractos en política llevan al error? “Es preciso que, sin desánimo —continuaba— las fuerzas favorecidas antes por el Estado, se acostumbren a vivir bravamente a la intemperie; creedme que la intemperie es cosa sana: tonifica el músculo y aligera la cabeza”... (R. R. 168). Ortega predicaba así una especie de nuevo *ethos* económico; pero ese imperativo de vivir bravamente a la intemperie, ¿no sería ciertamente para el capitalista español, no meras palabras, no meras frases, sino nuncio amedrentador, con ser actitud reformadora, en pugna con el instinto de ultraseguridad e inmutabilidad propio de la



clase capitalista? También abogó en el parlamento para que los banqueros aprontasen soluciones a la perturbación económica imperante en esos instantes de sabotaje al régimen. Abogó por que los propietarios e industriales “trabajasen con fervor en sus cultivos y empresas, aunque les sea molesta la hora presente”; en suma, trató con su palabra noble y su buena voluntad de conjurar ese absentismo, “ese insolidarizarse con la nación cuando ésta se organizaba en otra forma”. Empero, ¿no le sucedería a Ortega, mágico de la palabra, lo que al Aprendiz de Brujo de Goethe que la creencia en la virtualidad de su idea se volviese contra él?

La cuestión de la Iglesia —unida a la vida secular española y capítulo inexcusable de la historia de este país— no faltó en el planteamiento orteguiano de la nueva república. De acuerdo con su criterio sociológico pluralista y de convergencia de todos los horizontes, era primordial el reconocimiento del papel de cada clase social a base de un justo equilibrio dentro de la vida del Estado. Salvado y aclarado que “no estaba dispuesto a dejarse imponer por los mascarones de proa de un arcaico anticlericalismo” (R. R. 154), replanteaba empero la cuestión desenvuelta por don Fernando de los Ríos en su obra *Estado y Religión en España en el siglo XVI*. Poder muy complejo, organización internacional, consideraba a la Iglesia como “espada que tiene su puño en Roma y la punta en todas partes” (R. R. 104). He aquí su tesis tocante al poderío de la Iglesia en España. “Colocada por el Estado en situación de superlativo favor, gozando de extemporáneos privilegios, aparecía poseyendo un enorme poder sobre nuestro pueblo”. Un católico sagaz habría suscrito las afirmaciones orteguianas acerca de ese poder terrenal de la Iglesia española; en efecto, ese poderío “le venía del Estado como un regalo que el Poder público le hacía, puesto a su servicio. Y la Iglesia, viviendo en falso, se desmoralizaba ella misma gravemente. El uso mismo era un abuso” (R. R. 154).

Situemos el pensamiento del filósofo político a este respecto en un marco más amplio. Alguna vez afirmó que sólo lograron una constitución histórica saludable los pueblos que se hicieron una iglesia propia, tal como ocurrió en Inglaterra y en Alemania durante la Reforma religiosa (Esp. VIII, 150). Este criterio puede que derive además de su pluralismo y perspectivismo general. Pero afanoso siempre de lo original y propio —al igual en eso que Martí para América— quiso Ortega para España un tipo auténtico y peculiar de católico. “Nunca he comprendido —declara— cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas, resueltos a libertar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas” (E. L. 28). En el propio sentido, en *Un Diálogo* con Henri Massis, efectuado en 1927, en torno a la

novela, resalta el contraste entre su modo de ver y la labor de los católicos franceses, que lejos de investigar atacan y enconan los ánimos. En cambio, altas figuras del catolicismo alemán tienen su parabién. “Nunca se repiensa —escribe— con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual”. No quiere un catolicismo de comodín, y celebra la egregia labor hecha durante los últimos años por los católicos alemanes, por hombres como Max Scheler, como Guardini, como Przywara. “Se han tomado —dice— el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica cuya latente vena desconocíamos” (E. L. 122). Visto el catolicismo bajo ese nuevo prisma, lo enjuicia y sopesa con estas palabras: “La fe que siente su propia plenitud en forma de enorme sed de intelecto —no de petulante satisfacción propia—: he ahí la audacia admirable del catolicismo” (E. L. 124).

#### IV. LA CUESTION SOCIAL Y NUESTRO TIEMPO

De modo sinóptico nos referiremos al cartabón que aplicó el sociólogo de la razón vital a las diversas doctrinas sociales, enmarcándolas en las realidades concretas y en su incorporación a las naciones de Europa. El aclaró más de una vez que las “palabras” eran los mayores déspotas, y para hacer buena esta afirmación analiza de entrada dos de las más usadas en la nomenclatura corriente de su tiempo: “reaccionario” y “progresista”. El reaccionario es un tipo social que ha de definir —nada menos— en una conferencia pronunciada en 1922, en el acto de entrega de unos lienzos donados por el Marqués de Vega Inclán. Su punto de vista está condensado en el artículo titulado *Para un Museo Romántico*, que mencionamos. El reaccionario o arcaico —es su modo de ver— se niega a aceptar el presente, que “al fin y al cabo es la única vida real que existe”. Elige una época pasada, que por una razón u otra le parece más cómoda o adecuada a sus conveniencias y resuelve instalarse en ella convirtiéndola en un presente petrificado, inmutable, perenne. Para el hombre arcaico el pasado sigue siendo presente, y por tanto “vive una vida extemporánea e irreal, un grotesco ensueño exangüe e inválido” (Esp. VI, 72).

Era lógico que Ortega y Gasset, tenso y alerta siempre ante la actualidad, ante lo que pasa en el mundo, ante su tiempo y orbe, rechazase de plano esta actitud vital retrospectiva de cariz excluyente, que no podía tener sentido para él. Pero ello no quería decir que proscribiese el pasado como tal: quería que aumentásemos el presente con el pasado, esto es, propugnaba en lo posible una asimilación creadora. Por eso repudia —en las mismas barbas de marqueses y banqueros tradicionalistas, porque los hay que no lo son— al filisteo, al ultra-

conservador, saturado de complejos o residuos de seguridad y permanencia, para emplear términos de los sociólogos Znaniecki y Pareto. “Soy un hombre que ama verdaderamente el pasado. Los tradicionalistas, en cambio, no le aman: quieren que no sea pasado sino presente. Amar el pasado es congratularse de que efectivamente haya pasado”. Así habla en *Tierra de Castilla*, trabajo inserto en sus *Notas de Andar y Ver* (Esp. I, 73-74).

Posición diametralmente antípoda de la anterior es la que asume el progresista, para quien el pasado humano sólo tiene interés, sentido y valor en la medida en que es preparación para el presente. Esta es prácticamente la actitud de Dewey, el filósofo del pragmatismo. Se trata en efecto de una posición pragmática, según la cual los hombres que nos han precedido han creado esas cosas maravillosas —técnicas, ciencias, inventos, clínicas— *para* nosotros. Y la vida actual progresista sólo sirve para preparar el futuro. El progresismo es futurismo, y este futurismo, este afán de supeditar la vida pasada y la actual a una mañana “es una de las enfermedades de nuestro tiempo” (Esp. VI, 70-71). De aquí que Ortega se empeñe en fijar claramente el concepto del progreso, tal como él lo concibe. “Las gentes frívolas —declara— piensan que el progreso humano consiste en un aumento cuantitativo de las cosas y de las ideas. No, no; el progreso verdadero es la creciente intensidad con que percibimos media docena de misterios cardinales que en la penumbra de la historia laten convulsos como perennes corazones” (Esp. I, 90). Quizás uno de estos misterios convulsos sea para el filósofo antitotalitario la doctrina liberal, no en la forma clásica, sino en una renovada, a la cual se identifica al declarar que ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en “lo social”, en el hecho colectivo simplemente y como tal, “hay de benéfico y a la vez de pavoroso”; y se abraza, por ello, a “un liberalismo que está germinando” (P. F. 22-23). Y ya, en efecto, en su estudio sobre las masas proclamaba que la democracia liberal, fundada en la creación técnica, “es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido, cuyos principios esenciales tendrán que conservarse” (R. M. 82). Se volverá sobre este tópico al examinar en otro libro la tesis política orteguiana.

Examinando el famoso individualismo de Herbert Spencer, descubre Ortega y Gasset que aun en esta doctrina —que parece a todas luces poner énfasis en la persona humana— individuo y Estado son dos meros órganos de un único sujeto: la sociedad, y “ese individualismo boxea continuamente dentro de la atmósfera colectivista de su sociología”, al extremo que en el fondo de sus ideas hay una primacía de “lo colectivo”, a pesar de que veía que “la colectividad es una realidad distinta de los individuos y de su simple suma, pero no sabía cuáles eran sus efectivos atributos” (P. F. 22).

*El Espectador* desde Madrid ha podido observar de cerca el surgimiento de la política *fascista* en Italia, y en uno de sus estudios ha de poner en claro su actitud adversa a ese sistema estatal, y hará incluso predicciones respecto al mismo que ciertamente se cumplieron a cabalidad. La historia puede predecirse en cierta forma —sostuvo algunas veces Ortega— y dio prueba de realizarlo. Partido autoritario, confusamente antidemocrático como lo venían siendo todas las derechas e izquierdas extremas, nacionalista, sedicioso e ilegal a virtud y en el extremo de hacer uso de la violencia y de la forma ilegítima de adueñarse del poder, y de ejercerlo triturando un estado legal, tales son los atributos negativos con que expresamente enjuicia Ortega y Gasset al fascismo italiano. Para conservar su continuidad administrativa —añade— y en cuanto se le mantuvo dócil, conservó el Parlamento. “Cuando se le pregunta por su principio de derecho, señala sus escuadras de combatientes”, sus “camisas negras”, sus *fascio di combattimento*, “que no son ciertamente un principio de derecho político”. Pero “ni siquiera aspiran los fascistas a ser gobierno legítimo”. Son “ilegitimidad constituida” (Esp. VI, 31, 36).

La definición previa de ese régimen totalitario coincide puntualmente con la que desarrolló magistralmente Guglielmo Ferrero en su gran libro *El Poder* (“Los Genios Invisibles de la Ciudad”). He aquí el planteamiento del sumo tratadista. En plena civilización es violado un principio de legitimidad. La fuerza empero no puede crear ni un derecho ni un deber. La fuerza no crea el consentimiento general. La constitución se reduce a unas gotas de tinta sobre el papel. Como durante el régimen de Napoleón III, las elecciones se convierten en una comedia, las asambleas legislativas en una ficción, la democracia en una farsa, el poder judicial en un guiñapo. Pero los principios de legitimidad, esos principios, “son verdaderamente los genios invisibles de la ciudad y los fundamentos del orden universal”; y la asonada del *coup d'état* crea una guerra entre ella y esos principios dinámicos. Y sólo a base de ellos una sociedad puede vivir sin miedo. En esa ciudad libran su batalla esos dos genios enemigos, y la ciudad se desgarrá hasta la extenuación. Combaten Caín (la opresión) contra Abel (la libertad). Es que la democracia no es más que el principio de delegación del poder basado en el consentimiento, y acto soberano de la mayor importancia vital. Cuando no es así surcan corrientes subterráneas de irritación y descontento.

Para que una democracia sea legítima es necesario que la voluntad soberana de la nación sea no una ficción, sino una realidad viviente y operante. Y el gobierno de usurpación o de golpe de estado viola los dos principios de la democracia legítima: derecho de la mayoría y libertad de sufragio. Suprimida la oposición, la voluntad nacional no es más que una parodia. Ese gobierno ilegítimo es el régimen de miedo por excelencia, y su destino diabólico es que cuanto más trata de defenderse, por miedo a los peligros subterrá-

neos, más miedo se adueña de él. La brisa tenue de las murmuraciones le parece aviso de la rebelión general. Y crea una superpolicía para vigilar hasta a la propia policía; y el frenesí de la autopropaganda falaz y mentirosa, con la que no contiene el descontento público. Tales son los gobiernos usurpadores: al de Mussolini se refirieron Ortega y Ferrero; y Croce, en su *Storia d' Europa*, auguró la destrucción interna de *fascio* por esa locura de hacer por hacer, sin saber qué y por qué. Ej. la conquista de Etiopía.

La aversión de Ortega y Gasset al fascismo italiano fue bien explícita, y sagacísima y certera fue la predicción que hizo de su caída en los instantes mismos en que parecía incommovible. Con ojo profético vio esto: "Movimiento esencialmente transitorio, lo cual no quiere decir que dure poco, a nadie se le ocurre verlo proyectado sobre el futuro" (Esp. VI, 39, 40). He aquí otro juicio: "Admiro a Italia, no envidio su política violenta" (Esp. VI, 42). Y un pronóstico de la tempestad final: "Cuanto más indómito vea al fascismo ejercer la gobernación, peor pensaré de la salud política de Italia. No hay salud política cuando el gobierno no gobierna con la adhesión activa de las mayorías nacionales" (Esp. VI, 42). Donde sólo creemos se equivocó Ortega y Gasset fue al pronosticar en ese mismo momento, en 1926, esto: "A mi juicio, es poco verosímil un fascismo español" (Esp. VI, 49). El falangismo franquista sería un mentís a este juicio.

Al colectivismo —que estudia históricamente— lo considera una creación del siglo XIX, de origen francés, que aparece nada menos que en la teórica archirreaccionaria de Bonald y de De Maistre. También hablan de colectivismo Saint-Simon, Comte y el médico de Lyon M. Amand, quien en 1821 lo contraponen al personalismo. Aun teóricos del liberalismo, como Stuart Mill y Spencer, defienden el individualismo —según Ortega precisa— para demostrar "no que el liberalismo beneficia o interesa al individuo, sino, por el contrario, que beneficia o interesa a la sociedad". Los alemanes creyeron asimismo haber descubierto ellos "lo colectivo" como una realidad anterior y distinta de los individuos, que concretaron en la palabra *Volkgeist* o alma colectiva (P. F. 21). Tocante a Marx y Lasalle, Ortega subestima al primero, ya que rechaza el "esquematismo un poco pedante de Carlos Marx", y en cambio se refiere a Lasalle como "el hombre más profundo que ha tenido el radicalismo de la pasada centuria", en lo que respecta a la organización combativa del proletariado. Este juicio lo emite el filósofo español debido al hecho de que Lasalle, en vez de poner énfasis en la lucha de clases, veía que "el odio y el temor no bastan para que un deseo social triunfe; que era menester conquistar las mentes, convencer, inventar ideas claras" (Esp. II, 175). Al hilo de un libro del filósofo sir Bertrand Russell, ve las nocivas implicaciones de la propaganda de

ideas rusas. Russell creyó en 1923 —en lo cual no acertó— que la propaganda comunista no llegaría a los hijos del celeste imperio, porque el bolchevismo supone un Estado fuerte y centralizado, de mucha acción gubernativa, y en los chinos hay un alto grado de libertad personal. Su criterio, en definitiva, sobre el bolchevismo y sobre el fascismo, es que son dos intentos nuevos de política que en Europa y sus aledaños se están haciendo, y “son dos claros ejemplos de regresión sustancial” (R. M. 150). Creía que las condiciones económico-sociales de Rusia eran muy diferentes como caldo de cultivo de la revolución que las de Francia, Inglaterra y los Estados Unidos. Además, la tesis marxista de la comunización primera de los países superindustrializados, no se cumplió.

#### V. GUERRA, REVOLUCION, PRINCIPIO DE CONTINUIDAD

Otros conceptos que deben ser aclarados dentro del sistema sociológico que estudiamos, son los de fuerza, guerra, demagogia, revolución y evolución. Tocante a la fuerza bruta trae a colación el filósofo liberal, refiriéndose a la poderosa Alemania, “excesiva, sin mesura y sin ironía”, aquellas palabras de Shakespeare en *Measure for Measure*: “¡Oh, es admirable tener la fuerza de un gigante, pero es atroz usar de ella como un gigante!” (Esp. I, 46). Mientras escribe *El Espectador* tiene ante la vista el episodio de la guerra europea, percibe los horizontes incendiados, comenta la frase de Schiller sobre la guerra como impulsora del destino humano, y también recuerda la de Hebbel: “La historia de la humanidad es el sueño de un tigre”. Nunca se verá en Ortega y Gasset la justificación del sacrificio del derecho por el hecho, y aclarará que no comparte los conceptos emitidos por Max Scheler en su obra *Der Genius des Kriege und der deutsche Krieg*, publicada en Leipzig en 1917.

Débase recordar que este libro lo escribió Scheler a la mitad justamente de la Primera Guerra Mundial como un convencido de la “misión histórica” de Alemania. Esta consistía en producir el derrocamiento de la filosofía liberal-democrática. Vio ese filósofo en esa guerra una primera alternativa, que era la siguiente: la división del mundo en tres grandes agrupaciones de estados: el Imperio Mongol, bajo la dominación japonesa; el Estado Ruso, dominando completamente el Occidente de Europa; y una Norteamérica mecanizada. Inglaterra sería políticamente independiente, aunque sirviendo a una Europa eslavizada, con Alemania, Italia y Francia paralizadas culturalmente. Vio como segunda alternativa posible ésta: un victorioso bloque de Austria y Alemania consolidando a toda Europa bajo la férrea mano militar alemana, y depurando a Europa del capitalismo angloamericano y del cristianismo calvinista-puritano, que calificó de “venenos extranjeros”. El movimiento de expansión iría luego

de Oeste a Este. Tales planes ejercieron dañoso influjo en la mente alemana en lo que respecta a la idea del expansionismo teutón; además, contenían una invectiva a la psicología y al *ethos* de los ingleses. Toda esta construcción imaginativa empero quedó deshecha por la dura realidad. (vid. *Publications of the Committee for National Morale* y Norman C. Meier, *Military Psychology*, 1943, p. 19).

No podía Ortega y Gasset, por sus convicciones humanistas, haber estado de acuerdo con el contenido de aquel libro, a pesar de su gran admiración hacia Max Scheler, demostrada en su comentario necrológico al filósofo, que aparece en *Pidiendo un Goethe desde Dentro*, en la edición de sus obras de filosofía pura en la Biblioteca de la Revista de Occidente, tales *El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores*, *El Saber y la Cultura*, *Ordo Amoris*, *El Resentimiento en la Moral y Sociología del Conocimiento*. Se producirá contrariamente a las ideas sobre Europa de Max Scheler. Nuestro filósofo afirma que "menos que nadie tiene derecho al derecho un siglo como el pasado, que se ha complacido en hacinar observaciones que presentan al derecho como una ficción o antifaz de la coacción, y la violencia como la expresión de una perpetua guerra civil en que ora prepondera un bando, ora otro, siendo las leyes manifestación de ese poderío" (Esp. II, 157). Rechaza la doctrina "imperativa" del "derecho".

El tópico de la guerra le arrancó atinados comentarios particularmente al hilo de la tesis expansionista del mencionado libro de Scheler. Asociémoslos al tema que desarrollaría brillantemente Reveillé Parisse en su obra *Higiene de los Literatos*, de mediados del siglo XIX. Ortega alude a "los hombres sumidos en el estudio y emparedados en las universidades", que pescan enfermedades del hígado y del corazón, sufren con su timidez, y con la poca valoración que dan a sus propios méritos, y hasta odian las alegrías de la vida, todo lo cual sintetiza en la frase "melancolía de solterona". Copiándola de Wells, el filósofo vitalista da una receta: un buen baño diario, vivir en una sociedad compleja y hacer por la tarde dos horas de *hockey*. Ve cómo a veces ese tipo de hombre genial explota en doctrinas fulminantes como esa germanista, militarista, de consecuencias incalculables. Recuérdesese que Scheler murió, por su torrente ideatorio, de no poder dormir.

No sólo habló de la guerra, sino también de la paz. En una hermosa *Carta a un pacifista sincero*, aparecida en diversos idiomas en la *Revista Rotaria*, en noviembre de 1938, expresa: "Si la guerra es una cosa que se hace, también la paz es una cosa que hay que hacer, poniendo a la faena todas las humanas fuerzas". Y asimismo enjuiciará a los organismos de paz con palabras severas: "El derecho —dice— que administran los tribunales internacionales es, en lo esencial, el mismo que existía antes de su establecimiento. Si se pasa

revista a las materias juzgadas se advierte que son las mismas resueltas antes por la diplomacia”.

Contra la demagogia —hecho cuya aparición sitúa en 1750— se produce de modo tajante, calificando a los demagogos de “los grandes estranguladores de la civilización”, la cual corre el peligro de desaparecer cuando ésta cae bajo su poder. Dice eso, pero aclarando: “A veces gritar ante la multitud puede ser magistratura sacrosanta; pero la demagogia no es simplemente eso” (P. F. 30). Se refiere a aquella demagogia de agitadores, improvisadores, sin antecedentes ni programa, que van a sus fines particulares. Los de “magistratura sacrosanta” son adalides, y harina de otro costal.

Su concepto de las revoluciones —especialmente aplicado a Europa— debe ser precisado. Parte el sociólogo vitalista del siguiente concepto: “La revolución no es la sublevación contra el orden preexistente, sino la implantación de un nuevo orden que tergiversa el tradicional” (R. M. 90). En el Continente Europeo se ha creído durante algún tiempo que el método para resolver los insalvables conflictos internos, era ése; mas tal recurso no creó un nuevo orden, e hizo que, durante un siglo, a excepción de unos días o semanas, Francia haya vivido más que ningún otro pueblo bajo formas políticas —en mayor o menor dosis— autoritarias, arcaicas y retrógradas; así el Segundo Imperio Francés fue “el gran bache moral” de la historia francesa, debido a las “botaraterías”<sup>2</sup> de los revolucionarios de 1848. El siglo XIX fue el de la Revolución Industrial —prosigue el sociólogo—, y él colocó al hombre medio, a las masas, en condiciones de vida radicalmente opuestas a las que había disfrutado: implantó un nuevo orden (R. M. 92). Pero... “en las revoluciones intenta la abstracción sublevarse contra lo concreto; por eso es consustancial a las revoluciones el fracaso” (P. F. 32). Esta observación orteguiana implica la diferencia que de hecho existe entre los problemas humanos —tales los de la política— y los problemas matemáticos o físicos o químicos. Mientras los últimos son de naturaleza abstracta, y basta con aplicar una ley a un caso concreto, los problemas humanos y de la política son de máxima concreción pues caen en el campo histórico. Y otra vez citando a Rousseau: lo abstracto aplicado a lo humano conlleva el error. Sobre este punto insistiremos más adelante. Veremos el ángulo de separación entre lo que una revolución suele programar, y lo que luego en la realidad ha logrado.

Otra observación importante de *La Rebelión de las Masas*, sobre la que se ha de reflexionar, es la siguiente. Adueñada del poder político la clase burguesa, después de la Revolución de 1848 se creó un Estado poderoso que acabó

<sup>2</sup> Según el Diccionario, “botarate” es el hombre sin juicio, calavera, alborotado, manirroto.



con las revoluciones como tales. Ese Estado se posesionó de los medios para la ejecución de la guerra. A los pueblos, por justa que fuera su causa, no les era fácil contar con pertrechos de guerra modernos —muy tecnificados y de suyo costosos— ni con los recursos de un presupuesto nacional. De ahí que los cambios cataclísmicos que han habido posteriores a esa fecha en Europa han sido precisamente lo contrario. En realidad han sido *coups d'état*, sobre los cuales se ha escrito y descrito su técnica y todo para darlos. Y Ortega afirma que fueron “golpes de Estado con máscara” (R. M. 199). (Empero de 1917 a 1933 se produce una etapa convulsiva). De ahí también que el dictador Mussolini llegase a decir que se podía hacer una revolución con el ejército o con parte de él, pero nunca contra el ejército. Y en los recientes cambios de gobierno en América, en que han sido derrocadas dictaduras, esto ha ocurrido con harta frecuencia. Así, en Venezuela, Argentina, Colombia, Santo Domingo.

Convulsionada nuestra América, después de su independencia, por miríadas de asonadas y cuartelazos, Ortega —interesado en lo latinoamericano— pone sobre estos fenómenos su lupa, y los concreta y enjuicia. En la época en que escribe *El Tema de Nuestro Tiempo*, año de 1923, le han hablado de unas cuarenta revoluciones en menos de un siglo en el Uruguay —hoy ejemplo de democracia, la Suiza de América—; pero estima que es impreciso llamar “revolución” a todo movimiento colectivo en que se emplea la violencia contra el poder establecido, pues no toda violencia es revolución, ni lo es la mera sustitución de un hombre por otro, o de una parte de la sociedad por otra. Juzga a casi todas las hispanoamericanas de la era republicana de este cariz. Y tal nombre lo reserva para sucesos extraordinarios como la revolución inglesa del siglo XVII, las 4 francesas del XIII y XIX y para toda la vida de Europa de 1750 a 1900. Afirma también que lo menos esencial de las auténticas revoluciones es la violencia, y aun puede haberlas sin derramamiento de sangre. Brasil se enorgullece de esto último. De aquí que Ortega enfatizase que “los mismos motivos que inducen a pensar que en Europa no habrá ya revoluciones, obligan a creer que en América no las ha habido todavía”. Ortega pasó por alto injustificadamente la revolución agraria mexicana, y la pacífica —ya mencionada— de Pedro II en el Brasil.

Ortega usará una nomenclatura de cepa biológica, al hablar de un “ciclo” o de la “fisiología de las revoluciones”. Esta comprende tres fases o formas sucesivas: 1) La fase constituida por el espíritu tradicional, a virtud de la que todo se hace en la colectividad de acuerdo con el pasado; así, es ello análogo a la conducta social de los primitivos australianos o de los hombres de la Edad Media, en que cada sujeto se adapta en sus actos al repertorio de la colectividad. También siguen este comportamiento estático Grecia hasta la centuria

vii y Roma hasta la iii antes de Jesucristo. 2) La segunda fase del ciclo es la racionalista, en que se formulan las doctrinas; verbigracia, las de los enciclopedistas que preceden a la Revolución Francesa. 3) La tercera fase es la galvanizada por el misticismo revolucionario (T. N. T. 163-164), que culmina en lo que llama el "ocaso de las revoluciones", en que ya las ideas de la fase racionalista nada representan y dejan de ser un factor histórico primario (T. N. T. 210); y en que sobreviene "el alma desilusionada", de que habla el propio Ortega; y también Max Lerner, al comentar el libro de Djalas *La Nueva Clase*, en que se refiere éste a su tema obsesionante, la Gran Desilusión, la gran traición, que compara "al enamorado que bruscamente despierta mientras soñaba con una mujer pura".

El sociólogo raciovitalista concede una importancia enorme a la segunda fase, por ser aquella que forja el espíritu de la revolución, y la tiempla con la *raison* en sentido cartesiano. La filosofía política y social de Cartesio en sus principios últimos coincide con el espíritu revolucionario. Hay algún leve parentesco entre el modo de ver esta cuestión de Ortega y Gasset y el modo de concebirla Augusto Comte en su teoría de los tres estados, sobre todo en la segunda fase, la metafísica o abstracta del pontífice positivista, si bien existen diferencias dentro de la propia interpretación trifásica común a ambos filósofos. En la primera fase coinciden el estadio teológico de Comte, unido al predominio de la clase militar, y la fase medieval, a la del predominio de lo colectivo de Ortega. Con ello, veamos la explicación orteguiana. La razón pura—la razón matemática, la *pure intellection*—se mueve en la órbita de superlativos y absolutos, y al definir un concepto lo dota de atributos perfectos. En el orbe político y social el racionalismo cartesiano creyó haber descubierto una constitución civil acabada, un derecho perfecto, definitivo: el derecho racional. Ortega hace sinónimos racionalismo y radicalismo, y a su vez revolución y radicalismo político o social. Tanto en las cuestiones—ideales—de la razón pura cuanto en las cuestiones ideales de la política encontramos razonamientos idealmente perfectos, sistemáticos, exactos, de lógica pura.

Veamos ahora el reverso de la medalla. El filósofo matritense señala con perspicacia un hecho que ha de ser muy meditado por todo sociólogo sagaz, a saber: que cuando se alzan esas grandes construcciones racionales, sobreviene "un extraño desdén hacia las realidades; y vueltos de espalda a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales, pero olvidan que la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada" (T. N. T. 180-181). Antes lo dijo sensatamente Martí, el Apóstol cubano: "Miente a sabiendas, o yerra por ignorancia, o por poco conocimiento en la ciencia de los pueblos, o por flaqueza de la voluntad, incapaz de las resoluciones que imponen a los ánimos viriles los casos extremos, el que propale que la revolución es algo más que una de las formas de la evolución que llega a ser esencial en las horas

de hostilidad general, para que en el choque súbito se depuren y acomoden en condiciones definitivas de vida los factores opuestos que se desenvuelven en común". Y Ben Gurión, *Premier* del Estado de Israel, ante la revolución técnica operada en su país, declaró: "Realista es el que cree en milagros". Pero milagros reales.

La fase racionalista, radical, utópica de este proceso está centrada en un programa de ilusiones y de promesas a realizar. Ese es el esquema ideal. Pero he ahí el *quid* de la cuestión, tal como la plantea Ortega, y que es digna de ser meditada con detenimiento y precaución. "Se quiere —dice— que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que la razón pura transformadora ha forjado. Pero una idea forjada sin otra intención que la de ser perfecta como idea, aunque no sea apta para reformar efectivamente la realidad, es utopía" (T. N. T. 189). Ahora bien, en este punto precisa detenerse, y es la patética observación orteguiana ésta: que por esas ideas ha ofrendado su preciosa vida el hombre moderno; por esas ideas ha puesto su pecho frente a las balas homicidas, y lo ha hecho generosa y abnegadamente, no pocas veces, porque creyó que de esa política ideal —o superideal— vendría su felicidad y la de los suyos de modo inequívoco. Por ello, al llegar a este punto, Ortega diferencia netamente entre lo que llama 1) política de ideas, y 2) política de realidades; o entre utopismo y realismo constructivo. Y debate la cuestión de las relaciones entre la moral y la política que se verá en otro lugar. Pero su tesis es en definitiva ésta: que las ideas, las normas jurídicas, sociales y de todo orden y las instituciones "son para la vida", y no a la inversa. La fase que considera Ortega y Gasset implícita o subsecuente a la racionalización construida es la de la ausencia de esa realización, el fracaso de la ideación o programación perfectas, la frustración de la utopía. Frente a la fase de la política de las ideas racionales coloca la fase de la "política de cosas y de hombres", y "unos adarques de doctrina".

Fenómeno antitético y dramático es el entronizamiento de lo que Ortega llama "el alma desilusionada", que describe de modo preciso. Ella es —nos explica— "la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas, centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedoras de utopía e ilusión" (T. N. T. 191). Es el "sino" trágico para los pueblos de la defraudación de su fe, que se ha visto tantas veces en la historia, colofón de engañosas promesas de la fase previa, preparatoria. Con ese tema, con el *Epílogo de un Alma Desilusionada*, se cierra justamente *El Tema de Nuestro Tiempo*. Es un pequeño ensayo de cinco páginas, en que se hace visible esa desolación anímica. Meditemos lo que en él previene el sociólogo español: "El propósito de suplan- tar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión; pero

está condenado de suyo al fracaso" (T. N. T. 213). Esto, claro está, es riguroso razonamiento con respecto a los movimientos históricos destructivos y negativos, pero es inaplicable a los que triunfan y desenvuelven racionalmente la llamada "fase administrativa o constructiva". También han de triunfar en su etapa reconstructiva. Y ello sólo lo logra si son capaces de plasmar la felicidad general.

La descripción de ese estado espiritual es hecha por ese pintor de lo sociológico. Vienen tiempos de decadencia, de tiniebla, de silencio. Después del fracaso que sufre el intento idealista el hombre queda desmoralizado, y comienza —como sucedió en Grecia y en Roma en esas etapas— un fenómeno extraño de cobardía. El valor se convierte en una cualidad insólita que sólo unos cuantos espíritus excepcionales —los héroes, los mártires, los puros— poseen; y se enfrentan como los estoicos de Roma, llenos de dignidad, frente al derecho del más fuerte. Séneca habla de poder justo, y a los pocos instantes el cadáver del filósofo es paseado por los sicarios de Nerón. Pero hay otro grupo que hace de la valentía oficio, medro e irresponsabilidad, y oprime estúpidamente al resto del cuerpo social. Es el miedo ingénito al poder arbitrario, que explica de modo magistral Guglielmo Ferrero. El hombre común, deshecho ante los excesos, cae en la "fase mística" —señala Ortega y Gasset. Y en efecto, este misticismo está correlacionado con el dolor general del pueblo, con los horrores de una sociedad regida torpemente por la violencia, la brutalidad y la impiedad y miríadas de gentes vuelven los ojos hacia el otro mundo. Verdículo es, en épocas de vesania cesarista, lo que la estadística informa: que el libro de máxima venta popular es el de las *Oraciones* de Allan Kardec.

Ferrero describe también ese refugio en lo místico. El poder se esfuerza en aterrorizar más y más —por miedo mismo al odio popular—: tiene más miedo cuanto más lo provoca. Produce horrores inenarrables e infortunios inimaginables. Las religiones ultramísticas utilizaron medios para liberarse de esos tormentos. Miedos de la vida y miedo ante la muerte desembocan en la filosofía budista que se extendió a las masas. Su idea matriz es un desafío al sentido común: el mundo real no existe, es *maya*, es ilusión. El dolor supérase con esa ilusión. Los bienes percederos —de la vida— son aparentes. Para librarse del dolor de la vida predicó desechar los bienes materiales —amor, goces, riqueza, honores— rasgando el velo de Maya, e inmergirse en el todo infinito, donde se logra la eterna calma, el Nirvana. Filosofía opuesta al instinto vital, al sentido común, al *Génesis* mismo en que Dios creó al hombre y lo situó en la tierra como en su propio mundo, para que esa variación mental se haya producido, Ferrero ve como causa "los insoportables e incurables horrores del poder, exasperado por el miedo". Y también se les hacía a los hombres más tolerable la existencia —a través del refugio místico.

Ese fenómeno se dio en las tendencias místicas del cristianismo primitivo,

en ciertos momentos tan intensas, que fueron una respuesta ante los horrores del poder romano, a veces enloquecido por el miedo (vid. G. Ferrero, *El Poder*, 1943, p. 310). A más de miedo —como se vio en Roma— tras el ocaso suele ir el espíritu servil; tras el fracaso de las rebeliones, en que la voluntad, aun irguiéndose, no es capaz de superar ni ofrecer resistencia al destino (T. N. T. 214). Fracasada, 6,000 esclavos de Espartaco son crucificados en el año 72 a. de Cristo. Pero no siempre ocurre este fenómeno que señala Ortega, y el espíritu colectivo, firme, lleno de convicciones, se recobra e integra; y el pueblo, la nación, fija la vista en sus derechos, se levanta desde su propio dolor, y supera la fase del alma caída a sus pies y toma victoriosamente las riendas de su destino. Gran ejemplo histórico: el de Martí después del fracaso de la Fernandina.

Entre la revolución violenta y la evolución a base del principio de continuidad, Ortega prefiere este segundo procedimiento que precisa explicar. En la Edad Media el cambio social no se producía por revolución drástica, sino que procedía por correcciones al régimen; es decir, se adaptaban las normas posibles a la realidad que se deseaba corregir. En los tiempos modernos —dice en idea hiperbólica— “el ciudadano que sufre un pisotón siente profunda ira no contra el pie que ha pisado, sino contra la arquitectura total del universo donde los pisotones son posibles” (T. N. T. 186). No quiere decir esto que Ortega y Gasset, tan actualista y tan lejano a las épocas históricas quietivas, haya sido un panegirista del orden medieval, ni siquiera como lo fue Comte a base de su concepto de este tipo de orden— asociado al progreso, luego del proceso crítico y de continuado desgaste de la Reforma y la Revolución Francesa—, cuya admiración no dejó de expresar. Basado en el examen de la “razón histórica”, el filósofo ve las dificultades y sorpresas que a veces —a pesar de lo heroico de ellas— envuelven las revoluciones, tocante al intento de producir una transformación súbita de una sociedad dada, y de recomenzar de modo absoluto la historia de un país a partir de esa hora cero.

Al método previo opone otro basado en la larga y decantada experiencia europea: el de mantener el “principio de continuidad” que considera además como un derecho fundamental e inalienable que tiene el hombre y que ha sido negado en las grandes convulsiones (P. F. 34). Veamos su fundamento. El hombre es un ser en esencia histórico, y cuenta por tanto con una razón histórica. El animal —el tigre verbigracia— no tiene historia, y desde que inicia su vida tiene que comenzarla del todo. El hombre en cambio empieza a existir contando con un patrimonio, con un tesoro único, que es su memoria, su experiencia acumulada, que le permite conservar lo que estima valioso de ser conservado. Es la memoria social de los tratadistas. Pero el filósofo español mantiene, al llegar a este punto, que más que la memoria de sus

aciertos, lo importante para él es la memoria de sus errores, el tesoro de sus yerros históricos. Recordemos el apotegma de Pascal: "El error es el camino de la verdad".

También Korzibski —el científico y semántico polonés— mantiene esta tesis. La naturaleza, en efecto, actúa en tres planos distintos: 1) las plantas cuentan —postula— con sostenes físico-químicos y 2) los animales tienen sostenes físico-químicos y de sentido espacial y de movimiento; mas 3) el hombre dispone, para la lucha de la vida, de sostenes físico-químicos y de órganos de traslación espacial; pero además es un "fabricador de tiempo", y por ello es capaz de transmitir un acúmulo de inventos y creaciones a las generaciones subsiguientes, que aprovechan lo que esos hombres del pretérito trabajaron, y son capaces de beneficiarse con ellos. Podríase traer a colación el proverbio de que nadie sabe para quien trabaja. Esa es su ventaja en el haz de la tierra, lo que le permite tener el dominio de su presente y de su futuro, lo que le posibilita almacenar el conocimiento y proyectarlo al porvenir. Esa acumulación de la experiencia, ese saber-experiencia es la cultura. Dilthey desarrolla la propia tesis en su tratamiento del Espíritu Objetivo. ¡Pero ésta ha sido, siempre, lección de suyo difícil de inculcar a tiranos!

Mas he aquí dos preguntas que hacer al autor del *Prefacio para Franceses*, y sabido es que en filosofía la dimensión de la pregunta es lo fundamental. Primera: ¿aprende siempre el hombre de las lecciones de la historia? Segunda: ¿es cierto que el hombre es el único animal que tropieza dos veces con el mismo obstáculo, o es más bien verdad la definición de Nietzsche de ser el hombre el ser de más larga memoria? Sobre las lecciones de la historia, dando un alerta a la estadolatría que avizoró en la Argentina en 1929, lamenta Ortega y Gasset que "desgraciadamente la falta mayor de nuestro tiempo es la ignorancia de la historia" (Esp. VII, 220), juicio que completa con este otro: "Los errores mortales de otras épocas volverán indefectiblemente a cometerse" (Esp. VII, 221). Cualquiera que sea la contestación a esas interrogaciones capitales, es lo importante —subraya el autor del *Prefacio para Franceses*— "esa larga experiencia vital decantada gota a gota en milenios". Ese sentido de continuidad lo sitúa nuestro sensato sociólogo como capítulo dentro de la antropología filosófica. Declara que "romper la continuidad con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangutang"; y afirma que "la continuidad es el homenaje a todo lo que distingue al hombre de la bestia, y es sólido criterio en que se afianza como a tabla de salvación". (¡Si ello es posible!).

Admirador en esto de los ingleses, observa sagaz cómo en el derecho anglosajón —no obstante ser consuetudinario— no hay propiamente "derecho antiguo": todo en él es actual (P. F. 34, 35). Inglaterra es para Ortega la nación

privilegiada que en la historia ha realizado esa continuidad institucional histórica. Frente al tropel de pueblos de la Europa Continental, “pueriles, nerviosos, nunca maduros”, aparece Inglaterra en medio de ellos “como la *nurse* de Europa”, y el inglés como “el señor de sus siglos”. ¿Qué significa el pasado para el hombre de Inglaterra? “El inglés tiene empeño en hacernos contar con el pasado, y porque le ha pasado a él, sigue existiendo para él”. Por eso su era revolucionaria ha sido más moderada y teñida siempre de un matiz conservador (P. F. 35, T. N. T. 204). El calibrador de pueblos y culturas no quiere que por más tiempo la historia de Europa siga siendo una lucha perenne entre “paralíticos” y “epilépticos”. Anhela que el presentismo quede superado y completado, “no proyectando como una norma de lo venidero lo que un pueblo fue en el pasado” (Esp. II, 139), sino logrando “poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro, poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es sólo la presencia del pasado y el porvenir el lugar donde pretérito y futuro efectivamente existen” (P. F. 36). El hombre no tiene otra realidad que su historia: “En ella se ha llegado a hacer tal y como es”. Es absurdo negar el pasado, porque no está ahí, “pero no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos sino para que lo integremos” (P. F. 20). Tal es la razón histórica orteguiana.

## VI. CONCEPCION ORTEGUIANA DE LA HISTORIA

La historiología fue una de las devociones del filósofo español, como que la historia es cantera viva de lo prístinamente humano, y el hombre —como dijo el poeta— es el eterno espectáculo del hombre. No importa que el individuo viva sumergido en lo histórico como la gota en el mar (G. d. D., 295). No importa que ella sea, por su esencia, eterna, ya que “la historia no muere nunca, y sus movimientos no van gobernados por la idea de un término y una consumación” (G. d. D., 295). Recuérdese con Unamuno que si la historia muere, nosotros morimos también. Ortega, siempre germinador de ideas e iniciativas intelectuales nuevas, crea una Biblioteca de Historiología debido a la insatisfacción ante los libros de la materia con que se cuenta. A pesar de ser el de la historia el tema más jugoso, de él se lee menos que nunca. Pero ¿qué clase de historia es la que propugna? Indica que esta disciplina no parece haber adquirido aun figura completa de ciencia.

A partir del siglo XVIII y del XIX se escriben algunos ensayos geniales, que se concretan en las obras de Voltaire, Montesquieu, Turgot, Herder, Hegel, Comte, Taine, Dilthey. La batalla de las escuelas se había escenificado con Savigny y los enemigos de la filosofía de la historia, y con Hegel que la operó

con puros conceptos lógicos, en que deducía lógicamente hechos alógicos. Niebuhr hace ciencia a base de crítica histórica, y Ranke la apoya en el documento. Se le tiene por rico en ideas, pero Ortega lo considera un “desierto de vaguedades” y equívoco (G. d. D., 260). Encuentra eco en el espíritu de Ortega y Gasset el género que cultivaron en el siglo XVI un Ibn Khaldūn, o un Grote respecto de la historia política de Grecia, o un Eduardo Meyer tocante a la historia griega, o un Mommsen, un Max Weber o un Rostovtzeff.

No se interesa nuestro filósofo por la narración de las peripecias de las dinastías, ni por los relatos que son “vanos simulacros desprovistos de sustancia, como vainas de espada de que se hubiera retirado la hoja” (Esp. VIII, 24). Y quiere —la historia no es el documento— para que haya historia que haya una “metahistoria”, nueva disciplina que es —dice en símil biológico— lo que la fisiología es a la clínica, siendo una de sus investigaciones el descubrimiento de los grandes ritmos históricos (T. N. T. 24, 25). Ni la historia filológica le agrada. Es esfuerzo perdido durante cien años el de los filólogos, enemigos de la auténtica historia. Aportan éstos toneladas de documentos con escaso rendimiento histórico, archivos de códices, sin ideas constructivas. Es que esta ciencia ha de ser no una aglutinación de datos, no un agregado, sino ante todo una construcción. Lo primero es miseria intelectual.

¿Qué es esa metahistoria? El historiador no ha de huir de las ideas. La idea histórica es la comprensión de un hecho, o de su influjo sobre otros hechos, y decir cómo las cosas efectivamente han pasado (G. d. D., 260, 261). La historiología busca el núcleo, las inducciones, y “sin núcleo a priori no cabe la posibilidad de una ciencia histórica” (G. d. D., 273). Bien que haya depuración de datos y de fuentes a base de técnicas minuciosas; pero la metahistoria no es eso: es un análisis inmediato de la realidad histórica en su textura ontológica (G. d. D., 292); es el estudio de las constantes de la realidad histórica, de la estructura radical y a priori de los hechos, que no depende de la variación de los datos. Una metafísica de la historia quiere Meyer, y afirma que en el hombre rige el albedrío y el azar. No cuentos de viejas ha de ser —dice Ortega— sino descubrimiento de leyes específicas, como las de los astros. Junto a Meyer piensa que —es necesario un Galileo de la historia— el libre albedrío no obtura el paso hacia un sistema de la historia (G. d. D., 252). La historiología ha de estudiar lo posible e imposible humanamente, lo verosímil o inverosímil en cierta época (*supra*, p. 197).

La historia no es una fijación de recuerdos idos, sino una reconstrucción intelectual del pasado. Seguramente tiene Ortega en su mente la obra que ordenó traducir y editar de Huizinga *El Otoño de la Edad Media*. Eso es esta disciplina: recomposición del pasado en grandes cuadros sintéticos. La historia es recorte de las figuras centrales de los grandes sucesos, de los advenimientos de épocas, de las catástrofes. Y puede escribirse en forma de historia



en sí o en forma de memorias que “descomponen la nebulosa histórica en los infinitos e irisados asteriscos de las vidas privadas”; esto es, se presenta en forma de vida pública, o “machacando innumerables vidas privadas”. Para este vidente de todo lo humano “la historia asiste a la vida de un pueblo o de un hombre: todas las partes de la realidad, cuya historia nos hace, están en el primer plano y a igual distancia de él, como miradas por la pupila ubicua de un dios” (E. L. 173-175). Estos conceptos quedan completados con unos símiles cinematográficos. La historia no se detiene en una fecha, pero desde la atalaya de ésta ve un paisaje y unos personajes. No es una imagen estática, sino la continuidad de vistas discontinuas hechas continuas según el principio de la filmación. No la constituyen hechos congelados, datos, documentos, crónicas, relatos. “De lo quieto nace lo raudo” (G. d. D., 96).

Núcleo de su propia visión es el correlato entre lo histórico y la vida como tal. En efecto, cada época tiene *su* vida, y la siente como suya, porque en ella, siendo tal y como es, el hombre se siente feliz. “El error está en creer que la felicidad excluye el dolor y las angustias. Al revés, los incluye, son ingredientes de ella. ¡Terrible misterio de la vida!” (Esp. VIII, 171). O quizás, para utilizar la interpretación de la filosofía hindú: eso es *maya*, contradicción esencial. En definitiva, ¿no se sitúa Ortega en una actitud eudemónica y pragmática, en ese punto, al encontrar el objetivo teleológico de la felicidad en la región central de la historia? Parece que sí. “El problema de la historia es el problema de la felicidad. Porque la historia se propone comprender lo que en su última intimidad fue la vida de ésta o la otra época. Ahora bien, toda época se siente en su postrer fondo feliz. Pero las desdichas son tan solo meteoritos que caen sobre la felicidad constitutiva, sustancial, inalterable, de cada astro. Los lamentos sobre los tiempos que corren son la delicia del llorar” (Esp. VIII, 171).

## VII. TEORÍA DE LA CIVILIZACIÓN Y DE LAS GENERACIONES

Ha de precisarse ahora el concepto de la civilización o de las civilizaciones dentro de la filosofía de la historia y la sociología orteguianas. En su conferencia sobre Goethe ofrecida en la ciudad norteamericana de Aspen, en el Estado de Colorado, el 4 de julio de 1949, mantuvo el filósofo de la razón vital que “cada civilización es un sistema de soluciones a problemas que oprimen al hombre”. Y en el curso del Instituto de Humanidades, abierto al público el 18 de diciembre del propio año en Madrid, abordó el tema que intituló *Una Nueva Interpretación de la Historia Universal*, en que enjuicia con su talarante sentido crítico la concepción historiográfica de sir Arnold Toynbee, que

a la sazón había lanzado ante el mundo culto una obra de la repercusión de *A Study of History*, pareja a la que tuvo el gran libro de Spengler sobre la decadencia de Europa. Para Toynbee la civilización es el campo histórico inteligible, y una civilización no admite la influencia de otra a la que no está afiliada. Para él son seis las civilizaciones originales: la egipcia, la sumérica, la egea, la sínica, la maya y la inca. Según Toynbee una civilización es un cambio radical o brusca mutación de una vida estática a una dinámica. De aquí que hay a su vez civilizaciones detenidas y aceleradas. Dentro de la civilización europea la época que va de 1900 a hoy acusa un ritmo acelerado, si se la compara a las restantes épocas de esta propia civilización, por ejemplo al siglo XIX que resulta comparativamente estático. Ortega hizo un análisis a fondo de la historiología del escritor inglés y sentó sus reservas y también sus primacías de formulación teórica tocante a ella (v. *Una Interpr.* "En Torno a Toynbee").

Ha de decirse que Toynbee es el "pretexto" para su disertación, vigilada por el régimen opresor. En ella tenía que ceñirse a límites culturales. Pero el plan de Ortega era otro. Era disertar sobre el historiador inglés meramente "como el pianista antes de entrar en acción, que lo que hace es estirar los dedos". "Toynbee era un tema suficientemente vasto para servirme de pretexto para hablar de lo que ha sido en verdad mi preferencia toda la vida: los temas sociológicos y políticos". Esto declaró el conferenciante.

Frente a la división canónica de la historia en "edades", esto es, ante la periodización de la historia universal en edad antigua, media y moderna, se produce asumiendo que ello es "una cuadrícula" convencional y caprichosa que desde el siglo XVII se incrusta como a martillo en el cuerpo continuo de la historia" (T. N. T. 195). No es aceptable tal segmentación porque los griegos tuvieron su edad media, y todo pueblo tiene sus edades antigua, media y moderna. Se inclina mejor a una sustitución de esas tres fases por las tres etapas del desarrollo biológico. "Con ese uso —sostiene— cambia por completo el sentido de la periodización tradicional, y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos, convencionales o dialécticos para cargarse de un sentido más real y como biológico. Son la infancia, la juventud y la madurez de cada pueblo" (T. N. T. 195). Este criterio interpretativo de la historia, ese paralelismo trino a base de las etapas de la vida, había sido formulado después de diecisiete años de estudio por Augusto Comte y desenvuelto en su ley del progreso o de los tres estados, espina dorsal de su sistema sociológico. Pero ello es también aporte a la concepción tan sonada de Spengler, que a su vez se apoyó en el autor del *Catecismo Positivista*. Ortega en cambio atribuye la primacía de la misma a Eduardo Meyer, tocante al hontanar en que bebió.

A más del ritmo evolutivo en el tiempo, el egregio ideador señala la existencia dentro de ella de un movimiento de la historia en el espacio, cuando indica que el centro del progreso se desplaza de Oriente a Grecia, de Grecia

a Roma, de Roma a Europa. Esta movilidad horizontal histórica —llamémosla así— traduce “el itinerario de la perfección humana”. Ve posible —ya ha previsto esto en el ensayo sobre Hegel y América— que el centro del progreso mundial se traslade al Nuevo Mundo, lo cual sería una manera en la historia —dice con gracia— de “irse con la música a otra parte” (Esp. VIII, 43). Otros criterios sobre esta disciplina humanística expone el filósofo en su trabajo *History as a System*, aparecido en el volumen *Philosophy and History* dirigido por Klibanski y editado en Londres en 1935 en la Oxford University Press (1ª edición española, 1941; 2ª ed. españ., 1942).

En *Historia como Sistema* —el más importante de los ensayos publicados en *Toward a Philosophy of History* (1941) por Norton, N. Y.— afirma que lo que solemos llamar “método científico” no puede aplicarse con éxito al estudio del hombre, ni es efectiva a este fin tampoco la reacción idealista ante la ciencia materialista. Es que el hombre es solo “lo que le pasa a él”, y por ello “la historia es la única ontología posible”.

Veamos, a través de ello, qué es según nuestro filósofo historiar. En primer término plantea el problema del justo enfoque histórico. La historia de cada época es distinta a la de las demás, exige una acomodación peculiar de nuestro órgano intuitivo e intelectual para comprenderla. Si la mirada del historiador se retrotrae de la edad moderna a los tiempos medievales, cambia el objeto enfocado, y con ello debe cambiar también la actitud mental del historiador. Esta doctrina es una consecuencia del perspectivismo. Podría denominarse “perspectivismo histórico”. Ahora bien, hay historiadores que tienen un genio peculiar para comprender en su integridad una determinada época. Así el malogrado Huizinga —pongamos por caso— en su exhaustivo estudio *El Otoño de la Edad Media*; así Pablo Luis Landsberg en *La Edad Media y Nosotros*, a la que aplica la sociología del conocer schelereana. Pero no es raro —señala Ortega— que los que aciertan en una época, suelen falsificar las demás. Así ha ocurrido con Grecia y Roma, que para muchos historiadores, viendo en esas dos civilizaciones la suma excelencia, han convertido el análisis histórico en culto. Ortega cree que es preciso “curarla de esa existencia astral” y mantiene que “el historiador no puede ser devoto sedentario, ni le es dado arrodillarse” (E. L. 180, 181).

El énfasis en esa diversidad constitutiva de las épocas históricas es consecuencia directa de la concepción relativista y perspectivista —reiteremos. No hay una humanidad. Ya lo dijo Goethe y luego Spengler. La humanidad de los hombres del pasado —sostiene Ortega— es muy distinta de la nuestra. Época hubo en que más de siete octavas partes de la humanidad era bárbara. Lo anota Müller Lyer estudiando las fases de la cultura. Recuérdese además la tesis diltheyana, semilla de tantas ideas posteriores. “Historiar —asienta Ortega— es descubrir que lo que hoy es de una manera, fué ayer de otra.

Sin esta disociación temporal falta la dimensión genética, el movimiento germinal y de gestación, que es alfa y omega de la historia. Pero la sensibilidad histórica comienza cuando el plano *único* se quiebra y se buscan con fruición las lejanías, las profundidades. La historia es una voluptuosidad de horizontes” (E. L. 183). Otra vez hace su presencia el pluralismo óptico, el perspectivismo histórico, lo vario frente a lo uno.

Como consecuencia de esta actitud histórica basada en horizontes o capas de tiempo, de relatividad en el actuar humano en cada época, frente a un hacer igual y para todas las etapas de la historia, el filósofo pone sobre el tapete de sus reflexiones un importante tema que Dilthey había considerado de modo magistral: el de las generaciones, que es uno de los ejes de *El Tema de Nuestro Tiempo*. Apretemos el pensar de Ortega al respecto. La generación —que es el concepto más importante de la historia y el gozne sobre el cual ésta ejecuta sus movimientos— es un compromiso dinámico entre individuo y masa. Los individuos componentes de una generación tienen caracteres típicos, semejantes a los de una misma variedad zoológica. Aun siendo antagónicos en ideas y actitudes —verbigracia revolucionarios y reformistas— al ser hombres del propio tiempo, tienen una infinidad de problemas comunes, aunque les den soluciones distintas. Cada generación representa una actitud y una altitud vital desde las cuales se siente la existencia de una manera determinada. Las generaciones tienen su implicación sociológica. La vida social en efecto es algo que viene de un pasado y va hacia una vida social futura. Todo *hoy* social está estructurado por tres generaciones: la de ayer, la de hoy y la de mañana; pero “la vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo” (G. d. D., 295).

Cada generación tiene su propia vocación, su propia misión histórica. Así hablamos de la generación de la última guerra de Independencia, de la generación de la república, de la generación de hoy. Para cada una vivir es una doble faena: una consiste en recibir el aporte de las anteriores —ideas, valoraciones, instituciones—: su legado; otra, en dejar fluir su propia espontaneidad. Al llegar a este punto el filósofo establece una división en generaciones “cumulativas” y generaciones “eliminativas y polémicas”. Las primeras se caracterizan por sentir una perfecta homogeneidad con el aporte generacional que le precedió. Las segundas por su actuación contraventora, esto es, por su oposición a la primera. Un ejemplo lo tenemos en el personaje juvenil y de espíritu rebelde y nuevo: Mario, de *Los Miserables* de Víctor Hugo, frente al realismo rancio de su aristócrata abuelo. El choque de modos de pensar se produce cuando el noble le aconseja a su nieto que tome por querida a la doncella en quien éste ve a la más pura y amada dama de sus pensamientos, con

toda la fuerza del amor romántico que Hugo sabe describir. Otro ejemplo lo tenemos en la novela de Turguenev *Padres e Hijos*. Son además casos concretos que caen bajo la categoría sociológica formal de "contravención".

También existe la distinción entre épocas de juventud y de senectud (T. N. T. 19-27). Una buena instancia de época de juventud —la que no acepta una adaptación al pasado— se tiene en el "renovarse es vivir" de Rodó y en su parábola *La Despedida de Gorgias*, en que el filósofo al morir levanta la copa no en pro de la verdad concebida como inmutable, sino "por quien dé un paso adelante de mi última huella", "por quien me venza con honor" (vid. Rodó, *Motivos de Proteo*). Época de senectud es para Ortega aquella en que la palabra del maestro se convierte "en la verdad misma descendida sobre la tierra". Su propia experiencia ante su guía de la Universidad de Marburgo le llevaría a acendrar esta doctrina. ¡Cuánta diferencia entre las doctrinas de Hermann Cohen y las de Ortega! En el campo de la filosofía y en el de la ciencia hay épocas de filosofía "pacífica", y de ciencia, en que una generación trabaja con ideas germinadas en tiempos anteriores, y épocas de filosofía y ciencia "beligerante", en que se pretende hacer reformas *ab inis fundamentis*, destruir el pasado mediante una negación o superación radical. Son las minorías inconformes, que a veces no son bien comprendidas (T. N. T. 15).

En 1928 Ortega y Gasset ofreció un curso en Buenos Aires sobre *Lo que es Nuestra Vida*, y en su explicación estableció cuatro categorías fundamentales. Sexo y edad eran —según él— los dos grandes y gigantescos poderes de la historia: hay "edades masculinas" y "edades femeninas", y hay "edades de jóvenes" y "edades de viejos". Para comprender una época hay que detenerse en esas cuatro potencias. La época presente es de juventud, entusiasmo, y ardor. Mantovani, al hilo de esa sinopsis, aconseja convertir las fuerzas juveniles en poderes fértiles, en acciones útiles (vid. *Discursos y Conferencias*, Jornada Cultural Universitaria, p. 140, San Salvador, 1946).

### VIII. SENTIDO DE LA PREDICCIÓN HISTÓRICA

En el regio prólogo de Fernando Vela a *Goethe desde Dentro*, se recogen estas palabras de un diálogo con el filósofo sobre sus predicciones, que merecen ser transcritas: "Usted ha profetizado muchas cosas que luego se han cumplido, en arte como en política, en ciencia como en filosofía. Así su conferencia sobre la decadencia de la Sociedad de Naciones, que contaba a la sazón con grandes medios para llegar a constituir un poder real y eficiente en la vida europea (G. d. D., 185).—Siempre pasa lo mismo a quien se anticipa: se atrae los denuestos de quienes sólo ven el día de hoy. El anticipador ve venir las cosas sin poder hacer nada para evitarlas. Por eso le insultan y a

veces le matan. Es el simbolismo de la muerte de Casandra, la profetisa. ¡Hacen bien! El profeta no sirve para nada. Lo importante es evitar y no predecir" (G. d. D., XVII). Como en los diálogos platónicos no se sabe cuándo habla Sócrates o cuándo un discípulo, pero aquí Ortega es el que habla. ¡Lo importante es evitar!

Evitar antes que curar —decían los avisados repitiendo así un aforismo de Hipócrates. Pero no cabe duda que la comprensión de las cosas es la mitad de su prevención, que cae ya en la esfera de la acción. Ya Spengler había publicado su profecía sobre la decadencia de Europa. Si la historia puede predecirse, las ciencias humanas no están en pañales, como tales ciencias. Pero ¿qué es lo que puede profetizarse? Para Ortega lo único que cabe profetizar es la estructura general del futuro (R. M. 92). Pronósticos sobre el próximo porvenir de su época los hicieron —a su juicio— Macaulay, Stuart Mill, Tocqueville y Comte; y —añadamos— Spengler, Nietzsche, Sorokin, Ogburn, Ortega y Toynbee. En los tres primeros "encontramos dibujada nuestra hora" —se lee en el *Prefacio para Franceses*. Veamos un ejemplo de ello en la predicción de John Stuart Mill: "Todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual. Este desbordamiento tiende a hacerse cada vez más formidable. El poder no parece hallarse en vías de declinar sino de crecer" (P. F. 23). He aquí una predicción muy anticipada de lo que desarrollará Ortega en su examen sobre la rebelión de las masas del presente. Bruno Lasker patentará una nueva ciencia: la *profética*.

Sin embargo, entre la predicción de la historia de Spengler como anticipación del porvenir —nada menos que la muerte de la cultura occidental— y el profetismo histórico de Ortega, el filósofo español protesta por no existir, entrambos parentesco alguno. La anticipación del porvenir es para él un instrumento de precisión, semejante a un aparato sísmico que revela con un leve temblor lo que a enormes distancias es una catástrofe telúrica (T. N. T. 36-39). Y he aquí su criterio claro al respecto. No cabe predecir hechos singulares, sucesos que van a acontecer mañana; pero sí se puede prever "el sentido típico del próximo futuro, anticipar el perfil general de la época que sobreviene" (T. N. T. 31). Para que su modo de pensar sea claro, Ortega le da un cariz biológico a sus previsiones. En psicología —decimos— hay una ley que dice: niño inteligente, adulto inteligente, anciano inteligente; niño torpe, adulto torpe, anciano torpe. En el propio sentido mantiene Ortega que toda vida individual o colectiva tiene una línea de desarrollo. La vida no es un proceso en que sencillamente se adicionen contingencias, sino que está regida además por leyes propias. Cuando se siembra una semilla, se sabe que se desarrollará y convertirá en un árbol, que dará flores y fruto, si bien pueden ocurrir hechos de azar, como la caída de un rayo, y entonces se troncha esa

evolución. Llevando esto a lo histórico, podemos aplicarlo a la evolución de una sociedad.

En la sociedad romana antigua verbigracia cada momento anterior preforma el posterior. Según esto un romano sagaz del siglo II antes de Cristo pudo haber predicho que el siglo primero de la era cristiana iba a ser una época cesarista (T. N. T. 33). Profetizar es, hasta cierto punto, comprender, y profetizamos la historia del mismo modo que podemos decir por anticipado que un hombre honesto y de carácter, cuya hija ha sido deshonrada, matará a su seductor. Se trata de una asociación lógico-psicológica: deshonra-vindicación de la honra. "Es evidente —concluye el filósofo profecista— que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio" (T. N. T. 35). Cuál sea ese futuro, articulado a nuestro presente, será objeto de los próximos planteamientos.

### IX. NUESTRO TIEMPO Y EL LLENO COMO SIGNO EPOCAL

La sociología de Ortega es principalmente de la actualidad. Su objeto es presentar la civilización y la cultura del presente. Actualidad es para él lo mismo que problemático (G. d. D., 257). Y para él nuestro modo de existir es áspero, agrio, lleno de inminencias —como que estamos en una etapa de transición—, lo cual no implica a su vez que las edades agrias carezcan de virtudes propias (G. d. D., 235). No estamos ciertamente en tiempos clásicos, armónicos. Su punto de partida es que si el sistema de soluciones que en esencia constituye una civilización se convierte a su vez en problema —como ahora ocurre— esto indica que la vida de Europa —que es para él *la* civilización— está atravesando en grado superlativo una etapa dramática. Tal es la definición de la crisis. Eso lo dice a mediados de 1949, fecha bien próxima a ésta. En segundo lugar, el cambio social se produce, a su modo de ver, con celeridad asombrosa. En esto están de acuerdo todos los autores. Lo advierte en *Prefacio para Franceses*, escrito en 1937, y alude en él a lo que consignó de hechos y de teorías en *La Rebelión de las Masas*, aparecida once años antes, en 1926. Advierte que la realidad humana, siempre móvil, se acelera a veces a velocidades vertiginosas, y los hechos que se suceden dejan detrás lo que un libro dice (P. F. 5). Y ¿qué diríamos ahora, en 1962, justamente a treinta y seis años, constitutivos del término que excede el de una generación?

Ortega anuncia —vigía de su tiempo— que la cultura está en crisis. En efecto, "cultura es el sistema de convicciones últimas sobre la vida". El hombre actual carece de puntos cardinales en qué orientarse. Vive provisional, no

de modo real y afincado; y eso de hacer la vida una cosa provisional es cosa dramática (Esp. VIII, 139). Ahora por la primera vez el hombre cambia —a diferencia del medioevo— y además *sabe* que cambia. Y no le queda más remedio que aprender a vivir en una forma dual: a sentirse mudable y a la vez eterno. Coincidiendo con la teórica de Karl Mannheim, que enfatizó los caracteres irracionales de nuestro tiempo, Ortega mantiene que los grandes cambios históricos han acontecido en épocas de penumbra mental, y que nunca como en la época en que vivimos “ha coexistido una irrupción tan grande de fuerzas irracionales que hacen variar de pronto la condición humana”. La criatura está en permanente disponibilidad, y el hombre no quiere ver en los actos de la vida la seriedad y gravedad de un destino (Esp. VIII, 155). El sociólogo de la actualidad fija con insistencia los caracteres de nuestro tiempo —es la manía de esta hora— “porque vivimos en una coyuntura tal vez sin ejemplo hasta ahora; se ha producido en la humanidad un cambio radicalísimo de origen irracional, al mismo tiempo que goza el hombre de una gran clarividencia”. Pero la sociedad humana del presente no cuenta con un modelo pretérito, y “precisamente porque nuestro tiempo es tan fuerte como posibilidad, se ha salido de todas las normas y cauces conocidos del pasado, y por lo mismo es tan problemático” (Esp. VIII, 168).

Mas como la vida es siempre un hecho de ahora, y la nostalgia y la utopía son fugas del ahora (Esp. VIII, 154), es que se hace necesario hacer constantemente la crítica —y la autocrítica— de nuestro tiempo, y cuanto más seriamente se acepte nuestro tiempo, mayor rigor se pondrá en no pactar con sus falsificaciones, defraudación y falta de autenticidad (Esp. VIII, 156). Plantear esto lleva directamente a otro planteamiento, que elaboró Ortega y Gasset de un modo sociológicamente circunstanciado y muy personal en su estudio *La Rebelión de las Masas*, que no es otra cosa que una sociología del presente en que vivimos. En ese sonado libro vemos cómo incita a actuar a las minorías de nuestro tiempo, después de lamentarse de la ausencia y la deserción de las minorías del siglo XX, y al igual que Mannheim fija la responsabilidad de la inteligencia que no ha sabido plantear un nuevo orden espiritual cuando la crisis sustantiva de la cultura moderna lo reclamaba a gritos (Esp. VIII, 138). Las minorías —se duele— no se sitúan en actitud de dirigir la historia, sino que van a la deriva, y al convertirse en masa tienen que seguir el destino de ésta que es gravitar a donde la lleva su peso bruto (Esp. VIII, 141). Para claridad, cuando nos refiramos a esa masa —en que pone su lupa Ortega y Gasset— póngase la mente en las masas llevadas diabólicamente al mal por el nacional-socialismo nazi, no en las masas conscientes, movidas hacia nobles finalidades, de las democracias.



Entremos en "el lleno" como signo epocal, para enmarcar la sociología de la masa. Walter Bagehot, sociólogo inglés, leído sin duda por Ortega y Gasset —aunque en Ortega como en Martí le es muy difícil al lector saber cuáles son sus fontanas— escribió una serie de *Biographical Studies*, que fueron coleccionados en 1881 por R. H. Hutton, en Londres, y versaban sobre grandes hombres de Estado ingleses, como Peel, Gladstone, Disraeli y Brougham. Bagehot hizo una exposición brillante del *O atitudo!* de Carlyle a los hombres superiores, al *hero*, pero mostróse miope al calibrar la visión política carliliana, que comparte, tocante a la subestimación de las masas democráticas como fuerzas políticas poderosas. Las masas fueron vistas por el autor de *Physics and Politics* meramente como cosa para ser gobernada "sin problema". Su pronóstico no se cumplió, pues advino justamente la era de ellas, al convertirse en un poder de la época en que vivimos. Como afirma el discutido escritor norteamericano Walter Lippman, en su obra *The Method of Freedom* (Mc Millan, N. Y. 1934), los grandes temas planteados al mundo contemporáneo giran mayormente sobre "lo colectivo" y sus métodos, fines y control.

Paul Meadows ha señalado en su reciente libro *La Tecnología y el Orden Social* (1950) que de las revoluciones contemporáneas la más profunda de todas es la de la "industrialización", de tal modo que si nos diésemos a la tarea de preparar y ordenar cartografías sociológicas del hombre en su evolución, correspondería al de hoy un universo mucho mayor. El magno y omnicomprendensivo proceso del industrialismo, propio de la civilización europea y norteamericana —euroamericana— se caracteriza por el aumento visible de los contactos humanos dentro de cada sociedad en particular y en el haz de la tierra, por el pasmoso incremento de los conocimientos de toda índole, en especial los del saber técnico, y por vivir —como vivimos— en una "edad de masas". La sociedad actual de masas se caracteriza por su movilidad creciente, esto es, por los movimientos horizontales en ella facilitados por la tecnología moderna de la comunicación y por la producción en masa que ha creado una nueva organización societal.

Tres posiciones sociológicas se disputan la interpretación del fenómeno de la sociedad de masas: 1) la numérica, 2) la psicológica y 3) la organizacional. La concepción numérica pone énfasis en el hecho demográfico de las aglomeraciones, como causa de la moderna civilización de masas. Ya el escritor inglés Mathew Arnold había planteado lo magno de este problema en su obra *Culture and Anarchy* (1889, Complete Works, Londres, 1904-5, 15 vols.). Señaló este crítico social y a la vez poeta la importancia del cambio de los ideales románticos de principios del siglo XIX a las preocupaciones sobre los problemas apremiantes de la vida de la sociedad del presente como consecuencia de los nuevos conocimientos en las ciencias de la naturaleza, del desarrollo del moderno sistema industrial y del sentir democrático del mundo. Mathew Arnold

vio el mundo de hoy con sus instituciones políticas estremecidas y con sus creencias religiosas amenazadas, en inminente estado de anarquía. Mantuvo en política la subordinación del interés propio al del Estado, que es el órgano de "the right reason of all of us". Fue apóstol de la clase media de Inglaterra, a la que calificó de "filisteá" por su materialismo y apego al mundo de la máquina, pero en la cual vio posibilidades de futuro, de refinamiento, de hermosura. Predicó un ideal de cultura y perfección frente a esas limitaciones.

### X. LA SOCIEDAD DE MASAS

Nos encontramos en efecto en una época caracterizada por el fenómeno de esos conglomerados o masas sin precedentes, creados por el industrialismo y por el urbanismo, proceso éste que ha sido estudiado a fondo por Lewis Mumford en *La Cultura de las Ciudades* (3 tomos, Ed. Emecé, B. Aires). La sociedad de masas se caracteriza por el anonimato, por la fragmentación de intereses, por la inexistencia del individualismo, por la especialización que Ortega llamará "barbarie", por la presión omnimoda de lo masivo como tal y por fenómenos muy acusados de sugestión y de contagio mental propios de las muchedumbres. No cabe duda que —no obstante lo profundo de todas las meditaciones orteguianas— su teoría sobre la masa pertenecé a la interpretación de tipo aglomerativo o numérico. El profesor Meadows, de la Universidad de Nebrasca, en su reciente obra *La Tecnología y el Orden Social* ("Diseciones del Industrialismo Moderno"), traducida por Angela Müller en 1956 en la Biblioteca de Ensayos Sociológicos dirigida desde México por don Lucio Mendieta y Núñez, indica, sintetizando el carácter de la tesis orteguiana, que "el teórico de masas puede ser un ironista, como Ortega y Gasset, con una experiencia visual, la de las aglomeraciones, que nota la aparición súbita de ese fenómeno que es la muchedumbre, y su ascenso a un plano primario de la sociedad, y percibe que el hombre-masa es el hombre común, el cual ha escalado el poder suplantando a las minorías y malejciendo ese propio poder que de suyo no comprende" (p. 75).

Ya Malthus había establecido la correlación entre los recursos alimenticios y el potencial de poblamiento. Es verdad que ya estaba constituida toda una ciencia demográfica aplicada y cuasi matemática. Ortega y Gasset empero va a tejer importantes meditaciones al dar relieve a un dato numérico sencillo, pero de enormes implicaciones y clave de bóveda de toda la demografía contemporánea. Este: que desde el siglo vi hasta el año 1800 Europa no sobrepasa la cifra de 180 millones de almas; pero sólo desde 1800 hasta 1914, esto es, en poco más de un siglo, la población de Europa se monta en 460 millones de almas. Ya Malthus había llamado la atención y dado el alerta sobre ese fenó-

meno que le preocupaba, y por ello si bien el aviso superpoblatorio orteguiano no era por sí cosa nueva, sí lo habrían de ser muchos de los fenómenos sociológicos conexos al mencionado y su análisis.

En la hora de hoy ha sido actualizada la tesis orteguiana del aumento del potencial poblatorio. Ha sido replanteada para Latino-América, a base de los cuidadosos estudios llevados a cabo por la analítica demográfica del profesor T. Lynn Smith. Señalemos que en Latino-América se está produciendo actualmente una "revolución demográfica", con significativas implicaciones, como drásticos cambios biosociales y de distribución demótica y cambios técnico-económicos. El hecho denunciado por el sociólogo Lynn Smith completa la etapa en que Ortega y Gasset se queda —año de 1914. Justamente a principios de 1900 la población de Latino-América era de unos 43 millones de almas y en 1960 es de unos 206 millones. No pueden ser más significativos estos guarismos. En sólo medio siglo, o sea, entre 1900 y 1950 la población de los veintiún países latinoamericanos aumentó en un 73%, al paso que la población mundial sólo aumentó en ese período en un 35%.

Ello comporta que si ese índice de aumento continúa en el mundo, la humanidad que pueble la Tierra en el año 2000 se verá obligada a tener resuelto el problema de sus recursos alimenticios. La población mundial es de 2,737 millones de seres en 1958, de los cuales la mitad viven misérrimamente en tierras agotadas por miríadas de años de cultivo. En el año 2000 de esta era cristiana la población mundial llegará a tener más de 6,000 millones de almas; y se producirá una "revolución alimenticia", a virtud de la cual habrá una ocupación de toda tierra fértil para dedicarla exclusivamente a cultivos de tipo alimenticio, renunciando el hombre —para poder sobrevivir— a todo cultivo de tipo no alimenticio, como el algodón y el yute que serán reemplazados por fibras sintéticas. Habrá que renunciar a que las ovejas pasten en las praderas para ser nutridas en los establos. Se irá a buscar, en intensa explotación, el alimento animal y vegetal de los océanos, nueva cantera de riqueza. Tal es el criterio de Aldous Huxley.

Según los estimados más serios el aumento de la población tendrá lugar en la siguiente forma:

	<i>Año 1960</i>	<i>Año 1975</i>	<i>Año 2000</i>
Latino-América	206 millones	303 millones	592 millones
Europa	424 "		568 "
Rusia	215 "		379 "
Estados Unidos y Canadá	197 "		312 "
Asia	1,524 "		3,717 "
Africa	237 "		517 "

Según el *Population Reference Bureau* la población mundial será en 1970 de 3,500 millones de almas. Cada hora nacen 5,400 personas; y una población puede duplicarse a razón de 28/1,000 anual, en 25 años, cifra que da Malthus para poblaciones no limitadas en su natalidad. Se calcula que en los próximos 40 años la población mundial se duplicará, si nada lo contrarresta.

El sociólogo de masas penetra en numerosos, finos y decisivos hechos, después de dar por sentado que las urbes están llenas, llenos los espectáculos, las playas, los hoteles, los festivales, los actos públicos (P. F. 29); y de señalar que no hay que tener mirada zahorí para percibir que “empieza a ser un problema eso de encontrar sitio”. Están llenos —añadamos— los edificios de apartamentos, los estacionamientos de automóviles, los centros de trabajo, los estadios deportivos, las universidades y centros secundarios (según el principio de “la enseñanza secundaria para todos”), las tiendas de departamentos, los cines con sus largas colas —como se ve en Radio City de New York con colas de dos kilómetros. Es verdad que ese predominio de masas, esos conglomerados, los hubo también en otros tiempos —verbigracia durante el Imperio Romano, época en que hubo que construir enormes edificios, como los hay hoy de diverso tipo, siendo los más llamativos los que componen las ciudades obreras y las construcciones de propiedad horizontal. Fue aquella —y ésta en que vivimos— la etapa del “colosalismo”, fenómeno parejo al zenit de las masas que Pitirim Sorokin vio —según indicaremos— como uno de los signos del momento de decadencia y transformación de la actual supercultura materialista; y del éxodo rururbano, con su secuela, el despoblamiento de los campos que está correlacionado a su vez al sistema social de masas.

Ha de considerarse —al llegar a este punto— como totalmente infundada la afirmación que hacen los tratadistas Barnes y Becker en *Social Thought from Lore to Science* (t. II, p. 119), para quienes *La Rebelión de las Masas* del filósofo español “es una mezcla de Le Bon, Pareto y Spengler con la propia y excelente retórica del autor”, y que “for the discriminating sociologist such leftovers, even when plentiful spiced, are not appetizing”, ya que si bien existen algunas similitudes con esos sociólogos, ese criterio somero y reductivo es inaceptable, pues no son ensamblables esos sistemas y el orteguiano de la sociedad. Pareto es irracionalista puro; en cambio, Ortega a más de raciovitalista mantiene que “somos nuestras ideas”, que es justamente lo contrario de lo que Pareto piensa, a saber: somos nuestros residuos o sentimientos o complejos de suyo arracionales. Por otra parte, el ahondamiento de la temática de la masa en Ortega supera a la psicología de las multitudes de Le Bon, y Spengler no da a la cuestión la latitud que el filósofo español. Ello no quiere decir que el planteamiento de Ortega carezca de antecedentes. El mismo desea que el soció-

logo aprenda de las lecciones de la historia universal, y utiliza el método comparativo, al resituarse ante civilizaciones pujantes y periclitadas en fases análogas de su desarrollo histórico. Tal hace al colocar ante el panorama de la sociedad del presente el descrito y analizado por Rostovtzeff respecto del Imperio Romano en su aspecto económico y social.

Si se ha de buscar pues algún antecedente a la proyección sociológica que estudiamos del sabio matritense, hay que ir a la que él mismo señala, tocante a su intuición fundamental, cuando en 1926 se refiere a la gran obra de Rostovtzeff *La Historia Social y Económica del Imperio Romano*, en la cual este gran exegeta de aquella civilización formuló la siguiente idea que le sirvió de matriz: "La evolución del mundo antiguo encierra una lección y una advertencia para nosotros. Nuestra civilización no puede continuar si llega a ser una civilización no de una clase, sino de las masas. Otra lección es que el ensayo violento de nivelación no ha servido jamás para elevar a las masas". Y luego se formula esta pregunta: "¿Es posible extender una civilización superior a clases inferiores sin rebajar su nivel y diluir sus cualidades?" (Esp. VIII, 143). (Véase lo que se dice más adelante sobre los re-escritores y la masa, cap. 17, IV). Ni es de suyo justo el juicio de Karl Mannheim, para quien *La Rebelión de las Masas*, al igual que *En Las Sombras del Mañana*, obra publicada en 1936 por el malogrado historiólogo holandés J. M. Huizinga —víctima de la barbarie nazi— al que lo parangona, "no son sino lamentos". Juzga la primera obra una compilación valiosa de síntomas y no un análisis de las causas y de la estructura de los acontecimientos desde el punto de vista sociológico, juicio que emite al afirmar que no existe un solo libro publicado "que muestre la conexión entre el rápido cambio producido en los seres humanos —la brusca variación de su conducta— y los grandes cambios contemporáneos del sistema social" (Mannheim, *Libertad y Planificación Social*, p. 20). Fue lo que trató de esclarecer en esta obra, ya considerada.

## XI. ESPECIFICACION DEL CONCEPTO DE MASA

Handmann, en su artículo *Masses* de la *Encyclopaedia of the Social Sciences* (t. X, p. 195), al calificar este término de muy elástico, consigna las siguientes acepciones: muchedumbre, estado llano, hombre común, proletariado, populacho, jacobinos, descamisados. Debe añadirse a las previas la de "pueblo", cuando se dice "nosotros el pueblo", en el sentido de una mayoría que se opone a una minoría o *élite*; en tales conceptos hay implícita la idea de la masa social en contraste al hombre superior, o notable, o conocido —noble significa "el conocido"—, o frente a la aristocracia de nacimiento, o a la aristocracia de la toga.

Una segunda acepción hace equivalentes masa y multitud. Trotter, en su libro *Instincts of the Herd in Peace and War* (MacMillan, N. Y. 1916), basa su doctrina psicosociológica fundamental en lo que denomina "instinto de horda", que adopta tres modalidades: 1) la agresiva, como se observa en una jauría de lobos; 2) la defensiva, tal la visible en un rebaño de ovejas, 3) la socializada, cuyo ejemplo más admirable se tiene en un colmenar de abejas en constante y pleno trabajo. En los tres casos anteriores el fenómeno básico perceptible es la existencia de contactos intensificados entre los individuos que componen el todo. De estos tres tipos de instintos hórdicos el más importante es el socializado, y en él cae desde luego el hombre cuando se habla de hombre-masa. Respecto al hordismo humano adoptan lo que pudiera denominarse una posición pesimista Le Bon, Freud y Everett Dean Martin. El psicólogo de multitudes francés sostuvo que la sociedad masiva creaba una dictadura de descontentos. Se remonta en su tesis a las grandes civilizaciones antiguas y modernas que fueron aumentando en complicación a medida que se desarrollaron, y en su rápido progreso quedó rezagada una gran multitud de seres humanos, que carecieron de la capacidad necesaria para seguir ese paso de avance, y éste es el ejército de inadaptados y de ineptos que constituyen una rémora social. Descontentos por no tener posibilidades de desenvolvimiento dentro de la sociedad así constituida, se declararon enemigos de ella. Como quiera que cuentan con un crecido número de componentes, se forjan la ilusión de su superioridad, hacen prevalecer el número sobre la inteligencia y forman una dictadura de descontentos. Hemos enjuiciado en amplio, antes, esta posición (vid. nuestra *Sociología*, t. II, cap. XIX).

¿Qué es sociológicamente la masa? No es —en primer término— propiamente la muchedumbre pacífica ni la multitud dinámica en el sentido de Le Bon o de Geiger. Ni es tampoco la multitud abstracta de que habla Leopold von Wiese —por ejemplo, el proletariado. ¿Qué es para Ortega y Gasset la masa? Cuando Ortega aclara que masa no significa precisamente "clase obrera", por exclusión y de modo explícito la define al decir que "por masa no se entiende al obrero, ni una clase social, sino un *modo de ser* del hombre que se da en todas las clases e impera" (R. M. 179). En otro pasaje aclara que "tan masa es el conservador como el radical: ambos son un mismo hombre: vulgo rebelde". Y pasa a definirla concretamente. Masa es "quien siente como todo el mundo" (R. M. 14), "quien se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás". Frente a esta categoría humana —la masiva— contraponen al "hombre selecto", que define como "el que se exige más que los demás", "el que acumula sobre sí deberes y esfuerzos de perfección" (R. M. 15). A esta actitud es a la que asimilan sofisticadamente Barnes y Becker la de "a discriminating sociologist". En el *Prefacio para Franceses* de la traducción para éstos de la obra en análisis de Ortega, ajusta un tanto su autor sus definiciones del hombre-masa, caracte-

rizándolo como un tipo humano hecho de prisa, constituido por *idola fori*, carente de un “dentro”, de una intimidad suya, con apetitos, y “hostil al liberalismo con una hostilidad que se parece a la del sordo hacia la palabra” (P. F. 16). Como Ortega generaliza su concepto de masa, pensemos para hacer buena su definición —ya lo prevenimos— en la masa del nacional-socialismo nazi —entre otras— como punto de referencia de su adversidad a ella.

Conviene hacer estas especificaciones previas, pues si bien desde tiempos remotos ha habido un vituperio de la multitud como tal, que aclara Rossi en su *Sociología y Psicología Colectiva* y en su *Psicología Colectiva Morbosa*, analizando actitudes como la heraclitana de que “la multitud como el asno prefiere el heno al oro”, o la horaciana de *odium vulgo profanum et arceo*, o como la medieval de que “es preferible tratar con un hombre solo que con un coro de ángeles”, quizá —frente a estas posiciones negativas y desdeñosas— Ortega y Gasset prefiere de fijo la actitud de Julio César, a quien admiraba, que solía decir: “Me interesa hacer capaces a los incapaces” (R. R. 88).

Es más, es de justicia acreditar al gran sociólogo español que de su pluma han brotado conceptos del mayor realce y alabanza tocante a la clase proletaria. En efecto, cuando en 1931 clama —ante el gobierno republicano instaurado— por una acción coordinada y orgánica entre capitalismo y proletariado, ya que de lo contrario las mejores medidas producirán los más desoladores efectos, y propugna esa acción integradora sustentando que España tiene que ser más rica para que sus obreros puedan ser menos pobres, su demanda va precedida de este exordio: “¡Obreros españoles! Oid lo que os dice otro obrero, que tiene maltrecha su vida por accidente de trabajo, que ha roto en el trabajo su salud”... (R. R. 48). Y que completa aclarando que “no es el trabajo por sí —la actividad— lo decisivo, sino el sentido o dirección del trabajo” (G. d. D., 60). Quiso, al advenimiento de la República, que el movimiento obrero no signifique un “susto al capital”; y salvado esto declara: “Es sabido que yo y mis amigos aspiramos, sin equívoco y con plena conciencia de los vocablos, a organizar a España en pueblo de trabajadores, cosa nada tremebunda y en que todo el mundo reconoce el inexorable porvenir” (R. R. 57). He aquí a Ortega y Gasset reaccionando frente a todo un pasado de lastres feudales, y alabando un régimen general de trabajo, como lo hizo antes Martí en las bases fundadoras del Partido Revolucionario Cubano.

Del propio modo el filósofo parlamentario propone ante las Cortes Constituyentes se apruebe esta sencilla moción: “El trabajo, en cualesquiera de sus formas, es un deber social”; ya que considera que la vida sin trabajo carece de sentido, pues el hombre que no trabaja sólo aventa, disgrega y en suma pierde su personalidad (R. R. 105), con lo cual otorga a este factor toda

su alta y profunda dimensión ética. Es el sentido del trabajo del precepto del hebreo Gamaliel, que hacía que cada persona, a más de su trabajo, por intelectual que fuese, aprendiese un oficio. Es que —como afirma Lipps en su *Ética*— todo trabajo que alegra es moralmente bello. Y toda actividad jornalera, por humilde que sea, tiene un valor moral cuando se concentran en ella las sanas energías del hombre, cuando es lucha consciente por la propia existencia y para la existencia de los que rodean al trabajador; y lo que determina la nobleza de la labor es la altura moral de la voluntad puesta en ella. En el propio sentido Ortega mantuvo que no se podía entrar en colisión con el trabajador, “cargado de las luchas y dolores de la organización obrera” (R. R. 121). Y no puede ser calificado de ultraconservador quien afirmó con rotundidad que “desde hace sesenta años, el más enérgico factor de la historia universal es el magnífico movimiento ascensional de las clases obreras”; y en señalada ocasión histórica recalcó que “se trata de una corriente tan profunda y sustancial, que tiene la grandeza e incoercibilidad de los hechos geológicos”. Luego de estas afirmaciones no ha de extrañar que declare —tocante al movimiento proletario— que la política moderna no puede prescindir ya, cualquiera que sea su temperamento, de esa gran fuerza, que “tendrá que ir a la postre inscrita dentro de ese formidable flujo; tiene que contar con él y aceptarlo como se acepta el avance de nuestro sistema solar hacia la constelación de Hércules” (R. R. 148). Y “los escritores volveremos a ser artesanos”— dice en su estudio sobre Maurice Barrés.

Como se ve, para Ortega y Gasset —que quiere que las palabras sean de pasión gélida— el movimiento obrero actual es un hecho de jerarquía cuasi cósmica. Empero, postulado ese lineamiento general, expresa a su vez que “ningún credo o partido obrerista puede pretender significar la modulación única, definitiva e infalible en el ejercicio del poder público” (R. R. 149). Es de nuevo el “contar con todos” de *España Invertebrada*, parecido al martiano “Con todos y para todos”. Mantuvo, en suma, rechazando todo totalitarismo —de izquierda o de derecha— que para España “un partido de amplitud que acepte ese movimiento ascendente de la humanidad jornalera y que cuide que sus promesas tengan la seriedad que garantiza el cumplimiento, llevará en su programa el máximo aventajamiento del obrero, pero sólo el compatible con la integridad de la economía nacional” (R. R. 165). Y declara el superbo sociólogo en otro pasaje que la vida de un pueblo es sustancialmente dos cosas: manufactura y mentefactura. Añadirá una tercera: juventud (R. R. 168). Empero, todo esfuerzo tiene en el filósofo su reconocimiento, ya sea en el trabajo agrícola, ya en el esfuerzo guerrero del señor germano, como “dos estilos de sudor altamente respetables”; de tal modo que “el callo del labriego y la herida del combatiente —declara— representan dos principios de derecho, llenos ambos de sentido” (E. I. 153). Por último, se refiere al tema de la



justicia social, que con ser de suyo respetable, suele caer en la insinceridad —palabras éstas aplicables al justicialismo peroniano—; por ello no desea una “miserable socialización”; desea “dirigirse en vía recta hacia un magnífico solidarismo” (P. F. 30). Adviértase que la socialización es un “sobre” la persona; en cambio, la solidaridad es “desde” la persona humana, contando con ella, que es lo que a toda costa quiere salvar el filósofo humanista.

El tercer criterio interpretativo es el de la masa como organización. A primera vista, esta tesis parece contradictoria, pues a la masa se la define como cosa inorgánica. Empero esta escuela cuenta con autorizados prosélitos, y va más allá de la interpretación de Ortega y Gasset; pero esta doctrina posterior suplementa sin duda el pensamiento sociológico orteguiano, y está de acuerdo con sus postulados demoliberales y con su visión plural de la realidad. Según Meadows, se descompone en cuatro vertientes: 1) la cultural, representada por Wirth y Redfield, 2) la asociacional que propugna Mac Iver, 3) la política cuyo portavoz es Karl Mannheim, y 4) la administrativa, sostenida por Bernard y Burnham. El antiguo decano del Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago y primer presidente del Instituto Internacional de Sociología, profesor Louis Wirth, con cuya amistad me honré, fallecido hace poco, escribió un pequeño y sustancioso ensayo que ha sido considerado antológico. Se titula *Urbanism as a Way* y fue publicado por la *American Journal of Sociology* (N. Y. 1947). Se refiere al proceso sociológico del urbanismo propio de la moderna sociedad de masas. Destaca en él el carácter anónimo y superficial de las relaciones interpersonales en la urbe, y a la vez su carácter transitorio, utilitario, a base de especializaciones (profesiones y oficios), y predominando más bien la distancia social entre sus componentes. La urbe se caracteriza además por su carácter competitivo, por su afán adquisitivo, por su carácter explotativo, por la creciente movilidad de su población y por la naturaleza no familiar de sus moradores. La masa urbana está dispersa en el espacio, está inorganizada, carece de un programa de acción y está abierta y expuesta a ser manipulada por fuerzas ajenas. He aquí la corriente urbano-cultural.

Otra posición cultural o folkcultural es la de Roberto Redfield, quien demuestra —dentro del mismo criterio cultural— cómo son antagónicas en sus características la cultura urbana industrial, previamente descrita, y la cultura *folk*, como suele llamársele. Se caracteriza la cultura *folk* —como puso excelentemente de relieve Redfield en *The Folk Culture of Yucatan*— por su aislamiento, por el ajuste de sus moradores al ámbito local y por el cariz predominantemente personal de las relaciones interpersonales dentro de la comunidad. Confrontando la cultura *folk* y la cultura urbana industrial, se dis-

tingue ésta, además de por las características de Wirth anotadas, por estas otras: por el fenómeno —frente a la permanencia tipo *folk*, tipo *Gemeinschaft*— de la variabilidad lo mismo en las ideas que en las modas; por la heterogeneidad en su composición, que llega a constituir el tan mencionado *melting pot* o puchero de razas, religiones, naciones, estados, usos y culturas. Pero por sobre esa ingente heterogeneidad y diversidad, existe un denominador común que es lo que da tónica a esa cultura de masas.

La segunda posición, la *asociacional*, está representada por Mac Iver. De acuerdo con la escuela neoyorkina, las funciones de la cultura de masas se entremezclan de modo considerable a virtud de los procesos societales de comunicación, unificación, asociación, organización, colectivización y catarsis. El sociólogo de la Universidad de Columbia desarrolla esta tesis positiva sobre masificación en la sociedad actual en su notable libro *The Web of Government* (1947). Dentro de la tendencia *política* se ha destacado Karl Mannheim, exponiéndola en su renombrado y analizado libro *Libertad y Planificación Social*, cuya 1.ª edición holandesa apareció en 1935, la 1.ª edición inglesa en 1940, publicándose la primera traducción española en 1942 por Fondo de Cultura Económica, y que comentamos antes de ver la luz en 1941 en el *Boletín Bibliográfico* de esta editora. Ya expusimos las ideas matrices de Mannheim. Meadows le atribuye el haber llenado de dramatismo esa nueva forma sociológica moderna que adivino, que fue la sociedad de masas, partiendo del choque fundamental producido en ella entre el primado de la razón o la racionalidad —pues el orden industrial es suprema y necesariamente racional— y la emoción o irracionalidad, siendo éste un elemento nuevo en la sociedad del presente, según vimos en el cap. 6, con detenimiento. También es política la escuela de Mannheim, debido a que su enfoque destaca un fenómeno masivo único de “democratización fundamental” —que Ortega llamó con acierto “hiperdemocracia”. Vimos cómo Mannheim destacó el fenómeno —producto de la propaganda y otros controles sociales— de la “democratización negativa” en la sociedad de masas de tipo totalitario.

## XII. CORRELACION ENTRE HOMBRE EGREGIO Y MASA

Frente a ese dominio y poder amorfo de la masa levanta el filósofo y sociólogo español la idea de la jerarquía. En esto coincide una vez más con el pensamiento guiador de Comte, expresado al desenvolver su ley del progreso, según la cual después de la fase revolucionaria, por su efecto persistente, que llega a ser asinérgico, deteriorante, se vuelve a un orden. El ideador matritense afirma que la sociedad tiene no la estructura de nuestro deseo, sino

una estructura inmutable. La sociedad —para que sea aclarada la posición orteguiana— puede representarse gráficamente por una pirámide que tiene su base y su cúspide. Esa es la contextura esencial de toda sociedad: el ser un sistema jerárquico. De tal modo enfatiza Ortega esa condición *sine qua non*, que esta idea da la medida de la eficacia de cada función específica dentro de esa jerarquía. “Sólo se hace perfectamente —esclarece— lo que es un poco inferior a nuestras facultades”. La sociedad sería perfecta si los ministros fuesen gobernadores de provincia, los profesores de Universidad maestros de segunda enseñanza y los coroneles capitanes. “No se qué adverso sino obliga a los hombres a lo contrario, sobre todo en la edad contemporánea” (Esp. I, 36). Ortega rechaza toda subversión de valores, y lo que plantea es nada menos que el magno problema estructural y funcional estudiado magistralmente por Pitirim A. Sorokin en su obra *Sociology of Revolution* de 1925 y sobre todo en *Social Mobility* de 1927, dos años anteriores a la aparición de *La Rebelión de las Masas* de Ortega. “En casi todos los siglos del hombre conocidos, la estructura social muestra dos estratos, dos orbes superpuestos o yuxtapuestos, en uno de los cuales vive una minoría (según sus normas, hábitos y gustos) y en el otro la masa social regida por sus particulares mandamientos” (G. d. D., 194). Es ésta una reiteración de la tesis de su obra sobre las masas.

El punto de partida de la posición de Ortega es éste: la sociedad está compuesta constitutivamente por dos sectores: uno menor y otro mayor, por minorías y por masas, formadas las primeras por individuos o grupos cualificados, y las segundas por el conjunto de individuos no especialmente cualificados. Estos constituyen el *hombre medio*. He aquí la palabra que ha de ser usada una y otra vez por el sociólogo español como centro de imputación de sus teorías y reflexiones tocantes a la masa. Sin plegarse a ningún tipo de aristocratismo versallesco, afirma Ortega que “la sociedad humana es aristócrata siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocrate” (R. M. 25). Afirma Ferrero en su notable libro sobre *El Poder* (p. 38) que “una aristocracia capaz, activa, desinteresada y afecta sería un precioso instrumento para cualquier régimen, hasta para una democracia, si su coexistencia fuese posible”. Pero se ha de ver qué entiende Ortega por “aristocratización”. Aquí la palabra no ha de actuar como déspota, como a veces señaló que sucedía. La premisa sociológica previa, que sirve de piedra angular a *La Rebelión de las Masas*, tiene su formulación antecedente en *España Invertebrada*, en la forma en que apareció en *El Sol* de Madrid en 1920 (2a. ed. 1922, 4a. ed. 1934) por lo cual es conveniente recoger la línea de su pensamiento trazada en este estudio precursor.

Parte de la categoría formal de jerarquía, al aseverar que cuando varios hombres se hallan juntos, es decir, asociados, acaece que de suyo uno de ellos

hace un gesto más exacto, más expresivo. O —digamos— realiza una acción más decidida y certera. Todo el grupo percibe la ejemplaridad de ese hombre, y se hace dócil ante su ejemplo. Es un hombre ejemplar. El resultado es que su ejemplo cunde y los inferiores se perfeccionan siguiendo los actos de los mejores (E. I. 131): ¡Los mejores! He aquí el caballo de batalla de Ortega y Gasset, su afán de aristarquía. La jerarquía se dota, a través de esta tesis, de un sentido moral; de un contenido de ética perfeccionista, al establecerse que no fue la fuerza ni la utilidad lo que juntó a los hombres en agrupaciones permanentes, sino “el poder atractivo de que automáticamente goza sobre los individuos de nuestra especie el que en cada caso es más perfecto”. Esos modelos pues son influyentes y son socializadores. Es más, entiende nuestro sociólogo que no hay ni ha habido jamás otra aristocracia —se verá adelante cómo Ortega repudia la nobleza heredada, la no ganada por el esfuerzo eminente— que la fundada en ese poder de atracción psíquica que arrastra a los dóciles en pos de un modelo. Es la gravitación de las almas vulgares pero sanas hacia las fisonomías egregias (E. I. 133, 134). Se advierte fácilmente que Ortega trasciende la doctrina de Gabriel Tarde basada en la imitación irradiada de un modelo prestigioso, y la dota de nuevos toques e implicaciones, para llegar a esta conclusión: que “la sociedad es un aparato de perfeccionamiento en que sentirse dócil a otro le lleva a vivir con él, a convivir”. En suma, la sociedad es imitación, convivencia, perfeccionamiento. No se olvide que la teoría social de la imitación es de sesgo nominalista.

Resumamos esta tesis constructiva con las proposiciones sociológicas orteguianas: 1) El hecho primario social es la organización, dentro de un montón humano, en “directores” y “dirigidos”. Esto supone en los primeros cierta capacidad para conducir y en los segundos cierta facilidad íntima de dejarse conducir (E. I. 113). 2) Los conceptos de “sociabilidad” y de “impulso de docilidad” son equivalentes, y se denomina con cualquiera de ellos a la “acción del seguimiento ante la ejemplaridad de un modelo”; verbigracia: la imitación de Cristo (Esp. IV, 87). Ahora bien, la tesis de la irradiación del modelo no es nueva. Ya la había formulado el sociólogo inglés Walter Bagehot (1826-1877) en su leído libro *Physics and Politics, or Thoughts on the Application of the Principles of Natural Selection and Inheritance to Political Society*, y Max Scheler en *El Saber y la Cultura*. Bagehot había sostenido, antes que Tarde, la importancia de la imitación consciente e inconsciente como fuerza social. He aquí su punto de vista. El copiar lo que se les pone delante a los hombres es una tendencia lo mismo en la esfera moral que en la intelectual, y esta especie de selección inconsciente —recuérdese que Ortega es un seleccionista— es un factor importante en la formación de razas y naciones. A más de voluntaria y consciente, ha sido inconsciente, encontrando su origen en las más ocultas y

recónditas facultades de nuestro espíritu, tal como se observa en la imitación inconsciente que se dispensa “a un carácter preferido”.

Tal se observa entre un escritor predilecto de una época y su público. Y ello influye en la formación de los caracteres nacionales. “Una especie de predominio fortuito forma un *modelo*”, que determina una atracción. “Se le calca, y por ese camino —dice Bagehot— parece que se forman muchos caracteres nacionales en nuestro tiempo”. Bagehot destaca asimismo la importancia del “grande hombre” y al par el fenómeno imitativo, al decir: “Los espíritus que sobresalen en una sociedad ejercen una influencia incontestable; dan el tono, son modelos que los demás imitan, y fijan la moda que los demás siguen... Un hombre superior es una causa, un móvil nuevo y poderoso de acción, completamente nuevo en sus efectos y en sus resultados”. La obra del sociólogo inglés fue luego vertida al castellano por D. Luis de Terán con el título de *Leyes Científicas del Desarrollo de las Naciones, en sus Relaciones con los Principios de la Selección Natural y de la Herencia*, y editada por la España Moderna en Madrid.

Max Scheler, en su conferencia dada con motivo del Décimo Aniversario de la fundación de la Academia Lessing, dijo: “¡Nunca, en ningún tiempo de la historia por mí conocida, fue más necesario la formación alquitara de una *élite* directora! ¡Nunca tampoco más difícil! Este trágico aserto es aplicable a todo el orbe, porque lo es a toda esta desgarrada época, cuyas masas ya apenas son susceptibles de dirección” (Scheler, *El Saber y la Cultura*, p. 12). Scheler sostuvo: “El primero y mayor de todos los estímulos de la cultura es el modelo valioso de una persona que ha ganado nuestro amor y nuestra veneración. El modelo no se elige. Es él el que nos apresa, y nos sume en su seno. Hay modelos nacionales, modelos profesionales, modelos morales y artísticos, y son los más excelsos de todos, los de la más pura y elevada cultura humana, los santos, los puros, los íntegros que son guías que aclaran el destino de cada hombre”. Esas personalidades ejemplares nos hacen —nos deben hacer— libres (Schel. *El Sab. y la Cult.* pp. 49-51).

La tipología dicotómica en estudio reaparece en Ortega con nuevos y más ricos matices en su estudio sobre *Mirabeau* o *El Político*, donde distingue entre “el magnánimo”, para quien la vida y el ser consisten en hacer grandes cosas, en producir obras de calibre (para el pintor, pintar; para el escritor, escribir; para el político, organizar el Estado: el *ego* del hombre superior es su *alter*: su obra); y “el pusilánime”, que carece de misión, y para quien vivir es existir él, conservarse, andar entre las cosas que están hechas, ya sean situaciones de poder público, o instituciones; su vida es acomodo fácil; no tiene nada que hacer, carece de proyectos, no hay en su interior “destino”; el

pusilánime es el hombre menor (Mir. 22-25). O mejor explicado: hay, por una parte, almas grandes; por la otra, almas pobres. Esta tesis tiene en puridad un alto sentido moral y constructivo; no es un fatalismo, sino un estímulo, una espuela de creación y de vida. Y conviene subrayar que un alma tan democrática como nuestro Martí establecía de continuo la diferencia entre inteligencia y vulgaridad, subestimando la segunda y dando valor superlativo a la primera, y viendo la inteligencia como el mayor poder de la tierra.

Ahora bien, Ortega no produce una escisión sino establece un correlato entre hombre egregio y masa. En las horas de consolidación nacional, esto es, de ascensión histórica, las masas concretan sus anhelos en ciertas personas elegidas a las que convierten en símbolos. Hombres simbólicos se ha llamado a los hombres representativos de Emerson. Sobre ellos “decantan el tesoro de su entusiasmo vital”. Se dice entonces que “hay hombres” en un país. Pero en las horas de decadencia, cuando una nación —víctima del particularismo— se desmorona, entonces —para justificar esta ineptia— se dice que “no hay hombres”. Esta observación indica a las claras que para Ortega no es todo el gran hombre, y que tampoco subestima sin más a la masa, ya que declara que “el valor de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa” (E. I. 106). En *El Tema de Nuestro Tiempo* uno de los subtemas cardinales planteados es el de la estricta correlación entre el hombre egregio y la masa.

He aquí su tesis. Las masas son receptoras, y por serlo se limitan a favorecer o a resistir a los hombres de vida personal y de iniciativa. Pero a la vez el individuo señero, el conductor —para emplear un término de Gracián— es una abstracción, si se le considera aisladamente, puesto que la vida histórica es convivencia. Por ello no es lícito hacer una separación de héroes y masas, pues se trata “de una dualidad esencial al proceso histórico”. Caracteriza, según el filósofo Ortega, a la sociedad, en todas sus fases de desarrollo, el ser “una estructura funcional en que los hombres más enérgicos han operado sobre las masas dándoles una determinada configuración”. De tal modo Ortega subraya ese correlato de conductor y masa, que entiende que un individuo en absoluto heterogéneo a ella “resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en él la menor reacción”. O la de horror: “es la biografía de esos hombres extravagantes, de esos monstruos históricos” (T. N. T. 19). Ejemplos: Nerón, Calígula, el dictador Francia.

Después de haber mantenido este criterio en diversas obras, lo ha de reafirmar en el artículo *Cosmopolitismo* (1924), incluido en *Pidiendo un Goethe desde Dentro*, al ver en la desarticulación de esa dualidad esencial al cuerpo societario uno de los síntomas más alarmantes de la crisis de la sociedad moderna. Lo denuncia. En el siglo XIX la minoría actuaba sobre la masa, y ésta abrazaba a la minoría; en cambio, en el siglo XX las minorías comienzan

“a vivir por sí”, e igual viven por sí las masas. He aquí el síntoma lleno de peligro anunciado y denunciado previsoramente y con espíritu liberal por Ortega: las minorías, para serlo, para ejercer su misión, que a la postre va siempre en beneficio de la masa, han de convivir con ésta, y lo que han hecho es que se han apartado de ella (G. d. D., 193-194). En suma, cuando en una nación la masa se niega a seguir a la minoría directora “la nación se deshace, la sociedad se desmembra y sobreviene el caos social, la invertebración histórica”.

### XIII. *LOTHROP STODDARD Y ORTEGA*

Esa tesis de la eficacia de los mejores se tiñe fuertemente de biologismo, del fino y tamizado geneticismo de que Ortega se adueña para afianzar su doctrina de los *aristoi*. Y usa nada menos que un ingrediente biológico, el de raza, ya hoy tan asechado por los dardos de los sociólogos ambientalistas y creadores, al postular que “una raza es superior a otra cuando consigue poseer mayor número de individuos egregios” (E. I. 136). He aquí su planteamiento. No puede haber en una nación un solo tipo de excelencia: tiene que haber junto a los sabios y artistas eminentes, el militar ejemplar, el industrial modelo, el obrero cualificado, y “hasta el genial hombre de mundo”, y desde luego las mujeres sublimes. El perfil de los modelos con que cuenta una raza es lo que define mejor su peculiaridad y genio. Ese imperativo de selección —que afilia a Ortega a un verdadero biologismo sociológico— le hace producirse vehementemente, una y otra vez, contra la aristofobia u odio a los mejores, que califica de “trágica perversión del instinto de las valoraciones”. Se revuelve indignado —si ello fuera posible en un filósofo— contra la no rara preferencia hacia el personaje ruin e inferior (E. I. 138-139). Esta tesis, que es una de las que enarbola respecto de España invertebrada, tiene resonancia autopsíquica, está teñida de vivencias.

Al llegar a este punto, procede señalar la semejanza de dicho criterio —analogía aclaratoria, no influencia concreta ni en todos los detalles— con el del sociólogo inglés Lothrop Stoddard, cual lo expone en su sonado libro *La Rebeldía contra la Civilización*, escrito en 1922, y de parecido título al de Ortega, quien ordenó traducirlo para la Biblioteca de la Revista de Occidente. Las premisas de este libro siguen la impronta de la escuela inglesa de biometría social conducida por Karl Pearson desde 1857, y por Francis Galton desde 1869, que han contendido en la cuestión de cual factor es más importante: la herencia o el ambiente. Günther Just había dicho sabiamente: “La herencia predestina, el medio ambiente realiza”. Stoddard predice un agostamiento de la sociedad civilizada, de esa “flor” que es la civilización. La civilización, para el soció-

logo inglés, con ser florecimiento de la especie humana, es a su vez, y por ello, algo frágil. Es tanto un beneficio cuanto una carga. No es causa sino efecto: el efecto de la energía humana sostenida. El hombre-mono de los albores de la humanidad aparece, sin más, con las manos vacías; pero —y he aquí algo lleno de grandeza— desde aquel lejano día ha ido ocupando paulatinamente sus manos con utensilios y llenando su cabeza con avances, con ideas, con progreso constante, y tal progreso es la característica más notable de la civilización actual. Asegura en efecto Stoddard que nuestra civilización podrá carecer de las bellezas de la griega, de la duración de la china, de la espiritualidad medieval, “pero en dominio sobre las fuerzas de la naturaleza y en eficiencia total sobrepasa cuanto hasta ahora había visto el mundo”. Electricidad, petróleo, ondas y rayos misteriosos confieren al hombre un poder con que nunca soñó, y las distancias quedan anuladas en esta era de la comunicación. Esto es una realidad.

Ahora bien, y he aquí la coincidencia entre el pensamiento sociológico del sabio español y del inglés: la civilización descansa sobre cimientos vivos, sobre el hombre y sobre la mujer, que son sus creadores y sostenes. Depende en absoluto de sus puntales humanos, que son calidad y no cantidad. Atenas es ejemplo prodigioso de ello, ya que tenía sólo unas cincuenta mil almas. Pero con esta sociedad se hizo patente que para que una civilización surja y se mantenga es indispensable que cuente con una reserva de hombres superiores. Hay más, Stoddard llega a requerir que haya una *super-élite* de individuos, todavía superiores aún, que se caractericen por su energía, su capacidad, su talento y su genio. El sociólogo seleccionista inglés subraya —como Ortega— la suprema importancia de la “calidad”, y ejemplifica este requisito en el caso de Atenas, que decayó, y cayó en la insignificancia, cuando dejó de echar al mundo individuos realmente superiores; y a la inversa, si esa reserva de puntales humanos se mantuviese ilimitadamente, una civilización podría ser inmortal. Ha de decirse empero que si bien ello es muy importante, no sólo con ello se crea una civilización.

Hay otros elementos en la teoría societal del científico inglés que tienen algún nexo con el planteo orteguiano de la era de las masas. Stoddard empero hace una subestimación mayor del hombre que él entiende que mina la civilización. Señala en efecto que hay tres tendencias que arrastran a las civilizaciones hacia su ruina: la primera es el recargar con exceso su propia estructura, la segunda es el ir a una regresión biológica, y la tercera es tender a una rebelión atávica. Cuanto más elevada es una civilización, tanto más tiende a que la carga que sobrelleva sea excesiva; esto es, la complejidad creciente que caracteriza a la civilización hace que se reduplique de manera inconcebible,



ya por sí, ya por influjo de otras civilizaciones que le añaden esfuerzos imprevistos y pesos antes desconocidos. Esta es una ley sociológica importante para comprender el destino de las civilizaciones (vid. Stod., *La Rebeld. contra la Civil.* p. 22). En efecto, el poder, la riqueza, el lujo, las comodidades, el arte, la ciencia, la cultura, la técnica complejizan progresivamente la existencia moderna. Por eso el riego y cuidado que necesita esa delicada planta es de suyo mayor. Hasta la libertad hay que cuidarla con desvelo para que sea flor suprema de una civilización.

La segunda preocupación de Stoddard es que “la sociedad civilizada, en lugar de disminuir por su base y crecer por su cima, se malogra en su cima, dilatándose por su base”, siendo el resultado de esto la falta consiguiente de individuos superiores y las facilidades que ofrece mansamente la propia civilización de conservar a los inadaptados, a los incapaces, a los estúpidos, a los débiles mentales, a los degenerados, a los criminales, produciendo en su seno una regresión biológica, un empobrecimiento racial, que la conduce a la mediocridad. Ha de decirse que Ortega no insiste mucho en este punto, que es de biología social, la amenaza de los degenerados, que hizo decir a Nietzsche: “¡A lo que cae es menester empujarlo!” Porque Ortega insiste más en el hombre medio, y nada en el “subhombre” de Stoddard. Frente a Stoddard ha de advertirse que la ausencia de individuos superiores o geniales no es hoy por hoy una característica de nuestra civilización; y que en ninguna época ha habido un número mayor de genios —científicos, inventores y tales— que en la época actual, según ha señalado Sorokin, pero la prevención es oportuna.

Ortega no acoge en su radicalidad la teoría de Stoddard sobre el “subhombre”, que mina la civilización, si bien ambos coinciden en que una civilización sólo puede ser fundada y mantenida cuando cuenta con la fibra moral necesaria para responder a las austeras exigencias que es ese complejo fenómeno societal e histórico. Para el biosociólogo inglés el subhombre es un ser fracasado, inadaptado al orden social, y es el que produce “la rebeldía contra la civilización”; lo considera inconvertible, está en guerra contra la civilización, y en época de calamidades, guerras o convulsiones se manifiesta. Deben hacerse algunas objeciones al planteo de Stoddard. Una es que ese tipo patológico representa una fracción muy exigua de la población de un país, fácil de contrapesar por el resto. Lo único es que Stoddard extiende el fenómeno atávico del subhombre, al decir que “la primitiva animalidad está en grado potencial presente hasta en las naturalezas nobles” —que es también tesis leboniana, a saber: que el hombre más modesto cuando se agrega a la multitud cambia de psicología; y es la ley hiperorgánica de Rossi, según la cual en una multitud o muchedumbre asamblearía los 400A que representan lo atávico sumado vencen a las decisiones de la razón ponderada de esos 400 componentes de ella. Pero ya esto no coincide con la psicología y sociología de la masa, tal como

la define Ortega y Gasset. Por otra parte, la posición biológica de Stoddard —en su conjunto— no parece estimar lo suficiente el papel de la educación y de los factores de ámbito, ni de las ideas en la dinámica social, a todos los cuales Ortega otorga singular relieve.

#### XIV. VIDA CREADORA Y VIDA VULGAR. MISION DE LAS ARISTARQUIAS

Ortega coincide con Stoddard en que hay razas que se han caracterizado por contar en abundancia con personalidades ejemplares, por poseer “una como industria de modelos”, por ejemplo, Grecia o Florencia en el Renacimiento. Otra vez distingue el filósofo entre pueblo y minoría eminente, afirmando que el pueblo *como tal* —ya que la cantera del pueblo ha dado sabios y hombres de genio— sólo puede ejercer funciones elementales de vida, y no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni manejar técnicas complejas, ni organizar un Estado, ni crear una religión (E. I. 143), por ser la civilización cada vez más archicompleja. Esto coincide con el propio concepto de Stoddard. Y también están concordantes en lo que Ortega reitera de que una nación no puede ser sólo “pueblo”, y por ello “necesita de una minoría egregia, como un cuerpo vivo no es sólo músculo sino, además, ganglio nervioso y centro cerebral” (E. I. 166). Se advierte aquí y allá la predilección del filósofo por las metáforas biológicas a tono con su filosofía vitalista.

Tal concepto dual, que funciona en Ortega como idealtípico —para hablar con Weber—, o como marco de referencia de sus argumentos, lo particulariza aplicándolo a España invertebrada, en la que pone el dedo. Usando otra vez el término “aristocracia”, no en sentido altanero, nobiliario, sino constructivo y previsor, lanza una queja, que es una amonestación, ante la existencia española, ante el “destino vegetativo” —otra imagen biológica— que la hace inerte, y le adscribe la nota, peyorativa en este caso, de “ruralismo”, por “sus virtudes y vicios típicamente rurales”, de fase estacionaria de aldea, de “pueblo pueblo”, de raza agrícola, señalando con ello la ausencia de una “minoría eminente”. Sitúa a su patria nativa al lado de esos pueblos *fellahs* —son los labriegos egipcios— que carecen de aristarquías (E. I. 167-169), y demanda, con voz avizora, que su patria se rehaga con una gigantesca voluntad de futuro, no sin dejar en el aire la dramática interrogación: “¿Tendrá España voluntad para ello?” (E. I. 173). Ortega, como Montalvo, pertenece a esa minoría de escritores que junto a la alabanza de los valores del paisaje físico o histórico patrio, fustiga lo que ve como males positivos y lacerantes de la patria que precisa superar.

Sus conclusiones son de cariz eticobiológico, al demandar de las nuevas

generaciones españolas una gran intransigencia tocante a ese “imperativo de selección” —y aquí hallamos una imagen darwiniana, galtonista, cara a Stoddard y también a Lapouge y a Nietzsche— y declarar de modo rotundo que “no existe otro medio de purificación y mejoramiento étnicos que ese eterno instrumento de una voluntad operando *selectivamente*; usando de ella como de un cincel hay que ponerse a forjar un nuevo tipo de hombre español” (E. I. 181). Para el filósofo raciovitalista esa empresa biológica y moral tiene de suyo más envergadura que cualquier moldeamiento propiamente político; pues conlleva nada menos que el “afinamiento de la raza” (E. I. 181). Nótese cómo Ortega maneja el concepto de raza que sociólogos de hoy usan con gran cautela por su carácter impreciso. He ahí el pródromo de la lucha de Ortega contra la trivialidad y la vulgaridad, que hará patente en su sociología de *La Rebelión de las Masas*. Adelantemos dos proposiciones: 1) el ente vulgar, espécimen característico de nuestro tiempo, proclama e impone el derecho a la vulgaridad. Ortega quiere hacer del vulgar hombre selecto y no rebajar el selecto a vulgar. 2) El vulgar tiene la innata conciencia de su limitación, al no estar calificado para teorizar —y todo opinar es teorizar (R. M. 114). Aquí se hace claro que mientras la preocupación de Stoddard es el subhombre inadapitado a la civilización, la preocupación de Ortega es el vulgar que se recluta en todas las clases sociales —altas, medias, humildes.

Tres premisas asienta Ortega y Gasset en su sociología de masas: primera, el hecho contundente demográfico de las aglomeraciones de nuestro tiempo, segunda, el enjuiciamiento —tan debatido— sobre la inferioridad o no de la masa, o del hombre-masa, o del hombre común o medio; tercera, el poder efectivo que adscribe a la masa dentro de la civilización presente, y el peligro de ese poder que señala. La primera ya se ha examinado. Tocante a la segunda ha de decirse que aun el propio Le Bon, que ha de considerarse como el clásico portavoz de la escuela subestimadora de la multitud, no generaliza su crítica, ya que si bien dice que estamos en “la era del derecho divino de las multitudes”, y habla de su poder, del poder del número, y llega a calificar a las muchedumbres de “nuevos bárbaros” —frase que utilizará Rethanau al hablar de “la invasión vertical de los bárbaros”— y las caracterizará por su impulsividad, instintividad, sugestibilidad, y vituperará a la multitud excitada y violenta, también reconoce que las multitudes —sobre todo las llamadas históricas, por ejemplo, las de la Revolución Francesa— suelen ser abnegadas y honradas, produciéndose no pocas veces con altruismo de gran estilo y realizando sacrificios mayores quizá o igual que los de filósofos o apóstoles (vid. mi *Sociología*, t. II, p. 533). No obstante, debemos aclarar que no son entidades sociológicas sinónimas multitud y muchedumbre y masa, ni desde el

punto de vista numérico, ni como formación societal. La masa es algo propio y distinto. Y Karl Jaspers, por su parte, afirma que “las masas no sólo se mantienen en el término medio, sino que hay veces que se elevan a la altura de lo extraordinario”, y les concede que “pueden en ocasiones actuar de manera intuitiva de modo más inteligente y profundo que cualquier individuo (K. Jaspers, *Ambiente Espiritual de Nuestro Tiempo*, Ed. Labor; y mi *Sociología*, t. II, p. 545).

También ha expuesto una tesis propia —adversa a Le Bon— N. Kurmanov, en su estudio “Los Problemas de la Psicología de Clase y Colectiva”, en la obra *Los Problemas de la Psicología Moderna*, publicada por el Instituto de Psicología Experimental, que regía, editada por Aguilar en 1915. He aquí el planteamiento. Frente a la tesis de la inferioridad de la multitud, ha de decirse que una colectividad debidamente organizada puede manifestar nuevas y colosales posibilidades creadoras por parte de los individuos que la componen. El individuo puede dar el rendimiento máximo a una colectividad en que la dirección psíquica de sus miembros adquiera la máxima igualdad cualitativa y en que la labor colectiva sea la que de un modo más completo encarne los fines y aspiraciones individuales. Fijémonos en esos gigantes de la Convención —dice el propio Gustavo Le Bon— que desafiaban a toda Europa y mandaban a sus adversarios a la guillotina por una simple objeción. Eran ellos unos ciudadanos tan honorables y apacibles como nosotros. Acontecimientos excepcionales pusieron en movimiento algunas células de sus dinámicos cerebros. Cien años después Robespierre habría sido un honrado juez municipal y Fouquier Tinville un acucioso juez de instrucción, y Saint Just un buen maestro de escuela. Tocante a la ley de la unidad mental de la multitud, que Le Bon formula como la básica de su teoría, él mismo se refuta tocante a su propia afirmación de que la multitud es, por definición, un simple agregado de las cualidades vulgares de los individuos que la componen, puesto que reconoce que al producirse ese fenómeno gregario se añaden nuevas cualidades.

De acuerdo con Le Bon, el hombre lleva oculto en su subconsciente al bárbaro, a la fiera, todo lo primitivo que es herencia de sus ancestrales. Pero a esto debe decirse que lo que hoy es consciente se convierte mañana en inconsciente. Así sucede con el repertorio de hábitos del pianista egregio. Pero basta que el hábito se encuentre ante una situación excepcional y crítica de amenaza en su funcionamiento propio, para que la consciencia vuelva a desempeñar su papel creador. Es decir, que vamos por el camino acostumbrado, pero tenemos por ejemplo que cruzar por uno que es como el filo de una navaja, con peligro de precipitarnos al abismo, y entonces surge en la conciencia una claridad, una organización de su contenido, un control creador. Lo consciente preside lo inconsciente. Del mismo modo el dogma —político, social, filosófico— se llega a hacer inconsciente a las nuevas generaciones. Primeramente las ideas

fundamentales son muy conscientes. Fundamentan la conciencia social, y luego pasan a un plano inconsciente, que no deja por ello de ser estable. Numerosos psicólogos y sociólogos rechazan la tesis leboniana, y afirman que “la esfera de lo subconsciente no es un depósito permanente de lo bajo, lo sucio, lo salvaje, sino que por el contrario encuentra allí condiciones mejores, cultas, elaboradas antes por la conciencia”. Por ello, el ideal de libertad es tan inmovible.

El psicólogo N. Kurmanov rechaza que en la multitud organizada el individuo, a virtud del poder del número, adquiera la conciencia de una fuerza invencible, y que esta conciencia le permite dejarse influir por instintos que nunca ejercen ninguna influencia sobre él cuando está solo. Rechaza que la multitud sea necesariamente lo primitivo. Pero —he aquí la pregunta—: ¿por qué en la multitud el individuo adquiere la conciencia de una fuerza invencible? He aquí la respuesta. Cuando nos hallamos en una multitud organizada, en la cual todos los individuos tienen intereses, sentimientos, ideas, valores y tendencias a la acción comunes, “cada individuo de dicha multitud comprende que la tarea que se le plantea, irrealizable a base de esfuerzos individuales, no puede ser realizada más que por la poderosa fuerza colectiva que tiene detrás y de la cual él es una parte constitutiva” (*Probl. de la Psic. Mod.* p. 61). El hombre es inteligente en la colectividad. Y ello es porque la colectividad ensancha las posibilidades creadoras de la acción individual. No hay tal ausencia de pensamiento crítico. No hay tal predominio de la personalidad inconsciente, como sostuvo Le Bon.

En lo que sí coinciden los diversos teóricos de la multitud, lo mismo Le Bon que Kurmanov, lo mismo Stoddard que Ortega y Gasset, es en el anuncio de que el poder de las masas aparece como la única fuerza —en nuestro siglo— que a nada cede, y cuya importancia no hace más que aumentar, y de que la época que se inicia será verdaderamente “la era de las masas”. Así lo manifestó Le Bon en su edición francesa de la *Psicología de la Multitud* de 1896. “Ocurra lo que ocurra, hemos de resignarnos y sobrellevar el reinado de la multitud” (p. 158). Para el psicólogo social francés es un hecho inexorable. “No hay fuerza divina ni humana —dijo— capaz de obligar al río a retroceder hasta su punto de origen”. De aquí que el libro de Le Bon aconseje a los hombres de Estado a conocer en su psicología íntima a las masas, y, como dijo Lincoln, si a veces se puede engañar a un pueblo una parte del tiempo, no se puede engañar a un pueblo todo el tiempo. El conocimiento de la psicología de la masa es para Le Bon el último recurso que tiene en sus manos el hombre de Estado, y una de las artes que tiene que dominar es saber manejar las palabras, que son síntesis de las aspiraciones, esperanzas y reivindicaciones de las masas. Tener las clases dominantes la confianza de las masas, ésa es la cuestión.

La observación que recordamos arriba de Jaspers es una réplica implícita

a la afirmación orteguiana de que al hombre-masa no le interesan los valores fundamentales de la cultura, y que ésta no está dispuesta a ponerse a su servicio. Para el sociólogo de la rebelión de las masas, “la masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto” (R. M. 20). Dos lustros después de escrito su libro en español, en el Prefacio de la versión francesa se pregunta si se puede reformar ese tipo de hombre hermético, y si es posible extirpar sus defectos. Desde Holanda ve entonces el panorama de Europa. Asimismo interroga: ¿pueden las masas despertar a la vida personal? Y cree tremebundo el problema porque “dominan al cabo en Europa”. Repetimos que al hilo de estos juicios debemos representarnos las masas artificialmente conmovionadas del nacionalsocialismo nazi. Llamará a su libro sobre el tema “ensayo de serenidad en medio de la tormenta” (P. F. 37). Su propósito ha sido “medir al hombre actual en cuanto a su capacidad para continuar la civilización moderna” (P. F. 37). Tal es el dramatismo de ese escenario histórico. Para Meadows el enfoque de Ortega y Gasset es éste: que la crisis de la cultura democrática o demoliberal en Europa se debe a que los procesos sociales que antes favorecían el desarrollo de élites creadoras, son obstaculizados, en el tiempo en que escribe —1929— a causa de que grandes zonas de la población —lo que llamó Ortega hiperdemocracia— desposeídas antes de poder, ascienden a un primer plano histórico, y ese desenlace en la historia del industrialismo es la rebelión de las masas (Meadows *La Tecn. y El Orden Soc.* 185).

En el capítulo séptimo de *La Rebelión de las Masas*, Ortega vuelve a su tesis radical, al dilema entre vida noble y vida vulgar, que es a su vez la alternativa entre esfuerzo e inercia. Para él la criatura selecta vive en esencial servidumbre —afirma con viso de paradoja, pero ello contiene una real verdad—, pero servidumbre en servicio de algo trascendente. Aquí define de nuevo la nobleza —término respecto al cual ha de recordarse lo sentado por él de que las palabras, dichas sin más, son los más comprometedores déspotas— no por los derechos que se tengan, sino por las exigencias, por las obligaciones que el alma noble, grande, magnánima se impone a sí. El verdadero noble no se acoge a los derechos comunes, que son un don generoso del destino, de calidad estática y pasiva, y se transmite como una cosa fácil e inerte. He ahí la arista de la hermosa paradoja orteguiana. Noble era “el conocido”, el famoso; el que creóse notoria reputación sobresaliendo de la masa anónima por un esfuerzo insólito que le hizo excelente, egregio —fuera de y por sobre la grey. “Cada soldado lleva en su mochila el bastón de mariscal” —dijo Napoleón.

En verdad de verdad esta definición orteguiana de la nobleza es un dardo contra la artificial y falsa. Y en nada difiere de la ofrecida por los filósofos estoicos para quienes ese atributo se cifraba sólo en la inteligencia y la virtud.

Ni difiere de la que sostiene el gran constructor de la democracia latinoamericana Juan Montalvo a través de su extenso ensayo *De la Nobleza*, uno de sus *Siete Tratados*, en que afirma que el noble no nace sino se hace; ni aun de lo que implica la frase de Napoleón Primero en su recto sentido de que su dinastía comenzaba en él. Ortega es muy claro en la formulación de este concepto, al distinguir netamente la nobleza del hijo porque su padre la poseyó, que califica de "luz espejada, nobleza lunar, como hecha de muertos"; esto es, se refiere al noble hereditario, a quien obliga la herencia; y lo diferencia del noble originario, que se obliga a sí mismo a realizar una vida esforzada y de aliento y un programa superior. De tal dualidad derivan —en el plano psicológico— dos tipos de personalidad: la del hombre "activo" y la del hombre "reactivo". Al primero lo caracteriza como aquel para quien "el vivir es una perpetua tensión, entrenamiento, *askesis*"; y al segundo como "el que sólo reacciona ante una necesidad externa" (R. M. 103-105). Esta discrepancia puntualizada por Ortega y Gasset no encontraría reparo en ningún credo político, ético o social; e implica dar la espalda al tradicional concepto de nobleza como orden estamental y de raíces feudales— que por excepción sobrevive aún en Europa. Y no hay duda, por otra parte, que esa dualidad constituye un positivo estímulo, contiene un alto sentido moral y realizador de valores, y no se opone a la admitida diferencia y correlación entre la protocracia del dirigente y la masa.

El concepto del hombre magnánimo, grande, excelente de Ortega coincide con el ideal del "distinguido" de Nietzsche. Este responderá a las preguntas: "¿Qué te exiges a ti mismo, lo más sencillo o lo más complejo y difícil? ¿Quieres entregarte a tus pasiones, o dominarlas cada vez con más seguridad? ¿Niegas o afirmas la existencia de la voluntad de poder? ¿Descargas en todo la responsabilidad en los demás, o aceptas por tu cuenta la entera responsabilidad? ¿Te propones vivir contento y tranquilo, o ser duro y rígido contigo mismo?" (vid. Pfänder, *Nietzsche*, Grandes Filósofos, Bibliot. Rev. de Occidente). Por su superabundancia de fuerzas, ayudará a los desdichados. Crea su propia tabla de valores. También Nietzsche hizo clásica su diferencia entre moral de señores y moral de esclavos. El señor es el propio distinguido. Sus normas no necesitan aprobación. Las crea. Su riqueza es su poderío. Honra al que a su vez es duro consigo mismo. La moral de esclavos es la de los que creen que bueno es lo que contribuye a sostener la propia debilidad. Nietzsche quería lo sano, que la tierra no fuera un gran hospital. Se oponía a la moral de la compasión del judaísmo y del cristianismo, moral de muchedumbres que asumía brotada de los fondos bajos del Mundo Antiguo. Quería la promoción de las cimas, de las individualidades, de máxima honrabilidad. El hombre-can, que se deja maltratar, el adulador, el embustero, el

cobarde; el que busca no la grandeza sino la estricta utilidad, pertenece a la moral de esclavos nietzscheana: son los cansados que alimentan un resentimiento hacia lo superior.

Nietzsche influyó desfavorablemente en los jóvenes inmaduros de la época, pero él mismo aclaró que no escribía para la gente inmadura. Los nazis tergiversaron sus doctrinas, proclamándolas como parte integrante de su política de fuerza, de su racismo y de su nacionalismo. Después de la guerra en 1944 las universidades norteamericanas conmemoran su natalicio (enero 3, EPS, Nueva York), y expusieron su ideología en la que fustigaba a los alemanes, entre los cuales "en vano había encontrado una prueba de tacto", y "por su quijotismo tendrían una expiación", lo que pronosticó. "Alemania sofoca la cultura" —dijo. Alemania es responsable de "todos los grandes desafueros perpetrados contra la civilización en los cuatro últimos siglos". Su pecado capital es esa "neurosis del nacionalismo racialista que inficiona a Europa", dice en *Ecce Homo*. Y en *La Gaya Ciencia* declara: "Nos hallamos bien lejos de ser lo bastante alemanes para figurar como portavoces del nacionalismo y del odio de raza. . . que hace que los pueblos europeos se atrincheren unos contra otros. . . Al contrario, los hombres modernos, nosotros los sin patria, nos sentimos demasiado múltiples y demasiado mezclados de sangre y origen, y en consecuencia muy poco propensos a participar en esta admiración mentirosa de sí mismos que practican los racistas, en esta impudicia de que hoy se hace ostentación en Alemania". Lo dijo hace unos setenta y cinco años. De seguro Hitler no hojeó siquiera *La Voluntad de Poder*. De haberla hojeado habría leído el pasaje donde dice: "Antisemita: he aquí un nombre que a sí mismos se dan los fracasados". Que fue un precursor del fascismo y del nazismo ha sido leyenda destruida por Léopold Flam (*Rev. de l'Université de Bruselles*, feb. 1959). Claro que en el *Prólogo para Alemanes*, Ortega hace justicia al germano virtuoso: a Scheffer, a Heimsoeth, a Cohen, "gobernador de la ciudadela del neokantismo", al "mundo" que recibió de Alemania.

Warner Fite, el filósofo de Princeton y traductor de *Niebla* de Unamuno, nos indicaba respecto al libro de Ortega, que en ocasiones el sociólogo entra en contacto con ese hombre-masa, y en muchos de ellos ve inteligencia y sentido crítico, y hasta saben a dónde van; por lo cual no es valedero pensar que el hombre-masa no es nunca persona humana, ni que las masas sean siempre rebaños subhumanos. También es discutible la afirmación de que las masas son incapaces de dejarse dirigir de ningún modo, si bien concede que en algún momento angustioso para Europa pueden aceptar la dirección de minorías superiores. De toda suerte les adscribe dos características: hermetismo y indocilidad. Asimismo las hace incapaces de poder regir por sí mismas el proceso de la civilización, por ser éste muy complejo y requerir incalculables sutilezas que



se escapan a sus manos. A su vez hay cierto contraste entre esa indocilidad y la idea de que se dejan arrastrar por la más ligera corriente, en esta época que Ortega califica de "época de dejarse arrastrar", en que nadie presenta resistencia a los superficiales torbellinos que se forman en arte, en ideas, en política, en los usos sociales, en las modas. Por lo mismo triunfa la retórica (R. M. 175). Las palabras son un tema que una y otra vez estudia Ortega con relación a lo político. Otra observación con que caracteriza al hombre-masa moderno es que convierte la cantidad en calidad. Califica esa rebelión de "imponente, indomable y equívoca como todo destino" (R. M. 26-28). Lo que más le duele de esa sublevación moral es que suplanta a las minorías que deben dirigir; y frente a lo que estima violenta subversión clama por la misión profunda de las aristarquías.

Ya es de sus primeros libros y prédicas esta actitud orteguiana. Trayendo a colación la sociología y mundividencia hinduista se refiere a las dos épocas: la *kitra* y la *kali*. Las épocas de decadencia son aquéllas en que la aristarquía, los mejores, los más capaces, la minoría directora de un pueblo pierde sus cualidades excelentes, que fueron las determinantes de su ascenso al primer plano histórico. Del mismo modo que en el bloque africano Ibn Khaldún descubrió la sucesión de dos épocas, una diada de nómadas y sedentarios en el ejercicio del poder, así esa cosmovisión hindú había percibido en la historia una alternante sucesión de dos épocas: una de surgimiento de una aristocracia, unido a la consolidación de la sociedad, y otra de disolución de aquélla y de la sociedad. Es la doctrina del ritmo pendular de los *Puranas*. En la época *kitra* se crea y solidifica la aristarquía; en la época *kali* el régimen de casta degenera y los inferiores se encumbran porque Brahma ha caído en el sopor (E. I. 119-121).

La teoría sociológica del apogeo y degeneración de las aristocracias había sido expuesta por Paul Jacoby en su libro de 1881 *Etudes sur le Selection dans ses Rapports avec l'Hérédité chez l'Homme*, París, 2a. edición, 1904. Jacoby fue miembro correspondiente de la Real Academia de Medicina de Madrid. Estudió personajes notables. Combatió con argumentos *a priori* el papel preponderante de la educación —dándole preferencia a lo biológico— y afirmó que en Francia por cada cien mil almas había 8.5 personajes notables o geniales. He aquí su doctrina biosocial seleccionista. La civilización es antitética al progreso biológico del hombre. La evolución social va acompañada de un deterioro biológico. A medida que la cultura avanza, las clases en sí mejor dotadas y creadoras tienden a limitar la natalidad y a incurrir en modos de vida que perjudican su desarrollo biológico. De aquí que esa cima de la pirámide social gradualmente se va carcomiendo, hasta que toda la pirámide —la sociedad— cae en ruinas. De ese caos biológico-moral surge otra cul-

tura, y el proceso se repite históricamente. Esta teoría omite lo raigal educativo.

#### XV. *PODER DEL HOMBRE-MASA EN LA ERA DEL PROGRESO*

El filósofo contemporáneo George P. Grant profetiza que la flor del alma humana predominará sobre la tosca materia. Oigamos sus sagaces palabras: "Dos conceptos fundamentales caracterizan la llamada 'civilización de masas': primero, su estructura científica: se concentra básicamente en el dominio del hombre sobre la naturaleza a través del conocimiento y su aplicación práctica; segundo, esta sociedad de masas ha creado, tanto en el Oriente como en el Occidente una clase dirigente que ejerce su dominio de una manera muy sutil pero infinitamente más poderosa que cualquier otra en el pasado. La paradoja de esta nueva cultura es que el poder de la sociedad sobre el individuo es tan grande que se ejerce aun sobre las élites dirigentes.

"En el pasado, la clase predominante creaba una cultura y unas formas de vida a su imagen y semejanza y se enseñoreaba de ellas plenamente. Ahora, esta élite dirigente está sometida, como la propia clase dirigida, a los dictados de la sociedad creada por ella. La civilización de masas, moderno Pigmalión, ha dominado así a sus propios creadores.

"En esta sociedad, el individuo desaparece como unidad humana e independiente y se convierte 'en una simple pieza de la producción en serie'. Este fenómeno de despersonalización es infinitamente más acusado en los países de estructura 'socialista' que en los llamados 'capitalistas'.

"Pero la paradoja, trascendentalmente creadora de esta realidad histórica, es que el individuo, al no poder liberarse dentro de la sociedad a la que pertenece, busca un camino en el Arte, la Filosofía, la Teología. Es de la civilización de masas de donde surgirá, por contraste necesario y vital, la más grande exaltación individual y espiritual.

"La sociedad moderna ha creado así, simultáneamente, las condiciones objetivas y subjetivas de la destrucción del hombre y de su final emancipación. La materia no subyugará al espíritu; por el contrario, la flor del alma surgirá de entre el acero y el concreto".

Esto se verá mejor en los apartados XVI y XVII.

Veamos la imagen orteguiana del hombre-masa más en detalle. Según el filósofo español el "hombre medio" europeo produce a veces la impresión de un hombre primitivo que surgiera inesperadamente en medio de una viejísima civilización. Opone a la cultura lo regresivo, entendiéndolo por tal la ausencia

de normas y de posible apelación ante ciertas posiciones últimas. Bajo la influencia de los totalitarismos de toda especie de estos últimos años, afirma Ortega que ha aparecido en Europa un tipo de hombre que no quiere dar razones ni tener razón, sino que se muestra de modo resuelto a imponer sus opiniones. Quiere opinar, pero no quiere aceptar las condiciones de todo opinar—tal los trámites normales, el diálogo ajustado a la razón, las vías del Parlamento—y erige la acción directa en modo único de intervención (R. M. 119). Ortega prefiere que se agoten todos los trámites de razón, que no se supriman las instancias intermedias que posibilitan la convivencia civilizada. Y se da con ello en la razón exasperada, y en la violencia que es la última razón —*ultima ratio* que se convierte en *prima ratio*. Tal—digamos—es el sistema repudiable, habitual en los regímenes comunizados, de no hacer elecciones o de hacerlas con los resultados decididos de antemano.

Su consecuencia es ésta: “La rebelión de las masas puede ser el tránsito de una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también puede ser una catástrofe en el destino humano. Todo es posible en la historia: progreso o regresión” (R. M. 126). Desde que Ortega escribió esas palabras y planteó esa alternativa, no puede decirse que la regresión se haya abierto paso, pues las masas a lo Mussolini o a lo Hitler, embriagadas y artificiales, no las conscientes, han desaparecido del haz de la tierra, y a tiempo Ortega llamó la atención del peligro que estaba a la vista. ¿Qué defendía el filósofo español? Defendía nada menos, una y otra vez, los principios liberales en que confiaba, y a los que debió la vida ese propio régimen de masas. Dueño ese régimen de Europa, la amenazaba con llevarla a la barbarie. Por ello anunció el peligro, pues ese hombre-masa “es pura potencia del mayor bien y el mayor mal” (R. M. 83). Depende de cómo se le oriente. Y varios países lo sufren aún.

Si tal masa fuese débil no existiría problema, y el que acentúa Ortega es justamente el tocante al poder de la masa. “Yo dudo—declara—que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre—adviértase el uso de este término—llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo, ya que sus poderes son enormes, pero como su vida carece de proyecto, no construye nada” (R. M. 76-77). Base de ese poder es lo que llama Ortega y Gasset la soberanía de las masas determinada por su propio proceso de nivelación—enfoque que deriva de “la altura de los tiempos”—, en que el soldado tiene mucho de capitán—y no el desiderátum de que el capitán haga el oficio del soldado, para hacerlo mejor—, en que se nivelan las fortunas, se nivela la cultura entre las diversas clases sociales, se nivela la potencia y los derechos de los sexos, y se nivela el hombre-medio en Italia, Argentina, España y los Estados Unidos. Tal es el principio sociológico de nivelación, que los trata-

distas norteamericanos como Ross llaman "ecualización". Claro que no pocos de estos cambios son positivos.

A tal estado contribuye la aceleración del tiempo vital: la relación entre la vida de cada uno y el progreso de los tiempos (R. M. 31-39). Y con perspicacia y sentido claro del presente describe asimismo el proceso de crecimiento de la vida. Una de las manifestaciones más visibles de ello es la velocidad, y el vértigo de la velocidad. Con ella "matamos espacio y yugulamos tiempo". Gracias a ella podemos ahora estar en más sitios que antes, y gracias a la que imprimen los medios de comunicación —radiales e inalámbricos— se da el fenómeno de que "cada individuo vive habitualmente en todo el mundo" (R. M. 57-59). Esto es lo que los tratadistas llaman "contacto terciario". Recuérdese que Hermann Keyserling erigió al *chauffeur* en el símbolo de nuestro tiempo. Empero desde el tiempo en que decía eso al momento actual su símbolo ha sido suplantado por otro: por el del proyectil dirigido o el del cohete atómico. En poco tiempo los símbolos cambian, y dejan muy atrás el del *perpetuum mobile* del siglo XII.

Otra manifestación de ese gran crecimiento de la vida es el aumento de las posibilidades de goces (R. M. 63) —derivados de la técnica— de que disfruta el hombre medio de la urbe, que se siente como niño con zapatos nuevos, y que envidiarían —de haber previsto el presente siglo XX— un Carlos Quinto o un Luis XIV, con todo su poder y boato, si hubiesen podido ver por una mirilla imaginaria como disfruta de esos bienes un hombre medio de una de nuestras urbes, para lo cual basta abrir las páginas de reclamos altamente gráficas de un rotativo norteamericano —de Nueva York o de Chicago, de Miami o de Los Angeles— para encontrar todos los tipos de refrigeradores eléctricos, de automóviles, de televisores, de aparatos de radio, de aparatos de aire acondicionado para enfriar aposentos, de instrumentos eléctricos para abrir latas, de frigoríficos para guardar alimentos, de lavadoras mecánicas de platos y de ropa, de secadoras, etc., etc. En el propio ramo de la velocidad y ahorro de tiempo y energía se tiene la posibilidad de darle la vuelta al mundo por *American Travel* o por *Cook*. Mientras mayor es el progreso, la vida se hace mejor. Los Estados Unidos son en este aspecto la nación prototípica, aun comparada con Europa y sus urbes industriales. Ninguna los aventaja en proporcionar comodidades materiales de toda clase. Tal es la "American way of life".

Pero para Ortega ese progreso tiene un peligro imbibito, y es lo que llamaríamos el frenesí del nuevo invento. Pavoroso problema para el destino europeo es que "se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización; sólo le interesan los anestésicos y los automóviles" (R. M. 131). Y se vuelve al círculo vicioso: a mayor progreso material mayor complicación de la sociedad, y a mayor complicación mayor peligro. Es el exceso de carga de una civilización a que se refería

Stoddard. Ante ello dirá excelentemente Ortega: "Sólo cuando el hombre de hoy sienta el afán absoluto de *ir a algún sitio*, tendrá verdadero sentido el automóvil: sólo el plano de ultimidad coloca en su sitio el de las penúltimidades" (Esp. VIII). Martí había pensado del propio modo: concordia de lo útil y lo trascendental era su desiderátum.

Otra manifestación del crecimiento de la vida en esta era de masas es el deporte, que ha llegado hoy a la fase de su máximo desenvolvimiento. Las marcas deportivas superan en esta hora a cuantas se conocen; superan hoy las de ayer. Es obvio que el organismo humano de estos días tiene una capacidad mayor en todos los órdenes que antes: su eficacia es mayor en natación, en equitación, en tiro al blanco, en salto alto, en carrera de mil metros, y "el campeón de boxeo da hoy puñetazos de calibre mayor que nunca" (R. M. 64; 65). Pero no queda en ello todo ese vigor, con todo lo que significa ese crecimiento de la vida. Ahora los biólogos están hablando nada menos que de mutaciones en los sistemas y funciones del cuerpo humano. Ernest A. Hooton afirma en efecto, después de un estudio hecho en hijos de padres que estudiaron en la Universidad de Harvard, que en Norteamérica el hombre ha experimentado notorios cambios corporales durante los últimos cincuenta años y continuarán produciéndose. Además podrán predecirse los que han de ocurrir alrededor del año 2000. Aquellos han ganado en estatura una pulgada y un tercio y tienen torsos más amplios. Las muchachas tienen caderas más reducidas. Están disminuyendo las estaturas bajas, las corpulentas y las musculares, y están aumentando los tipos longilíneos, y con el aumento de estatura la cabeza de los jóvenes se está haciendo más estrecha y los rostros más alargados. Estos cambios están correlacionados a otros en el carácter y en las capacidades e incapacidades físicas y sociales. Los que son de estatura mediana y musculares son prácticos y poco imaginativos. Suelen dedicarse a la política o a la milicia. Los pícnicos —según la nomenclatura de Kretschmer— son sociables y amantes de la buena vida; los longilíneos son nerviosos, tímidos y difíciles en las relaciones sociales. A este grupo pertenecen artistas e intelectuales.

Hooton discurre acerca de otras variaciones. El automóvil ha hecho superfluo el caminar, lo cual está determinando cierta atrofia de las extremidades inferiores. La vida sedentaria no es lo suficientemente compensada por la calistenia y mina el vigor del individuo de hoy. Debido al adelanto de la medicina, por otra parte, disminuye el índice de mortalidad infantil y juvenil y aumenta la duración de la vida. El aumento de los débiles mentales en el último medio siglo no puede ponerse en duda. Una predicción de Hooton es que en el año 2000 el varón normal será más alto y delgado que nunca y la mujer será de busto y caderas menos pronunciadas que hoy. Estos entes gigantes de ese año serán inteligentes pero no combativos, estarán llenos de humanitarismo y

serán muy longevos. Pero el idealismo y la inteligencia serán esclavizados por la brutalidad. En fin, la ciencia dentro de los próximos cincuenta años logrará un mejoramiento biológico del hombre.

Pero Ortega se preguntará qué tipo de crecimiento vital caracteriza a esta era del mundo. No se refiere en verdad a la cualidad de la vida presente sino sólo a su avance cuantitativo, magnífico, exuberante, superior al de todas las épocas históricas conocidas (R. M. 66, 73). Naturaleza cuantitativa, inseguridad vital y desmoralización son tres últimos caracteres que el sociólogo de masas adscribe a esta era materialista en que vivimos. Examinemos estas dos notas distintivas. Debido a que no se tienen ideales claros y precisos sobre los cuales proyectar la conducta, el hombre de nuestro tiempo "se siente fabulosamente capaz de realizar, pero no sabe qué realizar: se siente perdido en su propia abundancia: el alma contemporánea anida una extraña dualidad de prepotencia e inseguridad" (R. M. 68).

¿Será esto a lo que se refiere Mannheim al decir que la construcción sociológica orteguiana "es un lamento"? En cambio, no diferirá tanto la sociología de la planificación y libertad de la del filósofo español cuando éste declara: "Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se origina en la desmoralización de Europa, una de cuyas causas es que Europa no está segura de mandar. La soberanía histórica se haya en dispersión" (R. M. 307). Y todo (v. p. 376 y *supra*, p. 298) es provisional, y nada de lo que se hace tiene autenticidad. Y para que una vida y una civilización valgan han de conducirse con autenticidad. Es lo que dice: "Es preciso hacer algo sustancial, que sea creación desde el fondo sustancial de la vida, menester auténtico. Sólo hay verdad en la existencia cuando sentimos sus actos como auténticamente necesarios, inevitabilidad en una política, vida con raíces propias, escenas ineludibles" (R. M. 308). De ahí el desemboque de toda la construcción sociológica del filósofo: "Europa se ha quedado sin moral, y la moral es siempre sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación".

## XVI. EL ESTADO TOTALITARIO Y LA SOCIEDAD DE MASAS

Al llegar a esta altura nos percatamos de que Ortega y Gasset, al reflexionar como lo ha hecho, tiene ante sí el cuadro del estado de masas totalitario; y que todos sus argumentos son esgrimidos contra ese tipo de organización nacionalista y activa. No estaría Ortega pensando de fijo en las masas de las democracias. Ya vimos su oposición al Estado fascista y al fuerte Estado argentino. Sus definiciones convienen exactamente con la estructura de masas nazistas, si bien Mannheim, Lederer, Fromm, Reich y otros han de ofrecer respecto

a ellas caracterizaciones y pronósticos sociológicos correspondientes a una fase de crítica posterior a Ortega —es decir a 1929 y años siguientes. Volvamos a Karl Mannheim, luego de reprisar los argumentos del capítulo a él dedicado. Meadows considera a Mannheim como el más erudito de los modernos teóricos de la sociología de la masa. Él se enfrenta al estado de masas. Según este tratadista la planificación, para el mundo del momento en que escribe, ha caído en una trampa cuyo mecanismo está formado de una parte por masas irracionales y de otra por el jefe carismático y por los técnicos. Mannheim señala que el proceso de industrialización ha reestructurado los contactos humanos, que se han convertido en contactos de masas. Su enfoque tiene a la vista el régimen hitleriano.

El mecanismo determinante de ello ha sido la irracionalización en lo colectivo. Ese sistema además ha horizontalizado las experiencias humanas. El individuo —he ahí el drama que Ortega ya señaló— participa sin comprender, por puro mimetismo, en una determinada acción o acciones, y se mueve mecánicamente ante acontecimientos que están fuera de su campo consciente y de su dominio. La irracionalidad —prevalcimiento de los instintos primarios— y las explosiones emotivas son características de estas aglomeraciones humanas totálicas. La masa estalla, de puro comprimida, en una y otra ocasión, en un vano esfuerzo por librarse de —o por aliviar— la tensión de la rutina cotidiana, origen de sus frustraciones. Se produce la *mise en scene* masiva a virtud, en primer lugar, de una democratización de amplio radio; en segundo lugar, a causa de rituales horizontales y mecanizados; y en tercer lugar, a esto: frente a toda idea heresiarca o heterodoxa, opónese con firmeza y dureza la idea homogénea o admitida. Los artilugios de manipulación simbólica son de tipo mágico y taumatúrgico. Una serie de frases o palabras estereotipadas —estereotipos— tienen un sentido explosivo y emocional fijo, sin que haya que reflexionar sobre su significado. Son catárticas. Tal ocurría con “la conservación de la raza”, “la economía aria”, la “identificación de *Führer* y pueblo”. Esas frases dichas de modo mecánico y aceptadas *a priori* como el credo de una religión son las sustitutas de la inteligencia social. En cambio, las masas de un país democrático son libres para opinar y adoptar decisiones.

Muchas veces una mera caricatura puede representar con más exactitud una situación o a un personaje que un dibujo elaborado, pues elimina todo lo que quiere y destaca lo esencial que se satiriza, y persuade. En el estado hitleriano se convierte al pueblo en héroe, o se le hace creer que lo es. En 1923 Hitler, con Ludendorff, intenta un golpe de Estado, conminando a la marcha sobre Berlín, “Babilonia del pecado”. Si alguien se propone adueñarse del poder, se identifica a las masas, a fin de intimidar a los que tienen el poder en la mano, y hacerle capitular. Tal Mussolini con la “marcha sobre Roma”.

Debemos decir que en los movimientos totalitarios, basados en la movi-

lización de masas, éstas constituyen el marco gigantesco que está bajo la manipulación y control de minorías, la mayor parte de las veces carentes de escrúpulos, ambiciosas, y que se hacen pasar por amigas de aquéllas. Este tipo de minorías está muy alejado del concepto de aristarquía y de minoría selecta de Ortega y Gasset. Es justamente lo contrario. Sólo dentro del primer tipo de minoría surge el *duce*, el *Führer*, el caudillo, que opera la unidad de esa masa incauta. Este conductor moderno está hecho a imagen y semejanza de los antiguos reyes taumaturgos, a base de un falso mesianismo capaz de sugestionar a la capa menos racional de la sociedad, induciéndola a *raptus* emocionales excitados por el constante tecleo de los mecanismos humanos de sugestión y persuasión, y del empleo de mitos, lemas y consignas, esto es, de todo un aparato simbólico. Tal la emotividad ciega y el texto único empleado por los jefes, que ha descrito Spargo en su *Psicología de la Revolución Rusa*. Percibió Spargo cómo se mueven estas multitudes del mismo modo que si las integrasen fanáticos religiosos. Una frase sencilla producía fuertes expresiones colectivas emotivas. La superemocionalidad era producto de la represión psíquica previa. Igual eran los actos fascistas o nazis organizados por la maquinaria gubernativa de esas dictaduras totalitarias. A través de la propaganda de ideas o emociones preconcebidas, planeadas de antemano como en una función de circo, se daba una verdadera exhibición de lo que quería llevar a ese público el aparato autoritario de propaganda. Por ejemplo: la *Anschluss* de Austria. El propio resultado lo urdiría el soviético "culto a la personalidad".

Análogos planteamientos hizo Erich Fromm en *Escape from Freedom* (Farrar Reinhart, N. Y., 1941), quien percibe a las masas como unidades biológicas rígidas e incapaces de libertad, y afirma que "los dictadores sin excepción han levantado el poder sobre la irresponsabilidad social de las masas". La masa en efecto está compuesta por gran número de personas no estructuradas en clases sociales, ni profesionales, ni industriales, ni obreras, ni intelectuales, ni religiosas. La verdadera estratificación social es cubierta como con un gran tapiz. Sólo se mantiene una relación de tipo mágico, establecida entre el jefe y la masa, unas veces directa, otras indirecta. El nexo es siempre de tipo emocional, y a virtud de una habilidosa y dramatizada estrategia, está siempre excitada y lista para la acción. Los métodos de acción más puestos en práctica son las actitudes paranoicas, la protesta generalizada y la agitación. Tales multitudes son organizadas explosivamente por los jefes. Tocadas de frenesí delirante, son a la vez masas encadenadas, flúidas, indefinidas. Lederer ha puesto esto de relieve en su obra *The State of the Masses, The Threat of the Classless Society* (Norton, N. Y., 1940).

Wilhelm Reich, en su obra *Psychology of Fascism* (Oregon Inst. Press, 1946) ha llamado la atención tocante al fenómeno psicópatico de ansiedad



de la masa, que quisiera ser libre y al mismo tiempo tiene miedo a la responsabilidad de gobernarse a sí misma. Esta tesis la planteó también Ortega al decir que la masa no sabe a dónde va. Es que para ese estado de masas "todo es el Estado, no hay nada fuera del Estado, todo es para el Estado" —frase o consigna del Estado totalitario. He ahí en ese lema el ácido con el que el totalitarismo corroe y destruye al fin a los grupos diferenciados. Lederer afirma que el procedimiento empleado por el estado de masas, a fin de asegurar su éxito, consiste en crear un marco de referencia institucionalizado, impuesto desde arriba, de tipo providencial y mesiánico. Aunque eso sea inseguridad —como probó Mannheim— aparece como organización de la seguridad, que no de la libertad que para nada cuenta. Su propósito es lograr una uniformación a través de la conformidad y formar artificialmente una opinión asentidora, moldeada por la propaganda ajustada a métodos de propaganda psicológica. Las tácticas conducen a la movilización de masas amorfas, tales las de las grandes concentraciones hitlerianas. Su objeto es que la masa se compacte con entusiasmo en torno a un plan, y todo está dirigido por hilos invisibles desde una oficina de publicidad bien manejada. Tal era el drama de las masas nazis.

La dirección queda totalmente a cargo del Estado policíaco, y Estado y sociedad se conexionan por medio de un partido único y todopoderoso: el nacional-socialista. La estrategia del terror, con la *Gestapo*, mantiene el orden. Y ¿la función del pueblo soberano? El pueblo pide discutir los problemas nacionales, trata de pedir explicaciones; pero todo en vano: su único papel será escuchar con sumisión, aprobar, asentir, pues el proceso de las decisiones debe permanecer en la cima de la pirámide del poder. El Estado se convierte en un teatro —más bien en un circo— y la ciudadanía es el auditorio cuya misión es aplaudir, sepa o no lo que aplaude. La sociedad —como en la sociedad tipo militar de Spencer— es la ciudadanía armada, ciudad en estado de sitio, y los individuos que la componen no son personas autónomas sino una masa automatizada. La economía nacional es una guarnición castrense. Es un Estado dirigido —como su economía— en que las masas no participan en nada, y regido por el *Führerprinzip* o totalitarismo con el objeto de simplificarlo todo, de que nada sea complejo ni sutil ni discutido, ni votado, y de no desperdiciar tiempo (vid. Meadows, 187). El opresivo estilo precedente coincide con la *mise en scene* del dictador Castro en la Cuba soviétizada de hoy.

#### XVII. INTERPRETACION ADMINISTRATIVO-ORGANIZACIONAL DE LA SOCIEDAD DE MASAS Y SOCIEDAD DE MASAS DIFERENCIADA

La cuarta posición en el problema estudiado está constituida por lo que podríamos denominar la interpretación administrativo-gerencial. Diametralmente

contraria al sistema del liderazgo carismático y taumatúrgico, ha sido expuesta la doctrina de la dirigencia administrativo-gerencial y organizacional. James Burnham, autor de *Los Maquiavelistas, Defensores de la Libertad* (Ed. Emecé, Buenos Aires) y eminente sociólogo norteamericano, declara: "Vivimos en el transcurso de una gran revolución en que la sociedad capitalista va siendo reemplazada por la sociedad de los directores o *managers*". Y reclama para las complejas condiciones económico-sociales de la presente civilización, que el gobierno de las naciones sea ejercido por una clase integrada por aquellos individuos cualificados que son capaces de dirigir las complejas fuerzas sociales de nuestros azarosos días. La dirección administrativa (*managerial*) es, no un liderazgo carismático, a lo nazi, ni un régimen de militares, sino un esfuerzo cooperativo basado en la intercomunicación y en el espíritu democrático.

Esta posición prescinde del hombre económico de la doctrina de Marx y de los economistas de Manchester, pero a la vez proscribiera al hombre-masa de los regímenes totalitarios, y convierte en eje del sistema al "hombre administrativo", técnicamente entrenado. El poder directorial es en efecto un poder con los otros, y no *sobre* los otros. La "dirigencia administrativa", adiestrada y versada en la tecnología de la cultura de masas, pasa a un primer plano en la concepción de Burnham, que la expone en su renombrado libro *The Managerial Revolution* (J. Day, N. Y. 1941) —traducido a veces por "la revolución de los gerentes". La tesis que mantiene es un tanto afín a la del "hombre capaz" —por su lado positivo— que sostienen Nietzsche en *Más Allá del Bien y del Mal*, y Ralph C. Cram —por su lado negativo— en su libro de significativo título —que recuerda las tesis de Stoddard y de Ortega— *The Nemesis of Mediocrity* (Marshall Jones, Boston, 1917). Afirma Burnham que en la fase de tránsito de nuestra civilización, en la que nos encontramos, tenemos que ir forzosamente hacia ese nuevo orden gerencista, en que la producción económica, las decisiones de la vida económica y el trato cooperativo con las masas diferenciadas quedarán en manos de los directores o *managers* sociales, por así denominarlos. La dirigencia gerente de cada sociedad tendrá por misión movilizar zonas cada vez más extensas de control a base de la propaganda de estereotipos gerenciales y de un tipo específico de política que incluye "mitos" —no falsedades, sino creencias, valores, fe— aceptables por las masas. Político y obrero desplegarán sus actividades, si bien no siempre en armonía, en forma simbiótica. La cultura dentro del sistema gerencial estará promovida desde fuera de las masas, a través de ellas, y no sobre ellas, como hizo y hace el totalitarismo.

Las sociedades demoliberales —según esta concepción— a diferencia de las totalitarias, han de elaborar un tipo de planificación propio de "sociedades diferenciadas", a base de una dirección administrativo-democrática, que gire sobre el gozne del "hombre administrativo". La fundamentación psico-

lógica de ese sistema social la ofrece Kimball Young —autor de *Social Psychology* y de *Source Book of Social Psychology*— al caracterizar la sociedad de masas como una vasta muchedumbre de individuos, los cuales, no obstante estar dispersos en una área dada, son interdependientes en determinados menesteres de la vida. Cada individuo, a virtud de la división del trabajo o especialización, cae o ingresa en —o forma parte de— un grupo *sui generis*, que constituye para él “un centro de interés vital”, sea empleado de una oficina del Estado o de una oficina privada, sea un juez o magistrado miembro del poder judicial, sea un profesor o maestro de enseñanza primaria, secundaria o universitaria, sea colegiado de una federación profesional —colegio de abogados, de médicos, de ingenieros, de farmacéuticos— o pertenezca al giro bancario, o sea componente de un sindicato obrero. Se trata de que los que integran un grupo con un interés común entienden sus propios problemas, y los tratan y discuten. El equilibrio de la sociedad está supeditado a la debida organización de cada uno de estos grupos especializados, cada uno de los cuales constituye —por definición gerencial— “una masa” o “un público”. El equilibrio de la sociedad depende asimismo de las debidas y armónicas relaciones entre esas masas o esos públicos diferenciados.

En contraste con el Estado totalitario, que se caracteriza por su masa homogénea e indefinida —equivoca, como diría Ortega y Gasset— surge el “Estado diferenciado”, el “Estado plural”, que tiene las características que a continuación se expresan. 1) Un Estado diferenciado está compuesto de “muchos” públicos, lo que podríamos llamar fenómeno de pluralismo masivo. 2) La denominación de “opinión pública” ha de referirse en nuestro tiempo en puridad no a una opinión pública indiferenciada y homogénea, sino a un tipo especializado de conducta colectiva encaminado a resolver los problemas que confronta “un” determinado grupo o público cuando éste se enfrenta a una situación importante o crítica para él, que lleva aparejada una promesa o una amenaza que afectan al grupo. 3) Ese Estado plural es la única alternativa contra la violencia del Estado totalitario y el único medio para prevenir sus guerras totales, lo que supone la proscripción —por arriba— de toda vasta política dirigida por un *Führer*, o un *duce*, pues una sociedad humana regida por el principio de libertad no armoniza con las normas fetichistas de un Estado dirigido; y —por debajo— destruye la ficción del hombre-masa, que es el elemento constitutivo de las masas homogéneas e indiferenciadas. Operará sólo con grupos interesados o especializados, cuyos componentes buscan conjuntamente, en “organizaciones administrativas”, fórmulas de fines y de medios para el logro de estos fines en defensa de los valores morales y sociales que constituyen su razón de ser, con fe firme en la dignidad que para la persona humana esta acción colectiva plural representa frente a lo inadecuado

de los procedimientos antidemoliberales y a la hipocresía de los programas de los Estados totalitarios, en los que con el culto al "dirigente" la sociedad cesa de ser democrática en su conjunto.

El psicólogo social Lapière, en su libro *Collective Behavior* (Mc Graw Hill, N. Y. 1937), mantuvo que toda persona selecciona su público o sus públicos, o es seleccionada por éstos. He ahí un complemento de la doctrina sociológica previamente expuesta. Ello comporta que la sociedad moderna no constituye un fenómeno amorfo o desorganizado, si bien puede no estar adecuadamente estructurado. Y al paso que el estado totalítico de masas no da propiamente participación a éstas en sus decisiones, en la sociedad diferenciada existe un respeto a la persona humana, la que coparticipa en la solución de los problemas que la afectan de modo directo y a virtud de la intercomunicación cooperativa. Debe decirse que hay pocos aspectos de la problemática pública cotidiana que no hayan sido planificados por la sociedad diferenciada de hoy. Basta recordar cómo la revolución de las "Cuatro Libertades" del Estado democrático del *New Deal* fue un triunfo de los públicos, un triunfo del pluralismo de masas. De ahí que frente a la irresponsabilidad que crea el Estado homogéneo y total, y a su peligro siempre inminente, debe estimularse la responsabilidad. Esta no se ha de eludir ni por los individuos ni por los grupos diferenciados, porque ello conlleva la corrupción del poder, sobre todo en épocas de mercados que se derrumban, de ejércitos que chocan, de oligarquías que surgen de la noche a la mañana.

La precedente doctrina comporta una revolución administrativa que gira en torno a la filosofía de la persona. Al paso que para el totalitarismo el vínculo entre individuo y sociedad es un medio y a la vez un fin, para el Estado demoliberal el contorno es sólo un medio para llegar a un fin, que es la autorrealización y mejoramiento de la persona humana, y de cada masa o público diferenciados por su propio propósito o interés céntrico. Mientras el método de planeación del estado totalítico de masas se apoya de modo exclusivo en la capacidad técnica del "experto", en la sociedad diferenciada descansa no sólo en el "técnico", en el bien preparado, en el "administrador", sino en la coparticipación de todas las personas afectadas por el problema, por abstracto y complejo que sea. La doctrina gerencial entiende que las funciones ejecutivas se llevan a cabo y cumplen más eficaz y activamente cuando se participa en ellas en calidad de miembro y culminan —por obra cooperativa— en una definición clara de los objetivos a realizar. Asimismo para este sistema social, "el control, cuando se emplee, debe ser un control de hechos, no de hombres", y debe estar compuesto por la correlación de muchos controles, y no por una superimposición, en forma militar, de un control superior o "plan", como ocurrió a base del *Führerprinzip*.

Los portavoces de este sistema —Bingham, Burnham y otros— excitan

a la ciencia política a valerse de los "grupos de intereses" y de los "públicos diferenciados" como centros dinámicos de acción política, y realizan esfuerzos importantes encaminados a confeccionar y llevar a su aprobación "leyes administrativas o direccionales" (*managerials*). También invitan a trabajar con los estereotipos en uso, verbigracia: "debido proceso de administración", "cooperativismo direccional", "representación funcional", "distributismo", "descentralización" y otros. Mantienen sus prosélitos que esa revolución diferenciada "será el único medio posible para enfrentarse a la trágica amenaza que se cierne sobre las culturas industriales y sobre la moderna civilización frente al poder total de un Estado-guarnición e impuesto a masas incultas" (vid. Meadows, *La Tecn. y el Orden*, 198). Habría gustado sin duda esta tesis al autor de *La Rebelión de las Masas*. Esta obra se escribe en 1929. Las doctrinas nuevas sobre el estado de masas alcanzan su plenitud unos veinte años después. Bingham clavará sobre cimientos de roca este postulado: "Si la democracia ha de sobrevivir, ha de ponerse de acuerdo con el Estado managerial", que podría tal vez ofrecer pautas a las organizaciones democráticas del presente.

### XVIII. DISCIPULOS SIN MAESTRO

El 18 de octubre de 1955 el destino troncha la vida de Ortega. Le rendirán tributo sus discípulos que con congoja dicen que se han quedado sin maestro, náufragos, sin quilla. Ernst Robert Curtius lo llamó "unbestritener geistiger Führer des jungen Spanien". Un grupo selecto de norteamericanos prominentes le rinden el 3 de diciembre un póstumo homenaje. Eran éstos: Mildred Adams y John Dos Pasos, entre otros, y "Time". Señalan en el magno escritor español el haber colocado nuevos jalones en la senda del progreso humano y haber alertado al mundo frente a los engañosos rumbos totalitarios que tomaba. Contrarrestó ese homenaje —según explica *The Nation*— el censurable intento de los falangistas de presentar al filósofo "como uno de los suyos", por el mero hecho de haber muerto en Madrid, sojuzgado a la sazón por ese régimen; al estadista que se produjo siempre de modo explícito contra todo totalitarismo, fuese español, fuese de cualquier otro tipo. Fue él uno de los mayores pacientes de la derrota de la democracia española. Tres años antes de la toma del poder por Hitler había aparecido su libro profético antinazi *La Rebelión de las Masas*.

Después de la guerra civil en 1936, deshecho anímicamente por el desgarramiento nacional, la intervención extranjera, el odio mutuo de la familia española, lo que fue un cataclismo para su espíritu, condenó públicamente la rebelión militar y se exiló de España. Era el 18 de julio de 1936. Nueve

años estuvo, ya en Francia, ya en Holanda, ya en Argentina, ya en Alemania, ya en Portugal. Su cátedra universitaria quedó vacante hasta su muerte. Y la ambulante, lejos del carro de los vencedores. Pero habríamos preferido los que le admiramos que su destierro hubiese sido perpetuo, hasta el fin.\* Su mensaje entonces habríase identificado del todo a su vida, si bien más de una vez dijo que *estaba* allí, pero que allí no *existía*. Contra el maese Rinaldo, al desterrarse de Florencia, creyó que para el sabio era más grave oír los males de la patria que verlos, y esforzarse en remediarlos, dentro de ella, según sus fuerzas.

Alguna voz amiga, desde Bogotá, en artículo titulado "La soledad del justo", en 1956, juzgando al gran hombre dijo: . . . "Desde luego fue digno, y bien merece el respeto de sus adversarios y la veneración de sus amigos". Y la de sus discípulos. Y en efecto, las semillas de oro que con su pensamiento y prosa sembró a través de su elevado e impar magisterio humanista, han quedado incorporadas —para beneficio del hombre, sobre quien él con tanta profundidad meditó— a la corriente universal de las ideas sumas.

---

\* En 1935 la Universidad de La Habana invitó al filósofo español a inaugurar la cátedra Enrique José Varona. Aceptada la invitación en principio, fue indefinidamente diferida por motivos de salud. He aquí la carta que nos enviara el señor Rector de la Universidad de Madrid:

"Universitas Complutensis. Universidad de Madrid.

El Rector. (Escudo Universitario).

5 de abril de 1935.

Profesor Roberto Agramonte,

Director del Departamento de Intercambio Cultural  
de la Universidad de La Habana.

Distinguido señor Director:

Mi compañero Don José Ortega y Gasset, en carta que recibo hoy contestando a la gestión que usted me encomendó en su grata, me participa la imposibilidad en que se encuentra de aceptar la invitación especial que le hizo esa Universidad, por la reciente recaída que ha tenido en sus dolencias, triste circunstancia que le impide contraer ningún compromiso a larga vista, ya que esa recaída le inspira desconfianza fisiológica.

El Proesor Ortega y Gasset es el primero en lamentarse porque sus deseos y su mejor voluntad eran los de aceptar la hermosísima invitación de referencia, que en extremo le halagaba, y yo también lo siento por él motivo que se lo impide y por no poder servir a ustedes, como siempre es mi anhelo.

Presentando al Señor Rector de esa Universidad, a quien le ruego salude en mi nombre, el testimonio de mis respetos, soy de usted muy atentamente afectísimo s. s.—CAR-DENAL".

## La Cultura y Crisis de Nuestro Tiempo: Pitirim Sorokin

### I. DEFENSA DEL CREDO DEMOCRATICO

Cuando pronuncio por primera vez ante los alumnos de mi clase el nombre de Pitirim Sorokin —lo que hago con harta frecuencia por la altura de su magisterio y por la importancia de su diagnóstico tocante a los problemas de nuestro tiempo— suelen mostrar cierta curiosidad. Pronto salen de la duda, al aclarárseles que el nombre mencionado, de relieve universal, corresponde al ex jefe del Departamento de Sociología de la Universidad de Harvard y a uno de los más grandes sociólogos de la actualidad. Aunque sus renombradas obras están traducidas al menos a quince idiomas, y aunque sus doctrinas, descubrimientos y enjuiciamientos son informados por el cable de las agencias internacionales, los estudiosos de lengua española conocen al Maestro por sus felices colaboraciones en la *Revista Mexicana de Sociología*, verbigracia por su trabajo sobre *Métodos para el Estudio del Cambio en las Congeries y Sistemas Socioculturales*, publicado en el número de mayo a diciembre de 1955, conmemorativo de los XXV años de la fundación del Instituto de Investigaciones Sociales. He aquí otras contribuciones señaladas: *Dinámica Sociocultural y Evolucionismo* (1944), *El Pluralismo del Alma Empírica en el Individuo y sus Condiciones Sociales* (1945), *Movilidad Social, sus Formas y Fluctuación* (1954), *Estratificación Ocupacional* (1954) y *Canales de Circulación Vertical* (1954). Todas de la propia revista.

En nuestro *Tratado de Sociología General*, en la sistemática de los determinantes, en la teoría del progreso y en otros capítulos nos referimos a las doctrinas del sabio y alto mentor, luego de haber bebido en las fuentes de su *Contemporary Sociological Theories* (1928).

Las obras de Sorokin son conocidas en todo el mundo. Miles de personas han leído *The Ways and Powers of Love* (1954), en que trata de probar que el amor de especie más elevada, el altruista y creador, es capaz por sí de ser un valladar a la agresión de hombre a hombre y de pueblo a pueblo, y de influir en la política internacional misma —para la cual Warner Fite, el gran filósofo humanista norteamericano, pedía se pusiese en práctica el principio moral de las “buenas maneras”—, y de apaciguar los conflictos entre naciones; y asimismo afirmaba que las personas de sentimientos altruistas y generosos viven más que las egoístas. Muchas doctrinas tiene en común Sorokin

con nuestro Apóstol Martí, tocante a su filosofía altruista, humanitaria y un tanto mística. También miles de personas han leído *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth* (1954). En aquella hermosa obra trata de las cualidades más salientes de quinientos benefactores norteamericanos de estos tiempos y estudia la vida de cuatro mil seiscientos santos cristianos, entre los cuales señala su vitalidad y su longevidad.

En el libro *Man and Society in Calamity* (1941) confirma tesis propias y previamente expuestas en otras de sus obras y que giran en torno a la ley sociológica de la polaridad. En contraste con el criterio de Freud, según el cual los tiempos de calamidad y de frustración se traducen necesariamente en sentimientos de agresión, y asimismo disintiendo de la opinión del historiador inglés Arnold Toynbee, para quien las épocas calamitosas llevan a los seres humanos a poner en juego sus afanes más nobles, aquella ley de Sorokin mantiene que hombres y sociedades, frente a épocas de frustraciones y de desgracia colectiva, reaccionan, de acuerdo con su correspondiente tipo de personalidad, a virtud de dos actitudes diametralmente opuestas: la positiva y la negativa. La positiva puede traducirse en un esfuerzo creador intenso, tal en los casos tipificados por la sordera de Beethoven o la ceguera de Milton, o en una canalización altruista, como se revela en las vidas de San Francisco de Asís o de San Ignacio de Loyola. La polarización negativa puede traducirse en suicidio, o perturbación mental, o brutalización, o egoísmo intensificado, o en torpe sumisión, o en cínico sensualismo. Ambos tipos de polaridad —el positivo y el negativo— se dan lo mismo en la esfera individual que en la colectiva o societaria. (Véase sobre este punto y otros la entrevista con el propio Sorokin, hecha por la revista *The New Yorker* de 4 de enero de 1958).

En verdad Sorokin, con su pensamiento humanitario, ha de ser incluido entre los apóstoles de esa nueva iglesia altruista, algo análoga en su motivación a la que Comte creó con su positivismo y concretó en su *Catecismo*. Intelectual de robusta y sana complexión, el Maestro frisa en los setenta y tres años de edad. Sabe que —como dice la Bernardette de la novela de Franz Werfel— bueno es lo que se hace con alegría, e imbuido en ella hace sus libros y predica su credo basado en el altruismo creador. Vigoroso, devoto de la pesca y alpinista, cultiva además su jardín —como agradaba al vital Epicuro y al noble Anatole France— lleno de rosales y lirios en su quinta de Winchester, en el Estado de Massachussets, donde se ubica este ciudadano del mundo. Con frecuencia son filósofos robustos los creadores de grandes sistemas o de obras de largo aliento: tales Platón, Santo Tomás de Aquino, Hegel. Ernesto Kretschmer podría incluir con Sorokin un ejemplar más en su galería de *Geniale Menschen*. Veamos algunos datos de su vida.



Pitirim Sorokin vio la luz el 21 de enero de 1889, en la pequeña villa de Touria, emplazada en la provincia de Vologda, cerca de Arcángel, zona rural y en extremo fría, a orillas del Sukhona. (vid. *Who is Who in America*, t. II, p. 2415). "I am from the very bottom of Russian society" —le comunica llanamente a su entrevistador de la revista *The New Yorker*, al afrontarse gentilmente ante el Maestro en Schraft's, en West 51th Street. Desde niño —huérfano a los diez años— comenzaron para él ingentes sufrimientos, vivencias dolorosas que de fijo se sublimaron en su humanitarismo, a virtud de esa ley de polaridad que él mismo describe sociológicamente. El venerable profesor ecuménico tiene en su labio superior la cicatriz de un golpe, y de modo espontáneo le dice a su interrogador: "Mi padre me lo hizo con un martillo cuando yo tenía nueve años"; y comenta: "Él era un hombre bueno, pero *he used to hit the bottle*, y nos golpeó a mi hermano y a mí". Nuestro Martí, hablando de la rudeza paterna —que no excluye el cariño— afirmó en circunstancia parecida que "la única ley de la autoridad es el amor". Su padre era —sigue evocándole— un artesano ambulante que se dedicaba a pintura, a trabajos en plata y a dorado de iglesias y casas rústicas. Su amorosa madre —hija de campesinos pobres— murió cuando el niño tenía solamente cuatro años. Después del incidente referido, el niño no volvió a ver a su padre. Su vida, a partir de entonces, es un tanto errabunda. Para ganarse el sustento dora imágenes, pero será de constante y noble superación, la propia de un hombre que hace alegre o dolorido su propio destino. El de Sorokin será de continuo ascenso vital y moral.

En la aldea de Gam había a la sazón una escuela recién creada. Examinase en ella el joven Pitirim, obtiene una beca y se gradúa en la misma después de tres años de estudio. Luego gana otra beca en el Colegio de Maestros de la provincia de Kostroma. En 1906, cuando tenía diecisiete años, es detenido por la policía zarista y preso durante cuatro meses por ofrecer charlas revolucionarias en las fábricas, y luego otras dos veces más por la propia policía represiva. De nuevos encarcelamientos será objeto por parte de la policía bolchevique. Es un revolucionario perseguido. Al llegar a este punto el profesor refiere su propia experiencia, comparando, como testigo de mayor excepción, las prisiones zaristas con las bolcheviques. "Las prisiones zaristas —afirma— eran hoteles clase A. Los carceleros eran nuestros *office boys*". Le permitían llamar por teléfono a sus amigos y tener libros. Tales remembranzas evoca, con dramático humorismo, ante su entrevistador. Pero su presencia en las prisiones constituyó para él una experiencia vital que transvasó a su ciencia criminológica. Su primer libro se titulará: *Crimen y Castigo, Servicio y Reconpensa* (1915).

En constante esfuerzo de propia superación, Sorokin asiste a una escuela nocturna en San Petersburgo, emplea varios años estudiando hasta graduarse

**HARVARD UNIVERSITY**  
RESEARCH CENTER IN CREATIVE ALTRUISM

Pitirim A. Sorokin, Director

Dr. Roberto Agramonte  
601 S.W. 6th Street, Apt. 1  
Miami, Florida

Dear Dr. Agramonte:

I want to thank you very much for your kind letter and especially for a copy of your chapter about myself. Last summer I sent a letter to your Mexican address, but it was returned to me. Probably by that time you had left Mexico.

As to your chapter about myself and my books, I find it admirable and can regard it as a privilege. I do not have any corrections or additions.

As a token of my appreciation of your kindness, I am sending under separate cover two of my books (The Crisis of Our Age and Fads and Foibles) and Report about the research of this Center. If you would like to have out of my recent works The Ways and Power of Love, and copy of the one-volume abridged edition of my Dynamics, let me know and I shall be glad to send their copies to you.

I am in deep sympathy with your work and your position of a political emigre' from Cuba. As you know, I myself underwent a similar experience and, therefore, well understand all the difficulties and pains of such a position. I regret that the recent attempt to free the Republic of Cuba from its present dictatorial regime for the time being proved unsuccessful. I hope, however, that this brute regime will not last for too long a time. If in any way I can be of service to you, please let me know.

With my best wishes,

Very sincerely yours,

*P. Sorokin*  
Pitirim A. Sorokin

PAS:2

P.S. If you want the copy of your manuscript returned to you, please let me know and I shall return it immediately.

Carta autógrafa de Pitirim Sorokin, escrita un poco después del fracaso de la huelga general de 9 de abril de 1958, en que el mayor sociólogo del presente se identifica a la causa de la libertad de Cuba.

de licenciado en Filosofía y Letras, y luego profesora en el Instituto Psiconeurológico, rama que sería célebre por las investigaciones en la reflexología de Pavlov y Bechterev. También laboró en la Universidad de San Petersburgo, donde dispuso cursos de criminología y penología. Entre 1913 y 1915 trabaja como coeditor de *Nuevas Ideas en Sociología*. En 1917 Sorokin actúa como uno de los cuatro fundadores del Soviet de Campesinos de Todas las Rusias, y es miembro de su comité ejecutivo. Entonces el Primer Ministro Kerenski le nombra su secretario. También labora como editor-jefe del periódico de Petrogrado *Volia Naroda*, órgano principal de ese gobierno de tránsito. En enero de 1918 los bolcheviques efectuaron su primera detención, en la Fortaleza de Pedro y Pablo, por haberse opuesto, firme y decididamente, a los jefes comunistas —que eran a la sazón Lenin, Trotski y Kamenev. Puesto en libertad, se reintegró a sus actividades académicas en el Departamento de Sociología.

Fue profesor de la Universidad de San Petersburgo, a donde retornó, de 1919 a 1922, fecha ésta en que se graduó de doctor en Sociología. Fundó en esta institución el Departamento de Sociología y escribió cinco libros de esta ciencia y de derecho. Su segunda prisión tuvo lugar en el otoño de 1922 —si bien fue la última— por prestar ayuda al plan de derrocamiento del gobierno comunista en Arcángel, y se atrajo ser condenado a muerte. Después de seis semanas de prisión es puesto en libertad. Desterrado, se dirige a Checoslovaquia, invitado por su buen amigo el Presidente Thomas G. Masaryk, nombre unido a la existencia independiente de esa nación, en su doble calidad de sociólogo y estadista. A su lado pasa nueve meses.

A partir de este momento se abre una nueva etapa en la vida de Sorokin, en la que es recibido con todos los honores por varias universidades de Norteamérica, que rinden tributo a sus altos méritos científicos. Honrar, honra —decía nuestro Martí. En 1923 ofrece conferencias en las universidades de Wisconsin e Illinois. En 1924 forma parte del claustro de la Universidad de Minnesota, siendo nombrado Presidente del Departamento de Sociología, y en tal calidad lo organiza. Desde 1930 rinde su máxima y egregia contribución en la Universidad de Harvard, donde igualmente organiza el Departamento de Sociología en su condición de jefe del mismo. Desde entonces es uno de los timbres de gloria de esa poderosa e influyente universidad. En 1937 se le designa Presidente del Congreso Internacional de Sociología que se efectúa a la sazón.

En 1948 Sorokin funda en la propia Universidad el “Centro de Investigación del Altruismo Creador”. A este efecto, un filántropo de Indianápolis, el farmacéutico Eli Lilly, crea la Fundación Lilly con un capital de 135,000 dólares, al objeto de que se programasen y llevasen a cabo estudios acerca de “cómo hacer a los seres humanos menos egoístas y más creadores”. Sus pes-

quisas al respecto le llevaron a esta conclusión: "Que si los seres humanos individuales y los grupos e instituciones socioculturales en general no llegan a hacerse de modo categórico más creadores y altruistas, nada podrá irremediablemente salvar a la humanidad. Ni los paliativos corrientes, tales los cambios políticos, los religiosos y los educativos —que se suelen ofrecer como panaceas ante las guerras— la salvarán. Este siglo en que la ciencia y la educación han rayado a incomparable altura, ha sido y es el más sangriento de todos, comprendiendo este estimado los veinticinco siglos de historia grecorromana y europea". Al desarrollo de esta tesis importante dedicaremos los siguientes apartados de este capítulo sobre la crisis de nuestro tiempo.

Antes de ingresar en ello se ha de consignar que el profesor Sorokin ha recibido múltiples honores de numerosas instituciones de fama universal. Es miembro de diversas academias científicas de Alemania y de Checoslovaquia, de la Real Academia de Bélgica y de la Real Academia de Rumania (vid. *Who is Who in America*, t. II, p. 2430). Y añadamos que además de las mencionadas, es autor de treinta obras que han llegado a todos los ámbitos de la cultura. Una de sus especialidades es la sociología de la crisis, tal como la explica y desarrolla en *Social Philosophies of the Age of Crisis* (1950) y en *S. O. S. The Meaning of Our Crisis* (1951). También escribió *Time-Budget of Human Behavior* —utilizando este término de conducta, caro a la psicología norteamericana a partir de Watson. También ha tenido mucha resonancia *The American Sex Revolution*,<sup>1</sup> en que sostiene que el *homo sapiens* ha sido reemplazado por el *homo sexualis* de hoy.

La Universidad Nacional Autónoma de México otorgó el grado de Doctor Honoris Causa en 1952, premiando "su vida, dedicada a la investigación sociológica, que ha dado frutos en obras que pueden considerarse como de las más cuajadas de la sociología actual, ciencia que ha renovado y emplazado sobre nuevas bases".

## II. SOCIOLOGIA VERNACULA PREVIA<sup>2</sup>

Sorokin, en su libro *Las Filosofías Sociales de Nuestra Epoca de Crisis* (Ediciones Aguilar, Madrid, 1960), enjuicia el pensamiento sociológico de Schweitzer, Northop, Berdiaeff, Kroeber, Spengler, Schubart, Toynbee y Danilevski. La obra comentada de Danilevski —según su subtítulo— era "un punto de vista acerca de las relaciones políticas entre el mundo eslavo y el germanoromano". Acogida por eslavófilos y conservadores, fue atacada duramente por

<sup>1</sup> Versión española en la Biblioteca de Ensayos Sociológicos de la Universidad Nacional de México.

<sup>2</sup> Este apartado II fue escrito con posterioridad a la amable epístola que nos enviara el Profesor Sorokin, reproducida en la pág. 340.

los "occidentalistas", liberales y partidarios del "progreso". Su tesis era la aversión tradicional entre Europa y Rusia, problema que tiene hoy —según Sorokin— más paradójica actualidad que hace noventa y tres años, cuando la desarrolló ese historiador. Y en verdad, hoy leemos con amarga sonrisa lo que dijo en aquel libro en el año de 1869: "No han creído en nuestra sinceridad y han visto planes agresivo-imperialistas donde solamente existía la más sincera devoción a los intereses europeos". Y es llamativa, vista con perspectiva actual —como señala el propio Sorokin— la conexión entre ese juicio de "el más conservador eslavófilo" y la política del comunismo internacional. Y en verdad —decimos— Hungría, Polonia y Cuba han sido víctimas, con el andar del tiempo, de esos planes predatorios y agresivo-imperialistas, crímenes de lesa humanidad.

Veamos otros aspectos de la sociología de la cultura del panfletista paneslavo, que influyó un tanto en la teoría de la *Untergang* —la decadencia— de Occidente de Spengler, profecía que, por otra parte, no se ha cumplido, pues si el historiador teutón resucitase vería v. gr. el auge económico e intelectual de la Alemania Occidental libre.<sup>3</sup> La tesis de Danilevski era que "Rusia no pertenece a Europa o a la civilización germano-románica, que no formó parte del Sacro Imperio Romano, ni aceptó el catolicismo, ni el protestantismo, ni conoció la libertad de pensamiento que creó la ciencia moderna europea". Tal negación es cierta; y válidas son sus cinco leyes evolutivas de la sociedad, entre las cuales destacamos, por su vigencia actual, ésta que se contradice con su realidad vernacular de hoy: "Es necesario que un pueblo goce de independencia política para que su civilización potencial surja y se desarrolle". También escribió dos volúmenes de crítica del darwinismo social, que era tema en boga en ese momento.

Frente al eslavofilismo se produjo el teólogo y eticista Soloviev (1853-1900), que fue despojado de su cátedra por haberse pronunciado contra la pena de muerte. Mantuvo el principio cristiano de la hermandad universal, y puso énfasis en la espiritualidad de todo ser y en la idea de lo Absoluto, tal como expone estas doctrinas en su *Historia de la Etica*, escrita en 1896. Sus disquisiciones giraron sociológicamente en torno al tema de individuo y sociedad.

Un grupo de teorías subsiguientes corresponden a los "occidentalistas", entre los cuales se encuentra el filósofo Belinski, representativo de la tendencia humanitaria, que elabora una concepción orgánica y hegeliana de la sociedad. Con Hegel aceptó que "todo lo real es racional". Fue influido por Schelling y por Fichte. Murió en 1848.

Aun reconociendo debidamente el progreso que representó en sí la etapa

<sup>3</sup> En enero de 1962, escribe Recaséns Siches, desde el Coloquio Sociológico Germánico-Latinoamericano: "Alemania Occidental está hecha una maravilla. Llena de impulso vital, exuberante de prosperidad económica y en producción intelectual formidable y de altísima calidad".

capitalista, en relación con el feudalismo; se produjo contra el maltrato del obrero en diversos países. En carta a Gogol formuló su programa de abolición del derecho de servidumbre y de los castigos corporales y de aprobación de leyes fomentadoras del desarrollo del país, que el régimen zarista autocrático obstaculizaba.

Sigue en esta etapa de comienzos el historicismo de Granovski, con su teoría de la desintegración de la tradición por la razón. Impulsó la estadística.

Ya empieza a entablarse el debate entre los marxistas que aminoran el papel del individuo, como tal, aun del héroe en el sentido de Carlyle, y los populistas e idealistas que lo potencian.

Una tercera etapa está representada por la escuela "subjetivista" de Lavrov. Este sociólogo vive hasta el año de 1900, desarrolla la teoría de la solidaridad y del control social, y la del progreso; pero sobre todo la de la individuación, en que destaca el papel del individuo dentro de las formas sociales. Liga la sociología a consideraciones éticas, y la hace ciencia normativa. El individuo —en cuanto ser desinteresado— es el factor real de la sociedad. Sostiene la teoría de los "héroes activos" y de la "multitud pasiva". La historia —cree— sólo la hacen los individuos de voluntad, que piensan críticamente, sin la participación de la masa. La masa espera de los héroes la liberación. Negó la lucha de clases. Daba singular relieve a la *intelligentsia*, que tiene el privilegio de que la sociedad la reconozca y recompense, a virtud de su devoción puesta de manifiesto en fines sociales. Fue su lema éste: "Inteligencia obliga". Pone énfasis en la voluntad personal, de acuerdo con toda esta escuela "subjetivista". Por ello sostuvo que las circunstancias pueden ser alteradas por el hombre.

El sistema sociológico de Mikhalovski establece un positivismo idealista, que aplica un método subjetivo y abre un espacio a la sociología en el ordo de las ciencias. A base de su doctrina de la lucha por la individualidad y del proceso individualizador, estudia los fenómenos del amor, la religión, el ascetismo, el libertinaje, la división del trabajo y el polémico tema de héroe y multitud. Dentro de la corriente subjetivista, Kareyev plantea el mencionado positivismo idealista, hace una clasificación personal de las ciencias, y estudia el aspecto pragmático y cultural de la historia, sopesando la actitud individual y la evolución cultural, tema que cierra con las leyes generales del progreso.

Con las tendencias previas se clausura una etapa sociológica definida, y han de surgir las pseudoteorías posteriores, que caracterizan a las posiciones marxistas. Plekhanov escribió una de las obras más usadas otrora por la casta dictatorial de la Rusia Soviética, *Hacia el Desarrollo de una Concepción Monística de la Historia*; y Bukharin *El Materialismo Histórico* ("Un Sistema de Sociología"). Estas teorías son unilaterales, cerradas, simples, y se pronuncian en todo

momento contra las subjetivistas, las populistas y las no-marxistas previamente esbozadas.

Max Lerner se refiere, con peso de razones, a la "esterilidad de la Unión Soviética en el campo del pensamiento social", que es extensiva al pensamiento sociológico de hoy. En verdad, "el marco compulsorio del marxismo se convierte en una jaula de hierro en las ciencias sociales", en las que no es posible se emita y desarrolle ningún criterio libre. Sorokin abogará, en contraste, por una sociología integral, de causación múltiple, democrática y altruista.

Struve es el gonfalonero del revisionismo. La ortodoxia estrecha absorbe su primer período, pero posteriormente reenjuicia esta teoría, y habla de la función socializadora del capitalismo. A base de la experiencia de la revolución elabora un neoliberalismo. Seguidamente Tugan-Baronovski aparece como el más hábil crítico del marxismo ruso, al desarrollar la tesis de la superioridad de los intereses espirituales sobre los intereses materiales en la sociedad. Este inmaterialista (1865-1919) sienta supuestos psicológicos, entre ellos las necesidades del hombre como fuerzas dinámicas en la evolución social. Analiza la correlación entre economía y sociedad, a base de una crítica escarmentadora al materialismo histórico.

El príncipe Kropotkin (1842-1921), un tanto académico entre los sociólogos anarquistas, mantiene insensatamente que el anarquismo es la meta de la evolución de la sociedad humana. Su obra *Ayuda Mutua*, editada en Londres en 1902, desarrolla el papel de este proceso. Su propósito —dice— es contraerse a los males de los últimos veinte años del siglo XIX. En contra de los epígonos de Darwin, y especialmente de Huxley, enjuició los efectos nocivos de la ley biológica de la lucha por la existencia, del factor "competencia" y sus repercusiones humanas; esto es, se opuso al "darwinismo social", como lo haría Novicow en su *Crítica del Darwinismo Social*. Publicó en el año de 1922 su *Ética*, prolongación de los temas anteriores, que apareció en inglés en 1934, y en español bajo el título de *La Historia de las Doctrinas Éticas*. Las dos tesis de esta obra son: la esencia del instinto social y la evolución y progreso de la moralidad. La *Ética* es "realista", que era el término con que la calificaba. La consideró como su testamento a la humanidad. En su teoría política propugnó un *mínimum* de gobierno —frente al super-estatismo— y el desarrollo de un régimen de "cooperación". Regresó a su país nativo en 1917, pero no tomó parte desde entonces en la vida política.

Positivista monista y socialista no-radical. Víctor Chernov (1876-1952), quien combatió a los bolcheviques, fue autor de un proyecto agrario, siendo Ministro de Agricultura del gobierno provisional (18 de mayo de 1917), pero renunció ese cargo a raíz del movimiento campesino anárquico que se apropió de las tierras, y peleó durante la guerra civil (1918) contra los rojos en el

Volga. Al estallar la Segunda Guerra Mundial emigró a Norte-América, donde colaboró en periódicos anticomunistas. Se trata de un sociólogo e ideólogo que apoya su doctrina en supuestos filosóficos y metodológicos. Asimismo elabora teorías sobre el proceso social. Es dialéctico. Actuó en el primer tercio del siglo xx. Tiene afinidades con Weber, con Pareto y con Sorokin, particularmente en lo que atañe al concepto de la *verstehende Soziologie*, al poner énfasis en el mundo psicológico, interno, subjetivo y en los individuos de fuerte voluntad.

Sociólogo y a la vez jurista es Máximo Kovalevski (1851-1916). Estudia las instituciones sociales en su desarrollo histórico, como lo hace en la *Historia de la Familia*. Realizó estudios sobre etnografía jurídica del Cáucaso. No siguió a Comte en la tesis de que "las ideas rigen al mundo o lo arrojan en un caos". Frente a todo monismo, por otra parte, y asimismo frente al marxismo, desarrolla la teoría de la causalidad múltiple, de los efectos simultáneos o paralelos y de la pluralidad de factores. También ello contradice al populismo. Tres importantes obras escribió este eminente sociólogo: *Morale Sociale* (París, 1899), *Los Sociólogos Contemporáneos* (1905) y *Sociología* (1910) en dos volúmenes.

Hay un grupo de sociólogos de ideas francesas, tal Eugenio de Roberty, de tendencia comtista, que van del positivismo al hiperpositivismo. Este publicó *La Sociologie* (París, 1886) y el *Nouveau Programme de Sociologie* (París, 1904). Novicow lleva a cabo un análisis prolijo y una clasificación del fenómeno de la lucha por la existencia en su obra *Crítica del Darwinismo Social y La Guerra y sus Pretendidos Beneficios*, ambas traducidas al español, la primera en 1914. Son elementos de su sistema la analogía biosocial, la teoría de la justicia y la evolución del Estado.

Después de la revolución, y ya en 1922, la enseñanza de la sociología sufre la censura en las universidades rusas.

Asimismo desde que implantóse la dictadura del proletariado todas las doctrinas no-marxistas fueron consideradas como "burguesas", y ningún sistema de sociología fue considerado, salvo el del marxismo prosoviético.

Desde 1915 la sociología había quedado apresada bajo las mallas de la economía y del materialismo dialéctico. Julius F. Hecker hizo un análisis expositivo de ella en su libro que llega hasta ese año, titulado *Russian Sociology* ("A Contribution to the History of Sociological Thought and Theory"), editado en Nueva York por la Columbia University Press. Barnes y Becker en *From Lore to Science* (Ed. Heath, N. Y., Londres) vol. II, completan la etapa posterior a 1915; y Gurvitch, en *Sociología del Siglo XX*, t. II, inserta el estudio de Max Laserson, de la Fundación Carnegie, especialista en la materia.



En verdad, la sociología analítica rusa no ha ofrecido contribuciones comparables a las de un Simmel, un Ross o un De Wiese, ni a las de un Pareto o un Max Weber. En contraste a lo universal de estas construcciones, Barnes la califica con razón de débil, de provinciana.

La lucha contra la sociología —y la filosofía— apelada “burguesa”, que es de suyo la *philosophia perennis* profesada en las grandes universidades del mundo, se intensificó desde 1957.

De toda suerte, ha de aclararse que la actitud hacia la sociología universal, en nada ha cambiado. No hay objetividad, sino que unos autores son preferidos, y otros proscritos; v. gr.: muéstranse favorables hacia Gurvitch y J. L. Moreno —autor de la *Sociometría*— y hacia Corliss Lamont; en cambio, son adversos a John Dewey, representante altísimo de la filosofía liberal y democrática.

En el campo de la sociología, el contraste más ostensible entre la mentalidad de los portavoces del sistema democrático, en que se apoya el mundo libre, y la mentalidad tras la Cortina de Hierro es —según afirma Max Lerner— “nuestra buena disposición a poner en riesgo la mente de nuestros jóvenes, algo tocante a lo cual los soviéticos hasta el presente han sentido temor”; o sea, han temido el “permitir expresar opiniones sin ambages”. Las monografías científicas, económicas, sociológicas, jurídicas y tales, procedentes de Europa o de Norte-América, están produciendo, a causa de los principios que las informan, inquietud en la juventud rusa, según explicó Harrison Salisbury, en un artículo del *Times*. La estrategia soviética seguirá siendo, sin duda, ante la actitud de la tesonera libertad y albedrío, la inveterada e inquisidora censura ante el libre examen.

### III. SOCIOLOGIA DE LA CULTURA

Sorokin dota de énfasis el problema de la estructura del universo cultural, unido al social y al de la personalidad, complementarios entre sí, pero de suyo diferentes (v. *Sociedad, Cultura y Personalidad*, cap. XVII). Ese universo superorgánico comprende: 1) significados, 2) valores y 3) normas, que en sus formas integradas componen “sistemas” y “congeries”. A su vez, la total cultura empírica de una persona o grupo se haya constituida por tres niveles de cultura: 1) ideológico, 2) conductivista o de conducta explícita, y 3) material.

Las relaciones sociológicas en los individuos y en los grupos pueden ser: “solidarias”, “antagónicas” y “neutrales”, e igualmente pueden serlas en el orto de los fenómenos culturales. Así, puede haber congruencia entre los fenómenos estéticos, o contradicción entre ellos, o dos acciones ideológicas pueden

ser indiferentes o neutrales. Ejemplo de un sistema congruente o solidario de cultura en sus significados, valores y normas: "dos más dos son cuatro"; "todos los hombres son mortales, Napoleón es hombre, luego Napoleón es mortal"; el segundo movimiento de la Séptima Sinfonía de Beethoven constituye una forma de cultura integrada. En cambio, una congerie contradictoria es: dos y dos son ocho, o el Ave María de Schubert tocada en un concierto antes de una canción popular. Los valores culturales pueden, a su vez, presentarse en el mismo momento y lugar en una forma desintegrada; v. gr.: lectura de la *Eneida*, un juicio sobre un juego de baloncesto entre dos universidades, un tratado de arquitectura gótica.

Desde el punto de vista de su integración, los sistemas de significaciones, valores y normas pueden ser "solidariamente integrados", y en ellos existe una relación de subordinación; v. gr., el teorema que dice que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos, es un sistema, pero constituye un subsistema dentro del de "las proposiciones geométricas". El monólogo de Hamlet es un subsistema del drama Hamlet, y éste lo es dentro del sistema de la dramática de Shakespeare, y éste lo es dentro de la literatura dramática universal. Y así podemos hallar constantemente, en la ciencia, en el arte, en la filosofía, en la religión sub, sub, sub... sistemas. Guillermo Tell, a su vez, en el drama de Schiller sobre este héroe suizo, y en la sinfonía de Beethoven, y en la producción cinémica del mismo tema y nombre se suplementan en un sistema.

En cambio, la filosofía espiritualista y la materialista, el sistema político absolutista y el liberal democrático, el capitalismo y el comunismo son contradictorios; y en lo psicológico, la alegría y el sufrimiento, la cólera y la serenidad son afectos contrarios. Es más, el poema de Kipling "If" y el torneo mundial de ajedrez son sistemas "no-integrados", neutrales, indiferentes. No se suponen entre sí, pero tampoco se contradicen. Con precisión asienta Sorokin que "el universo de significados, valores y normas contiene miríadas de pequeños sistemas que comienzan con el simple de 'A es B', o con el 'debes o no debes', con frases musicales armoniosas, o con dibujos sencillos, o con poemas breves, para terminar en los vastos sistemas subordinados y coordinados, constituidos por una multiplicidad de subsistemas" (*Soc. Cult. y Pers.*, p. 486).

Entre los sistemas más vastos tenemos los de la ciencia, la religión, el derecho, las bellas artes y el lenguaje oral y escrito. La lógica constituye un sistema integrado de significados, un verdadero sistema ideológico: si se altera una proposición principal, se altera el conjunto. Cuanto más desarrollada es una disciplina, más congruente será. Los sistemas de la filosofía vedantina, del pesimismo de Schopenhauer, de la escolástica de Aquino, de las *Críticas* de Kant son conjuntos lógicos, y las contradicciones internas que puedan haber

en ellos son de suyo esporádicas. El *Credo* cristiano se compone de proposiciones lógicamente coherentes. Igual ocurre con las normas de un código civil o penal o ley constitucional. Lo propio pasa en el lenguaje, con la lógica de su gramática, cuya infracción es evitada.

Los sistemas ideológicos societales se combinan. Perú colonial combina la concepción católica española, la fase alta familiar, la arquitectura barroca, el orden burocrático jerárquico, la educación cristiana, las universidades de tipo español de raigambre medieval. Todo ello formó un sistema combinado de íntima cohesión. Y se trata de un sistema diverso v. gr. al puritano de los peregrinos del Mayflower. Las creencias religiosas de los egipcios, sus teorías científicas, sus concepciones artísticas, su ética, economía y sociología se centraron en la idea fundamental del "mundo abismal".

Para unos —he aquí la clave de bóveda del sistema socio-cultural de Sorokin— la realidad real —el valor supremo— es "suprasensorial"; para otros es "sensorio"; para otros, en fin, es "ideísta". Esas son las tres superpremisas. Para los primeros radica en un Dios suprarracional (Tao, Atman, Brahma); y lo sensorio, en cambio, es "maya", ilusión. El supersistema sensista integra la filosofía griega del siglo IV a. de C., el positivismo chino, el agnosticismo, y hasta la concepción elemental de las tribus de Dobu.

Ahora bien, las "normas" de la personalidad pueden no estar integradas (así en las vidas contradictorias de un Bacon o de un Rousseau) con sus respectivas culturas "conductivistas" o conductas explícitas. Igual ocurre con el individuo hipócrita que no practica lo que predica. Hay entre ambas esferas una desconexión. Igual en quien profesa la norma de "ama a tu prójimo" y practica el odio. Y una completa ruptura entre los significados, valores y normas de un individuo y sus acciones externas y vehículos, lo convierte ante todos en un mentalmente anormal.

Un ser humano —sustenta Sorokin— no es ni absolutamente lógico, ni enteramente ilógico. Es ambas cosas a la vez. Asimismo, las reformas sociales, las modificaciones de la conducta de un individuo o de un grupo no son tan fáciles de producir como lo proclaman los partidarios de la racionalidad. Pero es lo cierto que sin algún grado de conocimiento no es posible que el individuo ni los grupos sobrevivan. De aquí que las tribus más primitivas posean, para su supervivencia, un *mínimum* de lógica.

Es más, toda persona que utilice un lenguaje está de hecho obligada a ser congruente en cierto grado. Y en todo sistema de significaciones congruentes (v. gr. el de San Agustín, el de Nicolás de Cusa, el de Hegel) hay implícitas "negaciones" —que son superacciones en Hegel—; hay una *coincidentia oppositorum*, o la presencia de contradicciones íntimas; y las hay en la música de Bach, o de Mozart, a pesar de su proporción, equilibrio o clasicismo; son

música "integrada", pero con antinomias. "Ama a tu enemigo" es una proposición o norma congruente; pero en tiempo de guerra no puede operar. El "negocio es el negocio" es premisa en el sistema de la libre competencia.

El único sistema agente que conserva su unidad en medio de esta multiplicidad de sistemas y congeries aisladas es el organismo del hombre, la unidad biofísica causal-funcional de su organismo y sistema nervioso. El hombre es en sí una *coincidentia oppositorum*. Ahora bien, la cultura conductivista y material de un individuo es menos fácil de integrar que su cultura ideológica, pues existe la urbanidad, las buenas maneras, la falsedad intencional que enmascaran la verdad. Una parte de la cultura ideológica del individuo empero halla realización en sus acciones. Pero cuando no hay un "minimum de integración" entre la cultura conductivista y la ideológica, el grupo comienza a declinar, a desintegrarse. Tal ocurrió con las aristocracias concesivas, con los patricios romanos, con la nobleza medieval francesa. Y en los personajes históricos, a pesar de la gran diferencia en sus ideologías, a veces los idealistas en sus acciones se comportaron como sensistas y los sensistas como idealistas.

#### IV. ESTIMATIVA DE SOROKIN

El profesor Sorokin comenzó actuando dentro de la escuela behaviorista, y escribió en estos inicios un *Breve Ensayo sobre Sociología*. Más tarde, ya en los Estados Unidos, impugnó esa escuela materialista. Gurvitch lo llama "fundador del integralismo sociológico". De acuerdo con este modo de pensar los fenómenos socio-culturales son de una categoría *sui generis*, distinta de la que componen los fenómenos inorgánicos, los orgánicos y los psicológicos. La sociología tiene para Sorokin una tarea peculiar: la de investigar la organización y vida de ese mundo socio-cultural y asimismo las relaciones más importantes entre las principales clases de fenómenos socio-culturales. En su libro *Socio-Cultural Causality, Space and Time* (1943) sostendrá que la sociología ha de tener su propia armazón de principios de referencia, independiente de la de otras ciencias. Sorokin crea las categorías de "tiempo social", "espacio social", "vínculo social" y otras distintas a las de tiempo, espacio y relaciones que se usan en las ciencias de la naturaleza. Unifica lo lógico-epistemológico y lo empírico: llega al significado y a la mentalidad y los aúna a la materialización transubjetiva. No quiere "hechos" sin pensamiento lógico, analítico y sintético; ni pensamiento sin hechos comprobatorios. El "integralismo" de Sorokin no es una síntesis enciclopédica de las ciencias sociales, ni una disciplina especial, como la concibió Simmel: es una ciencia generalizadora que aborda el mundo socio-cultural como un todo, como una "congerie"; y a la vez una ciencia sistemática especial y *congerial*. Presenta, analiza y sopesa las

formas sociales y los tipos de periodicidad en que se producen los hechos histórico-sociales y las relaciones periódicas entre distintas clases de fenómenos de la sociedad —así del progreso, o de los tipos de civilización (vid. sobre esto, mi *Tratado de Sociología*, t. II, pp. 577, 723, 823, 827, 876).

Tal es el sentido de su gran obra *Social Mobility* (1927). Según ésta los “elevadores” son selectivos en su acción (vid. cap. 11, pp. 422-7). Hay que tener en cuenta los cambios que se producen en el medio socio-antropológico, que son de mucha importancia. La movilidad —vertical y horizontal— de individuos, de clases sociales, de ideas, de valores, fomenta la plasticidad mental y la fértil versatilidad; facilita la invención y los descubrimientos, y la vida intelectual en general; pero también produce esa movilidad el escepticismo, el cinismo, el aislamiento patológico de ciertos individuos, la desintegración moral y el suicidio, como se advierte en épocas calamitosas. Es la “ley de polaridad”.

Sorokin fue el editor de *Nuevas Ideas en Sociología*, formada por series de “simposios” sociológicos que veían la luz cada seis meses. También escribió en 1919 *Systema Soziologii y Sozialnaia Morfologia* (1921).

A raíz de la publicación de su *Social and Cultural Dynamics*, Frank Knight lo calificó de sociólogo del más alto bordo; F. R. Cowell ve en su construcción una nueva base para el estudio de la sociedad; Glans Kohn piensa que aun los que están en desacuerdo con sus juicios y con sus pronósticos, están sin duda impresionados por la profundidad y sinceridad de sus investigaciones. El gran sociólogo polonés F. Znaniecki considera su sistema como el único esfuerzo completo y consistente encaminado a integrar todas las ciencias especiales en una teoría general de la cultura; más aún, lo considera superior a todas las filosofías de la cultura desarrolladas por sus predecesores, incluidos Hegel, Comte, Spencer, Pareto, Toynbee y otros. G. Dykman afirma que la publicación de su monumental *Dynamics* señala un momento culminante y de revisiones en la historia del pensamiento social. Karl T. Compton asegura que a diferencia de muchos filósofos de la historia, que han adoptado como punto central de su desarrollo teórico la conciencia, el sistema de Sorokin ha sido construido a base de inducciones y a partir de hechos; por ello está libre de la influencia de prejuicios y de preferencias; ese gran trabajo nos auxilia además a comprender de un modo más claro la situación del hombre y su circunstancia en nuestro tiempo. L. Duchesne celebra su enorme erudición, las investigaciones preparatorias que tuvo que acometer para ejecutar su trabajo, la brillantez lógica de sus deducciones, la originalidad de su mente, y la ardiente y buena voluntad de su alma entusiasta. Y en efecto, con Sorokin comprendemos lo que nuestra civilización es, y cómo ha llegado a ser lo que es, a través de sus creencias, de sus rumbos, de sus personalidades. Leopold von Wiese, en fin, afirma que si comparamos la gran obra de Sorokin a las construcciones de

Comte, Spencer, Pareto y Spengler, éstas dan la impresión de ser arbitrarias e imaginativas.

#### V. CRISIS DE LA CULTURA SENSISTA DEL PRESENTE

Cuando se habla de nuestro tiempo, no sólo comprendemos dentro de este enunciado el preciso momento en que vivimos, sino que incluimos dentro del mismo un número de años precedentes en que los fenómenos de ese "nuestro tiempo" tienen efecto. De singular importancia sociológica es la obra de Sorokin *The Crisis of Our Age* (1941), en la que diagnostica el momento en que vivimos. Con ella añade una hermosa cuenta más en su rosario de obras fundamentales como *The Sociology of Revolution* (1925), *Social Mobility* (1927) y *Contemporary Sociological Theories* (1928). Para el conspicuo mentor, la sociedad occidental atraviesa una crisis en todos y cada uno de los aspectos que la constituyen, pero no se trata de una crisis ordinaria sino "extraordinaria". A semejanza de lo que suele ocurrir en el ser individual, el ser de la sociedad y de la cultura del presente está enfermo de cuerpo y de alma. En medio de las sombras densísimas que lo envuelven, se hace cada vez más difícil ver con claridad y orientarse con seguridad. Esta tesis —esta visión— había sido expuesta ya por Sorokin en su obra magna *Social and Cultural Dynamics*, editada en Nueva York en 1937.

Según el eminente tratadista, estamos en una etapa de transición entre dos épocas socioculturales: entre la gran y magnificente época que él denomina cultura *sensata* o *sensista*, y la adveniente que llama cultura *ideacional*, que será la propia de un creador mañana. He aquí el signo diabólico equívoco de nuestro tiempo: las guerras y las revoluciones, lejos de desaparecer, aumentarán en lo que resta del siglo XX en forma sin precedentes. La crisis de la humanidad actual puede percibirse en su incuestionable realidad. Estamos en medio de una enorme conflagración que puede reducirlo todo a cenizas. Hemos visto en este mismo siglo miríadas de seres humanos desratizados de su hogar natal y grandes ciudades reducidas a escombros en pocas horas. Sorokin formula su augurio en términos precisos en *The Crisis of Our Age*, editada por Dutton en Nueva York hace tres lustros y reimpressa en 1957 sin alteraciones. En el propio sentido afirmará el médico humanista Schweitzer que el hombre se ha convertido en superhombre, ya que no sólo dispone de sus propias fuerzas innatas, físicas y mentales, sino de las fuerzas latentes de la naturaleza, que puede ponerlas a su servicio. Pero hay un hecho esencial que debemos percibir en nuestros corazones: es que estamos convirtiéndonos en cada vez más inhumanos a medida que nos convertimos en superhombres.

Como cuestión previa se produce frente a la docena de opiniones y de diagnósticos que están a la orden del día y centran la crisis en hechos parciales. No puede según él considerarse ésta como una crisis ni en lo puramente económico ni en lo meramente político, ni es un simple problema de democracia contra totalitarismo, ni de libertad contra despotismo. La concibe como algo de mayores dimensiones: como la agonía de la sociedad y cultura de Occidente, en sentido análogo a aquel en que Spengler profetizó que toda cultura es mortal. Ahora la cultura occidental está en la etapa postrera de su declinación, ha pasado ya su zenit y la presente crisis no es sino el comienzo del fin de su existencia como tal cultura, la cultura sensata, encarnada en Europa. Es crisis de la totalidad de la sociedad y cultura occidental, y no de una parte de ella. Es crisis en el arte, en la ciencia, en la religión, en el derecho, en la moral, en las costumbres y en la organización económica, política y social.

Se trata en verdad de una crisis "extraordinaria", consistente en la desintegración de esa fundamental forma de cultura que ha sido dominante durante cuatro siglos. En efecto, toda gran cultura tiene una fisonomía y unidad propias a base de un principio o valor fundamental, que funge de premisa mayor, de espina dorsal del sistema que vertebraba. Así en la cultura del medioevo Dios era la realidad fundamental. Su fórmula diferenciadora era la propia de la liturgia: *Credo in unum Deum, Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium*, etc. La arquitectura medieval era la Biblia en piedra. Aun la organización económica estaba supeditada a determinadas formas de la vida religiosa. El mundo sensorial era un mero mundo temporal, la "ciudad del hombre", frente a la otra ciudad, la "ciudad de Dios", y el hombre no era sino un peregrino de la tierra en constante aspiración a la ciudad eterna. San Agustín plasmó ese pensar. Lo propio caracterizó en su tiempo al budismo y al taoísmo. Sorokin denomina sistemas de cultura y de sociedad como éstos *ideacionales*.

La decadencia de la cultura medieval consistió precisamente en la desintegración de este sistema ideacional de cultura, fenómeno que comienza a producirse a fines del siglo XI, cuando emerge un principio mayor, nuevo y radicalmente diferente al ideacional. Este: que la verdadera realidad, el valor fundamental, es lo *sensorial*. Se empieza con ello a sentar las bases de la sociocultura sensista. Lo ideacional desde luego no se ha desplazado totalmente, se mantiene en lucha con lo sensorio y en los siglos XIII y XIV se llega a una transacción. Esta: la realidad es en parte suprasensorial y en parte sensoria. Es que ha comenzado ya a surgir una forma moderna de cultura, nuestra cultura, aquella en que vivimos y en que estamos insertos, en que el principio de lo sensorio penetra el arte, la ciencia, la filosofía, la ética, el derecho, la política, la economía, la sociedad. Ser es percibir. Sólo tiene valor lo que

se ve, se palpa, se oye. La experiencia es la autoridad final. Lo empírico, lo secular, la cultura de "este mundo", lo utilitario han echado fuertes raíces. Y he aquí la tesis de Sorokin: la presente crisis de nuestra cultura y sociedad consiste de modo principal en la desintegración del sistema sensista, dominante en la moderna cultura euro-americana. No es la crisis de un compartimiento de ella, sino de su totalidad.

Es importante observar esto: que durante los últimos trece siglos sólo ha habido cuatro crisis extraordinarias —análogas a la decadencia de la cultura grecorromana y comparables en sí a la presente que atravesamos. Al estar en decadencia una forma dada de cultura —la sensista— está emergiendo a la par una forma diferente. Se trata en efecto de una crisis extraordinaria caracterizada por un brote excepcional de guerras, de revoluciones, de anarquía, de ensangrentamiento; por uno como caos social, político, económico, moral, intelectual; por una recrudescencia en ciertas zonas de la humanidad de un crudelismo y animalismo atávico; por la destrucción de valores mayores o menores de la civilización, por la miseria y sufrimiento de millones de seres humanos. Es ésta la manifestación extrema, en su lado patológico, de la cultura sensista y material del presente. Para Sorokin, pues, la cuestión principal que confronta el mundo no es lo que cotidianamente presentan y exponen profesores o periodistas, oradores o ministros de gabinete; y asimismo las figuras representativas de la política mundial no son sino instrumentos mismos —los símbolos— de una crisis ya existente en el esquema sociocultural de hoy. Lo que ellos formulan en la prensa diaria cableada al mundo no son sino síndromes, derivaciones, de la crisis misma que está ante ellos. El tratadista está hablando en 1941. Reiterará lo propio en 1957.

Ahora bien, precisa aclarar que lo que se está produciendo —la muerte de una forma de cultura, en este caso la sensista— no quiere decir, no implica, el *fin* de su existencia histórica en sí, ni su desintegración total como modo de vida histórica, sino una sustitución de una forma de cultura por otra, el cambio de una fundamental estructura sociocultural por otra. Y justamente en el período de transición se ha de producir una secuela de tragedias, de caos, de horrores y de dolores, como paso previo hacia una nueva y mejorable forma de vida histórica. Es que —remarca Sorokin— ninguna forma fundamental de cultura es infinita en sus posibilidades creadoras, y es *per contra* la esterilidad, la ausencia de creación, la existencia vegetativa lo que determina la némesis de sociedades y culturas. No es pues aceptable la tesis agonal de los pesimistas, que sostienen que ha de producirse la completa desintegración de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Ello es imposible, debido a que "la *suma total* de los fenómenos sociales y culturales de la sociedad y cultura occidental nunca se han integrado en un sistema unificado". Lo que



se ha producido es sólo una forma dominante de integración, y no un monopolio total de un tipo de cultura.

Por ello son también improcedentes las especulaciones acerca del término de la civilización y el progreso. No se puede, de manera ninguna, hablar de un *requiem* a la civilización actual, pues ésta continuará existiendo aunque en otra forma. Europa no se extinguirá, pero sí se producirá en ella una de las mayores mutaciones socioculturales; es más, los meros cambios de monarquías a repúblicas y tales son y serán sucesos históricos insignificantes en comparación con el cambio sustitutivo de un tipo fundamental de cultura por otro. Ha de advertirse que tales cambios son fenómenos muy raros: han sido efecto de crisis extraordinarias que sólo han acaecido cuatro veces en trece centurias. Fue precisamente uno la mutación de la cultura ideacional por la sensata; y cuando ocurren esos fenómenos es que se está ante una situación hacedora de época.

## VI. CRISIS EN EL SISTEMA DE LA VERDAD

Las tres denominaciones que acuña Sorokin para los tres tipos de sistemas culturales, las desarrolla con respecto a la justificación de la crisis en el sistema de la verdad propio de cada uno de ellos. Dentro del sistema ideacional la verdad es obra de la revelación, es hija de la gracia. La vía de adquirirla es suprasensoria: la experiencia mística, la revelación directa, la intuición divina. La verdad es cosa de fe, y es por ello además infalible. Veremos (pp. 356-9) lo que es la verdad dentro del sistema sensista. Dentro del tercer sistema, el *idealista*, que recuerda—añadido el sensato a los dos anteriores—los tres tipos de cosmovisión de Dilthey, caen la mayoría de los axiomas y razonamientos matemáticos y las proposiciones silogísticas que se obtienen no por la revelación, ni por vía sensorial, sino por operaciones lógicas de la humana razón.

Ahora bien, y he aquí el nudo de la cuestión en el momento de la crisis: estos tres supersistemas de cultura son irreconciliables entre sí: si uno se considera verdadero en una época dada, el otro se estima falso. De este modo se produce un choque inevitable. Veamos. El Cristianismo proclamó la verdad revelada; empero como en la sociedad y cultura grecorromanas de los primeros siglos de nuestra era se abre paso la filosofía sensorial, los pensadores de las culturas griega y romana consideraron la verdad revelada como superstición e ignorancia. Tácito la llama "peligrosa" y Plinio "abominable", Celso la califica de "ilógica" y llama a los primeros cristianos "prestidigitadores" y "charlatanes". Se ha producido el choque de ambos sistemas socioculturales.

De la propia manera, los Padres de la Iglesia consideran la filosofía sensoria, para usar las palabras de Minucius Félix, incierta, dubitable, y "más que verdadera, probable"; Basilio Magno la califica de "vanidad"; y para San Agustín sólo contiene "engaños" y "errores" esa aprehensión de la realidad por medio de los sentidos. San Agustín formulará su posición de modo tajante: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino*; esto es, sólo importa conocer a Dios y al alma, y nada más. La contradicción entre ambos supersistemas duró siglos, hasta que la fe cristiana emergió victoriosa en el siglo VI. Durante el Renacimiento se vuelve a producir la propia brega al reemerger el sistema de la realidad de los sentidos. Nietzsche celebró el culto del hombre del Renacimiento a la vida, y afirmó, por la exaltación de este valor por el Papado, que la Iglesia fue entonces más católica, más universal. Así sentó en una de sus paradojas.

Precisando aun más, ha de decirse que Sorokin potencia el hecho de que la mentalidad total de la sociedad humana, esto es, su concepción, su *Weltanschauung*, su criterio sobre lo verdadero y lo falso, la naturaleza del sistema de educación que profesa una época histórica dada, todo ello está determinado y caracterizado por el sistema de verdad dominante admitido en esa época. Fue así como el sistema sensato culminó en Locke, al hacer suyo el autor del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* el apotegma aristotélico: *Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu*, que hace de lo sensorio fuente de todo conocer, el supremo árbitro de la validez objetiva. Ha nacido el empirismo y con él una como indiferencia hacia realidades o valores suprasensoriales; o al menos, sin negar que existen, se consideran incognoscibles (para hablar con Spencer) o un tanto carentes de interés. Así se producirán el criticismo kantiano, el agnosticismo y el positivismo.

En efecto, las culturas sensatas considerarán las investigaciones sobre la naturaleza de Dios y los fenómenos suprasensoriales como especulaciones infructuosas. La teología y la religión se reputan —comparadas a la investigación científica— como *hobbies*. De aquí que sus cultivadores favorezcan el estudio del mundo sensorial y erijan en primordiales las proposiciones y relaciones físicas, químicas, biológicas. Su meta es la materialidad, y su objeto las relaciones observables de los fenómenos que son —sin más— físicos. Priman las investigaciones tecnológicas y los descubrimientos científicos, que se consideran como los mejores auxiliares de nuestras necesidades sensatas. Su meta son los conocimientos empíricos, los cuales están representados por las ciencias naturales. En una sociedad sensorializada la ciencia reemplaza a la religión, a la teología y a la filosofía especulativa.

El rumbo expuesto lo persigue el maestro de Harvard con mirada zahorí y calibradora a través de la estadística de las diversas épocas históricas. Observa Sorokin perspicazmente que en la Europa del siglo XIII se producen 53 descu-

brimientos científicos, en el xiv 65, en el xv 27, en el xvi 429, en el xvii 691, en el xviii 1574, en el xix 8527 y en el xx —hasta el año de 1908— 862, pero en estos 54 años la estadística\* señala un ascenso portentoso (v. cap. 14. VI).

Lo propio ocurre en el campo filosófico. Se declara la guerra a la lógica deductiva y predominan los sistemas empíricos e inductivos al par que declinan los ideacionales e idealistas. En efecto, en el siglo xviii los sistemas empiristas representan un 47.5% de todas las filosofías, en el siglo xix el 55.7% y en el xx —de 1900 a 1920— el 72%. Pero a su vez, si nos retrotraemos a la mayor parte del medioevo, se observará el fenómeno contrario, a saber: que el empirismo se reduce prácticamente a la nada, y se está a su vez en el nadir de los descubrimientos científicos y de las invenciones tecnológicas. Avanzando un poco más, observamos que en el período comprendido entre el año 600 y el año 1000 los sistemas de filosofía basados en valores ideacionales ascienden a un 80% y los fundados en verdades idealistas ascienden a un 100%. Estos números hablan de por sí.

Pero a la vez cada sistema sociocultural, por serlo, es un todo orgánico. Así las formas de arte sensista, los sistemas empíricos de filosofía, las verdades científicas sensoriales de las ciencias naturales y los inventos técnicos se mueven conjuntamente y en la misma dirección —a manera de rumbo de la atención o de moda— y exhiben un ascenso en función del principio clave del super-sistema sociocultural en que se vertebran. En efecto, la mayor parte de los sistemas sensistas de verdad plenamente desarrollados son de cariz materialista. Incluso materializan los fenómenos espirituales, que consideran epifenómenos. El hombre y el mundo, la conciencia y la sociedad humana son estudiados con criterios materialistas, mecanicistas, "behavioristas", cuantitativos. El hombre mismo es considerado como un sistema de electrones y protones, o como resultado de la acción de mecanismos reflejos, o cual un complejo de estímulos y reacciones, o como en el psicoanálisis gobernado por la libido o energía creadora; la conciencia en cambio no es más que un vocablo subjetivo, el alma no es sino una vaga palabra y la sociedad —como en *El Vientre de París* de Zola— no es otra cosa que uno como aparato digestivo. Y a medida que se intensifica el estudio de lo mental en función de lo material, decaen las interpretaciones ideacionales e idealistas del espíritu —en esta fase que estudiamos.

En la sociedad prima la interpretación económica de la historia, se ridiculiza lo espiritual y las bellas artes en la fase decadentista de la cultura sensoria exhiben lo subsocial, verbigracia en la novela naturalista. En el reino de lo económico los valores materiales se hacen omnipotentes y supremos, y ocupan

\* Véase la tabla de los grandes inventos y descubrimientos científicos hasta 1962, en *The World Almanac*: 1962.

un primer plano en la concepción de la vida el *confort* material, las necesidades fisiológicas y el principio hedónico que pasa a ser criterio determinante del bien y el mal. La consecuencia ética de ello es el desarrollo, propio de nuestro tiempo, de una mentalidad temporalista, relativista y nihilista, que enfatiza que el mundo sensorial es un mundo en evolución, cambiante, y que el espíritu no puede captar nada permanente, pues todos los valores los aprehende en términos de cambio o transformación. Todo se muda, expresa la sentencia heraclitana; todo pasa, todo cambia. Hay un abandono en aumento de los valores permanentes y eternos, que afecta a la conducta ética del hombre: puesto que el pasado se ha ido y el futuro no existe, y es además incierto, sólo el presente ha de ser considerado como real. Sólo los valores presentes son deseables y asequibles, son —como dirían los pragmatistas— valores *cash*. Su divisa es el *carpe diem*: aprovechar la oportunidad, la flor efímera que hoy está lozana, como en el verso de Góngora; la meta del hombre es alcanzar pronto la riqueza, la popularidad, la fama. De ahí la primordialidad del elemento *tiempo* en su idea de la vida. *Tempus fugit, tempora mutantur et nos mutamur in illis*.

Se está de lleno en el relativismo, según el cual nada absoluto existe, todo está sujeto a tiempo y lugar, y la verdad de hoy se ve como la falsedad de mañana. Se considera que tanto los individuos cuanto los grupos sociales son diversos y en consecuencia no existen leyes generales que presidan su conducta. Todo está sujeto a un cambio incesante. El error y la verdad, la moral y los juicios estéticos son relativos, con lo cual una proposición puede ser verdadera en una circunstancia y falsa en otra. El resultado de ello es que las verdades y los valores se atomizan y tarde o temprano el relativismo abre paso al escepticismo, al cinismo, al nihilismo. Ha desaparecido la línea divisoria entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal, y el mundo pasa a ser una anarquía mental, moral y social. Sorokin rechaza de plano este predominio de lo relativo por considerarlo disolvente.

He aquí su argumentación. La verdad sensorial remata en un ilusionismo, y se mina a sí misma. Termina en un impresionismo. La situación total se hace rara, por no decir extravagante. Aparecen en la interpretación de lo social mentalidades nominalistas y singularistas que son propias de la cultura sensorial. No existen esencias ni categorías, ni universales en el pensar. *Universalia sunt nomines*. Los conceptos, las esencias son meras palabras y no corresponden a una realidad objetiva. Se prefiere tratar el fenómeno concreto. De aquí que la sociedad sea, según la definición de la filosofía sensista, una mera suma de individuos interactuantes, pues “los árboles no dejan ver el bosque”. Puesto que la cognición de tipo sensorial no busca nada absoluto —incluyendo la verdad válida independiente de sus peculiaridades sensoriales—, puesto que la verdad es sólo un medio de adaptación del hombre al

universo destinado a hacer la vida más agradable y menos dolorosa, según el principio hedónico universal que formuló Aristóteles hace 2240 años, las proposiciones o teorías que demuestran ser útiles o convenientes son las que cobran la categoría de verdaderas, mientras que aquellas que son obviamente inútiles o inconvenientes se consideran falsas. Ya se está en el pórtico donde está inscrito el lema comtiano: *Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*, que se convierte a su vez en santo y seña de la ciencia, la técnica y el saber de dominio.

La ciencia y la filosofía se dotan de fines utilitarios. La física, la química, la biología, la medicina, la geología, la geografía, la política, la economía, en cuanto ciencias técnicas, son las disciplinas prácticas por excelencia. El progreso está pautado por el avance de las ciencias de la naturaleza. Parejamente se ignora —o al menos se posterga— la metafísica, la filosofía no práctica, la religión trascendental, la ética absoluta y la psicología del alma. En el campo educativo se trata de que las escuelas elementales, las secundarias y las universidades produzcan hombres de negocios, ingenieros, maestros artesanos, técnicos, políticos, abogados, médicos, profesores, científicos, veterinarios, agrónomos. No se inculca sabiduría propiamente, saber principal, y no es infrecuente el verbalismo, la hueria retórica, el llamado *lip service*.

## VII. CRISIS EN LAS ESFERAS DE LA MORAL Y DEL DERECHO

La tesis que sostiene Sorokin tocante a la crisis en la esfera de la verdad, la aplica a su vez a la moral y al derecho del presente. En efecto, toda sociedad integrada posee un conjunto de ideales y de valores morales que constituyen la manifestación suprema de toda conciencia ética, como parejamente cuenta con un cuerpo de normas jurídicas a las cuales se ha de ajustar la conducta de los individuos, con un régimen de prohibiciones y de sanciones ante su vulneración. También en el orden de la moral y del derecho se produce la diferenciación dentro de cada uno de los tres supersistemas culturales.

Las normas morales del tipo ideacional en efecto se ejemplifican en la regla de oro del cristianismo: "Ama a tu prójimo como a ti mismo", y en la prédica de amar al enemigo y bendecir al que nos ofende y odia. Al igual que en el cristianismo, desde antes, en el hinduismo, en el taoísmo, en el budismo y en el judaísmo se considera que el supremo valor moral no está en el mundo sensorial y terrero, sino en el mundo suprasensorial de Dios o de lo Absoluto, al cual queda subordinado el mundo sensorio. Este mundo —el sensorial— ha de ser mirado como una ilusión, como *maya*, en el saber hindú. El hom-

bre ha de librarse de sus deseos si es que quiere hacerse digno de su Creador. Sólo así se hace grande. Recuérdese el sermón de Benares: "Del amor nace el dolor..."

Muchas de las más conocidas escuelas éticas, basadas en el hedonismo, en la felicidad o eudemonismo, en el bienestar individual o social, o en la utilidad, pertenecen a las éticas de tipo sensista, desde la ultramaterializada —que no puede llamarse ética— y que tiene por norma "beber y ser feliz, pues mañana moriremos", desde la vulgar de "vino, mujeres y canciones", hasta la social que predica "la mayor felicidad para el mayor número". Se sostiene en muchas de ellas que el tiempo es breve, y por ello se ha de gozar del instante fugitivo de la vida, que no hay liberación final, que no existe el mundo suprasensorial, que una vez que el cuerpo se haga polvo y ceniza no se recompondrá. Se trata de una actitud materializada.

A diferencia de las morales ideacionalistas, las éticas idealistas ven con mirada positiva —entre estos valores sensorios— sólo aquellos que son más nobles, más altos, y que no pugnan con la idea de lo Absoluto. Santo Tomás de Aquino habla de la felicidad del hombre, pero entiende que ella consiste en la contemplación de la Esencia Divina; y una máxima egipcia —ideacionalista— dice que "el placer es cosa de poco momento, que pasa como un sueño, y el hombre topa con la muerte al conocerlo".

Estos tres sistemas de ética han adoptado diversas denominaciones, lo mismo en la historia del pensamiento griego y romano que en las etapas del pensamiento occidental, y cada uno de ellos ha estado en correlación con las propias formas de arte y de verdad afines. En efecto, en Grecia, desde el siglo xv al viii antes de Cristo, predominó la concepción ideacional. Hesíodo, Sófocles, Píndaro centraron sus obras en el *leitmotiv* de la "ira de los dioses". Ello se trasunta bien en la poesía y en el drama, en las costumbres y en la religión. La expiación tenía lugar a causa de cualquier violación de un principio moral o religioso absoluto, haya sido intencional o no; esto es, se apela al mundo suprasensorial. Tal se advierte en el *Edipo*, para citar un solo caso. Y Píndaro establece que la felicidad humana no dura mucho y por ende no constituye un valor principal. Esta concepción ideacionalista es reemplazada en el siglo v por la idealista de Sócrates, Platón y Aristóteles. En los siglos iv y iii antes de Cristo hace su aparición la ética sensata, representada por los cirenaicos y epicúreos.

En el siglo iv de la era cristiana reaparece la concepción ideacional, que se mantiene con absoluta supremacía hasta el siglo xiii, siendo su forma ético-religiosa sublime representativa el Sermón de la Montaña. Su filosofía es el amor de Dios al hombre, del hombre a Dios y del hombre al hombre. El amor al prójimo se convierte en el valor ético supremo sin consideración a raza, sexo, nación o *status* social. Todo gira en torno a la gracia, al carisma. El

monasticismo medieval y el ascetismo hacen de la vida de este mundo, valle de lágrimas, una dolorosa preparación para el tránsito de la ciudad pecaminosa de la tierra a la ciudad eterna de Dios. El hombre ha de recordar que es polvo y que en polvo ha de convertirse. Incluso la economía es afectada por la concepción suprasensoria. "Antes pasará un camello por el ojo de una aguja que entrará un rico en el reino de los cielos" —será una de las consignas. La riqueza se hace fuente de perdición, el beneficio económico se califica de *turpe lucrum* y hacer dinero es *sumae periculosae*.

El Renacimiento hace reaparecer la moral sensista con su retorno al paganismo, a la vida como tal, llegando la conducta de muchos de los hombres representativos de la época a un individualismo nihilista y cínico. No sensual, pero sí de sentido utilitario, es la ética de la Reforma protestante, con la excepción quizá del calvinismo y del metodismo, al mantener que hacer dinero es un deber y un efecto de la gracia de Dios; hacerse ricos, ganar lo más posible y ahorrar lo que se pueda es norma de John Wesley; y Benjamín Franklin llegó a considerar la honradez, la puntualidad, el trabajo y el crédito financiero como virtudes cardinales. De aquí esta observación: que de acuerdo con la estadística, entre los años de 400 y 500 el repertorio de la ética sensista se reduce a un 0%, y a la vez entre los años de 1300 y 1400 el acervo de doctrinas basadas en la ética absoluta ideacional alcanza a un 100%. Sorokin ya había dado su alerta en su *Cultural and Social Dynamics* (volumen II, capítulos 13 y 15) al declarar que "con respecto a los valores supremos, vivimos en una época de extraordinaria relativización y atomización", que son para este maestro "signos de anarquía mental y moral", porque —sostiene— "un valor que deja de ser universal pasa a ser un pseudovalor, un juguete de los deseos y de la fantasía del individuo". En este punto el criterio del sociólogo de Harvard parece apartarse de los puntos de vista que sobre el relativismo mantienen Dilthey, Ortega y Gasset y Warner Fite.

El derecho sufre en nuestro tiempo la propia crisis de la moral. Las formas ideacionales del derecho se hallan en el *jus divinum* o *sacrum*, en el derecho emanado de Dios, en que sus normas o mandamientos se hacen absolutos, omniscientes, inescrutables, ya que la sabiduría de Dios y las normas que de ella dimanar no pueden ser puestas en duda. De ahí que el derecho en este sistema sociocultural santifique o consagre los sucesos más importantes de la vida del hombre —el nacimiento, el matrimonio, la muerte— con ritos sacramentales apropiados. Asimismo el delito es sinónimo de pecado y son objeto especial de sanción la herejía, la blasfemia y el sacrilegio. El castigo no es sólo terreno sino también divino, y los procesos judiciales son "juicios de Dios" que operan como técnicas sobrenaturales. La conciencia legal de la

sociedad ideacionalista es por sí precisa, exacta, tajante, y por ello no admite vaguedades, ni relatividades, ni ambigüedades; no puede estar supeditada a crítica. Un ejemplo de primer rango de ello es la expulsión por Jesús de los mercaderes del templo de Jerusalén. El matrimonio es un sacramento, y por ende es inadmisibile el divorcio. En el orden político la autoridad legítima del gobierno, como que deriva de lo Absoluto o Dios, se concreta en una teocracia, tales las de la Europa Medioeval, las apoyadas en los cánones hinduistas y brahmanistas en el Tibet, o las habidas entre los incas. Pero advienen posteriormente las formas de derecho sensatas, que mantienen que el fin del derecho es utilitario, sin más; que el derecho es seguridad. De aquí que el derecho sensista no intenta regular los valores suprasensoriales, ni las relaciones entre el hombre y la divinidad. Asimismo, coloca fuera de su jurisdicción, como crímenes, la herejía y el sacrilegio. Su propósito no es la expiación, sino la reeducación del culpable y la seguridad de la sociedad. El gobierno, por otra parte, se hace secular.

Vistos los contrastes anteriores, Sorokin reitera la tesis central de su obra *The Crisis of Our Age*, de la desintegración de la moral y el derecho en el sistema sociocultural sensato, y sitúa el nudo de la crisis presente en una negativa devaluación de nuestra moral y de las normas legales. Los valores morales són considerados en muchas zonas, en nuestro tiempo, como racionalizaciones, como meras reacciones verbales, como cortinas de humo. Para los marxistas lo principal son los intereses económicos, para los paretianos los residuos o constantes del sentimiento, para los freudianos la libido, para Ratzenhofer los intereses de diversa clase. De aquí que si ni los valores morales ni los religiosos ni los jurídicos rigen de verdad nuestra conducta, todo poder se hace, sin más, derecho, aun el adquirido por la fuerza bruta y el fraude. El derecho deja de ser considerado como algo principal. Por otra parte, todo valor sensista se hace cada vez más relativo, más convencional, hasta que se atomiza.

Y como no hay un límite a la expansión de los deseos materiales, como es imposible satisfacer todos los apetitos en la concurrencia de individuos y de grupos ante los bienes de la vida, la fuerza bruta actúa como único y supremo árbitro de los conflictos. Bajo tales circunstancias ninguna lógica, ninguna filosofía, ninguna ciencia es de suyo apta para invocar ningún valor trascendental que mitigue la lucha, ni para diferenciar lo recto de lo erróneo. Previendo estas consecuencias del relativismo obsoleto fue que Marsilio de Padua, Maquiavelo mismo y Bodino, propugnadores de la moral sensata o sensista, advirtieron que el control puramente sensorio sobre el hombre, a base de la policía y otros agentes físicos del poder, eran insuficientes y tenían que suplementarse por medio de los controles artificiales de la religión —que todo político sagaz debe respetar— y por una como “mitología ideacional moral”.

Para el mentor de Harvard, en nuestra época el sentimiento cristiano de



amor al prójimo ha sido suplantado por el odio del hombre al hombre, de clase a clase, de raza a raza —ej. el *genocidio* de 6000 judíos por Eichmann—, y de nación a nación, y no existe un solo valor ético común que ligue a unos y otros. “Estamos —declara Sorokin— ante una sociedad con partidos, grupos o partes que escenifican una lucha interminable, sin que haya a la vez un juez moral que la decida”. Cada uno se da a sí mismo su propia ley, y en vez de una genuina opinión pública, hay multitud de pseudoopiniones públicas de individuos, sectas y facciones. Y —recalca Sorokin (1941) — cuando se rechazan los imperativos morales, lo único que queda es la fuerza bruta con toda su secuela de males. Tal es la crisis del supersistema sociocultural de nuestro tiempo, de que es víctima la sociedad sensista de hoy, que ha llegado al nadir de su degradación moral y está pagando a precio de tragedia su propia locura. Su utilitarismo, su afán de rendimiento práctico y su realismo la han llevado a la más impráctica, irrealista e inutilitaria catástrofe, a su némesis irrevocable.

El hombre, en fin, concibiéndose a sí mismo como un complejo sistema de electrones y protones, sin metas objetivas ideales de valor, sin nada que le proteja su dignidad, su santidad, el sacro recinto de su persona humana, liberados de todas las instituciones los valores suprasensoriales, practica genocidios, extermina, liquida a los enemigos suyos que considera dañosos, como puede hacerlo con serpientes del camino, sin compasión, y sin remordimiento. Ejemplo: las purgas. “Como ha sucedido antes varias veces, en la fase de locura de una sociedad decadente, el hombre de la cultura sensata está hoy por hoy destruyendo el edificio que ha estado levantando con orgullo durante los últimos cinco siglos de su concepción sensoria”. Y de aquí que su moral y su derecho sensistas marcan su *finis*. “Sin una nueva universalización y absolutización de los valores, no podrá escapar de su nuevo callejón sin salida. Tal es el veredicto de la historia tocante a las crisis pasadas en la moral y el derecho sensatos, y tal tiene que ser el veredicto tocante a la presente crisis”. Tal predice, viendo el rumbo de la historia, el notable sociólogo de Harvard.

### VIII. *LOS SINTOMAS VISIBLES DE LA DESINTEGRACION*

Cuando un sistema sociocultural entra en la etapa de su desintegración, aparecen diversos síntomas. El profesor Sorokin enumera y explica cuatro que caracterizan el momento actual de ese fin irrevocable a que se ha aludido, a saber: 1) Propias e internas contradicciones a base de una dualidad exis-

tente e irreconciliable, 2) Sincretismo caótico de inasimilables elementos tomados de diferentes culturas, 3) Colosalismo cuantitativo —tamaño y cantidad— a costa de la calidad, y 4) Extinción progresiva del poder creador en el campo de los grandes y pequeños valores. Hagamos el examen separado de estos síntomas.

1) Nuestro sistema sociocultural está minado por “contradicciones internas”. Proclama la igualdad humana y mantiene enormes desigualdades económicas, políticas, etc.; proclama la igualdad de oportunidades, y éstas no se proporcionan en la práctica; proclama el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, y los pueblos son dominados por oligarquías, plutocracias o dictaduras de una facción u otra; proclama la seguridad social y prevalece el desempleo y la incapacidad para ofrecer un nivel decoroso de vida a las masas; habla de humanización y prevalece el antagonismo de grupos nacionales, clasistas, raciales que se traducen en guerras, convulsiones y crueldades innarrables. A base de ese dualismo irreconciliable se produce la contradicción central de nuestro tiempo y época, a saber: que nuestra cultura realiza una glorificación del hombre y —a la vez— cae en una degradación y envilecimiento de sus propios valores morales.

Es más, ninguna otra época anterior ha poseído el genio científico y tecnológico del hombre contemporáneo, el poder para modificar las condiciones fisicoquímicas, biológicas y morales en función de sus necesidades. Se ha producido en esta época nuestra el triunfo sin par de los hombres de genio, tocante a los cuales debe la humanidad sentirse orgullosa. Es la presente una cultura “homagna”, homocéntrica o geniocéntrica, de inventos maravillosos capaces de permitirle moldear su propio destino. El culto a la humanidad parece ser sustituido por el culto a esas deidades superhumanas; de tal modo que el hombre podría meramente, por la magnitud de su genio, erradicar los males sociales, crear un mundo mejor, suprimir las guerras, el crimen, la estupidez, la locura y aun la vulgaridad. Pero... la sociocultura actual, a la altura a que hemos llegado, es un Jano bifronte, que a la par que habla de humanización produce la des-humanización del hombre. Tal es su terrible y contradictoria dualidad. Como en la Cuba esclavizada, se habla de “humanismo” y se hace funcionar el “paredón”.

Mientras se crean valores materiales que aumentan el bien-estar, el estar-bien, *summum* del hombre, se inventan nuevas bombas y mortíferos gases que amenazan con destruir su cultura toda. Aumenta en la ciencia y en la filosofía el materialismo mecanicista, y se hace de la verdad un criterio de conveniencia, así en Mach, en Poincaré, en Pierce, en Schiller, en Dewey. En este sentido conspiran el positivismo, el neopositivismo, el pragmatismo, el operacionalismo, el instrumentalismo, el positivismo lógico y las convenciones ficcionales de la “filosofía del como si” (*als ob*). Reducida la verdad a lo

conveniente, a lo útil, en la trama de lo contradictorio se destruye la verdad misma, y aparecen cientos de verdades que chocan entre sí, cada una tan válida como las otras para su respectivo tesario.

Tal es, según el penetrante diagnóstico de Sorokin, el dualismo trágico de nuestra cultura, que aumenta día por día. “Con la degradación de la verdad —afirma el eminente sociólogo— el hombre desciende de sublime pesquisador de ella, mirada como valor absoluto, a hipócrita que la utiliza como bonita cortina de humo para la justificación de sus impulsos egoístas, de su beneficio, de su codicia”. Se produce con ello una depreciación de la verdad como valor, como el arte moderno “decadente” produce un rebajamiento y vilificación del hombre. Más aún, aspiramos a la felicidad, y preparamos a la vez nuestro naufragio vital. “A medida que tratamos de mejorar nuestro bienestar, más perdemos la paz espiritual sin la que ninguna felicidad es posible. En vez de estar sereno el hombre, en paz con Dios y sus semejantes, el hombre del presente es una caldera ebullidora de deseos, que se contradicen con los de sus semejantes. Aspira él al máximo de comodidades materiales, y aumentan para él las privaciones y la miseria. Se elogia el amor, y se cultiva el odio. Se cree en la solidaridad y la cooperación, y se multiplica la competencia y el conflicto y la lucha. Se habla de los derechos del hombre, y se vulneran las Constituciones y los tratados”. El mentor y sociólogo de Harvard presencia la lucha cruenta entre el demonio de la destrucción y el ángel creador, y en medio de ella se socava nuestro sistema de cultura.

2) Surge, en segundo término, en nuestro tiempo, un “sincretismo caótico”. En efecto, todo gran supersistema cultural es una unidad integrada en un todo lógico y consistente, sin elementos heterogéneos que contradigan su propia alma. En la cultura occidental o euroamericana —París, Nueva York, Buenos Aires— encontramos un abigarramiento de valores heterogéneos. Tabaco hindú, baños turcos, te, café, juego de polo, drogas, filosofía oriental. Al igual que ocurre en un organismo viviente, una supercultura en su período de virilidad y fuerza puede digerir muchos elementos y sustancias extrañas, pero eso tiene un límite, pues paulatinamente van destruyéndose, al ingerirlos, el cuerpo y el alma, y aun su estilo propio, hasta que se desintegra. En la cultura euroamericana del presente encontramos —para asombro nuestro— todos los estilos imaginarios en las bellas artes —el primitivo, el arcaico, el clásico, el ultramoderno—, todos los credos religiosos, y hasta creencias mágicas, y nuevas sectas y numerosas con sus profetas, visionarios y predicadores a la cabeza. Toda clase de creencias, de gustos, de extravagancias hay en esa Feria del Mundo, sin ninguna consistencia de ideas, ni de creencias, ni de valores.

Hoy es un *best-seller* una Vida de Cristo; empero mañana lo es un libro de teosofía, o una biografía psicoanalítica de Napoleón. Los grandes periódicos y revistas reflejan bien ese sincretismo de valores opuestos. “La avalan-

cha de elementos diversos —había escrito el propio Sorokin en *Social and Cultural Dynamics*, vol. IV, cap. 5— significa que el alma de nuestra cultura sensata está desintegrada. Parece como que ha perdido su propia confianza en ella misma. Comienza a dudar de su propia superioridad y primogenitura. Deja de ser leal consigo misma. Paulatinamente deja de ser la escultora de sí, de conservar indemne la integridad e identidad de su estilo de vida. Tal cultura llega a perder su individualidad. Pasa a ser algo sin forma. Su carrera creadora ha terminado. De actora y creadora de la historia se convierte en museo de reliquias de ésta". Es la propia pregunta de Ortega de si Europa será capaz de mandar (*supra*, p. 328).

3) La tercera característica que Sorokin adscribe a la presente supercultura sensata en que estamos insertos es el "colosalismo cuantitativo". En Grecia, en la etapa histórica de creación genial, sus templos, como el Partenón, fueron de tamaño modesto, y asimismo sus estatuas y sus pinturas, y su música era sencilla y tocada con pocos instrumentos, y sus liceos y academias eran moderados en número y tamaño y producción intelectual; pero a la vez todo lo que era de verdad grande se calibraba por su valor intrínseco, por su cualidad sublime, y no por su número ni por su tamaño. Mas en Roma —donde penetra al máximo la cultura sensoria— se hace vigente el colosalismo cuantitativo. Templos, palacios, teatros, edificios públicos, monumentos, esculturas cobran enormes dimensiones, tales el Coloso de Rodas, el Arco de Tito, la Columna de Trajano, el Coliseo.

He ahí parejamente una de las notas dominantes de la cultura sensoria del presente. Los libros hoy se aprecian en mucho por el número de ejemplares que tienen una demanda anticipada, visible en los *best-sellers* (aunque sean de la trivialidad de un *Bonjour Tristesse*). Las orquestas y los coros son gigantescos, y los instrumentos musicales son complicados y numerosísimos; las representaciones teatrales presuponen para su escenificación cientos de actores, y algunas veces animales y complejo utillaje; el *show* a lo grande es imprescindible; el sistema escolar es para masas, y la política está preordenada a las masas, y hay incluso una filosofía elemental para ellas. Como sucedió con Roma, hoy las grandes potencias representan ese colosalismo, si bien se ha producido la liberación de países semicoloniales (v. p. 376).

En suma, la cantidad y la exhibición ante vastos públicos, daban en tiempo de Roma el criterio de la calidad. El colosalismo cuantitativo no era sino un sustituto de la inepticia para crear los grandes valores cualitativos, y seguía la línea de menor resistencia accesible a cualquier mediocridad. Plinio, refiriéndose a los templos romanos, dijo que "no habiendo sido capaces sus arquitectos de hacerlos bellos, los hicieron ricos y ampulosos". Aumenta el

número de filósofos, mas, no la calidad. La erudición reemplaza al genio creador, la técnica a la inspiración y la habilidad mecánica a la originalidad innovadora. Igual ocurre hoy. "Mientras más enorme, mejor", parece ser el lema: la Torre Eiffel, el Empire State Building, monumentos gigantescos como la Estatua de la Libertad, templos inmensos, vastas unidades escolares, estaciones ferrocarrileras y aeropuertos inmensos, verdaderos coliseos como la *Radio City* de Nueva York. Los oradores y predicadores mejores son los capaces de atraer más gentes, las universidades mejores son las más grandes. Pero lo que es de más fina calidad pasa inadvertido. Advirtamos, empero, que ello es consecuencia de la superpoblación y de la superurbanización.

4) Lo anteriormente reseñado se traduce para Pitirim Sorokin en la fatal decadencia del poder creador de nuestra supercultura sensata. Es por ese estallido de fuerzas contrarrestadoras que se hace imposible la creatividad constructiva, y por el cambio acelerado en las cosas que se dejan de crear valores duraderos. Lo que hoy es un valor, mañana dejará de serlo. Nada perenne se crea en ese Niágara de cambio y de afiebrada prisa. Hoy se ordena levantar una imponente estructura de acero, y mañana hecho el edificio se manda derribarlo. "Nuestra cultura —subraya Sorokin— es un nuevo Cronos que incessantemente devora a sus propios hijos".

De aquí que las contribuciones de la cultura sensata hayan sido mediocres en los campos de la religión, la ética y hasta cierto punto de la metafísica. Ni ha creado una nueva religión la supercultura sensata —apunta Sorokin—; por el contrario, fragmentó la Cristiandad en numerosas sectas y generó además diferentes formas de ateísmo. Ni ha hecho la cultura sensoria ninguna contribución estimable a la teología. La obra de creación de ésta quedó terminada prácticamente con los grandes escolásticos de los siglos XIII, XIV y XV, siendo los posteriores meros eruditos o panfletarios o imitadores o comentadores o repetidores. Lo propio ocurrió en el campo de la filosofía moral. La ética del eudemonismo, creada por Platón y Aristóteles, no fue mejorada en las teorías eudemonistas de los pensadores occidentales de los siglos sensatos. Lo propio sucedió con el derecho, codificado en el *Corpus juris civilis* durante el período ideacional de la cultura bizantina. Es más, los mayores sistemas de filosofía que se suceden del siglo XV al XX no son sino acotaciones a la filosofía de Platón, de Aristóteles, de San Agustín, de Santo Tomás; sin ellos no hubieran existido Kant, ni Hegel, ni Hume, ni Schopenhauer. Aunque estas afirmaciones de Sorokin parecen un tanto extremadas, no se ha de olvidar que radicalizar una tesis facilita su comprensión. "Pensar —dijo Ortega— es exagerar".

En música es perceptible un *diminuendo*. Bach, Beethoven, Mozart desuellan; pero vienen los músicos del siglo XIX: Wagner, Brahms, Tchaikowski, Debussy. Mas en la centuria XX no hay ninguno comparable a esos maestros.

En las disciplinas humanísticas y sociales en el presente lo único que se hace —afirma Sorokin con su gran autoridad— es repetir a Montesquieu y a Rousseau, a Hegel y a Comté, a Spencer y a Mommsen, a Gibbon y a Ricardo. No se ha hecho sino acumular una masa de *hechos* sin relieve, de datos infecundos que no han desembocado en ninguna gran teoría o hipótesis guiadora y de conclusiones fecundas. La psicología del siglo XX se trueca en una sustituta de la anatomía y la fisiología del sistema nervioso, y no en un estudio de la vida mental; el *behaviorism*, la *Gestalt-Psychologie*, los *tests* mentales son teorías que tienen vida un tiempo y luego se desvanecen. También en estas afirmaciones podrían aducirse algunos argumentos de excepción frente al diagnóstico global del gran sociólogo.

Pero hay dos síntomas que crean según él una situación de estancamiento —y aun de retroceso— en las ciencias de la naturaleza: nos referimos a la aplicación en aumento de inventos científicos y técnicas a objetivos puramente de destrucción. La constante fabricación de bombas atómicas y de hidrógeno, y de gases mortíferos, parecen demostrar que la ciencia y la técnica son indiferentes a los objetivos supremos morales de la sociedad. Utilizándolas, sin más, una metrópoli puede ser reducida a escombros en veinticuatro horas y miríadas de seres sepultados. Ello implica que “los hijos de la ciencia y de la técnica están convirtiéndose progresivamente en parricidas”. Y si la ciencia y la técnica sirven de modo indiferente al Dios Creador y al Demonio de Destrucción, llegará un momento en que, en vez de simbolizar valores del espíritu, simbolizarán su ruina.

Las culturas ideacionales e idealistas del futuro sobrellevarán la gran misión de crear nuevos valores para la humanidad, y cuando éstas a su vez estén fatigadas, entonces la cultura sensata, en reposo, surgirá de nuevo tomando la antorcha. Y así la misión creadora de la humanidad seguirá hasta el fin, si es que hay un fin.

#### IX. ALCANCE DE LA DESINTEGRACION DE LA SUPERCULTURA DEL PRESENTE

¿Qué significa para Pitirim Sorokin esa decadencia o desintegración de nuestra cultura? ¿cuál es su alcance? ¿cuáles sus proporciones? Veamos.

1) Tal desintegración de la cultura sensata no comportará una desaparición física de la población constitutiva de los puntales vivos de este super-sistema; empero una parte de esa población perecerá en el camino de esta etapa de transición. A su vez implicará una defección progresiva por parte de dicha población de la cultura sensata y sus valores o no-valores, y un trasiego o cambio hacia otras formas de cultura ideacional o idealística.

2) Tal desintegración de la cultura sensata no se traducirá en una destrucción de su riqueza material, ni de sus vehículos, ni de sus instrumentos de trabajo, sino sólo de una parte de éstos. La cultura material sufrirá considerablemente en las guerras, revoluciones y anarquía de la etapa de transición, pero sólo al perderse una parte de la suma total de esa riqueza y vehículos e instrumentalidades creados por la cultura sensata. Los mismos artefactos de ésta servirán en la nueva fase: la dinamita servirá para cavar cimientos de nuevos hospitales, la radio no ya más para propósitos de guerra será útil para la difusión de doctrinas científicas o morales. Es que la naturaleza físico-química de estos implementos o artefactos —de por sí— no determinan nunca para qué pueden servir.

3) Y no significa tampoco ni una desintegración ni una destrucción de nuestra *total* cultura, porque la civilización occidental nunca se integró totalmente, según se ha dicho antes. Sorokin —en su creencia de poder predecir el futuro, que tiene también Ortega y Gasset— vaticina lo que será la humanidad de los tiempos por venir. La sociedad se levantará por sobre su propio hedonismo y nihilismo, e irán apareciendo prosélitos de normas éticas absolutas, convirtiéndose en no pocos casos —como contrastes de la brutalización— en estoicos, ascetas o santos. Y la sociedad se escindirán en dos clases opuestas y extremas de hombres durante toda esa etapa de transición, hasta que el sensuoso *carpe diem* fenezca: de una parte, la de los pecadores cínicos cuya norma será comer, beber, holgar, y de otra, la de los ascetas y santos que vivirán en nuevos monasterios, o se irán a apartados desiertos, y cuyo lema será: “Mi reino no es de este mundo”. Fue la propia escisión del siglo XIV entre los seguidores de Boccaccio y el *Decamerón* y los flagelantes y ascetas del medioevo. Fue la propia escisión de los hombres de los primeros siglos de la era cristiana entre vulgares epicúreos y petronios, de una parte, y estoicos y cristianos de otra.

En esa etapa de transición —prosigue el alerta y conspicuo diagnosticador de la crisis— los politicastos desplazarán a los estadistas y los gobernantes celosos del bienestar de los ciudadanos serán desplazados por tiranos megalómanos, indiferentes ante la vida humana misma y sus valores más altos, y —como en el período de la decadencia romana correspondiente a la cultura sensoria— predominará la aridez del pensamiento y se esterilizará el poder creador del hombre.

La desintegración de la era sensista comportará que surjan y se multipliquen los antagonismos y conflictos dentro de sus agentes y grupos humanos. Aumentará la fuerza bruta y se perpetrarán revoluciones, guerras, crímenes, luchas sociales; en suma, habrá un ulterior derroche de vidas. Como facciones de una guerra civil, los últimos epígonos contrarios se debilitarán los unos a los otros, convirtiéndose en congéneres que se socavarán entre sí, y desacre-

ditados, arruinarán toda la supercultura sensata. Parejamente se producirá una desintegración de la mentalidad de los individuos y los grupos humanos, y en medio de ese caos moral no habrá diferencia entre bien y mal, y predominará la anarquía y el atomismo mental y moral. Y he aquí el fatal sino: esta destrucción privará a la supercultura sensata de su encanto, de su fascinación, de su razón de ser.

El período de transición terminará por el advenimiento de un nuevo tipo de cultura. Fenecerá el caos y la tragedia del período transicional, y la sociedad entrará en su fase creadora. El hombre recobrará el control propio, perdido por él en la etapa sensoria. El imperio de la fuerza bruta será limitado grandemente con el establecimiento de nuevas normas y valores. Las relaciones sociales serán menos coercitivas y más ennoblecedoras. Advendrá un nuevo derecho, y habrá una nueva *agenda* histórica, un nuevo orden humano, cultural, mental, moral.

Tal pronóstico del autor de *Sociedad, Cultura y Personalidad*, va acompañado de una doble prevención: una, frente a los Casandras gritando y sosteniendo en su pesimismo agónico "la muerte de la civilización"; y otra, frente a los Cándidos confiados en el optimismo y progreso ilimitado de la sociedad. Los paliativos parciales no podrán detener la crisis inevitable: ni un reacondicionamiento y equilibrio económico de por sí, ni una terapia religiosa; ni se ha de poder descansar en la supuesta influencia mágica de la educación —desde la multiplicación de bachilleres hasta la incrementación de horas radiales instructivas o de foros—; ni se ha de pensar en la superación por vía biológica, ya por la acción de las vitaminas, ya por la esterilización de los degenerados. Nada de esto cauterizará el virus filtrado, y sin llegar a él la enfermedad no puede en verdad ser curada. Además, todas estas medidas o paliativos parcelarios han sido aplicados varias veces sin resultado: recetas económicas, educativas, etc. "El precio y la némesis de la cultura sensata es su *alter ego*: los hermanos siameses de su desarrollo y magnificencia". Sorokin se produce contra "esa cada vez más grande sensualización del mundo de la realidad y del valor". Tal es su credo un tanto místico, según previnimos.

## X. ¿CUAL ES LA TAREA DE NUESTRO TIEMPO?

He aquí la pregunta básica y orientadora: ¿cuál es pues la tarea de nuestro tiempo? La gran tarea consiste —responde severamente el profesor Sorokin— como primer paso para los que tienen conciencia de la crisis, en hacer de esta etapa de transición dolorosa y rigurosamente inexorable lo menos dolorosa que sea posible, en aliviar la tragedia, ya que no podemos evitarla



ni salir de ella por medios puramente políticos, económicos, educativos o biológicos. Hacer a base de esos medios y caminos disponibles "una preparación concertada para la inevitable transformación mental, moral y sociocultural que ha de experimentar el sistema mundial sensista". Es que hay que percatarse de que no nos encontramos ante una crisis ordinaria, de esas que ocurren cada diez o veinte años, sino ante una de las más grandes transiciones de la historia universal de una forma de cultura a otra, tan peligrosa como una neumonía casi mortal. Que es como "reponer las ruedas de un tren mientras está en marcha", según la imagen de Mannheim.

El segundo paso que se ha de dar consiste en el reconocimiento de que la forma de cultura sensata, con sus premisas mayores y menores, no es la única gran forma de cultura, de que no está libre de defectos capitales, y de que las formas ideacionales e idealistas son tan grandes e importantes como las empírico-sensatas. El tercer paso consiste en persuadirse de que una forma de cultura que ha sido dominante a través de una dilatada etapa histórica tiene que dar paso a otra forma, y que sólo ese cambio puede salvarla de una completa desintegración o fosilización. Este cambio debe ser bien recibido como medio de escapar a una agonía mortal. En cuarto lugar, la preparación concertada para ese cambio implica un más profundo reexamen de las principales premisas y valores de la cultura sensata, el rechazo de sus pseudovalores y el reentronizamiento de valores reales que han sido descartados, así la verdad, el bien y la belleza, la humanidad y la ciencia en cuanto apoyada en la moral. En quinto lugar, habrá que afrontar la transformación en la supercultura del presente, de las relaciones y de las formas de la organización social, a base del reconocimiento de que las formas empíricas de organización social no son valores absolutos sino relativos. En este sentido, respecto a los estados, piensa que deberán ser humanizados. Sobre esto desarrolla la doctrina del amor cristiano, altruista y creador, que se explica en este capítulo, en el apartado XI.

El autor de *The Crisis of Our Age* mantiene en fin la necesidad de una profunda modificación de nuestra conducta hacia los otros hombres, de una esencial reorientación de los valores, de una espiritualización de la mentalidad humana, de un ennoblecimiento del carácter. Este gran cambio se ha producido en las crisis extraordinarias al emerger una gran revolución religiosa, como el budismo o el taoísmo o el cristianismo, éste a raíz de la crisis de la cultura grecorromana. No es posible mantener de una manera ordenada el sistema de la vida humana sobre cimientos carcomidos. Precisa una catarsis o purificación de los pecados y los vicios de la supercultura sensista en que vivimos. Precisa sustituir el placer y la utilidad omnímodas por el sentido del deber absoluto, la libertad licenciosa por la santidad de las normas y por la majestad de la justicia. Y —añadamos— mantener la libertad como valor sumo.

Y en su entrañable interés por el destino de nuestro tiempo, Sorokin se

hace la misma pregunta que Ortega y Gasset, también ansioso de contestarla: ¿aprenderá el hombre alguna vez de las lecciones de la historia referentes a la vida, y al florecimiento, enfermedad y muerte de las sociedades humanas? ¿Aprenderá en ese campo no-enseñable de la experiencia histórica? He aquí la pregunta llena de inquietud que se hace Sorokin, en medio de su misticismo realista, en la sexta década del siglo xx. Muchas revoluciones se han hecho —declara el autor de *The Sociology of Revolution*— prometiendo instaurar el paraíso en la tierra, unos ofreciendo poner término a las guerras, otros abolir el despotismo, éstos asegurar la democracia en el mundo, aquéllos eliminar la miseria. La conclusión a que Sorokin llega no es de suyo del todo lisonjera. Es ésta: que la historia del progreso humano es la historia de la incurable estulticia humana. Scheler dijo que la inteligencia no había tenido poder en la historia. Sorokin añora una iluminación por vía sobrehumana y casi mística, sentando este anhelo: “Esperemos la gracia de la comprensión. Esperemos que podamos elegir, antes que sea tarde, el camino correcto y único que conduzca no a la muerte, sino a la ulterior realización creadora del hombre en este planeta. *Benedictus qui venit in nomine Domini*”.

La interpretación del gran sociólogo de Harvard respecto de nuestro tiempo contiene un conjunto de verdades que el hombre de hoy —angustiado ante el panorama del mundo— ha de tener a la vista. La existencia de esa crisis extraordinaria es cosa en que Sorokin reflexiona y medita y ve con mirada zahorí de historiador vital que recorre de una ojeada las grandes edades de la existencia humana, y escruta el cambio social y cultural que se produce en ellas, sentando a la par una aspiración a lo absoluto como criterio de verdad. Su tesis de las contradicciones internas de la supercultura sensata o material que agoniza es un hecho visible, y sobre todo el asentar que estamos en una etapa de transición, y fijar los caracteres de esta dramática etapa. Su observación acerca del colosalismo cuantitativo coincide con toda la sociología de masas, propia de nuestro tiempo, y que también ha diagnosticado con precisión Ortega y Gasset. Los extremos a que llega el relativismo son señalados por el sociólogo doblado en filósofo con penetración y certera crítica, y han de ser debidamente sopesados. La fijación justa del carácter no mortal sino de sustitución de la cultura sensata por una ideacional o idealista, de acuerdo con una inexorable dialéctica o movimiento pendular de la historia, sitúa el problema del cambio histórico y social y cultural en su propio lugar, a base de la posibilidad de continuidad de la civilización en cuanto que tal.

La lucha que dramatiza el Maestro entre lívidos dominadores, de una parte, y hombres representativos del *ethos* humano, de otra, es un hecho de ayer y de hoy, representado por los símbolos de Caín y Abel, como los explica

con hondeza Guillermo Ferrero en su notable libro sobre *El Poder*. Es un hecho de la Roma del Imperio, como marco dramático que hace emerger el Cristianismo, el contraste entre el circo romano y la fe cristiana; de la época de la barbarie y crueldad nazistas en Europa; del momento vivido de las tiranías de Hispano-América que borrarón con su sadismo e inhumanidad todos los preceptos de la Carta Universal de los Derechos del Hombre —otra contradicción interna de las más dolorosas. Y la tarea del hombre de hoy, en cuanto a aminorar —que no es resignarse— lo doloroso de la etapa de transición, es norma juiciosa y útil; así como lo es la apelación a la cordura, a la inteligencia, a la razón —a que han acudido los humanistas de todos los tiempos— Erasmo, Tolstoi, Zweig, Warner Fite, Schweitzer para saber aprender de las lecciones de la historia.

No cabe duda que ésta es época de positivismo y naturalismo y materialismo extremados tanto de la cultura europea como de la americana. Tal es el carácter de la sociedad presente, de su política, de su economía, de su moral, de sus costumbres, al menos en una gran parte de la raza humana. El Papa Pío XII, en su encíclica publicada el 13 de julio de 1957, coincide un tanto con este modo de ver cuando declara que “esta sociedad moderna, que prefiere lo mundano, dando su alma como precio, se encamina hacia su ruina”. Censura severamente el Pontífice romano en ese propio texto la infiltración en ella “del amor al dinero, cuyos malos efectos cunden según la magnitud de las empresas modernas y es motivo determinante en muchas deliberaciones que pesan sobre la vida de los pueblos”. Asimismo señala como síntomas negativos de esta época el culto desmedido al cuerpo, la búsqueda excesiva de comodidades, el eludir la austeridad de la vida y el posser el hombre de hoy un ansia desesperada de placeres. Tales juicios ponen de manifiesto los caracteres de la fase extremada a que ha llegado la cultura sensorial en los días que corren. Ese propio materialismo —prosigue el Papa— se ha demostrado “en el desprecio a nuestros hermanos, en el egoísmo que los oprime y en la injusticia que los priva de sus derechos”. El Sumo Pontífice, siguiendo a León XIII y a Pío IX, advierte cómo determinadas estructuras sociales y presiones económicas llegan a paralizar “la buena voluntad de los hombres”. El panorama presentado dramáticamente por Sorokin es perceptible para quien mire atentamente en el actual escenario de la humanidad. Los planteamientos hechos por el eminentísimo sociólogo nos permiten comprobar hasta qué grado es posible diagnosticar o predecir la historia. Es privilegio ello de algunas mentes excepcionales. Pertenece Sorokin a los calibradores del presente.

## XI. RECAPITULACION SOBRE EL AMOR ALTRUISTA Y CREADOR

La tesis fundamental de Sorokin fue expuesta por él en su obra *Reconstruction of Humanity*, publicada en 1948. En ella sostiene que la única salvación de la humanidad radica en el aumento de altruismo en los individuos y en los grupos sociales. Este es el único motor de la armonía interhumana. Exalta ese amor creador, cuyo paradigma se tiene en *El Sermón de la Montaña*. Sobre ese amor creador sabemos muy poco, pero representa sin embargo un tremendo poder: es el verdadero *mysterium tremendum et fascinans*, si sabemos derramarlo en abundancia. Es una de las formas de energía más altas, y de grandes posibilidades terapéuticas. La capacidad de cada uno de nosotros para producirlo, es una gota en un mar. Pero los gobiernos, las grandes organizaciones y los mejores cerebros parece que sólo tienen en mente la promoción de la ciencia y de la técnica—descuidando esa fuerza moral. Sorokin, en su Centro Investigativo de Altruismo Creador, fundado en Harvard por él, realizó importantes pesquisas sobre el desconocido y vital tema, estudiando él mismo en su *Symposium* (1950) el universo multidimensional del amor en forma de *eros* y de *ágape*. Con sus colaboradores estudió el genial sociólogo desde la teoría matemática del egoísmo y altruismo hasta la psicología del amor y el odio; aspectos psicoterapéuticos del altruismo, aspectos electroencefalográficos de personalidades normales, y amistosas, de una parte, y de la personalidad de homicidas, de otra parte; problemas de armonía en el trabajo y otros. Llega a la conclusión de que este gigantesco problema—uno de los más importantes para la humanidad—no ha sido estudiado a fondo por la ciencia moderna, de tal modo que la palabra “amor” no aparece en la mayoría de los libros de texto de psicología, de antropología ni de sociología.

El ya mencionado libro de Sorokin *Altruistic Love: A Study of American Good Neighbors and Christian Saints* (1950) es un estudio preliminar de algunas de las características tangibles de todos los santos cristianos, de los cuales se tienen datos seguros de unos 4600, y de unos 500 altruistas laicos norteamericanos. Este es el primer censo de todos los santos cristianos, hecho a base de su edad, sexo, condición familiar, su genealogía, su ocupación, su posición económica, su educación, su inteligencia y rendimiento escolar, su longevidad y su salud, su distribución rural-urbana, su ideología o afiliación política. Una de las observaciones más importantes que sustancia Sorokin, desde el punto de vista estadístico, es ésta: que en el siglo XVII la existencia de santos declina hasta descender al punto cero en los finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En el estudio proseguido por Sorokin se contrasta a los modelos anteriores con criminales, hombres egoístas y agresivos y tipos subhumanos de hombres de la calle y de la historia.

En su libro a base de pesquisas *The Ways and Power of Love*, Sorokin suministra abundantes pruebas en el sentido de que el amor creador es capaz de detener las agresiones entre individuos, y entre grupos, de convertir relaciones inamistosas en amistosas, de cosechar amor quien siembra amor y de obtener odio quien siembra odio, y de hacer que el amor influya en las relaciones internacionales y en la política. Desde el punto de vista individual, sostiene que el amor es una fuerza vital necesaria para la salud física, mental y moral; que las personas altruistas viven más que las egoístas, que los niños que carecen de amor suelen ser de índole inmoral o insocial; que el amor es un antídoto contra las tendencias criminales, morbosas y suicidas, y contra el odio, el miedo y las psiconeurosis; que el amor desempeña importantes funciones cognoscitivas y estéticas; que es la fuerza educadora más efectiva, capaz de ennoblecer a la humanidad; que es el alma de la libertad y de los principales valores morales y religiosos; y que un mínimo de amor es necesario para la existencia duradera de cualquier sociedad y para realizar cualquier programa de progreso.

Recorre el profesor e investigador las técnicas efectivas empleadas en la tarea altruista y filantrópica, comenzando por las más antiguas de los yoguis, sufistas, budistas y de la ortodoxia cristiana, y las empleadas por los fundadores de religiones y de órdenes monásticas, orientales y occidentales, tales las de San Basilio Magno, San Benito, San Francisco de Asís, San Bernardo, San Francisco de Sales, San Ignacio de Loyola; asimismo, las técnicas de los más eminentes educadores seculares, como Pestalozzi, Froebel, Montessori, terminando con las de la psicología, sociología, adiestramiento religioso, moral y cívico, y las de las comunidades altruistas, como la de los Cuáqueros; en suma, las de los educadores morales de la humanidad.

Analiza técnicas para reducir el prejuicio racial, técnicas para altruización de presos de alma endurecida, empleadas en la penitenciaría de Iowa, o para convertir relaciones de odio en relaciones de amistad, aplicadas a estudiantes de la Universidad de Harvard; en suma, unas treinta técnicas para la transformación altruista de personas y grupos, probadas experimentalmente. A más de esos laboratorios de la vida presente, estudia esas personalidades que son la encarnación misma del amor, tales Buda, Jesús, San Francisco, Gandhi; y distingue tres tipos de altruistas: 1) espontáneos o nativamente santos, que no han necesitado de ninguna conversión, como Benjamín Franklin o A. Schweitzer; 2) catastróficos, cuyas vidas se dividen en dos etapas: una prealtruista, que precede a su transformación, y otra que subsigue a la transformación de su personalidad, a causa de una experiencia de inminencia de muerte, o de muerte de la persona amada, o enfermedad u otros hechos conmovedores en sus vidas. De estas catástrofes psíquicas emerge una nueva personalidad hasta el fin de su vida. Ejemplos: San Pablo, San Agustín, San

Ignacio de Loyola. Y 3) un tipo mixto de ambos, como Santa Teresa, Ghandi, Sri Ramakrishna.

Después de estudiar la estructura de la personalidad y la integración de la personalidad, y rechazar lo unilateral de la categoría de lo inconsciente, en el sentido de Hartmann o Freud, porque aplasta, por decirlo así, la personalidad, y convierte la conciencia en un epifenómeno, estudia lo "supraconsciente" en los hombres de genio, como la forma suprema de la energía creadora, a base de un pensamiento racional, presente en las formas más altas de la cultura, de la ciencia, de las bellas artes, de la religión, de la ética, y que es condición necesaria para llegar a ser un genio del amor altruista. La conclusión de la estimulante sociología del profesor Sorokin es ésta: "La humanidad se está muriendo por inanición, a causa de la escasez de amor creador o altruista. Los vastos campos del universo humano están necesitados con urgencia de cultivadores para el logro de una grande, hermosa y maravillosa cosecha". Lo reiterará Schweitzer: "Sólo a través del amor podremos alcanzar la comunión con Dios".

## XII. ULTIMOS RUMBOS

En su último estudio, *Tres Rumbos Básicos de Nuestro Tiempo* (1960), Sorokin ofrece su postrer explicación acerca de los factores que están creando una nueva sociocultura mundial en la hora en que vivimos. 1o. Se produce un desplazamiento del liderazgo creador de la humanidad de Europa, donde ha estado centrado en los últimos cinco siglos, a un área más amplia, en particular a las Américas, Asia y Africa. 2o. Se hace ya visible una destintegración de las instituciones, sistemas de valores y personalidades de la cultura sensista. 3o. Van emergiendo lentamente los primeros componentes de un nuevo y dominante orden sociopolítico, sistema de valores y tipo de personalidad, que llama un Orden Integral. El poder se desplaza de España y Portugal a Latino-América. El poder económico, ejercido durante los últimos diez siglos por España, Portugal, Italia, Holanda, Francia, Inglaterra y Alemania, pasa a los Estados Unidos, en primer término, y a Rusia.

Este nuevo orden está basado en tres realidades: en el moderno saber científico, en el acúmulo de saber de la humanidad, y —frente a la competencia y la lucha— en la amistad universal. Son muy escasos y modestos los comienzos de él, pero pueden ser notados. Muchas sociedades asiáticas y africanas —previamente coloniales— han pasado de un orden coercitivo a un sistema contractual, libre, en su organización económica, política y social. Tales: India, Indonesia, Pakistán, Túnez y otras, que han conquistado su independencia. Muchas instituciones universales, como la ONU, a pesar de sus

obstáculos, prosiguen en el empeño de crear un orden contractual mundial, y ellas contienen en sí grandes potencialidades para la coordinación y la paz entre las naciones.

En los gobiernos se advierte, desde 1940, un aumento rápido de científicos y técnicos, en planeación, desarrollo económico, etc., que suplantán a los políticos de profesión y aconsejan las aplicaciones creadoras de la ciencia. En suma, miríadas de hechos diarios anuncian la alborada de esa nuevo orden, de esa adveniente época orgánica, creadora, altruista, en la vida de las naciones y en la vida interior de cada uno. El arte sensista decae, y desciende su creatividad. Compárense los genios del XIX (del tipo de Goethe) con los ganadores del Premio Nóbel. El resultado definitivo de esta crisis epocal dependerá de que se evite una nueva guerra, y surja una nueva y magnificente era en la historia.





**TERCERA  
PARTE**

**URBE  
Y  
ORBE  
RURAL**



# La Ecología Humana y su Importancia Sociológica

## I. ORDEN ECOLOGICO Y ORGANIZACION ECOLOGICA

El presente estudio tiene por objeto poner énfasis en la conveniencia de intensificar, en el campo sociológico y en el de la sociología económica, la rama de la Ecología humana, no sólo como materia teórica de cátedra, sino también como uno de los más fértiles y seguros métodos de investigación concreta. Las ideas que en él se exponen las desarrollamos oralmente en el V Congreso Nacional de Sociología efectuado en México, en la ciudad de Guanajuato, del 1 al 5 de diciembre de 1954, promovido por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México y por la Asociación Mexicana de Sociología y bajo los auspicios de la Universidad y del Gobierno del Estado de Guanajuato. Es la ecología disciplina nueva sometida a una serie de circunstancias sociológicas. El aumento de la población de las urbes metropolitanas, que se ha traducido en el "lleno", como lo caracterizó Ortega y Gasset, los inventos modernos que se multiplican como efecto de la ciencia y de la técnica, que hacen que la máquina cree la máquina, el papel primordial de las instituciones de todo orden —comerciales, industriales, financieras, periodísticas, educativas, sanitarias, religiosas— típicas de la urbe de hoy, han producido una movilidad creciente de los seres humanos dentro de cada gran comunidad. Se trata de un proceso dinámico y espacial. Ecología humana es la denominación dada por los sociólogos al estudio y análisis de los procesos implicados en la distribución espacio-temporal de los seres humanos y de sus instituciones. Esta ciencia aplicada y concreta cobra, a más de su carácter genérico, una dimensión cuantitativa, lo que satisface al ideal científico propugnado desde Comte y el positivismo.

Existe un orden ecológico que abarca a todos los seres que integran conglomerados ya vegetales, ya animales, ya humanos. Cada especie biológica en efecto habita en aquel lugar en que puede sobrevivir mejor y donde encuentra menos competencia con otros organismos o especies circundantes en la lucha incesante de la vida. Se trata de una pugna por tener un lugar en la "biosfera", como la llama J. Arthur Thompson. Las plantas, los animales o los seres humanos que co-viven bajo un orden relativamente estable componen una "comunidad". Pero es un hecho capital la "urdimbre de la vida", de acuerdo

con la cual los organismos vivos o las diversas especies mantienen una dependencia vital recíproca a través de un sistema de interdependencia multiforme, compleja y cambiante. Darwin demostró en *El Origen de las Especies* una convivencia entre seres tan diferentes como son los moscardones, la planta trinitaria, algunas variedades de la flor del trébol, ratones jíbaros, gatos, aldeanos y solteronas. Estudios posteriores han extendido este principio ecológico fundamental a toda clase de organismos y de especies animales. Un caso notable de pura "simbiosis" lo suministra el comején cuyo intestino hospeda a un protozoo; de tal modo que si éste muere el comején no puede seguir viviendo debido a que el protozoo se alimenta de una celulosa para vivir, y —al no poder digerirla por sí mismo el comején— es el protozoo quien la transforma para que el comején la utilice para vivir.

El principio regulador que produce ese orden ecológico en todo el reino animal es el de la "competencia". Comienza ésta —dentro de la lucha por la existencia— autorregulando el número de individuos que componen una especie dada. La competencia controla la distribución de una población sobre un determinado territorio, y establece una relación de equilibrio entre el número de seres y la cantidad de recursos alimenticios disponibles. Como consecuencia de la interrelación e interdependencia de dos o más especies animales dentro de un ámbito espacial dado se crea una "comunidad biótica", que adopta la forma de un sistema cerrado. Las unidades individuales que componen ese sistema están sujetas a un doble proceso de "competencia" y de "cooperación". Esta comunidad biótica conserva su propia continuidad, integridad e identidad a través del tiempo y de las vicisitudes que la afectan; esto es, mantiene su "equilibrio biótico-societal".

La ciudad —según ese modo de ver— es un "área natural", presidida por el principio de la "competencia", que es la misma noción biológica de la "lucha por la existencia" y la noción económica de la "competencia" —que se extiende hasta la lucha por el lugar mejor, por el *status*, por la seguridad económica o por el poder político. La reflexión sobre el proceso de competencia es básica para la ecología de la ciudad, y su base son los "valores de la tierra" dentro de ésta; v. gr. la tendencia "centralizadora" o "descentralizadora" en el uso de la tierra, determinando la ubicación de las poblaciones y de las instituciones. Dentro de éstas las instituciones "comerciales" tienen una primordial importancia, y dentro de una economía expansiva y de libre empresa.

Una organización ecológica puede limitarse a diversas áreas interrelacionadas dentro de un país, o puede abarcar prácticamente el mundo entero. Un ejemplo de esto lo tenemos en el eje de finanzas constituido por Nueva York-Londres, que es lo que se llama un centro de dominancia ecológica. En todo caso todo organismo, como todo individuo, como toda institución, cual la ostra en su concha, tiende a convertirse en un prisionero de su propio ámbito

físico, que es el único en el que sobrevive y prospera. La distribución territorial de las formas de vida orgánica es el resultado del éxito de cada organismo en elegir un lugar, un puesto o una actividad adecuados que le posibiliten sobrevivir.

El mercado, ya nacional, ya internacional, es el gran integrador del proceso ecológico fundamental de competencia. En una sociedad dinámica, organizada competitivamente, la distribución del contingente poblatorio y de las actividades económicas —y hasta de las culturales— se realiza en torno a un mercado donde vendedores y consumidores cambian dinero por productos o por servicios de los más variados tipos. La competencia que se produce dentro de un mercado es lo que da a una comunidad una base ecológica ordenada. Como quiera que no todos los individuos que concurren a un mercado tienen igual capacidad dentro de la competencia que se produce en el mismo, ello determina que los que compiten se repartan en zonas. Tal ocurre no sólo con las actividades comerciales o industriales o agrícolas de los individuos, sino también con las instituciones y con las localidades mismas. A tal ley obedece, según veremos, la segregación por zonas dentro de la gran comunidad, que tiene lugar a base de la agregación de individuos de fisonomía afín. Tal es lo que ocurre con la zona bursátil o con la zona marítima, o con el *ghetto* o barrio judío de diversas grandes ciudades.

No pudo haber sospechado nunca Ernesto Haeckel, baluarte de la filogenia y puntal de la doctrina evolucionista de las especies, que al usar él la denominación de "Ecología" aplicada al reino vegetal y al animal, iba a contribuir a consolidar la "sociología regional", que es prácticamente ecología humana o social. El término griego οἶκος —casa, morada— ofrecería la base etimológica que da nombre a dos ciencias: la economía y la ecología. Desde los inicios del siglo XIX los ecólogos de plantas y de animales realizaron novedosos estudios. A Darwin no se le ha olvidado, pero es al hombre de ciencia Eugenio Warming a quien se le considera como el progenitor de la moderna ecología vegetal. Él consignó el resultado de sus investigaciones en su obra *The Oekology of Plants*, publicada en 1909. Luego Braun-Blanquet daría a la estampa una obra de suyo interesante —como todo lo referente a las maravillas de la naturaleza—, y fue su *Sociología Vegetal*, escrita originariamente en alemán. En el campo zoológico aparecieron los estudios de Alverdes, Asturaro, Espinas, Lous-tau y Wheeler. Pero lo cierto es que el método ecológico fue trasladado con notorio éxito de ese mundo infrahumano al más dinámico del hombre, y dentro de éste su escenario fue emplazado nada menos que en la mayor y más compleja de las concentraciones de población: en la urbe y orbe metropolitano.

En 1910 dio a la estampa W. M. Wheeler su obra sobre *Las Hormigas. Su Estructura, Desarrollo y Comportamiento*, y parejamente observó un hecho singular, a saber: que las plantas de las regiones estudiadas por él ocupaban prácticamente áreas fisiográficas muy definidas, y que dentro de estas áreas ocupadas por variedades semejantes o desemejantes, aquéllas se distribuían en formaciones típicas y propias constituyendo verdaderas comunidades vegetales. Es más, observó que en aquellos conglomerados de plantas en que conviven variedades diferentes en un mismo territorio, tenía lugar un rudimentario fenómeno sociológico de división del trabajo, cuyo resultado era éste: que la lucha que se entablaba entre ellas disminuía a medida que aminoraban las demandas de luz, de calor y de alimentación. Y contrariamente al fenómeno previo, se advertía la cooperación o mutuo auxilio que se manifestaba en la tendencia a ocupar la sombra, en la defensa del suelo y otras formas de reciprocidad. Denominase "simbiosis" a la recíproca influencia y dependencia mutua entre especies distintas que coexisten dentro de una comunidad vegetal o animal.

En la ecología animal vemos que éste actúa meramente a base de su estructura corporal, impulsado por su sistema endocrino y en definitiva por su actividad instintiva, especie de segunda razón. Pero en el hombre las relaciones económicas —dentro del marco ecológico— están determinadas por la tradición, por las costumbres, por las leyes y decretos estatales, por el principio de la oferta y la demanda. En suma, si la comunidad de plantas constituye un orden vegetativo, la comunidad humana es hija de convenios y de actos de libre voluntad. Además, el hombre es —a diferencia de la planta o del animal— "un fabricante de tiempo", según lo caracteriza Korzibski. A diferencia de la sociedad animal, la humana está organizada a base de dos niveles de actividad: uno biótico constituido por la competencia, y que forma de subestructura de la comunidad, y otro cultural que es la superestructura donde se dan las manifestaciones más sutiles y sublimadas de la actividad de una urbe: el arte, la ciencia, la moral, la religión. O mejor, en contraste con la vida vegetativa de la planta o con la existencia sórdida del animal, el ser humano, dentro del marco de la comunidad se adapta y ajusta inteligentemente y activamente a él por medio de inventos de toda clase.

## II. SOCIOMENSURA Y MEDIDA ECOLOGICA

La pesquisa ecológica en el distrito humano ha necesitado del concurso no sólo de biólogos y naturalistas, sino de los sociogeógrafos que precisaron con fidelidad la correlación entre el hombre y su ámbito físico. Ratzel fijó en su *Anthropogeographie* (1882-91) los conceptos de espacio (*Raum*), de

áreas o regiones naturales, de lugar (*Lage*) o posición en el espacio, y de frontera o límites naturales. Su unidad de investigación fue el "área natural", que era cosa distinta del área política o administrativa o constitucional, de suyo artificiales. Otro eminente sociogeógrafo Bruhnes, en sus *Principios de Geografía Humana*, publicados en 1926, creó los conceptos de "isla del desierto" y de "isla de las montañas". Ambos conceptos definían con precisión "el límite del área", que era "aquella línea en la cual termina un tipo de fenómeno y comienza otro". Los sociogeógrafos no se detuvieron en lo estático, sino que describieron las relaciones dinámicas entre regiones vecinas o dentro de una constelación de pueblos. Esta disciplina sociogeográfica pautó el procedimiento cartográfico, de que luego se adueñó con toda maestría la ecología humana, pues a partir del sistema ratzeliano fueron ya representados *more graphico* fenómenos como la densidad demótica, el radio de expansión de un idioma, las fronteras de influencia política, las rutas de establecimiento de grupos migratorios y otros.

Entre 1889 y 1903 Charles Booth, tomando como laboratorio sociológico el área metropolitana londinense, después de benedictinas pesquisas, dio a la estampa una obra en 16 tomos titulada *Life and Labour of the People of London*, en la que hacía un valioso anticipo de la moderna ciencia ecológica. Booth hizo certeras observaciones sobre el modo de vivir y el nivel de vida de las familias, sobre el pauperismo, sobre la dependencia económica del hijo del padre, sea por minoría de edad, sea por incapacidad física o mental, sobre la distribución de profesiones y oficios en el mapa urbano y sobre desprendimientos y movimientos de población en la ciudad de Londres. Preciso asimismo el fenómeno de expansión de esos procesos sociales dentro del área metropolitana, e hizo el trazado de los mismos en gráficas, tablas comparativas y mapas. Fue igualmente en Inglaterra —patria de los Darwin, los Galton, los Stoddard, los Pearson, de tan conspicuos aportes a la sociología, en contraste a una carencia de sistemas sociológicos modernos en Inglaterra— donde surgió una nueva ruta, la de la sociología regional, hija del cruce entre la sociología general tipo Comte, Spencer y Le Play, y la ecología vegetal.

La medida social o sociomensura —para dar nombre español al *survey method*— se había venido practicando nada menos que desde el siglo xvi por Gerhard Frammer, fundador de la cartografía moderna holandesa, y por Christopher Saxon quien dibujó los primeros mapas de condados ingleses que fueron publicados entre 1574 y 1578. A fines del siglo xvii las mediciones estadísticas se hicieron profusas, y el primer censo de Inglaterra se llevó a cabo en 1801. Geógrafos, antropólogos y filósofos sociales avivaron este interés con vistas a la reforma social. Pero en Inglaterra la medida regional no se ejerció a través de los canales de la ciencia pura, sino por los caminos del reformismo de la sociedad aplicado a la educación, a la planeación urbana y al mejoramiento

cívico. La actual investigación ecológica, que pone énfasis en las relaciones de espacio, tiempo y sustentación material de los seres humanos dentro del área de la comunidad, tiene pues raíces muy lejanas, las mismas del interés del hombre en lo específico social.

El mensurador social —profesionista un tanto más circunscrito que el científico social—, el *social surveyor* de los norteamericanos, tuvo un antecedente en el *muckraker*, que fue uno como buceador de los bajos fondos sociales de una ciudad. Este término fue usado originariamente en el *Pilgrim's Progress* de Bunyan, referido a uno de los personajes de esta obra. El *muckraker* hizo que la atención pública se volviese hacia los barrios de indigentes, hacia la zona de bajos fondos sociales de las urbes. Booth puso su interés investigador en las condiciones originadas por el aflujo inmigratorio y por el fenómeno de concentración de la población en las grandes ciudades industriales. Los *muckrakers* surgieron como efecto del celo reformador y filantrópico, y utilizaron en favor de su causa el sensacionalismo periodístico, lo que provocó una efectiva reacción pública ante la galería de casos de patología social de los suburbios. El sociomensor no rompió del todo con el empírico buceador de los bajos fondos, sino más bien ideó y puso en práctica métodos más afinados y precisos en el examen de esos barrios, y fueron estudiados más científicamente los tipos antisociales que pululaban en ellos, v. gr. los parásitos sociales, los beodos, las mujeres de mal vivir, los delincuentes juveniles. Pero luego de ello, se pasó a la acción concreta: a toda una técnica de *social adjustment*. Deuda tiene que reconocerle éste al movimiento mensurador previo, que recolectó esos interesantes y a veces patéticos fenómenos de desajuste social. Y en definitiva se llegó a esta conclusión: que tanto las comunidades humanas como sus instituciones —en particular en este caso reformatorios, cárceles, asilos de ancianos, manicomios— tienen su propia historia natural, que había que estudiar.

La filosofía pragmatista había sostenido que la razón es hija de la menesterosidad, y nunca progenitora de ella. Se razona *ante* el problema, no *antes* del problema. La aplicación del método ecológico al estudio de la ciudad surgió en un curso que ofreció Robert E. Park en la Universidad de Chicago. Lo primero era comprender la ciudad, luego reformar sus males. Débese a C. J. Galpin un notable estudio guiador intitulado *The Social Anatomy of an Agricultural Community*, publicado en el *Research Bulletin* de la Universidad de Wisconsin (1938). Este ecólogo, con el propósito práctico de contribuir a que los municipios o condados se hiciesen más autoconscientes de su autonomía como unidad local y más efectivos en sus funciones, ideó métodos a virtud de los cuales pudo trazar en un mapa *ad hoc* los "límites naturales" de los



mismos. Utilizando directorios de tiendas comerciales y a funcionarios de diversas instituciones de la comunidad, llegó a delinear en un mapa local la *orla* de los puntos más distantes desde los cuales los agricultores venían regularmente a la pequeña ciudad o *town*.

El radio variaba con relación a los diferentes establecimientos principales enclavados en el centro de la circunferencia, pero Galpin pudo trazar una línea en *zig-zag* por sobre los puntos distantes que eran tributarios de ese centro urbano. Esta línea en zig-zag era la verdadera periferia de la comunidad. Galpin —quizá sin darse cuenta de ello— descubrió un método importante y eficaz para la localización y trazado de los límites de una región ecológica, que se desarrollaría en la metodología posterior. También, a base de un Atlas Comercial, dividió toda el área nacional de los Estados Unidos en regiones a base del movimiento de los negocios. Valiéndose de la correspondencia comercial de grandes casas, confeccionó un atlas de venta de víveres al por mayor, a base de aquellos lugares más o menos distantes que eran tributarios de los grandes almacenes urbanos. A partir de esas dos memorables pesquisas, se desarrolló el concepto teórico de “área natural” —frente a las artificiales fijadas verbigracia en la ley.

Un segundo y positivo impulso en esta dirección se debió a R. D. McKenzie, quien estudió a base de investigaciones certeras la estructura ecológica de la comunidad en su obra *The Neighborhood*, publicada en Ohio en 1923. Para este sociólogo, en la distribución espacial de los elementos de una población y de las instituciones de una ciudad, se puede afirmar que aquella constituye “una configuración de áreas de negocios (mercado), de áreas industriales y de áreas residenciales”. Ese análisis de McKenzie había sido precedido de otro —de que se valió— a saber: del estudio de Richard M. Hurd titulado *Principles of City Land Values*, aparecido en 1903. He aquí la tesis de Hurd: toda ciudad, desde el área central del tráfico de los negocios, se extiende y desarrolla radialmente. Dicha área tiende a ser el centro geográfico de la ciudad, y está rodeada de un área, más o menos en desintegración, en que moran grupos de inmigrantes de escaso poder adquisitivo. Contigua existe otra de barrios residenciales y de centros industriales. La población se reparte selectivamente, dentro de cada una de estas áreas, a base de una afinidad en *status* económico y en solidaridad racial, dando lugar a los conocidos barrios judío, chino o latino. La estabilidad de los componentes era mayor mientras mejor y más independiente era la posición económica, y la inestabilidad de sus moradores fue claramente registrada en las zonas en que dominaban la dependencia económico-personal, la delincuencia y otros desajustes.

McKenzie y sus colaboradores hicieron un estudio intensivo de 1000 casas de familia y un estudio concreto de instituciones, especialmente de industrias, escuelas, iglesias y juegos y deportes; y comprobaron que había estrechas rela-

ciones entre la movilidad de la población, la posición económica ínfima y la desorganización personal (vagabundez, ebriedad, etc). En el mapa ecológico se pudieron precisar las relaciones entre el *status* personal y la distribución por zonas: McKenzie descubrió segregaciones típicas de determinados elementos de la población de la comunidad; y algo más: que tales segregaciones pueden encontrarse en todas las ciudades. E. W. Burgess, en su artículo de 1924 titulado *The Growth of the City*, presenta un típico mapa de la urbe moderna en forma de zonas concéntricas que ilustran la tendencia de toda ciudad a extenderse radialmente.

El profesor Burgess en él contestó la pregunta: ¿tienen las ciudades, a pesar de sus numerosas variaciones, una *forma ideal interna*? ¿hay un *ideal-tipo urbano*? Idealmente, la ciudad puede ser concebida, física y socialmente, como una serie de zonas o anillos concéntricos en torno a un distrito comercial central. Pero éste es un proceso dinámico, y propio de las ciudades norteamericanas, y no se cumple en las ciudades de la América Latina (vid. V, nota).

Aquel ideal-tipo urbano de Park no tenía que adaptarse literal y perfectamente a ninguna ciudad en particular, y la teoría no se destruye porque las ciudades en sí se aparten mucho de aquél. (vid. James A. Quinn, *Human Ecology*, Prentice Hall, N. Y., 1950). Una teoría no tiene que ser perfecta para ser útil. La discrepancia entre el ideal-tipo y la realidad concreta aumenta al cambiar las ciudades norteamericanas del tipo de ciudad relativamente compacta, concentrada en torno al ferrocarril, a la forma dispersa, organizada ampliamente, que se ha producido bajo la influencia del automóvil.

### III. ESTRUCTURA Y DINAMICA ECOLOGICAS

1) La primera área ecológica que consideraremos es la llamada "región metropolitana", que es una unidad funcionalmente organizada e integrada por una metrópoli y sus suburbios, por ciudades satélites, por pequeñas ciudades semi-independientes, por pueblecitos, caseríos y por comunidades rurales. Estas comunidades, a pesar de su diverso tamaño, importancia y fuerza son interdependientes y esta interdependencia se manifiesta en la forma axial que cobra la región metropolitana. Dentro de esta vasta región se destaca el "área metropolitana", que se compone de la "metrópoli" o ciudad madre y sus suburbios o subrubes. La metrópoli es aquella ciudad que domina económica y culturalmente a una región. Ello tiene lugar cuando los magnates de la industria, del comercio y de las finanzas concentran en esa ciudad madre —Nueva York, La Habana, Buenos Aires, Londres— los factores principales de la vida económica, y el almacenamiento de productos y el complejo del transporte alcanzan allí su máxima intensidad, cuyo efecto e influencia llega hasta los lugares

subsidiarios. Lo que caracteriza pues a una metrópoli no es precisamente su extensión territorial sino su gran función integrativa, y de dirección y control, que es análoga a la que tiene el sistema nervioso central en el organismo humano.

Dentro del eje metropolitano se encuentran las "ciudades satélites", que se establecen y desarrollan adyacentemente a la metrópoli, y de modo sincrónico al aumento de valor de la tierra metropolitana, y a su superpoblación. A veces se fundan para el montaje de una o más industrias principales, creando ello una ciudad industrial, pero otras veces el proyecto tiene la finalidad de desmuedumbrizar una capital superpoblada. La reportera Marion Wilhelm cablea a diversos rotativos, desde Ciudad de México, que un arquitecto audaz, apoyado por conocidos hombres de finanzas mexicanos, está construyendo una moderna "ciudad satélite" en las colinas situadas al noroeste de la capital, que puede absorber hasta 200,000 residentes de la superpoblada urbe. El arquitecto Mario Pani cree que la solución al intenso crecimiento demográfico de esta ciudad es una red de estas ciudades satélites. Sería una ciudad construida según un plan desde sus comienzos. Se compondría de veinte barrios, cada uno con un centro de tiendas, escuelas y parques de deporte. Este centro estaría rodeado de edificios "multifamiliares" para inquilinos de clase media. La siguiente zona sería para casas modestas y en el perímetro de cada barrio se levantarían las residencias de lujo. En el corazón de la ciudad habría un centro cívico ultramoderno y un centro de los negocios con tiendas de departamentos, teatros y servicios municipales —policía, bomberos— y amplitud en estacionamiento de autos. La población del Valle de México se compone de más de 4 millones de almas, con un crecimiento de un 7% de la misma cada año. Si continúa al mismo ritmo de aumento en 1967 tendrá 8 millones y en 1977 alcanzará 16 millones.

La "ciudad regional" es aquella que integra y domina la vida económica de una parte de la vasta región metropolitana. En lo geográfico, en lo demográfico, en lo político-administrativo es independiente de la metrópoli, pero desde el punto de vista financiero depende de ésta para su prosperidad económica. De acuerdo con sus variadas funciones, las ciudades regionales pueden ser: extractivo-industriales como Pittsburg, comerciales como Dallas y productoras de alimentos como Kansas. Las ciudades regionales cobran auge con el desarrollo de los ferrocarriles y del transporte motorizado —por ejemplo, de grandes camiones de carga— que llegan hasta los lugares más remotos. Existe también la "pequeña ciudad" provincial o pueblo, que tiene una vida estrictamente local en cuanto a su organización y vida. Estos son los más pequeños eslabones de la cadena metropolitana. Por último, existe el "área rurbana" —rural y urbana— que suele tener de 3000 a 5000 habitantes, y es una for-

mación mixta de ciudad y campo, cuya función específica consiste en enlazar al productor agrícola con la ciudad y al consumidor del campo con el productor de la ciudad. (vid. más amplio mi *Sociología*, t. I, cap. XII).

Estudiando la anatomía de la metrópoli podemos descubrir en todas prácticamente las siguientes zonas: 1) En primer lugar se tiene el corazón de la ciudad. Es lo que llamamos "el centro". A veces hay un solo centro como Times Square en Nueva York, y a veces hay varios centros como ocurre en París. En ese punto está el distrito del tráfico de los negocios. Es el lugar donde están instaladas las oficinas del gobierno —como se advierte en Guatemala donde todos los ministerios están reunidos con el Palacio Presidencial— y las municipales, y donde están las oficinas de las empresas privadas. Ese circunscrito lugar es el cerebro o el centro neural coordinador de las finanzas, del tráfico y transporte de productos, de los grandes hoteles y teatros, de los periódicos principales, de las tiendas de departamentos y de venta al por menor. En esta zona céntrica la tierra alcanza su máximo valor. La población se concentra en ese pañuelo durante las horas de oficina o de trabajo. Luego durante la noche se despuebla.

2) La zona que abraza de inmediato el centro de la ciudad es la llamada "intersticial". En esta faja de la ciudad los edificios son vetustos y están deteriorados, por ser muchos reliquias históricas. La tierra sigue teniendo un alto precio. También hay allí comercios de objetos baratos. En esa área intersticial se ubica la desorganización personal en forma de vicio, prostitución, delincuencia, vagancia, pauperismo. Es la faja del vicio, y por ello abundan allí precintos de policía, misiones evangélicas y trabajadores sociales actuando. El Instituto de Investigaciones Juveniles, bajo la dirección de Shaw, ha hecho estudios muy acuciosos acerca de la delincuencia juvenil que de modo alarmante tiene lugar en esos barrios bajos o áreas deterioradas.

Y Warren Dunham, en su artículo *The Ecology of the Functional Psychosis in Chicago* de 1927, estableció la distribución de varios tipos de enfermedades mentales, demostrando el principio general según el cual "determinados tipos afines de seres humanos subsociales tienden a congregarse en zonas particulares en las que pueden sobrevivir más fácilmente". En efecto, el método ecológico es un criterio, un marco de referencia; está constituido por un conjunto de postulados teóricos que se aplican al estudio de la "organización" y "desorganización" de la vida urbana. Así, en Chicago, la desintegración familiar, el suicidio, la locura, la ilegitimidad, el delito, la delincuencia juvenil son fenómenos que se distribuyen ecológicamente, esto es, "espacialmente", en un mapa; con la ayuda de la estadística, pudo demostrarse que las cifras más altas corresponden al centro de la ciudad y que éstas declinan hacia la peri-

feria. Ello es importante pues con ello se demuestra que la desorganización social está correlacionada con el debilitamiento del "control social". Veamos otro fenómeno estudiado ecológicamente. Warren Dunkan asimismo estudió las perturbaciones mentales en su obra *Mental Disorders in Urban Areas* (Univ. Chicago Press, 1939), y descubrió que el tipo "maníaco-depresivo" tiene cifras altas, irregulares y difusas dentro de un área, al paso que la *dementia praecox* se localiza, con cifras muy elevadas, en el centro de la ciudad y con cifras menores hacia la periferia. Ello sugiere que la primera enfermedad mental se debe a causas hereditarias, y la segunda a causas culturales o según un proceso ecológico. Asimismo, el tipo "catatónico" predomina en zonas de inmigrantes extranjeros; y el tipo "paranoide" en distritos donde hay casas de huéspedes. Esto es, hay la correlación ecología-tipos-de-personalidad-social.

3) La tercera zona que hay que distinguir en una metrópoli es el "barrio obrero" con sus típicas viviendas, en ciertas ciudades como Oslo de un desarrollo notable. Está habitada por trabajadores de fábricas que huyen de vivir en el *black belt* o faja del vicio de la zona intersticial, pero que desean morar en lugares cercanos a sus centros de trabajo. Este es el segundo lugar que escogen los inmigrantes que han logrado abrirse paso relativamente. Predominan las familias que subsisten por el salario del padre, y abundan en el barrio obrero bodegas, panaderías, tabernas, boticas y talabarterías. 4) La cuarta zona es la "residencial" constituida por las barriadas, colonias o repartos, según diversas denominaciones. En ese distrito están ubicadas las mansiones de los potentados. Forman barrios exclusivos, como el de Las Lomas de Ciudad México. En urbes como Chicago subsigue al barrio obrero y están de 15 a 20 minutos del centro de la ciudad. Las lujosas casas de apartamentos y las mansiones se alinean a lo largo de avenidas principales. Las mansiones están en sitios semialejados y más tranquilos. 5) Por último, están los "suburbios", que es la zona periférica donde se ubican los patios ferrocarrileros, los centros de trabajo, más o menos a 30 o a 60 minutos del corazón de la ciudad. Claro que este mapa ecológico típico varía de ciudad a ciudad.

Denomínase "simbiosis" a la dependencia mutua y recíproca influencia entre especies distintas de una determinada comunidad vegetal o animal. Park y Burgess han aplicado este concepto a situaciones humanas. Especies diferentes de plantas conviven las unas al lado de las otras en comunidad debido a la necesidad común que tienen de luz, de calor o de otros elementos. Ello facilita su supervivencia. La posesión del ámbito habitable por dos o más especies es la simbiosis, y existen en la comunidad humana aspectos análogos, tal como la división del trabajo, sólo que en el hombre ese proceso simbiótico es más dinámico y cambiante, y no es inconsciente como ocurre en las plantas.

Haig ha puesto énfasis en este comportamiento simbiótico en las áreas metropolitanas. La ciudad, en efecto, al extenderse se va diferenciando de modo gradual en áreas naturales, cada una de éstas con una marcada especialización de funciones. De este modo se establece el equilibrio biótico en el área metropolitana y dentro de la metrópoli.

Llámase “concentración” a la convergencia en un punto céntrico de la metrópoli no sólo de seres humanos, sino también de ventajas, de servicios y de beneficios aglomerados en ese centro. Este proceso ecológico se debe a varias causas, entre ellas al desarrollo del proceso de la máquina, a la nueva técnica industrial y a sus resultados visibles —fábricas, tiendas— y a la existencia de mercados. Esa aglomeración de almas, esa masificación, es un proceso único de la urbe metropolitana, y contrasta con el disgregamiento de la población rural. La “centralización” es el proceso integrativo de seres humanos y de facilidades que brinda el centro o corazón urbano —transporte, periódicos, teléfonos. Son puntos pivotaes en que la interacción económica, social y cultural se produce con la máxima frecuencia, y se localizan allí precisamente donde las vías de comunicación y de transporte convergen. Centralización es el proceso mismo de las actividades de la comunidad, y es tan importante que se le ha denominado “el proceso formativo de la comunidad”. En una ciudad de hoy ese centro o corazón donde se producen a miríadas las ventas al por menor es el punto focal y de mayor fuerza en el proceso de competencia. Allí radican las instituciones más importantes de la sociedad.

Es obvio que en ciertos puntos focales de ciertas actividades —como la de las finanzas— hay visiblemente un aumento de centralización. Tal ocurre en el *down town* de Nueva York. En Wall Street y sus contornos se encuentran más y mayores instituciones de finanzas y las oficinas principales de los negocios que operan no sólo en determinados lugares de los Estados Unidos sino hasta del resto del mundo. A esta pequeña área tienen que acudir aquellos que están urgidos de rápida información en materia de finanzas. Pero este distrito mantiene relaciones simbióticas con otros, verbigracia con la red de tiendas de ventas al por menor de la Calle 42. En el área metropolitana unos y otros centros industriales mantienen asimismo relaciones simbióticas.

Cada área tiene su propia configuración interna, su propia división del trabajo, que opera como mecanismo selectivo dentro de la población. De ahí que uno de los procesos dinámicos más señalados ecológicamente sea el de “segregación”, que consiste en el agrupamiento que por afinidad y propia selección se produce en la lucha por la vida. En lo económico verbigracia existen las zonas marítimas y el distrito bursátil. Desde el punto de vista de la afinidad social se produce una segregación étnica a base de agrupamientos raciales, verbigracia el *Ghetto* judío, el barrio chino, el *Quartier Latine* de París, en que los moradores de ellos viven como en su país nativo, con sus

escuelas y asociaciones benéficas. Se han creado asimismo numerosas ciudades universitarias de gran importancia. En Francia existe la Cité Universitaire de París con sus casas de Cuba, de China, de Turquía. México levantó en la Villa Obregón una monumental Ciudad Universitaria, que es una de las mayores del mundo. Harvard, Columbia, Cornell, Princeton, Miami, Puerto Rico constituyen renombradas ciudades universitarias —ejemplos típicos de segregación ecológica. (Vid. más: F. Dotson y L. O. Dotson, *La Estructura Ecológica de las Ciudades Mexicanas*, Rev. Mex. Soc., En., 1957; A. Palerm y E. Wolf, *Potencial Ecológico y Desarrollo Cultural en Meso-América*; y J. May, *La Ecología de las Enfermedades Humanas*, Un. Panam. Wash. 1958).

La “descentralización” es un proceso fisiológico afín a la segregación, pero no obedece a ese sentimiento de afinidad étnica, económica o educativa, ni al de repeler a grupos antagonicos. Es la tendencia de determinadas industrias o instituciones a alejarse del centro de la ciudad, yéndose hacia las afueras donde el valor de la tierra disminuye y hay mayor espacio disponible. Las grandes industrias y universidades requieren mucho terreno, y éstos sólo se consiguen a bajo costo en zonas alejadas del corazón de la ciudad. Otro proceso muy importante es el denominado de “rutinización”, que es la larga serpiente urbana que forman los vehículos —automóviles y ómnibus—, por congestión del tránsito, a la hora de salida de los empleados de las oficinas y de los obreros de las fábricas. Es éste un derivado del proceso de segregación, y es producto más bien que creador de la estructura de la ciudad. Por último, ha de decirse que el crecimiento o proceso expansivo de la ciudad se produce en dos formas: crecimiento central, esto es, del centro a la periferia, y crecimiento axial, o sea, a lo largo de las líneas locales de comercio y de transporte.

#### IV. DOMINANCIA, SUCESION Y DECLIVE ECOLOGICOS

Warming precisó un concepto que posteriormente utilizó la ecología humana: el de “dominancia” o predominio ecológico. Su idea originóse de la observación que con harta frecuencia había hecho de que en el curioso mundo de las comunidades vegetales, una especie se hacía más poderosa entre todas las que convivían, de tal modo que si un azar telúrico dieztaba a esa especie dominadora, la comunidad entera desaparecía. También Darwin había tenido intuiciones claras en este punto sobre especies diferentes e interdependientes de una misma área. En el *Origen de las Especies* se refirió al principio de la dominancia. Una especie es dominante —dijo— cuando es capaz de extenderse y de multiplicarse en un grado mayor que otras, cuando sobrevive a las demás, cuando prospera más. En cada comunidad una especie es más

numerosa y poderosa que el resto de las especies, y es la dominante. El hombre ha sido la especie más favorecida en ello, por ser *homo sapiens et faber*. El hombre es la especie más extendida del orbe. Por ello su poder en él ha sido absoluto, incluso en la selva. Lo prueba el aumento fantástico de la población del mundo coetáneamente a la era técnica. Lo probó a fines del siglo xv el hombre europeo con sus descubrimientos y expansión a tierras de Ultramar.

Ese proceso de predominio en lo ecológico se asemeja mucho al funcionamiento del organismo humano, tal cual lo ha descrito C. Child en sus *Physiological Foundations of Behavior* (1924). El predominio que a través del proceso de competencia tiene lugar, en el orden económico, es análogo al proceso de desarrollo del organismo del hombre. Aquí vemos que el sistema nervioso central y especialmente la corteza cerebral realizan la función integrativa y de control de todas las actividades del organismo humano, que trabaja por ello de modo unitario y coordinado, y envían órdenes, por decirlo así, a los centros neurales subordinados o a los músculos. N. S. B. Gras en su *Introducción a la Historia Económica*, de 1922, y McKenzie en su artículo sobre *El Concepto de Predominio y la Organización Mundial*, de 1927, describieron, aplicando métodos de la historia natural, las sucesivas etapas de la organización económica mundial a base de Londres como centro predominante. Londres convirtiéndose en el gran mercado central de valores, en el centro de las rutas comerciales y de la comunicación telegráfica, de las oficinas principales de las grandes compañías de comercio y en el foco más activo de la movilización de mercancías y de hombres. Esa posición dominadora de Londres pudo comprobarse tanto por el volumen de su mercado de valores cuanto por la sensibilidad de ese mercado a condiciones y a cambios de otros mercados del orbe.

A la vez, La Meca ha sido en lo religioso centro dominante para el mundo islámico, París lo es para la moda femenina, al extremo que se hacen tiradas de revistas de este giro de un millón de ejemplares, y Hollywood ejerce el predominio ecológico mundial en el arte cinémico. Ese prevailecimiento es resultado del proceso de centralización, cuyos dos factores coadyuvantes son el transporte rápido y la comunicación rápida, que sólo se dan en los "focos".

Estudios hechos acerca de la centralización y el carácter dominante en las regiones rurales han llevado a C. C. Zimmerman a dividir los centros rurales en dos clases: 1) un centro rural es dominante o "independiente" si cuenta con facilidades de transporte por ferrocarril, con un servicio de correo y de expreso, con un banco y con un periódico rural; y 2) un centro rural es "dependiente" si carece de uno o más de estos servicios.

Veamos el concepto de "declive ecológico". El concepto de declive ha sido usado para medir el grado de preponderancia que un centro ejerce en



zonas periféricas sucesivas. Se llama declive o “desnivel” al grado de cambio de una condición variable a través de sus diversos círculos concéntricos que pueden verse en un mapa *ad hoc*. El fenómeno a ecologizar puede ser el valor de las casas, la riqueza, la pobreza, el divorcio, la delincuencia. Se trata de ver la distribución del fenómeno en un área dada.

Las condiciones económicas internas influyen también. Las altas cifras de divorcios en algunos sectores de la ciudad reflejan la capacidad económica para pagar el “lujo” o costo que el divorcio conlleva; esto es, la correlación ecología-falta-o-no-de-medios-de-subsistencia.

A base de esa distribución *espacial* de población, grupos e instituciones, cualquier índice relacionado con el *status* socio-económico debe mostrar un alza o baja, según se precise a lo largo de la línea radial trazada desde el centro de la ciudad hasta su periferia. Estos “gradientes” o “pendientes” ecológicos han sido utilizados por los sociólogos urbanistas. Por ej. mayor o menor venta o lectura de periódicos.

En suma, el método ecológico suministra un modo de hacer más inteligible el estudio de la organización de las comunidades urbanas, resultado éstas de la acción de fuerzas y subestructuras competitivas. Pero hay que tener en cuenta también la “super-estructura moral”, con la cual la subestructura competitiva suele chocar.

R. E. Park hizo en 1929 un estudio sobre *La Urbanización medida por la Circulación de Periódicos*. Se sirvió de los datos que proporciona el acreditado Audit Bureau of Circulations, tocante al índice de difusión de periódicos de las grandes urbes. Es tendencia básica del periódico el ser dominante, el extenderse a vastas áreas. Partiendo de Chicago, su mapa muestra que los rotativos de las metrópolis son predominantes dentro de una distancia de 15 millas a partir del centro de la ciudad. Su circulación es de un 90% en el centro de Chicago —de máximos lectores— y de un 52% en la 40ésima milla fuera de ese centro. A semejanza de lo que ocurre en el descenso del precio de la tierra, esta declinación gradual continúa hasta la 120ésima milla afuera, a partir de la cual otros periódicos locales predominan en circulación dentro de su propia área comercial local, desde luego más pequeña. El área primaria comercial de Chicago abarca un radio de 50 millas, y ésta es la región dentro de la cual sus áreas suburbanas y sus ciudades satélites dependen estrictamente de la ciudad chicogoense. Dentro de tal región las rutas comerciales, las agencias de comunicación, el volumen de noticias y otros objetos de atención general —modas, libros nuevos y tales— van a y vienen de ese foco o centro básico. Ese proceso de declive es lógico y natural. Lo ecológico se asemeja a lo biológico. En efecto, el gradual desvanecimiento del predominio, a medida que se va hacia la periferia, es algo semejante al proceso que Child describe

tocante a la medida fisiológica de la transmisión de la energía nerviosa y de los niveles de excitación.

En suma, puede decirse, tocante a la "dominancia", que el punto de máxima actividad y predominio ecológico es la zona donde se ubican los negocios. Así en el Estado de Nueva York el corazón de la metrópoli es la Isla de Manhattan, y dentro de ésta Times Square y el distrito adyacente, lugar único donde se aglomeran las muchedumbres de tiendas y donde el tránsito se congestiona; en suma, el corazón que no deja de latir, manteniendo palpitante la vida urbana, la gran arteria aórtica del corazón metropolitano, el punto ecológico dominante.

También en una pequeña ciudad se percibe cuál es el lugar preponderante. Basta con observar en ella lo que pasa durante un día de mercado. Sus tiendas de víveres y de ropa están llenas y activas, están funcionando y haciendo operaciones los bancos, las oficinas públicas y privadas, las oficinas de correos y de telégrafos, los periódicos locales, los hospitales, los servicios municipales —de socorros, de bomberos, etc. El lugar del mercado tiende, por sí mismo, de modo inevitable no sólo a integrar y a mantener un orden, sino también una organización en la comunidad a la cual sirve. El mercado de la pequeña ciudad es un esquema rudimentario, si se quiere, del mercado de la gran urbe metropolitana, mucho más especializado a base de su bolsa de valores, de sus vastas empresas comerciales, de su tráfico monetario y de su vertebración amplísima de áreas y centros subordinados y tributarios, que son la base en su caso del predominio ecológico mundial.

La tendencia primaria en la urbe moderna es a concentrarlo todo: se concentra la población, se concentra el comercio, se concentran las industrias, las instituciones culturales y recreativas y de salubridad, todo en torno a un mercado o centro. Cada vez acude más gente a la ciudad a vivir, a hacer negocio, o a obtener trabajo para subsistir. Como el valor de la tierra aumenta en el centro, cada vez se levantan más rascacielos, o se apela a la propiedad horizontal, y a la vez la población de la ciudad se desplaza a la periferia, invadiendo los suburbios y creándose ciudades satélites.

Dos conceptos más quedan por revisar: el de "invasión" y el de "sucesión". La invasión tiene lugar cuando un grupo de pobladores o de instituciones" o un invento penetran en un área ocupada, y desalojan a estos antiguos moradores ya en el uso de la tierra, ya en el trabajo, o sustituyen a las viejas instituciones o usos. Si el desplazamiento es total se denomina *sucesión*, que es un término tomado de la ecología vegetal con el que se designa el producto final de un ciclo de invasión. Cuando la invasión es victoriosa, queda roto el equilibrio del sistema biótico-cultural previo de una comunidad. La invención del barco de vapor desplazó el comercio de vela. La difusión de los aparatos de

radio dejó sin comer a músicos de las orquestas de los cines, que acompañaban musicalmente a la película. Toda invasión determina un cambio social y una crisis en el esquema de la sociedad. Hay —y siempre pueden descubrirse— tipos de desarrollo sucesional; verbigracia de tipo territorial, en el caso del Africa del Sur invadida sucesivamente y ocupada por los bosquimanos, por los bantús, por los boers y por los ingleses. Puede ser la sucesión de tipo ocupacional, como se ve en la ciudad industrial de Lowell, de Massachussetts, en la que debido a la demanda de trabajo en los telares de lana, hubo una sucesión de inmigrantes de 1830 a 1922.

Otro concepto conexo a los previos es el de “movilidad social”, ya vertical, ya horizontal, de clases, de ideas, de valores. Se debe a Pitirim Sorokin uno de los mejores estudios hechos sobre esta materia. También se han enfocado los “tipos sociales” desde el punto de vista de sus cambios rápidos de posición espacial. Uno es el “aventurero”, que es en parte un producto de la extrema movilidad del contingente humano en las modernas regiones industriales. Thrasher ha hecho una investigación del *gangster* o pandillero desde el punto de vista ecológico. Este —al igual que el delincuente y el infractor juvenil y sus pandillas— selecciona para sobrevivir el área intersticial o de transición. Y aplicando la ecología al campo sociopolítico, Walter se ha valido del método de distribución espacial de los fenómenos, y lo ha aplicado al cómputo de votos de los partidos políticos de Hamburgo, a fin de registrar cómo están repartidos los sentimientos políticos entre las diversas clases sociales.

Por último, los tipos sociológicos, considerados ecológicamente, han sido objeto del análisis de R. Mukerjee, ejecutado en su *Sociología Regional*, publicada en 1926. Este tratadista llevó a cabo una cuidadosa observación e investigación del valle del Ganges, y llegó a la conclusión de que las comunidades asentadas en el plano superior del mismo presentaban una configuración ecológica muy diferente de las comunidades establecidas en el bajo delta. En las del área superior las casas están situadas de modo contiguo y por agregación, existen pocas castas y pocos oficios, las distancias sociales son relativamente fijas, la vida social es muy estable y los tipos de propiedad cambian con harta lentitud. *Per contra*, en los planos inferiores del Valle, lo precario de las condiciones naturales influye en la distribución de las casas y en las actividades sociales del hombre. En suma, mientras en los lugares altos los caseríos están próximos, en las zonas pantanosas las casas están disgregadas, y hay más movimiento, inestabilidad e individualización. Aquí los moradores combinan la pesca con la agricultura, y el comercio con el transporte; son frecuentes los mercados de tipo *boom*, de rápida y momentánea alza; el delito es sintomático de los rápidos cambios sociales y está correlacionado con la movilidad de la población y con el bajo precio de la tierra.

## V. OTROS PATRONES ECOLOGICOS

En el estudio de Th. Caplow sobre las ciudades francesas, particularmente en el de la de París (1952), el patrón ecológico —según él demuestra— es distinto al de las ciudades norteamericanas. Hay en ellas menos centralización. No hay, a su vez, aumento de centralización con el crecimiento de la ciudad. Asimismo, hay un tipo diferente de movimiento cotidiano de la población, una no convergencia a un punto central ecológico. No se producen tampoco tipos notorios de invasión o de sucesión ecológicas, ni asociación regular de clases sociales parejamente a la distribución espacial.

Ni existe una tendencia uniforme, respecto a la densidad de población, de que disminuya en la periferia de la ciudad; ni el mantenimiento de barrios o comunidades locales con fuerte identificación a ellos, y costumbres distintas, lo mismo en las ciudades grandes que en las pequeñas. Y —al igual que ocurre en Boston— los valores de la tierra no eran omniimportantes en la determinación de los tipos urbanos, y los parques históricos, los palacios antiguos y tales han resistido las presiones comerciales (Caplow, "Urban Structure in France", *Amer. Sociol. Rev.* 1952).

Se han hecho también pesquisas tocante a ciudades devastadas durante la Segunda Guerra Mundial, con el propósito de restaurar los tipos ecológicos de la pre-guerra. Tales los de Hawley sobre Okayama, Japón; y los de Iklé sobre ciudades europeas (1949 y 1950) ("The Effects of War Destruction upon Ecology of Cities", *Social Forces*, 1951). Y los de Grebler (1956).

Se han hecho estudios ecológicos sobre los índices de nacimientos ilegítimos en Honolulu; y se encontró un típico desnivel o "gradiente" correlacionado a los tipos de casas y habitaciones, de salud y de variables sociales (R. C. Schmidt, "Illegitimate Birth Rates in an Atypical Community", *Amer. Soc. Rev.*, marzo, 1956, pp. 476-7).

Véase además: Amos H. Hawley, *Human Ecology*, The Ronald Press, N. York, 1950; Robert E. Park, *Human Communities*, The Free Press, Ill., 1952; James A. Quinn, *Human Ecology*, Prentice Hall, N. York, 1950.\*

Y ya bastante sobre la urbe, pasemos al orbe rural.

---

\* A la ecología de las ciudades de Latino-América, le consagraremos un estudio especial en nuestro próximo libro *Estudios de Sociología Latinoamericana*.

## El Mundo Rural y sus Procesos Sociológicos

Give fools their gold and knaves their power;  
Let fortune's bubbles rise and fall;  
Who sows a field or trains a flower,  
Or plants a tree is more than all.

WHITTIER.

### I. AMBITO DE LA SOCIOLOGIA RURAL

Lejanos están los tiempos en que el clásico escritor español Antonio de Guevara escribía su *Menosprecio de Corte y Alabanza de Aldea*, inclinándose en el dilema ciudad-campo al lado de los libres y sanos regalos que ofrece la vida rural; y en que Pedro de Navarro en su libro de 1567 titulado *Diferencia de la Vida Rústica y la Noble*, producía un delicioso debate sobre la materia. Ya, en la hora de hoy —y como ratificación de la sociología como ciencia autónoma y con amplio contenido propio— son varios cientos los institutos universitarios y tecnológicos que en el mundo dispensan la enseñanza de la sociología rural, adherida en muchas cátedras a la sociología general. En todas se cumple el lema martiano: “Divorciar al hombre de la tierra es un atentado monstruoso”.

Esta rama de la sociología aspira a una comprensión de la vida rural y opera como un estudio de las fuerzas y condiciones propias de ella, como base de una acción constructiva para desarrollar y mantener una civilización científicamente eficiente en el mundo del campo, o como proyecto de una más adecuada organización rural, o como análisis de las actividades institucionales y no institucionales encaminadas al mejoramiento de la existencia campesina. Siempre empero como una disciplina concreta o de sociología aplicada, cuyo objeto específico es el estudio de la circunstancia agraria a la luz del conocimiento de la sociedad en amplio en que está enmarcada, y con vista a descubrir y a sugerir los modos de mejorarla. Le compete asimismo a esta rama de la sociología ora una exposición de los problemas sociológicos de la vida del campo, ora emprender un estudio de la comunidad rural considerada prácticamente como una clase social. Desde el punto de vista psicológico la sociología rural es el estudio de la personalidad humana dentro del medio

agrario, incluyendo un análisis de los esfuerzos asociados del hombre de campo y un examen de los deseos, las necesidades y los propósitos de la población campesina. En suma, esta disciplina concreta tiene por objetivo fundamental la permanencia de una civilización rural satisfactoria, sostenida por instituciones, medios y métodos adecuados, que la han de situar a un debido nivel, gracias al cual cada miembro de la comunidad agrícola tenga la posibilidad de realizar por sí mismo lo mejor que pueda proporcionarle la experiencia humana.

Al logro de este programa han contribuido sociólogos del calibre de Paul L. Vogt, John Morris Gillete, John Phelan, Newell Sims, C. J. Galpin, G. Caray, Kenyon Butterfield, A. R. Mann, Carl Zimmerman, Lindstrom, T. Lynn Smith, Lucio Mendieta y Núñez, Carneiro Leão, Azevedo, O. E. Leonard, Lowry Nelson y otros. Debemos sentar que después de la labor efectuada por la Country Life Commission, orientada por Teodoro Roosevelt, aparecieron no sólo numerosos cursos en los cuadros docentes de las principales universidades, y hasta en seminarios teológicos, sino importantes tratados de sociología rural, que contribuyeron a que el progreso de esta rama haya sido sustancial y rápido. (vid. Loomis y Beegle, *Rural Sociology: The Strategy of Change*, P. Hall, N. Y., 1957; *Rural Social Systems*, P. Hall, N. Y., 1950; y Trabajos del Sexto Congreso Nacional de Sociología ("Sociología Rural"), México (1955).

Consignemos nueve notas diferenciadoras entre ciudad y campo. 1) La mayor densidad de población se suele dar como una característica de los centros urbanos, de modo tal que aun una pequeña área urbana suele estar superpoblada. Una ciudad de veinte mil almas puede albergar de cuatrocientas a seiscientas familias por milla cuadrada, al paso que una típica comunidad rural escasamente tiene diez familias por milla cuadrada. 2) Mientras en la compleja ciudad hay un contacto continuo entre persona y persona —con los colegas, con los correligionarios, con los superiores jerárquicos, con la clientela profesional, con la gente que se apiña en el corazón o centro de la ciudad— ello no ocurre en forma extremada en el campo.

Ese contacto interpersonal es en verdad cosa propia de las ocupaciones urbanas, como es visible en los obreros de las grandes fábricas. Es más, en la urbe el éxito de cada individuo depende precisamente de su capacidad para trabajar armoniosa y aventajadamente con otros. 3) Las industrias urbanas son los mejores ejemplos del proceso sociológico de división del trabajo o especialización. El proceso de la producción suele estar minuciosamente subdividido, tal como se ve en una gran fábrica en que cada obrero se convierte en un perito en el trabajo especializado que realiza. De aquí que los resultados inmediatos de esa división del trabajo sean: labor rápidamente realizada y de modo experto, ahorro de tiempo, rendimiento mayor, disminución del costo

de producción y aumento de ganancias. La división del trabajo es hija legítima de la organización industrial urbana. La agricultura, en cambio, por su propia naturaleza, se caracteriza por existir en ella mucho menos división del trabajo. Hay en ella muchos menos procesos de especialización que en la maquinofactura. Tampoco las operaciones agrícolas se suelen ejecutar simultáneamente; así el plantador de maíz, desde que siembra el grano hasta que recoge las mazorcas, espera varias semanas. Este tiempo intermedio lo emplea en las faenas de ordeño de vacas, de reparación de cercas, de pequeños trabajos domésticos y tales.

Examinemos otro nuevo grupo de características diferenciadoras. 4) Un mayor porcentaje de los trabajos rurales —a diferencia de los de la ciudad— son de auto-empleados. A veces son los familiares del propio dueño de la granja; en cambio, en la fábrica es raro que trabaje como obrero un familiar del propietario de la fábrica. Es más, muchos agricultores, a la par que son propietarios, son trabajadores, obreros manuales que saben arar o manejar un tractor, y a la vez realizan el trabajo mental que presupone el saber comprar y saber vender, y planear para el futuro y ejecutar. El agricultor, por otra parte, tiene un trato más directo con las fuerzas de la naturaleza —aire, luz, agua, fuerzas telúricas— más que con las fuerzas económicas y sociales mismas, como le sucede al obrero de la urbe. Ya dijimos que el trabajador industrial tiene más contacto con los otros hombres. 5) La ubicación de las ciudades está predeterminada por condiciones favorables al desarrollo industrial, como se observa en aquellas con puertos naturales, con caídas de aguas, con líneas ferrocarrileras, con accesibilidad al lugar en que se originan las materias primas y con abundancia de mano de obra. Tener ventajas en los medios de transporte, ser crucero de todos los caminos, contar con barcos mercantes son factores ventajosos propios de la gran ciudad, supeditada por ello a su propio e intransferible medio ambiente, a diferencia de lo que ocurre con una gran finca rústica que suele ser ambientalmente análoga a otra finca rústica. 6) La ciudad es constitutivamente tanto como un centro industrial-fábril un centro social, esto es, una Babel de hombres de todas las nacionalidades, razas, clases sociales, tal como lo observamos en un gran centro productor, como Nueva York. Los distritos agrarios son en cambio más homogéneos en tipos raciales y culturales, ya que rara vez existe en una comunidad rural esa heterogeneidad de razas, culturas y estirpes nacionales.

Anotemos en fin tres diferencias más. 7) Existe entre ambas estructuras un marcado contraste en la distribución de la riqueza. En la ciudad hay una estratigrafía económica que va desde el indigente nómada hasta el multimillonario. Esa gama o contraste no es tan perceptible en el campo. 8) Las ciudades —sean grandes, sean pequeñas— son centros de expansión o de recreación. Sin duda ese solaz y esparcimiento, eso que llaman “oportunidades para

divertirse”, constituye uno de los atractivos más pungentes en el espíritu del campesino; y a su vez la falta de una sana recreación comporta uno de los graves inconvenientes de la mayoría de las comunidades rurales, un lastre para su positivo bienestar y contento. 9) Por último, la complejidad de la política urbana contrasta con lo sencillo de la política en los campos. El tratadista Charles Hoffer afirma que los problemas políticos presionantes en las zonas rurales de los Estados Unidos se limitan a los de la administración pública del municipio o comarca, como son el cobro de impuestos, la construcción de caminos, los drenajes, el castigo de los delincuentes. Opina que no llega a esos núcleos agrestes la política a base de principios abstractos. Pero considera esto como una debilidad política de los distritos rurales. La tradición en ellos es seguir al partido de gobierno. Por tanto se requiere, en sana política, una nueva educación cívico-rural y un énfasis mayor tocante a principios y programas.

El globo humano campesino se diferencia en suma de la población urbana, de modo muy principal, a causa del diverso ámbito físico y humano constitutivo de ambas zonas sociológicas. La estructura diversa del medio ambiente determina un contraste tocante a la naturaleza de lo rural y lo urbano, y contribuye de modo positivo a la comprensión de la dinámica de la sociedad agraria, del modo de operar los controles sociales en los grupos rurales y de la manera en que el cambio social se retrasa o acelera en los distritos rústicos. Pero —según señala acertadamente Lynn Smith— existen serias dificultades para diferenciar ambas esferas de la existencia social, pues no se trata de dividir como por un bisel dos partes de un cristal, ni de discernir lo que es rural y lo que es urbano a base de una mera característica, como es el tamaño de la población tomada como rasero, ya que una zona netamente urbana puede componerse de un millar de almas, no obstante ser urbana, y en cambio una comunidad agrícola puede estar constituida por quince mil agricultores. Los obstáculos suben de punto cuando comienzan a aparecer factores que rompen las categorías exclusivas de “lo urbano” y “lo rural”, verbigracia cuando a una aldea se le añade un campo turístico o una fábrica de envases, que son ingredientes culturales urbanos. Esa comunidad local es ya como la gama del espectro. En otros casos habrá que decir que una comunidad tiene más características urbanas o más características rurales.

Es que la diferencia entre ambas estructuras sociales radica no en una sino en un complejo o integración de características funcionalmente relacionadas e interdependientes (ámbito, densidad de población, diferencia de ocupaciones, etc.). Entre éstas la que cobra mayor relieve es quizá la diferencia en la ocupación agrícola y la ocupación urbana de los individuos, determinada a su vez por el escenario distinto en que ambas tienen lugar. Con efecto, los



individuos que desempeñan actividades en el mundo del agro tienen que enfrentarse a cosas animadas y en proceso de crecimiento, como son los animales y las plantas; en cambio, las labores enclavadas en la ciudad se concretan al manejo de cosas mecánicas o sin vida, como es la maquinaria fabril. De otra parte, la agricultura, por su propia naturaleza, determina un tipo de trabajo bajo un ámbito natural —aire libre y puro, sol a campo raso— pero sujeto a su vez a las vicisitudes de los cambios de estaciones y telúricos, lo que contrasta con el medio más bien artificial del trabajo de la industria en la urbe, ya que en ésta los factores climáticos inclusive suelen ser modificados por la refrigeración o la calefacción artificiales de hoy.

Es innegable que esas condiciones aludidas moldean al hombre del campo, de una parte, y al hombre de la ciudad, de otra, con su respectiva personalidad diferencial; así el plantador de caña de azúcar, el de henequén, el sembrador de arroz y el obrero de minas son personalidades singulares y diferenciadas. Es más, dentro de la ocupación general agrícola cada tipo de trabajo especializado da lugar a distintos ciclos de actividades diarias, semanarias, mensuales o estacionales. La caña de azúcar supone actividades febriles —la zafra— de tipo estacional, seguidas de un período de “tiempo muerto”, de inactividad. La naturaleza propia de cada trabajo ejerce una marcada influencia en la personalidad; así una ligera variación climática nada significa en el laboreo de los henequenales, pero sí es importante en el sensible cultivo de milpas, de rosales o de naranjales. Puede significar toda la diferencia que existe entre la cosecha plena y la ruina de esos cultivos. Ese contacto con la naturaleza se registra a cada paso en el repertorio musical campesino. Y Martí —en observación poética— dijo: “Los campesinos son la mejor masa nacional, y la más sana y jugosa, porque reciben de cerca y de lleno los efluvios y la amable correspondencia de la tierra, en cuyo trato viven”.

Determinado someramente el carácter del mundo agrario, debemos entrar en el estudio de sus procesos sociológicos, a los cuales no se les ha dado la suficiente importancia dentro de la sociología rural. Del crecido número de tales procesos, que se dan en toda su tipicidad en el mundo rural, nos limitaremos a los principales. He aquí el repertorio: 1) proceso de conflicto y de competencia en el mundo rural, 2) proceso de cooperación, 3) proceso de organización, 4) proceso de conducción, 5) proceso de movilidad o cambio social, 6) proceso de aislamiento, 7) proceso de institucionalización rural, 8) proceso de progresificación. (Para una tabla sinóptica de los procesos sociales en general, vid. mi *Tratado de Sociología*, t. II, libro VI).

## II. PROCESOS DE COMPETENCIA Y CONFLICTO EN EL MUNDO RURAL

El proceso de oposición y su contrario el de cooperación forman una gran dicotomía en el mundo rural. El primero asume las dos modalidades de conflicto y de competencia y constituye la "integración opositora" (von Wiese), y fue estudiado por Darwin regido por el principio biológico de la lucha de la vida y por Giddings bajo los aspectos enunciados como lucha por la existencia, lucha por el mejor puesto, lucha por la abundancia, lucha por la eficiencia y lucha por la supremacía. Darwin ya había visto que la lucha era generada en su trasfondo biológico por la pugna ante la escasez, por el egoísmo y por el egocentrismo. En la competencia el objetivo directo es el éxito de una parte —sea individuo, sea grupo— si bien indirectamente puede redundar en el fracaso del individuo o del grupo contrarios. La competencia es lucha indirecta e impersonal. El competidor concentra su atención en alcanzar el objetivo deseado, pero en el fondo no existe el propósito de destruir ni de dañar físicamente al rival. Es además un proceso de relativa continuidad. Se produce en casi todas las actividades sociales, lo mismo en el campo económico que en el cultural. Es un fenómeno que acompaña en la práctica a toda institución social. Durante mucho tiempo el obrero cubano tuvo que competir con los ínfimos salarios a que ofrecían su trabajo los braceros haitianos y jamaiquinos en Cuba. Esa competencia desleal fue prohibida por la Constitución de 1940, y es un caso de oposición en forma de competencia en el mundo agrario azucarero. Asimismo la animosidad entre peones japoneses y americanos en California, que dio lugar a sonados conflictos y reclamaciones. En esta instancia es casi imperceptible la frontera entre la competencia y el conflicto. En ambos procesos la tendencia de cada parte es a contrarrestar, a sobrepasar o a derrotar los esfuerzos de la otra parte.

El conflicto es el resultado directo de la acción de una parte pugnaz —sea individuo, sea institución, sea grupo social— al objeto de impedir, prevenir o destruir el acto ventajoso de la otra. Se patentiza por su carácter directo y personal; uno está frente a otro, una parte vigila a la otra en defensa de su propio puesto: no pueden los dos pasar al mismo tiempo por el propio camino. Puede ser el conflicto, a diferencia de la competencia, un proceso intermitente, al extremo que —como en la guerra— puede estar latente durante años y estallar de modo súbito un aciago día. La competencia entre dos familias poderosas en el mundo del agro, puede culminar en una lucha persistente de una generación a otra, y en venganzas de sangre como modo violento de resolver las rivalidades. Las formas más importantes de competencia son la económica, la racial, la cultural y la institucional. Los notables cambios en el

transporte y en las comunicaciones en el mundo moderno han creado en estos dos giros —pero más en el primero— una intensa competencia, no sólo de tipo económico sino también institucional entre compañías rivales de tráfico rural.

Ahora bien, en los distritos campesinos le falta a la competencia —como advierte Lynn Smith— la vida intensa del tráfico característica de los centros ecológicos comerciales. En el corazón de la urbe el comerciante vive forzado a establecer una severa competencia con sus colegas al objeto de adueñarse de la clientela de sus parroquianos. Tal situación no es tan ostensible entre los agricultores, ya que cada uno de éstos sólo produce una parte infinitesimal del rendimiento total de la comunidad, y lo que el vecino produce es a su vez de escasos efectos en ella. En cambio, la competencia suele asociarse a esa forma de cooperación que está muy desarrollada entre los campesinos, que es la ayuda mutua. La competencia añade mucho sabor a las faenas agrícolas, pongamos por caso, en el mejoramiento de las prácticas agrícolas; y se da en formas aminoradas y benevolentes de rivalidad, como en la sana pugna por ver quien termina primero la faena de apilar el heno, o la que se establece para decidir cuál finca produce más fanegas de trigo. Pero es en la propiedad y el control de la tierra donde se da en su forma más radical el fenómeno de la competencia y del conflicto.

La influencia de las ciudades sobre las áreas adyacentes crea un conflicto entre la comunidad rural y la urbana. La pequeña ciudad influye en la organización de la comunidad rural, debido a que la primera constituye el centro mismo de toda comunidad, y ejerce un influjo poderoso en el desarrollo de ésta, con una desventaja para la población campesina, porque aunque ésta contribuye al mantenimiento de la ciudad, no tiene en puridad representación legal ni real. El contacto entre los residentes de ambos grupos —el ciudadano y el rural— más que cooperativo es de naturaleza conflictiva. Ya eso lo vio bien C. J. Galpin —el notable sociólogo agrario— cuando publicó en 1918 su novedoso libro *Rural Life*, en que sustentaba que la ciudad y su territorio aledaño de tráfico rural componen el área en que tiene lugar el proceso de la comunidad. Los sociólogos rurales consideran como “ciudades” a los lugares urbanos que oscilan entre quinientas y dos mil quinientas almas.

Es importante pues señalar las causas del conflicto entre la pequeña ciudad y el campo. La fricción entre ambas estructuras se debe —según Brunner y Hughes— a las siguientes causas: a problemas de precios, a incidentes imprevistos, a roces con motivo de la administración de los fondos de las escuelas públicas, a la creación de cooperativas agrícolas, a problemas de crédito y de banco, a problemas industriales y a fricciones políticas. Un estudio de la psicología de los movimientos campesinos pone de manifiesto —según Lynn Smith—

los siguientes hechos: 1) La diferencia entre el tipo de trabajo de la ciudad y el del campo crea distintos modos de pensar: el hombre de la ciudad no comprende al campesino, desconoce su íntima psicología. 2) La diferencia entre el grado de bienestar de la población urbana y el del contingente rural, que es un hecho, es causa de fricción. El campesino se da cuenta claramente del escaso número de horas que se emplea en el trabajo de la ciudad, y se rebela para sus adentros ante sus propias condiciones de vida. A su vez el hombre de la ciudad ve al hombre del campo a través de un complejo de superioridad, y desdeña un tanto los modales toscos e incultos de éste. Y mientras el individuo ciudadano subestima esa falta de refinamiento del campesino, éste —resentido— habla de los “humos de la ciudad”. 3) El agricultor está convencido cada día más de que el traficante de la ciudad lo explota, y mantiene a sus expensas casas comerciales y no-comerciales bien puestas, disfrutando de un alto grado de bienestar en la ciudad.

4) Los elementos industriales de dicha ciudad, por pequeña que ésta sea, mantienen un nexo muy remoto con los elementos agrícolas. 5) El traficante de la ciudad es considerado como un “intermediario” entre los intereses económicos de centros monopolizadores de diverso tipo y los agricultores. Entre ambos existe una gran distancia física, y también la que se percibe entre el pequeño negocio de la reducida comunidad rural y el gran mundo de negocios de la gran urbe. Ha de anotarse que en algunas comunidades la causa de las relaciones escasas u hostiles entre campo y ciudad estriba en las peticiones irrazonables de crédito que los campesinos en situación de aprieto hacen en las tiendas de la ciudad.

Muchos remedios han sido propuestos para aliviar esa tensión rural-urbana, a saber: desde crear o intensificar la convicción de que los traficantes de la ciudad deben poner sus intereses más de acuerdo con los campesinos que con la gran ciudad metropolitana distante, hasta el abogar por el establecimiento de periódicos rurales propios, en vez de encomendar los intereses rurales a la prensa de la ciudad. Y ello es importante pues —como se dijo antes— el proceso sociológico de conflicto tiene una expresión muy acusada en la lucha clasista dentro de la sociedad rural. Ningún ejemplo mejor de ello puede encontrar el sociólogo de este fenómeno que la revolución agraria mexicana, llevada a cabo —según dice René Merchand en su obra *L'Effort Démocratique du Mexique*— “con toda la fuerza de un pueblo oprimido pero resuelto a vivir”. De ese proceso se han ocupado —por su universalidad— sociólogos norteamericanos como Georg M. Mc Bride en *Land Systems of Mexico* (1923), Frank Tannenbaum en *The Mexican Agrarian Revolution* (1929), Simpson en *The Ejido: Mexico's Way Out* (1937) y otros. Excuso referirme a la abundante literatura vernácula sobre tan capital tema. “La revolución mexicana —dice Lynn Smith— constituyó uno de los movimientos agrarios más significativos del siglo xx”. El

régimen de la "hacienda" —institución dominante, como en toda Hispano-América— y la superconcentración de la propiedad agraria, y su corolario, a saber, la gran masa rural sin tierra, determinó el grito de la revolución de "tierra para el que la trabaja". El nombre de Zapata —discutido por muchos— quedó como símbolo de quien muriera por esa idea en lucha heroica, según afirma Merchand.

### III. PROCESO DE COOPERACION EN LAS AREAS RURALES

Aunque lo que llamamos sociedad en general puede considerarse como el caso más universal de cooperación, ésta es una categoría sociológica que cobra fundamentalmente relieve en las áreas urbanas y rurales. Cooperación es trabajo conjunto de individuos o de grupos, encaminado al logro de objetivos comunes o semejantes. Desde el *Génesis* se describe este proceso constructivo y asociativo, frente a los conflictivos. Los trabajos de irrigación y regadíos de los campos de arroz de los campesinos japoneses, venciendo las condiciones desfavorables del suelo, son ejemplo típico de cooperación. Aun el mundo animal presenta ejemplos muy hermosos de comensalismo o de simbiosis determinados por la necesidad de que supervivan los individuos de especies distintas frente a un medio físico hostil. Kropotkin, en su roturadora obra *Ayuda Mutua*, hizo una brillante exposición de la estructura de este tipo de acción social, especialmente en forma no contractual ni compulsiva. En el campesinado la cooperación espontánea constituye un sentimiento muy definido. Los labradores de un caserío se auxilian entre sí, sin que impere ningún *do ut des* de naturaleza contractual. Los unos hacen por los otros con ajenidad a consideraciones utilitarias inmediatas. Actúan así obedeciendo a una arraigada costumbre, determinada por el desvalimiento. Cada hombre tiene para sus vecinos un brazo amigo y benévolo, y ante la necesidad de su prójimo nadie se queda indiferente. El ligamen es de naturaleza moral, y el sentimiento ligante es mutuo. No obstante que en la moderna agricultura se ha infiltrado el factor comercial, la ayuda mutua sigue siendo un uso social del mundo rústico, y así se advierte en casos de enfermedad, catástrofe o muerte. Es una supervivencia de la *Gemeinschaft* de tipo afectual que describió Tönnies con precisión.

Empero el mundo técnico-mecánico del presente ha generalizado otro tipo de cooperación, el contractual, el mutuo, pero de tipo utilitario, ejercido a través de una organización y sujeto a leyes del Estado que la regulan a base del *do ut des*. Su característica primera es el ser no espontáneo sino promovido, y su segunda nota consiste en ser no personal sino impersonal. No es personal como lo es en el auxilio recíproco de campesinos para levantar una

choza de un miembro del caserío. Es impersonal. Su mejor concreción se tiene en el advenimiento desde 1820 de las asociaciones cooperativas propugnadas por Roberto Owen, cuyas premisas diferían de la filosofía económico-social prevaleciente en el *laissez-faire*, y que concibió como modo de conciliar el motivo del beneficio personal y la causa del bienestar general. En Norteamérica, bajo su directa y personal tutoría, el economista inglés y sus prosélitos establecieron cooperativas. Posteriormente, el pensamiento cooperativo, concretado en instituciones económico-sociales —cooperativas de compra, cooperativas de crédito, cooperativas de consumidores— se incorporaron al desarrollo rural de la América, en mayor escala en la anglosajona.

Ya el célebre pedagogo suizo Pestalozzi, en su famoso cuento *Leonardo y Gertrudis*, ante el derrumbe de la aldea, había sido un precursor de la doctrina y enseñanza cooperativas. Su influjo se advirtió en el repúblico italiano Giuseppe Mazzini, quien en su obra *Los Derechos del Hombre* mantuvo que “la cooperativa representa una asociación libre de diferentes personas, con la voluntad de obtener algunas ventajas económicas recíprocas, y sobre todo un derecho de propiedad y de autoridad más efectivo que aquel que existía cuando los socios actuaban por separado”. Muy pronto aparecieron en el orbe cooperativo los Justos Colonos de Rochdale, que fundaron su asociación cooperativa en la pequeña ciudad inglesa de Lancashire. Observando esa organización, dijo Charles Gide que “el sistema cooperativo no fue creado en verdad por ningún sabio ni reformador, sino que nació de las mismas entrañas del pueblo, al brillar en la mente de los tejedores de Rochdale uno de esos pensamientos que sólo pasan por ella cada mil años”.

Frente a los utopistas y a los utopistas cooperativistas, este nuevo sistema no abolía la propiedad privada. En otra etapa surgen los cooperativistas realistas. Entre éstos debemos mencionar al alemán Federico Guillermo Raiffeisen, autor del sistema de cooperativas de crédito campesino con base cristiana. Este alcalde de la pequeña ciudad de Flammfeld creó en ella una asociación de crédito agrícola de este carácter. Las famosas Cajas de tipo Raiffeisen tenían por fin el desarrollo del crédito y de las industrias agrícolas. Antes de 1940 existen en Alemania más de veintemil cooperativas rurales de crédito y de ahorro. El escritor francés Durand las considera como “la creación más bella desde el punto de vista moral y económico que se haya inventado para el crédito agrícola”, y asegura que “no hay instituciones comparables a éstas —si se exceptúan las religiosas— como representativas y gestoras de la moralidad y de la paz”. Destruídas por la guerra, las de consumo tienen hoy en la Alemania libre más de 2 millones de miembros.

Los principios cooperativos de “todos para uno y uno para todos”, y de “un asociado, un voto”, se difundieron ampliamente a partir de esos primeros ensayos. Ejemplo, por otra parte, de colaboración entre una cooperativa y

una empresa fue la famosa fábrica de lana de celulosa de Norrköping, la primera en su clase en Suecia. No tardaría Anton Menger en definir, en su célebre libro de 1903 *Die neue Staatslehre*, la doctrina cooperativa como “un sistema jurídico que reconoce a todo miembro de la sociedad el derecho de obtener, en proporción a los recursos existentes, bienes y servicios, necesarios para una existencia humana, antes de satisfacer aquellas otras necesidades secundarias; en suma, este derecho se funda en la existencia humana misma”. En Inglaterra ya en 1938 se impartían 1,200 cursos de enseñanza cooperativa para jóvenes y 1,388 cursos para empleados y dependientes de cooperativas. En Canadá el giro de trigo cuenta con 5 organizaciones cooperativas de venta, 5 de productores de frutas, legumbres y derivados de la leche, 3,000 cooperativas con 40,000 estancieros en la cría de ganado, 30 cooperativas para la venta de lana y una organización de 30,000 miembros para la venta de aves y huevos. En 1950 hay una fuerte organización frutera en Colombia británica, y en Quebec la Caja del Pueblo “Desjardins” o Banco Popular de Crédito, en favor de pequeños agricultores. En el continuado historial de esta institución económico-social no deben dejar de mencionarse los intentos cooperativos de irrigación de tierras áridas puestos en práctica por los mormones al llegar a la Gran Cuenca en 1847.

Estos primeros intentos fueron superados de modo notorio en el siglo xx, en que dicho movimiento cobró nueva vida, convirtiéndose en una empresa en gran escala. Responsable en este tiempo de esa innovación en el mundo rural fue el programa difundido por Teodoro Roosevelt a través de su Country Life Commission. Posteriormente la American Farm Bureau llegó a ser la más importante de las grandes organizaciones cooperativas rurales, y la Equity Union operó con este sistema importantes plantas para el procesamiento de productos agrícolas, como fueron las cremerías que fabricaban millones de libras de mantequilla al año. También la compra en cooperativa de equipos agrícolas fue otro de los objetivos. En 1920 se difundieron con rapidez las cooperativas agrícolas de compra. En un solo año se establecieron 1800, en 1930 operaban 10,546, y en los dos decenios siguientes se sostuvo este ritmo ascendente. El éxito en la aventura cooperativa a gran escala casi se ha concentrado en algunos productos agrícolas, granos y derivados de la leche. En los Estados Unidos la población adscrita al sistema se compone de 30 millones de almas, y existen *study clubs* para el aprendizaje de la materia a la manera sueca y canadiense. Las *credit unions*, “pool” a base de pequeños ahorros, hicieron depósitos por valor de \$3,000,000,000.00 recientemente.

Las cooperativas de crédito (*credit unions*) en Norteamérica en 1934 ascendían a 10,000, y a fines de 1943 se mantenía el mismo número tocante a cooperativas agrícolas de compra-venta, cuyos miembros suman 3 millones y medio de

jefes de familia con 15 millones de almas, los cuales realizaron ese año operaciones por valor de 2,000 millones de dólares en los giros de trigo, legumbres, huevos, derivados de la leche, algodón y semillas. En México el crédito de tipo cooperativo es impartido por el Estado a través de diversas organizaciones bancarias, en especial por el llamado Banco de Crédito Ejidal. En las prensas de Fondo de Cultura Económica de este país vio la luz en 1944 la obra de Goromoslav Mladenaty, titulada *Historia de las Doctrinas Cooperativas*. En la Argentina existen más de 2,000 cooperativas. En 1940 habían 164 de tipo agrícola para la venta y consumo de cereales, 96 para derivados de la leche, 70 para energía eléctrica y 24 algodonerías. Pero desde mucho antes el Presidente Juan B. Justo, con el objeto de desarrollar el crédito de construcción, había llevado a cabo lo que A. Fabra Rivas, en su obra *La Cooperación*, publicada en Medellín en 1945, ha considerado como el esfuerzo más importante de toda la América Latina: el movimiento cooperativo. Exitoso ha sido en Puerto Rico.

En La Habana el profesor rumano doctor Alejandro C. Cusin, miembro de la Sociedad Suiza de Estadística y Economía Política, ofreció en 1950 una serie de disertaciones sobre la materia, que recogió en el libro intitulado *Curso de Enseñanza Cooperativa*. Existe una publicación semestral *Archives Internationales de Sociologie de la Coopération*, con importantes trabajos sobre experimentos sociológicos prototípicos de comunidades cooperativas y sobre teoría cooperativa y sus diversas modalidades en México, Suiza, Italia, Inglaterra, Polonia, India y otros países.

Justamente al tiempo en que se celebraba el Sexto Congreso Nacional de Sociología, en Morelia, tenía lugar una Conferencia Técnica Industrial sobre Cooperativismo en Ciudad de México. Este Primer Congreso Interamericano de Cooperativas fue convocado a solicitud de la Oficina Internacional del Trabajo, por conducto de la Secretaría de Economía del Gobierno de México. La reunión se propuso llegar a principios generales sobre la materia, siendo éstos sus puntos programados: medidas para fomentar el sistema cooperativo de producción y consumo en toda América, y legislación, protección y educación cooperativas, haciendo práctica la materia. Debido a la falta de divulgación, el desarrollo de este sistema en algunos países ha sido lento, por lo que se designó un comité panamericano de capacitación técnica —con representación de todos los países— para la educación de los cooperativistas con un programa para que los maestros organicen cooperativas escolares, y sea incluida esta enseñanza como obligatoria desde la escuela primaria hasta la Universidad. El tema más candentemente debatido fue el del grado de intervención del Estado en la vida interna de esas asociaciones, pues los asesores de las delegaciones, que eran cooperativistas activos, consideraron que fuera de una supervisión general tal ingerencia equivaldría a la muerte de ellas.



No es nuestro objeto discutir la procedencia de este invento económico-social, sino más bien presentarlo como arquetipo del proceso sociológico de cooperación, en cualesquiera de las formas que suele adoptar: de crédito artesano, agrícola, de producción —ya extractiva, ya transformativa, ya constructiva— de seguro social, de transporte, de construcción, y hasta sanitaria. Tampoco ha de omitirse que se han señalado diversas objeciones a este tipo de asociación agrícola. Una de ellas es que fomenta la especialización y simplifica en muchos aspectos la vida del campesino, al eliminar éste muchas de las actividades que desenvolvía antes en su faena diaria, con lo cual reduce muchas de sus aptitudes y pericias, y hace su vida más rutinaria y monótona. La segunda objeción es ésta: que cuando el especialismo en el trabajo agrícola alcanza un intenso desarrollo, se echan de lado los derivados, lo cual daña a la agricultura en general; y a su vez, que cada avance de cada especialización deja al agricultor a merced de las fluctuaciones inherentes al ciclo de los negocios, lo cual hace que disminuya su capacidad para proveer su propio futuro, y que merme su seguridad. Empero —como advierte acertadamente Lynn Smith —aun así las ventajas de la cooperativa superan las desventajas, y puede considerarse esta institución como la más importante entre todas las formas de organización agrícola.

Estas se desarrollaron cuando cada agricultor comprobó que por sí solo carecía de poder. En Europa —tal en Dinamarca— produjeron efectos beneficiosos. En efecto, la cooperativa contribuyó a la alta densidad de la población, creó una organización de abajo a arriba, jugó un papel en la erradicación del analfabetismo y en la difusión de los conocimientos, y desde modestos comienzos, impulsados por pequeños grupos que contaban con escaso capital, uniendo la ayuda del Estado a la confianza propia, fueron una realidad. Un caso interesante fue el de la comunidad agrícola de Howell, compuesta de 4,745 almas, y con una continuada historia de ayuda mutua. Allí se levantó cooperativamente la Asociación Holstein-Freisiana. Su trabajo básico fue la fabricación de leche condensada. El punto de partida fue la iniciativa zahorí de importar ganado Holstein. Pero la pequeña ciudad fue aumentando gradualmente sus empresas y faenas. Se establecieron compañías de seguros mutuos contra incendios, se vinculó la asociación holsteiniana al hospital municipal, dispensó para sus miembros cursos vocacionales de agricultura en la enseñanza secundaria y se fundaron bibliotecas. Por último, han de señalarse los movimientos de asociaciones cooperativas negras, patrocinadas por sectas religiosas en los Estados Unidos. De ellas dan cuenta los estudios de W. E. Burghart Du Bois; y las de consumo rurales —negras también— promovidas por John Hope.

#### IV. PROCESO DE ORGANIZACION RURAL

Como en una cadena cada eslabón es imprescindible, lo mismo ocurre en ese otro tipo de proceso sociológico que es la organización, que posibilita y mantiene el contacto efectivo y la participación de cada miembro dentro de cada unidad local —en este caso agraria— ante sus propios problemas. El proceso de organización rural surge originariamente a causa de las necesidades sentidas por un determinado grupo rural, pongamos por casos, necesidad de crédito rural, de expansiones o deportes rurales, problema de desempleo en tiempo muerto y de asistencia social adecuada, técnicas mejores e instrumentos adecuados para sacarle a la tierra su mayor provecho, mejoramiento del hogar campesino, superación de la escuela campesina, auxilio del Estado y de otras instituciones al desarrollo de la comunidad. La primera ley sociológica que regula el establecimiento de una organización rural es ésta: reconocimiento de que existe una necesidad rural. La segunda consiste en promover medidas, y crear estímulos para que esa necesidad sea satisfecha.

Los métodos para lograr que la gente del campo exprese un interés en dicha necesidad son sencillos. A medida que existen más necesidades y hay más interés en ellas, hay más posibilidad de organización. De otra parte ha de decirse que el deseo de organizarse es una tendencia bastante instintiva, ya que la mayoría de las personas —como afirma Arvold— “quieren pertenecer a alguna agrupación, iglesia, asociación u orden social de alguna clase”. Los hombres del campo, al igual que los de la ciudad, reuniéndose aprenden a trabajar juntos. Las reuniones sucesivas van desarrollando gradualmente una organización local. Es que las necesidades del individuo y del grupo sólo pueden canalizarse a través de la organización. Asimismo no debe olvidarse que el aislamiento suele ser una característica —un lastre que hay que vencer— de la vida del campesino. En mi patria se le llama “guajiro” —que es el campesino— al individuo disocial, tímido.

De ahí las llamadas campañas de membresía. Algunas organizaciones gastan grandes sumas de dinero en esfuerzos educativos y de promoción de iniciativas para el mejoramiento de la comunidad rural. Los actos públicos comunales constituyen uno de los medios más importantes para estimular la necesaria organización. Comités *ad hoc* suelen hacer reuniones de prueba, basadas en las necesidades locales, y difunden programas a través de las instituciones de servicio rural. Un comité asesor se constituye primero por dos o tres personas activas y conocedoras de las cuestiones rurales del país, y aconsejan a varias familias campesinas, doce de las cuales forman una unidad completa. Se determina entonces en qué casa será la primera reunión y la fecha conveniente. El dar con las necesidades comunes puede lograrse por el mero contacto personal, como en el caso en que exista en una familia un criminal

condenado por la tribunales, v. gr., o se necesite una escuela rural. Siempre la discusión libre será un requisito indispensable. También por medio de "tarjetas de registro", que pueden ser llenadas por un maestro rural, por un ministro de iglesia, por un dirigente campesino, por un demostrador agrícola; en suma, por una persona capaz de apreciar el valor de la organización.

La auscultación de la opinión pública regional —el socio-examen o *survey*— auxilia mucho en la fijación de las necesidades de una comunidad campesina. La cuestión es hacer que la propia gente de un distrito estudie su peculiar condición, sus necesidades, sus limitaciones, a fin de superarlas a través de un programa de mejoramiento. Un socioexamen de opiniones, a base de encuestas, puede servir de base para formar un programa. Comités especializados deben examinar las contestaciones evacuadas por los individuos de la población rural, a fin de trabajar luego en una planeación constructiva. Un poeta ha dicho: "Conocimiento de sí mismo, respeto a sí mismo, dominio de sí mismo: he ahí lo que crea en el hombre un poder soberano". Y sin duda la primera cuestión que ha de plantearse a sí la existencia rural es la de la autognosis de la comunidad rural. Un socioexamen, cualitativo y cuantitativo, de la gente que vive en ella es empresa provechosa, pues auxilia a dar con las causas de los males, de los desajustes, de las condiciones indeseables y de los modos de remediarlas. Tal encuesta ha de contener dos preguntas claves: la una es: "¿Qué piensa la gente?", y la otra es: "¿Qué piensa la gente sobre la necesidad de mejoramiento de la colectividad rural?" El maestro rural puede ser un magnífico psicólogo y sociólogo en su propio distrito escolar, pues uno de sus deberes consiste en estar en estrecho contacto con los individuos del mismo.

La encuesta puede ser llevada a cabo a base de las cuestiones que a continuación se expresan. A) Cuestiones sobre la población local rural. 1) Número de casas que existen en el distrito rural, número de personas que habitan en cada casa y número de habitaciones. 2) Nacionalidad y raza de esos individuos, consignándose en su caso su condición de inmigrantes. 3) Y precisar si son viudos, divorciados, solteros de edad matrimonial, y si hay hijos y las edades que tienen. 4) Si existe en la casa algún demente, o idiota, o imbécil, o morón, o inválido, o delincuente. 5) Nivel de vida (alto, medio, bajo). 6) Si asisten a juntas en casas vecinas o en granjas o en fraternidades o en clubes en días determinados o en días festivos. 7) Si existe en la comunidad un centro rural. 8) Si existe alguna forma de recreación, como juegos y deportes.

B) Condiciones industriales de dicha comunidad. 1) ¿A qué distancia está la ciudad más cercana? ¿De qué ciudad depende tocante a la producción, distribución y cambio de bienes económicos? 2) ¿Practica el monocultivo o la diversificación agrícola? 3) ¿Qué maquinaria agrícola emplea? ¿A qué grado el trabajo estacional afecta a la comunidad? 4) Facilidades de crédito

agrario. 5) ¿Cuántos automóviles hay en la comunidad rural? 6) ¿Visitan técnicos o demostradores del Ministerio de Agricultura el distrito rural?

C) Hogar campesino. 1) Información general, como es la fecha en que se hace la pesquisa, distrito rural a que pertenece y distrito escolar en que está enclavado. 2) Ubicación del hogar, sea junto a carretera, o a camino principal, y caracteres del marco geográfico, verbigracia: montaña, río, costa, llanura. 3) Tasación de la casa: número de caballerías que mide el terreno, estilo de la casa, precio aproximado, y si está hipotecada. 4) Composición del hogar: jefe de familia y miembros componentes; si es casado, soltero o divorciado; niños que viven en la casa o fuera de ella, y dónde, niños fallecidos, subnormales, ciegos, sordo-mudos, epilépticos, neurasténicos, infractores. 5) Situación económica hogareña: número de años que el cabeza de familia ha sido agricultor, maquinaria agrícola o aperos de labranza que utiliza, si ayudan en el trabajo la mujer y los hijos, fuentes de ingreso, condición de la mujer; condiciones materiales de la casa, como número de habitaciones, si tiene agua corriente o potable, si cuenta con letrina sanitaria u otro método tal el pozo artesiano, sistema de alumbrado y de modo de cocinar. 6) Estado educativo de la familia: si el padre y la madre asistieron a la escuela en su tiempo, y asimismo los hijos mayores. Si los hijos van a la escuela, a cuál, y si los padres visitan la escuela a que los hijos van, y muestran interés por ella, y número de días que los niños concurren a ella. Veamos el estado religioso, social y cultural: 7) Estado religioso: si van a la iglesia rural y se reúnen en ella con los parroquianos los domingos. 8) Estado social: organizaciones rurales a que pertenecen el padre, la madre y los hijos; si asisten los mayores a bailes campestres, y a conferencias, y al cinema, o a reuniones en la vecindad, o a competencias deportivas, o hacen visitas a la ciudad.

9) Estado cultural: si hay en el hogar piano, fonógrafo, radio o instrumentos musicales; si alguien canta; si hay libros, revistas y periódicos nacionales o locales. 10) Apreciación estética: referente a la arquitectura o tipo de construcción de la casa, si tiene portales, cómo son los techos y las paredes, y el mobiliario, y los cuadros, y el grado de limpieza. 11) Condiciones sanitarias: provisión de agua, clase y número de enfermedades que ha habido en la familia, sus causas y costo de la asistencia médica. 12) Si existen ideales sustentados por la familia y por la comunidad rural, y si hay en la casa individuos que son activos, si hay en ella o en la comunidad dirigentes agrarios; si la familia está influida en forma positiva por la circunstancia vecinal, o está aislada o sufriendo ostracismo; influencia desmoralizadora del juego ilícito o de sujetos indeseables en la comunidad; si algún miembro de la familia ha cometido algún crimen; si la familia hace prácticas supersticiosas en que cree.

El programa de una organización es el mejor método para precisar las

necesidades de la comunidad. Además de las reuniones y otras actividades, son básicos los proyectos. Pero la piedra de toque está en el atractivo que logre ejercer el programa que se presenta al hombre de campo, a quien está destinado. Precisa tocar en éste fibras delicadas de su espíritu y de su mundo de deseos. A continuación daremos el repertorio de motivos sociopsicológicos que —a través de la organización— precisa teclear. Se han de incitar en el hombre de campo los siguientes deseos básicos: 1) El “deseo de protección y de seguridad” para el miembro de la organización campesina, con énfasis en su mejoramiento económico y en la posibilidad de proporcionarle una mayor seguridad en la esfera de su trabajo. La mayor parte de los programas agrarios estatales insisten en este deseo egocéntrico que toca el instinto de conservación mismo. Se refieren a esfuerzos encaminados a asegurarle al agricultor mejores precios en sus cosechas, rebaja de impuestos y mayores facilidades de crédito agrario. Por otra parte, el sentirse miembro de una organización agraria, da al campesino un peculiar sentimiento de seguridad, que deriva de la conciencia de que ante una emergencia puede contar con el apoyo del grupo. 2) El “deseo de orgullo y de poder” proceden del hecho mismo de ser parte el agricultor de un grupo organizado. 3) El “deseo de tener mayores comodidades y un mayor bienestar material” es algo inherente a todo ser humano. Ya Aristóteles, hace más de dos mil años, formuló el principio hedónico, según el cual el hombre busca de modo primario la felicidad, y bienestar es estar bien. Aquellas organizaciones agrícolas que son capaces de demostrar que a través de las realizaciones de su programa sus miembros lograrán un mayor bienestar material, cobran fuerza, sobre todo si se reconoce que tales mejoras son obra de dichas organizaciones.

Prosigamos dentro del propio repertorio. 4) El “deseo de crear afectos” se forma de modo efectivo por medio de los contactos primarios, en el sentido de Cooley, dentro del grupo local agrario reunido en la escuela, en la iglesia o en el club rural. La organización fomenta afectos entre los individuos componentes, y propicia la oportunidad para que se fijen y desarrollen sentimientos de lealtad hacia los ideales de mejoramiento de la existencia rural. 5) El “deseo de nueva experiencia”, basado en el instinto de curiosidad y en la emoción ante lo nuevo, se da en la propia coparticipación del miembro rural en cada actividad nueva del grupo: apertura de un cinematógrafo rural, sala para lectura de cuentos infantiles, reparto de cartillas de alfabetización, deportes en la zona agraria, llegada de nuevos implementos agrícolas. Los dirigentes campesinos encuentran en el deseo de nueva experiencia o de innovación un incentivo para hacer movido su liderazgo. 6) Muy importante es el “deseo de correspondencia y de reconocimiento”. Puesto que la vida colectiva es lo normal, todo individuo —lo mismo ciudadano que rural— anhela que los esfuerzos que realiza a favor de su grupo le sean reconocidos, apreciados y corres-

pondidos. Y es en la organización donde sus realizaciones se someten a prueba, y si la acogida es favorable puede extenderlas a un grupo mayor. Tal es parte de la política democrática: aquellos que proponen e implantan maneras adecuadas de hacer las cosas, desean ganar crédito y prestigio por su ejecutoria. Y 7) el “deseo de cooperación”, al cual nos hemos referido en el apartado anterior, y del que está llena la historia de las organizaciones agrícolas por el hecho de ser ése un deseo básico dentro de la población rural.

Lo expuesto hasta aquí comporta un tipo de promoción plenamente voluntaria; esto es, la mayoría de las organizaciones rurales funcionan con dinamismo debido a actos voluntarios del individuo que tiene una iniciativa y de un círculo de aceptadores en que ésta encuentra eco; o sea, que opera el proceso de estimulación y promoción que se ha explicado en el proceso de membresía. Empero suele haber tipos de organización compulsiva, basada en métodos drásticos, de intimidación, de amenaza de daño a un determinado grupo rural, al objeto de mantener —por ejemplo a cosecheros inconformes— dentro de determinada disciplina. Claro está que este tipo de compulsión es contrario al proceso democrático, que sólo puede florecer a base de la organización voluntaria, y en que el gobierno mismo franquee y garantice al ciudadano la oportunidad de su mejoramiento económico y social.

En fin, en la dinámica para hacer surgir el sentimiento de una necesidad colectiva, a base de la organización, deben distinguirse cinco pasos: 1) Existe una primera fase de “desorganización”, la que pone de relieve que aun cuando es preciso algo nuevo, no se tiene una organización lista de momento. 2) La segunda fase es la de “competencia”. La organización tiene su razón de ser cuando existe el sentimiento de que otras fuerzas están destruyendo o amenazan con destruir determinados valores presentes, o de que contrarrestan la posibilidad de obtener una solución del problema a la vista. 3) La “imitación” es la tercera fase, y consiste en observar cómo los esfuerzos hechos en otras áreas rurales ayudan a resolver los problemas que el grupo de que se trata confronta, y ello incita a la actividad de dicho grupo. 4) El cuarto paso es la “estimulación”, que es la actitud animadora de los dirigentes locales rurales o de otra comunidad para formar una organización rural. 5) Ligada al paso anterior está la “motivación” o interés o incentivo que mantienen a la organización funcionando.

Examinemos ahora cuáles son las fuerzas que contrarrestan que el individuo participe en la tarea conjunta. Cada organización rural es selectiva y esta selectividad determina la condición de miembro. La mitad o las tres cuartas partes de los campesinos en los países desarrollados pertenecen a una o más organizaciones rurales. Pero se pueden hacer algunas generalizaciones, y una es ésta: que aquellos que permanecen residiendo en la comunidad rural

durante un gran número de años, demuestran un mayor interés y participan de modo más libre y espontáneo en las organizaciones rurales que aquellos que cambian de lugar por ejemplo cada dos o tres años. He aquí otra ley sociológica rural: el individuo de campo que ha tenido el privilegio de asistir a la escuela participa a su vez más en la comunidad que el que no ha concurrido a ella; así el 90% de graduados de enseñanza secundaria en Illinois tomaron parte activa en organizaciones de las cuales eran miembros, y el 60% de aquellos que tenían hasta el octavo grado también tomaron parte activa (Lindstrom). Otra ley es ésta: que la edad y la experiencia están obviamente correlacionadas, y ambas condiciones lo están con respecto a la participación en organizaciones rurales; a su vez, los jóvenes necesitan más tiempo para entrar en ellas, y existe por otra parte cierta reserva por parte de los miembros viejos ante el ingreso de aquéllos.

Consignemos dos últimas observaciones de sociología rural. Un estudio hecho acerca de la participación de gente campesina en proyectos para la utilización de la tierra en el condado de Garrad, del Estado de Kentucky, demostró que los "comités de casa" rurales se integran con menos frecuencia por individuos de familias desintegradas, por matrimonios sin hijos y por personas solteras, los cuales participan más en organizaciones sociales y en tareas de liderazgo rural. A su vez, los propietarios de fincas participan más que los arrendatarios, y los que tienen una finca tasada en mayor precio participan más que los que son dueños de fincas de inferior valor. En suma, la continua participación de un individuo en una organización rural crea una actitud favorable hacia ella, y aumenta su interés tocante a ella, en cuanto miembro. La comprensión efectiva del trabajo que lleva a cabo la organización lleva a actitudes constructivas, como son el regocijo social, la oportunidad de relacionarse los unos con los otros, las diversiones recreativas y la posibilidad de la propia expresión psíquica.

Estas motivaciones han sido registradas en encuestas hechas con el propósito de determinar las causas por las cuales el campesino se hace miembro de organizaciones rurales. Los ministros de iglesias sienten uno como deber religioso en pertenecer a ellas porque a través de las mismas encuentran un estímulo para dar ánimo ante los contratiempos propios de la vida agrícola. Otros hombres de campo expresaban que pertenecían a asociaciones agrarias con el objeto de informarse y de obtener beneficios y servicios a través de la organización.

## V. PROCESO DE LIDERAZGO EN LAS COMUNIDADES RURALES

A medida que son mejor comprendidos los problemas que confrontan

las comunidades rurales, a medida que nuevos problemas agrarios plantean la necesidad de su apropiada solución, a más de los factores mismos de la comunidad, se hace necesario considerar un factor individual de la mayor importancia, íntimamente ligado al de la organización, a saber: el del liderazgo rural. Superada en los países desarrollados, de una alta civilización rural, la etapa pasiva, que consistía en un dejar hacer, en que no había ni escuela ni iglesia ni recreación rurales, advino una segunda etapa en la que los campesinos se dieron cuenta de que era necesario una reorganización de sus propias condiciones de vida. Se comenzó entonces a discutir qué clase de instituciones eran las que harían emerger a los mejores hombres y mujeres al primer plano de la existencia rural, y consideraron indispensable el afloramiento de conductores rurales. No se trataba de actuar sobre la población campesina a manera del pedal sobre instrumentos sonoros de una orquesta de *jazz*; no se trataba de una mera retransmisión mecánica, ni de una especie de orden como la dada por un capitán a su escuadrón para producir un movimiento marcial. De lo que se trataba era de educar a un conjunto de seres libres pero susceptibles de ser influidos a base de proyectos constructivos.

La procedencia del conductor rural replanteaba la teoría de los hombres superiores, que no puede ser aceptada más que en el sentido de que éstos no son los únicos creadores del progreso social, pero sí un factor muy importante en la debida reconstrucción, capaz de acelerarlo. No hay duda que existe en toda sociedad —sea rural, sea urbana— una nata de ella, de hombres que forman una clase innovadora, inventora, creadora de ideas que se traducen en hechos materiales o inmateriales. Son hombres de una innata capacidad: son los descubridores de nuevos hechos, o los inventores de nuevas máquinas, o los plasmadores de nuevas formas de organización, sin el concurso de los cuales la sociedad quedaría petrificada y el progreso sería imposible. En contraste con esta capa más delgada de la sociedad existe una gran masa de seres, de la que no puede decirse en propiedad que sea del todo inerte.

Pero entre ambas hay otra que actúa como clase que Gillette llama “imitadora”. Esta clase actúa cerca a la de los creadores. Quizá mejor sería denominarla “organizadora” porque está constituida por hombres que sin ser genios tienen una buena visión y capacidad de organización. Ejemplo de ellos lo tuvimos en los altos funcionarios del *New Deal*, para poner un solo y gráfico ejemplo. Estos funcionarios agrícolas suelen en verdad ser mentes miméticas, lo cual quiere decir que incluso estas mentes no creadoras en puridad tienen la eficaz inteligencia para poner en ejecución el plan concebido por el estado mayor de la inteligencia, por el *brain trust*. Y si es verdad que sin esos promotores de primera clase no hay planes que echar a andar, es también cierto que sin esos ejecutores u organizadores, que conocen muy bien la comunidad, los planes quedarían en el vacío. Es que las mentes creadoras



transmiten sus ideas céntricas que llegan en ese encadenamiento hasta el hombre común, hasta el hombre-masa, que de ese modo se beneficia, y con ello cumple su misión el proceso democrático, que es en esencia cooperativo, y eleva y mejora a la sociedad humana.

Planteada esa premisa, veamos cómo es conveniente para el mundo rural de hoy que cada comunidad pueda tener dirigentes que residan en ella, y toda clase de organizadores. Estos son los individuos capaces de hacer suyos los planes elaborados por los creadores. Al llegar a este punto parece lógico hacer esta pregunta: pero ¿en verdad la población rural produce con frecuencia conductores? Formular esta cuestión sería como plantear que la ciudad es deficiente porque existen en ella barrios bajos, donde pulula una población antisocial a base de desajustados mentales, económicos y sociales, y muchos merecedores de estar en reformatorios o cárceles. Y otra vez se vuelve a la comparación entre ciudad y campo. No es de suyo impropio mantener la tesis de que si bien la urbe —donde la inteligencia y la civilización se centralizan— recluta y acapara el mayor número de hombres excepcionales en todos los campos humanos —ciencia, arte, industria, política— el campo suministra un número igual o mayor de conductores “potenciales” de primer orden que la ciudad. Las zonas rurales son favorecidas por dos factores: uno, por las mejores condiciones de vida sana y saludable; otra, por el menor porcentaje de clases antisociales —delincuentes, hetairas, vagabundos— propias de la ciudad. Ahora bien, de acuerdo con las investigaciones biométricas del sociólogo inglés Francis Galton, en Inglaterra por ejemplo existe un hombre genial por cada 4,000 personas. El tratadista norteamericano Frank Lester Ward, en su *Applied Sociology*, hace un estudio sobre el terreno de Europa y concluye que de cada 500 personas existe una al menos dotada de “capacidad potencial”, que es por definición aquella que posee un talento ingénito pero que no ha tenido oportunidad de manifestarse en una obra de creación.

De aquí se deduce una importante consecuencia, a saber: que los talentos “visibles” de la historia componen una fracción muy pequeña si se les compara con ese “almacén potencial de talentos” que existen realmente lo mismo en las poblaciones urbanas que en las rurales. Lo que sucede es que muchos gérmenes se malogran, como ocurre en la naturaleza toda, y en esos casos no se cumple el pindárico: “Llega a ser el que eres”. Las zonas rústicas, sin duda, tienen una gran cantera de esos conductores potenciales. Toda la cuestión consiste en que tengan la posibilidad de desarrollarse, en que se eduquen convenientemente para que sean útiles a su propia comunidad y a la sociedad en general. En verdad, los estudios hechos por Ward, que se refieren a su vez al lugar de nacimiento de los grandes líderes de Norteamérica en el período comprendido entre los años de 1800 y 1825 arrojaban este resultado: que las ciudades eran más fecundas en ellos que el campo. Pero contra esto debe

decirse que son considerables los factores culturales que contribuyen en el proceso de formación de un genio o talento, y éstos se dan en más alto grado en la ciudad, donde hay más centros de instrucción y de ciencia, y por ello crean al "genio o talento visibles". ¿Habría sido genio Aristóteles viviendo en medio de la jungla?

El doctor W. J. Spillman refuta a Ward en lo que se refiere al porcentaje de hombres notables de Norteamérica, y ofrece los siguientes datos que son sin duda muy elocuentes: en el año 1909 —año correspondiente a su pesquisa— pudo comprobar que habían nacido en el campo el 92% de los presidentes de los Estados Unidos, el 91% de los gobernadores de estados, el 84% de miembros de gabinetes, el 70% de los senadores, el 55% de 47 presidentes de compañías ferrocarrileras, el 64% de representantes electos, lo que daba esta media: que de cada 100 hombres sobresalientes el 69.4% eran nativos del campo. Posteriormente el reverendo Nillis limitó su pesquisa a una importante ciudad del este de los Estados Unidos, y dio con el hallazgo de que el 95% de los ciudadanos dirigentes eran oriundos del campo. Por fin, el estudio de la metrópolis de Chicago arrojó que de los 100 hombres de negocios y representativos más distinguidos de profesiones, el 85% había nacido en zonas agrarias. La conclusión que debe derivarse de los datos previos es que ha de esperarse que la ciudad proporcione siempre un número mayor de inteligencias superiores que el campo, pero de inteligencias "visibles", no precisamente potenciales. A su vez, que las diferencias de ambiente y de oportunidades produzcan esas diferencias numéricas, más bien que la herencia selectiva. Por último, que el mejoramiento de oportunidades en la comunidad rural hará producir un número considerable de guías rurales exaltados al liderazgo por su propia inteligencia superior.

Es evidente que el campo tiene necesidad de tales conductores para empresas muy variadas, debido a que la clase agrícola, por constituir una parte considerable de la riqueza nacional, es sobremanera importante, y necesita estar representada por sí misma en los cuerpos colegisladores, a fin de que promueva leyes favorables al agro. Ya lo dijo hermosamente nuestro Martí: "La tierra es la gran madre de la fortuna. Salvarla es ir derechamente a ella". Para esta salvación se hace necesario se adiestren conductores rurales, a fin de que logren liderazgos permanentes residenciales en la comunidad rural. No es lo óptimo que vengan guías de fuera de la comunidad y con carácter transitorio a decir lo que hay que hacer, aun cuando se trate de señalados expertos agrarios o de demostradores.

En vista del desiderátum previamente formulado, conviene precisar cuáles deben ser las cualidades del dirigente rural. Conductor rural es el creador de un efectivo mejoramiento, de una innovadora medida, de una nueva práctica

agraria, o quien tiene capacidad para resolver un problema de mayor o menor radio afrontado por la clase agrícola. El mejor demostrador agrario será siempre aquel que es respetado por su auditorio. El guía de por sí establece desde el primer momento esa relación única entre él y sus seguidores, a virtud de ese coestímulo que facilita el logro del objetivo común y que pone en actividad al grupo. Exponer una necesidad sentida, concretar en qué consiste la dificultad, sugerir la solución y trabajar de consuno en la satisfacción de esa necesidad, es el papel del conductor rural. Si lo selecciona bien, prospera; si lo selecciona mal, va al fracaso.

Muchas son las cualidades que debe tener el conductor rural constructivo. En primer lugar ha de tener iniciativa, capacidad organizadora, ha de estar identificado a los propósitos e ideales agrarios, no ha de faltarle visión, inteligencia ejercitada, entusiasmo, fe, honradez, sentido de responsabilidad, afabilidad para tratar a la gente campesina, sentido de cooperación, paciencia, tolerancia, ausencia de egoísmo y habilidad para dirigirse a un público por medio de la palabra persuasiva. En efecto, ¿qué es en esencia el "conducidor"? —término que acuñó Gracián. 1) Es el orador del grupo, pues un grupo no puede funcionar sin una voz, ya que de lo contrario se produce la confusión; además ese protócrata es capaz de formular las opiniones colectivas, de hablar en nombre del grupo. 2) Es el armonizador del grupo. Frente a los intereses contradictorios dentro del mismo, es capaz de superar con habilidad las diferencias, manteniendo a su vez una independencia de criterio y haciéndose fuerte en el principio sociológico de la superación de intereses antagónicos a favor de un interés común superior. 3) Es un planeador de los propósitos del grupo; es decir, de él parten los mejores proyectos para su bienestar. 4) Es el ejecutivo del grupo, dirige su política agraria, y sus planes, y estimula a otros ejecutores en tareas complementarias y de detalle. 5) Es el educador del grupo. Esta es una de sus notas salientes. Los planes de la colectividad sólo deben ser llevados a cabo después de una educación previa, a base de la libre discusión. 6) Por último, es el símbolo de los propósitos e ideales colectivos, y por ello ha de ser leal a esos supremos intereses que representa, y a esa confianza que en él se deposita. En determinados tipos de conductores rurales —tales el ideólogo, el maestro y el clérigo— esta última cualidad ha de resaltar.

El ser dirigente rural supone un consumo de tiempo y energía en favor de tales actividades constructivas, y tal responsabilidad tiene a la vez goces y dolores. Puede que el guía llegue a ser un incomprendido, puede —después de esforzada faena— atraerse "la probable ingratitud de los hombres", como predecía Martí; puede que no le sea reconocido el bien hecho a su comunidad. Pero tiene la sana alegría de sus realizaciones en favor del grupo, y siente orgullo por ello. Su jefatura —por otra parte— desarrolla su personalidad, y la ensancha; tonifica su personalidad, al serle reconocida por otros; se siente un

creador de vida, y aunque está siempre sometido al juicio ajeno, prosigue dándose en cuerpo y alma a los demás. Claro está, que esta descripción sólo es aplicable a líderes de tipo superior, a adalides.

Ha de indicarse empero que con el desarrollo de las organizaciones e instituciones rurales modernas, los guías del tipo reseñado han aumentado, pero también los hay de otro tipo, los profesionales o burocráticos, que actúan con una capacidad aconsejadora o administrativa. De toda suerte, este liderazgo es de primaria importancia dentro de la existencia democrática, en la medida en que el dirigente es capaz de ser fiel a los ideales de este universal sistema de vida pública, sirviendo al grupo y no pretendiendo ser nunca un amo de él.

#### VI. PROCESO DE MOVILIDAD O CAMBIO SOCIAL EN LAS ZONAS RURALES

Desde los tiempos en que Lapouge formulaba sus prejuiciosas leyes antroposociológicas, el proceso de migración rururbana constituía uno de los fenómenos dinámicos más estudiados por la sociología. La ciudad actuaba como imán, como tela de araña para el hombre inteligente, sensible y con aspiraciones. De aquí que Lapouge asentara que los campesinos que abandonaban los distritos rurales eran más dolicocefalos y los menos lo eran los que permanecían en ellos. Los primeros eran —declaraba— más decididos, emprendedores y de más talento. Con el tiempo —predijo— el contingente de población rural dejará de ser esa cantera inagotable, esa garantía de una población nacional estable, sana, fuerte y prolífica. Pensaba Lapouge que al no reproducirse en grado suficiente ni el individuo urbano ni el inmigrante campesino selecto, la mayor fertilidad correspondía al gran remanente campesino, y con ello la civilización destruía su verdadera linfa, lo que le da vida, dinamismo y genio. En verdad, el campo resulta desgraciado al sufrir una pérdida de sus conductores potenciales, tanto de tipo creador cuanto de tipo organizador, debido al fenómeno del “éxodo rururbano”.

Sin duda la ciudad —se ve hoy— atrae y fascina fuertemente, al extremo que a veces ha habido trasplantes de tres millones de almas a una urbe de un golpe. No ha mucho a una pregunta hecha por un entrevistador a un alumno de la Universidad de Dakota del Norte, éste respondió, tocante a las bondades de la vida del agro: “Que Dios me perdone, pero yo nunca regresaría al campo en que nací y me crié”. Esta contestación es de suyo sintomática. En el propio sentido los campesinos ya retirados por vejez o invalidez prefieren terminar sus días en la ciudad. Y aun pocos graduados se mostraron en la encuesta efectuada deseosos de retornar a sus hogares rústicos. Es

obvio que muchos de los hombres más capacitados son impelidos a vivir en la ciudad debido al número y a la calidad de las instituciones culturales y científicas que en ésta existen. En suma, excepto en épocas de revolución o de desintegración política el gran aflujo de la población es siempre del campo a la ciudad y no viceversa. La ciudad es la terminal receptora. El campo, en esta transfusión, es el donante de sangre. Y no hay "migración compensadora".

Los planteamientos anteriores se contraen al fenómeno llamado por Pitirim A. Sorokin "movilidad horizontal", que es uno de los más importantes dentro del cambio social de individuos y de grupos. El trasiego de personas y de instituciones, en suma, de características culturales de un grupo o clase social a otro grupo o clase social constituye la movilidad social en general. El movimiento de grupo a grupo sin referencia a diferencias de clase constituye la movilidad horizontal. El cambio de características culturales o de personas de abajo a arriba ("ascendente") o de arriba a abajo ("descendente") en la escala social constituye la "movilidad vertical". Sobre todos estos fenómenos escribió Sorokin su gran libro *Social Mobility*, editado en 1927. El ascenso o el descenso dentro de una nación o sociedad de individuos o del grupo mismo como un todo ganando o perdiendo su *status* en la sociedad, constituye la movilidad vertical. Generalmente este fenómeno comporta el quebrantamiento de estables lazos dentro de la comunidad y lo coactivo de una nueva situación a la par con los cambios, ya verticales, ya horizontales, acaecidos. La movilidad vertical conlleva un aumento o una disminución de riqueza, o un aumento o una disminución de poder efectivo, o de autoridad.

El fenómeno de movilidad vertical varía de lugar a lugar, y de época a época, si bien se da más en los regímenes democráticos que en las autocracias. Hay circulaciones verticales tan marcadas como la de la Revolución Francesa. En ese cambio de abajo a arriba o de arriba a abajo que crea la movilidad vertical dentro de la pirámide social, una gran variedad de instituciones sirven de "canales de circulación", de "escalones" o de "ascensores". Entre éstas las más importantes a esa instrumentalidad son los ejércitos, las iglesias, la escuela pública, las burocracias gubernativas, las organizaciones políticas, las asociaciones profesionales, las organizaciones económicas, la familia y los sistemas igualitarios democráticos que prohíben las distinciones legales, raciales o sociales y que propician el proceso de la igualdad social. Todas estas instituciones son escalones de ascenso o de descenso social en determinadas coyunturas históricas. En la Edad Media, los fundadores de las dinastías de los merovingios y de los carolingios, luego Cromwell y Napoleón y su cohorte, y más recientemente Kemal Pashá y otros, se elevaron por medio de la guerra, que fungía como escalera social a posiciones dominantes, e igual aconteció con treinta y seis de noventa y dos emperadores romanos. El mismo fenómeno señala Burke en relación con la democracia inglesa.

Son también elevadores sociales las organizaciones políticas tanto antiguas como modernas. En Roma, especialmente después de la época de Augusto, la ascensión de los esclavos o libertos por este camino era algo común. Y la democracia moderna facilita promociones a primeros puestos a virtud de la circulación vertical. Las escuelas gratuitas y los títulos de profesiones liberales son canales de circulación vertical, debido al acceso que a las primeras en mayor grado, y a las universidades, sobre todo en Latino-América, tiene todo el mundo. En la China —siguiendo las enseñanzas de Confucio— los canales educativos, con sus diversas pruebas, ocupaban el lugar, para el ascenso, que hoy tiene el sufragio universal. La prensa como institución y como profesión es también un canal importante de circulación vertical, pues a través de publicaciones en ella el periodista cualificado logra fama y se puede crear una carrera brillante. Las organizaciones económicas —que se basan en el auge de los negocios, en hacer dinero— también sirven de escalones para el ascenso social. El ser dueños de la tierra, el manejar bancos, el ser propietario de fábricas de automóviles son ejemplos conspicuos que demuestran que existe una correlación entre el poder de la riqueza y el poder y las posiciones políticas. Todos los nobles han sido ricos, y el dinero es un medio omnipotente de promoción social.

En suma —concluye Sorokin— “en toda sociedad estratificada ha habido siempre estos canales de circulación vertical que existen y funcionan del mismo modo que existen y funcionan en las venas y las arterias por donde circula la sangre en el organismo humano” (vid. Pitirim A. Sorokin, *Los Canales de la Circulación Vertical*, en la *Revista Mexicana de Sociología*, sept. y dic. de 1954). Se ha dicho que esa ascensión o hundimiento de individuos o grupos en la pirámide social no es cosa de azar, ya que las mismas instituciones que sirven como canales de circulación vertical, actúan como instituciones de selección y de prueba; se ha dicho que esas instituciones clasifican y gradúan —mejor, gradacionan— a los individuos de una determinada sociedad, y tienden a situarlos en una clase correspondiente a sus propias capacidades; y se ha dicho asimismo que la familia, la escuela, la iglesia y las instituciones profesionales no tienen como cometido único transmitir la herencia cultural de una a otra generación, sino también el actuar como instituciones selectivas y de distribución de esas personas que se levantan o se hunden dentro de la pirámide social.

Sin embargo, a esto debemos replicar que no se trata siempre de un problema de capacidad de esas personas en ascenso o descenso, sino que hay que contar —sobre todo como es obvio en los golpes de mano o cuartelazos, tan frecuentes en América— con otros factores del más negativo cariz, como son la ambición de poder, la corrupción y el soborno como medio de ascenso, el llegar a un fin por cualquier medio; es decir, que el problema de los movi-

mientos verticales no puede ser un mero problema descriptivo, de hecho, sino que ha de enjuiciarse valorativamente. La sociología de este proceso no ha de ser *wertfrei*, sino que la apreciación de los resultados beneficiosos o nocivos a la comunidad ha de ser piedra de toque. También ha de correlacionarse ese hecho de la circulación vertical con todos los factores de la sociedad de que se trata —economía nacional, mantenimiento o proscripción de los derechos universales humanos, monto rápido de la deuda pública, efectos sobre la moral pública— criminalidad, juego ilícito, contrabando, bienestar o mal-estar de la población, progreso o retroceso educativo, progreso o retraso y miseria en los campos. (Tal era —lo segundo— la situación de Cuba al triunfar la Revolución en Enero de 1959, tergiversada posteriormente y entregada a intereses soviéticos).

Veamos los efectos que, según Sorokin, crea la movilidad social. Es evidente que cuando en una sociedad se desplaza a los mejores elementos, predominan los menos preparados, y al producirse la eliminación de las *élites* directoras, y dárseles poder a los individuos más ignorantes y sin principios éticos, y aun a psicópatas criminales de arriba y de abajo, se origina una gran subversión que puede llevar al colapso de la nación. El impacto de la movilidad vertical en una sociedad determina los siguientes efectos en el espíritu nacional: en unos se produce una moral rigorista y heroica, en otros —por el contrario— se produce una conducta más plástica; son épocas de más esfuerzo mental y a la vez de más enfermedad mental; en unos aumenta la fe, en otros —tal es el contraste— aumenta el escepticismo, el misoneísmo o aversión a lo nuevo, y se dan fenómenos de desintegración de las costumbres tradicionales. En suma, la movilidad vertical determina la desintegración de un tipo de cultura dado al romperse los vínculos establecidos entre diversos grupos o clases (*supra*, p. 351). De nuevo funciona la “ley de polaridad”.

Sin embargo, debemos decir que el proceso de movilidad en las áreas rurales es considerablemente menor que en las áreas urbanas. En las primeras hay la tendencia de la familia a mantener a los hijos en el propio hogar por un período de tiempo más largo que en la familia de la ciudad. Además, hay menos divorcio y menos abandono del hogar. Es evidente que en la población campesina la movilidad intrafamiliar es menor que en la población urbana. Y como quiera que las clases agrícolas se originan casi enteramente de la cantera de los niños campesinos, hay más estabilidad ocupacional, al paso que en la urbe industrial los recién llegados se reclutan procediendo de un área distinta. Por otra parte, la gente de la urbe cambia constantemente de ocupación, a diferencia de la gente rural. En resumen, que la movilidad general en las ocupaciones es mayor en las áreas urbanas que en las rurales.

Los maestros en materia de movilidad social —especialmente Sorokin y Zimmerman— han hecho este claro símil: “La comunidad rural se asemeja a las aguas tranquilas de un pozo, al paso que la comunidad urbana se parece más al agua en ebullición de una caldera”. En el bloque rural los individuos están más arraigados a su propio *status*; en el bloque urbano cambian con más facilidad de *status*. La una se caracteriza por la estabilidad, la otra por la movilidad. El cambio de tipo ocupacional es menos frecuente entre los agricultores, comparados con otras ocupaciones y oficios. A su vez, ello implica mayor inseguridad para los trabajadores de la urbe (vid. Pitirim A. Sorokin, Carl Zimmerman y J. C. Galpin, *A Systematic Source Book in Rural Sociology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1930).

Las razones de este contraste sociológico son las siguientes: 1) Las instituciones que sirven de elevadores al ascenso de individuos en la pirámide social están ubicadas no en el campo sino en la ciudad; tal ocurre con las escuelas públicas, las universidades, los partidos políticos, los periódicos, los ejércitos, los parlamentos. El campesino en cambio, si quiere subir, tiene que abandonar el campo. 2) Puesto que la estratificación social no es tan acentuada en el campo, el hombre rural tiene menos oportunidades de ascender o de descender de una clase a otra. Hay menos escalones para ello en el mundo del agro. 3) Hay una fertilidad diferencial entre la población urbana y la rural. 4) En la urbe las clases superiores al morir dejan puestos vacantes en la cima de la pirámide. El especializado cirujano plástico cuando fallece deja un hijo que probablemente será pintor o músico o ingeniero, pero no cirujano. Ese fenómeno profesional lo denominó Müller Lyer “descastamiento”, esto es, no se trasmite el *status* profesional —como en la Edad Media— de padres a hijos. Estos puestos vacantes los ocupan otros individuos que no son precisamente los hijos o nietos. En el campo esas vacantes, en sí, apenas existen. La población campesina es más homogénea en sus actividades.

Han de tenerse en cuenta además los siguientes hechos. 1) Los grupos rurales no son numerosos en comparación a los grupos urbanos, y por ende existe poca posibilidad de cambio de un grupo a otro. 2) Los grupos “primarios”, tales la familia y el barrio rural, son básicos en la comunidad rural, y muy estables. 3) El elemento patriarcal sigue siendo fuerte entre los campesinos de hoy. Los ancianos —cabezas de familia— dominan, y son respetados en la familia por su mayor experiencia. En la ciudad o urbe en cambio se da el proceso de contravención, consistente en la pugna entre la generación joven y la vieja debido a los modos diversos de pensar de una y otra, y debido a que en la fábrica y el taller y en muchas profesiones de cuello blanco —por ejemplo, traductores— la ancianidad es una impedimenta. Por ello el anciano está generalmente jubilado o disfrutando su seguro de vejez. 4) El sistema familístico o “familismo” es importante todavía en las áreas rurales, a dife-



rencia de lo que ocurre en la ciudad en que la familia se desintegra cada vez más. 5) El campo es de suyo más tradicional: romper en el seno del agrario con la costumbre milenaria es más grave que en la ciudad, que es más innovadora en sus usos. La clase agricultora se aferra más a sus ancestrales costumbres y a sus instituciones comunales de toda especie. 6) Sin embargo, por excepción, se dan fenómenos como los cambios en masa de la clase campesina de un partido político a otro, y, claro está, las revoluciones agrarias.

### VII. PROCESO DE AISLAMIENTO RURAL Y SU NECESITADA MITIGACION

Es algo conocido que mientras el gran problema urbano consiste en la congestión demográfica, el gran problema rural es el del aislamiento de las familias y de las poblaciones dentro de la comarca campesina. Si el "lleno es uno de los problemas capitales de la urbe, el aislamiento extremo es el problema neurálgico del campo. Ahora bien, debemos preguntar: ¿qué cosa es aislamiento? En este sentido podemos decir que aun estando rodeados de personas como ocurre cuando nos encontramos en la estación de ferrocarril de una populosa ciudad, estamos en verdad solos. Aisladas están también las familias que viven como nómadas y se son extrañas entre sí en las casas de apartamentos de una gran ciudad. Ello implica que el aislamiento no es sólo cuestión de separación espacial, sino también un estado de la mente, un sentimiento de soledad que también se da en la urbe. En ésta se observa el paradójico anhelo de tener relaciones amistosas, venciendo el aislamiento que la urbe es. Y aun en ésta a veces para hacer una visita a una familia amiga hay que hacer un largo recorrido debido a que no es fácil la comunicación rápida. Así ocurre por ejemplo en la hermosa ciudad de Los Angeles. Recuérdese que la International House de Nueva York —institución que es torre de Babel de estudiantes de todas las razas del mundo— que tiene por lema *The brotherhood may prevail*, se fundó por haberse topado unos estudiantes chinos con un potentado filántropo norteamericano, a quien se le quejaron amargamente de la soledad que sufrían en la metrópoli.

Hay lugares como los campos de las Montañas Rocosas en que el aislamiento de las casas de campo se observa en forma extremada. De aquí que las causas del aislamiento rural pueden ser absolutas o relativas. Hasta qué grado el aislamiento se puede mitigar, es el *quid* de la cuestión. La primera causa del aislamiento rural es obviamente la separación espacial de las familias. La segunda causa es la escasez de instituciones sociales. Es evidente que el número y la calidad de las instituciones sociales de la ciudad exceden en eficacia a las del campo. Es que la ciudad es un complejo de instituciones económicas, políticas, gubernativas, de servicio público, artísticas, educativas, periodísticas

y tales, al paso que el campo suele tener escasez de todas ellas. Es verdad que los clubes de agricultores se están multiplicando con rapidez, lo mismo que las escuelas rurales, pero no son suficientemente numerosos. Existen también ligas campesinas y otras instituciones, pero es en la ciudad donde encontramos las mejores unidades escolares y las universidades, los cinematógrafos, las fábricas, los salones de baile, los círculos sociales, los cafés, las oficinas públicas y privadas, los estadios deportivos, las calles y avenidas y otros lugares donde los individuos se congregan. Tales contactos no se dan mucho en el campo. Se cuenta que un predicador mormón iba paraje tras paraje con la idea de dirigirse al primer grupo de personas que encontrase. Al fin dio con un hombre en una casa vacía, y comenzó a predicarle. Dos horas duró la plática, terminada la cual pidióle: "Hermano, ahora interrógame". Y éste: "Señor, ruégole termine pronto, pues soy el pobre portero".

Se ha alegado que es un factor de aislamiento la forma pasiva misma de la mente campesina, que actúa como causa indirecta, el sentirse el hombre de campo con agrado ante su propia inercia y separación de la comunidad, y que los individuos cuya mente está condicionada de ese modo no ponen nada de su parte para superar ese estado. Pero el hecho de que haya no pocos individuos del agro que sientan un fuerte deseo de vivir en la ciudad, demuestra que no todos están tocados por esa abulia. Por otra parte existe lo que se ha denominado "mente rural activa", encarnada en numerosos individuos que viven en el campo porque lo desean vivamente, y tienen bastante inteligencia para aun comprendiendo las deficiencias de la existencia rural, ver los modos de remediarlas. Sin duda esta cantera constituye la esperanza para el advenimiento de un mundo rural mejor. No obstante hay que admitir que el sujeto pasivo constituye la mayoría, y ello comporta un obstáculo para el necesario cambio constructivo.

No ha de pensarse empero que la masa campesina vive así porque ello es fatal, ni por formar parte ello del orden de la naturaleza, ni que tal inercia es el resultado de un largo proceso biológico hereditario transmitido de generación en generación; dicho en breve, no se trata de algo preestablecido que no pueda modificarse. No. El campesino no es inherentemente antisocial. Ello no es un mal insuperable. En efecto, replanteemos la cuestión genérica, la de que el hombre es por naturaleza un ser gregario. El deseo de establecer contactos sociales es atributo enraizado del hombre y de los mamíferos, y aun de animales selváticos. Es lo que Giddings llamó "la conciencia de la especie". En un reciente relato de la selva africana ocurrió que un león dio una hermosa prueba de ella al lamerle periódicamente a una leona balaceada mortalmente la boca abierta de la herida, evitándole así la infección de la misma, y trayéndole alimentos,

cazados de modo expreso para ella en la misma selva. Si de tal sociabilidad existen evidencias en las ciudades lacustres y en las primeras villas con sus actividades agrícolas, ello prueba que el hombre moderno cuenta con una larga tradición gregaria en la cual encuentra sus más altas satisfacciones y premios. De ese canje gregario los campesinos no son una excepción, pues ellos son descendientes como el hombre urbano del *homo sapiens europæus, alpinus* o *americanus*.

Ahora bien, el aislamiento trae consigo un proceso de represión anímica, y ya es sabido, después de los psicoanalistas, lo que significa ello para lo inconsciente. La represión de esa fuerte tendencia humana —la sociabilidad— no puede traer como secuela más que aflicción y dolor, a veces de consecuencias patológicas. Que el aislamiento es indeseable para la misma población campesina, se prueba en el hecho de la migración rururbana. Recuérdese que la incomunicación, dentro del régimen carcelario, es una pena extrema que pocos condenados resisten mucho tiempo, y que tal castigo puede traducirse en un colapso psíquico, y aun en alguna forma de locura. Proverbial es el caso de pastores que al quedarse aislados por mucho tiempo con sus rebaños en dilatadas praderas y apartados del trato con seres humanos, han perdido su equilibrio mental y dado en la demencia. Es que la libertad sólo es beneficiosa en medio de la asociación. “La razón —dijo Izoulet— es hija de la ciudad”. El aislamiento campesino crea cierta deshumanización, y en cambio la actividad asociativa y la variación mental que ella produce, afina y refresca el espíritu, crea nuevas ideas.

Quizá la tensión mental más severa la sufra de suyo la mujer campesina, y de modo especial la madre de familia. En efecto, su actividad se limita a la faena de la casa, de suyo monótona y de rutina; no establece en realidad relaciones con sus vecinas, a diferencia de la mujer de la ciudad; ni tiene oportunidades de expansionarse conversando, como lo hace el campesino varón con la gente que encuentra a su paso cuando sale de su choza; ni va a la ciudad a comprar, como lo hace el hombre. Su vida es una lánguida rutina, desprovista de variedad, de situaciones que exijan iniciativa propia, y la consecuencia es que no se forma la experiencia, y vive sin horizonte alguno. Por eso envejece más prematuramente que el hombre.

De ese hecho, de ese aislamiento sociológico, deriva que la población rural está más predispuesta que la urbana a la melancolía y a la demencia senil. La primera es enfermedad de la mujer del campo, y ella se produce debido a la monotonía exasperante, a la falta de contenido con qué llenar la vida. Tal existencia puede culminar en una crisis estuporosa. Se dirá empero que hay cientos de campesinas que viven esa existencia estólida sin sufrir crisis alguna, pero lo que ocurre es que las formas graves de melancolía seleccionan sólo a las criaturas sensibles y predispuestas, pero de toda suerte es un mal

que precisa conjurar. Entre los hombres la forma de perturbación mental más extendida es la *dementia senile*. Cuando un hombre de campo llega a la vejez, nada hay que le estimule ni le entretenga la mente. Como no formó hábitos de lectura, no le atraen periódicos ni revistas. Nada tiene que ver, ni tiene dónde ir. Su vida de trabajo tocó ya a su fin. Nada le incita a obrar, y su existencia carece de objetivo. Este es también el problema del jubilado por vejez que corta su continuada vida de trabajo de años súbitamente, sin que la sustituya con otra actividad. Ese problema de las energías vacantes es vital, pues troncha la posibilidad de la propia expresión que es dominante en el hombre. La ausencia de interés lleva a la nada, al colapso.

¿Qué soluciones puede tener el problema del aislamiento? Se ha dicho que puesto que la familia es la institución fundamental y básica de la sociedad, todo mejoramiento debe radicar en la esfera del hogar campesino, y allí concentrar todas las actividades constructivas y las satisfacciones. A esta posición sociológica se la denomina "familismo". Esta tesis —limitada de suyo— no es del todo aceptable, pues por valiosa y raigal que sea la vida del hogar, ella es muy circunscrita para proporcionarle los beneficios todos que derivan de la existencia asociada, verbigracia la educación, la recreación y el intercambio personal y social. También carece de recursos la familia por sí para empresas sociales mayores, y es esta agrupación además de suyo monótona para estas finalidades. Muchas panaceas han sido propuestas a fin de mitigar el aislamiento, desde las comunidades rurales mormonas con su iglesia en el centro de ella hasta multitud de proyectos modernos. Sin duda el propósito de mitigar ese aislamiento supone una readaptación de la vida rural, que requiere, como todo cambio, tiempo para planear y poner en práctica una vida asociativa rural más rica y plena. El mejoramiento de los sistemas de comunicación, tales la red telefónica rural, la radio, la televisión, el mejoramiento y multiplicación de los medios de transporte, como carreteras y caminos vecinales, el establecimiento del correo rural —gratuito en algunos distritos de los Estados Unidos— la multiplicación de automóviles, *jeeps*, camiones y otros medios para vencer la distancia, la difusión de periódicos, de cartillas de alfabetización, de libros y revistas *ad hoc*, la enseñanza rural, todo ello es importante para el establecimiento de contactos entre la gente del campo y para que fragüe una efectiva solidaridad rural.

Una rápida y cómoda red de tránsito y comunicación favorece este desiderátum. El hecho de que en Norteamérica por cada granjero haya un automóvil o artefacto motorizado, es ciertamente algo que conspira en favor de esa idea. El automóvil y el tren estrechan el contacto entre individuos y familias en pocos minutos u horas, supliendo lo que antes era empresa que llevaba

días y días a caballo o por otros medios de locomoción animal. Asimismo las bibliotecas circulantes con materiales amenos, la posibilidad de recibir noticias frescas de lo que pasa en el mundo y el cinema rural son instrumentalidades que en un futuro serán patrimonio de la población campesina, como lo está siendo en países desarrollados la electricidad barata, a juzgar por obras tales como la del Valle de Tennessee. (vid. D. Lilienthal, *Democracy on March*, 1943). Y, como dijo bien Gillette, "el contacto social es algo que tiene tan gran valor como la sociedad consanguínea misma". Es que la sociedad es por naturaleza psíquica, y la comunicación fortifica el sentimiento del nosotros. Por todo ello es un ideal que supone ingentes esfuerzos estatales e institucionales, y de la opinión pública de un país, si bien puede decirse con Hegel que "todo lo que es real en la idea, está llamado con el tiempo a ser realizado".

Tal meta supone el cultivo y la educación de una conciencia en las zonas rurales que tienda a crear esa solidaridad, ya que ningún objetivo público —lo saben bien los psicólogos sociales— se logra sino hasta que la mente colectiva ha sido alertada de su necesidad, informada debidamente y persuadida tocante al fin deseado. Para ello hacen falta también conductores rurales, hacen falta misioneros bien adiestrados, escuelas normales rurales para educar maestros, colegios y granjas agrícolas experimentales y conferencistas en cuestiones rurales. Sólo contando con estas instituciones básicas se puede prestar un servicio de trascendencia al país en el orden rural. En suma, lo primero que hay que hacer para mitigar el aislamiento campesino es educar la mente de los hombres de campo con sentido sociológico.

### VIII. PROCESO DE INSTITUCIONALIZACION RURAL

La familia es la institución básica de la vida rural, y es sobremanera importante debido a que la empresa agrícola depende en mucho de la existencia de una vida familiar estable. Además se ha podido observar, a través de generaciones, que el agrupamiento familiar deja impresa una huella permanente en el espíritu del niño y del adulto, quizá mayor aún en el mundo rural, más homogéneo de suyo. Por ello muchos investigadores han considerado la familia campesina —o el hogar campesino— como la unidad de medida para el estudio de los más diversos procesos sociológicos rurales, como son la cooperación, el grado de bienestar o nivel de vida, las relaciones entre padres e hijos, la desorganización familiar y otros. Acerca del nivel de vida o grado de bienestar de la comunidad campesina se han llevado a cabo estudios numerosos sobre el presupuesto familiar en relación con la cantidad de productos que rinde la finca que el agricultor cultiva. Los ingresos que la finca proporciona no siempre son una medida segura de que el finquero dis-

fruta de un alto grado de bienestar. Otra faceta de la cuestión que hay que tener en cuenta es la relativa al empleo adecuado o no de dichos ingresos, esto es, a la eficacia del uso del nivel de vida que se posee, o mejor, al mayor y mejor uso posible de los recursos que se tienen a mano. A ese efecto se han estudiado esmeradamente los hábitos de compra en numerosas familias, y qué criterio siguen para seleccionar las mercancías cuando ello es posible.

La institución fundamental capaz por su importancia modeladora de llegar al corazón de la masa campesina y de incitar el interés genuino en los asuntos del agro, por estar localizada en la propia comunidad agraria, la que se insufla del verdadero espíritu del campo y toca día por día la mente y la sensibilidad de la población agrícola, y ejerce un influjo formador en el joven campesino en todo lo que concierne al mejoramiento de su comunidad, es la escuela rural consolidada. Esta tiene su propio edificio y sus equipos y materiales de enseñanza, y su cuerpo de maestros competentes y eficaces, y su cuadro de enseñanzas "ruralizadas", y facilidades para poder pasar luego a la escuela rural secundaria, con su proyección práctica y experimental, y capaz de influir, por estar articulada a ella, en la vida rural misma, y estar al alcance de cada familia. La escuela rural, cuando funciona con máxima eficacia, es la institución capaz de estimular a la clase dotada de inteligencia superior hacia logros superiores en favor de la clase agrícola. Martí precisó excelentemente ese alto fin, al decir que "la agricultura es imperfecta sin el auxilio de la instrucción". Tal es la misión de la escuela rural exclusiva o especializada.

Varias clases de instituciones, dirigidas por hombres o mujeres, pueden contribuir a crearla, encontrándose entre éstas las *chauteauquas* de verano que suelen impartir conferencias sobre la vida rural, los institutos agrarios, las escuelas de mecánica agrícola, los clubes agrarios, las asociaciones y fraternidades que mantienen puntos de vista constructivos en la problemática rural.

La escuela rural es sin duda una institución, una agencia insustituible para la promoción, el mejoramiento y el progreso de la vida campesina. Ha de decirse que si bien estos centros formativos en muchos países han avanzado notablemente, en otros no suelen ser sino meras chozas sin comodidades escolares, de verdadero atraso en sus métodos de instrucción, con cursos inadecuados, con escasez de niños concurrentes a ella, lo cual impide que se forme una conciencia emulatória, y que se organicen juegos esenciales al espíritu infantil. El maestro además no suele estar debidamente retribuido, y casi siempre carece de preparación en el ramo rural, que es de suyo una especialización. Por otra parte, tiene que dedicarse a la repetición monótona de clases breves, a causa de que los alumnos acuden a clase, por el problema de la distancia, a horas distintas. Ello en contraste con la ciudad, en que la escuela pública cobra positiva eficacia. Ahora bien, esta institución está por fortuna

prevista y consagrada en las constituciones modernas de los estados de hoy, lo cual facilita que pueda cumplir su útil misión. La dificultad mayor de la escuela rural estriba en que a veces tiene que ser instalada dentro de un área rural en que las casas de familias campesinas están muy alejadas unas de otras. El remedio más efectivo que se ha ideado frente a ello ha sido la escuela rural centralizada. Los educadores en efecto se inclinan a que exista un control centralizado a base del distrito municipal territorial, si bien los padres suelen preferir el control descentralizado. También en la escuela rural moderna queda bajo el radio de competencia de los educadores la cuestión técnica sobre los programas a seguir, correspondiendo a la sociología rural el análisis de las relaciones entre el contenido del cuadro de enseñanzas, el bienestar de los alumnos y el adelanto de la comunidad rural.

La educación de adultos es una de las innovaciones más fecundas en la actualidad. No olvidemos sin embargo que en la República de Platón la tarea educativa duraba hasta los cuarenta o cincuenta años, y una frecuente frase doméstica en países adelantados simboliza ese renglón platónico, cuando el padre le dice a su hijo: "Niño, quita la televisión, que tu madre tiene que hacer la tarea escolar". Destaquemos como ejemplar la labor realizada por la Universidad de Sashatchewan, de Canadá, en su Departamento de Extensión Universitaria Agrícola, a fin de "llevar la Universidad al pueblo". En este estado canadiense dos terceras partes de la población —que se compone de medio millón de almas— está formada por agricultores. Se trataba de buscar una solución a los problemas diarios que confrontaban los agricultores, haciendo llegar a la masa rural precisos informes que comprendían el estudio de las tierras y el escoger los tipos de cultivos más apropiados a cada región, y sobre el empleo de la maquinaria agrícola, y sobre los procedimientos para la venta de los productos, y sobre los modos de mejorar su calidad, y sobre la protección de los cultivos contra las plagas, etc. Esa casa de estudios realiza todo esto en su tarea de extensión universitaria agrícola, a base de una verdadera labor de investigación, y ese servicio cuenta con más de cuarenta y cinco años de existencia. En el informe de 1950 se hace constar que fueron atendidos directamente unos ciento cincuenta mil agricultores.

Innovación de envergadura fue el *college on wheels* —o universidad rodante— en que la enseñanza y el servicio agrícola ofrecíanse en trenes de propaganda, cedidos gratuitamente por las empresas ferrocarrileras, al objeto de favorecer el mejoramiento de la agricultura. Contaban para ello con el personal necesario suministrado por el Departamento de Agricultura y por la Universidad. Llevaban en los vagones ganado, exposiciones, material de publicidad, tribunas *ad hoc* para ofrecer disertaciones y una guardería infantil. Los informes suministrados por las estaciones de radio del propio servicio eran

utilizados por miles de personas. En tan importante servicio agrícola participan las asociaciones agrarias del Estado de Saskatchewan. En 1950 hubo 267 reuniones o actos públicos de campesinos, promovidos por las mismas. La extensión universitaria agrícola aplicada a la horticultura fue de un verdadero éxito en la producción frutal en las planicies; a ese efecto, el Departamento de Extensión mantiene un profesor permanente de horticultura que ofrece consejo y ayuda técnica. En el propio año de 1950 funcionaron varios campamentos, once para muchachos y diez para muchachas campesinas, al objeto de que pudieran asistir a las ferias y exposiciones agrícolas.

También se fundaron clubes agrícolas de jóvenes de ambos sexos, con un programa de educación para la juventud de la comunidad rural. Asimismo se desarrolló un programa mixto provincial-nacional para la formación profesional de jóvenes, con varios cursos de tres días, unos sobre maquinaria agrícola, otros sobre agricultura en general, éstos sobre motores Diesel, esos sobre motores de gasolina, aquéllos sobre trabajos de soldadura, y otros en fin sobre edificaciones agrícolas. La tribuna radiofónica agrícola daba periódicamente informaciones útiles, y en la propia planta se inscribían los miembros de la radioaudiencia del estado. Por último, se instituyó con todo éxito la Semana de la Granja y del Hogar Campesino, verdadero suceso anual, que se efectuaba en el mes de enero, con una asistencia de novecientos concurrentes, y durante el período de vacaciones. Constituyó una gran propaganda para la Universidad. (vid. UNESCO, *Las Universidades y la Educación de Adultos*, traducida por el departamento editor de la Universidad de La Habana, con nota preliminar nuestra, págs. 118 y sigs).

El periódico rural, ya semanal, ya bisemanal, es sin duda una importante institución de la sociedad, pues sus editoriales hacen que la atención de los lectores se hincó en ellos. Esos artículos enfocan las cuestiones rurales y las públicas del país en relación a las rurales. El periódico orienta a que haya un consensus de opinión tocante a los asuntos de la comunidad rural, como paso previo a una acción concreta. (vid. M. M. Willey, *The Country Newspaper*, 1927).

De singular importancia es el gobierno rural. Este ha sido estudiado por Manny en su obra *Rural Municipalities*. El gobierno municipal tiene obligaciones vitales relativas al logro del bienestar de la población campesina. Algunos tratadistas han sostenido la necesidad de que exista un plan centralizado o consolidado para que haya una administración local rural eficiente, que permita a los ciudadanos observar de cerca las medidas del gobierno municipal que los afecten. Esos autores creen que cuando el área rural es pequeña, la centralización es lo mejor. Un segundo problema es el que se refiere a la distribución de los beneficios por parte de ese gobierno. En una municipalidad



en parte rural, en parte urbana, es muy difícil que se distribuyan equitativamente los beneficios en toda la población. La zona urbana suele tomar la parte del león. Igual ocurre con las responsabilidades. Frente a esa desigualdad, es imperioso que se salven los derechos de la comunidad rural.

### IX. *EL PROGRESO RURAL COMO DESIDERATUM DE UN REGIMEN DEMOCRATICO*

El progreso —concepto propio y esencial de los siglos XIX y XX— fue definido por Morente como “la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano”. Investigaciones hechas acerca de la administración de granjas y fincas han demostrado que de todos los factores de la producción agrícola, el factor humano es el más importante; lo que quiere decir que de todos los factores de la producción es la capacidad y la eficiencia del agricultor —su personalidad— lo que determina el grado de su éxito. Dos campesinos verbi-gracia con la misma extensión y calidad de tierra y con igualdad de aperos de labranza pueden tener rendimientos diferentes. Importantes estudios acerca del aspecto de la personalidad de los agricultores se han hecho a base de sus “actitudes” específicamente rurales.

Filósofos sociales como Turgot y Condorcet hablaron del progreso indefinido, Comte lo convirtió en la espina dorsal de su sistema sociológico haciéndolo unilineal, y los teóricos de los valores lo sometieron a leyes axiológicas. Lo cierto es que todos los escritores lo propugnan, y aun los ultraconservadores se congracian en público con ese concepto, no obstante que el mismo comporta profundos cambios en la vida social misma, en la familia, en la economía, en el Estado, en la educación. Otros han identificado la idea de progreso con la de los inventos modernos, si bien es cierto que un nuevo invento puede ser destructivo y contrario a la vida civilizada.

En verdad, en el decurso de la historia, las masas, época tras época, han ido logrando una participación mayor en los bienes de la vida, y han ido estrechando más la distancia que antes las separaba de las instituciones político-sociales que distribuyen esas satisfacciones entre los hombres. Las masas de hoy —a diferencia de las del mundo griego o romano en que sólo algunos hombres eran libres, según la afirmación de Hegel— han logrado disfrutar de derechos de libertad de pensar, de propiedad, de reunión, de seguridad social y otros muchos, siendo la multiplicación de estas garantías el fundamento del sistema democrático, a tenor con la Declaración de los Derechos del Hombre, universalmente suscrita. En verdad, todo cambio que contribuya al aumento de las satisfacciones de la vida, es un hito en el camino del progreso. El arado mecánico representa un progreso porque con menor esfuerzo produce mayores

rendimientos. Progreso es la escuela pública gratuita y obligatoria. Progreso es la representación proporcional, el sufragio femenino, la iniciativa de la cámara baja en la confección de leyes que permite a la mayoría del pueblo participar en los asuntos públicos.

Al principio esos cambios sólo benefician a unos pocos individuos. Así ocurrió cuando lanzóse al mercado el automóvil Ford, y cuando aparecieron y se instalaron los primeros televisores o aparatos de aire acondicionado. Pero a medida que pasa el tiempo, se benefician más seres humanos con estos inventos. Piénsese en la electricidad barata en el Valle de Tennessee. Progreso es este disfrute por las masas de inventos que antes eran sólo gozados por unos pocos. Por eso el valor social de estas conquistas humanas ha de medirse "por la universalidad de su circulación", según precisa Gillette. Concretemos pues el sentido del progreso rural. No es estar en la luna propugnar la participación de la sociedad rural en los bienes del progreso y la cultura. Los hechos a este respecto son elocuentes por sí. Es lícito que el campesino aspire a un mejoramiento de las condiciones del mercado rural, a base de una distribución equitativa entre productor, intermediario y consumidor. El avance y promoción de la escuela rural en nada se contrapone al auge de las escuelas en general de un país, siendo renglón capital de progreso hacer escuelas rurales *ad hoc* cada vez más eficaces. Hoy un campesino de una nación adelantada puede equipar su hogar con toda clase de máquinas y aparatos ahorradores de trabajo, proporcionándole a la vez toda clase de comodidades.

Desde el punto de vista del progreso moral, la vida del campo es más sana y menos desmoralizadora que la de las urbes. Y respecto al retraso rural, basta para impugnar esa especie observar cuanto se ha adelantado en ese orden en Inglaterra, en los Estados Unidos, en Canadá, en Australia, en México, en la Argentina, en Holanda y en otros países. Basta comparar el campesinado de la Edad Media con el de los países desarrollados de hoy. En ciertas comunidades rurales de los Estados Unidos —afirma Gillette— se hace difícil distinguir a numerosos campesinos de las clases educadas pertenecientes a la ciudad, y cuando aquéllos salen a la calle no hay nada en su indumentaria, ni aun en su conversación, que los haga parecer seres distintos. Esto es, claro está, una excepción, pero es un síntoma marcado de la marcha en ascenso de la evolución rural. Es evidente que las ciudades están equipadas con más adelantos. La cuestión está en que se sostenga el mismo ritmo de avance que el logrado hasta el presente, y no existe razón alguna para que las comunidades rurales no sigan realizando progresos constructivos.

Con posterioridad a la exposición del trabajo previamente desarrollado durante el Sexto Congreso Nacional de Sociología efectuado en Morelia, el

mismo mereció el beneplácito del eminente sociólogo T. Lynn Smith, quien en la revista *Rural Sociology*, vol. 22, núm. 1, de marzo de 1958, en la sección consagrada a examinar la reciente literatura en materia de sociología rural afirma —en juicio inmerecido, que agradecemos— después de estudiar nuestra exposición, que “constituye una presentación idónea de varios de los aspectos básicos de la sociología de la vida rural”. Al hilo de tal estímulo hemos reflexionado en las palabras premonitorias de Jefferson, según las cuales aquellos que trabajan la tierra son los escogidos del pueblo de Dios, los depositarios de la genuina virtud. O en los versos filosóficos de Whittier:

Déjesele a los vanos con su oro, y a los bribones con su poder;  
Que las pompas de jabón de la fortuna se eleven a lo alto y caigan;  
Que quien labra un campo, o cultiva una flor,  
O planta un árbol, es más que todos.



**CUARTA  
PARTE**

**FILOSOFIA  
DEL  
CAMBIO  
SOCIAL**

1000  
1000  
1000  
1000  
1000

## Cambio Social en Nuestro Tiempo

EL TERCER CONGRESO MUNDIAL DE SOCIOLOGIA

### I. EN EL INSTITUTO REAL DE LOS TROPICOS

Entre los días 22 y 29 de agosto de 1956 —de espléndida primavera— se efectuó en la ciudad de Amsterdam el Tercer Congreso Mundial de Sociología bajo el patrocinio de la UNESCO, del Gobierno de Holanda y del municipio de Amsterdam, sede del mismo. Congregáronse los delegados en el gran edificio del Instituto Real de los Trópicos, el *Koninklijk Instituut voor de Tropen*. Concurrieron a ese suceso cultural representaciones de todos los países del orbe y respondieron al pasé de lista 513 sociólogos. Fue una jornada brillantísima de la Asociación Internacional de Sociología fundada en Oslo en 1940. La sesión inaugural y las siguientes fueron presididas por el profesor de la Universidad de Michigan doctor Robert C. Angell, quien pronunció el discurso de rigor. Asimismo hizo uso de la palabra el doctor Luther H. Evans, director general de la UNESCO. Habló en nombre de las autoridades municipales de Amsterdam el alcalde de esta ciudad señor A. F. Ailly; y el maestro A. N. J. den Hollander, profesor y jefe del Departamento de Sociología de la Universidad de Amsterdam, y organizador y alma de ese suceso de ciencia y cultura, dirigió al público una emocionada alocución.

El tema general del Congreso intitulóse *Los Problemas del Cambio Social en el Siglo Veinte*. Entre los trabajos presentados a la consideración de los delegados, debemos mencionar —en la sesión de apertura— el de Leopold von Wiese, alto exponente de la sociología sistemática alemana y profesor de la Universidad de Colonia, quien disertó en el *symposium* introductorio sobre el tema *Estudio Sociológico del Cambio Social*.

Morris Ginsberg, catedrático de Sociología de la Universidad de Londres, leyó un estudio acerca de *Los Factores del Cambio Social*. George Davy, el eminente jurisconsulto francés, desarrolló el tema de *Derecho y Cambio Social*, y el renombrado escritor y sociólogo brasileño Gilberto Freyre se refirió a *Moral y Cambio Social*. En la segunda sesión plenaria el asunto elegido fue el de los cambios en la estructura económica de la sociedad actual. En la misma presentó un brillante y sólido trabajo el doctor Lucio Mendieta y Núñez, presidente de la Asociación Mexicana de Sociología, sobre *Cambios en la Organización Agraria*. Otro estudio igualmente importante lo desarrolló sobre

materia económico-social el profesor T. H. Marshall, director del Departamento de Ciencias Sociales de la UNESCO. En esta sesión se trató cumplidamente acerca del cambio en la estructura de clases, en la estructura industrial y en la organización rural. Las mutaciones en materia de estratificación social fueron objeto de detenida consideración en la tercera de las reuniones plenarios. Presentaron en ella acuciosos trabajos Raymond Aron, de París; M. A. Costa Pinto, de Río de Janeiro y S. N. Eisenstadt, de la Universidad de Israel, los cuales enfatizaron el proceso sociológico analizado dentro de sus respectivos países. Sobre estructura de clases y movilidad social disertó el profesor S. van Heek, de la Universidad de Leyden. El eminente jurista George Gurvitch, de la Universidad de París, presidió el debate sobre dinámica de las clases sociales.

Consagróse la cuarta deliberación a los cambios en la estructura de la familia, y en ella disertó el doctor René König, de la Universidad de Colonia. La quinta sesión plenaria dedicóse a cambios en la educación en el siglo XX, con especial referencia a la movilidad social. La presidió el sociólogo A. N. J. den Hollander, al par que agasajaba cumplidamente como animador del Congreso a las delegaciones. El debate fue abierto por el experto social profesor René Clémens, de la Universidad de Lieja. Se presentaron importantes trabajos sobre la familia occidental y sobre la oriental, y se trataron pormenorizadamente los problemas de educación y movilidad social en la urbe industrial y en los países económicamente subdesarrollados. La séptima plenaria giró en torno a la interesante materia de *La Sociología en 1956*. La presidió el dinámico profesor Pierre de Bie, de la Universidad de Lovaina, que leyó un concienzudo trabajo introductorio acerca de la enseñanza de la sociología. En esta reunión presentamos un estudio sobre *La Sociología en Latino-América como Expresión del Cambio Social*, algunas de cuyas ideas coinciden con el examen que realizamos en el *Journal of Inter-American Studies*, jul. 1960.

Nos honramos representando a la Universidad de La Habana, por misión expresa que se nos confiara. Confraternizamos los delegados de países hermanos de Latino-América, entre los cuales se hallaban el doctor Astolfo Tapia Moore, ex diputado, profesor de la Universidad de Santiago de Chile y presidente de su Instituto de Sociología, y el doctor Aldo E. Solari, especialista en sociología rural y profesor de la Universidad de Montevideo.

Hubo una magnífica exposición de los últimos libros sociológicos que habían visto la luz, organizada por M. Sweet. Durante el Congreso los huéspedes fueron agasajados con una recepción en el Museo de los Trópicos y con otra en el Palacio Municipal, organizada conjuntamente por el Gobierno de



Su Majestad y por el Municipio de Amsterdam. Una brillante *soirée* ofreció el International Cultureel Centrum. Pero inolvidable fue para los visitantes extranjeros la instructiva excursión al *Polder Nor-Este*. Y el de Zuidersée es notable proyecto y obra social de ingeniería realizada por los holandeses venciendo la hostilidad del ámbito fisiográfico, verdadera invasión del mar, haciendo de él tierra firme, por empeño del hombre, que ha sido calificada de "obra de titanes". A la vez los congresistas recorrieron en hermosas y modernas lanchas los canales llenos de historia heroica de esa Venecia del Norte.

Visitamos Utrecht, donde se firmara la paz de ese nombre y donde funciona a todo tren el Instituto Ibero-Americano, dirigido por el humanista doctor Adolfo van Dam, preceptor del Príncipe; y Rotterdam, la cuna de Erasmo. En Amsterdam vimos la exposición completa de Picasso sobre la toma de Guernica con armamento nazi y la destrucción inhumana de la ciudad. No faltó la visita de La Haya y de su Palacio de la Paz; ni la del pueblo calvinista de Delft, donde meditamos a la vera de la estatua de Hugo Grotius. El divino arte no podía estar ausente entre representativos de tan alquitarada cultura, y fue la Sociedad Holandesa de Sociología la que ofreció en la Kleine Saal un concierto ejecutado por el conjunto de acreditados maestros de Alma Música, y la soprano Georgette Hagedoorn deleitó a todos con su voz melodiosa y de arrullo. El Congreso Internacional de Sociología se clausuró con un gran banquete en el Hotel Krasnapolski. Las señoras de los delegados fueron agasajadas con programas especiales de visitas a barrios pobres, de enseñanza sociológica, a Almeer, la ciudad de las flores más bellas jamás vistas, y al poblado pesquero de Volendam.

Aparte de las sesiones plenarias y de las juntas de secciones efectuáronse tres importantes reuniones de los miembros del Consejo Ejecutivo de la International Sociological Association, y quedó ratificado el siguiente comité director: profesores Roberto C. Angell, Pierre de Bie, L. A. Costa Pinto, Isaac Ganón, Lucio Mendieta y Núñez, T. Tapia Moore, S. N. Eisenstadt, H. Z. Ulken, R. König, A. N. J. den Hollander, Sverre Holm, V. Molinski, K. Szazerba-Likiernik —éste como observador de la UNESCO— y otros, y el que esto reseña. Como secretario general durante todo el Congreso actuó T. B. Bottomore, siendo recomendado para presidente de la I. S. A. y del próximo Congreso el profesor George Friedmann, de Francia. La sede del Cuarto Congreso Internacional de Sociología tendría lugar en un país del sur de Europa. Luego fue seleccionada Stressa y Milán, donde se efectuó del 8 al 15 de septiembre de 1959.

## II. INGRESO AL CAMBIO SOCIAL

Entremos en el tema. El cambio como proceso siempre ha sido un hecho inexorable dentro de la sociedad. Lo había dicho claramente Heráclito: "Todo cambia", y hasta en el libro del Kempis se lee: "Todo pasa". Constantemente ocurre, y es característico de todas las colectividades, si bien entre una y otra puede diferir en velocidad. En una ciudad dinámica es muy rápido, y en una estática es más lento. Mientras mayor sea el afán de renovación, a base de un cambio adaptativo, más alto será el nivel cultural de una sociedad dada. Dicho fenómeno afecta a las formas de conducta de las personas, a las tradiciones, a las costumbres, a los usos sociales, a la organización de la sociedad, y su causa es el incentivo innovador, pungente en el ser humano culto. El término "cambio social" no expresa de por sí un juicio de valor, sino que es un vocablo objetivo y *wertfrei*, que sustituye denominaciones positivas, tales como "progreso social", o negativas como "degeneración social". Puede en sustancia ser bueno o malo, constructivo o destructivo, y su pertinente calificación se supedita a los valores que una determinada sociedad mantiene y aun altera. El filósofo de la historia Kurt Breysig —hace veinte años— sostuvo: "Quizás una de las formas más graves de engaño a sí mismo del espíritu humano sea haber hecho del verbo *ser* la base de todas las concepciones del mundo, cuando es mucho más correcto hacer del nombre sustantivo *cambio* el término básico". *Es wäre viel rechtiger gewesen, wenn er Werden zum Grundwort gemacht hätte...* Pero —como dice Ellen Glasgok— todo cambio no es desarrollo, como todo movimiento no es hacia adelante. Lo precisó bien Ferrero en el capítulo II de su libro *El Poder*: "Cambiar constantemente el mundo, sin saber jamás si los cambios son buenos o malos, ¿no sería ése el destino infernal de un ser completamente loco?"

La fuerza del cambio social está condicionada, por lo general, a algún mudar cultural, o mejor a la introducción de algún nuevo complejo cultural o invento en el esquema de una sociedad. Pitirim A. Sorokin formuló el llamado por él principio del cambio inminente, según el cual "el cambio es una propiedad inherente a todos los sistemas funcionales". Lo que quiere decir que dicho principio opera lo mismo dentro de un sistema económico-social que en uno religioso, igual afecta a la familia o a la agricultura que a sentimientos estéticos o modos de vivir. Es que todas las estructuras sociales llevan dentro de sí la semilla de la mutación incesante que se produce en ellas. La moderna sociedad euro-americana, a la cual pertenecemos, se ha caracterizado por registrar cambios muy rápidos, debido a sus adelantos técnicos, pero ello se ha traducido en la aparición simultánea de numerosos problemas sociales. La Revolución Industrial es considerada como la causa básica de la rápida velocidad del cambio social que se advierte en la cultura euro-

pea y norte y latino-americana. Tal fenómeno no muestra traza alguna de que se detenga en su decurso ascendente.

William F. Ogburn, especialista máximo en la materia, ha expuesto con verdadero conocimiento de causa en su muy consultado libro *Social Change* (1a. edición, 1923; última edición, 1952) su doctrina respecto al curso futuro de ese proceso dinámico en nuestra sociedad. De entrada rechaza el sociólogo norteamericano la teoría que sostiene que nuestro tiempo es un período intermedio de intensísimo cambio social situado entre dos períodos históricos de relativamente poco cambio social. Fundamenta su negativa en el hecho probado de que tales períodos puramente estáticos rara vez han existido en sociedad alguna durante los últimos mil años. Es más, él cree que no existen señales de que la época actual vaya a detenerse en ese rumbo *in crescendo*.

Para Ogburn la causa principal de la rapidísima mutación societal la constituyen los inventos materiales, al grado que si éstos continúan produciéndose y difundiéndose a la presente velocidad, en el futuro el cambio social continuará al mismo ritmo de ahora o en forma aun más acelerada. En la hora de hoy, y dentro de esa línea de movimiento, hay dos fuerzas que son de modo señalado operantes y cooperantes: una es la aparición continua de nuevos inventos; otra es la difusión total y a cuatro vientos de dichos inventos. Pongamos, para hacer visible el aserto previo, el ejemplo corriente y harto conocido de las medicinas patentes, cuya velocidad de difusión ha ido en aumento de lustro en lustro. Pero hay un tercer e importante factor psicológico, y es que los deseos humanos son insaciables, y por ello la demanda de nuevos inventos para satisfacer las nuevas necesidades del hombre promete mantenerse alta. Piénsese en los numerosos inventos que se producen cada año, y aun cada década, y en los perfeccionamientos de los ya existentes: máquinas para barrer y limpiar alfombras, aspiradoras automáticas para quitar el polvo, lavadoras, secadoras y planchadoras eléctricas, refrigeradores, aparatos de radio y de televisión, aparatos telefónicos intradomésticos, aviones de propulsión a chorro. Los cambios sociales se correlacionan a esa variación en los inventos de cada momento histórico; ejs.: radar (1922), fototelegrafía (1925), teletipo (1928), nylon sintético (1930), helicóptero (1939), cine con tercera dimensión (1952). El 13-jul.-1962, los EE. UU. abren una nueva era en las comunicaciones, con el TELSTAR o televisión intercontinental.

Ahora bien, el cambio social constituye una característica básica de la ciudad industrial moderna. Y a causa de las grandes acumulaciones de instrumentos, utillajes y artefactos de toda clase, propios de la cultura material —que se hacen visibles en el catálogo de una gran tienda surtida—, de la abundancia de recursos naturales y de la existencia de poblaciones densas y heterogéneas siempre afanosas de intensificar y de mejorar los adelantos tecnológicos —que son soluciones cómodas de sus cotidianos problemas— la

cultura euro-americana contemporánea ofrece el ejemplo conspicuo de una sociedad en transición. Si las predicciones del sociólogo Ogburn se cumplen, como es de presumir, y el rápido cambio social del presente continúa, habrá que adoptar mejores medidas de ajuste para desechar y superar las que hasta la hora de hoy se han aplicado. Nuestras instituciones, costumbres y usos sociales tendrán que atemperarse al rumbo de una sociedad en constante cambio. Ahora bien, es de dudar que en el futuro se desarrolle tal tipo de sociedad. Y es probable que tengamos que afrontar muchos problemas sociales que han de surgir a causa de nuestra falta de acomodo presente ante esa rápida velocidad en la aparición y poder expansivo de los inventos.

Las principales características del cambio social en la actual sociedad euroamericana parecen concretarse a los siguientes procesos sociológicos: complejidad, impersonalización, interdependencia de grupos, movilidad horizontal y vertical y urbanización. Estos cambios se han originado a causa de alteraciones e innovaciones en los campos de la industria, del transporte y de la comunicación. Ha de advertirse empero que el cambio social no siempre se abre paso con facilidad, pues aunque parece ser hasta cierto punto irrefrenable, existen muchas fuerzas de resistencia que lo contrarrestan, y que aun lo impiden. Entre estas fuerzas enumeraremos las principales: 1) El rechazo ante las imperfecciones mismas de la innovación propuesta a una sociedad, 2) la oposición a aquellas invenciones que causan graves dislocaciones sociales, 3) los costos económicos que pueden ser muy altos para un país, y por ello se dificulta que se acepte prontamente la nueva invención o idea, 4) los hábitos preestablecidos, 5) el conservatismo de la gente vieja, 6) el miedo a lo nuevo y no ensayado ni probado, 7) las presiones sociales, y 8) los intereses creados.

La mayor parte del cambio social de nuestro tiempo se produce a virtud del proceso de difusión. Resulta curioso cómo innúmeras personas creen ingenuamente que la cultura a que pertenecen es el resultado de una invención original, cuando en verdad de verdad sólo una parte muy escasa de una determinada cultura es producto de una absoluta originalidad, ya que la tendencia imitativa es la predominante. Diversos factores determinan y condicionan la rapidez de ese proceso de copia —cuyo resultado es la difusión— y el número de características culturales que se copian de otra cultura. Dos muy importantes son la distancia y la accesibilidad. Ese fenómeno social de copia o préstamo de innovaciones o inventos se conoce con el nombre de “difusión cultural” y no es sino una predisposición que tienen los espacios culturales. Hay focos originarios de inventos y de propagación de inventos que tienen el don de irradiarlos. Esa difusión cultural es uno de los caracteres dinámicos de la era de masas en que vivimos.

## OGBURN Y EL CAMBIO SOCIAL

## I. ¿POR QUE OCURREN LOS CAMBIOS SOCIALES? LOS INVENTOS

Ogburn y otros renombrados tratadistas han pretendido contestar estas preguntas: ¿por qué ocurren los cambios sociales? ¿por qué ciertas condiciones les oponen resistencia? ¿por qué la cultura aumenta? ¿cómo la civilización ha llegado a ser lo que es? Recogiendo lo expresado en los capítulos previos, se podrían responder en conjunto, afirmando sencillamente que la cultura crece a virtud de los inventos, y que éstos son el resultado de una capacidad natural e inherente a ciertas sociedades. Pero no basta con esta capacidad, sino que existe una positiva dependencia general de los antecedentes culturales. El uso de ruedas en automóviles o en locomotoras verbigracia habría sido imposible, si previamente no se hubiese inventado la rueda de madera en el neolítico. La moderna máquina impresora no habría podido fabricarse, si antes no se hubiese inventado el método de procesamiento del hierro fundido. Lo que es evidente es que cuando existe una necesidad, ello desencadena un esfuerzo por parte del individuo o grupo social para satisfacerla, y se hace en cierto sentido madre de la invención. Pero esta maternidad es sólo relativa, pues la sociedad previamente ha inventado. La mente colectiva, mente de las mentes, ha instituido un legado que la sociedad posterior aprovecha en su beneficio. Hay pues un riguroso determinismo cultural en la virtualidad de valerse de la cultura antecedente.

En segundo lugar, las invenciones están reguladas por cierto "orden de aparición". El desarrollo de las ciencias matemáticas en las postrimerías del siglo XVII desembocó en la invención del cálculo integral por Leibniz y Newton. El adelanto de la biología en el siglo XIX llevó al descubrimiento del principio de selección natural. Clément Ader construye el primer avión, según el modelo parecido a un murciélago que está en el Museo de Artes y Oficios de París. En Versalles un monumento ostenta la siguiente inscripción: "En la Meseta de Sartory, el 15 de octubre de 1897, piloteando el avión, aparato mecánico construido por él mismo, Clément Ader despegó del suelo y voló un trayecto de 300 metros, abriendo así la era de la grandeza aeronáutica francesa". Fue el verdadero Edison francés, pero su pasión fue el ramo aviatorio. Desde los catorce años observaba con afán el vuelo de los escarabajos, y había fabricado cometas y un pájaro mecánico con alas articuladas hechas de plumas de ganso de ocho metros de envergadura. Fuese a Estrasburgo para ver volar las cigüeñas y la manera cómo estas pesadas aves utilizan en sus vuelos las corrientes de aire; y luego trasladóse a Argelia donde estudió el vuelo de las aves de rapiña. Los hermanos Wright se llevarían la gloria. Diez años antes debía

haberse inventado el aeroplano, pero era necesario que previamente existiese un motor ligero pero de gran poder para moverlo, y la máquina de vapor no llenaba a satisfacción ese fin. Esa ley del orden en los inventos es tan rigurosa en el proceso de adelanto de la civilización, que a veces ocurren iluminaciones casi simultáneas e independientes de la mente humana, como ocurrió —un caso entre tantos— con Alejandro Bell y Elisha Gray que inventan independientemente el teléfono con un intervalo de unas pocas horas.

La ley de los orígenes independientes de los inventos se ha cumplido en innumerables casos. Mencionemos los más importantes. El oxígeno es descubierto simultáneamente por Priestley y Scheele, la hipótesis nebular por Kant y Laplace, la predicción de Neptuno es hecha simultáneamente por Adams y Leverrier, el barco de vapor por Fulton, Jouffroy y Stevens; la telegrafía sin hilos por Morse y Steinheil; la fotografía por Talbot, Daguerre y Niepce; los anestésicos por cuatro científicos; las manchas solares por Galileo, Fabricus y Scheiner; los logaritmos por Bürgi y Napier-Briggs; la doctrina de los equivalentes químicos por Wenzel y Richter; la ley de la conservación de la energía por Meyer, Helmholtz, Colding y Thomson; el descubrimiento de la electricidad animal por Sultzer, Cotugno y Galvani; los motores eléctricos por Dal Negro, Henry y Boubonze; el micrófono por Hughes, Edison y Blake; el fonógrafo por Edison y Cros; la teoría de la infección microbiana por Fracastoro y Kircher; la digestión más como un proceso mecánico que como un proceso químico por Spallanzini y Hunter; algunos resultados de la herencia biológica por Mendel, y luego por De Vries, Correns y Tschermack, que redescubren las leyes mendelianas; la teoría del color por Young y Helmholtz, y el uso de los motores de gasolina en automóviles por Otto, Daimler y Selden.

Algunas invenciones parecen obedecer a un lógico y riguroso determinismo. Dados el barco de vela y la máquina de vapor, parece natural que se combinasen y produjesen como resultado el barco de vapor. Ogburn enuncia otra ley de causación cultural en relación al cambio. Esta: que “lo nuevo no pocas veces es —cuantitativamente— deleznable si se le compara con el número de inventos antiguos y ya hechos que contribuyen a la efectividad del nuevo invento”. En efecto, el telégrafo se sirvió de descubrimientos previos, como la electricidad, las baterías, el circuito; y sólo fueron en realidad nuevos la idea del mecanismo del sonido y el código telegráfico. Además, tuvo otros antecedentes en su genealogía, a saber: el alfabeto, el timbre eléctrico y el sistema de señales.

Lo nuevo de esta invención fue —digamos— ensamblar con éxito todos estos elementos. A su vez, un invento puede tener diversos medios de manifestación, correspondientes a diversas épocas culturales, como ocurrió con la

escritura cuyos caracteres se grababan ya en tabletas de arcilla, ya en papiros, ya en piedra. A la vez, las mismas cosas son creadas en diferentes partes del mundo de modo independiente, y aun en distintas épocas. No obstante esta realidad de la duplicación independiente, la ley de difusión cultural es la que opera con mayor frecuencia. Un hecho que revela el predominio difusionista es que en las comunidades aisladas no hay cambio alguno, o éste es muy despacioso. Se caracterizan éstas por su estancamiento. No hay ni invención, ni comunicación, ni imitación. La cultura no crece. Y lo cierto es que la cultura de un grupo aumenta a virtud de préstamos, de contactos con otros grupos, de donde pueden resultar nuevas formaciones culturales. La tendencia es a que se produzcan nuevos cambios y readaptaciones. El alimento es una de las características más importantes de toda cultura, y un cambio en el complejo alimenticio —por ejemplo, la introducción entre los indios de México, especialmente entre los aztecas, del *jiktómat* para el condimento de las comidas— comportó, más de una vez, una revolución para la sociedad. Igual sucedió con la introducción y domesticación del maíz, que implicó muchos préstamos y readaptaciones.

Tocante al índice de crecimiento cultural, a veces existe una marcada hostilidad hacia las innovaciones. Tal cosa ocurrió en las culturas primitivas y en la Edad Media, refractarias al progreso y al cambio social. Ahora bien, ¿cuál es la rapidez con que se produce el desarrollo cultural? En las largas etapas primitivas —así en los períodos chelense, achelense, musteriense, neolítico— que se cuentan por decenios de miles de años, el cambio fue de suyo muy lento, debido a la inexistencia de un estimable repertorio previo de cultura material e inmaterial; sin embargo, “mientras mayor y más numeroso es el equipo de la cultura material, mayor número de invenciones se producen”. Es que la cultura material es, por definición, acumulativa: ninguna invención se pierde en el decurso del tiempo, sino que cada una se añade al acervo existente siguiendo una regla de interés compuesto. Algunas veces ocurre que notables inventos en la evolución de la cultura material se manifiestan por “saltos”. Por ejemplo, Ortega señala cómo debajo de la cultura nilota no había nada previo. Luego se produce un período de estabilidad o de ligero cambio.

El progreso de la humanidad puede ser representado, según Lowie, de un modo gráfico, imaginándonos la evolución de la vida de un hombre que hubiese llegado a los cien años de edad. Su etapa de kindergarden sería de 84 años, la de la escuela primaria sería de 10 años, y en el tiempo restante —6 años— cursaría vertiginosamente los estudios de bachillerato y de Universidad. Ello quiere decir, aplicado a lo sociológico, que al principio, durante miríadas

de miríadas de años —los tiempos primitivos, la edad del salvajismo, la edad de la barbarie, en las *Phasen der Kultur* de Müller Lyer, verbigracia— el desarrollo cultural de la humanidad es muy despacioso hasta que llega a un “umbral”. Pasado éste viene una aceleración y un progreso pasmoso y de velocidad insospechada. Esa ecuación de desarrollo de la humanidad hace que no podamos predecir cuál haya de ser el ritmo del progreso en el futuro.

Es que apenas una sociedad está ya adaptada a un cambio, sobreviene un nuevo. A medida que se acumulan más inventos, más tiempo necesitamos para asimilar los cambios que se producen. De aquí que sea permisible preguntar si el prepararse para la vida no convertirá al hombre del inmediato futuro en un estrechísimo especializador, dado que no puede abarcar todo lo nuevo que aparece ante su vista. Para Ogburn, en conclusión, “si el pasado se toma como guía del futuro, se debe esperar un desarrollo cultural creciente y cambios cada vez más rápidos” (Ogburn, *Social Change*, p. 115). Pero, ¿la sociedad humana estará dotada de la capacidad necesaria para asimilar tal acúmulo de invenciones? Quizás el número de posibles inventos que el genio humano realice sea limitado automáticamente por la satisfacción de los deseos y las necesidades del hombre, si tenemos en cuenta que la cultura material de hoy colma de modo pleno una gran mayoría de nuestras urgencias materiales, como la vivienda, la indumentaria, el alimento, la salud, el transporte y otras.

## II. EL HOMBRE CAVERNARIO EN LA CIUDAD MODERNA

Ahora bien, es evidente que ha habido numerosos y revolucionarios cambios sociales en la historia secular del hombre. Pero, ¿existe alguna evidencia de que ha existido parejamente algún cambio *biológico* en el hombre mismo? Recordemos la tesis de que el hombre ha sido la especie más fija e invariable desde su aparición en el haz de la tierra, y que es biológicamente un “callejón sin salida” (vid. *supra*, cap. 7, III). Sabemos que el *Pithecanthropus Erectus* vivió durante el último plioceno o primer pleistoceno, hace medio millón de años, siendo quizá “el eslabón perdido”; pero sólo se puede calificar dentro del *genus homo* al hombre de Neanderthal. En realidad, la especie humana —en estricto sentido antropológico— ha variado, pero dentro de ciertos límites, de tal modo que desde entonces hasta hoy no ha existido en realidad cambio alguno de monta en ella. El problema es el siguiente: comparar el índice de cambio biológico y el índice de cambio cultural en el hombre. Hecha esta compulsación se verá que durante algunos miles de años el número de cambios culturales importantes producidos por el hombre ha sido infinitamente



mayor que el de cambios biológicos habidos. El Japón verbigracia, en unas cuantas décadas, hizo notables cambios culturales —su europeización— pero no biológicos parejamente en su población. En suma, durante largo tiempo los inventos han sido más numerosos que las “mutaciones biológicas”, y ello es tan cierto que el hombre no ha tenido ninguna mutación biológica ni remota ni reciente de tipo significativo.

Eso es lo que Gumplowicz erigió en ley, la ley de la constancia de la raza. El tipo biológico del egipcio de hace ocho mil años se ha mantenido esencialmente idéntico al de hoy, como lo demuestran los esqueletos conservados en las Pirámides. Si ha habido mutaciones desde que el *homo sapiens* existe sobre el haz de la tierra, han sido prácticamente las de las razas, de suyo antropológicas y no biológicas *sensu stricto*. Las manifestaciones culturales de la naturaleza humana, por lo contrario, han cambiado, y se han superado de edad en edad de modo extraordinario, y gracias a ese cambio cultural el hombre de hoy cuenta con más aptitudes y pericias, y con un repertorio más variado de hábitos y de aprendizajes, y su sociabilidad es más refinada y eficaz, y es un ser de suyo más espiritual. Esa ha sido la experiencia de los años, su condición de ser un ser histórico. En suma, lo previamente expuesto implica que existe una falta de correlación entre las variaciones biológicas y las culturales. En la América Central y en la América del Sur existían, antes del descubrimiento, sistemas sociales altamente desarrollados —agricultura establecida, grandes ciudades, red de calzadas, templos, medicina, astronomía, sistemas de numeración, escritura. El grado de adelanto alcanzado a la llegada de los conquistadores era indicativo de un profundo cambio social y cultural; en cambio, a través de toda la protohistoria y prehistoria el tipo biológico permaneció idéntico y el tipo racial bastante homogéneo en el *homo americanus*.

Ogburn asienta la teoría de la inadaptación del hombre de hoy a su ámbito urbano, caracterizándolo en frase caricaturesca de “el hombre cavernario en la ciudad moderna”. He aquí su argumentación. El hombre ha existido, como tal hombre, sobre el haz de la tierra, por espacio de cientos de miles de años. Su esqueleto delata que su evolución biológica ha sido despaciosa y estable, o mejor, inalterable. El hombre de hoy tiene la misma naturaleza biológica del hombre prehistórico y a la par disfruta para su bien —paradoja de la naturaleza— de la naturaleza artificial del estado de civilización. Biológicamente —“callejón sin salida de la naturaleza”, especie fija, como lo caracteriza Edgar Dacqué— el hombre que se pasea por las avenidas y plazas de nuestras grandes ciudades es el mismo de la época de los glaciares: es el idéntico hombre cavernario, viviendo en una moderna urbe. Si este ente

moderno y civilizado sufre de una indigestión, ello puede que se deba a que no ingiere el alimento del hombre de las cavernas, sino *Delicatessen* de un restaurante de *gourmets*. Y es evidente que existe una armonía —quizá pre-establecida— entre el funcionamiento de todas las partes del equipo animal y su correlativo medio ambiente. El oso polar se adapta al círculo ártico y no al ecuador tórrido, y el pez al agua marina. Recordemos a Vaccaro, y sus leyes de adaptación, y a Cornejo, ambos un tanto olvidados.

De otra parte, interroguemos: ¿es el trabajo especializado —hijo de la división del trabajo, signo de nuestro tiempo—, es el trabajo monótono de la máquina fabril, curvado el hombre ante ella durante varias horas del día, y durante varios días de la semana, y durante varias semanas del mes, y durante todos los meses del año, y durante varios años de su vida, el “tipo de vida” al cual él está “por naturaleza” adaptado? La respuesta a ello no es otra sino que la moderna civilización —ya lo había definido Martí en la tesis de su libro *El Concepto de la Vida*— es en esencia artificial. Y muchos graves problemas individuales y sociales —los conflictos humanos, los impulsos sexuales, las neurosis, las enfermedades, los crímenes, las guerras, para mencionar sólo algunos— tienen su origen en las inhabilidades o dificultades propias de la naturaleza originaria del hombre —que está allí tras el hombre, en actitud de mando— para acostumbrarse a las condiciones de la vida moderna y a las normas culturales del presente. Lo propio ha de decirse de la infelicidad, la nerviosidad, de la demencia, atribuibles a la misma causa. El organismo y la psique humana no han evolucionado parejamente con los bruscos cambios de la civilización moderna. Si fuéramos —declara Ogburn— menos egoístas, si tuviéramos menos ríspidas y abruptas pasiones, si nos condujéramos menos combativa y agresivamente —un médico austríaco, campeón de sable, confesaba desde la página de deportes del *New York Times*, de junio de 1958, que se dedicó a la esgrima para contrarrestar “su impulso de agresividad muy punyente en él”—, y fuéramos más razonables, más bondadosos y más tolerantes; es decir, si el hombre pudiera modificar su naturaleza primitiva (al menos mantener la naturaleza primitiva buena, que pintó Rousseau), originaria —¿será ése el pecado original?— los problemas humanos y sociales no serían de fijo tan graves ni tan numerosos.

Esa teoría, aunque parece paradójica, es de suyo plausible. “El hombre es ya muy viejo cuando nace” —dijo Anatole France. Es el mismo de la edad de piedra; el estado de civilización en cambio es nuevo, de breve vida histórica. Lo cierto es que el hombre —o alguna criatura parecida a él— vivió durante cientos de miles de años cazando, guerreando o pescando. Su vida era siempre hacia la periferia, al aire libre, respirando a pulmón lleno, en contacto con la regeneradora naturaleza y en contraste con la vida que

hacemos en nuestras cerradas oficinas o bibliotecas o casas de hoy. Pero justamente a causa del tiempo de suyo breve que hemos vivido en el estado de civilización, nuestra naturaleza biológica no está adaptada a él, pues la civilización apenas cuenta con siete u ocho mil años de existencia, y dentro de ésta sólo los últimos ciento noventa años corresponden a la época industrial o de la maquinofactura. El hecho notorio es que los cambios y adaptaciones se producen del lado de la cultura, no del lado del repertorio biológico del hombre. Ahora bien, sólo una parte de la humanidad actual despliega actividades del intelecto a base de los procesos mentales de concentración, de abstracción conceptual, de cálculos matemáticos, de creación estética; pero a su vez existe en ella un menor repertorio de reacciones de tipo emocional e instintivo. Es más, si en el individuo del presente hay menos emoción primitiva de miedo, defensiva para el hombre cavernario, la experimenta en cambio en las formas civilizadas de ansiedad, de preocupación, de angustia existencial. No hay el combate cuerpo a cuerpo del primate de la edad paleolítica, pero existe la irritación propia de la vida de la ciudad. Y existe más gregarismo en la congestión urbana de las grandes ciudades y menos libertad de movimientos que en las bandas de cazadores.

He aquí la conclusión del sociólogo del cambio social: que no estamos plenamente adaptados al lado espiritual de la civilización porque domina aún en el hombre su ancestro cavernario, y porque la civilización es algo nuevo y distinto. Si el proceso de adaptación inteligente consiste en la satisfacción de deseos, debe esperarse que la moderna civilización nos proporcione una mejor adaptación que la que lograron las toscas culturas cazadoras de la edad de piedra. Ella permite —precisa reconocerlo— que a virtud del invento de la máquina de vapor el hombre haya logrado un ahorro considerable de esfuerzo y una simplificación de tiempo. De ahí que sea imposible prever todas las consecuencias sociales —facilidades, comodidades, eficiencia— que los nuevos inventos puedan crear. De ahí también el peligro de la invención. Un pueblo cazador, verbigracia, debido a la invención del rifle, puede reducir o extinguir los recursos alimenticios de su propia comarca. Por último, han de hacerse dos observaciones importantes: primera, que los cambios sociales son características adquiridas, y que por tanto no se transmiten de una generación a otra por herencia; y segunda, que en la cultura moderna todo individuo tiene el privilegio de poder aprovechar las oportunidades que le brinda la superior educación que en ese estado se imparte.

### III. ADECUACION DEL EQUIPO ORIGINARIO DEL HOMBRE A SU NUEVA CIRCUNSTANCIA

Uno de los problemas que el hombre actual enfrenta es el del empleo o ejercitación parcial de su equipo instintivo. Nuestro repertorio muscular es el mismo con que contaba el hombre de Neanderthal, pero mientras este primate deambulaba y corría y se encimaba a los árboles, y construía jaulas para apresar a los grandes mamíferos, y remaba en sus canoas, nosotros nos trasladamos cómodamente en nuestro automóvil —comodidad a base de inmovilizarnos, de no adiestrar nuestras extremidades inferiores— y pasamos la mayor parte del tiempo sentados ante la mesa de trabajo. Con ello —con esa nuestra renuncia a nuestro ancestro gimnástico— determinados músculos no los ejercitamos, no les damos riego sanguíneo suficiente a nuestras vísceras, lo cual afecta a los riñones, al hígado, a los intestinos, a la circulación, a la respiración —que es alimento vital— a la digestión, en suma, a ese templo del cuerpo humano de que habla la medicina yogui de miles de años de saber. El instinto mismo deja de tener un valor de supervivencia y adaptativo. El obrero bajo el régimen fabril del presente llega a tener las denominadas “manos de fábrica”, debido a que por el empleo de máquinas automáticas desempeña un papel un tanto pasivo junto a ellas.

Viviendo, como vivimos, en una época que dedica tanto esfuerzo e inventiva al logro de mejores condiciones de vida, el problema que se plantea es éste: ¿qué cosa ha de hacerse para una mejor adaptación del hombre a su nueva circunstancia, a su ámbito industrial? Secularmente ha sido admitido el principio según el cual una inadecuada adaptación constituía un mal, y un ajuste conveniente constituía un bien. La cuestión estribaba en lograr el bien y en eludir el mal. Tal método de controlar y de modificar la naturaleza humana dentro del propio ciclo de existencia social en el sentido de lo conveniente y satisfactorio, cobró gran valor práctico. Se había comprobado hasta la saciedad que aquellos organismos no adaptados al ámbito eran incapaces de sobrevivir en la lucha de la vida, perecían. La eugenesia fue un sonado y noble esfuerzo encaminado a alterar la base hereditaria de la naturaleza humana. Su idea fundamental y su programa empero resultaron harto ambiciosos, pues el cambio biológico es muy lento, y en verdad una rápida mutación biológica resulta en el presente más que imposible.

Es que modificar y doblegar en sí la naturaleza humana es empresa llena de enormes dificultades. El medio cultural crea represiones en los procesos normales del individuo y de los grupos; y censura la normal manifestación de algunas tendencias instintivas, lo cual se convierte en causa de neurosis, de esfuerzos dolorosos, de conflictos mentales, de infelicidad. Cada día que pasa

el individuo experimenta un gran número de esas represiones, y es saludable para el cuerpo y el espíritu evitar aquellas que desembocan en conflictos mentales de pronóstico grave. Ejs.: "anomía social" (vid. pág. 462), y el desempleo.

Graham Wallas —el conspicuo sociólogo inglés— en *The Great Society* analiza y previene lo tocante a lo insatisfactorio que resulta un impulso reprimido, y sugiere que se lo canalice, que se le busque una salida, haciendo que se manifieste a virtud de cambios programados en el contorno social. Es posible que ese programa se abra paso. Advirtamos la amplia gama de cambios culturales que se producen en el presente en comparación con la gran estabilidad biológica del hombre.

#### IV. LA CIVILIZACION ACTUAL Y EL EXODO ENERGETICO

La civilización moderna produce en el hombre estados de tensión nerviosa, como la ansiedad, el miedo, la preocupación, la irascibilidad que son verdaderos padecimientos morales. El campesino de hoy, a quien le suponemos una vida apacible, tiene que afrontar problemas económicos, sociales y políticos que sus abuelos no confrontaron ni sospecharon. El cirujano —cuyo desgaste emocional es considerable, dada la responsabilidad de su delicada profesión, y por ello, según las estadísticas, suele acortársele la vida—; el abogado que tiene en sus manos la defensa del patrimonio de su cliente; el empresario que tiene que estar ojo avizor a las alzas y bajas en el barómetro de los negocios; el maestro que tiene que mantener para sostenerse en su puesto, pan de sus hijos, la disciplina en el aula, hoy en día más inquieta que nunca; los cajeros de los bancos, los obreros especializados, y ¿quién no?, todos los componentes de la sociedad actual viven, a cada hora del día, bajo un estado de tensión física, mental y emotiva. Las noticias y *flashes* de última hora, de periódicos planos y radiales y televisados, de sucesos nacionales e internacionales, afectan al individuo y a la población. Las glándulas endocrinas, en su función defensiva del organismo, secretan más hormonas, el ritmo cardiaco se acelera, el hígado consume su glucógeno, el cuerpo y el espíritu del hombre se energizan y movilizan.

Ello —por ser continuado— llega a crear un deterioro fisiológico, un estado de tensión que cuando es muy fuerte el estímulo, colapsa las defensas orgánicas del hombre y de la mujer. De ahí que el ciudadano de este mundo moderno, para salir iléso de ese embate, tiene que tomar precauciones, ha de protegerse de esas circunstancias nocivas que le acosan, de esa prueba a que lo somete la compleja vida civilizada del presente. El doctor Hans Selye, de

Montreal, ha estudiado a fondo esta cuestión en su génesis, implicaciones y aplicaciones sociopsiquiátricas.

El cambio social produce, a más de crisis sociales, crisis individuales. Enumeraremos las más importantes. Los desórdenes nerviosos constituyen una categoría. En efecto, las psicosis y las neurosis son prueba de la falta de adaptación del hombre moderno a su mundo en torno. Y la vida moderna, en que la invasión dentro de ella del maquinismo ha afectado a toda la sociedad, y hasta la estructura misma del hogar, reclama una mejor canalización de ciertos sentimientos básicos, como son el afecto paternal y el maternal. Precisa evitar el abandono espiritual de los hijos, precisa darles el debido calor. Estos son desajustes familiares muy frecuentes en la urbe industrial, y de ellos deriva en gran parte la racha de delitos infantiles y juveniles. Así se vio durante la última guerra, en que el padre iba al frente de combate y la madre tenía que ir a trabajar a la fábrica.

Otro peculiar concomitante —precio que se paga— de la moderna civilización es el esfuerzo, que afecta de modo especial al hombre y mujer adultos. El abuso o el desuso de ciertos instintos se traduce en estados anímicos insatisfactorios, molestos, que hacen caer al individuo en una nerviosidad persistente. Es una regla de socioterapia aplicada el reducir la tensión emotiva e instintiva, propia de la vida moderna. Una variedad particular del esfuerzo deteriorante es la monotonía, la rutina en el trabajo. La división del trabajo en la moderna urbe crea esos desajustes. La especialización fabril implica en efecto el uso de sólo una parte del bien dotado equipo biopsíquico del hombre. En una fábrica un obrero o una obrera especializanse en introducir un pedazo de tocino en una lata de frijoles que luego, en otro proceso, ejecutado por otro obrero, va a ser cerrada. Por eso afirma Ogburn que “la adaptación más normal es aquella en que todas las partes del equipo biopsíquico del hombre funcionan —si bien no exactamente igual que en el hombre cavernario— siguiendo alguna norma biopsíquica ideal” (Ogburn, *Social Change*, 351). Tal afirma el sociólogo del cambio con respecto al empleo desproporcionado del repertorio nativo por el hombre actual. Son también obstáculos en ese uso armónico del organismo humano, a más de la especialización fabril, las largas horas de trabajo.

Frente a ese imperio restrictivo del contorno sobre el hombre, al cual debe unirse la presión coactiva de códigos sociales y morales que refrenan su espontaneidad anímica, se han propuesto diversos arbitrios de compensación o de salida de lo reprimido en el inconsciente —como dirían los psicólogos freudianos y los adlerianos. Nos referiremos a ellos. 1) La “sublimación” consiste en abrir diversos canales a la libido en actividades sociales, intelectuales, religiosas, artísticas, recreativas, deportivas. Es deseable para el hombre cierto grado de sublimación. 2) El mecanismo de la “sustitución” es aconse-

jable frente a actividades sedentarias. No es el desiderátum que el hombre moderno se comporte como un cazador de la edad paleolítica, pues ello recordaría la sátira que lanzó Voltaire a Rousseau cuando el ginebrino predicaba la vuelta al estado de naturaleza, frente al cansancio y vicio de la gran ciudad: que él “no quería vagar por las selvas como un cuadrumano”. Al hombre le basta v. gr. con el gimnasio. Y “lo que parece necesario es que existan arbitrios psicosociales que sean para el mecanismo de los instintos lo que el gimnasio es para los músculos” —según asienta Ogburn. Ello es imprescindible, pues en la rutina de la vida diaria muchas emociones e instintos básicos del hombre no hallan expresión y tienden a enmohecerse. Ej. el del citado campeón de sable.

3) La “recreación” es fábrica de vida. Reduce la tensión. Hace falta que existan instituciones que propicien el regular funcionamiento de las actividades emocionales e instintivas del ser humano —hombre o mujer— frente a la rutina de la vida diaria, que actúen como posibles sustitutivos de ciertas funciones de la naturaleza humana impedidas por las faenas cotidianas. Ello importa por cuanto que la vida moderna provoca con gran número de estímulos, deseos que no son satisfechos. Patrick, en su *Psychology of Relaxation*, ha comparado excelentemente el solaz y esparcimiento del hombre moderno a las actividades más serias del hombre primitivo —nuestros ancestrales. El teatro verbigracia es una antiquísima y maravillosa invención, capaz de provocar emociones, de hacer saltar las lágrimas, de hacer reír, de arrancar aplausos. Ante la pieza teatral el espectador se identifica con los personajes ficticios; y en realidad, en esos instantes de expansión anímica, ama, odia, ambiciona, rivaliza, teme y se apasiona, al unísono con éstos.

Ogburn enfatiza la tesis según la cual el cambio social no puede estar divorciado de la naturaleza originaria del hombre. En verdad —piensa— casi todas las teorías sociales tienen sus propios méritos, y lo tienen hasta las utopías —añadamos—; “y seguramente podemos imaginar un orden económico mejor, o acompañado de menos injusticias; pero aun suponiendo que se produzca un cambio fundamental en el orden económico, los problemas sociales no habrán desaparecido pues seguirán existiendo desigualdades en el curso del cambio cultural, y quedarán en pie muchos problemas que están de suyo arraigados en la naturaleza humana misma”. Es lo que dijo Martí en su filosófica afirmación de que “el hombre es uno”. Y la de Ogburn es observación sagaz que todo sociólogo práctico ha de tener muy en cuenta. La naturaleza humana se puede modificar, cambios culturales se pueden producir de modo incontable, pero hay que tener en cuenta la naturaleza originaria del hombre. No ha de olvidarse la sentencia de Ogburn de que somos “hombres de las cavernas en una urbe moderna”.

### V. DETERMINISMO CULTURAL VS. EL HOMBRE COMO RECTOR DE LA EVOLUCION

Es la corriente de la cultura lo que está fluyendo ante él en rápido y continuo cambio. Pero no es cierto —es preciso aclarar— que el hombre cree a su arbitrio la cultura. Y precisamente una de las cuestiones fundamentales de la sociología es determinar hasta qué punto el hombre es un agente libre y determinante para dirigir la evolución social. Esta es en sí una cuestión un tanto aporética, análoga a la de libre albedrío vs. determinismo, o a la del papel decisivo del hombre de genio en relación al contorno histórico-social. Debemos afirmar que la cultura aumenta en verdad a causa de factores puramente culturales.

En efecto, la naturaleza de las invenciones que se producen depende de la altitud de la cultura existente. Existe de modo positivo una correlación entre la "base cultural" —ancha o reducida— es decir, entre el acervo de cultura acumulada en el tiempo, en un momento dado, y el número de inventos que en ese momento preciso cuajan. El desarrollo actual de la cultura depende del desarrollo pasado y de las acumulaciones de inventos. Es obvio que cuando una sociedad alcanza un alto grado de adelanto, en ella, por gravedad, tienen que producirse determinados descubrimientos e invenciones, si no como hechos inevitables, sí al menos con altas posibilidades. Ello lo condiciona la existente preparación cultural de esa sociedad. No queda pues el invento nuevo ni el cambio social correspondiente a capricho del hombre. En este sentido Ogburn mantiene una tesis determinista de la cultura.

Si esto es tocante a lo que predetermina un grado de adelanto cultural, al momento de la invención, los efectos de ésta no se pueden predecir ni controlar. Muchos inventos, en vez de llevar imbibitos su propio control, crearon de suyo nuevos problemas de control; por ejemplo, la domesticación del ganado, el uso del arado, el descubrimiento de la máquina de vapor. Esta creó desempleo tecnológico. La televisión crea pugna con el cine.

Pero el peso de ese determinismo —preguntemos ahora— ¿aminora el papel del hombre, reduce la importancia del grande hombre con respecto al cambio social? No. El hombre, claro está, desempeña el papel de agente activo en todo cambio social en el sentido de que sin su concurso ese proceso no puede tener lugar. Por otra parte, la invención —aunque de suyo inexorablemente se produce— no puede ser hecha más que por el hombre mismo, y a su vez, los movimientos sociales se producen y actualizan a través de hombres, a través de los dirigentes geniales. Más aún, las fuerzas sociales se hacen menos visibles que las personalidades notables que las encarnan. A James J. Mill —pongamos por caso— se le considera como el gran constructor de los ferrocarriles Grande del Norte y Pacífico del Norte de los Estados Unidos.



Aquella empresa de caminos de hierro fue útil para un grupo de empresarios y hasta tuvo gran significación política y económica dentro del sistema de la libre competencia. Pero si Mill, su gran promotor, nunca hubiera existido, esas líneas ferrocarrileras se hubieran hecho de todos modos.

En verdad, quizá el hombre superior —el genial conductor— sea el elemento más decisivo en los grupos políticos, en la empresa de la guerra, en el campo del arte, en el mundo de la religión, pero no en el de la cultura material. El poder del hombre sobre la cultura, por grande que este hombre sea, existe, pero no es absoluto. Nadie duda de la importancia que tiene la fe —que según las letras sagradas “transporta montañas”— del adalid, o la inteligencia del genio científico o literario o artístico, o la actividad enfebrecida de un hombre grande, o su ansia creadora o planeadora, o los sueños acariciados que de la noche a la mañana se convierten en realidades que asombran al mundo. Importantes son sin duda los proyectos concebidos para hacer del mundo un mundo mejor, y esos proyectos pueden avanzar sin duda más después que sus bases se han hecho claras a los ojos de la mente. Pero — y éste es el criterio de Ogburn— lo que es un hermoso sueño es pensar que el curso de la evolución social pueda ser regido y dirigido por la sola voluntad del hombre.

1. The first step in the process of identifying a problem is to recognize that a problem exists. This is often done by comparing current performance with a desired state or goal. If there is a discrepancy, a problem is identified.

2. Once a problem is identified, the next step is to define the problem more precisely. This involves determining the scope of the problem, the resources available, and the constraints that may be affecting the problem.

3. The third step is to analyze the problem. This involves identifying the causes of the problem and determining the relationships between different variables. This step often involves the use of tools such as fishbone diagrams or flowcharts.

4. The fourth step is to generate potential solutions. This involves brainstorming ideas and evaluating them based on their feasibility and effectiveness. This step often involves the use of techniques such as mind mapping or SWOT analysis.

5. The fifth step is to select a solution. This involves choosing the most appropriate solution based on the criteria established in the previous steps. This step often involves the use of decision-making tools such as the weighted scoring method or the Pareto principle.

6. The sixth step is to implement the solution. This involves putting the chosen solution into action and monitoring its progress. This step often involves the use of project management tools such as Gantt charts or PERT charts.

7. The final step is to evaluate the results. This involves comparing the actual results with the desired state and determining whether the problem has been solved. If not, the process may need to be repeated.

## Era de lo Colectivo

### I. EPOCA DE LO COLECTIVO Y ALBA DE LA MAQUINIZACION

El carácter más acusado de las sociedades modernas es la radical mutación que están experimentando en un período de tiempo relativamente corto, y este hecho no puede ser calificado sino de prodigioso. La “primera revolución industrial” se produce en 1764 prácticamente al inventarse la máquina de vapor de Watt —y todas sus *a láteres*— símbolo de ese momento señalado de la humanidad. Pero de 1880 a 1914 tiene lugar una “segunda revolución industrial” caracterizada por la era del uso del vapor, del hierro, de los ferrocarriles, del carbón, del algodón, por la etapa de la industria a base del obrero “calificado” y por el auge del proletariado. Y no ha comenzado en realidad esta importante revolución cuando adviene otra era jalonada por los empleos variados de la energía eléctrica, de los textiles artificiales, del automóvil, de la aviación, de los abonos químicos. Pero tampoco ha transcurrido mucho tiempo en los éxitos para la humanidad de esta etapa cuando se produce otra, la “revolución de la energía nuclear”, era que se abre en 1945 con un hecho dramático de suyo, la explosión de la bomba de Hiroshima. En esta era apenas hemos entrado. Ella está determinando una crisis en la sociedad actual, por los cambios que ha de acarrear, pero a la vez está llena de promesas para el futuro del hombre, si la ciencia se pone al servicio de la moral y de lo humanitario.

Una formación social nueva y con características propias surge en el presente: el “gran público” o lo que se llama “todo el mundo”. Lo crea el proceso de aglomeración urbana, y no lo constituye una clase, ni una multitud, ni un grupo a base de intereses, ni una comunidad consciente. Esta inmensa formación social —esto que se llama “lo colectivo”— es algo cada vez más homogéneo. En ella pierden sus rasgos propios los grupos profesionales, los pequeños burgueses, la clase obrera, la clase media, los obreros especializados, los vendedores y compradores, los pequeños patronos, los empleados. Todo este “gran público” está sometido a las mismas fuentes de información, a los mismos influjos de la prensa diaria, de la radio, de la televisión, del cinema; tiene los mismos hábitos de vida —v. gr. ese “nuevo hombre” asiste a variados espectáculos deportivos en grandes *stadiums*; su mentalidad tiene cada vez más un común denominador, y hasta análoga cultura. También hay otra

forma afín de conglomerados sociológicos, que integran “mundos”. En este sentido, frente a la homogeneidad existe un fraccionamiento, una heterogeneidad, y tiene lugar un proceso de “ósmosis social”. En este sentido hablamos del “mundo de los negocios”, del “mundo científico”, del “mundo político”, del “mundo proletario”, del “mundo artístico”; y hay hasta un “mundo anti-social”. Y hasta uno seminómada, en que se reclutan niños perdidos, extranjeros no asimilados nacionalmente y otros.

He ahí el gran enjambre que pulula en —y anima— el ámbito urbano: en él domina un estado de tensión nerviosa y psicológica duro en sí. Predomina el esfuerzo, y hay excesivo aislamiento social que puede llevar al individuo al estado patológico de “anomía”, antesala del suicidio según Durkheim. Pero a la vez hay un exceso de contactos humanos casi permanentes, y casi siempre en sí positivos, aunque —como precisa Henri Janne— estereotipados y superficiales. Vive “en público”, dentro de la categoría sociológica de “publicidad”, ese “nuevo hombre”, ese “hombre del gran público”. Es el “pueblo” de hoy —distinto al del siglo xv o al del siglo xviii.

Con la claridad proverbial de los escritores y sociólogos franceses, el académico André Siegfried ha sabido trazar los rasgos principales que caracterizan a la centuria veinte en que vivimos, en su reciente obra *Aspects du XXe Siècle* (Hachette, 1955). He aquí el programa que en ella desarrolla, y que se ajusta a la sociología de nuestro tiempo. Lo transcribiremos con alguna ligera modificación. Los caracteres sociológicos de nuestro tiempo son el encontrarnos bajo el predominio de factores constitutivos de: 1) la época administrativa, 2) la época del secretariado, 3) la época de la publicidad, 4) la época de la mecanización y racionalización domésticas, 5) la época del turismo, 6) la época de la velocidad, 7) la época de los meridianos, 8) la época del prototipo, 9) la época de la técnica, 10) la época de la electricidad, 11) la época de la ciencia, 12) la época de la radio y la televisión, 13) la era “atómica” y “espacial”. Todas estas cosas, que representan verdaderas y complejas revoluciones en el esquema de la sociedad, tienen una base sociológica, y son posibles porque vivimos en una era prometeica. Hemos de referirnos a ese panorama de Siegfried, con algunos aditamentos nuestros, y enjuiciarlo en sus diversos aspectos.

La máquina —el maquinismo— es la matriz de los cambios del más diverso orden en nuestro tiempo. Determina una revolución formidable porque influye en cada modalidad de nuestra existencia y porque ha renovado por entero el carácter de nuestra civilización. La gran mutación consiste en que se ha suplantado el esfuerzo individual por la acción colectiva. El hombre se ha convertido en hombre social. Ha comenzado la era de lo colectivo. Norteamérica y las grandes potencias industriales de Europa tipifican este

tránsito. En efecto, la máquina —el *perpetuum mobile* soñado fáusticamente antaño— ha modificado las relaciones recíprocas —económicas, morales, sociales, estéticas— entre los hombres, y a través de su poderoso influjo es que hay que verlo todo. Lo que tenemos ante la vista es nada menos que una implacable mecanización o maquinización: es “el alba de una nueva era en la historia de la humanidad”. Se ha entrado en ella a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, en que Watt —en 1764— inventa la máquina de vapor, y en que Inglaterra estrena y emplea el carbón, y con ello se produce un notable aumento de la producción en general. El artesano —ente y creador individual, siempre orgulloso de la obra salida de sus hábiles dedos— fue reemplazado por decreto de la historia —que es la que manda— por el obrero fabril, y un profesionista pasó a ser desde entonces personaje de primera categoría en el mundo moderno: el ingeniero. Páginas del *New York Times* —cuatro o seis de ellas, de la edición de los domingos— están destinadas a solicitudes de ingenieros de toda clase —civiles, mecánicos, industriales, electrónicos— para los más distantes lugares, y para “proyectos” de construcción de puertos, de electrificación de ríos, de creación de ciudades satélites. El poder mecánico en Norteamérica y Europa han aumentado fabulosamente la producción y la productividad. En 1850 hombres y animales eran responsables del 74% de la producción; en 1950 las máquinas fueron responsables del 93%.

Dos procesos sociológicos cobran superba categoría en la era presente del hombre social: uno es el de “uniformación social” o *standardización* de los angloamericanos; otro es el del “imperio de lo colectivo”. Ambos dominan en todos los sectores de la vida actual: en la agricultura y en la industria, en el comercio y en la difusión de noticias periodísticas, en la enseñanza y en los centros de diagnósticos de las cooperativas médicas, en los supermercados de las urbes y en el estilo o patrón general de provisión alimenticia en red —como la de las ciudades de Norteamérica— de productos envasados, de refrescos, de helados, de embutidos, que animan planas enteras de anuncios de periódicos con los alimentos incitativos pintados, y con sus precios, no pocas veces en *sales*, que implican grandes rebajas, para alegría de los consumidores, que componen poblaciones de miles y miles de almas. Los apartamentos de propiedad horizontal o de condominio son otra manifestación del proceso de uniformidad y del auge de lo colectivo, salvando lo individual.

Ese imperio de lo colectivo se hizo posible debido al proceso de “organización” propio de esta época administrativa de la sociedad industrial. Ello implicó una marcada diferencia del siglo XX con respecto al siglo XIX. La mecanización organizada produjo como primer efecto éste: que la aparición de la máquina en los centros de trabajo liberó al obrero de todo esfuerzo doloroso, y éste dejó de ser tocante a su rendimiento físico un esclavo en su labor. También para el personal de oficina se operó un cambio análogo, no

obstante lo muelle que ese trabajo parece ser, y fue que se puso en sus manos una serie de máquinas y aparatos ahorradores de tiempo y de energía. Aparecieron “cerebros mecánicos” en forma de máquinas de sumar, de restar, de multiplicar, de dividir y de no se sabe cuántas operaciones nuevas. Como dice muy precisamente Siegfried, “las máquinas fueron invitadas a pensar y el hombre fue invitado a pensar mecánicamente”. Esa había sido —digamos— la aspiración del racionalismo y del positivismo. Nada ilustra mejor el ideal de estas escuelas filosóficas. Lo cual nos rememora la meditación de Warner Fite, quien afirma que cuando se piensa matemáticamente no se piensa, lo cual no quiere decir que los matemáticos no piensen, sino que no piensan cuando en las cosas humanas —sociales, vitales— piensan matemáticamente. Pero... el invento prodigioso de los “computadores electrónicos” han convertido a un contingente de obreros de overols, llenos de grasa, en oficinistas de cuello y pantalones blancos. La “automación” UNIVAC hace que los “cerebros mecánicos” calculen, memoricen y contesten en la estrategia de precios y en la predicción del ciclo económico.

## II. *EPOCA ADMINISTRATIVA Y DEL SECRETARIADO*

En 1940 el economista Colin Clark llevó a cabo un importante estudio sobre la estructura de las “poblaciones activas” del mundo. Los resultados de su pesquisa fueron impresionantes. Consideró tres sectores de actividad, que denominó primario, secundario y terciario. El “primario” estaba constituido por la agricultura, la ganadería, la selvicultura y la pesca; el “secundario”, por la industria, incluida la de construcción; y el “terciario” por servicios: por la administración, la distribución y las comodidades. Jean Fourastié, en un autorizado diagnóstico global pero seguro, estableció el nexo entre el nivel técnico y la distribución de las poblaciones activas. He aquí su hallazgo: antes de la Revolución Industrial el sector agrario, primario, componía el 90% de la población activa de las sociedades; y el 10% lo integraban las manufacturas embrionarias, las obras del artesanado y las actividades administrativas y domésticas. Pero a partir de la Revolución Industrial se produce este hecho: decrece progresivamente el sector primario, en transfusión a favor del secundario: es la gran migración industrial. El 50% de la población activa del sector agrario se desplaza. Pero el sector terciario no cesa de aumentar, englobando la mayoría de la población activa, como sucede en Norteamérica. La burocracia será considerada por el sociólogo Henri Janne, rector de la Universidad de Bruselas, como “esa feudalidad impersonal y anónima, que amenaza a toda la sociedad moderna”. La agricultura se mecaniza y aumenta

sin detenerse; la industria se automatiza y la productividad maquinofacturera se incrementa también sin detenerse. La urbe será sede de aglomeraciones.

El tema de la era administrativa fue desarrollado por Burnham. Siegfried vuelve a ese aspecto de la moderna sociedad industrial.

Un personal *sui generis* surge de la nueva organización industrial, capaz de realizar una tarea cada vez más compleja, debido a que la gran industria se hace de pronto más administrativa. En todo país económicamente desarrollado los administradores han aumentado de modo considerable. Son estos funcionarios los que tienen a su cargo los burós de estudios a los que compete preparar proyectos de ejecución y de control. Ese personal se ha convertido en tan importante o en más importante que el que trabaja en la fábrica misma. A medida que la empresa industrial se hace mayor no sólo el "técnico" se hace indispensable, sino también el "administrador". Por eso dijo Burnham que estamos en la época de los *managers*, de los ejecutivos, de los capitanes de industria. Corresponde al *manager* faenas como la de comprar y la de relaciones públicas, la de establecer nexos armoniosos entre empresa y gobierno, la de publicidad de la empresa, la del manejo psicológico de la industria —hoy en día ha surgido una nueva ciencia aplicada que es la "sociología industrial". No se trata sólo del manejo de cosas, sino también de hombres. Así concebida la administración de grandes empresas, ello requiere cualidades humanas de orden superior. (v. Miller, *Industrial Sociology*, Harper, 1951).

Siegfried advierte que para esa gestión está muy preparado el genio euroamericano, que es "genio administrativo", y que a ello debe esa su superioridad, heredada de Grecia y de Roma, hontanares históricos de la ciencia de la administración, que supone organizar, ordenar, mandar. El administrar consiste en tener un exacto sentido de la proporción entre los medios de que se dispone y los fines a lograr programados de antemano: supone vincular de modo efectivo el personal a la vida dinámica de la empresa: implica poseer "la vitalidad, el genio del animador". Pero no se trata sólo de un gran aspecto de la industria, sino de uno de los requisitos esenciales del Estado moderno mismo. En los grandes ejércitos la faceta administrativa es sobremanera importante, debido a que todo ejército supone el debido manejo de las masas humanas que lo integran y del variado repertorio de armas, instrumentos, recursos de boca, aparatos de toda clase que requieren una eficiente y vasta administración. Ello se puso de relieve durante la Segunda Guerra Mundial, en la que el administrador era personaje tan importante como el estratega y el general tenía que tener pericia en relaciones humanas.

Pero —precisa subrayar aquí— donde la función administrativa se despliega en su máxima forma es en el aparato del Estado, debido a que en él se concentra un poder cada vez mayor, a veces exorbitante y desorbitado, como el nazi. El Estado se convierte en cerebro director y controlador, en

nacionalizador de industrias, en transportador, en asegurador, y hasta en empresario. Recuérdese la descripción que hace Spencer del tránsito del Estado tipo pacífico al Estado tipo guerrero, con el control de todas las funciones que antes eran de incumbencia privada. O —como lo caracteriza Henri Janne— “grupo social que, por su monopolio de la fuerza, realiza institucionalmente el desarrollo integral”.

El Estado moderno —ese superestado que tanto preocupó a Ortega y Gasset— se echa sobre sus hombros un exceso de carga, un exceso de funciones; es —como lo caracteriza Paul Valéry— “un ser enorme, terrible, débil, cíclope de un poder y torpeza insignes, hijo monstruoso de la fuerza y el derecho, que lo han engendrado sus propias contradicciones, amigo de todos y enemigo de cada uno”. En menos de medio siglo el carácter del Estado ha sufrido una radical transformación en sentido paralelo al de la empresa industrial. Ha sido un cambio revolucionario. Lo mismo que la industria tiende a concentrarse en unidades colectivas cada vez más poderosas, así el Estado se arma de organizaciones administrativas “paraestatales”, con sus propios recursos financieros. El Estado se convierte en industrial, y la gran industria se hace política, y cada gran empresa tiene su ministerio de relaciones públicas. Ello obedece a la concentración de la producción propia de esta era. De aquí nacen las “corporaciones” y los *trusts*, de poder económico formidable, el mayor que pueda tenerse, que surgen a fines del siglo XIX en forma de un nuevo tipo de empresa. Son consorcios monopolísticos, contra los cuales se han votado en los Estados Unidos leyes prohibitivas o reguladoras, como la Ley Clayton.

Las siguientes tres leyes sociológicas forman el marco teórico de la era administrativa. Primera: “El crecimiento de un grupo es acompañado necesariamente de un crecimiento de las funciones administrativas en el seno del mismo”. Esta ley se debe a Clémens. Segunda: “Todo grupo que sobrepasa cierto umbral de dimensión, y en consecuencia tiende a la organización administrativa, como medio para la realización de un fin, deviene fin en sí mismo”. Así en un partido político que logra una victoria, el poder —que es medio— se hace fin. Tercera: “Todo grupo que adquiere una gran importancia numérica en la sociedad global, deviene multifuncional y tiende al desarrollo integral”. Esta ley fue formulada por el sociólogo belga Dupréel.

El auge de “lo colectivo” produce una ruptura del equilibrio entre el hombre y su medio, lo cual entraña un peligro para el individuo y para su puesto en la sociedad. En el siglo XIX cada cual se estimaba responsable de su propio destino. Primaba el afán de libertad. Hoy prima además el afán de seguridad social, y así se ve en el reconocimiento del derecho de empleo pleno como deber de la colectividad para con el individuo. En el siglo



XIX el utillaje era individual. El hombre hacía solo la mayor parte de las cosas. Se alumbraba con su propia lámpara y le echaba él mismo carbón a la hornalla de su casa, y subía por sus propios pies las escaleras que le conducían a su aposento modesto o lujoso, que podría haber sido menos cómodo que los de hoy pero al menos era independiente. Se sentía ser privado, y esa independencia era su vida. Este hecho —su “independencia”— también es destacado por Ortega y Gasset. Pero la era del maquinismo crea un mundo omnicolectivo, y el alumbrado, y la calefacción, y el ascensor verbigracia dependen de poderes que escapan por entero a la persona individual, y entonces su vida privada queda reducida a un minimum. Sobre ella gravita una pesada estructura. Pero —nueva paradoja— ése es el precio que ha tenido que pagar por el superior nivel de vida de que disfruta. Y Ortega y Gasset y Siegfried se hacen la misma pregunta: ¿el bienestar material del hombre no es una amenaza para el hombre mismo? Y la propia consigna es lanzada por ambos: defender en lo posible a la persona humana, porque sólo ella es creadora. Tal es la encrucijada de nuestro tiempo.

La institución del “secretariado” surge como consecuencia de la propia transformación de la sociedad industrial en su aspecto administrativo. Es una necesidad obvia, de lógica social. ¿Qué sería —preguntemos— la Organización de las Naciones Unidas o la UNESCO si se suprimiese de sus respectivas organizaciones su secretariado? Este equipo técnico presupone un personal numeroso, especializado, adecuado a su función. Pero también cuentan con él las grandes empresas modernas. Lejanos están los tiempos de los pendo-listas o escribanos, y de los pacientes benedictinos que copiaban en el medioevo manuscritos y libros *in folio* cuando aún no había imprenta. El símbolo fáustico de hoy en este aspecto es la máquina de escribir, que aparece sobre el año de 1880, siendo en este tiempo objeto de viva curiosidad y admiración. Ya nuestro Martí la conoce, y la emplea en Cuba el secretariado de la Convención Constituyente en 1901. Hoy es una característica cultural universal, con una gama que va desde la ligera, eficaz y portátil *Hermes Rocket*, de fabricación suiza, hasta la eléctrica de todas las marcas, operada por leve tecleo. La escritura con estilográfica queda para las cartas muy personales. Por lo que Siegfried dice que en lo que se escribe a máquina se esfuma un tanto nuestra personalidad, y Simmel sutalizando sobre la comunicación escrita como fenómeno sociológico, enfatiza la calidez personal y la subjetividad que el corresponsal imprime a su carta. La carta es para el sociólogo germano una de las formas de trato entre las personas; es algo subjetivo, momentáneo, puramente personal; es objetivación de lo subjetivo (Simmel, *Sociol.* V, 145).

El secretariado cuenta con la taquigrafía y la estenotipia. Lo primero implica el necesario factor personal, lo segundo presupone lo personal y lo semimecanizado. Pero ocurre que la taquigrafía a veces es sustituida por los magnetófonos. El aparato grabador, la cinta magnética, el alambre, el disco imprimen la voz con exactitud. Ello tiene la ventaja de que ese cerebro autómatas, esa memoria mecánica, está siempre al alcance de la mano, y supone economía de tiempo. Esta invasión tecnológica es capaz de crear una crisis en la institución estenográfica, crisis de desocupación. Y la habría creado si no fuera porque el dictáfono es un cuerpo sin alma, y no es igual dictar grabando en una cinta que dictándole a una secretaria inteligente y alerta, que comprende el sentido de lo que se le dice, conoce las relaciones del jefe y sus circunstancias, y puede actuar como factor analítico del pensamiento emitido.

No es que no sean admirables esos equipos modernos, hijos acendrados de la técnica, como lo son el *microfilm* y las máquinas contadoras y de calcular, que descargan a los empleados de bancos de mucho esfuerzo superfluo y reducen —por su propia eficacia— la iniciativa de éstos a un *mínimum*. Como también es digna de elogio la nueva atmósfera de la oficina, en la que los psicólogos del trabajo estudian hasta el color de las paredes, del que depende que se engendre ora una sana alegría, ora pesimismo, y de las máquinas mismas que Ruskin propuso se pintasen de azul celeste; y lo es la influencia del aire refrigerado que afecta favorablemente la eficiencia del trabajo físico y mental, como ha demostrado Huntington en *Clima y Civilización*; y la comodidad y el valor artístico-funcional del mobiliario oficinesco. Todo ello es parte del secretariado en su relación con el cambio industrial de nuestro tiempo.

La mecanización del secretariado determina una economía de personal, una rapidez de tramitación, una eficacia en los resultados. Sin duda la perfección técnica es una virtud. Quizá sea una forma de arte, si recordamos la definición de Croce de que arte es lo que se ajusta a su propia finalidad. Lo mecánico tiene uno como prestigio intrínseco. Pero se preguntará Siegfried —oponiendo lo cualitativo a lo mecánico—: ¿Ante una Royal o una Remington silenciosas pensaría mejor o más profundamente Renán? Y ante el secretariado perfecto de la ONU —con su documentación masiva a la mano y su cuerpo de maravillosos traductores del español o chino al inglés o al francés, listo con sólo apretar un botón, el correspondiente al número que indica “inglés” “frances”, etc.— el delegado que oye, ¿está escuchando un verdadero discurso, o ello, al faltarle el contacto directo con un público sensible y de alma cóncava, es fatal para la elocuencia? ¿Qué habría sido de Castelar, o de Daniel Webster, o de Mejía, o de Martí perorando ante los aparatos eficientes del secretariado de la ONU? Es que el genio no puede ser aprisionado en esa mecánica administrativa, cuya utilidad en sí —desde luego— no se subestima.

Una cosa es la flor de la cultura y otra el ajuste de la técnica, como una cosa es la calidad y otra la cantidad. Lo cual no quiere decir que se rechace el progreso y su llamado, pues ello equivaldría a quedar uno a la zaga de modo trágico; mas no se han de confundir sus respectivos valores. Pero el hecho contundente es que de un salto se pasa de la era de copistas más o menos benedictinos a la era de la organización de oficinas mecanizadas y racionalizadas. Cada máquina, con sus operaciones y resultados matemáticos infalibles, es razón perfecta. Descartes tuvo ese sueño de simplificación, y ésta es deuda al genio francés. Ni se puede negar la importancia del nuevo suceso. En los Estados Unidos en efecto el personal oficinesco burocrático de 1870 a 1940 se elevó de un 2% a un 14% dentro de la población activa (v. Pasdermadjian, *La Segunda Revolución Industrial*, Ed. Tecnos, 1960).

Precisemos su papel. El secretariado no es un centro administrativo creador. No planifica, no proyecta, ni toma iniciativas. Es un filtro, un clasificador, un distribuidor. Ello puede observarse en el empleado de banco que llena los débitos en papel color de rosa y los créditos en papel color violeta con sumo cuidado. Este es un caso sencillo, pero a medida que son más complejas las operaciones industriales o de otra índole se requieren empleados más calificados. Un jefe de contadores verbigracia llega a ser personaje de primer rango.

Ese mecanicismo produce a su vez una deshumanización, una desvitalización. Repitamos lo del orador de cepa que se ve obligado a introducirse en una cabina radiofónica, y comienza a hablarle a ese aparato niquelado sin vida, que es el micrófono, en frío, sin un auditorio físico con quien dialogar, en soledad impresionante a veces. Igual ocurre con la oficina moderna. Mecanizada al máximo en una gran industria o corporación, con sus dactilógrafos —tan adiestrados como los deportistas<sup>o</sup> que se entrenan para competir en una justa atlética—, y a la cabeza de ella su presidente, sus vice-presidentes, su director general, su secretario general, los auxiliares del secretario y tales, cobra importancia otra institución: la del secretariado personal. En las grandes empresas, la última innovación es que el jefe dicte telefónicamente a una cabina de secretarías, ubicadas a distancia.

Todo administrador o ejecutivo posee su secretaria personal que es —al decir de Siegfried— “su brazo derecho y su mano izquierda”. Su misión es esencial, es irremplazable. La secretaria conoce toda la correspondencia de su jefe, el lugar en que se encuentran los documentos, sus relaciones personales, las llamadas telefónicas que recibe, su distribución del tiempo, su agenda de compromisos y entrevistas concertadas y por concertar, los visitantes que deben ser atendidos, a los que debe dárselos preferencia, concierta citas con comisiones, toma taquigráficamente las cartas, delicadas o no, es agente de enlace con otros jefes o subordinados. En los Estados Unidos no pocas veces las

secretarias se ocupan no sólo del trabajo oficinesco, sino que le arreglan a su jefe sus compromisos sociales. Ello lo explica muy bien J. Robert Moskin en el artículo "Why do Women Dominate Him?" de la revista *Look* de marzo de 1958. La secretaria realiza desde labores modestas, como aguzar la punta de un lápiz, o hacer un paquete para certificar, o envolver un regalo para determinada persona, hasta misiones en que hace falta tacto a base del conocimiento de situaciones y de personas. Necesita especial inteligencia, tacto, orden, discreción. Es, en la organización administrativa actual, colaboradora altamente cualificada.

### III. EPOCA DE LA PUBLICIDAD

La publicidad es una de las categorías sociológicas de nuestro tiempo. La existencia en público es consubstancial a las sociedades desarrolladas de hoy. Es una consecuencia del régimen existencial de masas, y del aminoramiento del campo de la vida privada. No es la publicidad un aditamento o un lujo que acompaña a la vida moderna, ni algo que sólo funcione en favor de determinados intereses privados, sino que es una de las bases del funcionamiento mismo de nuestro sistema económico-social. La producción en el presente presupone la distribución a vastas áreas de productos fabricados en serie y la democratización del poder de compra de los consumidores. Al producirse los objetos en masa, se vende mucho. A la fabricación en masa corresponde el consumo en masa. Antes la clientela era a base de la calidad, a base de una remirada crítica de los artículos expuestos. Hoy la clientela es masiva. Las masas gozan universalmente de un nivel de vida más alto que en el pasado, y tal parece como si hubiera una humanidad mejor equipada con toda clase de bienes, y hecha como para disfrutar de éstos.

La psicología del consumo descansa en la publicidad, que no deja de ser una forma de educación. La actividad publicitaria es esencial a toda política eficaz de distribución de productos a grandes masas. He aquí la teoría que la informa. Los ingleses dicen que "el buen paño en su propia arca se vende"; pero es lo cierto que hoy por hoy para que un nuevo producto sea conocido, apreciado y comprado necesita anunciarse. Tal ocurre con los automóviles, los perfumes, los libros, los alimentos, las bebidas, los utensilios domésticos, los viajes, los seguros. Ningún producto consignado al público debe quedar en la oscuridad. El ámbito propio de él es la luz del día. En el año 1000 Erikson llegó a Groenlandia con sus *vikings* y luego se estableció en Vineland Cape Rod, cerca de los Grandes Lagos. Recuerda Siegfried por ello que Leif Erikson descubrió la América en el siglo XI, pero ello no tuvo publicidad en Europa, y la descubre en el siglo XV Colón, pero se la denomina América porque Ves-

pucio escribió y difundió un libro sobre su viaje. Es que nada que no se hace público tiene existencia real, y más hoy que vivimos en una hiperdemocracia. Esa publicidad es además la garantía del público consumidor.

La publicidad —subraya el autor de *Aspects du XXe Siècle*— es un instrumento de progreso económico, y es de la misma categoría que el informe en estrados del abogado o que la clase del profesor. Es un modo de educar al público, y de incitar sus preferencias. Vivimos en público, sin más. Los reclamos o anuncios por medio de dibujos, fotograbados de revistas, de vistas fijas en el cine, por la vía óptica; o de la radio, por vía auditiva; o de exposiciones o ferias o de impresos sobre cajitas de fósforos que están en todas las manos de una población, todo ello constituye uno como plebiscito de la producción en esta era de masas (vid. "La Psicología del Anuncio y de la Venta", t. II de mi *Tratado de Psicología General*, "Un Estudio Sistemático de la Conducta Humana", La Habana, 1949).

Siegfried trae en ayuda de su argumentación el libro de Brice Barton *The Man Nobody Knows*. Se refiere a Jesús de Nazareth. Estúdiense en él sus parábolas como lecciones útiles, expuestas con suma sencillez, valiéndose de la repetición, con una sin par habilidad para captar la atención del público. Brice Barton subraya cómo las parábolas de Jesús son maravilla de síntesis y giran en torno a una idea central; también son en el momento de su exposición algo nuevo y hasta sensacional, por ejemplo la resurrección de Lázaro. Sencillez, brevedad, repetición, sensación son características de la publicidad moderna. La escena de la resurrección de Lázaro iría hoy —de producirse— a un cintillo de primera plana.

Esa actualidad y sensación de las parábolas de Jesús, lanzadas al público de Galilea hace dos mil años, se revivencia hoy, y se hace presente. Veamos el siguiente cable de la Prensa Asociada del año de 1957, justamente el día de Viernes Santo: "Reprodujeron la Ultima Cena. Jerusalén, Jordania, abril 18. Los peregrinos cristianos reprodujeron hoy escenas de la Ultima Cena del mismo modo que acaeció aquella noche en que Jesús compartió el pan y el vino con sus discípulos en Jerusalén en una atmósfera de crisis. Aquella noche Jesús y sus discípulos se reunieron en un aposento. Constituían una minoría aislada en medio de un mundo hostil. Comieron y bebieron bajo las sombras de la traición y de la muerte. Jesús habló de los problemas que se avecinaban, de los tiempos de calamidad, de los rumores de guerra. Pero aun en medio de aquellas negras sombras, Él mantuvo la esperanza y reconfortó a sus discípulos". Parece a base de esa publicidad como si el drama hubiera ocurrido hoy. Es que la publicidad es tan antigua como el mundo mismo, y su lema es "¡Hágase la luz!" Sociológica y éticamente puede ser positiva o negativa. Será moral cuando contribuya a elevar el nivel general de vida de una sociedad y de la cultura; será negativa cuando tienda a degradar al hombre. "Honesty is the best policy" —di-

cen los ingleses. "Ser honrado, paga". Y puede haber honradez en el mundo utilitario de la publicidad, a pesar del esteticismo de Goethe que dijo que "no hay honestidad perfecta más que en lo contemplativo".

#### IV. EPOCA DEL PROTOTIPO

Frente a la individualidad, a lo original, a lo distinto, la Revolución Industrial impuso al mundo el principio de la producción en serie, que implica que a partir de un modelo o prototipo éste es reproducido en escala ilimitada lo mismo en la fabricación industrial que en objetos de puro arte. En las escuelas de Suiza o de Alemania los niños están provistos de juegos de láminas litográficas de los cuadros más famosos de pintores, que se imprimen en serie. La producción en serie se caracteriza por ser mecanizada, lo cual implica que quien la reproduce no tiene conciencia de su originalidad, ni quizá de su valor intrínseco, ni puede corregirla a base de su sensibilidad artística. Se trata de algo mecánico. Ingerir la personalidad del reproductor en la serie, es hacerla ineficaz. El modelo que se repite hasta el infinito puede ser uno de automóvil que se lanza a principios de año al mercado, un nuevo aparato de radio o de televisión, un producto alimenticio, un nuevo estilo de traje o de sombrero. O libros de los cuales se hacen millones de ejemplares en forma de *bestsellers*, que, como en el *Doubleday Dollar Book Club*, se ofrecen por 99 centavos tres que valen en total \$25.45, como *The Outline of History* en dos tomos de H. G. Wells, *The Columbia Viking Desk Encyclopedia* en dos volúmenes y uno más que contiene 33 novelas y cuentos de Hemingway, de Kipling, de Dumas, de Thomas Mann y otros, con tal de que los millones de socios del club, al recibir el Boletín, compren seis libros de a peso durante el año, lo cual implica para esa empresa librera una venta masiva, en gran escala, de esas gangas bibliográficas.

Este tipo de libros mencionado es para "consumo de masas", pero aun para masas selectas y cultas. Ahora bien, existe otra zona muy vasta de lectores —lo mismo en Nueva York que en Madrid, igual en Argentina que en París o Berlín— que compone un mercado *sui generis* de libros. Éstos forman una "subliteratura" constituida por los libros de aventuras, o por los policíacos, o por los pasionales, o por los de ficción científica a lo Verne, que son lanzados al mercado "en serie", como pastillas de jabón o tubos de pasta de afeitar. Sociográficamente sus usuarios forman un estrato cultural, y esa mercancía es un producto "standardizado", de la presente sociedad de masas. Con lo precedente digamos que en la práctica el "lectorado" de nuestra época se reparte en tres estratos: uno, la "nata", en la cima, de los archicultos, que compran libros caros y lujosos; otro representado por los consumidores del

*Dollar Book Club* (especie de clase media lectora); y una última de seres ávidos de libros policíacos o pasionales, de aventuras o de ficciones juliovernescas, que caen en manos de "el señor Todoelmundo", de que hablaba Bernard Shaw. Se trata, claro está, de un reparto a base de una diferencial sensibilidad, no de una calificación económico-social, pues un sujeto humilde puede ser un lector de Kant o de Einstein, y un joven frívolo de la clase acomodada puede ser un fanático de la literatura aventuresca. Tampoco quiere ello decir que no haya una literatura policíaca que no sea sub-literatura, y sí género capaz de clasificar entre otros géneros "literarios".

Ahora bien, en determinados casos, tal el de litografías de cuadros célebres de pintores, se establece —como advierte Siegfried— una peligrosa confusión entre cantidad y calidad. Y es ésta: que no es lo mismo ver a una figura de la vida pública en persona que a través de la televisión. Que no es lo mismo ver a Charles Chaplin, a Cantinflas o a Marilyn Monroe en persona que en la pantalla. No olvidará el que esto escribe cuando teniendo diez años vio en presencia real a Enrico Caruso, sentado en un café de la ciudad de Villalarga, haciendo caricaturas que amenizaba con bellas canciones, entrecortadas y en voz baja, y custodiado por dos fornidos detectives. Luego verlo en *Aida* era otra cosa. Lo primero era una realidad, lo segundo casi una ilusión. Se dice de Gambetta que cuando entraba en un salón "la temperatura subía diez grados". Y los correligionarios en la peripecia política no se conforman con ver a su jefe en una oficina política o en la tribuna, sino que lo que más anhelan es verlo y tratarlo de tú por tú en su propia casa. Se trata de esa cosa indefinible que es la presencia real, lo singular, la calidez de lo personal, y no algo reflejo o postizo, desprovisto de vida. Ya hablamos de los discursos de los oradores de la ONU, escuchados a través de los cascos auriculares, donde muere la elocuencia.

Nadie puede negar que gracias al progreso la reproducción de un modelo en miríadas de ejemplares, y su difusión por todo un país, un continente o el orbe entero es algo maravilloso en sus resultados. Ello es digno de admirar, pero debe hacerse la necesaria distinción estética. Entre contemplar durante un rato de delectación del espíritu el mural de *La Cena* de Leonardo en el propio monasterio de Milán, donde durante la Segunda Guerra Mundial caen bombas nazis que destruyen el edificio, y queda enhiesta la pared en que está pintada, y verlo en una reproducción litográfica, existe un abismo. En efecto, la multiplicación —que es ley de la máquina— compromete su intrínseco valor artístico. Igual sucede con el escritor.

Incluso existe una prosa comercializada y para consumo público, según veremos en seguida. No se niega el aspecto sociológico-económico de la obra

literaria o de arte o de ciencia. Sin el editor, sin el empresario de ópera o teatral, sin el violero, sin el *connaisseur* de grandes óleos, sin los Mecenas, quizá las obras más excelsas del genio habrían pasado al olvido. Nadie duda que tales personas facilitan el conocimiento y propagación de las grandes obras del espíritu, y aunque el arte es por sí desinteresado, el desinterés no puede consistir en desligarse del público al cual va consignado, y es natural que ciertas formas de creación teatral tengan una índole más o menos colectiva. Siegfried recuerda la proposición de Lakanal, durante la Revolución Francesa, de 19 de julio de 1793, que dice que “de todas las formas de la propiedad privada la más justificable es la obra del genio”. Mas no la del genio disocial.

Pero no se ha de olvidar que vivimos en una era de masas —lo que ha creado un nuevo término, que se ha usado en el XVIII Congreso del Institut International de Sociologie de Nürenberg, efectuado en septiembre de 1958, como correspondiente a la sociología de la opinión pública: el de “demoscopia”. Y suele cumplirse lo de Lope de Vega de que puesto que se escribe para el vulgo, hay que darle gusto. Uno de los hechos más curiosos en esta época es la re-escritura por la casa editora del manuscrito mismo de un autor. En revistas vulgarizadoras, de moda, pasto de lectura del *homo infantilis*, según algunos, pero fuentes de clara información y destinadas a agrandar a millones de personas, es un uso admitido que el estilo de un autor sea ajustado por *rewriters*, de acuerdo con reglas preestablecidas. Claro está que ello choca con el concepto sagrado que tenemos de toda obra como producto del pensamiento de un escritor. Pero en esas revistas para vastos públicos, los editores más que hacer patente la personalidad del autor, lo que se proponen es que los artículos lleguen a sus infinitos lectores. Para ello exigen la fácil comprensión, el estilo sencillo, la expresión concreta, la economía de esfuerzo individual, y hasta el incentivo humorístico. No pocas veces los artículos comienzan —como es casi regla general en los discursos ante convenciones y actos de toda clase— con alguna observación o anécdota llena de humor, que rompe un tanto la gravedad. Se trata de que haya en esas publicaciones un estilo *standard*. Y uno de sus efectos es que “todo el mundo” termina escribiendo de ese modo. Otra vez estamos ante la antinomia de utilidad y personalidad. Es ello una concesión a esta era de masas, a la necesidad de realizar una producción en serie. Ello sin duda comporta un bien colectivo. Contribuye a matar la ignorancia y a educar, que es elevar. Todo individuo gracias a vivir en la era del prototipo, tiene facilidades sumas para tener en su casa a mano el mejor concierto sinfónico, o escuchar el discurso de un gran adalid mundial por televisión, o disfrutar de las láminas de los más grandes pintores. Ahora bien, de lo que nos alerta Siegfried con tino es de esto: que “el peligro consiste en que vayamos a creer que lo que es reproducción es original, en que la técnica absorba a la cultura, y en que los medios se conviertan en fines”.



## Era de la Ciencia y de la Técnica

### I. LA ERA ELECTRICA

El tiempo en que vivimos se ha denominado "era eléctrica". No en balde uno de los capítulos de la filosofía pragmatista de John Dewey está consagrado a hacer la apología del progreso, de Edison y de la bombilla eléctrica. Nuestro Martí también le dedicó numerosas páginas a ese santo de su calendario y a las maravillas operadas por la electricidad. El uso de la energía eléctrica ha producido una verdadera revolución en las condiciones de la vida moderna. Quizá la obra de ingeniería —y de ingeniería social— más importante que se ha llevado a cabo durante los últimos tiempos —análoga a la construcción de los canales de Suez y Panamá— haya sido la electrificación del Valle de Tennessee. Se podría hablar de la biografía de ese valle, como se habla de la biografía del Nilo. Tal obra es paradigma de aprovechamiento de las corrientes fluviales, de la construcción de presas y de represas, y de los consiguientes beneficios que esa ingente empresa hidroeléctrica ha proporcionado a los numerosos pobladores circunvecinos. Pero tiene gran valor también porque esa obra puede realizarse en cualquier país.

Obra de análogo carácter ha sido llevada a cabo en México en el Valle de Papaloapan. Y la Secretaría de Recursos Hidráulicos de este país ha realizado una notable labor en beneficio de la economía nacional. Uno de los proyectos más trascendentales de esta hora es el que se inauguró el 1o. de julio de 1958. Consiste en crear un lago de 100 millas cuadradas, y constituirá una de las mayores fuentes conocidas de energía eléctrica. Se debe ese proyecto a la cooperación entre los Estados Unidos y Canadá, instrumentada por la Autoridad de Luz y Fuerza Eléctrica del Estado de Nueva York y por la Comisión de Energía Hidroeléctrica del Ontario. El costo es de 600 millones de dólares, y ha dado desde hace cuatro años y dará empleo a miles de obreros, y proporcionado el establecimiento de nuevos comercios. La corriente generada por el río San Lorenzo tendrá una capacidad de 1.640,000 kilovatios que ayudará a la población del Estado de Ontario y al Estado de Nueva York a vivir mejor gracias a la energía eléctrica (*The New York Times*, 29 de junio de 1958). A la par se anuncia el Proyecto Eléctrico del Niágara, como el mayor programa norteamericano de beneficio público. En él la Autoridad de Fuerza Eléctrica del Estado de Nueva York empleará \$700,000,000 para la construcción de fuentes generadoras de electricidad que producirán 2,000,000 de

kilovatios para consumidores rurales y urbanos y para el complejo industrial de la frontera del Niágara. Comprende el proyecto la conservación y embellecimiento de las Cataratas del Niágara —gran centro turístico de renombre universal— cantadas con sublime inspiración por nuestro egregio bardo José María Heredia.

Trece generadores Westinghouse, los más grandes que jamás se hayan fabricado en Norte-América, harán del Proyecto de las Cataratas del Niágara la mayor empresa hidroeléctrica. En febrero de 1961 la Westinghouse instaló el primero de estos gigantes de 150,000 k. w. Aquéllos suministrarán energía eléctrica a una ciudad de unos cuatro millones de almas; y tendrán los equipos necesarios —8000 fundamentales— para crear y utilizar el flúido eléctrico para industrias, comercios y hogares.

Nada puede negarle la naturaleza a un equipo de ingenieros y de “administradores” que se propongan hacer obras en servicio de una comunidad. Con sana imaginación, certero planeamiento y fe creadora en el propósito moral se pueden transportar montañas. Ya lo pueden todo las máquinas eléctricas Diesel, las moto-rasadoras o *bulldozers*, las palas eléctricas gigantes. En el mencionado Valle de Tennessee, en cuya transformación han colaborado siete estados de Norteamérica, vemos los tendidos eléctricos de cobre a lo largo de los caminos, nuevas bombas eléctricas en los corrales, frigoríficos comunales en los más apartados lugares. Hay más dinero en manos de las gentes y mayor volumen de compra en las tiendas. No hay ninguna burla a los contribuyentes, ni abusos por parte de las oficinas recaudadoras. Hay menos tuberculosis y paludismo que en lustros anteriores, y menos enfermedades causadas por la subalimentación. Todo ese noble mejoramiento se ha debido al número crecido de millas de cables e hilos conductores de electricidad colocados para llevar este precioso flúido a las granjas, a las fincas, a los hogares campesinos.

La electrificación rural ha sido obra edificante para la Autoridad del Valle, que se ha traducido en el rápido aumento de consumo de electricidad *per capita*. La cuestión hidroeléctrica básica consistió en poner a trabajar a los ríos en beneficio de la comunidad. Parejamente se construyeron activos puertos fluviales y se crearon nuevas industrias. En efecto, la cantidad de energía eléctrica en manos de los consumidores es la mejor medida de la productividad económica y de las oportunidades de industrialización. Un kilovatio-hora de electricidad equivale al trabajo de un obrero, equivale a diez horas de energía humana. La electricidad es utilizada incansablemente a favor del hombre. De aquí que para la industrialización de países sub-desarrollados, como Cuba y muchos de Latino-América, la producción de energía eléctrica en gran escala es algo básico. En la provincia de Oriente, en los ríos Toa y Moa y otros que corran de la montaña al mar, y en el salto de la Hanabanilla, la energía eléc-

trica puede utilizarse. Y un alto consumo de electricidad por persona es requisito *sine qua non* de una civilización.

El cambio que se ha obrado en los lugares a donde se ha llevado la energía eléctrica —a las fincas, a las casas de los campesinos— es visible. Allí advertimos refrigeradores en las cocinas, bombas eléctricas que impulsan el agua en vez de ser ésta acarreada en cubos por mujeres o niños, deshidratadores comunales de alimentos, pequeños motores para moler granos, y para cortar y aserrar madera, y para hacer funcionar pequeños tornos. En esos lugares favorecidos por esa preciosa energía abundan las estufas eléctricas, y se cuecen y conservan vegetales, carnes y dulces, y se refrigera la leche. He aquí el *quid* de esta transformación: antes la electricidad sólo se utilizaba para alumbrado y de modo parco. Se empleaba a lo sumo en enchufar una plancha o un aparato de radio. Hoy sus usos son innumerables.

Dos principios han presidido esta innovación técnica: uno, los numerosos usos o el empleo más amplio del fluido eléctrico; otro, la política de tarifas bajas. Tal es la nueva doctrina acerca de la electricidad en su aspecto socio-económico. Se la denomina “política de más en vez de menos”; es decir, abundancia de fuerza eléctrica y amplitud de su utilización con el propósito moral de beneficiar al mayor número de personas. Esa política de tarifas módicas fue mantenida por el Congreso de los Estados Unidos. Nada de mezquindad, sino uso de esa energía en extensa variedad de propósitos. Los efectos fructíferos de esa doctrina se percibieron rápidamente: la reducción drástica de las tarifas se tradujo en una demanda jamás antes soñada de más y más de ese esencial fluido, tanto en las casas de la ciudad cuanto en las fincas del campo. Se vendió doble número de refrigeradores, y de aparatos de calefacción, y de estufas y cocinas eléctricas.

En el proyecto del Valle de Tennessee era muy importante la misión del cuerpo de instructores, de demostradores, de maestros y técnicos agrícolas que iban a las fincas y granjas a enseñar a los agricultores, a más del modo de usar las máquinas eléctricas, los procedimientos para refertilizar la tierra, a base de fosfatos y de cal. Los resultados se hicieron visibles muy pronto. La agricultura aumentó en rendimiento. Donde se emplearon nuevos métodos agrícolas y eléctricos se produjo del 30% al 60% más de carne, de huevos, de derivados de la leche; esto es, aumentó el nivel de producción general. Canales para desviar el curso de las aguas, pequeñas represas para detenerlo y colocación de embalses permitieron controlar el precioso líquido, y regar y alimentar las raíces de las plantas y árboles sembrados. He aquí, en todo ello, un edificante ejemplo de política científicamente orientada. Pues, como dijo el poeta, “no es la Tierra, ni es la América, lo que es tan grande: es la iniciativa

tuya, y la mía, y la de cualquiera” la realidad más importante tocante al desarrollo de los recursos de la naturaleza con que cada país cuenta. La verdadera democracia —que es en parte muy principal “democracia económica”— es ésa: llevar a cabo obras en beneficio de todos. Y tal es uno de los caracteres del cambio social en el siglo xx. Nada mejor a este respecto que leer el constructivo libro de David E. Lilienthal, Presidente de la Autoridad del Valle de Tennessee, *Democracy on the March* (traducido al español por el profesor Hugo Rangel Couto, Ed. Stylo, México, 1947).

## II. EDAD DE LA MECANIZACION Y RACIONALIZACION DOMESTICAS

Desde los tiempos clásicos el hogar fue el templo de la familia, y el fogón el símbolo del conglomerado familiar. Pero el proceso de la máquina ha alterado también la estructura de ese recinto privado. Lo social ha ido allí a turbar la independencia doméstica. La mecanización de la casa entraña una verdadera revolución en la vida de la familia, y en todos sus quehaceres. Afecta lo mismo la concepción del hogar de la fase alta familiar —como la llama Müller Lyer— en que el padre de familia es el eje, hasta el equipo doméstico material mismo. Ya dijimos (vid. cap. 7, XVIII) que en las grandes ciudades como Nueva York, Washington, Berlín o Londres el alto costo del servicio doméstico ha determinado prácticamente su desaparición. No en toda Europa es así, y en Francia, no en París sino en provincia, las amas de casa aún encuentran cocineras y sirvientas, especie de clase adjunta con cuyo concurso se mantiene el equilibrio familiar roto en casi todas las urbes metropolitanas. Se trata, de toda suerte, de una crisis análoga a la que confronta el patrono con la escasez eventual de mano de obra.

La primera causa de esta escasez de personal casero consiste en que el brazo doméstico de la criada de mano se ha desplazado a la fábrica o al taller. La fábrica paga más. Además, la operaria adquiere derechos sociales. Su posición social crece. Se siente más dueña de sí, más persona humana. De aquí que la servidumbre doméstica en Nueva York o en Miami o en Chicago sea prohibitiva económicamente y que el ama de casa de la clase media tenga que cocinar, limpiar la casa y lavar la ropa, a diferencia de lo que pasa en Panamá, México o Guatemala. Sólo la clase rica puede darse el lujo de tener una criada. El jornal mínimo de ésta es de \$1.00 por hora. Pero todo tiene su compensación, y es el caso que la propia máquina —causa de la crisis del servicio doméstico posterior a la Revolución Industrial— va a ser una sustituta, un lenitivo para el ama de casa. La variedad de máquinas automáticas o eléctricas reemplazará la deficiencia de brazos domésticos. El ama de casa se salva gracias al diversificado equipo casero con que cuenta. Veamos otros efectos,

En primer lugar, cambia de suyo el tipo de vivienda. La casa de apartamentos se hace uniforme en la urbe. Al ser construida se prevé la ausencia del servicio doméstico. Un lugar de la casa ha de ser bien concebido y equipado: la cocina y el *pantry* ("ante-cocina") —*etymo*: "panetarius": lugar del horno de pan y otras provisiones. En ella campea el ama de casa. La pieza ha de ser por fuerza clara e iluminada. Los escaparates para platos y vajijas estarán pintados de colores psicológicamente probados como gratos al espíritu: azul muy claro, rosado, gris claro. También las paredes. Siegfried compara esta pieza a la sala de operaciones de una clínica. La nueva cocina se jerarquiza entre todas las piezas de la casa apartamentada. Los *closets*-despensas sirven de auxilio eficaz. La nevera eléctrica o *frigidaire*, efectiva y capaz, es como la mesa rotatoria del cirujano. Una buena cocina contará con una serie de artefactos ahorradores de tiempo y de energía, como batidoras eléctricas de alimentos y de refrescos, ollas de presión, neveras congeladoras de alimentos o *freezers*, lavadoras automáticas de platos. Más allá estará la lavadora eléctrica de ropa.

La eficiencia "tayloriana" se impone. El antiguo comedor desaparece. Donde se come se ha de estar cerca de esa cocina mecanizada. En los aposentos de dormir desaparece el mobiliario de antes, especialmente los escaparates, para situar cómodos y manejables *closets* o escaparates empotrados. Se pierde la dignidad del mueble individual. En suma, esta nueva casa mecanizada y racionalizada se hace al menos más práctica y funcional que la de otrora. Se la proyecta para un mundo nuevo y cambiante, el creado por la Revolución Industrial, y destinado a operaciones semiautomáticas y simplificadas por la tiranía del tiempo y por la carencia de personal doméstico. En la casa de antes se invertía buen tiempo en preparar todos los días rutinariamente la lámpara de aceite, o el acetileno para el alumbrado, o se acarrea la leña o el carbón para la estufa, o se preparaban las jarras de agua y palanganas de los grandes lavabos de madera. Hoy en día la luz, la calefacción y el servicio de agua son elementos suministrados por organizaciones de servicios públicos que reducen automáticamente el esfuerzo de la familia a un mínimo. Tales son los cambios radicales con que lo colectivo ha alterado la estructura de la familia. Son hijos de la máquina.

Hacia 1890 Taylor había introducido en Norteamérica numerosos experimentos de simplificación o "racionalización" que transformaron el trabajo industrial.

He aquí otro aspecto de la racionalización casera: el régimen alimenticio experimenta asimismo una metamorfosis. Su símbolo podría ser la preparación del generalizado *Nescafé*, para lo cual basta con echar dos cucharadas de ese polvo negro en un poco de agua caliente para tener listo el estimulante licor. Se trata de una ley aplicable a todos los alimentos —sopas, gelatinas, dulces— que antes demandaban más tiempo de preparación. Nada escapa a

este clima de rapidez, de simplificación, de eficiencia. Todo es eléctrico. Ello supone, es verdad, en la familia del presente, el incurrir en algunos gastos de instalación. Tal le ocurre al ama de casa cuando al montarla se provee de un refrigerador, de una aspiradora mecánica, de una lavadora, de una planchadora eléctrica. Pero la realidad es que hay en todo momento un número creciente de consumidores de estos artefactos, los cuales se venden a plazos cómodos, de lo cual dependerá su éxito continuado en el futuro. Pero siempre vale la pena pagar esas razonables cuotas a cambio de eficiencia y comodidad domésticas. En resumen, tal sistema de progreso de signo fáustico es hoy por hoy universal —lo practica la familia norteamericana, la inglesa, la francesa, la hispanoamericana, la japonesa y la turca— si bien, en cada caso, con un fondo típico de la localidad nacional o de la modalidad étnica.

Antes se ha dicho que se pierde la independencia familiar, la intimidad. Pero hay algo más que se pierde. Al dejar de ser la familia el centro social por excelencia, ella se expande en esas instituciones modernas que son el club o las grandes salas o salones de recepción de los grandes hoteles donde se efectúan reuniones y convenciones. Es más, la nueva naturaleza no centrípeta sino centrífuga de la unidad familiar produce un cambio de actitud de la generación joven, que más que por los recreos intrafamiliares y por la tranquilidad hogareña es impelida por uno como deseo de evasión, cuyo artefacto simbólico es el automóvil, o quizá el juvenil "convertible". Con ello se produce la victoria del nómada sobre el sedentario. "Nuevo nómada" llamará Müller Lyer a este típico ente de la superurbe.

En la vida de la mujer actual también se produce una transformación. Al simplificarse la faena casera, se hace fácil pero tediosa, y no como antes absorbente y de todo el tiempo, y cambia la filosofía doméstica. La mujer busca trabajo fuera, u otras distracciones —deportes, juego de cartas. Cada día es mayor el número de mujeres que entran a trabajar en oficios remunerados. Esta dual obligación —con recargo— se traduce en un *surmenage* femenino, no pocas veces necesitado de consejo psiquiátrico. Toynbee, el gran historiador inglés tan atento a los problemas de nuestro tiempo, ha analizado cuidadosamente el conflicto entre la función social y la maternal, ya que los hijos no son hoy en día objeto del cuidado de antes. En el presente las mujeres trabajan en la calle —fábricas, oficinas, tiendas, profesiones— y desempeñan parejamente las funciones propias del hogar, especialmente el cuidado de los hijos. Toynbee señala que la era de la máquina ha determinado que la mujer trabaje, lo que se debe en no pocos casos —tal durante las dos últimas guerras— a la escasez de la mano de obra masculina. Este cambio de circunstancias económico-sociales lo es también de adaptación psicológica en las relaciones

tradicionales entre los sexos. Ello crea un positivo desajuste. "Las mujeres, en efecto —señala Toynbee— se consideran emancipadas al poder realizar los trabajos de los hombres, pero pagan esta libertad en moneda de tensión psicológica. El mundo en el cual la mujer se ha aventurado es un mundo hecho por el hombre, quien en el curso de los siglos lo ha moldeado a su imagen y semejanza". La propia vida profesional de la mujer deberá evolucionar para adaptarse a su naturaleza femenina.

Un segundo aspecto de la cuestión es éste: que las mujeres que trabajan en fábricas, en oficinas o en tiendas experimentan —y sufren por ello— una carencia de ayuda en las labores del hogar. No suelen contar con otra mujer que las ayude. Ese es un fenómeno general de la urbe de hoy. La fábrica o el ejercicio de la vida profesional de la mujer han quitado ese auxilio aun a las familias pudientes. Hay más, para ella constituye algo difícil armonizar los quehaceres en la calle con los del hogar. Pero he aquí el problema: todo niño tiene necesidad de "amor"; de que su madre le dedique todo el tiempo que sea necesario, pues sin este cuidado materno el niño experimenta un sentimiento de inseguridad vital, dañoso a su apropiado desarrollo. El niño tiene necesidad de vivir —y convivir— en un hogar estable, y no seminómádic. A veces el esposo y padre dentro de la gran urbe —sobre todo el norteamericano— coparticipa en el trabajo doméstico. El hombre norteamericano —según Toynbee— parece ser en esto más útil que el europeo. Y tal es la arista de la paradoja: tan ardua resulta ser la adaptación de la mujer al trabajo de la calle como la adaptación del hombre a los quehaceres del hogar. Esa repartición de las tediosas faenas del hogar supondrá cambios en el futuro (verbigracia: la casa de tipo japonés con piezas de tamaño reducido). "La mujer, con el advenimiento de la era de la técnica, ha ganado un premio: la emancipación; pero ha pagado un alto precio por ella: el de perder su libertad real". Tal es la conclusión de Toynbee.

Completemos el punto de suyo curioso del trabajo del hombre en el hogar, cosa que quizá choque al temperamento español e hispanoamericano. El norteamericano en esto es distinto. Con humor se les ha llamado "los esclavos americanos". Según estadísticas de economía doméstica ocho de cada diez hombres trabajan veinticuatro horas semanales en labores hogareñas. Estos son además —ha de advertirse— pequeños propietarios de casas. Trabaja en el hogar norteamericano el hombre hoy el doble de lo que sus abuelos trabajaban. En los sótanos de los garages hay toda clase de herramientas, y los sábados por la tarde en ciudades como Palo Alto en California la calle Ramona es un concierto de serruchos, martillos, motores, etc. Cuidar a los niños toda una tarde, lavar los platos después de la comida no es infrecuente en ese país. Noventa

y ocho familias estudiadas por Marjorie M. Knoll arrojan los siguientes resultados —tal como aparecen en *This Week* (ab. 1956)—: el 43% de los hombres ayudan a lavar los platos, el 32% auxilia a preparar la comida, el 21% ayuda a limpiar la casa.

De esa "igualdad" derivan otros desajustes. Kant decía que "en la cultura toda mujer será hombre". El abogado francés Stephén Hecquet ha escrito un libro en que describe las técnicas de la mujer para ocupar los puestos de los hombres, desde que hace ciento cincuenta años han adquirido iguales derechos que los hombres. Dice que los teatros parisienses están en manos de mujeres. De diez autores que logran grandes tiradas de sus libros, siete son del sexo bello. Roberto Mosquin, desde la revista *Look* de marzo de 1958, sostiene que el dominio femenino comienza desde que el niño nace, desde que está junto a la enfermera del hospital, desde que está bajo la tutela de su madre y maestras. Sobre su nombramiento para empleos, dice Sorokin en *The American Sex Revolution* que "su atractivo físico" es la razón básica para su designación en ellos. Según Mosquin su influjo y dominio en la vida nacional norteamericana se colige de los siguientes datos:

1) Hay 1.513,000 más mujeres que hombres en este denso país. 2) Hay trabajando 22.5 millones de mujeres en tiempo de empleo pleno y ganan sobre 42 mil millones de dólares al año. Casi de cada tres americanos que trabajan uno es mujer. 3) El National Manpower Council predice que en el futuro una proporción creciente de mujeres llegarán a ejercer autoridad en puestos ejecutivos. 4) En las pasadas elecciones presidenciales de 1960 hubo 3.250,000 más electores femeninos que masculinos. 5) El número de mujeres que tienen seguros ha aumentado un 35.7% en los últimos seis años, ascendiendo hasta 4.445,000. Tienen el 54% de las acciones de la General Electric. Su poder es y será grande por ser la mayor consumidora. *Fortune* afirma que la mujer es la que realiza en las tiendas el 60% de las compras, y la agencia Gallup concluye que la mujer maneja el 71% de los fondos de las casas norteamericanas. Cuando Walt Disney planea sus programas cinémicos y televisados piensa en primer lugar en la mujer. Y también los diseñadores de automóviles.

En suma, dada la alta proporción de mujeres norteamericanas que trabajan, no ya en faenas agrícolas en granjas, como era lo predominante a principios del siglo XIX, sino también como operarias en fábricas electromecánicas, v. gr. en hilanderías y telares mecánicos, y en telégrafos, en teléfonos, en trabajos oficinescos y tales, las mujeres se han convertido en una fuerza esencial dentro de la economía estadounidense, y este cambio se ha producido en puridad en los últimos cien años. Esta fuerza de trabajo femenino va generalizándose en todo el mundo.

Repitamos que uno de los rasgos de nuestro tiempo es que la condición



tradicional de la mujer está en plena transformación. Su presencia se siente y es acusada en las oficinas y en las fábricas, en las universidades y en las profesiones liberales, en los sindicatos y en la política, y hasta en la dirección de empresas. Reiteremos también que al irse cambiando las ruedas de la locomotora social sobre la misma marcha, habrá que ver cómo han de armonizarse estos dos papeles de la mujer, esta "ambivalencia" psíquico-social, que es de efectos serios: su papel análogo al del hombre social, al que se le ha equiparado, y su papel natural y prístino de Eva paradisíaca, simbolizado en lo que desde antaño se ha llamado el "eterno femenino", conforme a la imagen inmodificada de ella de toda la historia de Occidente.

### III. EPOCA DE LA VELOCIDAD

Cuando Keyserling dijo que el *chauffeur* es el símbolo de nuestro tiempo, no se equivocó, pues ésta es la edad de las comunicaciones pasmosamente rápidas, capaces de anular o de reducir las distancias físicas —y también espirituales— en el haz de la tierra. Las marcas de velocidad se superan cada año, cada mes, cada semana. Refiere Siegfried que cuando él era niño y se levantaba en París la Torre Eiffel no existía el automóvil, ni se empleaba el petróleo, ni el caucho, que son materias primas para esos generadores de velocidad que son el automóvil y el avión. Y en verdad la gran transformación del siglo XX —el primado de la velocidad— se debió al sensacional invento del motor de explosión interna que revolucionó el transporte mecanizado. Curioso es el siguiente dato: Julio César, en su campaña de las Galias, usa carros de guerra ligeros y tirados por caballos, los cuales se relevaban metódicamente. Y hasta la época misma de Napoleón no hubo variación perceptible en ese aspecto. O sea, en dieciocho siglos no hubo cambio alguno. Pero a partir del siglo XIX el cambio en el ramo de la velocidad motorizada es extraordinario. El motor de gasolina —usado en automóviles y aeroplanos— produce una verdadera revolución. En el área del mar también la velocidad es notable. En efecto, los trasatlánticos modernos cruzan de Nueva York al Havre en cuatro días. Paul Morand dijo con razón que el nuevo vicio que inventó el siglo XX fue el de la velocidad. Esto ha acelerado el ritmo general de la vida, y ello se pulsa sobre todo si comparamos la época de hoy con la de nuestros padres y abuelos. El vencimiento del tiempo y del espacio se considera —más aún— como signo de superioridad. Es cierto que respecto al tiempo se ha llegado a alcanzar una precisión cronométrica que los antiguos ignoraban y para que nuestras mediciones sean adecuadas tenemos que hablar de fracciones de segundo. Siegfried se pregunta si ello constituye un bien absoluto o si comporta complicaciones numerosas. Veamos.

El automóvil es uno de los artefactos más importantes de nuestra época. A más de proporcionar la velocidad, se caracteriza por individualizar el transporte. Mientras el tren o el ómnibus son transportes en común —este último se denomina “un colectivo” en Buenos Aires—, y no constituyen unidades autónomas para el individuo, el automóvil reúne las ventajas del caballo y del tren. Se distingue por su adaptabilidad al hombre. Pero he aquí una paradoja: el automóvil, con ser un ejemplo vivo de *standardización*, de la producción en serie, libera a quien lo usa, por su autonomía, de esa uniformidad. Libera de las exigencias de lo colectivo. Al manejarlo su conductor no tiene que consultar horarios ni someterse a itinerarios. Por esa eficacia se ha generalizado tanto. Antes era artefacto de recreo o de lujo, pero en la hora de hoy es un artículo de primera necesidad. En ciudades como Nueva York, en que el tren subterráneo comunica rápidamente un punto distante con otro, se puede prescindir del automóvil, y aun un millonario de Wall Street llega más pronto a su oficina en el *subway* que en su lujoso *Rolls-Royce*, pero en otras ciudades como Chicago, Miami y Los Angeles el automóvil —que por otra parte se consigue de uso por 150 ó 200 dólares— es algo de indispensable necesidad para moverse de un lugar a otro. Suple además las limitaciones del tren. Por eso es símbolo urbano el *taxi*, en griego “celeridad”, “rapidez”.

Pero ese nuevo vehículo —encarnación de la velocidad y de la individualidad— produce en los puntos aórticos de la urbe, a virtud del proceso ecológico de la “rutinización” —a la hora de la salida de las oficinas y de las fábricas— un fenómeno apoplético, la congestión urbana, lo que en Cuba se denomina a las doce meridiano “el tranque”, que se debe a falta de proporción entre el número de vehículos que se aglomeran en el corazón citadino y el área disponible para que el tránsito avance. A esa hora el corazón de la urbe late con máxima intensidad. De los ascensores múltiples de los grandes edificios descienden verdaderos ejércitos de personas y empleados. En lugares como Nueva York en que escasea el espacio horizontal el fenómeno congestivo se hace obvio, como el descongestivo cuando en la noche ya no se trabaja. En ciudades expuestas a terremotos de alta puntuación en la escala de Mercalli, como es la capital de México, la ocurrencia de un sismo a esa hora de rutinización y salida de los burócratas de las oficinas aumenta el número de calamidades.

Otra dificultad de la urbe es la del estacionamiento de los vehículos. Nuestras grandes ciudades fueron planeadas y concebidas con anterioridad a la era del automóvil, y este inquieto autómatas, que el hombre conduce como a fiel can, es incompatible con ese trazado urbano añejo y con las nuevas condiciones de vida citadina. El urbanismo por ello tendrá que dar solución

a ese problema, aprovechando no sólo el suelo sino también el subsuelo y los puentes levadizos, y el aire desde luego. La ciudad se ha de adaptar al automóvil —o sea, a la población— y no el automóvil a la ciudad. Una vez más el hombre ha de ser dueño del ámbito fisiográfico. Es que esas aglomeraciones benefician —por ser sus componentes consumidores— a los comercios, a las grandes tiendas de departamentos, a los restaurantes situados en calles angostas, pero a la vez los dañan de modo evidente. Ha de observarse a este respecto que el crecido número de automóviles en uso en la gran urbe ha producido un trastorno en las costumbres. Antes el centro de la ciudad era un imán: allí están las grandes tiendas, los grandes cafés con música selecta, los grandes hoteles con sus reuniones sociales y convenciones, los grandes periódicos receptores —por su situación céntrica— de noticias de última hora. Ahora parece ser obligación de todo peatón dejar la vía completamente libre para que los vehículos circulen. Podría decirsele: “Su Majestad, el vehículo”. El peatón llega a convertirse en un intruso. Toda la facilidad ha de ser para el transporte motorizado. Ese es el precio que se tiene que pagar. La consigna urbana es franquear el camino al automóvil. Pero no es este artefacto motor el único hijo de esta época fáustica. Otro aparato que se ha universalizado es el velomotor en sus variadas formas de motocicleta, de motoneta y de bicicleta con motorcito adjunto, que son artefactos superindividuales y de gran ligereza.

La generalización de vehículos nos libra de la servidumbre de la distancia, pero a la vez nos somete a disposiciones legales y a reglamentos, sin los cuales la inseguridad en la circulación anularía la virtud del adelanto técnico. De aquí que a mayor tecnificación, mayor institucionalización.

Una nueva complicación de la era de la velocidad la constituye el trámite de pasaportes y de visas a fin de trasponer la frontera del país en que se está, y a veces de cartas bancarias que certifiquen que el viajero no es carga pública, y hasta de certificados de análisis de sangre con descripción precisa del grupo hematológico a que pertenece, y de vacunación contra la viruela, fiebre tifoidea, fiebre amarilla y otras enfermedades contagiosas. Todo ello complica un tanto el viaje moderno. “El siglo XX —afirma muy acertadamente Siegfried— es el del progreso técnico, pero es a la vez el de la esclerosis administrativa”.

Aparte de sus implicaciones técnicas, la sociología de la velocidad revela un cambio radical, debido a ésta, en la vida misma del hombre. Por ella se le ha hecho variar al hombre el sentido de la medida y revisar el protagórico “el hombre es la medida de todas las cosas”, y esa confianza de raíz grecolatina en la armonía entre el hombre y su contorno físico. A la edad del metro ha sucedido la era de los años-luz y de los milimicrones, y a la era de lo infinitamente grande (“el todo”) y de lo infinitamente pequeño (“la nada”), la

era en que las industrias todo lo basan en la precisión exactísima, que es siempre cosa sujeta a cálculos y mediciones con sensibles aparatos que están allende las posibilidades de captación de la inteligencia humana media. Goethe se queda con un palmo de narices ante los audaces avances de la ciencia moderna, y dice sin más: "El hombre es el instrumento más preciso del mundo, y es el peligro de la física moderna haberlo apartado de sus normales experiencias". Sorokin disertará sobre la "cuantofrenia" en su libro *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences* (1956).

Pero en efecto, un cambio de la sociedad en que vivimos es la noción moderna del tiempo. Se ha dicho que uno de los obstáculos más graves con que contó el proceso de industrialización de la Unión Soviética fue el ritmo naturalmente "rural" de una mano de obra procedente en gran parte de los campos. El llamado *stakhanovismo* ejercitose en ese país en 1935 en la faena de acelerar la producción industrial por medio de métodos más rápidos de trabajo. Ese nombre se debe a Aleksey Stakhanov, un minero de hulla que controlaba la extensa región carbonífera denominada Donets. El "stakhanovismo" fue un procedimiento de tecnología psicológica que aleccionó al obrero sobre el valor productivo del tiempo. El rector de la Universidad de Bruselas Henri Janne, se refiere a una carta que un amigo chino le envía a Malraux, escritor francés que tomó una participación activa en la guerra civil china (1925-1927) en favor del Kuomintang y escribió dos novelas sociales: *La Condición Humana* (1933) y *L'Espoir* (1938). Fue designado en el 47 jefe de propaganda de De Gaulle. Dice la carta: "El tiempo es lo que uno *lo* hace, y nosotros somos los que él nos hace". Y luego añade que el chino no quiere ser *medio* sino *causa*, según su sabiduría ancestral: quiere "être lieu plutôt que moyen d'action" (Introd. a *Tentation de l'Occident*). También hay la noción tradicional del tiempo como oro, o la de "time is money" norteamericana.

#### IV. EPOCA DE LOS VIAJES O TURISTICA

En alguna página anterior se vio cómo durante el medioevo los viajes eran cosa de elaborada realización, acto infrecuente, extraordinario en la vida de un individuo, y debido a los peligros que muchos viajes implicaban se dirigían preces al cielo en favor del viajero, y hasta para los reyes los recorridos a sus territorios eran cosa llena de complicaciones. En época posterior, en tiempos del antiguo régimen, el viaje hízose de cariz aristocrático y personal. Simmel habló en ese sentido de la sociología del viajero. Pero a partir de la era de la máquina y del predominio de lo colectivo, el viajero se convierte en algo nuevo que se ha llamado el "turista", y el "turismo" en giro aceptado que ha servido para caracterizar el nuevo fenómeno que en buen castellano sería el

“viajismo”. Desde mediados del siglo XIX —parejamente al desarrollo del proceso de la máquina, de la emancipación de la mujer y del comienzo de la era de la velocidad —el viaje como actividad recreativa y de conocimiento se amplía a la clase media —y, como en algunos países hoy el “turismo interior”, a la humilde. Ahora como uno de los efectos de la Revolución Industrial, se extiende por todo el orbe el tipo de turismo organizado y en caravana, secuela de la mecanización, del proceso democrático y del auge de lo colectivo. La inmigración en masa será una de las más importantes manifestaciones de la *neue Völkerwanderung*, la de grupos étnicos, pongamos por caso. Pero en el aspecto propiamente turístico se organiza un personal de viajes, especializado y encargado de viabilizar —al agrado del turista —ese desplazamiento espontáneo y lleno de sana alegría.

La sociología de los viajes tiene dos etapas: la primera es la que precede al héroe promotor del viajismo moderno, Thomas Cook, prototipo del agenciador de excursiones a base de núcleos numerosos de personas. Antes de 1850 los viajes eran más difíciles de llevarse a cabo, los trayectos eran más cortos, no se programaba un viaje continental, ni una vuelta alrededor del mundo, y eran más despaciosos; ni existían los precisos itinerarios turísticos que hay hoy. Prueba de este último aserto es que la travesía verbigracia del Havre a Nueva York no se realizaba en menos de quince o veinte días. Los viajeros de América que disfrutaban de ese goce no contaban con el automóvil con que poder visitar punto por punto a voluntad en la civilizada Europa cada recodo de cada país. En los diarios de viaje del gran cubano don José de la Luz y Cabello y en los de Juan Montalvo, el ecuatoriano excelso, se habla de la diligencia tirada por fornidos caballos que se relevaban en las postas. O utilizaban el tren. Ya hoy los trenes se han perfeccionado en Europa y el avión ha suprimido la distancia. El turismo contemporáneo ha transformado a fondo la composición demográfica de la clientela turística. Los ricos siguen viajando en trasatlánticos, en sus Rolls-Royce y en la clase A de los gigantes Constellations, pero también hay una numerosa clientela popular muy extendida que viaja en “clase turística”, llamada también “clase económica”. Viaja una especie nueva de gentes, el turista, sin consideración a su rango social. Prácticamente —dice Siegfried— quien viaja no es como antes un individuo cualificado sino “un número social”. Viaja —como diría Ortega y Gasset— un hombre-masa, que como tal goza de esa presea o privilegio producto de la era industrial.

Los hoteles de las grandes ciudades son los anillos segmentarios del turismo de hoy. Su estructura ha sufrido también cambios. Las habitaciones son más pequeñas que antes y son más simplificadas. Camas empotradas pueden quedar ocultas tras una pared de la sala y el cómodo sofá de recibo fungir de cama. En Europa la vieja y muelle artesa o tina sin ducha es sustituida paulatinamente por el cuarto de baño con ducha en los hoteles nuevos. Desaparece el

salón de lectura propio de los hoteles de la época romántica, y en consonancia con la era materialista surgen dos piezas noveles: el *bar* o cantina que pasa a ser pieza importante, y las modernas “cafeterías” y “automáticos” y *self-services* donde los turistas se sirven ellos mismos, combinando la relativa incomodidad con la rapidez y con la selección precisa. A su vez, las habitaciones de los modernos hoteles —tales los de la cadena hotelera *Hilton* que se extiende— entre otros lugares— por los Estados Unidos, por Madrid y por Estambul, están equipados con teléfonos, con aparatos de radio y hasta con televisión. Asimismo funcionan —como arbitrio moderno— los *moteles* que fungen de cómodos alojamientos hoteleros a lo largo de la ruta automovilística de viaje; y los *trailers* o automóviles-casas, con sus estacionamientos propios. Con un desarrollo paralelo al del hotel son dignos de mención los restaurantes. Su peculiaridad se traduce en ésa como “geografía de la cocina”. En cada urbe las guías turísticas anuncian los restaurantes de comida francesa, italiana, española, o las comidas nacionales. En Amsterdam se degustarán manjares chinos y el menú de Java compuesto de quince a veinte platos. Los turistas —señala Siegfried— van a “esos templos de cocina donde los fieles ponen de manifiesto su devoción”.

El hecho es que las leyes de la Revolución Industrial se imponen en el giro del viaje. Ya no es éste algo reservado a una minoría privilegiada. Al ser una actividad colectiva, su costo se abarata. Ya son corrientes los viajes a plazos. A su vez, como resultado de la lógica social, inexorable, la individualidad cede ante el aparato de la organización que paga en eficiencia. Se viaja en serie, se producen viajeros en serie. El viaje redondo economiza, y durante la travesía rige rigurosamente el contrato que es la boleta, y en que la agencia responde de que todo será asesorado y bien atendido, con buenos guías o cicerones que explicarán la significación de los lugares históricos, y el viajero tendrá reservaciones hechas en los hoteles señalados en el itinerario elegido. Así será lo mismo cuando se viaja en avión que en barco, en automóvil, o en tren. Entre los aspectos sociológicos anexos al turismo moderno están las diversiones y entretenimientos, como carreras de caballos, competencias atléticas, cabarets y playas, como las de Cannes y Biarritz para ricos, y otras para el viajero de posición menos holgada, como las de Acapulco y de Atlantic City. La palabra de orden —para el turista medio— es la que los norteamericanos llaman *relaxation* o evasión del trabajo rutinario. Los deportes se extienden a las clases populares. Tales la natación, el remo, el alpinismo. Pero incentivo capital del viaje —hoy como ayer— es el ver con los propios ojos los lugares históricos —las Termópilas, el Partenón, Waterloo, el Coliseo, el Vaticano—; o los monumentos, como la Tumba de Napoleón, la Tumba de Grant, el Lincoln Memorial; o los grandes museos, como el del Louvre, el Pala-

cio de Fontainebleau, el de Versalles, el Museo Británico, el Museo de Historia Natural de Nueva York, el Smithsonian Museum de Washington, el Museo del Prado de Madrid o el Museo del Hombre de París.

El movimiento horizontal turístico es de miríadas de personas. En Francia y en Italia este ramo, muy bien cuidado por sus respectivos gobiernos, produce al Erario público millones: es prácticamente un ministerio más. Como en las aves migratorias, el movimiento viajista es estacional, aumentando en el invierno y en el verano en Europa. Los meses de julio y agosto —de vacaciones— suelen ser de marejadas turísticas. En este tiempo las agencias cancelan las bonificaciones familiares. Fiel reflejo de la marcha de la civilización, desde 1895 el Automóvil Club se ha dedicado en Europa al turismo por carretera, y en la actualidad la *American Travel* adquiere renombre universal como agenciadora de viajes. Thomas Cook, padre, y sobre todo su hijo Thomas M. Cook, son los creadores del turismo moderno. Sobre la tumba paterna hay este epitafio: *He made travel easier*. El 5 de junio de 1841 Cook llevó a cabo con todo éxito la primera excursión de Leicester a Loughborough; en 1865 la extendió a los Estados Unidos, utilizando los servicios de la *American Travel* y de los ferrocarriles americanos. Antes había organizado caravanas de visitantes para las exposiciones universales de París y de Londres. Luego emprendió la de París de 1867 compuesta por 20,000 excursionistas. Ejemplo de organización sociológica, reflejo y efecto de la fase industrial de la sociedad de hoy y secuela de la racionalización mecánica, el turismo es un fenómeno internacional, y un nuevo e importante capítulo de la sociología de la actualidad. Siegfried ha llamado la atención sobre ello.

## V. ROTURA DEL EUROCENTRISMO Y EPOCA DE LOS MERIDIANOS

La Revolución Industrial y la técnica determinan igualmente otro cambio muy importante a base de la geografía del planeta. Es un hecho capital de nuestro siglo —que Siegfried señala— el de la “crisis de los continentes”, que va parejo a la edad de los meridianos. Se trata de una crisis en la hegemonía mundial. Occidente —Europa— dominó el mundo durante mucho tiempo por su superioridad técnica. Europa compraba materias primas a otros continentes para ser procesadas en sus fábricas, y productos alimenticios para nutrir sus poblaciones en continuo aumento. Europa ejercía de hecho un monopolio industrial, y a Inglaterra correspondía la égida de ese monopolio con su política de libre cambio. Occidente había en verdad creado la ciencia que transformó la vida y multiplicó el poder de sus naciones. Pero como la ciencia es por naturaleza universal, en su teoría, en sus fórmulas, en sus aplicaciones, se

transmitió —por difusión cultural— de nación a nación. Y he aquí el primer hecho: que con impresionante rapidez Europa pierde su antiguo monopolio industrial, su dominación ecológica financiera mundial, y a la era de la unidad económica sucede en el orbe la era de los compartimientos. Esta aseveración de Siegfried es obvia. Y la comparte Sorokin (*supra*, p. 376).

Este hecho tuvo una gran repercusión geopolítica, pues dos verdaderos poderes coparticiparán con la previa dirección europea: uno, los Estados Unidos de América, que habiéndolo recibido todo de Inglaterra, superó a su metrópoli y maestra; otro, la Rusia Soviética, que todo lo había aprendido de Europa. Fueron dos casos de nuevo y rápido desarrollo el de estas dos potencias jóvenes. Recuérdese que para Ortega y Gasset cuando se habla de civilización, se habla de Inglaterra, Francia, Alemania e Italia. Estados Unidos y Rusia son dos países de gran extensión territorial y de una alta condensación demográfica, verdaderos países de masas, en contraste con una Europa pequeña como un pañuelo y articulada. Al producirse la Revolución Industrial a mediados del siglo XIX se crea en el Continente Europeo esa crisis de la hegemonía del poder, análoga a la producida a la caída del Imperio Romano de Occidente, en que éste se fragmenta en compartimientos. Ha surgido en dos siglos apenas una novísima geografía. Antes de 1914, en particular entre los franceses —afirma Siegfried— se consideraba a Europa el centro único del mundo, y a Francia centro de ese centro. Y para el Canciller de Hierro, para Bismarck, el poder mundial estaba encerrado en el cuadrilátero constituido por Londres, París, Roma, San Petersburgo y en su propia capital. No turbaba su sueño ninguna preocupación de poderes transeuropeos. Ni Bismarck, ni Thiers, ni Cavour habían atravesado el Atlántico. Había pues un concepto eurocéntrico de la política mundial. Pero ya Europa —con toda su importancia y poder— ha dejado de ser centro único.

Y he aquí el segundo fenómeno que subsigue al de la rotura de ese equilibrio previo a base de la hegemonía europea, y es la universalización del transporte aéreo que ha creado la preferencia por la trayectoria de "línea curva". Este es un hecho más que demuestra, en esta era prometeica de la técnica, cómo cualquier nuevo invento material —el motor atómico, el uso de la energía solar— es capaz de subvertir el mapa industrial del universo. Detengámonos un instante en la radical modificación de las rutas aéreas internacionales. Ya hoy los aviadores pueden surcar a voluntad el espacio siguiendo el arco de gran círculo. Ya no tienen que doblar un cabo o que atravesar un estrecho. La línea recta de la aviación es justamente la línea curva. Se produce un cambio pues de la clásica geometría euclidiana a la moderna geometría de Lovachevski o de Riemann. Para Siegfried nuestra representación geográfica emulibrada



se resiente. Antes los ejes eran Este-Oeste en el sentido de la latitud. Ahora los ejes que predominan son Norte-Sur, y por eso se ha dicho que estamos en la "edad de los meridianos".

En efecto, los itinerarios de viajes más directos de continente a continente pasan por los polos, y con ello en la hora de ahora la distancia se reduce de tal modo que la inteligencia humana, acostumbrada a los antiguos y despaciosos trayectos, apenas es capaz de seguir con la mente los nuevos. Para viajar rápidamente de Europa, y sobre todo de Asia, a la América del Norte, es necesario incurvar el trayecto lo más posible hacia el Polo Norte. Antes este polo no era gran cosa para la estrategia de las potencias mundiales. Hoy Groenlandia y Alaska cuentan con bases aéreas de excepcional importancia.

En lo comercial ocurre a su vez lo propio. El gobierno de Holanda establece una línea aérea regular entre Copenhague y California pasando por Groenlandia. Se ha impuesto una nueva cartografía. La proyección de Mercator, a pesar de su comodidad, se hace falsa. A medida que las distancias se hacen mayores, la línea curva —que es la innovadora— se convierte en la verdadera realidad cosmológica, y es la hegemónica en las largas rutas aéreas. Como dice Siegfried, lo paradójico de ayer se ha convertido en lo normal de hoy. Lovachevski —el fantasma geómetra genial de ayer— es el ídolo acatado de hoy, precursor que vio la cosa frente a frente en su tiempo, vidente del porvenir. El gran escritor y académico Siegfried es sensible a estos drásticos cambios de nuestro tiempo. No quiere que en un mundo que cambia de continuo, nos quedemos con la sensibilidad del tiempo de la aldea y de la diligencia. Sabe que si la sensibilidad se adapta a lo nuevo con lentitud, la inteligencia en cambio se adapta más rápidamente. Estamos en la era de los años-luz y del avión de propulsión a chorro. Todo cambia —dijo hace más de 2000 años Heráclito el Oscuro—: cambian nuestras medidas objetivas, cambian nuestros métodos, sistemas y concepciones del mundo, cambia nuestra tabla de valores, cambia la civilización. Quizá Dios no sea un primer motor inmóvil, como quiso Aristóteles, sino el generador de un cambio continuo creador, en beneficio de la conciencia humana.

## VI. ERA DE LA CIENCIA Y DE LA TÉCNICA

Leonard Carmichael, jefe de la Smithsonian Institution de Washington, acaba de enumerar las siete maravillas que según él representan en el más alto grado a la ciencia moderna. Estas son: 1) El átomo —no en forma de bomba atómica de destrucción total, sino como fuente de energía—; 2) el avión *jet* supersónico; 3) la capacidad del hombre para servirse de ondas físicas, como en la radio, capaz de difundir los conocimientos por todo el universo; 4) la

invención de los antibióticos; 5) el calculador electrónico de alta frecuencia; 6) el Pez-Coelacanth, que se ha conservado sin alteración alguna por espacio de trescientos millones de años, habiendo sido descubiertos algunos ejemplares en Madagascar, convertidos en fósiles, y que se creía estaba extinguido; y 7) la Smithsonian Institution, en la que hay 30.000,000 de objetos perfectamente catalogados, no existiendo otro museo del mundo comparable a éste.

La física moderna ha transformado la concepción de la materia. En 1925 Samuel Goudsmit y George Uhlenbeck, estudiosos de la Universidad de Leyden, explicaron un pequeño detalle en el espectro de los átomos, que allanaría el camino para comprender a cabalidad la constitución misma de éstos: el electrón, corpúsculo de electricidad negativa, que al igual que la Tierra rota sobre su eje y gira alrededor del núcleo de los átomos, cargado con electricidad positiva. Este fue uno de los descubrimientos básicos de la ciencia moderna, capaces de explicar la constitución del átomo infinitesimal y la estructura del universo infinito. Recientemente Edward M. Purcell, Premio Nóbel en física nuclear, y Thomas Gold, uno de los primeros astrofísicos del mundo, exhibieron en Harvard las primeras películas del amplificador de cristal de las ondas imperceptibles de radio transmitidas por galaxias distantes y por nubes de gas cósmico entre las galaxias, de las cuales se cree que son perpetuamente creadas nuevas estrellas y galaxias. El amplificador, conocido como el "solid state maser", está basado de modo directo en el descubrimiento de la rotación del electrón. El amplificador ha de ser incorporado al telescopio de sesenta pulgadas de diámetro, y extenderá el alcance de este aparato escrutador de lejanías diez veces al espacio intergalaxial y se aumentará de modo considerable el volumen del universo observable.

El profesor inglés Gold es uno de los tres hombres de ciencia que han mantenido el nuevo y revolucionario concepto, según el cual el universo está constantemente renovándose, creándose. Al aumentarse el alcance del telescopio, será posible explorar el horizonte del universo, y se despejará uno de los grandes misterios de la cosmología: ¿cómo se formó el universo? ¿cómo evolucionó? y ¿cuál será su destino final? He aquí la importante cuestión de la arquitectura del universo, y comprenderemos mejor muy pronto el enigma del gran sistema de las galaxias.

En la primera mitad del siglo xx, la raza de los científicos progresó muy velozmente, y en la segunda mitad —teniendo en cuenta que vive el 90% de los sabios de ese medio siglo— no tendrá precedentes ese progreso científico. Dice Gold: "Pienso que podemos esperar descubrimientos de tanto alcance e importancia como los de la electricidad y de la energía atómica, o como los de la invención del aeroplano o de la radio, todo ello en el próximo medio siglo". El profesor Purcell demostró cómo la investigación contemporánea tocante al misterio del átomo está diariamente cambiando nuestra vida y

revolucionando nuestro concepto de la estructura de la materia y del universo mismo. Incluso ello llevará a nuevos métodos para explorar el proceso de la vida. El descubrimiento de la rotación electrónica hará surgir notables progresos tecnológicos: perfeccionará la radiocomunicación, la televisión y el radar al servicio de la defensa nacional; y permitirá fabricar mejores relojes atómicos, con que se harán medidas del tiempo mucho más precisas.

El moderno método científico ha logrado un enorme éxito en ensanchar el área del conocimiento humano, en acelerar el proceso de la invención y en extender el dominio del hombre sobre su ambiente. Ha sido aplicado a todas las esferas de la vida humana, y ha sido un instrumento de infinito poder que servirá al hombre mientras sea tal en el haz de la tierra. El método científico mismo se autocorrigie y se autoperfecciona, y no es otra cosa que la reacción razonadora del hombre ante sus perplejidades, ante sus problemas, y ante la necesidad de soluciones acertadas. El profesor Edwin A. Burt asegura que "la historia de la ciencia podría ser escrita en términos de una invención de cada vez más poderosos instrumentos para cada más exacta observación". En efecto, la historia de la astronomía, de la biología, de la bacteriología y de otras ramas de la medicina, es la historia del telescopio, del microscopio, de los rayos-X. Ahora bien, la ciencia, a pesar de que requiere para su promoción el secuestro en su laboratorio del químico o biólogo, es de suyo una empresa cooperativa. El conocimiento puesto a flote beneficia a toda la comunidad. Piénsese en el gran hallazgo del cubano Carlos Finlay, al dar con el *Aedes aegypti* como el agente transmisor de persona a persona de la fiebre amarilla, que libró de este azote a la humanidad. El mantener secreta una invención destruye la fertilidad de ella, su sentido humano. El método científico es por naturaleza social, democrático, humano. La ciencia tiene un carácter internacional. Tal es la medicina, la televisión, la luz eléctrica, el teletipo, la radio.

Pero la ciencia cuesta cara. No sólo las biológicas, las físicas, las químicas y todas, sino también las sociológicas. Cuestan las pesquisas sociográficas, las encuestas de opinión pública o de grupos, la estadística, la organización de expediciones en lo socioantropológico, la sociometría de colectividades actuales. Un instituto de investigación sociológica deja de ser una mera biblioteca, para convertirse en un complejo de servicios técnicos, de planeación, de organización. Y si ciertas investigaciones sociológicas son temporales, otras son permanentes o recurrentes, por su propia naturaleza.

Ahora bien, en la Grecia Antigua y en Francia durante el *ancien régime* —para referirnos sólo a esas dos épocas de la cultura— hubo un alto grado de civilización, pero es curioso que la técnica de ese momento en esos dos países era de suyo rudimentaria si se la compara a la que poseemos hoy. Claro

está que griegos y franceses de aquellos tiempos tenían como nosotros hoy preocupaciones de tipo material, pero éstas no eran el rasero que servía para calibrar los valores sumos, ni eran los valores materiales los determinantes de los demás planos de la vida. James Madison en 1787 aplicó la interpretación económica materialista a la política, refiriéndose a los intereses mercantiles, monetarios, manufactureros y tales que determinaban los sentimientos clasistas, y las clases mismas. Luego los marxistas la calcularon. Y es que al aparecer el maquinismo, el grado de bienestar material se eleva pasmosamente para el hombre medio, y el sentido de los valores se subvierte: la técnica, que debe ser un medio y una servidra, pasa a ser un fin, y se erige en reina de la moderna civilización.

La tradición cultural greco-latina es rota por las civilizaciones tecnológicas europea, norteamericana y rusa. Pero es más, la técnica se convierte en un instrumento colectivo, en una propiedad de toda la civilización capaz de procurar todas las satisfacciones a los deseos humanos. En el propio sentido ha de decirse que el desarrollo de la Sociología y de las ciencias sociales es la tarea científica más importante de nuestro siglo, tanto más cuanto que es más difícil obtener resultados positivos en las ciencias del espíritu —psicología, gobierno, sociología— que en las ciencias físicas o químicas o astronómicas, puesto que los seres humanos son más complejos que los sistemas de átomos o que el sistema solar, por estar sujetos a leyes de múltiple causación.

En Grecia la ciencia consistía en una curiosidad por conocer, esa curiosidad que fue tan noble en Aristóteles, verdadero hombre de ciencia, a la vez dotado de una poderosa imaginación. Entonces las aplicaciones prácticas eran secundarias, pues el espíritu del sabio estaba determinado por curiosidades desinteresadas, por un *savoir pour savoir*. Es de asombrarse cómo Arquímedes, al aplicar su física a la balística, y utilizar esta ciencia aplicada contra los romanos, se excusa de haberse valido de la ciencia para un fin práctico. Es que hasta el hombre de ciencia griego era un artista en el fondo. Pero la ciencia moderna —desde Bacon y Descartes hasta hoy— gira en torno a la transformación de las cosas, no en torno al propio y esencial conocimiento. Por ello muy pronto el orbe occidental, Europa, se adueñó del mundo, por la unión de la ciencia pura a sus aplicaciones. Bacon fue portavoz de esta actitud al decir: “Saber es poder”. Esta consigna se extiende a las masas, predominantes en nuestro tiempo, y es modo de pensar también de los dirigentes que las conducen. Y he aquí que se produce una actitud distinta hacia la ciencia como tal, a saber: que la pura investigación, la contemplación, la cultura, la ciencia en el sentido en que la concibe Renán en *L’Avenir de la Science*, todo ello suele ser considerado por el hombre medio, por el hombre-masa —como diría Ortega y Gasset— como algo aristocrático, y aun como algo malsano, siendo lo bueno tan sólo la ciencia aplicada, la de la máquina, la de la radio, la de la televisión. Se

subestima la cultura y se sobreestiman las ciencias aplicadas, las técnicas mecánicas. En la Rusia soviética la ciencia es la técnica, y en Norteamérica —según afirma Siegfried— las “humanidades” son como un pariente pobre de la ciencia, que sufre mucho para supervivir.

En cierto modo esta actitud tiene su sentido tácito. En efecto, frente al tradicional concepto de la verdad absoluta, predomina —como mantiene Dewey— el concepto de la *warranted assertability*; esto es, precauciosamente, —de la misma manera que el método en Descartes y Kant es un precaver, un querer no errar— en nuestra busca del conocimiento sólo hay grados variables de probabilidad, de aproximación a la verdad precisa y definitiva. El hombre de ciencia hace descansar su faena en postulados, tales el de la uniformidad de la naturaleza, también denominado de “uniformidad predictiva”, según el cual “nuestro mundo está constituido de tal modo que un grupo dado de hechos han de comportarse en una subsecuente experiencia con la misma clase y grado de uniformidad que como se había comportado previamente”. Es que el complejo cosmos nuestro es eso, un cosmos, no un caos, y existen regularidades espacio-temporales. El segundo postulado es el de causalidad, según el cual todo hecho que ocurre tiene una causa definida y la misma causa produce siempre el mismo efecto.

Es por lo dicho previamente que Comte advertirá (*Cours de Phil. Posit.* vol. I, p. 30): “Debemos precavernos de confundir el grado de precisión con la certidumbre misma de la ciencia. La certidumbre de la ciencia y nuestra precisión tocante a su conocimiento, son dos cosas muy diferentes. Una proposición asaz absurda ( $S \Delta = 3 \Delta$ ) puede ser precisa. . . y una proposición muy cierta puede estar urgida de precisión, como por ejemplo cuando afirmamos que todo hombre morirá”.

Es debido a ello, aplicado ese conocimiento científico al mundo del hombre, al mundo de la urbe de hoy en que vivimos, que se pueden hacer determinadas predicciones. Veamos una que habla por sí misma. El especialista en mercados W. M. Kiplinger, en un estudio económico de lo de abril de 1958, hace las siguientes predicciones, a base de datos, de rumbos, de actitudes prevalecientes hoy. En los veinte años próximos el número de casas que serán construidas en la ciudad de Miami aumentará considerablemente. Ese pronóstico será bueno para los que trabajan en el giro de materiales de construcción y de implementos domésticos y para los que venden dichas casas con facilidades de pago y a largo plazo. Habrá —continúa su profecía— un *boom* o alza momentánea en ventas de casas de 1962 a 1963. Pero por ley de contraste, los futuros inquilinos querrán entonces no los apretados apartamientos, sino las casas espaciosas de antes, y ello hará que sean invadidos los suburbios.

Más gentes vivirán mejor, pero subirán los salarios, y el precio de los materiales de construcción, y por tanto el precio de las casas. Una casa que en 1956 valía 13,203 dólares, en 1960 costará 14,763. También la gente tendrá más dinero. Habrá ventanas automáticas para cerrar cuando llueva, y techos lumínicos. Habrá estufas mejores, y mejores equipos para lavar, secar y planchar. Se habrán inventado lavadoras que quiten la suciedad de las ropas con ondas sonoras de alta frecuencia. Habrá aspiradoras de polvo de más rapidez, los pisos podrán ser lavados dándole una vuelta a un grifo o espita en vez de usar un palo de trapear. El aire acondicionado será lo usual.

Veamos otras mejoras. Los supermercados serán mucho mejores que los actuales, y suministrarán de todo. Muchas cosas el cliente no las tendrá que pedir en la tienda a nadie, sino que las tomará por sí con sólo apretar un botón, y podrá sacar pronto su compra de la tienda. Los alimentos serán prácticamente incorruptibles y siempre estarán frescos debido al empleo indefinido de rayos atómicos, y el almacenamiento será fácil y se consumirá menos refrigeración. Se llegará a poder comprar por medio de la televisión, sentada la persona en su casa, con sólo marcar con la aguja del disco graduado. Habrá televisión en colores. La pantalla será un simple cuadro colgado en la pared. Se podrá a la vez por un procedimiento fácil tomar ante ella fotografías de paisajes del mundo que se vayan pasando. Los teléfonos podrán tener pantallas para ver la cara del interlocutor, y para hablar por larga distancia sólo habrá que dar un simple dedazo al disco del aparato telefónico.

Nuevas medicinas se habrán inventado ya para combatir el cáncer, la hipertensión, la arterioesclerosis, las enfermedades del corazón. La longevidad del hombre aumentará, debido a los adelantos de la geriatría. Por último, gráficamente Kiplinger establece el siguiente cuadro comparativo: en 1957 se fabricaron 15 billones de automóviles en los Estados Unidos —un billón son mil millones—, 20 billones de mercancías pesadas, como aparatos de televisión; 140 billones de mercancías ligeras, como comestibles, trajes; se ofrecieron 105 billones de servicios —lavado de ropa, garages. En 1982 se fabricarán 44 billones de automóviles, 60 billones de mercancías pesadas, 290 billones de mercancías ligeras y se ofrecerán 260 billones de servicios. Es decir, se triplicará el número de automóviles, los cuales serán más rápidos y más pequeños y económicos.

Dos puntos finales debemos precisar. Uno es que la técnica no debe opacar a la cultura, base de la civilización mediterránea. Cultura —dice Siegfried— es actitud de cada cual hacia las cosas, relaciones de cada quien con la sociedad; es liberación, es flor más que fruto, y más que un resultado un punto de partida para las grandes preguntas del hombre. Para que aflore

la cultura precisa que la persona se despoje de sus fines prácticos. Para decantarla urge sustraerse un tanto de la especialidad y de la lucha cotidiana, para ver las cosas serenamente y en su lejanía, reservar unos minutos u horas para meditar; hace falta el ocio creador, la libertad del espíritu, pues una vida sin domingo no es una vida sana. Cultura más que acúmulo de conocimientos es depuración de ellos, y busca del sentido de las cosas. El hombre culto no es especialista: bebe en la ruta multiseccular de la historia. No lo mide todo por el éxito de la acción, como hace la técnica, madre de muchos bienes, y de muchos posibles males. Es vuelta del alma hacia sí misma.

En el *recontre* de Ginebra de 1947 se discutió el tema de "progreso técnico y progreso moral". Los criterios fueron antipódicos. Y si para Robert de Traz la técnica proporciona comodidades, permite producir más y más, e ir más pronto, ella confiere un exagerado prestigio a los valores materiales, rebajando los morales; incita a los beneficios económicos y al goce, y tiende a uniformizar y a encañalar el mundo. En análogo sentido se produjo Spoerri, según el cual para la técnica "el tener se convierte en más importante que el ser, y las cosas en más valiosas que los hombres". En cambio, para otros la técnica moraliza. Así Emmanuel Mounier sostuvo que la máquina excita y afina el sentido de responsabilidad.

La filosofía que más ha apoyado el sentido constructivo de la ciencia y de la técnica ha sido la pragmatista. Cuando John Dewey, su portavoz moderno, ofrece un ejemplo de "inteligencia reflexiva", afirma que el tipo humano que la representa es el del inventor, el del fabricante o el del hombre de negocios. Edison es uno de sus hombres simbólicos, y "la luz eléctrica" constituye una de las reflexiones de sus obras filosóficas. Veamos un ejemplo deweyano: "Cuando decidimos que los tractores sean empleados en las faenas agrícolas, en las labores de arar, y que los aeroplanos se conviertan en bombarderos o en agencias de correo; en suma, cuando la acción subsigue a un sopesamiento de las posibilidades potenciales del instrumento o material que está a nuestra disposición, estamos ya a las puertas de una moralidad iluminada" (vid. *Essays in Experim. Logic*, introd.). Dentro de la ética pragmatista del bienestar, del estar-bien, que diría Ortega, están los inventos, tales los aparatos de radio, los de calefacción, los refrigeradores, que si bien no pueden constituir de por sí la felicidad, ayudan —según dijo Benavente tocante a la riqueza— a sobrellevar los embates de la infelicidad. Claro que esos bienes materiales no pueden considerarse como valores últimos, pero sí como valores penúltimos. Y es obvio que no podemos eludir esos valores tan importantes y a nuestro alcance del progreso material, y que se ha de dar gracias a Dios por poderlos disfrutar, pero el sentido de la existencia y de la más alta moralidad no pueden

hacerse descansar sólo en ese reino del progreso técnico. Y por ello han de ser armonizados con los valores intrínsecos de la personalidad y de la cultura.

Benéfica es en sus efectos la televisión —moderna técnica electrónica de transmisión de imágenes visuales y acústicas a distancia, único invento que permite estar en dos lugares a un mismo tiempo: es cine en la casa, es la actualidad captada instantáneamente. Es una nueva forma de arte, que aúna la radio, el cinema y la prensa. Es formidable medio audiovisual de educación; y de propaganda, por sus poderes persuasivos. Expande la cultura y la ciencia. Unifica en pensamiento y sentimiento a la familia y a la nación. Hace que el individuo se dé cuenta del mundo en que vive, de lo que pasa en el mundo.

Finalmente, la nuestra es la Era Atómica. Estamos —según Koestler— en el Año XVII, *post-Hiroshima*. Una conquista más —la fisión nuclear— del hombre sobre la naturaleza. Pero medio terrífico, si para el mal; sublime, si para el bien. Puede la energía atómica destruir nuestra civilización, como a Hiroshima, pues una bomba sola tiene el poder aniquilador de 20,000 toneladas de T.N.T. Pero empleada en propósitos industriales, una libra de uranio equivale en poder a 1,300 toneladas de carbón ígneo. Supliría, en gran escala, la falta de este combustible y la de la energía hidroeléctrica. Desarrollaría en proporción impredecible la investigación científica. Su uso equivaldría en medicina al invento del microscopio. Haría a los hombres más sanos y longevos. Su debido control estrecharía la cooperación entre los pueblos.

Y de aquí el segundo punto. El método científico y la técnica son ética y socialmente neutrales. Mas no pocas veces han servido a fines antisociales, a guerras de agresión para suprimir la libertad y la democracia, tal la ciencia nazi. Ese es el dilema del uso de la energía atómica: si se ha de emplear a favor del bienestar de la humanidad, o para convertir a la humanidad en escombros y caos. Si hombres crueles y déspotas controlan a los científicos, pueden llevar a la humanidad a un verdadero infierno, pues el bien sin el conocimiento es débil, pero el conocimiento sin el bien es peligroso y perverso. Ello lo han precisado con elocuencia suma Sorokin, Schweitzer y diversos humanistas. Y el mundo se ha rebelado contra las explosiones recientemente realizadas por la Unión Soviética de bombas de 50 megatones o más.



## Población y Cambio Social

### I. LA REVOLUCION DEMOGRAFICA EN LATINOAMERICA

El Centro de Desarrollo Económico Internacional acaba de informar que el aumento, a razón de un 2%, de la población mundial, producirá como efecto que ésta se duplique, en treinta y cinco años, pasando de 3,000 millones de almas a 6,000. Y Joseph Marion Jones afirma con rotundidad que “la superpoblación universal constituye el problema número dos de nuestro tiempo, tan sólo superado por el de la evitación de la guerra nuclear”. Así lo expresa en el informe intitulado: *¿Significa el Exceso de Población Pobreza?* Y asimismo, en un titular periodístico, de fines del pasado año, se lee: “Crece la población de la América Latina”. Y continúa de esta guisa: “Washington, agosto 24 (UPI).—Funcionarios del Departamento de Comercio de Estados Unidos dijeron hoy que la América Latina es la región con el más alto índice de crecimiento demográfico en el mundo. Las estadísticas de la primera mitad de este año indican que las repúblicas latinoamericanas tienen una población de más de 200.000,000 de habitantes, contra 184.000,000 que tienen los Estados Unidos”.

A base de los últimos estudios —de gran solidez— hechos por T. Lynn Smith, profesor de la Universidad de la Florida, por David Glass, profesor de Sociología de la Escuela de Economía de Londres, y por Robert Cook en el *Population Bulletin*, y otros, analicemos la cuestión de la estructura y aumento de la población en Latino-América. Para este examen demográfico-sociológico, la primera cuestión a resolver es ésta: dadas las tendencias más recientes observadas tocante a la fertilidad, a la mortalidad y a la migración, ¿en qué forma y manera aumentarán las poblaciones latinoamericanas durante los años que quedan de este siglo XX? La segunda cuestión se refiere a las implicaciones que ello tiene para el desarrollo económico y social de la América Latina.

Durante los últimos veinte años —hablamos en 1962— la población de Latino-América se ha incrementado en una proporción aproximadamente del *doble* del aumento de la población del resto del mundo, y este crecimiento nuestro ha sido considerablemente más alto que el de cualquier otro Continente. Este elevadísimo índice de aumento de población es lo que constituye la característica demográfica primaria de Latino-América, más importante en verdad

que el problema de la *densidad* de la población, que tiene más significación verbigracia en Asia.

Hay en verdad países en Latino-América de densidad extremadamente baja, como Argentina, que tiene 19.3 habitantes por milla cuadrada (1960), y los hay de densidad extremadamente alta, como son Puerto Rico, El Salvador y Haití. Puerto Rico tiene 683 almas por milla cuadrada, que es la densidad más alta de América; El Salvador, 338.4; y Haití, 327.1.

T. Lynn Smith sostuvo en 1956 que en Latino-América se está produciendo actualmente una verdadera "revolución demográfica". En efecto, desde 1900 ninguna región del mundo sobrepasa a la América Latina en el crecimiento de su población. Con respecto a la revolución demográfica que se está operando en Latino-América, ha de precisarse que en los años que han transcurrido del siglo xx, la población enclavada en el vasto territorio que se extiende al suroeste del Río Grande es la zona mundial en que el crecimiento demográfico ha sido más rápido. Ninguna otra región es comparable a ésta de nuestra América en ese incremento. De 1920 a 1930 la población mundial aumentó en un 33%; y la de América del Sur en un 80%. En ese inicio de siglo su población es de 43 millones de almas,<sup>1</sup> en 1925 es de 94 millones, en 1950 se monta en 154 millones,<sup>2</sup> en 1956 llega a 172 millones de almas y en 1960 a 206 millones,<sup>3</sup> según estimados. El hecho no puede tener mayor significación para la América Hispánica.

En su ulterior estudio *The Growth of Population in Latin America*, preparado y presentado en la reunión anual de la Academia de Ciencias de Florida efectuada en la Stetson University, Deland, Florida, reitera y completa nuestro demógrafo y sociólogo la tesis anterior, a saber: que la población de los veinte países latinoamericanos—y asimismo la de Puerto Rico—, tomados colectivamente, está aumentando a una tasa que es mucho más rápida que la de cualquier otra gran región —país, continente— del mundo. Según sus cálculos, la tasa de crecimiento de 1940 a 1950 para dicha área en su conjunto fue de 2.4% *per annum*. Compárese éste con otros aumentos: así la población de la Tierra en total sólo aumentó en un 0.9%, la de los Estados Unidos de América en un 1.4%, y la de la Unión Soviética en un 1.2%. E individualmente, sólo rivalizan con los países de Latino-América, Libia, la Unión de Africa del Sur, Túnez, Canadá, Formosa, Israel, Japón, Filipinas, Turquía y Nueva Zelandia.

Actualmente, a excepción de Chile que aumenta anualmente en un 2.3% —proporción condicionada por un elevado índice de natalidad— todas las demás

<sup>1</sup> La de Estados Unidos era de 116 millones en esa fecha.

<sup>2</sup> Robert C. Cook la estima en 163 millones (*Population Bulletin*, abril, 1961).

<sup>3</sup> Según Cook, 196 millones.

naciones latinoamericanas han sobrepasado el 3%, con la República Dominicana a la cabeza con un aumento de 3.5%.

Veamos la tasa de aumento de población de algunos países latinoamericanos y la de los Estados Unidos, tomando a éste como rasero. La población de Cuba en 1940 es de 4.566,000 almas, en 1950 es de 5.500,000; esto es, el aumento fue de 934,000, o sea, de un 20.5%; y en 1962 tiene —según cálculos— 6.797,000. La población de México en 1940 es de 19.653,552 habitantes, en 1950 es de 25.791,017; o sea, hubo un aumento de 6.137,465; esto es, de un 31.2%. México y Centro América —cuyas poblaciones suman 45.932,000 habitantes— tienen el más rápido crecimiento demográfico del mundo. En 1975 alcanzarán 72.300,000 de almas; y para el año 2000 podrán tener 150.000,000 de habitantes. Costa Rica y El Salvador son los países de más rápido aumento en Meso-América. México, en comparación a éstos, va menos velozmente.

La población de la Argentina en 1940 era de 14.169,000 almas, en 1950 pasó a ser de 17.189,000; es decir, incrementóse en 3.020,000; o sea, en un 21.3%. La población de Brasil en 1940 fue de 41.236,315, y en 1950 pasa a ser de 51.976,357 habitantes; o sea, hubo un crecimiento de 10.740,042, esto es, de un 26%. En 1962 se estima ser de 67 millones.

El aumento total en esos diez años para Latino-América fue, en suma, de 30.556,772; o sea de un 24.8%. En cambio, la población de los Estados Unidos de América fue en 1940 de 131.669,275, y en 1950 de 150.697,361; o sea, aumentó en 19.028.086; es decir, menos que todos los países latinoamericanos mencionados, pues fue de un 14.5%. Estas cifras son de por sí elocuentes.

Enfoquemos con atención —para percibir con exactitud el fenómeno demográfico latinoamericano— las tres décadas que van de 1920 a 1950. En ellas la población total de nuestros veinte países casi aumentó en un 75%. Este índice de aumento fue casi el *doble* del de los Estados Unidos, que fue de un 43%. En esas tres décadas sólo Bolivia y Uruguay clasificaron por debajo de los Estados Unidos. Santo Domingo duplicó en ese lapso su población, pero rivalizaron con este país Venezuela, Paraguay, Honduras y Panamá, que doblaron a la vez sus poblaciones. Brasil, “el gigante sudamericano” —como lo llama Lynn Smith— y México compitieron con la cifra de aumento media para Latino-América. En esas tres décadas México aumentó 10.5 millones, Argentina 8.5 millones y Colombia en más de 5 millones.

Veamos el aumento futuro calculado de la población de Latino-América hasta el año de 1975, según la Tabla visible a continuación.

## POBLACION DE LOS PAISES LATINOAMERICANOS

*(Calculada en medios-años y expresada a base de miles)*

País	Año				Indice de Aumento %	
	1935	1955	1960	1975	1935-55	1955-1975
Argentina .....	13.044 <sup>1</sup>	19.118	20.962	26.944	46.56	40.93
Bolivia .....	2.540	3.198	3.462	4.910	25.91	53.53
Brasil .....	37.150	58.456	66.302	100.718	57.35	72.30
Chile .....	4.700	6.761	7.689	10.072	43.85	48.97
Colombia .....	8.199	12.657	14.446	21.600	54.37	70.66
Costa Rica .....	.551	.951	1.199	1.310	72.59	90.33
Cuba .....	4.221	6.110	6.797	9.600	44.75	57.12
Santo Domingo ..	1.484	2.522	4.070	4.375	69.95	73.47
Ecuador .....	2.296	3.691	4.298	6.584	60.76	78.38
El Salvador ....	1.531	2.193	2.658	4.090	43.24	86.50
Guatemala .....	1.996	3.258	3.758	5.960	63.23	82.93
Haití .....	2.581	3.305	3.504	4.790	28.05	44.93
Honduras .....	1.042	1.660	1.949	3.040	59.31	83.13
México .....	18.089	29.679	35.800	53.300	64.07	79.59
Nicaragua .....	.728	1.245	1.475	2.320	71.02	86.34
Panamá .....	.546	.910	1.100	1.610	66.67	76.92
Paraguay .....	.988	1.565	1.768	2.479	58.40	58.40
Perú .....	6.583	9.395	10.857	15.700	44.93	67.09
Uruguay .....	2.030	2.615	3.191	3.530	28.82	34.99
Venezuela .....	3.300	5.778	7.361	10.505	75.09	81.81
<b>TOTAL</b>	<b>113.499</b>	<b>175.068</b>	<b>202.646</b>	<b>292.397</b>	<b>54.25</b>	<b>67.90</b>
<b>Latino-América</b>						

Puerto Rico: 2.353,297 (Censo de 1960).

(O.N.U. *The Future Growth of World Pop.* N. Y., 1958). (Según David Glass).  
(Año 1960, nuestro).

Como se ve, aunque las tasas de aumento de población son altas en todos los países de la América Latina, la rapidez en el aumento de cada país es diferente.

Tan fenomenal aumento no se debe a la inmigración: ello es causado —según Lynn Smith— por el espectacular descenso en el índice de defunciones, sin un cambio correlativo en el índice de nacimientos, debido al adelanto de la medicina y de la epidemiología. Es más, antes la mortalidad infantil era enorme, al extremo que con su guadaña segaba del 20 al 50% de los infantes antes de cumplir su primer año de edad.

En Puerto Rico el crecimiento poblacional es resultado de una disminución continua de la mortalidad, sin que haya decrecido a la vez el índice de natalidad.

<sup>1</sup> Aumentar, para su lectura, tres ceros.

De 40 defunciones anuales por cada 1,000 habitantes en el último cuarto de siglo, la mortalidad ha ido disminuyendo hasta llegar a 14 defunciones al año por cada 1,000 habitantes. La natalidad se mantiene constante, y así por cada individuo que muere, nacen tres. Son causas de ello, entre otras, la fecundidad de la mujer en los campos, el matrimonio temprano, la adversidad a la concepción y otras muchas.

Eudocio Ravines, empero, afirma que en Latino-América el índice de mortalidad continúa elevado y el término medio o esperanza de vida es la mitad del de los países "industrializados". La mortalidad se debe a las condiciones de alimentación, de las viviendas y sanitarias, a pesar de que no faltan vacunas y antibióticos para controlar las epidemias. Según datos del propio autor peruano, México tiene un médico por cada 2,200 personas y 119 camas de hospital por cada 100,000 personas; Bolivia, un médico por cada 4,450; el Perú un médico por cada 5,500; y Haití un médico por cada 10,000. Ello contrasta con la asistencia médica de los países desarrollados y superdesarrollados.

Asimismo, la mortalidad infantil se mantiene elevada. En Chile es de 134 por mil; en Bolivia, de 107; en el Brasil, Perú y México de 105 (*América Latina*, p. 40). La vivienda pobre en Latino-América, en el campo, "está a un nivel zoológico", y en las urbes se caracteriza por "su hacinamiento y degradación" (id. idem.).

El pronóstico empero, acerca de esta situación demótica es, para T. Lynn Smith, el siguiente: "Es esperable, a no ser que factores nuevos e imprevistos pesen, que el actual índice de aumento prosiga en la misma forma durante varias décadas. Pero, en un inmediato futuro, mejor salubridad, mejores sistemas de dieta alimenticia, mejor atención de todo orden al niño, a su bienestar, a su salud y un mejor nivel de vida para las masas, contribuirán a aminorar el índice de defunciones. Países como Argentina, Puerto Rico, Uruguay y Brasil—ponemos por casos—podrán, aunque no de modo brusco ni espectacular, irse acercando en niveles de vida a los predominantes en los Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelandia y tales".

El Estado Libre Asociado de Puerto Rico goza, en la hora de hoy, de uno de los niveles de vida más altos de Latino-América.

## II. LA MARAVILLA DEL CRECIMIENTO URBANO

Veamos ahora las diferenciales rural-urbanas de población. Hecho de suprema importancia demográfica es que las poblaciones de las urbes y ciudades de Latino-América están aumentando mucho más rápidamente que las poblacio-

nes de los distritos rurales que están situados entre el Río Grande y el Cabo de Hornos, lo cual no empece a que crezca la población total de cada uno de nuestros países.

Según reveló el Anuario de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación de julio de 1958, la población agrícola de Centro y Sur-América está comparativamente disminuyendo. El contraste se hizo con la población agrícola mundial. De los 84 millones de habitantes que tenía la América del Sur en 1937, había una población agrícola de 52 millones, es decir, de un 62%; pero en 1950, con 111 millones de habitantes, de esa región, la población agrícola era de 66 millones, lo que representaba un 59%. En Centro-América decreció en 1950 a un 55%.

Pero no es que haya una falta de multiplicación de las poblaciones campesinas; por el contrario, las poblaciones rurales se están multiplicando muy rápidamente. Es que en Latino-América, la gran área mundial en que el aumento de la población ha sido más rápido durante el siglo xx, la velocidad a que las urbes y grandes y pequeñas ciudades crecen es aun mayor que la de los distritos rurales. Cuba de 1943 a 1953, tiene un porcentaje de aumento rural de 17.3 y uno urbano de 25.09. Digamos que aumenta la población de las ciudades más que las rurales, aun cuando en las primeras la fertilidad y la natalidad sean menores, debido a otros factores, siendo la migración rural-urbana uno muy principal.

Rápido ha sido, en el proceso histórico de concentración urbana, el crecimiento poblacional de las ciudades en Latino-América, y la celeridad del mismo no tiene trazas de amenguar. En pesquisas combinadas hechas en 5 países —Puerto Rico, Cuba, México, Panamá y Chile— la población urbana (o sea, de lugares de más de 2,500 habitantes) ha estado aumentando siguiendo un ritmo promedio *del doble* en rapidez que la población rural.

En el período entre 1930 y 1940, la población rural aumentó a razón de 2.87; los lugares de 2,500 almas o más y las ciudades de 10,000 almas o más, en 2.93; y las ciudades de más de 100,000 a razón de 3.20. No cabe duda que la población de las ciudades de 50,000 o más habitantes de los países latino-americanos está aumentando a una velocidad mayor que el resto de las mismas. Así, la población total del Brasil de 1920 a 1940 aumentó en un 36%, al paso que 22 ciudades de este país se multiplicaron, en ese mismo lapso, en un 61%. Por ejemplo, Bello Horizonte, capital del Estado de Minas Gerais, incrementóse en un 280% entre 1920 y 1940, y los restantes municipios sólo en un 12.9%. La proporción de Chile fue la siguiente: 34% (aumento de la población de todo el país) y 69% (aumento de algunas ciudades); la proporción en Colombia de 1918 a 1938 fue de 49% por 126% (éste en las ciudades).

Ya desde 1945 advertía Halbert Dunn estudiando la demografía de Sud-América, que “la población general de los países de Latino-América está aumentando a un ritmo extraordinariamente veloz; las ciudades, empero, están aumentando su población a un ritmo más rápido aún; y las ciudades mayores están aumentando a una velocidad fenomenal” (Dunn, Halbert, “Demographic Status of South America”, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, En., 1945, p. 25).

Hay un hecho importante que debe ser consignado, a saber: que es indudable que las poblaciones de las repúblicas latinoamericanas se están “concentrando” en los centros urbanos de una manera sin precedentes. En 1900 sólo había 10 ciudades de más de 100,000 almas en toda la América Latina, y ninguna capital latinoamericana clasificaba entre las quince mayores del mundo. En cambio, la Región Latino-Americana, en cuanto que tal, tiene hoy unas 75 ciudades con poblaciones de 100,000 almas o más.

He aquí el orden que ocupaban en ese inicio de nuestro siglo: Buenos Aires con 664,000 habitantes tenía en la escala el número 17, Río de Janeiro con 523,000 ocupaba el número 23; y México con 402,000, Montevideo con 249,000, y Bahía, Bogotá y Lima, figuraban en la lista pero sin clasificar. Mas durante el siglo xx todo ello cambió de modo radical y con notoria rapidez. Personalmente —asienta Lynn Smith con su autoridad de demógrafo, de viajador y de sociólogo— uno se queda estupefacto al cerciorarse del crecimiento y transformación de las urbes y ciudades ubicadas desde Monterrey hasta Buenos Aires y Santiago, y sobre todo quienes estuvieron en ellas antes de la Segunda Guerra Mundial. En 1947 Buenos Aires tenía 2.981,000 almas, Río 2.336,000, San Pablo 2.042,000 y México 2.234,000 en 1950; pero estas cuatro ciudades en ese 1950 figuraban entre las quince más grandes del mundo, y desde ese año han crecido de modo fenomenal. Las metrópolis arrojan en 1962 las siguientes poblaciones: Buenos Aires, 5.900,000; México, 4.829,404; San Pablo, 3.674,373; Río, 3.220,225; Montevideo, 1.363,000; Lima, 1.283,000; Caracas, 1.256,000; Bogotá, 1.256,640; La Habana, 1,236,000; Recife tiene 798,086; Guadalajara, 734,346; San Juan, 648,437 y Monterrey 600,000. El 12% de la población de México se concentra en su distrito metropolitano; igual ocurre en Venezuela con un 17%, en Argentina con un 29% y en Uruguay con un 44%.

Con conocimiento de causa, afirma T. Lynn Smith que el desarrollo de ciudades y pueblos satélites en las áreas adyacentes a Buenos Aires, Río de Janeiro, San Pablo, Ciudad de México y La Habana, rivalizan con las que se levantan en las zonas que circundan a Nueva York, a Boston, a Filadelfia, a Chicago y a otras urbes norteamericanas de hoy. Y no hay palabras con qué ponderar cómo crecen y se extienden ciudades como Monterrey, Guadalajara, Guatemala, Santo Domingo de Guzmán, Barranquilla, Medellín, Cali,

Quito, Guayaquil, La Paz, Asunción, Rosario, Puerto Alegre, Bello Horizonte, Fortaleza y otras más.

En un reportaje periodístico de 13 de julio de 1959, Julia Bischoff, de Bogotá, escribe: "Muchos norteamericanos cuando piensan en nuestros amigos del Sur los creen acaso tocados del espíritu del *mana*. Una visita a Colombia les desvanecería esta idea. Por todas partes en Colombia se están construyendo enfebrecidamente edificios públicos, escuelas, universidades, casas, calles, autopistas. Los antioquianos, con la bulliciosa Medellín como capital de la provincia, han sido llamados 'los yankis de Sud-América'. Y Antioquia 'la puerta de Sud-América'".

Y de proeza ha sido calificada la mudanza de la capital del Brasil. El *New York Times*, en editorial del 1º de julio de 1958, comenta: "Trasladar la capital de uno de los países más grandes del mundo en cosa de cuatro años es una proeza". Aparte del problema económico que ello representa, en que el Banco de Exportación e Importación aportó 10 millones de dólares para la iniciación de la obra, el mérito principal pertenece al Presidente Kubitschek y a arquitectos brillantísimos del Brasil "que de la nada están haciendo una magnífica y nueva capital". De esa fundación de Brasilia, nombre elegido desde la independencia en 1822, hecha con toda la prisa que se requería, hablan todos los rotativos, y los demógrafos, y los sociólogos urbanos. Es una metrópoli surgente que ha de brillar con luz propia.

### III. ASPECTOS DEMOGRAFICOS INTERNOS

Hay otro factor de indiscutible interés, que resalta en las estadísticas del "Boletín" de Cook: es el que se refiere a la edad de los habitantes de América Latina. Con excepción de Uruguay, Argentina y Chile, en las demás naciones suramericanas las personas cuya edad era inferior a los quince años representaban, en 1955, alrededor del 45% del total de la población, haciendo ello de Latino-América un continente de juventud o de adolescencia.

En 1950 hay un 54% de hombres de 15 a 59 años de edad, y se estima que en 1975 será de un 52%. Ahora bien, en los países industrializados, en las edades entre los 10 y los 14 años, trabaja un 4.9%; en los países subindustrializados trabaja, por contraste, un 30.8%. En los países industrializados, a los 65 años o más sólo trabaja activamente un 40.6%; en cambio, en los países subdesarrollados trabaja a esa edad el 78.5%. Esto es: al igual que en todos los países subdesarrollados, en Latino-América está incorporada a la fuerza de trabajo una alta proporción tanto de hombres de menos de 20



años cuanto de más de 60 de edad. Lo correcto será proporcionar educación al grupo joven, y seguridad social al grupo viejo.

En Puerto Rico, v. gr., en 1950, trabaja un 4.3% de las edades de 10 a 14 años; en Argentina, un 5.6%; en cambio, en Ecuador trabaja un 27.3% y en Brasil un 31%. En Puerto Rico trabajan de las edades de 15 a 19 años un 54.4%, en Ecuador un 80%, en Brasil un 80%, en Argentina un 75.9%. Hay más uniformidad en las edades de los 20 a los 24 años de edad. Así en los países industrializados es de un 90.7%, en los subindustrializados es de un 93.1%. En esas edades, en Puerto Rico es de 90%, en Ecuador es de 93% y en Argentina es de 91%. Igual ocurre en las edades de los 55 a los 64 años de edad. (v. Olin a. Adams, "Age Structure and Labour Supply", *Proceed. of the World Population Confer.*, 1954, vol. 3).

Consignaremos las "asunciones mayores" o "altas", respecto a la disminución de la mortalidad y a la constancia en la fertilidad, para Latino-América, que, según las Naciones Unidas, son como sigue:

1) Chile, Puerto Rico, Argentina y Uruguay tienen los más bajos índices de natalidad.

2) En el quinquenio de 1950-1955 hubo un predominio de índices de nacimiento de 40 por 1,000, que se mantendrá constante hasta 1975.

3) Los cálculos de esperanza de vida arrojan cifras inferiores en Latino-América, en comparación a las de los países industrializados de Europa y del Japón.

4) Para México, la esperanza de vida se eleva de 51.0 años, para los hombres, y de 54 años para las mujeres, a 67.8 y 71.4, respectivamente, de 1955 a 1985.

5) Para Latino-América el índice de mortalidad es de 19 por 1,000 en 1950 y será de 12 por 1,000 en 1975. Guatemala tiene 21.3 por 1,000.

6) El aumento natural o vegetativo fue, en 1950, de 21 por 1,000, y para 1957 será de 28 por 1,000.

Es preciso prevenir la formación de poblaciones tan numerosas que resulten inmanejables. Es indudable que en Latino-América el rápido aumento de la población generalmente obstaculiza el uso de los recursos de que disponen sus países para un mejoramiento efectivo de sus condiciones y posibilidades. Es importante, pues, que haya una disminución de las defunciones, y un mejoramiento de la salubridad, y de la alimentación, y de la educación, y de las viviendas, pero el nivel de fertilidad es de la mayor importancia. (*vide*: A. J. Coale y E. M. Hoover, *Population Growth and Economic Development in Low-Income Countries*, Princeton, N. J. 1958).

Pero la probabilidad de una reducción del tamaño de la familia en los países latinoamericanos de alta fertilidad no se avizora. El descenso espontá-

neo de natalicios que ocurrió en Argentina, Chile y Uruguay no ha dado señales de que se difunda a otros países de Latino-América. El proceso de urbanización, por otra parte, no ha disminuido los niveles *nacionales* de fertilidad.

Aldous Huxley, en el prólogo al libro de Sulloway, *Birth Control and Catholic Doctrine* (Beacon Press), escribe: "Si uno prefiere, para contrarrestar el balance ecológico, quemar la selva..., nosotros y nuestros hijos seremos castigados con la erosión, con torbellinos de polvo y con la esterilidad de la tierra. Y si elegimos, para contrarrestar el balance ecológico general del planeta, no poner en práctica una intensa limitación de la natalidad, nosotros y los descendientes de nuestros descendientes, hasta la 3a. y la 4a. generación, seremos infaliblemente castigados con el hambre extendida por el mundo, con hacinamientos sórdidos en tugurios aun peores que aquéllos que hoy se ven en Calcuta o en Jakarta, con agitaciones políticas crónicas, con la guerra crónica y la esclavitud bajo sistemas totalitarios de gobierno. No debe por ello haber dificultad ninguna en que cualquiera de las teologías corrientes —catolicismo, protestantismo, islamismo, judaísmo, socialismo, hinduismo, budismo o taoísmo— puedan expresar estas sencillas ideas. Y mientras más pronto se les dé una formulación teológica, mejor. La tarea es inmensamente dificultosa, y el tiempo —como ya he dicho otras veces— conspira contra nosotros".

Al uso del "sistema rítmico" no se opone la Iglesia Católica.

En suma, la faena del desarrollo económico y social se facilitaría si las poblaciones latinoamericanas lograsen hacer descender su índice de aumento prevaeciente en este momento. Y para lograrlo es necesario —según el profesor de la Universidad de Londres David Grass— que caiga la fertilidad en una proporción substancial. Es un "principio medio" (Mannheim) de hoy el clamor de los países subdesarrollados por elevar sus niveles de existencia.

#### IV. SOCIOLOGIA DE LAS REVOLUCIONES

En los apartados previos consideramos los cambios sociales graduales y pacíficos, ejemplificados en la revolución demográfica latinoamericana. Examinemos ahora los cambios convulsivos en la historia de la sociedad humana.

El filósofo social Saint-Simon había formulado la tesis según la cual en la historia natural de las sociedades se alternaban dos momentos, a saber: uno orgánico y uno crítico. En el primero una sociedad creaba un *status* y valores fijos, y en el segundo revisaba y derrocaba ese *statu quo*, y los considerados contravalores, que quedaban de este modo transvalorados. En el ciclo vital del individuo hay fases de salud y enfermedad —y de enfermedad y salud— que se alternan; lo mismo ocurre en el ciclo vital de una sociedad, en que se suceden etapas de reposo y de tensión, de crisis y de quietud. Saint-Simon

elevó esa concepción pendular, bifásica, esa diada, a ley, al formular su ley sociológica "de los dos estados". En verdad podemos decir que las convulsiones sociales de mayor o menor grado y las revoluciones caen dentro de la fase crítica. Recuérdese también que Comte, al formular su "ley del progreso", espina dorsal de su sistema sociológico, caracteriza el segundo momento o estado metafísico como crítico, y que dentro de éste se refería a la Reforma Protestante —verdadera revolución— y a la Revolución Francesa como fases transicionales para llegar al orden positivo, constructivo, considerando que esa etapa intermedia debía ser subseguida, por su efecto prolongado y deteriorante, esto es, crítico, por una de jerarquía y orden. Es la fase "orgánica" o administrativa de una revolución.

Menzel ha definido estos seísmos sociales como una transformación total en la estructura de una sociedad, que rompe con el orden establecido, y en la que hay que distinguir entre su efecto destructivo y la construcción de una nueva forma de sociedad. Y en efecto, en la mayoría de los casos, el hecho revolucionario es una aplicación aguda del recurso de la fuerza a un problema magno dentro de una sociedad, es lucha por el control estatal de la misma, encaminada bien a contrarrestar un régimen de abuso previo y continuado, de violencia organizada, bien a superar los dolores de un estado de desesperación, o de decepción general, o de sentida frustración, o —como diría Luther Lee Bernard— de "falta de dirección moral de un Estado en gran escala". El proceso revolucionario envuelve un vuelco o cambio que transforma el orden existente de un modo raizal, *ab imis fundamentis*; y se diferencia justamente del cambio social o control social por medio de procedimientos reformistas, en que la reforma social se propone lograr sus fines dentro y a través del propio entramado político-societal vigente. Por eso dijo Bulwer-Lytton que "una reforma es una corrección de abusos, al paso que una revolución es una transferencia del poder". En el propio sentido afirmó nuestro Martí —gran teórico y realizador de la revolución cubana, y cuya definición íntegra transcribimos (*supra*, p. 284), que las revoluciones acaecían "en las horas de hostilidad general, para que en el choque súbito se depuren y acomoden en condiciones definitivas de vida los factores opuestos que se desenvuelven en común". Y superando a Carlyle, para quien "una revolución genuina es el nacer de un gran sentimiento, que transforma las inclinaciones ordinarias"; y a Emerson, según el cual ella es "primero un pensamiento en la mente de un hombre", Martí asienta que "las revoluciones —las verdaderas—, por muy individualistas que parezcan, son obra de muchas voluntades, y hay que inclinar con frecuencia la propia".

Claro está que toda revolución alega siempre a su favor que en su *modus operandi* ella envuelve de suyo una reforma radical de las instituciones existentes, una reorganización del orden social. Y asimismo precisó el Cardenal

Gibbon que la reforma debe venir de dentro; de los espíritus, pues no se puede legislar para la virtud. Pero lo que caracteriza fenoménicamente a la revolución es que —a diferencia del control de la sociedad por medio de la acción legislativa o de una ordenada y científica planeación social— constituye una forma excepcional, anómala, violenta, cataclísmica y poco corriente de control social; y es de este modo, debido a que sus prosélitos —al decir de Hopper— “recurren a la violencia porque no pueden lograr la transferencia del poder por ningún otro medio”.

Juan Montalvo, el gran prosador ecuatoriano que tenía el número de Cervantes, la maza de Lutero y el talento panfletario de *Junius*, en sus “Leciones al Pueblo” de *El Cosmopolita*, apostrofa ante la dictadura de García Moreno: “Revolución, monstruo bienhechor, que devoras las iniquidades, como Saturno devora las piedras, y echas por tierra la impía Babel y disipas las tinieblas: contente en el término de la justicia; castiga, no te vengues; repara, no agravies; concibe, da a luz los ángeles que suele abrigar tu seno, no te entregues a Satanás”. Y afirmando el valor de la constructiva frente a la destructiva: “La revolución es un incendio que todo lo consume. La revolución no es mala cuando es justa; destruye pero crea; abate pero levanta; es ciega pero engendra luz”. Y en los *Siete Tratados* este doctrinario vuelve a decir: “El pueblo es como el buey, trabaja todo el día: cuando pierde la paciencia, el pueblo es el jabalí de Erimanto”. Empleando el vocablo revolución genéricamente, llamaremos constructivas a aquellas cuya finalidad es reconquistar un estado de libertad, democracia y bienestar general, en lo cual tienen su propia justificación histórica; otras en cambio —que también se las llama revoluciones, pero que son pseudorrevoluciones— no se originan para esas finalidades, para la realización de valores colectivos, sino para oprimir y expoliar al contingente pacífico y productivo de una sociedad, tal como se advierte en las dictaduras fascista y nazista, desaparecidas para bien de la humanidad.

También hay revoluciones económicas, religiosas, morales, científicas, estéticas, y hasta demográficas, como la que se está produciendo actualmente en Latino-América. Las revoluciones políticas suelen emplear la fuerza, pero por excepción las ha habido pacíficas, como la llevada a ejemplar término por el buen rey Don Pedro II del Brasil, a quien su pueblo recuerda por no haber derramado una gota de sangre de sus súbditos al independizar y fundar esta nación hermana, desprendida de la Madre Patria, Portugal. Ortega y Gasset incluso llega a mantener que “lo menos esencial de las auténticas revoluciones es la violencia”. Pero también veremos más adelante que —según la sociometría de Sorokin— casi un cien por ciento de las convulsiones y revoluciones son fenómenos drásticos. En este sentido dice Montalvo: “¡Ah, si pudiéramos hacer revoluciones en paz!” Lo cierto es que la más típica es la política, y aun la social; y Martí sostenía que una revolución política quedaba incompleta si

no culminaba en revolución social: y entendía por tal el deseo de los humildes de mejorar su fortuna y de tener una parte más equitativa en los productos del trabajo, con la participación de ricos y pobres, y de todas las razas y credos.

Las económicas, como la Revolución Comercial del siglo XIII y posteriores y la Revolución Industrial, son más bien pacíficas, pues el uso de la fuerza en ellas es sólo esporádico; es un incidente verbigracia de una política nacionalista, y su carácter es menos catastrófico. Y en ciertas formas de revolución económica, como la que lleva consigo la transformación del régimen de impuestos, la técnica de transformación de un régimen a otro puede manifestarse en forma más bien legal que violenta. Ello ocurre igualmente en las revoluciones religiosas que comportan un cambio profundo de creencias, ritos e instituciones, y de organización y personal eclesiástico, como acaeció en la Reforma Budista. Asimismo ha de advertirse que a veces en una revolución ideológica —por ejemplo, la Reforma Luterana y la actitud de Lutero— van imbricados intereses creados, y la defensa de éstos. Esto lo vio bien Max Scheler como parte de su sociología del saber, al decir que la Reforma fue una viabilización de los intereses de los príncipes alemanes. Y asimismo recuérdese el caso de Enrique VIII de Inglaterra, al fundar la Iglesia Anglicana. Pero en esos casos lo ideológico suele ir acompañado de guerras y cambios de tipo conmocional que se convierten en revoluciones políticas. La revolución moral, por otra parte, suele ir calando despaciosamente, y casi sin notarse, a los que participan en ella, pero al aumentar en intensidad llega a asemejarse a la política. “La revolución —dice Montalvo en *Las Catilinarias* contra la asonada del general Veintemilla— hecha la tenía la imprenta, esto es, la razón, el derecho de los pueblos, cosas que se vuelven efectivas en la libertad práctica y sensata, en el progreso cuyos fundamentos son las virtudes”.

La revolución social participa de ambos caracteres, pero la mentalidad del pueblo la asocia a cambios morales y económicos en la sociedad en que se produce, implicando una transformación en la mente y costumbres públicas, fenómeno que ha estudiado pormenorizadamente Sorokin en su *Social Mobility*. En su fase de aceleración se convierte a su vez en política. Algunos tratadistas empero rechazan el denominar de suyo revolución a aquella que es sin violencia, que únicamente comporta cambios morales, económicos o religiosos, y la consideran sólo como una “transformación evolutiva” y prefieren dejar el término de revolución sólo para cuando se da la fase de transformación cataclísmica, que implica una revisión y replanteo a fondo de los fundamentos mismos de la sociedad; o, como precisa Lasswell, “un cambio rápido y extenso en la composición de la minoría gobernante” (vid. Dromel, *Le Loi de Révolutions*; Crane Brinton, *Anatomía de la Revolución*, Ed. Aguilar; Feliks Gross, *Sociología de los Movimientos Subterráneos de Resistencia*, en la *R. M. Soc.* 1956; y Trabajos del IX Congreso Nacional de Sociología, México, 1958).

## V. ETIOLOGIA DEL PROCESO

Toda revolución está condicionada por las circunstancias propias en que se origina: por la idiosincrasia del pueblo, por el lugar, por el momento histórico. Casi siempre la causa tiene un trasfondo económico, y dentro de ella suele predominar un problema de distribución de la riqueza. Sin embargo, aun en épocas relativamente prósperas se puede producir. Ejemplos: la de Venezuela con la caída del dictador Pérez Jiménez y otros más que registra la historia. Haya de la Torre subrayaba cómo —rompiéndose el determinismo económico— en la fase de auge de la industria petrolera, se producía en la patria de Bolívar la caída del dictador, otorgándole por ello al factor “espíritu” un valor causativo. El propio Ortega y Gasset, frente a las interpretaciones naturalistas de la sociedad, mantiene que la historia es una manifestación *sua sponte* del espíritu. Claro que la desigualdad extremada, los privilegios y abusos de un gobernante, de una oligarquía, de una camarilla, o la lucha por el control del comercio, o de las finanzas, o el conflicto de clases pueden ser otras tantas causas de convulsiones y procesos análogos.

Pero en sus estudios sociométricos y de causación social Pitirim Sorokin rechaza de plano las teorías corrientes que sostienen que esos procesos convulsionales mayores o menores están por fuerza correlacionados a la pobreza creciente, o a duras condiciones materiales de existencia. Pasivo hasta un grado asombroso, en el fondo de los estallidos revolucionarios está el temor del pueblo al hambre. Sólo un sentimiento de la magnitud de aquel “gran miedo” (*grande peur*) del año 1789, pudo arrancar a las masas de su soñolienta pasividad (Hentig). Pero no es una ley, según Sorokin.

Aun con estas condiciones negativas, puede no haber revolución en un determinado pueblo, si el tejido de relaciones societales tiene permanencia. Los componentes de tal sociedad —afirma el Maestro de Harvard— pueden estarse muriendo de hambre, y no haber en cambio revolución, y puede haberla *per contra* en una sociedad con alto grado de bienestar, en que la unidad del sistema sociocultural de valores llega a ponerse en quiebra; e incluso podríamos imaginar —exagerando el ejemplo, pues pensar es exagerar, según Ortega— una sociedad en que cada componente de ella fuese millonario, pero en la que las relaciones socioculturales no hayan cristalizado, y en que los valores fundamentales sean de suyo incompatibles. En tal sociedad habría de fijo turbulencias, desorganización, convulsiones.

Tras las mencionadas condiciones económicas, e incluso como manifestación de ellas y condicionando el proceso conmovicional, existe otra importante causal constituida por las tensiones psicológico-sociales que la anteceden; esto es, por un conflicto de fuerzas psico-sociales. El profesor Charles A. Ellwood, en su estudio *A Psychological Theory of Revolution*, distingue una

primera fase, en una determinada sociedad, que se desenvuelve en condiciones normales, pero campeando en ella enraizados y caducos sistemas de hábitos e instituciones. Ahora bien, es ley sociológica que toda sociedad cambia constantemente su sistema de hábitos, debido a exigencias de la opinión pública, a la discusión libre, a las propensiones renovadoras, al avance parlamentario. Pero a veces se produce el proceso que el gran sociólogo Edward H. Ross denominó "osificación", a virtud del cual las instituciones de una determinada sociedad llegan a hacerse fijas e inflexibles, rematando en un Estado de suyo autocrático. Esta situación constituye de hecho un verdadero peligro, pues la biología misma demuestra que aquellos organismos que no se hacen flexibles o adaptables no pueden sobrevivir. Cuando una sociedad —enseña Lester Ward— se fabrica a sí misma un "lecho de Procrustes" —el saltador de caminos del Atica, de la leyenda griega, que ataba a sus víctimas a una cama de hierro, y les cortaba las piernas a la medida del lecho— prepara el camino de su propia contradicción.

Recapitemos. Nos hemos limitado a exponer de modo objetivo, en las páginas que preceden, las teorías más corrientes que han tratado de explicar esas fases críticas y no pocas veces tormentosas de las sociedades humanas en su decursar histórico; y sus clasificaciones más comunes, tales las pacíficas, entre las cuales se destacan las industriales y las demográficas, las drásticas, las político-sociales, las religiosas, las que van unidas a guerras por la independencia de sus respectivos países. Asimismo se han consignado sintéticamente las opiniones de figuras señaladas de la vida política, de escritores representativos de América y de sociólogos eminentes. Hemos tratado de hacer claros los enfoques de Bulwer Lytton y el Cardenal Gibbons, de Carlyle y de Ortega y Gasset, de Martí y Montalvo con respecto a la América Latina, de Comte y Frank Lester Ward, de Luther Lee Bernard y Charles Ellwood, de Edward A. Ross y Hopper, de Hentig y Lasswell. Y no ha de faltar en este repertorio la teoría al respecto de Guillermo Ferrero, de suyo interesante.

## VI. ENJUICIAMIENTO DEL PROCESO

Presentemos la teoría de Ferrero. Según Ferrero, el poder conquistado por un acto de usurpación, a veces por lo que se denomina golpe de mano o "revolución palaciega" —que raras veces es instrumento de un significativo cambio moral, pues carece de la intervención del pueblo— posee la potencia diabólica de aterrar a quien se ha apoderado de él, antes de aterrar a los súbditos. Los romanos pensaban que existían los *genii*, que ora ayudaban, ora atormentaban a los hombres. Eran seres invisibles y misteriosos que regían su existencia, y eran dueños secretos de su destino; pero a veces los hombres,

especialmente los amos del poder, se olvidaban de ello. También le enseñaron a Ferrero las *Memorias* de Talleyrand, que en el mundo existían unos “principios de legitimidad”. Los principios de legitimidad son justificaciones del poder, o sea, del derecho a que unos hombres manden a otros.

Mandar —y tener subordinados— es de suyo una desigualdad humana, y por serlo, y por admitirla el hombre, tiene necesidad de tener una razón justificadora, que no son precisamente *ragioni di Stato*. Los principios de legitimidad son una respuesta —la respuesta— a ello. Nuestras constituciones democráticas dicen que por ser el pueblo soberano, de él dimanen todos los poderes. Tales son los principios de mayoría y de sufragio, que vulneran quienes carecen de pueblo. Pero si faltan estas condiciones, el principio de soberanía del pueblo se invalida. El derecho de mandar sólo se justifica por la superioridad del que manda. Y la democracia debe ser organizada, preparada, entrenada, y ser el pueblo soberano clarividente, después de ser “educado el soberano”, como quiso Sarmiento.

Los principios de legitimidad —mantiene Guglielmo Ferrero— son justamente “los genios invisibles de la ciudad”. Los tiranos temen a ese principio como a una sombra que los acosa desde el principio hasta el fin de su mando, y se asustan de su poder precisamente porque lo han adquirido violando el principio de asentimiento.

Todo poder está siempre inseguro de sí mismo, y más el tiránico. Sabe el “hombre fuerte” que la sedición está latente hasta en la más dócil obediencia, y que puede estallar un día imprevisto, ante circunstancias previstas o imprevistas. Y es sustancialmente precario su poder en la medida en que tiene que aplicar el terror para hacerse obedecer. Ya lo dijo Martí: “La única autoridad que no siente miedo es aquella que nace del amor”. El déspota convierte el castigo en norma: y el hombre teme al castigo: pero el poder teme a su vez, pues sabe que los hombres pueden rebelarse. De ahí el postulado de Ferrero: “La historia no es otra cosa que una sucesión de rebeliones intentadas o llevadas a efecto con éxito contra el poder ilegítimo”.

La civilización —con la imbibita obediencia a la Constitución y a la Ley— es una escuela de valor frente a los peligros que la acechan, frente a la “barbarie” en el sentido de Sarmiento. Un gobierno legítimo puede gobernar a sus súbditos sin atemorizarlos demasiado. De ahí su estabilidad y su paz, y —como dijo Martí— “la paz es el deseo secreto de los corazones y el estado natural del hombre”. En cambio, el despotismo arbitrario y violento es siempre causa y efecto de la ilegitimidad. En suma, un gobierno acatado —sin horrores, sin fraudes, sin violencias— es un poder que se ha liberado del miedo en la medida de lo posible, porque se apoya en el consentimiento general.

En suma, los principios de legitimidad, *genii* en sí propicios, liberan a gobernantes y gobernados de temores recíprocos, y erigen en reina la voluntad



general. Ferrero los llama "pilares de la civilización" —o mejor, de la convivencia civilizada. Esos principios son en sí fáciles de quebrantar. Se ve en los anales de la historia, en la lucha secular por el poder. Pero la fuerza es un estado transitorio que nunca puede crear derechos ni deberes. Sólo de la unanimidad mística del pueblo, que protege contra los abusos del poder, surge el poder legítimo.

Tal "ilegitimidad" en el ejercicio del poder ha sido el drama de Cuba desde el 10 de marzo de 1952. Lo es en los aciagos días que corren.

Algunos puntos empero deben ser enfatizados ulteriormente. Repitamos *ab initio* con Ferrero esto: "cambiar constantemente el mundo, sin saber si los cambios son buenos o malos, ¿no sería ése el destino infernal de un ser completamente loco?". Es que todo cambio no es crecimiento, como todo movimiento no es progreso o meta hacia valores. Por ende, para que un movimiento histórico-político se abra paso adecuadamente el mismo necesita determinadas condiciones.

He aquí su primer requerimiento: contar con un suficiente grado de cohesión de todos los factores aptos de la vida nacional, a base de una política inteligente de asimilación moral de ellos; y no desgarrar ni aplicar la guadaña destructora a las instituciones y valores culturales y técnicos vitales, creadores y en pleno desarrollo, pues ese proceso autocrático de exclusión (ej. el éxodo judío en España y en Alemania), ese éxodo de la inteligencia es mortal para la vida de la sociedad, y la lleva a su declinación inexorable. El cable informa, el 30 de diciembre de 1961, que el éxodo de profesionales de Alemania Oriental le ha producido a ésta un perjuicio de 30 mil millones de marcos.

Y en la Cuba de hoy, el éxodo forzado de comerciantes e industriales, grandes, medios y pequeños, y de profesionales y técnicos de toda clase, en suma, de la "inteligencia", constituye un grave e irreparable daño para el país, de efectos incalculables.

Veamos algunos datos interesantes que registra la historia universal, de acuerdo con los estudios sociométricos llevados a cabo por diversos investigadores de este problema.

Ha habido 84 convulsiones en la historia de Grecia, 170 en la de Roma, 49 en Bizancio, 173 en Francia, 150 en Alemania, 162 en Inglaterra, 251 en Italia, 235 en España, 103 en los Países Bajos, 167 en Rusia y 78 en Polonia y Lituania. Con respecto a la duración suele haber unas diez clases, comenzando por aquellas que duraron sólo unos pocos días y culminando en aquellas que duraron más de 25 años. De pocas semanas de duración, o sea, clase 2, es el tipo predominante, como las enfermedades en el individuo tras su fase aguda; de pocos días y pocos meses constituyen la clase 1 y 2. Las de más de un año constituyen un 15% del total. Esto es, sólo una escasa proporción. He aquí

otras conclusiones y datos. Del siglo vi al xx fueron los más turbulentos el xiii, el xiv, el xx, el xix, el xv y el xi, puestos aquí en orden de turbulencia. El de máxima perturbación fue el xiii y después el xiv. Los de mínima perturbación fueron el xviii, el vii, el vi y el xvi. Asimismo, los períodos más trágicos fueron, tomándolos por cuartos de siglo, los siguientes, en su orden: 1826-1850, 1901-1925, 826-850, 1201-1225 y 1301-1325. Los períodos más ordenados fueron: 1726-1750, 1876-1900, 1676-1700, 851-875 y 601-625. Señala Sorokin que el régimen capitalista entre los sistemas sociales fue el más ordenado, asegurando la paz interna y externa y la libertad; y por ello, considerándolo como tal, ni el hitlerismo ni el fascismo ni el comunismo pueden tildarlo de militarista ni de anárquico.

Veamos nuevos datos. Después del último cuarto del siglo xix, verdaderamente pacífico, Europa entró en el tormentoso siglo xx. Desde 1925 ha habido en Europa gran número de perturbaciones, y de gran magnitud en Alemania y Austria, en Francia y España, y el número de pequeñas perturbaciones en Inglaterra, Italia y Rusia ha sido también grande. El de 1901 a 1925 “no ha sido sólo el período más sangriento de toda la historia de los conflictos internos de la humanidad, sino uno de los períodos más turbulentos” —afirma Sorokin. Es éste —subraya con amarga ironía— “el último punto a que se ha llegado en el progreso y en la evolución social”. Y digamos que coincide con el de máximo saber educativo, mayores inventos científicos y mayor posibilidad de comunicación entre los hombres. “El siglo xx ha sido uno de los más convulsos en la historia de la civilización”. La etapa actual de la “guerra fría” es de suyo de grandes tensiones y ansiedad.

Ha de añadirse —para seleccionar un caso de turbulencia— que la revolución rusa de 1917 produjo entre 1918 y 1922 la inconcebible cifra de 150,000 ejecuciones por año. He aquí lo que Sorokin llama, en *Man and Society in Calamity* (1941), la “polarización negativa de las revoluciones”; traducida, además, en los reiterados casos de “delincuencia ideológica”. Agréguese la supresión de todos los derechos humanos —libertad de expresión, de asociación y tales— y en el régimen impositivo y de “estereotipos”, en la esfera del pensamiento y de la conducta, facturados desde arriba. Cuando eso es lo que acaece en un país *sub specie revolutionis*, éste está no ante una revolución liberadora, sino ante una “regresión” sustancial, ante algo que destruye, en sus fundamentos, los valores esenciales y el funcionamiento ordenado de una sociedad.

Puede predecirse que en aquella sociedad en que predominen ajustes armoniosos, su desarrollo irá en aumento; en cambio, si cae en convulsión, su crecimiento devendrá, de fijo, progresivamente azaroso, peligroso y proceloso.

## El Filósofo y la Libertad como Valor Sumo

### I. EL FILOSOFO Y EL MUNDO DE HOY

En la 5a. de las *Cuestiones Tusculanas* Cicerón delimita los objetos del filosofar, y los centra en el propósito de orientar nuestra vida y de ver la filosofía como un tesoro capaz de librarnos del temor a la muerte y de atraernos la paz de la vida. Pero en aquellos tiempos, debido a que las técnicas de la comunicación cultural no estaban tan desarrolladas como hoy, la filosofía no alcanzó la forma sociológica cooperativa que en esta hora tiene, y que sin duda se traduce en suceso provechoso e imprescindible en la presente coyuntura del mundo. Las ideas que siguen fueron oralmente expuestas ante la Mesa Redonda organizada por la UNESCO, que tuvo lugar durante el Tercer Congreso Interamericano de Filosofía efectuado en Ciudad de México el 11 de enero de 1950. Participaron en la Mesa Redonda Jacques L. Havet, de Francia, y Leopoldo Zea, de México, que fueron sus organizadores, y los siguientes filósofos y profesores de la *scientia scientiarum*: David Baumgardt, Cornelius Krusé y Charles W. Handel de los Estados Unidos, Jean Wahl, Francis Jeanson y Alexandre Koyré de Francia, Guido Calogero de Italia, José Gaos de España, José Vasconcelos y Samuel Ramos de México, Frondizi de Argentina, Picón Salas de Venezuela, Miró Quesada de Perú —todas altas figuras de la docencia— y quien esta reseña escribe, de Cuba, en representación de la Universidad de la Habana. El vivir en la era de la técnica deparaba un beneficio a la filosofía y a la comprensión entre los hombres que ella debe propiciar, haciendo desaparecer la distancia física y cultural entre los pueblos, y que operan junto a los prodigiosos modos de comunicación entre puntos arcanos del Orbe, las relaciones humanas a través de las ideas.

Ese nuevo modo de existencia del mundo ha creado nuevos tipos de profesionistas, como el sociólogo aplicado, el psiquiatra social, el científico social, el demoscopista. El tipo más alto es el filósofo y el filósofo social —que se ensamblan al sociólogo. El filósofo-sociólogo de esta etapa tiene características muy distintas a la del estoico antiguo, o a las del racionalista moderno, o a las del abate escéptico del siglo XVIII. Su misión en la era presente, reenquiciado como está en ese su “vivir-en-el-mundo”, para hablar con Heidegger, es más delicada, compleja y de mayor responsabilidad. Que “para esto le ha sido dado al hombre el lenguaje, el más peligroso de todos los bienes: para que se manifieste lo que él es” —según dijo Hölderlin. De ahí la misión del filósofo

y la responsabilidad de sus palabras. El maestro de todas las ciencias de mi patria —Luz Caballero— decía que la misión del filósofo es alumbrar; “él, como la vela, arde y se consume para alumbrar a los demás”. Quería ese forjador del alma americana que se extendiesen los planteles de ideas, de sentimientos y de métodos, y frente al erudito estimulaba al hombre de acto y a la vez pensador. Rechazó limitar la faena filosófica a la fría razón, que a manera de esponja llega a secar el corazón del hombre, e incitaba a que el sabio fuese también el práctico, palabra que usaba en el novel sentido empírico de la época que echó abajo el verbalismo de *ergos*.

Vimos antes que la nueva sociología del conocimiento ha aclarado el hecho sustantivo de la naturaleza sociológica de todo saber, de toda trasmisión del saber y de toda ampliación metódica del saber. El espíritu —postula Scheler al fundamentarla— es un factor de determinación, pero no un factor de realización del posible curso de la cultura, visto aquél como poder y como posibilidad de eficiencia causal. Con pesimismo dijo Scheler que la inteligencia no ha tenido poder en la historia. De ahí que la doctrina filosófica deba ser enmarcada en el contorno social. En efecto, la vida moderna con sus grandes condensaciones de poder público y de población, con su aumento inaudito de usos eficaces de la energía fisicoquímica de todo orden, con la velocidad de las comunicaciones y transportes, con la creciente movilidad horizontal y vertical de ideas, objetos y valores, con el asombroso aumento de los conocimientos, con la existencia de más de 18,000 profesiones y oficios según aparecen en los diccionarios de la materia, todo ello ha creado en el hombre hoy una segunda naturaleza, una remodelación de la cultura. Y he aquí la primera pregunta: ¿es permisible al filósofo —en el ejercicio de su libertad— alejarse de ese marco ambiental en que inexorablemente se halla inserto?

## II. EL FILÓSOFO Y EL POSTULADO DE LA LIBERTAD EN NUESTRO TIEMPO

Esto nos lleva a potenciar el postulado de la libertad. Para ello nada mejor que recordar las palabras de Montesquieu, quien en el *Espíritu de las Leyes*, Libro VI, capítulo III, dice: “La libertad consiste en poder hacer lo que se debe querer, y en no ser obligado a hacer aquello que no se debe querer”. Tres son los pasos complementarios que pudiera dar el filósofo ante las situaciones de su mundo en torno: comprensión clara de la situación social circunstante, valoración de la misma y participación. Libertad es poder en el hombre para decidirse, luego de una actitud favorable de la mente hacia lo que se ha comprendido o ante valores. O —como diría Whitehead— “practicabilidad de los fines”. La persona humana es —como sostiene Hartmann— originadora

e intermediaria en la realización del valor. Si la libertad quedase reducida a una ilusión, todo el significado de la moral quedaría abolido. Si en el hombre no existiese la posibilidad de tener decisiones libres, su conducta sería análoga en candidez a la de los infraorganismos. La libertad tiene asimismo su causa en la imperfección del hombre. La máquina de sumar es razón perfecta, pero su eficacia cae en el reino de la automaticidad, no en el de la libertad.

Esto lleva a la conocida antinomia kantiana entre causalidad y libertad, o entre causalidad de la naturaleza y causalidad de la libertad. Frente al mundo natural de apariencias situó Kant el mundo noumenal o sustantivo del intelecto, hecho de razón y de libertad. Convertir al hombre en pieza del determinismo causal, despojándole de su indeterminismo ante fines, de su libertad, habría sido degradarlo. Kant reconoció esto. En efecto, si bien manda categóricamente al sujeto a actuar como si la máxima de su acción se convirtiera, por medio de su voluntad, en una ley universal de la naturaleza, en lo cual parece como si el gran filósofo, desentendiéndose del carácter creador de la libertad, postulase la uniformidad de la acción humana, la no-libertad, es lo cierto que en la sección II de la *Metafísica de las Costumbres* declara con verdadero acierto que "todo en la naturaleza actúa conforme a ley, pero sólo un ser racional tiene la facultad de actuar de conformidad con la *idea* de ley". Ello quiere decir que el ser racional es el único que sabe lo que está haciendo, cosa bien distinta a que tal ser tenga que sentirse obligado a imitar la uniformidad de la naturaleza. Causalidad de la libertad es pues experiencia de racionalidad, acción deliberada. El nexa causal natural es en cambio de cariz irracional.

Pero aun quedan algunas interrogaciones. Primera: ¿cómo puede la libertad de la voluntad existir en un mundo completamente determinado? Segunda: ¿cómo puede la voluntad ser libre contra el principio al que debe estar sujeto una voluntad moral? Tercera: si la voluntad está determinada por el principio ético, ¿no es no-libre con referencia a ese principio? Es que la voluntad libre no es una voluntad indeterminada: no es la libertad de la persona humana libertad ante el principio, ni libertad frente a valores, porque si fuera eso la responsabilidad recaería sobre el principio y no sobre la persona, que es el único lugar del universo creador de vida y de valores.

El ciclo cartesiano y el kantiano rindieron un culto incondicional al método, cuyo objeto era evitar el error. Pero la filosofía actual no sólo no ha de querer no errar, sino que ha de tener la voluntad de acertar al alcance de sus posibilidades. Ayer la filosofía fue ciencia de la precaución. Por ello el método absorbió su contenido. Hoy ha de ser además ciencia de la previsión y hasta de la participación. Al exponer este punto de vista, no pretendemos generalizar el alcance de nuestra experiencia personal. Una exacta comprensión de nuestra

circunstancia lleva por necesidad el meditar filosófico a la idea de menesterosidad. Se ha de situar en un plano adecuado el reflexionar acerca de las consecuencias anticipadas de la acción, ya que la suma de las ideas sobre un objeto es a su vez la suma de sus efectos posibles. Primero es comprender la situación circunstante, pues la más profunda necesidad del hombre es que el mundo se le haga inteligible, y al hacersele inteligible se le hará conveniente, como se hizo conveniente el sistema copernicano, y útil, cuando se hizo inteligible.

No ha de soslayarse, por otra parte, que todo pensamiento verdadero y útil tiene su justificación en sí mismo a base de su circularidad; esto es, parte de urgencias humanas, de las cuales surge un hecho de razón, renovándose el círculo de menesterosidad-razón. El filósofo del presente ha de estar presto a comprender e interpretar las "instrumentalidades" —para hablar con Dewey— que posibilitan la felicidad del hombre en el haz de la tierra, considerado ese bien no sólo como valor último, sino como valor realizable, como avance, como logro, como consecución, como proceso activo del hombre y de la sociedad, como vencimiento de obstáculos, como eliminación de las fuentes de defecto y de enfermedad. Sin dejar de reflexionar tocante al bien y al mal como conceptos ético-sociales universales, el filósofo ha de detenerse ante sus manifestaciones concretas en la existencia social. Lo bueno de hoy puede ser lo malo de ayer que se ha superado y ha avanzado hacia su propio mejoramiento, y lo malo de hoy puede ser lo bueno de ayer que ha comenzado a deteriorarse o a hacerse menos bueno y valioso.

### III. EL FILÓSOFO Y SUS RESPONSABILIDADES CULTURALES

¿Qué responsabilidades culturales tiene el filósofo? ¿Debe el filósofo esforzarse en tomar posición ante los problemas concretos que se plantean al común de los hombres en la vida social? No ha de olvidarse que, salvo muy contadas excepciones, los filósofos han solido siempre pertenecer al *homo theoreticus purus*. Pero las responsabilidades sociales jamás opacan sino peraltan la calidad del filósofo. Los grandes presocráticos de China, desde Kwantsí hasta Confucio, fueron estadistas. Pitágoras fue el alma de un movimiento semejante al de Cromwell. Platón intentó forzar el milagro divino de hacer a los gobernantes filósofos, a fin de que desaparezcan las desdichas del género humano, según refiere en su Carta VII después de su viaje a Sicilia. Bacon interviene como canciller en las cosas del reino, si bien su gestión no fue de las más cuidadosas. Hobbes ideó un presuntuoso plan para que Inglaterra conquistase a Sud-América, y es considerado como uno de los creadores ideológicos del imperio colonial inglés. Leibniz propuso a Luis XIV dirigir su mirada al

Egipto, que habría de ser el eje de la política mundial francesa. Goethe fue modelo de alta política y se interesó en la construcción de los canales de Suez y Panamá, prediciendo con exactitud la fecha de su realización. Esas actividades en el mundo eran —en esos filósofos— prolongación de su mundo de ideas. Comte y Nietzsche anhelaron y forjaron en su pensamiento la reconstrucción de la sociedad de sus épocas respectivas con ideas originales y de aplicaciones concretas.

Pelagra la libertad intelectual cuando el filósofo se niega a asumir sus responsabilidades sociales. La libertad intelectual se disfruta no para un *liberum arbitrium indifferentiae* negativo, sino para una indeterminabilidad, que es sumisión efectiva ante los valores, uno de los cuales es esa responsabilidad social, ya que aquella actitud comportaría una incapacidad para decidir, lo cual es contrario a la libertad. La otra pregunta es ésta: ¿hay un peligro en perder la libertad individual? Para contestarla basta contraernos a los casos a que se refiere Max Scheler en el inicio de *El Saber y la Cultura*, tales aquellos en que no se deja pasar por la aduana soviética ni el Talmud, ni los escritos de Thales o de Fichte, por estar mencionada en ellos la palabra "Dios"; o *per contra* las zonas en que el fundamentalismo proscribía la enseñanza de Darwin. Trátase en ambos casos de la reimplantación del *Index librorum prohibitorum* o de los tiempos inquisitoriales, o de la sumisión mansa a un sistema preestablecido, lo que constituye un divorcio inaceptable entre poder y espíritu, y un riesgo para el libre ejercicio de la filosofía.

Entre las responsabilidades culturales del filósofo han de estar el asesoramiento a las instituciones de la sociedad respecto a los principios, fundamentos, categorías filosóficas y sociológicas sobre las que se sustentan medidas concretas adoptadas o vistas como ideales a realizar; así el deber como propio de la esencia del hombre en sociedad, la función de los valores individuales y sociales, el trabajo como derecho y como deber, la significación precisa y traducida en actos de vocablos tales como democracia, libertad, pueblo, progreso, que en el uso cotidiano suelen ser falsificados. Con más precisión: son problemas filosóficos y sociológicos concretos que se plantean al común de los hombres los siguientes: individuo y sociedad, pauperismo, desempleo, proletarización de las profesiones, infancia desvalida, feudalismo político, venalidad administrativa, ignorancia y alfabetización, educación del pueblo. No puede negarse que esos temas son ingente cantera para el meditar filosófico y sociológico de cada día. Así lo han testimoniado Carlyle, Condorcet, Dewey, Santayana (v. *Reason in Society*), probando que la filosofía no debe ser obra de solitarios ajenos al mundo, sin negar por ello la importancia de la soledad para sus creaciones. Escuchar la palabra guiadora del filósofo tocante a la crisis de la civilización —la de un Nietzsche en su tiempo— o acerca del bienestar humano, es de suyo un bálsamo para la sociedad.

Pero queda un punto más por elucidar: ¿cesan sus responsabilidades sociales con haber cumplido su misión enunciativa? ¿terminan con la mera exposición de esa problemática? ¿O ha de lanzarse en alguna forma a la arena pública a combatir? La cuestión no puede ser sorteada con una generalización simplista, pues está de suyo condicionada por la sensibilidad, el temperamento, el carácter y el tipo de mundividencia del filósofo, que es tema que ha sido agotado por Dilthey y Spranger. Si la historia nos enseña que los grandes conflictos de la humanidad han sido encauzados por una minoría dirigente creadora, cuyo pensamiento ha sido seguido por el pueblo, nada extraño ha de parecer situar al filósofo integrando esas minorías, ya intelectuales, ya administrativas, ya estatales. Ella tendrá su auditorio no en un limitado cenáculo, sino en el pueblo todo—como lo tuvieron Sócrates, y Rousseau, y los enciclopedistas—donde su concepción del mundo cobrará vida. Como medida práctica ha de sugerirse además una colaboración estrecha de filósofos con sociólogos, con juristas, con economistas, con historiadores, con psicólogos sociales, con antropólogos. Asimismo un ensamble de los temas de la filosofía con lo que pasa en el mundo, a base de enfoques filosóficos, es primordial.

No ha de olvidarse—completemos lo dicho— la forma de vida que el filósofo generalmente ha encarnado. En realidad, en el hombre teórico, cuyo mundo son las ideas puras, predomina la pasión por la objetividad, por lo que es universalmente válido a una conciencia cognoscitiva. Sin dominio práctico sobre los problemas de la vida cotidiana, y ajeno de suyo a la acción directa, su gran lucha es con los problemas que bullen dentro de su mente. Pero su capacidad para enjuiciar lo que pasa en el mundo es superlativa e incomparable. Su diferencia con el *homo œconomicus* es obvia, pues éste centra su pensar en el ahorro en el mundo y en la sociedad de materia, de energía, de tiempo; en suma, realiza un valor de utilidad. El *homo politicus* pone al servicio de la voluntad de poder todas las zonas de valor de la vida, y mira el conocimiento no como un fin en sí sino como un medio de dominio, y sus verdades no son las de tipo lógico-abstracto, sino las que le llevan al éxito. El baconiano “saber es poder” es por ello, por esta especialización que la naturaleza hace en los hombres, dotándolos unilateralmente, cosa llena de dificultades, pero que ha de fomentarse.

#### IV. EL FILOSOFO Y EL IDEAL DEMOCRATICO

A fin de que la filosofía sirva al ideal democrático y al logro de una paz efectiva, esa *regina scientiarum* no ha de limitar su esfera de competencia a puras doctrinas, sino aceptar como norma que un número de juicios



filosóficos tienen por objeto aclarar las perplejidades de nuestro presente. Sin negar las satisfacciones intrínsecas de todo conocer, lo que podría condensarse en lo que dijo Walter Pater de que “nada de lo que haya interesado alguna vez a los seres vivientes puede perder totalmente su vitalidad”, sin negarlo, pasado, presente y futuro forman un *continuum*. Ya no ha de producir desánimo que la filosofía no haya resuelto ningún problema en veinticuatro siglos de meditaciones, que no haya logrado probar totalmente ninguna tesis metafísica, por cercana a la certeza que parezca haya estado, ni que tampoco se haya podido desechar del todo ninguna proposición por humilde que haya sido. Tal es el destino del saber filosófico, en que no hay caminos delfínicos. Pero tampoco la vida se caracteriza por su positividad o su exactitud matemática, sino por sus complejidades y perplejidades.

De otra parte, el crear un fondo común filosófico a la humanidad se dificulta por lo disímil de las posiciones teóricas, desde aquellas que reclaman la máxima universalidad haciendo de la experiencia de su sustentante la premisa mayor de un sistema, y pasando por las que como la diltheyana se reparten y agrupan en tipos de visión del mundo —naturalismo, idealismo de la libertad, idealismo objetivo—, hasta las que ciñen su horizonte filosófico a una mera confesión, imposible de universalizar, pues entienden que “las mejores manzanas no resisten al proceso de empaque y refrigeración, y rara vez van al mercado”, como mantiene Warner Fite al suscribir que “la óptima filosofía es objetivamente impresentable”. Esa completa libertad no le podría ser arrebatada al filósofo. Por otra parte, podría ser fomentado el cultivo de los aspectos de la comprensión del prójimo con que la filosofía de los últimos tiempos se está enriqueciendo a través de concepciones gnoseológicas que quizá puedan culminar en un sistema universal de filosofía, como han propuesto escritores y pensadores contemporáneos.

Una educación para el entendimiento inter-humano debe tener su propia teoría del conocimiento. Dos siglos de filosofía moderna dedicados al problema del conocimiento, se limitaron al conocimiento de las cosas inanimadas. Berkeley ofrece una y otra vez como ejemplo favorito de su doctrina éste: “la mesa en que escribo”. De súbito se da cuenta de que sus semejantes existen, y aun de que conoce al hombre con mucha más certidumbre que a la mesa en que escribe; pero reincide, y vuelve a la mesa en que escribe. Confucio empero, filósofo práctico, desde hace 2540 años, había representado al hombre con el vocablo chino *chu*, que significa “reciprocidad”, y que se escribe en este idioma con los signos de “corazón” y de “semejante”. Un conocimiento del prójimo, incluido el de las culturas extrañas, allanaría el problema de las diferencias raciales, y culturales, frente a los apriorismos étnicos ya en retirada, y tendería a proximarnos al pensamiento de la UNESCO de ir “hacia una filosofía universal con un fondo común unificado de conceptos”.

Que el hombre actual sea, en el disfrute de su libertad, a manera de un grano suelto de un montón de arena, como lo vieron los nominalistas y los amigos del contrato social, es modo de ver que no interpreta con justeza esta era, en que la sociedad se convierte en común denominador de lo humano, esta era de masas a favor de las cuales la UNESCO propicia una filosofía que le sirva de "medio de orientación". Como tampoco interpreta nuestro tiempo el concebir a la persona humana sumida bajo un metafísico sobre-ti, bajo un Estado absoluto, y trocada en mero elemento articular de un todo. El mito nazista fue bien doloroso para la humanidad. Ni la categoría sociológica de totalidad, en que la persona no es ni siquiera pura posibilidad, ni la categoría sociológica de pluralidad cuando bajo ésta se convierte el fin justo y humano del Estado en pura posibilidad y no en realidad. Hasta qué grado puede ser salvada la libertad en un mundo, en que precisamente para salvarla y asegurarla se ha de planificar la libertad misma, fue idea luminosamente desarrollada por Mannheim. De ahí la necesidad de las garantías de libertad esencial a todos, pero imprescindible al filósofo que tiene en ella su oxígeno vital. "¿Para qué nos sirve —repite Mannheim— la libertad de elegir nuestra propia filosofía de la vida y de la sociedad, de formar nuestras opiniones, si el mecanismo sociológico de la organización exterior impide tomar decisiones acertadas y racionales?"

La sociedad actual cuenta —en verdad para su bien— con la Carta Universal de los Derechos del Hombre, constituida por libertades imprescindibles, que sólo pueden ser limitadas en beneficio de la libertad de los otros, de la nación o de la comunidad internacional. Esa histórica declaración ha sido fruto de decantadas meditaciones, en cuyo texto se subraya el valor de la dignidad humana y se enumeran las libertades y derechos fundamentales del hombre sin distinciones de raza, sexo, lengua o religión. Es coincidencia de reivindicaciones universales, concebidas dentro de una pluralidad de valores culturales. Por ello las cátedras y las sociedades filosóficas y sociológicas debieran hacerse cargo de una explicación frecuente del sentido de esa Carta garantizadora de la libertad de conciencia, de investigación, de libre locomoción en lo nacional e internacional, de derechos políticos o ciudadanos, de oportunidades para el logro del bienestar material, del derecho de vivir libre de todo temor y de participar en los bienes del progreso, así como enfatizadora del deber de respetar a las minorías de toda especie.

Y por último, el derecho al *ocio*, que ha de considerarse privilegio del filósofo. Su enunciado nos hace recordar paradójicamente a aquel barbero napolitano que un día halló sobre el velador de su cuarto una *Divina Comedia*. La hojeó, frunció las cejas sorprendido de la cantidad de versos de que se componía el libro, y exclamó sin más: *Questo signore non aveva niente da fare!* Para él el gran desterrado florentino no tenía nada que hacer. Fígaro

laborioso, para él la ociosidad no sólo era la madre de todos los vicios, sino también de la poesía y de la filosofía. Sólo que no abrió el libro epopéyico por la página en la que Dante justamente mencionaba el Libro Lambda de la *Metafisica* de Aristóteles, en que el Estagirita define soberbiamente el ocio como fin inmanente de la actividad, como bien sumo del hombre y del filósofo, como vida de colaboración en el saber —σχολή, escuela—, y de su creación con el más alto grado de exaltación y continuidad.



## El Drama de Cuba

El presente drama de Cuba, incomparable a otro alguno en su decurso histórico, ha sido uno de los más cruentos y patéticos de los tiempos estremecidos que corren, tanto por los cambios regresivos de todo orden que engendró, cuanto por los acerbos dolores experimentados por la gran familia cubana. Explanarlo, vivenciarlo, reflexionar ante él, y enjuiciar con el debido rigor ese desconcertante y trágico acontecer de la sexta década del siglo actual, sería materia de un libro a ello consagrado. ¿Qué drama sería capaz de rivalizar con el que ha vivido nuestro pueblo? ¿Qué pluma sería apta para describir las innúmeras escenas, visibles e invisibles, protagonizadas por nuestros compatriotas, ora muertos o aherrojados al yugo totalitario, ora en el forzado ostracismo, que si no ha sido en verdad comer el pan amargo, ni bajar la áspera escalera ajena, del terceto del desterrado florentino,<sup>1</sup> ello se ha debido a la entrañable, conmovedora y sincera hospitalidad que países hermanos nos han brindado, sabedores de que nada puede reemplazar a la patria, morada, raíz y ala para todo hombre, ¿Qué narración histórica sería idónea para dar cuenta de la grandeza de esos sufrimientos?

Cuba constituyó desde los inicios de la República una democracia representativa, que plasmóse en la avanzada Constitución de 1940. El golpe de mano de 1952, dado por una ambiciosa minoría castrense, determinó que el pueblo cubano ejercitara “el derecho de resistencia ante la opresión”, y operase un movimiento revolucionario, con objetivos definidamente democráticos, con la participación en él de todos los sectores esenciales constitutivos de la vida nacional. Después de siete años de lucha, fue derrocado el régimen el 10. de enero de 1959. Abrióse la esperanza en sus primeros días de que Cuba entrase al fin por una senda de paz moral, base de una normalidad económica, política y social.

Pero los que tomamos parte activa en esa legítima revolución —como acertadamente se la ha calificado— contendimos por una de sello genuinamente democrático, autóctono, que decantase las mejores esencias de lo latinoamericano. Desafortunadamente, hubo un criminal cambio de rumbo, y con pres-teza Cuba fue convertida en cabeza de playa del comunismo internacional y en amenaza para la seguridad hemisférica. Las consecuencias no se hicieron esperar. Un estado declaradamente totalitario —enfrentado a la más entraña-

<sup>1</sup> Tu proverai sì come sa di sale  
Lò pane altrui, e com' è duro calle  
Lo scendere e il salir per l'altrui scale.  
(*Dív. Com., Parad.*, XVII, v. 58).

ble idiosincrasia de la nación— se adueñó arteralmente de los hilos del gobierno. El poder ejecutivo, el legislativo y el judicial fueron desintegrados. Los derechos humanos en su totalidad fueron abrogados. Las cárceles se llenaron de presos políticos, se abrieron campos de concentración, y el “paredón” mimetizó las crueldades de las revoluciones sino-soviéticas. Las universidades perdieron su autonomía y se hizo inexistente la libertad de cátedra y obligatoria la enseñanza del materialismo marxista y ateo. La prensa democrática fue disuelta, al igual que los partidos políticos, a excepción de uno: el que recibía órdenes directas de detrás de la Cortina de Hierro. La libertad educativa y la religiosa fueron proscritas. El derecho de asilo—institución raizalmente latinoamericana— fue vulnerado con reiteración. Los planteles de enseñanza, las industrias y los comercios fueron “intervenidos”, y abolido el sistema de la libre empresa, nervio de la economía nacional. El campesino no obtuvo el título de propiedad de su tierra, a pesar de lo que prescribía la Ley agraria.<sup>2</sup>

Al principio la reforma agraria de Cuba despertó interés en los países en proceso de desarrollo y otros, pero muy pronto fue visible que los procedimientos puestos en práctica se apartaron del texto de la ley, unciéndose a reglas comunistas. En efecto, la ley establecía una distribución de tierras de acuerdo con la prelación siguiente: tierras del Estado, tierras improductivas y latifundios. La limitación de éstos estaba prevista en la Constitución de 1940. En la realidad no se respetó la previa prelación: por el contrario, la expropiación comenzó por las tierras cultivadas y ya productivas. En segundo lugar, el objetivo básico de la ley era transformar a los campesinos y obreros agrícolas de la tierra en pequeños propietarios; pero no sólo no se les entregó a éstos el título de propiedad, por otra parte, sin validez jurídica, sino que los campesinos dejaron de ser obreros agrícolas particulares para convertirse en asalariados del Estado, ya que toda la propiedad agrícola ha pasado prácticamente a manos del gobierno. Asimismo, la ley prevé el pago de la correspondiente indemnización con respecto a las tierras expropiadas; empero ningún ex propietario tiene en su poder documento alguno en que se acredite la cantidad de tierra o ganado expropiada, trámite que en no pocos se hizo expeditivamente y con el empleo de la fuerza bruta. Establece también la ley que el máximo de tierra que podrá poseer una persona natural o jurídica será de treinta caballerías. Pero no sólo no se ha realizado ninguna medición, sino que se han expropiado arbitrariamente tierras cuya extensión caía dentro de la permitida en la referida ley. El gobierno se ha convertido de hecho en el propietario de todo, tanto en lo agrícola como en lo industrial y en lo urbano.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> El pasaje precedente es parte del trabajo “La Unidad de América en Esta Hora”, discurso leído en el Hotel Caribe Hilton de San Juan, Puerto Rico, en el acto de Conmemoración del Día de las Américas, el 14 de abril de 1961, publicado en la revista *Alma Latiña*, San Juan, Puerto Rico, núm. de 22 de abril de 1961.

<sup>3</sup> vid. periódico *Avance* (en el exilio) y *Orbe Latinoamericano* de Bogotá de 10 de feb. de 1961; y nota 48.

La democracia representativa que, unida a la libre empresa y a la planificación del desarrollo económico, constituye el régimen de vida pública más alto y eficaz, y que ha de mantenerse en el curso de la historia si no se quiere que desaparezca la civilización fue en Cuba dolosamente cancelada. Y para golpe a la conciencia nacional, la historia patria fue expresa y totalmente tergiversada, y borrado el ideario orientador de los fundadores de la república.<sup>4</sup>

La familia cubana empero, célula, alma y unidad educativa de la patria en agonía, preservando su tradición genuina de libertad, ya dentro de Cuba, ya en el exilio, frente a teorías nocivas y disolventes asumió a plenitud su responsabilidad ética y de solidaridad interna. Es sabido, sociológicamente, y es ley, que en las etapas de dificultades, de contratiempos, de calamidad, cuando un vendaval azota un país, la familia se estrecha, se solidariza, a tal grado que lejos de debilitarse, se fortalece. La historia prueba esto en las etapas de tremenda depresión económica, o en las de dolorosas convulsiones. En esos instantes críticos la familia, sacando fuerzas de la nada, se hace creadora y aseguradora de su propio mundo interior, cuando el individuo lanzado a su incierto destino, y el Estado, en lo exterior, parecen crujir ante un mundo en perturbación. Pero otro contraste habría de generarse: la tiranía de Castro y sus secuaces dividieron aviesamente, en formas antes jamás conocida, la familia cubana, haciendo luchar a hermanos entre sí, adiestrando a los párvulos en ser espías y delatores de sus propios padres, creando comités de vigilancia en la comunidad vecinal. Ha sido ello, en este extremo, una mimesis parcial de la infausta revolución corcireana del año 427 (a. de C.), de que habla Tucídides, en que peleaban hijos contra padres; o del tiempo en que en los vados del Jordán los de Galaad, según el libro de los *Jueces*, degollaban a los efraimitas; o de los consabidos métodos nazis o bolsheviquis.

En abril de 1961 declaramos: "Este dolor experimentado por el pueblo cubano ha de servirle para avigorar su espíritu, y para cumplir su destino al lado de las democracias de América y del mundo, pues nada puede sernos de mayor preocupación que los bienes que nos son comunes, y que estamos en el deber de preservar, para hacer bueno el inminente reencuentro con la patria liberada. 'No desesperemos—dijo *El Cosmopolita* en 1869—: el porvenir es fecundo en acontecimientos: los cambios del espíritu humano tienden a la perfección. América joven, robusta, inteligente y amiga de lo grande, cumplirá su destino: se civilizará, será libre y gozará sin estorbo los dones de su gran naturaleza'. Y ahora, como en el *Brand* de Ibsen, 'aquí los caminos se separan'. O, como en la fulgurante alegoría *Yugo y Estrella*, ante el dilema del mundo,

<sup>4</sup> Sobre este vital problema disertamos en la sección del Seminario de Historia, organizado al efecto por el Instituto de Estudios del Caribe de la Universidad de Puerto Rico, en homenaje a Enrique José Varona, el 7 de marzo de 1962. Allí esclarecimos el contraste entre lo que ese demócrata y forjador de la república nos legó a través de su impar magisterio y la disociadora enseñanza que en tal ramo es compulsoria hoy.

se ha de repudiar 'el yugo' y elegir 'la estrella', que simboliza el primado de la libertad".<sup>5</sup>

Posteriormente, esta esperanza—"gran bien de los mortales", según Esquilo, y "órgano visceral de la vida"—como la llamara el filósofo español—convirtiéndose en realidad. Y a fines de 1962 quedó consolidado el Bloque Hemisférico Occidental, y toda la América cerró filas, unida en su lucha contra el totalitarismo comunista, a fin de impedir de plano la exportación de esa desintegradora teoría a nuestras repúblicas y la tramada subversión.

Los Estados Unidos y la América Latina reiteraban su lucha secular por la libertad del hombre. Y se hacían buenas las palabras de André Malraux: "Los Estados Unidos son la primera gran nación del mundo que—en contraste con el poder imperial de Roma y sus imitadores posteriores—, siendo la nación más poderosa del mundo capaz de poder usar medios bélicos de potencia suprema, no ha orientado su fuerza y organización excepcionales en una guerra de conquista. Es la única nación que ha hecho la guerra sin hacer un culto de ella, y que ha logrado tener el mayor poderío mundial, sin proponérselo".<sup>6</sup>

La Conferencia de Punta del Este inauguraba para la América Latina "la década histórica del progreso democrático", y un período de crecimiento en que—según las palabras del Presidente Kennedy—"todas las repúblicas americanas serán dueñas de su propia revolución de esperanza y progreso".

El 22 de octubre de 1962 la sensacional revelación hecha por el Presidente Kennedy ante la América y el mundo de la existencia de cohetes y armas ofensivas y termonucleares, que tenían su depósito y emplazamiento en diversos lugares de Cuba—flagrante violación de tratados hemisféricos, suscritos por todos los países latinoamericanos—determinó la firme y decidida actitud tomada por el primer mandatario de los Estados Unidos de América, que obtuvo el respaldo pleno del mundo libre. La crisis del Caribe convirtió el drama de nuestra martirizada patria en centro de la atención internacional. No está lejano el día en que en la Cuba de Martí y los Maceo, de los Heredia y los Finlay, ondee, orgullosa y libre, la bandera tricolor de la estrella solitaria. Numerosos actos heroicos han tenido lugar encaminados a esa anhelada finalidad. Y Cuba, hoy avasallada, tiene la firme determinación de volver a ser un pueblo libre y democrático.

<sup>5</sup> Revista *Alma Latina*, San Juan, Puerto Rico. Véase pág. 528, nota 1. Y consúltense, entre otras, las siguientes publicaciones: Nathaniel Weyl, *Red Star over Cuba*. Hillman Books, 1961; Daniel James, *Cuba, The First Soviet Satellite in the Americas* ("The fully documented inside story of Castro's betrayal of the revolutionaries who fought with him... his sellout to the Communists... and his threat to Latin America and to the United States"), Avon Book Division, New York, 1961; Theodore Draper, *La Revolución de Castro. Mitos y Realidades*, Asociación Argentina por la Libertad de la Cultura, 1962; y revista *Bohemia Libre* (1960 y años siguientes). vid. Lino Novas Calvo, "Cuba, primer estado bolchevique de América". (Etapas de liquidación de una democracia), 3 arts., *Bohemia Libre*, jun. y jul., 1961.

<sup>6</sup> Revista *Time*, 25 de mayo de 1962.



**NOTAS COMPLEMENTARIAS**



## CAPS. 1-5

1 (A la p. 65, lín. 35). Sombart se refiere, desde luego, al caracterizar lo que llama "último capitalismo", a la economía nacional germánica, después de la derrota de su país, que puso fin a la Primera Guerra Mundial.

2 (A la p. 125, lín. 19 y 20). Ambos enfoques críticos son de 1906. (En la misma pág., línea 31). Su trabajo *Die römische Agrargeschichte* (1891) es la historia del agro romano desde el punto de vista de su significación para el derecho público y privado y para la economía.

3 (P. 126, lín. 25-26). Léase sencillamente *Crítica*, y no "positiva", como por error asienta el editor de los escritos de Weber en lengua inglesa; por ser éste de suyo adverso a la susodicha teoría; y por ser evaluativa y en sí hipercrítica. No se trata, por otra parte, de un opúsculo ni de un libro, pues ese título no se menciona en la bibliografía completa de las obras y trabajos de Weber, visible en su *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen* (Stuttgart) sino de unas conferencias sobre el debatido tema. Desde inicios del siglo xx Weber refutaba esa posición, al mantener la idea de un "complejo pluralismo causal". Y cuando escribía *La Ética Protestante* potenciaba el papel autónomo de las "ideas"—si bien no en sentido hegeliano—de que se originó el capitalismo moderno. Construyó así un sistema "espiritual". En efecto, su comprobación del fracaso de otras culturas para producir una economía de tipo capitalista, industrializada, excepto la protestante, desembocó en su *Religionssoziologie* (1920-1921), que se tradujo al inglés como *The Religions of the East* (series de 1952-1958).

En efecto, la doctrina de Max Weber es anti-unilateral. Se trata en sí de una de las refutaciones más lógicas y consistentes a ese "monismo", el materialismo histórico, que rechaza de plano. Fue este tema—como dijo Karl Mannheim—el primer "reto" (*challenge*) al que contestó su equilibrada mente. No hace Max Weber girar la historia sobre los cambios en la técnica, sino que postula una "interdependencia" de factores, entre los cuales su sociología historicista destaca el determinante *religioso*; es decir, factores no-económicos, espirituales. También enfatiza factores de causalidad *ética*. Tal potenciación la hace visible el sociólogo norteamericano Talcott Parsons en la traducción de parte de la *Religionssoziologie*, hecha en 1930, al presentar el tema de "la ética puritana y el espíritu del capitalismo moderno". Para los materialistas, la religión y los sistemas de pensamiento son "variables" de una "constante": de la fase de la técnica, según el concepto del *homo economicus*.

Para Weber, un factor espiritual, la ética, y, más concretamente, la ética económica de las religiones (la *Wirtschaftsethik*) —así del luteranismo, del calvinismo— actúan no como efecto, sino como *causa* en la formación y auge del capitalismo moderno. Por ello Inglaterra, los Estados Unidos y otros países protestantes, según las estadísticas que Weber presenta, poseyeron el predominio económico en la Cultura Occidental. Frente al estado que más tarde se llamaría estado totalitario, Weber, parejamente con los “institucionalistas” —y en oposición a los comunistas— desarrollaría y defendería su tesis democrática. Mannheim subraya que “el gran pensador de la república de Weimar fue un firme convencido de los ideales democráticos de la Cultura Occidental” (vid. *Encyclop. Britann.*, t. 23, p. 272). Su tesis anti-materialista la desenvuelve y hace válida en su obra mayor, aparecida en su versión castellana, en cuatro volúmenes, con el título de *Economía y Sociedad* (1944), llevada a cabo por Medina Echavarría, Imaz, García Máynez y Ferrater, antes de la inglesa *On Law in Economy and Society* (1954). La hace, en suma, más anti-materialista el hecho advertido por autorizados sociólogos de que “su definición de la *clase social* es muy vaga” a lo largo de esos tomos.

Asimismo Recaséns Siches señala que Max Weber no concibió la sociedad como una realidad sustantiva —como lo hace el inaceptable realismo materialista— sino como tejido de vidas individuales (vid. *Tratado General de Sociología*, 1960, p. 188 y “Exposición y Crítica de la Teoría del Obrero Social y su Comprensión”, *Rev. Mex. Soc.*, VIII, 1946). Y adviértase también el alcance del concepto weberiano del *Einzelindividuum* en la p. 131 del presente libro.

Ya se ha expuesto antes (vid. p. 217-8) el criterio laudatorio de Ortega y Gasset, tocante a la teoría de la causalidad múltiple de Max Weber frente al materialismo histórico, unilateral; crítica que, por otra parte, habíamos hecho con amplitud frente a la posición proselitista de tomar un solo factor, el material, como *causa efficiens* de todos los demás (vid. nuestra *Sociología*, La Habana, 1946, 1959, t. II pp. 570-587).

En 1917 escribió Weber un sólido alegato titulado “El Sentido de la Libertad en el Conocimiento Económico y Sociológico”, publicado en la revista *Logos*.

En 1920 abandonó el Partido Demócrata por estar en desacuerdo con las concesiones que éste hacía al programa social-demócrata de socialización (Speier, *Encyclop. of the Social Scienc.*, t. XV, p. 388).

4 (P. 126, línea 4). Ha de anotarse que Lukács —asistente en su primera juventud al círculo de Max Weber— desertó luego lamentablemente de la ética y docencia democráticas del egregio sociólogo, convirtiéndose de hecho y en desmedro suyo en un anti-Weber.

5 (P. 127, línea 22). También Bernstein (1850-1932) se apartó de la unilateralidad proselitista del materialismo aplicado al mundo histórico, señalando la importancia de otra serie de factores y afirmando que en la era moderna las ciencias, las artes y un mayor número de relaciones sociales son más independientes del determinismo económico que en cualquier otro tiempo pasado. Tales factores ideales tienen hoy un campo mucho más libre; y, por consiguiente, la relación causal entre los factores materiales y el desarrollo de las instituciones es cada vez más indirecta (vid. Recaséns Siches, *Tratad.*

*Gen. de Sociol.*, p. 524). Añádase que el diputado al Reichstag sostuvo que la lucha de clases estaba disminuyendo en intensidad y que iba en aumento el auge de la clase media y de los pequeños propietarios (vid. *Encyclop. Britann.*, t. 3, p. 549).

6 (P. 131, lín. 15 y p. 141, lín. 38). Ello no elude, claro está, el estudio ni la exaltación de las grandes figuras constructoras de la humanidad, en el sentido en que lo hacen Carlyle o Emerson con las individualidades que son cima en la literatura o en la historia. En este sentido véanse mis estudios: "Martí y el Mundo de lo Colectivo" (*Rev. de la Univers. de la Habana*, 1941), "Conciencia Sociológica en Martí y Varona", en *Estudios de Sociología Latinoamericana*, caps. 4, 5 y 9. Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1963; y mi próximo libro *La Concepción del Mundo del Apóstol Martí*.

7 (P. 138, lín. penúltima). Ha de aclararse—como lo hace Recaséns Siches—que un sistema jurídico, para que sea tal, requiere una base de normalidad congruente; que "el poder social es cosa muy distinta de la fuerza física", y que "aun cuando el poder social aparezca manejando resortes de la fuerza corporal y mecánica, éstos no constituyen la raíz del mismo, sino son meros instrumentos que maneja el gobierno, por ser precisamente poder social, ya que de otro modo no los tendría a su disposición"; en suma, el poder social se funda en factores de conciencia. Por ello aquél fundado exclusivamente en la mera y brutal fuerza física, no constituye en sí un mando jurídico, ni es la expresión de un genuino poder social. Y será efímero. En síntesis—y para evitar erróneas interpretaciones—"poder social significa poder espiritual" (Recaséns Siches, *Trat. Gen. de Sociol.*, p. 598). Y ésta es justamente la tesis de Weber en *Economía y Sociedad*, t. I (vid. en Recaséns, nota 19 a la p. 598). Y, en el mismo sentido, más adelante, pp. 281 y 363 del presente libro. Y lo que se dijo antes: "La fuerza es sólo para el derecho un importante auxiliar, pero constituye en verdad una cualidad accesoría".

8 (P. 140, lín. 27). Se trata de la teoría de que el componente de las normas difiere y no puede ser identificado con sus propiedades físicas y biológicas. Robespierre, antes insignificante y desconocido, se transforma en el jefe jacobino y en eje del terror. Cromwell tiene cambios de "ego", que van del fanatismo puritano a la ambición (por ejemplo, el plan frustrado de la conquista de Las Antillas) y de la inteligencia a la extravagancia. Lenin, dictador brutal totalitario, violentó de continuo la teoría formulada, en la práctica. Es el cambio de "ego" en la historia. O sea, que los valores o contravalores no son por necesidad inherentes a los objetos respectivos.

## CAP. 6

9 (P. 167, lín. 18) El capitalismo no sólo ha sido economía pura, sino creador también de arte, de ciencia, de intensa vida urbana y de beneficencia, entre otros valores de la civilización. En efecto, los máximos esfuerzos artísticos han tenido lugar en sociedades ricas y que han rendido culto al ocio creador, en sentido helénico, como Atenas en su período clásico y Florencia durante el

Renacimiento. En el libro *Lujo y Capitalismo* de Sombart, se desarrolla la tesis de que los grandes bloques urbanos de los últimos tres siglos se han producido al par con el desarrollo de la riqueza suntuaria. La ciencia—piénsese en los esfuerzos para descubrir las causas microbiológicas de la difteria, la sífilis, la tuberculosis y otras—ha necesitado de altos presupuestos para la obtención de felices resultados en bien de la humanidad. Y la Asistencia social científica gasta buenas sumas en organización, administración y trabajo de casos.

10 (P. 180, lín. 27). En diversos pasajes (véase *Índice onomástico*) se ha mencionado al historiador Arnold Toynbee, al hilo del tema de las civilizaciones y otros. No obstante, algunos de sus juicios más recientes deben leerse con reservas. En algún instante alude a Cuba, y califica lo que ha sido la sistemática destrucción de la economía cubana, antes floreciente, de una “efficient forming”. Habla de justicia social para América, y no señala la actual escasez de medicinas y el hambre en la Perla Antillana. Sienta como requisito *sine qua non* de la etapa industrial moderna la existencia de una clase media eficaz, y omite cómo ésta, en Cuba, ha sido desintegrada y lanzada al exilio. No sabe hasta qué grado hay “agreement” entre ese régimen imperante y el comunismo local o de la Unión Soviética, cuando en realidad, dos meses antes, el conculcador de los derechos humanos, desenmascarándose, se declara marxista-leninista, régimen incompatible con el sistema inter-americano.

Un eminente sociólogo, experto sumo en Latino-América, escribirá, al leer sus disertaciones sobre la América Latina: “He writes so well, it is a pity he does not take more care to see that he has the facts right”. Y en una nota bibliográfica en que se comenta su último libro *America and the World Revolution*, editado en Oxford, en la revista *Time* de 5 de octubre de 1962, se refleja la perplejidad del crítico literario por “la casual indiferencia de Toynbee ante la amenaza del comunismo”.

11 (P. 180, lín. penúltima). Cuando nos referimos a este programa agrario ha de entenderse, desde luego a los sustentados por los gobiernos democráticos de América y al que actualmente propulsa la “Alianza para el Progreso”, aprobada en Punta del Este, el 17 de agosto de 1961, por 19 representaciones de las naciones de la América Latina, y ofrecida por el Presidente de los Estados Unidos John F. Kennedy. En uno de sus apartados se establece: “Estimular programas de reforma agraria de acuerdo con las características de cada país”.

12 (P. 185, líns. 22-24). Si bien no ha de olvidarse todo lo que han hecho diversos países en materia de seguridad social. Basta recordar el previsor Plan de Seguridad Social de Beveridge. En 1935 el Congreso de los Estados Unidos aprobó la Ley de Seguridad Social por iniciativa del Presidente Roosevelt. El *New Deal* hizo mucho en ese sentido. (vid. *Encyclop. Britann.*, t. 20, pp. 891D-906).

13 (P. 186, líns. 19 y 21). En el propio sentido, la “Alianza para el Progreso” establece como su primer cometido: “Mejorar y reforzar las instituciones democráticas mediante la aplicación del principio de autodeterminación

de los pueblos". Ello lleva implícito la eliminación de las dictaduras, la elección por el pueblo de sus legítimos gobernantes y la lucha contra el comunismo.

14 (P. 185, lín. 36 y p. 186, párr. final) Mannheim se refiere a la economía del *Laissez faire* de Adam Smith, que bajo este principio abogó por la supresión de las restricciones impuestas por el sistema mercantilista. Para el estudio de un caso concreto y actual de la idea planificadora—planificación social con libertad—, la representada por el Estado Libre Asociado de Puerto Rico, uno de los países que tiene uno de los más altos niveles de vida en la América Latina, véase el libro de Rafael Picó *Planificación y Acción* (Banco Gubernamental de Fomento para Puerto Rico, San Juan, 1962). Al igual que en casi todos los países de Europa, en Puerto Rico una planificación democrática e inteligente va unida al sistema de la iniciativa privada, de la libre empresa, como instrumento eficaz para el desarrollo económico. Sobre la "buena" planificación, frente a la "mala" o totalitaria, *supra* pp. 179 y 186.

A su vez, el Presidente Kennedy, en su discurso de 13 de mayo de 1962, conmemorativo de la firma de la Alianza para el Progreso, dijo: "...aquellos que posean las riquezas y el poder en las naciones pobres, deben aceptar sus propias responsabilidades. Son ellos quienes deben encabezar la lucha por las reformas básicas que serán, en definitiva, las que habrán de preservar la estructura de sus propias sociedades. Aquellos que hacen imposible la revolución pacífica harán inevitable la revolución violenta".

## CAP. 7

15 (P. 220, lín. 30). Will Durant, cuya *Story of Philosophy*, obra de la cual se vendieron en *best-seller* más de un millón de ejemplares al salir, es filósofo de credo cristiano.

16 (P. 222, lín. 29). Este hecho histórico, que ha sido también llamado "sublevación de las municipalidades", fue, como es sabido, un extenso movimiento sedicioso que tuvo lugar en España a principios del reinado de Carlos V, para defender los derechos de la nación contra las exacciones provocadas por la política exterior del monarca. El ayuntamiento de Toledo fue el primero que se rebeló contra el Rey. Siguiéronlo el de Segovia, Zamora, Guadalajara, Murcia, Salamanca, Madrid, Cuenca, Alicante y otros, adquiriendo en muchas de estas ciudades un carácter notablemente democrático. En 1521, en la batalla de Villalar, fue vencido el ejército de las municipalidades, y el rey ajustició incluso al obispo de Zamora.

17 (P. 234, lín. 33; p. 260, lín. 2; p. 352, lín. 33; p. 364, lín. 32; p. 373, lín. 10; p. 498, lín. 30). Como el preclaro término de "humanismo"—como su afín "humanista"—han sido estropeados y tergiversados precisamente por acepciones malévolamente contrarias a lo que esos respetables vocablos entrañan, debe esclarecerse que "humanismo" significó en el Renacimiento "afirmación de la independencia del espíritu humano y por tanto de su valor autónomo y dignidad". Burckhardt lo caracterizó como "el descubrimiento del hombre en cuanto hombre"; o sea, la reafirmación de todo lo humano tanto en el sentido del individualismo como en el de humanidad. También en tiempo renacentista esa doctrina propugnaba la "reforma total del hombre".

El humanismo renacentista completó el preexistente humanismo cristiano. En verdad, cada época de la historia se ha considerado—así en la Cultura Occidental— como representante de ese modo de ver, a virtud del cual “el hombre pretende poseer una concepción inteligible de sí mismo”. Ante la crisis del mundo moderno resurge ese ideal, pero se sustituye el concepto renacentista de “individuo” por el de “persona humana” (sobre esta distinción vid. p. 259); o mejor, por el de “respeto a la persona humana”. En este sentido cobra esencialidad el término en nuestro Apóstol Martí, con su concepto de “la dignidad plena del hombre”; y asimismo, en el humanismo cristiano, tal el “humanismo integral” de Jacques Maritain y el neo-humanismo liberal.

En suma, potencia esta doctrina el ser del hombre como “portador” del espíritu. El pragmatismo de William James, el de F.C.S. Schiller y el de John Dewey, contrarios a todo absolutismo en el pensamiento, y manteniendo “la variedad y espontaneidad de la experiencia” y la plasticidad de lo real, es asimismo humanismo. Lo comparten Bergson y Simmel. (vid. Ferrater Mora, *Dicc. de Filos.*, pp. 448-449; Samuel Ramos, *Hacia un Nuevo Humanismo*. “Programa de una Antropología Filosófica”. 1940; y R. Agramonte, *Programa del Curso de Filosofía Moral*, 1928, La Habana, *passim*.)

18 (P. 246, lín. 19). Recuérdese la frase de Montalvo en su episodio dramatizado *Méjico*: “El Nuevo Mundo será algún día dueño y señor del Viejo”.

## CAP. 8

19 (P. 259, lín. última). Lo que Ortega y Gasset llama “obrero puro”, está definido por él mismo como un ente que quiere darle una modulación “única” al poder público, y no hacer su participación compatible “con la integridad nacional” (vid. p. 306, *supra*).

20 (P. 271, lín. 13). Al cual pertenecían figuras como D. Luis Jiménez de Asúa, el insigne penalista, y otros; y era ese partido de tendencia moderada, no radical. Sobre este extremo Ortega y Gasset dirá estas altas y vividas palabras: “¿Qué puedo dar yo a la República, después de darle todo lo que tengo y lo que soy? Poco, muy poco, casi nada: unos adarmes de doctrina. No me censuréis, amigo; ¿si no tengo otra cosa, qué queréis que dé? Veinticinco años de meditación sobre España bien estrujados pueden gotear algunas observaciones estimables” (Trabajo de D. Eduardo Ortega y Gasset, mayo, 1956). D. Indalecio Prieto, capaz ministro y parlamentario, fue blanco del comunismo, que minó el acendrado gobierno republicano.

21 (P. 271, lín. 34). Con referencia a la historia agraria de México, los propios libros mencionados en la p. 406 contienen tanto los aspectos positivos cuanto los negativos de ese suceso histórico (vid. notas 47 y 70) que se tejió posteriormente con el proceso de industrialización. Germán Parra mantiene, en su obra *La Industrialización de México* (Impr. Univers., 1954) que la reforma agraria de 1910 y la industrialización de este país no son dos hechos diversos sino complementarios. La primera destruyó el régimen feudal, la segunda estableció un régimen capitalista. Igual había afirmado Mosk en



*The Industrial Revolution of Mexico* (Univ. of Calif. Press, 1940). La industrialización de México comenzó con la Segunda Guerra Mundial y la expansión económica se produjo a partir de 1950. Pero la modernización tecnológica agraria no se ha logrado aún cabalmente; y queda mucho por hacer, tocante al mejoramiento del nivel de vida de las masas, a pesar de su desarrollo económico que según afirma Oscar Lewes, en *Social Change in Latin America To-Day*, desde 1945 no ha sido igualado por ningún otro país de la América luso-hispánica, (vid. además el artículo de Jorge Román, "Un Ejemplo de Industrialización Democrática. La Revolución Industrial Mexicana", *Bohemia Libre Puertorriqueña*, San Juan, 7-oct.-1962). El Presidente Ruiz Cortines afirmó en 1956 que "se había progresado, pero que todavía las grandes masas sufrían a causa de la ignorancia, las enfermedades y la pobreza". Germán Parra sugiere, como imperioso, tocante al sistema de la distribución del ingreso nacional, encaminarse a un sistema más equilibrado, parecido al de los Estados Unidos o Inglaterra.

22 (P. 283, lín. 32). Véase *supra*, notas 21 y 70.

23 P. 286, lín. 6). Ejemplos: la Revolución Norteamericana emancipadora de los Estados Unidos, "the shot heard round the world"; las revoluciones pacíficas, como la que logró la emancipación del Brasil; y muchas industriales que han sido de excepcional importancia para la humanidad. Asimismo, *supra*, aquellas para las cuales Ortega reserva ese nombre (vid. p. 283, párr. 2o.); la definición de Martí (p. 284, *in fine*, y p. 511, lín. 1-3); y las heroicas, como la de la mártir Hungría, en defensa de su libertad.

24 (P. 288, lín. 4). Alfred Korzibski (1875-1950), nacido en Polonia, luego ciudadano norteamericano, científico y filósofo, innovó la semántica general en su obra básica *Manhood of Humanity: The Science and Art of Human Engeneering* (1921), en la que desarrolla su mencionada definición del hombre como "time-binder", esto es, como ser con la capacidad única de ligar o trenzar el tiempo, y las ideas de tiempos distintos: el ayer y el hoy y el mañana. Esa cualidad de ser el hombre un ligador o trenzador del tiempo, posibilita "la cultura", instrumentada por símbolos lingüísticos, capaces de expresar significados y de comunicarlos, y de mantenerlos en el tiempo, y de producir la cooperación entre los seres humanos. Sus últimas investigaciones las realizó en Chicago (1946) y en Lakeville, Conn. (1950).

25 (P. 300, lín. 5). *Culture and Anarchy* (1869) es la obra principal de Mathew Arnold, en la que prolonga el tema caro a él del filisteísmo en la era victoriana. Recuérdese que el "filisteísmo" es uno de los blancos de la crítica nacional española en Ortega, si bien con distinto cariz (vid. p. 267). La cultura, que concibe como un "estudio de la perfección", se opone—afirma Arnold—a la prevaleciente "anarquía", que ve al emerger una democracia "que aún no cuenta—en ese tiempo—con normas ni sentido de dirección".

Conocida es su clasificación de la sociedad inglesa de la era victoriana en "bárbaros", integrados por la aristocracia, con su alto espíritu, su serenidad y sus maneras distinguidas, pero inaccesible a las ideas; "filisteos", en que incluye la extensa clase media, "reducto de la disensión" (*dissent*), con abun-

dancia de energía y moral, pero con insuficiente “dulzura y luz”; y el pueblo llano (*populace*) formado por las masas, “todavía inmaduras y ciegas”.

Arnold vio en los “filisteos” la llave de todo el problema. Ellos son ahora —en tiempo del escritor inglés (1869)— la zona más influyente del país; su fuerza es la fuerza de la nación, su dureza es la dureza de ésta. Por eso su consigna es “educar y humanizar al filisteo”, “remediar su excesivo hebraísmo con una dosis de helenismo”.

Arnold empero ubica en la idea del Estado, y no en ninguna clase de la sociedad, el verdadero órgano y el depósito del “mejor yo” colectivo de la nación. También fueron muy leídos sus *Discourses in America*, de 1885, libro escrito después de su viaje triunfal por los Estados Unidos, según advierte Basil Willey, profesor del Instituto King Edward VII de la Universidad de Cambridge.

26 (P. 307, lín. 27). La expresión “carácter explotativo” (“exploitable”) de la urbe, asentada por el sociólogo de la Universidad de Chicago, en *Urbanism as a Way*, equivale a normal aprovechamiento, a utilización, a algo “explotable”, como una “explotación industrial”, y no se usa en sentido de abuso, que es un neologismo.

27 (P. 309, lín. 13 y p. 372, lín. 7). En la obra de Sorokin *Sociology of Revolution* se hace una crítica científico-histórica de ese tipo de convulsión, y se exponen sus terribles efectos, examinando las de tipo destructivo. He aquí su análisis. En primer lugar, producen un derrumbamiento de la estructura de la personalidad, y un colapso de las instituciones y valores sociales y culturales existentes. El mecanismo mental de gran parte de la población se hace —según el término del psicoanálisis— “recesivo”, y se desorganiza, predominando el temor y las *idées fixes*. Se debilitan las normas que garantizan el derecho de propiedad, imponiéndose la confiscación de bienes.

En materia de trabajo, en una etapa, la productividad y eficiencia declinan. En Rusia, tocante a la selección de eminencias, se despide un biólogo —v. gr.— como Shimkevitch y se nombra al novato Zweiback. Casi todos los valores culturales e instituciones sociales —ciencia y filosofía, religión y bellas artes, ética, costumbres, derecho, economía— son estigmatizados como “burgueses”, y el brutal régimen neonato realiza la tentativa de sustituirlos. La religión se califica de “narcótico”, y se clausuran iglesias. Se rechazan todos los filósofos idealistas, y se desacredita a poetas y escritores como Tolstoi y Dostoievski, y a compositores y músicos como Tchaikowski y Rimski-Korsakov. En la primera fase —igualmente— se intenta destruir el matrimonio monogámico. En suma, “el costo de vidas humanas, sufrimientos y valores culturales es tan grande, que desde todo punto de vista resulta evidente la superioridad de los procesos ordenados, evolutivos” (*Soc. Cult. y Pers.*, pp. 749-761).

28 (P. 324, lín. 5). George C. Grant, decano del Departamento de Educación del Morgan College, Baltimore, y miembro de la Baltimore Urban League (vid. *Who is Who in America*).

29 (P. 327, lín. 15). E. Hooton ha intentado probar también —cual nuevo Lombroso o Kretschmer— que la criminalidad y sus formas son determinadas

por la constitución biológica de los individuos, al igual que otros han pretendido dar esta explicación tocante al hombre de genio, a las aptitudes mentales y a las facultades creadoras.

30 (P. 335, lín. 16). Para Meadows, profesor de la Universidad de Nebraska, la sociedad de masas es producto de cuatro cambios tecnológicos: 1. La tecnología industrial o industrialización, 2. La tecnología política, a base del gobierno central que rige la Nación-Estado, 3. La tecnología de la urbanización y de la comercialización en la moderna sociedad urbana y contractualista, y 4. La tecnología de los medios de comunicación. Meadows desarrolló estos cuatro aspectos en su obra *The Culture of Industrial Man* (Univ. of Nebraska Press, 1950); asimismo en su trabajo "Planning in Mass and in Differentiated Society", *Journal of Legal and Political Sociology*, abril, 1944).

La tesis "managerial" sería desenvuelta también por A. M. Bingham en *The Techniques of Democracy* (Duell, Sloan, New York, 1942) contra el estado de masas totalitario.

Burnham, como se ha visto, elevó a un primer lugar a la "élite administrativa"; pero a base de una sociedad no de gerentes sino con gerentes, esenciales para el control de decisiones y de operaciones económicas. El énfasis empero en lo puramente administrativo le da cierto sesgo unilateral a dicha teoría, en vez de entretenerse algo más con el factor político, el educativo el cultural y otros, dentro del propio complejo democrático.

## CAP. 9

31 (P. 342, lín. 7). El propio tratadista ofrece un ejemplo trágico de esa etapa sangrienta, al referirse a la convulsión rusa de 1917. (vid. antes, p. 516).

(En la propia p. 342, lín. 19). La obra *S.O.S. The Meaning of Our Crisis* (1951) es contra el totalitarismo.

32 (P. 342, lín. 13 y 14). Los honores conferidos a Sorokin por las mencionadas academias científicas—la de Checoeslovaquia, activa en la época de su colega y anfitrión Thomas G. Masarik, presidente de este Estado en 1920, y la Real Academia de Rumania, fundada en 1866—son tributados con anterioridad a la época en que esos países caen bajo el dominio soviético, sobre 1944; esto es, antes de su traslado definitivo, en 1923, a los Estados Unidos, donde profesará y escribirá hasta la hora de hoy.

33 (P. 347, lín. 29). *Sociedad, Cultura y Personalidad*. "Su Estructura y su Dinámica. Sistema de Sociología General", editado en la Biblioteca de Cultura e Historia por la Casa Aguilar, Madrid, 1960, S. A. de Ediciones; traducción del inglés—idioma en que Sorokin ha escrito la mayor parte de sus obras—por Aníbal del Campo. Los editores lo consideran "como uno de los libros más importantes de sociología de nuestro tiempo", y lo comparan a este respecto con el *Tratado de Sociología General*—traducido al inglés como *La Mente y la Sociedad*—de Pareto, con *La Decadencia de Occidente* de Spengler y con el *Study of History* de Toynbee.

34 (P. 354, líns. 4 y 31-2; y en conexión con la p. 369, líns. 4, 20 y 29, sobre los dolores de la supuesta fase de transición). Al par, la hipótesis de la eventual desintegración de la cultura sensista, para dar paso a la “idea-cional” o a la “ideísta”, y así cerrar el circuito de esta concepción cuadrangular, sistemática, podría evocar—caso de que algún factor no ensamble con precisión—el hegeliano “peor para la realidad”, no obstante el valioso material fáctico y estadístico que maneja y correlaciona el tratadista y sobre el cual filosofa. Especializado el sociólogo del altruísmo creador en el estudio de las “crisis”—de esa mutación favorable o desfavorable en las enfermedades agudas del individuo, o de la sociedad en su decurso histórico—ha de asumirse un grado de relatividad en la profecía, verbigracia a cómo habría de ser en sus peripecias la supuesta fase de transición (vid. nota 41).

35 (P. 354, lín. 15). Sobre este crudelismo véase antes, p. 516 y nota 31. Ha de añadirse que durante el régimen staliniano desaparecieron familias enteras. Para una lista del crecido número de víctimas de la tiranía comunista en Cuba, véase el libro *Un Infierno Rojo en el Caribe* (1962), pp. 187-208, por Aurelio Martínez Arizala.

35a (P. 363, párr. 1). Este vehemente y justo alegato contra los males del “egoísmo” y la “desintegración” fue escrito bajo los efectos de la obra maléfica del nazismo, de la autocracia staliniana y de otros hechos de la vida de Europa coetáneos a la Segunda Guerra Mundial. Es sociología de la crisis. Asimismo tonaliza el contenido del apartado VIII sobre “los síntomas visibles de desintegración” (pp. 363-8) y el IX (pp. 370-3).

36 (P. 357, nota). Consúltese además la guiadora revista *The Major Achievements of Science*. Cambridge University Press, N. York.

37 (P. 363, lín. 15). Pero el propio sociólogo indica que van apareciendo ya síntomas de una superación, perceptibles en la vida de la familia, en el arte y en los grandes organismos internacionales, pongamos por casos, la Organización de las Naciones Unidas, la Organización de los Estados Americanos, la Organización Mundial de la Salud y otras (vid. nota 43).

38 (P. 364, lín. 35). En verdad, la ciencia y la técnica inventan bombas atómicas; pero a su vez es de señalar que países de tradicional sentido pacífico pueden verse expuestos a ser víctimas del comunismo internacional, como se ha visto en la guerra no-declarada de China comunista a la India, a fines de 1962; y la conversión de Cuba en secreta fortaleza de armas ofensivas termoneucleares rusas, lo que determinó la firme y loable actitud del Presidente Kennedy en defensa del Hemisferio Occidental y del Mundo Libre en la propia etapa. Ante ello sigue siendo válida la máxima clásica: *si vis pacem, para bellum*, “si quieres paz, prepara la guerra”. Y podráse recordar de nuevo con Ortega y Gasset que no siempre puede sustraerse todo su valor a la guerra, ya que el estar preparado para ella es el modo único—como lo hace hoy el Mundo Atlántico—de prevenir que los pueblos libres y pacíficos caigan bajo las zonas de influencia o bajo la férrea conquista de los totalitarios, que de dejárselos destruirían democracia y libertad. Y, como dice Fred Schwarz, “para que haya guerra, basta que una parte la quiera”.

39 (P. 367, lín. 3). Quizás haya un colosalismo negativo y uno positivo. El Coliseo sería un ejemplo del primero, debido al dolor que históricamente lo acompaña. La nueva arquitectura de la metrópoli de Brasilia, uniendo la eficacia de la unidad de acción gubernativa, y de ser centro geográfico de ese país, al arte funcional moderno de los eminentes arquitectos brasileños que la proyectaron y realizaron, le da a esa magna obra un carácter no sensista sino ideacional. Igual, en toda su plenitud, la Estatua de la Libertad, que representó la unidad espiritual de Francia y los Estados Unidos, en función de ese valor sumo, a la que Martí consagró numerosos pasajes. Esta obra colosal cae de lleno en el orto ideacional, caro al profesor Sorokin. Igual el Lincoln Memorial de Washington, con la grabación en bronce en sus altísimas paredes del discurso de Gettysburg: "With malice toward none, with charity for all... let us strive on to finish the work we are in; to bind up the nation's wounds..."

40 (P. 368, párrafo segundo). Véase nota 38.

41 (P. 372, lín. 27). Sobre la supuesta fase de transición, véase lo que decimos en la nota 34, al final. Asimismo en la nota 55 nos referimos al concepto sobre la sociedad en transición del profesor William Ogburn, especialista norteamericano en problemas de cambio social y cultural, que es de suyo un enfoque diferente.

42 (P. 373, lín. última). Nos hemos limitado a hacer una exposición ajustada de las ideas del profesor Sorokin, dentro del tratamiento de los "Sociólogos del siglo xx". Este trabajo fue casi todo él escrito en 1958. Debe ofrecerse empero alguna ulterior observación estimativa. Según J. J. Maquet, en su libro *Sociologie de la Connaissance: Etude Critique des Systèmes de Mannheim et Sorokin* (Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, 1949), el conocimiento enciclopédico de las ciencias sociales particulares y de las teorías sociológicas, le ha posibilitado al autor de *Dinámica Social y Cultural* construir síntesis "cuya extensión excede a lo que generalmente puede dominar una inteligencia". Tal señala en este "filósofo de la sociología", en este "sociólogo del conocimiento". En el intento de filiar su filosofía—o religión matriz, digamos—H. Speier, en la obra dedicada a estudiar su "sociología integral", publicada por la University of Chicago Press, en 1948, la interpreta, a base de su ética y télesis, como una "versión moderna del pensamiento cristiano primitivo".

En el propio sentido—y como consecuencia de la anterior premisa—Sorokin, en su visión panorámica de la edad presente, según él, resultado último de seis siglos de "en-peira" o *sensismo*, y en función del "misticismo" que apuntamos, y frente al materialismo, que es el blanco de sus negaciones, dota de más énfasis "a lo malo de la actual civilización *sensate*—como la llama—que a lo bueno", concluyendo prácticamente que "todo lo que es *sensista* es decididamente malo" (vid. Barragán, "Sobre el Sistema Sociológico de Sorokin", *Rev. Mex. Soc.*, 1959, n. 1). Empero el propio sociólogo reconoce que a veces los *sensistas* actúan, en la realidad, como *ideístas* o *ideacionalistas* y viceversa (vid. p. 350, párr. 2o., *in fine*, del presente libro).

43 (P. 373, lín. 13). Con posterioridad al momento en que Sorokin escribe esto (1941 y 1957), van apareciendo ya signos de espiritualidad contra-

restadores del ciego materialismo en que ve que remata la civilización sensorial. Para poner un solo ejemplo: ve con simpatía —y como precursoras de ese Orden integral que cree advendrá— comunidades religiosas como las de los cuáqueros, secta esparcida desde el siglo XVII por Inglaterra y los Estados Unidos, en cuyas salas desprovistas de todo adorno sus fieles se reúnen y esperan con recogimiento la llegada del Espíritu Santo. Distínguense por la pureza de sus costumbres, su probidad y su filantropía. Asimismo elogia a los huteritas esparcidos por el Tabor, en Dakota del Sur. Y también la extensa y noble gama de relaciones de tipo familístico —lo que Zimmerman llamaría “familia ética”, frente a la “familia factual”, desintegrada, predominante en épocas como la nazi o fascista, o durante las primeras convulsiones bolsheviques.

43a. (P. 376, lín. 27). La metodología “integralista” de Sorokin que está precisada antes (*vide* p. 350), enfoca el mundo sociocultural e histórico como una *congerie*, haciendo de la sociología una ciencia sistemática. Sobre el concepto de “integración”, véase el apartado III de este capítulo 9. No alude a un “orden integral” existente, sino de “signos escasos y modestos”. Se trata del propio orden ideacional que sitúa como meta más o menos lejana, constituido por un sistema de fenómenos “integrados” alrededor de un principio central o “razón”. Algunos críticos entienden que Sorokin “no ofrece ninguna solución, si bien subrayan su prédica del “amor cristiano” frente a la “sensualización del mundo”. El filósofo añora un estado de espíritu análogo al advenimiento del budismo o del cristianismo, pero —digamos— lo combina al avance científico del presente. Ese “orden integral” está reñido, desde luego, con todo “totalitarismo”, posición que combatió en su libro *S. O. S. The Meaning of Our Crisis* de 1951. Como San Agustín, en el fin del mundo antiguo, el sociólogo parece repetir las palabras del *Tractatus, 8 in Epist.*: “Ama, y haz lo que quieras; si callas, callarás con amor; si gritas, gritarás con amor; si corriges, corregirás con amor; si perdonas, perdonarás con amor. Como esté dentro del hombre la raíz del amor, ninguna otra cosa sino el bien podrá salir de tal raíz”.

44 (P. 373, lín. 32). En la encíclica *Rerum Novarum* el Papa León XIII se apesadumbró del desvalimiento que sufría injustamente una parte de la humanidad. Cuarenta años después, en 1931, en la encíclica *Quadragesimo Anno*, el Papa Pío XI formuló la reforma social cristiana, en la que rechaza la doctrina liberal y la socialista, reprueba las demandas injustificadas tanto de obreros como de patronos, postula que cada clase debía recibir su debida parte y desenvuelve la doctrina del “bien común”.

#### CAPS. 11 - 12

45 (P. 399, lín. 1). Este trabajo sobre *El Mundo Rural y sus Procesos Sociológicos* fue publicado en la *Revista de la Universidad de La Habana* y en separata en 1955. Los desarrollos teóricos contenidos en él responden al estado de la sociología rural en el momento en que se redactó; esto es, el vigente en los tratados y revistas recomendados en las universidades de los Estados Unidos, de gran especialización en esa disciplina, como puede colegirse de los

autores mencionados y de las orientaciones visibles en su contexto (especialm. p. 400, *et al*).

46 (P. 399, lín. 3 y sigs.). Los versos transcritos al inicio del capítulo 11 y traducidos al final del mismo (p. 437), fueron fruto de la inspiración del poeta y abolicionista norteamericano John Greenleaf Whittier (1807-1892), nacido en Filadelfia. Martí lo sitúa dentro "de la homeriada americana", como uno de los poseedores "de los caracteres originales de la República".

Conocido es su idilio *Snow-Bound* en que el bardo canta la vida del campo.

Hijo de cuáqueros—por tanto de raigambre puritana—tuvo su casa solariega en Massachusetts. Fervoroso amante de la libertad, como Milton y Marvell, repudiaba la tiranía del hombre por el hombre, como lo reflejó en sus poemas antiesclavistas *Voices of Freedom* (1846), y lo trasuntó en los versos: "déjele a los vanos con su oro, y a los soberbios con su poder", frente a los opresores del negro agricultor del Sur. Oigamos a Martí: "Condenó en sus *Voces de Libertad*, henchidas de soberano desdén y santa furia, a los dueños viles y los políticos cobardes que se oponían a la emancipación de los esclavos" (*Obras Completas*, Trópico, t. 17, p. 154). Whittier oyó "los sollozos de los desgraciados y la indignación de los buenos" (*Ob. Compl.*, t. 30, p. 124).

Fue delegado ante la American Anti-Slavery Convention de 1833, ganó un escaño de senador por el partido republicano y actuó como miembro del colegio de compromisarios que eligió al presidente Lincoln. Cuando el Congreso abolió la esclavitud en 1865, el poeta conmemoró este suceso que hizo época con su himno *Laus Deo*.

47 (p. 407, lín. 4), vid. Notas 21, 70 y 71, sobre el proceso agrario mexicano. Zapata, campesino humilde, de estirpe indígena, fue temido por los constitucionalistas del general Carranza, debido a que su tropa incendió haciendas y llevó a cabo actos destructores de la vida. Perseguido por un general carrancista, Pablo González, fue muerto en 1919. Durante tres años de ese gobierno, desde mayo de 1917, se repartió un porcentaje muy pequeño de tierras entre los peones. En una novela escrita por López y Fuentes, escritor de familia acomodada, se peralta a Zapata "a los ojos de una generación no-revolucionaria" (Bailey, *Latin America*, Prentice-Hall, New Jersey, 1960).

El rotativo *Excelsior* de México dice que "los labradores de ejidos han deseado siempre poseer la tierra que cultivan, y señala que las estadísticas del Ministerio de Agricultura y Ganado, así como las del Banco Central de México, muestran que por lo menos el 65% de la producción agrícola procede de pequeños agricultores, no de los ejidos" (nov., 1962).

48 (P. 410, lín. última). No creemos haya necesidad de diferenciar, desde luego, el movimiento cooperativista de las diversas naciones (Estados Unidos, Canadá, Dinamarca, Argentina), reseñado en el apartado III de este capítulo 11, de las llamadas en Cuba esclavizada "granjas del Estado". Las primeras son, según su acepción tradicional, organizaciones "voluntarias" que sirven a propietarios independientes. Las segundas han sido y son dirigidas en Cuba por los comunistas compulsivamente. Según el texto de la ley agraria—contradicción de la práctica con lo escrito—son favorecidas las cooperativas voluntarias; pero, en la realidad, los campesinos son obligados a formar parte

de las mismas, dirigidas por los comunistas. “Sirvieron —según anota Draper— para dar gato por liebre” (vid. Theodore Draper, *La Revolución de Castro: Mitos y Realidades*, pp. 42 y 145). El campesino cubano fue engañado bajo el pretexto de incorporarlo “al nuevo movimiento cooperativista”, y “pasó a ser siervo de la gleba, simple peón asalariado, en los nuevos latifundios estatales” de las cooperativas y granjas mencionadas. Véase el completo estudio “La verdad sobre la reforma agraria cubana”, por el Comité Ejecutivo del Colegio Nacional de Ingenieros Agrónomos y Azucareros de Cuba en el Exilio (*Bohemia Libre Puertorriqueña*, 25 de feb. de 1962), donde se explica la sistemática destrucción de la producción agrícola cubana por el régimen comunista.

49 (P. 411, lín. 27). Howell, ciudad del Estado de Michigan, EE. UU.

50 (P. 412, lín. 1). Dicha organización agrícola se identifica a la operada en los Estados Unidos, y descrita por Gillete, Zimmerman, Galpin, T. Lynn Smith y otros sociólogos rurales.

51 (P. 417, y sigs.). Id. ídem. respecto al liderazgo rural.

52 (P. 427, lín. 7). Véase notas 21, 47 y 70.

53 (P. 437). Sobre los versos, *supra*, nota 46.

54 (P. 443, lín. 13). Dicho mural, del pintor cubista y surrealista, cuya técnica estética se basa en no estar inspirada en ninguna preocupación lógica, se expuso en el Museo de Arte Moderno de Nueva York en 1937, con anterioridad a su defeción de la democracia en 1949.

55 (P. 446, lín. 2). También el eminente sociólogo norteamericano William F. Ogburn desarrolla el concepto de la sociedad en transición (vid. p. 446, lín. 2 del presente libro) a base de la llamada “ley de aceleración de los procesos socioculturales, que suscriben casi todos los sociólogos norteamericanos en sus tratados, tales N. L. Sims, H. Adams y H. Hart, según la cual “la velocidad del cambio sociocultural es cada vez mayor”. Empero esa hipótesis no ha sido demostrada empíricamente. Sus defensores comparan la velocidad de cambio a base de procesos cualitativamente diferentes. Por ello es insostenible. He aquí la tesis de Sorokin (*Sociedad, Cult. y Person.*, p. 1060): “hay multitud de procesos inorgánicos, orgánicos y superorgánicos con una velocidad constante”. Por ello ha de descartarse la ley de aceleración de todas las cosas en el curso del tiempo desde el pasado a la actualidad. Hay cambios constantes y variables. Los ritmos diarios de sueño-vigilia son constantes. El supersistema grecorromano, asimismo, cambió tan lentamente que se le ha tildado de invariable, estático y arcaico. La nueva cultura ideacional resultará más estática aun que su predecesora la medieval. También Koestler, autor de *Le Zero et l'Infinitie* y de *La Corde Raide*, teoriza sobre la etapa de transición.

### CAP. 13

56 (P. 461, lín. 1). Como en otros acápites de este libro, usamos la expresión sociológica de “lo colectivo” en forma análoga a como la emplean y desarrollan Ortega y Gasset y el tratadista Recaséns Siches. Para este filó-



sofo del derecho se contrae a “modos colectivos de vida”, en que el sujeto copia formas de conducta genérica, consuetudinaria, las toma de otros sujetos, y no es propiamente conducta individual. Son comportamientos que se dan en el individuo, pero no se originan en él. Son conducta impersonal. Se basan en lo que hacen los otros, la gente (en usos sociales, costumbres, técnicas de aplicación uniforme). A través de aquéllos el individuo ejercita una función abstracta y difusa. Es “un hacer que sirve de modelo al hacer de cada uno”; es patrón de todos, pero no de nadie en concreto. Son carriles colectivos. Y aunque sociales, sólo pueden ser realizados por el individuo. Es que sólo una parte de los actos de una persona cae dentro de lo que le ocurre a ella individualmente. Por eso esos usos permiten la casi-convivencia con el extraño (Ortega). Facilitan además prever la actuación del prójimo (Recaséns Siches, *Trat. Gen. de Sociol.*, pp. 192-8). Véanse los efectos de la Revolución industrial en “lo colectivo”, según Ortega, en p. 195).

57 (P. 464, lín. última). Sobre el alto sentido de la burocracia en Max Weber, véase antes pp. 128-130. La frase de Janne está dicha en sentido un tanto irónico. Asimismo véase p. 469, líns. 10-12.

58 (P. 466, lín. 9). También esa caracterización del Estado es quizás irónica. Valéry (1871-1945) era un poeta ante todo, el autor de “El Cementerio Marino” y de “La Gran Parca”. El académico francés vivió entre 1900 y 1917 en estricto retiro, donde elaboró sus *Variétés*.

59 (P. 468, últimas líns.). Sólo señala Siegfried, claro está, perceptible en el alto e importante organismo universal, la diferencia existente entre el medio de comunicación a base de la eficiencia de la técnica y la transmisión cultural y artística del clásico orador—*vir bonus, dicendi peritus*.

60 (P. 473, lín. 14). Marilyn Monroe, la famosa y admirada estrella cinémica norteamericana desapareció de la tierra para siempre el 4 de agosto de 1962.

61 (P. 486, párr. 2o.). Esa lentitud en la fuerza de trabajo era efecto de la falta de estímulo individual propia de ese régimen (véase nota 27).

#### CAP. 14

62 (P. 495 líns. 3-4). La afirmación hecha por el sociólogo y eminente editorialista francés de *Le Monde*, no es sustanciable ni en lo que atañe a la docencia superior de las humanidades en los Estados Unidos, ni en cuanto a la cantidad y calidad de representativos de esa disciplina. Basta con mencionar los nombres de Robert Frost (Premio Pulitzer, 4 veces) y de John Steinbeck (premio Nobel en 1961); de Carl Sandburg, poeta laureado que obtuvo el propio premio en 1962; y los de Tennessee Williams, dramaturgo; Maxwell Anderson, autor de *Juana de Arco*; Reinhold Niebuhr, filósofo moral; Lewis Mumford, sociólogo, y otros. (vid. además, Eugenio Fernández Méndez, “El Intelectual Norteamericano ante su Cultura”, en *Ensayos de Antropología Popular*, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1961), simposio donde asi-

mismo se estudia, junto a figuras representativas actuales cuyos puntos de vista presenta, la cuestión de técnica y cultura.

## CAP. 15

63 (P. 499, lín. 19). Según David Glass. "Crecimiento y Estructura de la Población: Estudio Demográfico", en UNESCO, *Aspectos Sociales del Desarrollo Económico en América Latina*, 1962. Grupo de Trabajo reunido en México entre el 12 y el 21 de dic. de 1960.

(P. 502, lín. 27). Id. ídem.

64 (P. 507). Para tabla de asunciones mayores, vid. asimismo nota 63.

65 (P. 508, lín. 32). El Conde de Saint-Simon (1760-1825) —que peleó junto a los norteamericanos en su Guerra de Independencia y fue un precursor en la idea del Canal de Panamá, y un tanto en desacuerdo con ciertas derivaciones de la Revolución Francesa, y que lejos de abogar en favor de los movimientos convulsivos de su tiempo, hizo un llamamiento a Luis XVIII para inaugurar un nuevo orden de cosas—, fue un precursor de Augusto Comte, pues su "ley de los dos estados" antecede a la "ley de los tres estados". En su *Catéchisme des Industriels* (1823) defendió la tesis de que ejercieran el control de la sociedad los industriales y la dirección espiritual los hombres de ciencia. No puso énfasis en el contraste de capital y trabajo, sino en el mejoramiento material y moral de la clase pobre, idea religiosa desenvuelta en su libro *Nouveau Christianisme*, que chocará con el agnosticismo de Comte. Sobre 1832 sus epígonos desfiguraron su doctrina con extravagancias alejadas del pensar sansimoniano (vid. *Encyclop. Britann.*, t. 19, p. 858).

66 (P. 509, lín. 11). Nos referimos, desde luego, a las revoluciones "legítimas", "constructivas" o "democráticas", bien diferenciadas en este capítulo de la "ilegítimas", "destructivas" o "totalitarias" (vid. p. 510, lín. 17 y sigs. y apartado VI de este capítulo). Además, notas 23 y 27.

67 (P. 509, lín. 21). Id. ídem.

68 (P. 509, lín. última). Id. ídem.

69 (P. 510, lín. 1). El Cardenal norteamericano James Gibbons (1834-1921) fue llamado por Teodoro Roosevelt en 1917 "el más respetado, venerado y útil ciudadano de los Estados Unidos". Durante su año jubilar, en 1911, recibió un cálido homenaje por parte de ciudadanos de los más diversos credos y profesiones de este país.

70 (P. 511, lín. 27). Un ejemplo histórico de ésta, en el orbe americano, se tiene en el movimiento emancipador y transformador cuya alma fue don Benito Juárez, vencedor frente a la usurpación de los franceses de Napoleón III, aliados a Maximiliano, archiduque de Austria, quien, después de grandes vacilaciones, aceptó la corona de este Imperio en suelo americano, lo que le fue fatal,

pues pagó ese error con su vida, al ser pasado por las armas el 19 de junio de 1867. Don Benito, de quien se decía que "donde estaba su coche estaba la libertad", y era prohombre que—al decir de Montalvo—"metía emperadores en buena guerra", principió rescatando el territorio patrio; los mexicanos lo pusieron en el solio presidencial, y desde él promulgó una constitución liberal y comunicó un vigoroso impulso económico al país en esta etapa inicial, que a los sesenta y siete años de su muerte, acaecida en 1872, se vería instrumentada con nuevas reformas. No obstante, le subseguiría la larga dictadura de don Porfirio Díaz, general de Juárez, que al implantar el retrógrado sistema del "peonaje", determinaría los movimientos de 1910 y 1917. Pero fue timbre de gloria de don Benito que el destino le haya deparado presidir el momento más grave y trascendental de la historia de México; y por haber sido el genio de la patria, se le ha proclamado—como Cuba haría con Martí—"el héroe nacional". (vid. notas 21 y 47).

71 (Continuación de las notas 47 y 70). Puede afirmarse que el régimen de la tierra impuesto a Cuba hoy, no es una imitación del agrarismo zapatista, sino del sistema sino-soviético, que ha enarbolado siempre el mito del "reparto de tierra" para preparar la toma del poder, pero que, una vez asumido éste, reconcentra la tierra en granjas del estado, el campesino pierde la propiedad de la misma, como tuvo lugar en la sangrienta confiscación staliniana de tierras ya reaprtidas. En México, el Plan de Ayala de 1911 y las leyes de 1915 consagraron el derecho de cada campesino a la tierra que trabajo. Entre otras distribuciones, Carranza repartió 132,639 hectáreas y López Mateos 6.774.000. No se puede hablar empero de un zapatismo cubano, pues a principios de 1959 no existía en Cuba un régimen feudal, de concentración de la tierra en pocas manos. El porcentaje del área latifundiaria con respecto al área total era, en 1958-9, en Argentina de un 78.8%, y el de Chile de un 73.2%; en cambio, el de Cuba era de un 36.1%. En Cuba había distribución de la riqueza; había miles de agricultores, industriales y comerciantes pequeños y medios, de técnicos, profesionales y accionistas de compañías. Según el Censo agrícola de 1945, el 58% del área cubana estaba en manos de sus propios dueños o de sus administradores. El resto, el 42% de la tierra estaba en manos de arrendatarios, subarrendatarios, partidarios y precaristas. A Zapata, bajo el grito de "Tierra y Libertad" lo siguieron 11 millones y medio de peones campesinos con salarios de hambre. En Cuba lo que quería el campesino era obtener la propiedad de la tierra que trabajaba a título de colono, aparcerero, partidario o arrendatario. Y ya desde 1937 los colonos azucareros, que formaban el núcleo mayoritario de la población campesina, tenían el "derecho de permanencia" sobre la tierra. El campesino, en ese régimen de aparcería, poseía tierras.

Por otra parte, la expropiación de la tierra lejos de aumentar la productividad por hectárea, se tradujo en un notorio racionamiento alimenticio, en progresiva escasez y en hambre. (Sobre los puntos previos, consúltense el estudio de J. Román, "La revolución agraria, un mito" (*Bohemia Libre*, 17-dic. 1961) y el del Ing. J. M. Vivanco, "En Cuba no existió zapatismo" (*Bohemia Libre*, 17 jun. 1962). Por otra parte, véase Frank Tannembaum, *Mexico: The Struggle for Peace and Bread*, Knopf, 1950, y *Ten Keys to Latin America*, Knopf, 1962.



**INDICES ONOMASTICO Y ANALITICO**

€



## INDICE ONOMASTICO

### A

Adams, J. C., 448.  
 Adams, M., 335.  
 Addison, 235.  
 Ader, 447.  
 Adler, 97.  
 Agramonte, 7, 18, 19, 54, 181, 351, 403,  
 471, 517, 532, 537.  
 Ailly, 441.  
 Alengry, 58.  
 Alverdes, 383.  
 Amand, 279.  
 Anaxágoras, 60.  
 Anderson, Maxwell, 543.  
 Angell, 441, 443.  
 Anon, 188.  
 Aristóteles, 46, 218, 359, 360, 367, 415,  
 491, 494, 525.  
 Arnold, 299 M, 539.  
 Aron, 442.  
 Arvold, 412.  
 Asturaro, 383.  
 Avenarius, 59.  
 Averroes, 265.  
 Azevedo, 400.

### B

Bach, 367.  
 Bachofen, 201.  
 Bagehot, 231, 299, 310, 311.  
 Bacon, 177, 494, 520.  
 Baldwin, 231.  
 Barnes, 152, 302, 304, 346.  
 Barragán, 543.  
 Barrés, 236, 306.  
 Barton, 471.  
 Bartel, 251.  
 Basilio Magno, 356, 375.  
 Baumgardt, 517.  
 Beethoven, 37, 39, 338, 348, 367.  
 Beegle, 400.  
 Bechterew, 341.  
 Belinski, 343,

Bell, 448.  
 Ben Gurion, 285.  
 Benítez J. (Rector), 8.  
 Benavente, 191.  
 Bentham, 69.  
 Bergson, 17, 60, 252, 538.  
 Bernard, 151-161, 174.  
 Berkeley, 28, 523.  
 Bernays, 237.  
 Berstein, 532.  
 Bingham, 334, 541.  
 Bircher, 188.  
 Bismarck, 274, 490, 539.  
 Blake, 448.  
 Blau, 188.  
 Boccaccio, 369.  
 Bodino, 362.  
 Bökh, 17.  
 Bonald, 279.  
 Bosanquet, 75.  
 Bosco, 179.  
 Bossuet, 220.  
 Booth, 385.  
 Boubonze, 448.  
 Bouglé, 26.  
 Brahms, 367.  
 Brandes, 220.  
 Braun-Blanquet, 383.  
 Bréhier, 230.  
 Breysig, 444.  
 Brinton, 511.  
 Brunner, 405.  
 Bruhnes, 385.  
 Bruno, 38, 39.  
 Buckle, 220.  
 Buda, 37, 53, 375.  
 Bultmann, 264.  
 Bulwer-Lytton, 509.  
 Bunyan, 386.  
 Burghart Du Bois, 411.  
 Burgess, 388, 391.  
 Burnham, 168, 188, 332, 334, 465, 541.  
 Bürgi, 448.  
 Burkhardt, 17.  
 Burke, 423.  
 Burt, 493.  
 Butler (Obispo), 246.  
 Buytendyk, 251.

## C

Calogero, 517.  
 Calvino, 177.  
 Campanella, 158.  
 Caplow, 398.  
 Carlos V, 326.  
 Caray, 400.  
 Carlyle, 17, 58, 60, 220, 299, 344, 521.  
 Carmichael, 491.  
 Carneiro, 400.  
 Carranza, 545.  
 Casares, 153.  
 Caso, 60.  
 Castelar, 468.  
 Cavour, 490.  
 Celso, 355.  
 Cervantes, 42.  
 César, 305.  
 Cicerón, 60, 222, 517.  
 Clark, 464.  
 Clayton, 466.  
 Clémens, 466.  
 Cohen, 198, 295, 322.  
 Colding, 448.  
 Comte, 24, 57, 58, 59, 65, 66, 173, 175, 177,  
 188, 215, 252, 279, 284, 289, 296, 308,  
 338, 346, 351, 368, 381, 385, 435, 495,  
 521, 548.  
 Compton, 351.  
 Confucio, 38, 156, 424, 523.  
 Condorcet, 435, 521.  
 Cook Th. M., 326, 487.  
 Cook, R., 499, 506.  
 Cook (hijo), 489.  
 Cork, 48.  
 Cornejo, 452.  
 Correns, 448.  
 Costa J., 261.  
 Croce, 220, 468.  
 Cromwell, 520, 535.  
 Cross, 448.  
 Curtius, 335.

## CH

Chamberlain, 219.  
 Chavesta, 201.  
 Chernov, 345, 346.  
 Child, 394, 395.  
 Chopin, 39.

## D

Dacqué, 451.  
 Dal Negro, 448.  
 Dalinevski, 342, 343.  
 Dalton, 176.  
 Dante, 524, 527.  
 Dantin, 215.

D'Annunzio, 236.  
 Darwin, 197, 199, 203, 216, 345, 382, 383,  
 385, 393, 404, 521.  
 Davy, 441.  
 De Bie, 442, 443.  
 Debussy, 367.  
 De Gaulle, 486.  
 De Maistre, 279.  
 Demócrito, 59.  
 De Roberty, 346.  
 De Vries, 448.  
 Den Hollander, 441, 442, 443.  
 Descartes, 27, 60, 175, 177, 469, 494, 495.  
 Desmoulins, 237.  
 Dewey, 347, 364, 475, 497, 521.  
 Diderot, 259.  
 Dilthey, 17-70, 86, 166, 177, 288, 289, 294,  
 355, 361, 522.  
 Disney, 482.  
 Disraeli, 299.  
 Djilas, 284.  
 Dos Passos, 335.  
 Dostoievski, 133, 182, 540.  
 Dotson, F., 393.  
 Dotson, L. O., 393.  
 Draper, Theodore, 545.  
 Dreyfus, 50.  
 Dromel, 511.  
 Duchesne, 351.  
 Dumas, 472.  
 Dunham, 390, 391.  
 Duns Scotus, 177.  
 Dunn, 505.  
 Dupréel, 466.  
 Durand, 408.  
 Durant, W., 220, 537.  
 Durkheim, 201, 206, 221, 256, 462.  
 Dykman, 351.

## E

Ebbinghaus, 31.  
 Edison, 448, 475.  
 El Greco, 42.  
 Einstein, 48.  
 Eisenstadt, 442.  
 Elwood, 58, 152, 512.  
 Emerson, 60, 312, 535.  
 Enrique VIII, 511.  
 Epicuro, 59.  
 Erasmo, 49, 216, 234.  
 Erdmann, 18.  
 Erikson, 470.  
 Espartaco, 287.  
 Espinas, 383.  
 Estilita, 253.  
 Evans, 441.

## F

Fabricus, 448.  
 Fairchild, 90, 153.



Fechner, 28.  
 Fernández Méndez, E., 542.  
 Fernando el Católico, 226.  
 Ferrater, 534.  
 Ferrero, 278, 286, 309, 373, 444, 513, 514, 515.  
 Fichte, 60, 82, 177, 343, 521.  
 Finlay, 493.  
 Fite, 18, 54, 74, 223, 234, 248, 322, 337, 361, 373, 464, 523.  
 Flam, 322.  
 Fourier, 100.  
 Fourastié, 464.  
 Fracastoro, 448.  
 Framer, 385.  
 France, 220, 338, 452.  
 Francia (dictador), 312.  
 Franklin, 53, 361, 375.  
 Frazer, 203.  
 Friedman, 443.  
 Freyre, G., 99, 441.  
 Freud, 376.  
 Freyer, 57, 61, 68, 69, 160.  
 Froebel, 26.  
 Fromm, 328, 330.  
 Fulton, 448.  
 Fuquier Tinville, 318.

## G

Galileo, 176, 206, 290, 448.  
 Gallup, 482.  
 Galton, 313, 385.  
 Galvani, 448.  
 Galpin, 386, 387, 405.  
 Gamaliel, 306.  
 Gambetta, 473.  
 Gandhi, 375.  
 Ganivet, 261.  
 Ganon, 443.  
 Gaos, 193, 517.  
 García Máynez, 534.  
 García Moreno, 510.  
 Geiger, 304.  
 Gibbon, 368.  
 Gibbons (Cardenal), 548.  
 Gide, 26, 408.  
 Giddings, 77, 200, 404.  
 Gilbert, 176.  
 Gillete, 400, 418, 431, 436.  
 Giner de los Ríos, 71.  
 Ginsberg, 441.  
 Gizycki, 18.  
 Gladstone, 299.  
 Glasgok, 444.  
 Glass, 499, 508, 547.  
 Gobán Saor, 92.  
 Gobineau, 219.  
 Goethe, 20, 33, 36, 50, 69, 184, 234, 246, 247, 253, 275, 291, 293, 377, 521.  
 Gogol, 344.

Gold, 492.  
 Góngora, 358.  
 Goudsmit, 492.  
 Goya, 235.  
 Gracián, 89, 220, 421.  
 Grant, G. C., 324, 540.  
 Grant (Gen.), 488.  
 Granovski, 344.  
 Gras, 394.  
 Gray, 448.  
 Grebler, 398.  
 Grocio, 443.  
 Gross, 169.  
 Grote, 290.  
 Grünewald, 179.  
 Guardini, 276.  
 Guicciardini, 266.  
 Guevara (Antonio de), 399.  
 Gurvitch, 442.

## H

Haeckel, 199, 383.  
 Handel, 517.  
 Handmann, 203.  
 Hartmann, 209, 245, 376, 518, 519.  
 Havet, 517.  
 Hawley, 398.  
 Haya de la Torre, 512.  
 Hebbel, 280.  
 Hecquet, 482.  
 Heek, 442.  
 Heidegger, 517.  
 Heimsoeth, 322.  
 Hegel, 17, 18, 20, 51, 54, 55, 59, 60, 62, 75, 76, 82, 89, 207, 220, 226, 234, 261, 289, 343, 349, 367, 368, 431, 435.  
 Helmholtz, 448.  
 Henry, 448.  
 Hentig, 512.  
 Heráclito, 60, 89.  
 Herbart, 28.  
 Heredia, 476.  
 Herder, 289.  
 Hesiodo, 360.  
 Hitler, 322, 325, 329, 335.  
 Hobbes, 59, 76, 176, 520.  
 Hodges, 21, 50, 55, 63, 67, 68, 70.  
 Hoffer, 402.  
 Hogson, 18.  
 Hölderlin, 517.  
 Holm, 443.  
 Hooton, 327, 540.  
 Hope, 411.  
 Hopper, 510.  
 Howald, 209.  
 Hughes, 448.  
 Huntington, 468.  
 Hunter, 448.  
 Hurd, 387.  
 Humboldt, 49.

Hume, 20, 27, 30, 45, 176, 367.  
 Huizinga, 290, 303.  
 Husserl, 50, 245.  
 Huxley (Aldous), 301, 508.

## I

Ibn Khaldūn, 197, 211, 212, 290.  
 Ibsen, 530.  
 Imaz, 19, 38, 534.  
 Ingenieros, 265.

## J

Jacoby, 323.  
 James, 17, 60.  
 Janne, 464, 466, 486, 546.  
 Jaspers, 38, 50, 51, 177, 318, 319.  
 Jefferson, 437.  
 Jiménez de Asúa, 538.  
 Jouffroy, 448.  
 Juárez, 52, 21, 548.  
 Jung, 51, 177.  
 Just, Günther, 313.  
 Justos Colonos de Rochdale, 408.

## K

Kamenev, 341.  
 Kant, 19, 22, 28, 52, 60, 76, 80, 175, 176,  
 177, 236, 249, 255, 274, 348, 367, 482,  
 495, 519.  
 Kardec, 286.  
 Kareyev, 344.  
 Keith, 157.  
 Keller, 53, 85, 95, 206.  
 Kelsen, 152.  
 Kemal Pasha, 423.  
 Kempis, 444.  
 Kennedy (Presidente), 533, 534, 538.  
 Keyserling, 208, 213, 237, 238, 326, 483.  
 Kierkegaard, 55.  
 Kimball Young, 333.  
 Kipling, 472.  
 Kiplinger, 495, 496.  
 Kircher, 448.  
 Klatsch, 199.  
 Klibanski, 293.  
 Knight, 351.  
 Koestler, 498.  
 Kofka, 50.  
 Kohn, 351.  
 Köhler, 50, 200.  
 König, 442, 443.  
 Kovaleski, 346.  
 Korzibski, 288, 384, 539.  
 Koyré, 517.  
 Kretschmer, 94, 177, 327, 338, 540.  
 Kriesche, 202.

Kropotkin, 345, 407.  
 Krusé, 517.  
 Krueger, 38.  
 Kurmanov, 318, 319.  
 Kwant-Si, 520.

## L

Lagorgette, 152.  
 Landsberg, 293.  
 Lapière, 334.  
 Laplace, 448.  
 Lapouge, 317, 422.  
 Larra, 261, 264.  
 Lasalle, 279.  
 Lasker, Bruno, 296.  
 Lasson, 18.  
 Lasswell, 180, 511.  
 La Tour du Pin, 249.  
 Lavrov, 344.  
 Lebon, 302, 304, 317, 318, 319.  
 Lederer, 328.  
 Leibniz, 49, 60, 233, 520.  
 Lessing, 20, 51.  
 León XIII, 373, 544.  
 Leonardo, O. E., 400.  
 Leonardo, 171, 267.  
 Le Play, 385.  
 Lerner, M., 284, 345, 347.  
 Leverrier, 448.  
 Lèvy-Bruhl, 51, 83, 201.  
 Lewes, O., 535.  
 Lilienfeld, 66.  
 Lilienthal, 431, 478.  
 Lilly, 341.  
 Lincoln, 40, 43, 52, 488, 538.  
 Lindstrom, 417.  
 Lippe, 306.  
 Litt, 18.  
 Loeser, 191.  
 Locke, 20, 27, 28, 100, 177, 356.  
 Loomis, 77, 400.  
 Lombroso, 537.  
 Lope de Vega, 474.  
 Lotze, 17.  
 Loustau, 383.  
 Lovachevski, 490, 491.  
 Luis XIV, 326.  
 Luis XVIII, 547.  
 Lucrecio, 59.  
 Lulio, 265.  
 Lutero, 33, 174, 177, 511.  
 Luz Caballero, 26, 487, 518.

## M

Macaulay, 296.  
 Mac Iver, 308.  
 Maceo (General), 213.  
 Mach, 364.  
 Mc Bride, 406.

- Mc Dougall, 174.  
 Mc Kenzie, 387, 388, 394.  
 Madariaga, 237.  
 Madison, 494.  
 Mahavedan, 246.  
 Malmónides, 265.  
 Malinowski, 41.  
 Malraux, 486, 530.  
 Malthus, 158.  
 Mann, 472.  
 Mannheim, 18, 165-189, 298, 303, 308, 328, 329.  
 Maquet, J. J., 543.  
 Mantovani, 295.  
 Maquiavelo, 40, 74.  
 Marco Aurelio, 40, 44, 53.  
 Martí, 33, 52, 60, 232, 240, 241, 252, 268, 272, 275, 284, 287, 312, 338, 339, 341, 420, 421, 452, 467, 468, 475, 510, 514, 535, 544, 548.  
 Marshall, T. H., 442.  
 Marsilio de Padua, 362.  
 Marx, 63, 65, 217, 259, 279, 332, 494.  
 Masaryk, 341.  
 Massis, 275.  
 Maurois, 91.  
 Maximiliano, 548.  
 Mazzarella, 85.  
 Mazzini, 408.  
 May, 393.  
 Mead, 137.  
 Meadows, 300, 307, 320, 335, 541.  
 Medina Echavarría, 534.  
 Meier, 281.  
 Mejía, 468.  
 Mencio, 156.  
 Mcndieta y Núñez, 8, 300, 400, 441, 443.  
 Mendel, 448.  
 Menger, 409.  
 Mercalli, 486.  
 Meyer (Ed.), 292.  
 Michelet, 207.  
 Miguel Angel, 44.  
 Mikhailovski, 344.  
 Mill (James J.), 458, 459.  
 Mill, J. S., 20, 45, 58.  
 Milton, 338, 544.  
 Mirabeau, 311.  
 Misch, 18.  
 Miró Quesada, 517.  
 Moisés, 44.  
 Mommsen, 266, 368.  
 Montaigne, 38, 40.  
 Montalvo, 60, 235, 316, 321, 487, 510, 529, 548.  
 Montessori, 375.  
 Montesquieu, 177, 215, 368, 518.  
 Moreno, J. L., 347.  
 Morgan, L. H., 203, 206.  
 Morse, 448.  
 Morris, 158.  
 Mosk, 535.  
 Moskin, 470, 482.  
 Mounier, 497.  
 Mozart, 367.  
 Mukerjee, 397.  
 Müller Lyer, 85, 202, 203, 293, 426, 450, 478, 480.  
 Mumford, 300, 547.  
 Mussolini, 279, 325, 329.
- N
- Napier, 448.  
 Napoleón, 207, 214, 220, 253, 320, 321, 365, 423.  
 Napoleón III, 278, 548.  
 Navarro, 399.  
 Nelson, 400.  
 Nerón, 286, 312.  
 Niebuhr, 547.  
 Niepce, 448.  
 Nietzsche, 17, 18, 25, 177, 233, 257, 264, 296, 315, 317, 321, 322, 332 521.  
 Nietzsche (Forster), 262.  
 Nicol, 19.  
 Nillis, 420.  
 Nothrop, 208.  
 Novalis, 33.  
 Novicow, 345, 346.
- O
- Occam, 177.  
 Ogburn, 183, 296, 445, 446, 452, 456-459.  
 Oppenheimer, 56, 101.  
 Ortega Gasset, 19, 20, 21, 24, 25, 35, 46, 55, 56, 61, 74, 85, 90, 165, 169, 180, 191-336, 361, 372, 449, 466, 467, 490, 494, 510, 512, 534, 538, 539.  
 Ortega y Gasset (Eduardo), 538.  
 Owen, 408.
- P
- Palerm, 393.  
 Pareto, 167, 277, 302, 346, 351, 352.  
 Parsons, Talcott, 533.  
 Parra, G., 538.  
 Pascal, 44.  
 Park, 386, 388, 391, 395, 398.  
 Purcell, 492.  
 Pasdermajian, 469.  
 Pater, W., 523.  
 Patrick, 457.  
 Paulsen, 18.  
 Pavlov, 341.  
 Pearson, 313.  
 Peel, 299.  
 Pelegrino, 176.

Pedro II, 283, 510.  
 Pérez Jiménez, 512.  
 Perón, 245.  
 Pestalozzi, 26, 29, 375, 408.  
 Pfänder, 321.  
 Phelan, 400.  
 Paulsen, 18.  
 Píndaro, 360.  
 Pío IX, 373.  
 Pío XI, 544.  
 Pío XII, 373.  
 Pitágoras, 520.  
 Pittaluga, 251.  
 Platón, 56, 59, 60, 64, 80, 158, 360, 367, 520.  
 Plinio, 366.  
 Poincaré, 364.  
 Pope, 23, 44.  
 Priestley, 448.  
 Przywara, 276.  
 Pucciarelli, 19.

## Q

Quinn, 388, 398.

## R

Rafael, 174.  
 Raiffaisen, 408.  
 Ramakrishna, 376.  
 Ramos (Samuel), 517, 538.  
 Ranke, 17, 168, 290.  
 Ratzel, 216, 220, 384.  
 Ratzenhofer, 56, 362.  
 Recaséns, 221, 343, 534, 535, 546.  
 Redfield, 80, 307.  
 Reich, 328.  
 Renán, 266, 468, 494.  
 Reveille Parisse, 281.  
 Ricardo, 368.  
 Richter, 448.  
 Rickert, 18, 21, 50.  
 Riemann, 490.  
 Rinaldo (Maese), 336.  
 Ríos, F. de los, 219, 271.  
 Robespierre, 318, 535.  
 Roces, 19.  
 Rodó, 295.  
 Romero, F., 19, 245.  
 Roosevelt, Th., 400, 409.  
 Rostovtzeff, 217, 290, 303.  
 Ross, 513.  
 Rossi, 179, 305.  
 Rousseau, 34, 74, 76, 176, 177, 222, 259,  
 349, 368, 452, 522.  
 Roura Parella, 19, 27, 42.  
 Ruskin, 468.

## S

Saint-Simon, 175, 279, 508.  
 San Agustín, 38, 40, 50, 353, 356, 367, 375.

San Benito, 375.  
 San Bernardo, 375.  
 San Francisco de Asis, 338, 375.  
 San Francisco de Sales, 375.  
 San Ignacio de Loyola, 338, 375, 376.  
 San Pablo, 37, 38, 375.  
 Santo Tomás de Aquino, 59, 64, 75, 360,  
 367.  
 Santayana, 234, 521.  
 Sakel, 161.  
 Sanz del Río, 239, 262.  
 Sarmiento, 52, 514.  
 Sauer, 72.  
 Savigny, 289.  
 Saxon, 385.  
 Schaeffle, 56, 66, 71, 73.  
 Shaw C. R., 390.  
 Shaw, Bernard, 158, 473.  
 Scheler, 61, 72, 160, 171, 172-178, 199, 208,  
 209, 245, 276, 280, 281, 310, 311, 511, 521.  
 Schelling, 17, 60, 343.  
 Scheiner, 448.  
 Schiller, 33, 42, 60, 85.  
 Schmidt, 398.  
 Shleiermacher, 20, 49.  
 Schmöller, 56.  
 Schneider, 251.  
 Schweitzer, 247, 373, 375, 376, 498.  
 Schopenhauer, 38, 236.  
 Seeck, 267.  
 Seligman, 217.  
 Selye, 455.  
 Séneca, 40, 44, 286.  
 Séptimo Severo, 269.  
 Shaftesbury, 60.  
 Shakespeare, 33, 280.  
 Siegfried, 96, 462-498, 547.  
 Silesius, 74.  
 Simmel, 44, 64, 65, 67, 71-102, 160, 231,  
 268, 270, 347, 467.  
 Simpson, 406.  
 Sims, 400.  
 Slane, 211.  
 Sloan, 535.  
 Small, 73.  
 Smith, A., 180.  
 Smith T. L., 301, 402, 405, 406, 411, 437.  
 Solari, 442.  
 Sombart, 65, 72, 531.  
 Spann, 59, 64, 75, 81.  
 Spargo, 330.  
 Speier, 534, 543.  
 Steinbeck, 547.  
 Soloviev, 343.  
 Sorokin, 101, 180, 296, 309, 337-377, 423,  
 424, 426, 444, 486, 490, 498, 511, 512,  
 515, 516, 543, 544, 546.  
 Sócrates, 26, 38, 49, 175, 209, 296, 360, 522.  
 Sófocles, 360.  
 Spallanzini, 448.  
 Spencer, 53, 58, 59, 63, 65, 66, 67, 71, 73,  
 95, 206, 224, 252, 259, 277, 351, 352, 356.

368, 385.  
 Spender, 247.  
 Spillman, 420.  
 Spinoza, 27.  
 Spranger, 24, 37, 46, 47, 48, 51, 274.  
 Spengler, 54, 79, 212, 232, 292, 293, 296,  
 302, 343, 352.  
 Spykman, 80.  
 Stammeler, 71.  
 Stein, L. von, 56, 57, 76.  
 Stevens, 448.  
 Sthendal, 237.  
 Stirner, 74.  
 Stoddard, 313-16, 327, 332, 385.  
 Sultzter, 448.  
 Sumner, 53, 85, 95.

## T

Tacito, 355.  
 Talbot, 448.  
 Talleyrand, 514.  
 Tannembaum, 406.  
 Tarde, 156, 221, 231, 310.  
 Terán, 311.  
 Terencio, 259.  
 Thales, 521.  
 Thiers, 490.  
 Tell, 348.  
 Thrasher, 397.  
 Treck, 263.  
 Tocqueville, 296.  
 Tolstoi, 49, 141, 373, 540.  
 Tönnies, 67, 71, 73, 75, 80, 82, 90, 178,  
 196, 407.  
 Toynbee, 180, 212, 216, 217, 219, 241, 249,  
 291, 292, 296, 338, 351, 536.  
 Traz, 497.  
 Froeltsch, 81.  
 Tschaikevski, 37.  
 Tshermack, 448.  
 Tucídides, 61.  
 Tudor Jones, 18.  
 Tugan-Baronovski, 345.  
 Turgot, 289, 435.  
 Turguenev, 295.  
 Thurnwald, 73.  
 Tylor, 157.

## U

Ubaldi, 176.  
 Uhlenbeck, 492.  
 Ulken, 443.  
 Ulrico de Hutten, 235.  
 Unamuno, 60, 85, 193, 195, 197.

## V

Valéry, 446, 547.  
 Van Dam, 443.  
 Vasconcelos, 517.

Vega Inclán, 263, 276.  
 Vela, 212, 238, 240, 251, 261, 295.  
 Veintemilla, 511.  
 Vernon, 179.  
 Vico, 515.  
 Vierkandt, 71, 72, 73, 81, 101, 103-119.  
 Vogt, 400.  
 Voltaire, 176, 259, 289.  
 Vorländer, 230.

## W

Wagner, 367.  
 Wahl, 517.  
 Walter, 397.  
 Wallas, 455.  
 Ward, 155, 157, 220, 419, 420, 513.  
 Warming, 383.  
 Watt, 461, 463.  
 Waxweiler, 72.  
 Weber (Max), 65, 72, 73, 78, 182, 211, 217,  
 220, 290, 316, 346, 533, 534.  
 Webster, 241, 468.  
 Westermarck, 53, 85, 95.  
 Weissman, 199.  
 Wells, 281, 472, 524.  
 Wertheimer, 50.  
 Westenhofer, 198, 199.  
 Wesley, 361.  
 Wheeler, 383, 384.  
 Whitehead, 518.  
 Whitman, 43, 60.  
 Whittier, 437, 544, 545.  
 Wiese (L. von), 56, 63, 67, 71, 72, 80, 81,  
 82, 98, 304, 347, 351, 404, 441.  
 Wilder, 247.  
 Willey, 434.  
 Willey, B., 536.  
 Williams (Tennessee), 543.  
 Windelband, 18.  
 Wirth, 73, 170, 307.  
 Wolf, 393.  
 Wolters, 21.  
 Worms, 85, 86.  
 Wright (Hnos.), 447.  
 Wundt, 28, 101.

## Y

Yeh, 191.  
 Young, 448.  
 Yutang, 208.

## Z

Zapata, 407, 545.  
 Zea, 517.  
 Zimmerman, 394, 426.  
 Znaniecki, 73, 93, 277, 351.  
 Zola, 357.  
 Zurcher, 535.  
 Zweig, 49, 260, 373.



## INDICE ANALITICO

### A

"Abejas milenarias" (O): 205-6.  
 Abierto-absorto (O): 210.  
 Academia: platónica, 175; de Ciencias de la Florida, 500.  
 Acción social: (Wi), 143; clases de (W), 133.  
 Actualidad: 297; (M), 165.  
 Administradores: 334 (v. *manager*).  
 Administrativo-organizacional: interpretación: 331-335; el hombre, 332; era, 465.  
 Adorno (Si): 93.  
 Agape: 374.  
 Aglomeraciones: 299.  
 Agrario (s); lo, en Roma (W), 135; estudios (W), 125, 533.  
 Aislamiento: sociológico, 97; rural, 427-31.  
 Alemania Occidental: auge, 343; cooperativas en, 408; Oriental: éxodo, 515.  
 Alianza para el Progreso: 529; y reforma agraria en América, 536; y autodeterminación, 536.  
 Alma colectiva: 76, 82, 111.  
 Ambientes culturales: (B), 160.  
 América según Hegel, 212; Unidad de, 529, 530.  
 American Travel, 326, 489.  
 "Amor intelectual" (O), 195.  
 Amor al prójimo, principio del: (V) 110; (S), 374-376.  
 Antimetafisicismo: (Wi), 144.  
 Antioquía: 506.  
 Aquendidad: 36.  
 Área natural ecológica: 387.  
 Aristarquías: 316.  
 Aristocracia: 316; según Ferrero, 309; en M. Arnold, 539.  
 Asco (fenomenología del): 107-108.  
 Asociación: Internacional de Sociología, 170; Mexicana de Sociología, 381, 441.  
 Assabija: 212.  
 Atómica, Era: 498; bomba (ensayos nucleares), 542; y guerra, 542.

Atomismo sociológico: 73, 74, 76.  
 Automáticos: 488.  
 Automóvil: 326, 327; Club, 489.  
 Autoridad de Luz y Fuerza Eléctrica, N. Y.: 475.  
 Auxilio, mutuo: 116-117.

### B

Barriadas residenciales: 391.  
 Barrio obrero: 391.  
*Behaviorism*: y transformación del hombre (M), 181-2; (Wi), 143; (S), 450.  
*Best-sellers*: 366.  
 Biblioteca: de Sociología de Mannheim, 170; de Historiología, 289.  
 Bicentenario de Goethe: 246, 247.  
 Biografías: 49, 50.  
 Biologismo social: en Jacoby, 323; en Stoddard, 313-316.  
 Biometría social, escuela de: 313-4.  
*Bohemia (Libre)* (revista), 528, 530, 538.  
 Burocracia: 126, 128-131 (W), 464.  
 Brasilia: 506.

### C

Caciques incas: 99.  
 Caída de Roma: (W), 135, 211; según Rostovtzeff, 303.  
 Cambio Social: concepto, 444, 445; características del, 446; y difusión, 446; e inventos, 447; resistencia al, 449; teorías sobre el, 448, 449; en sociólogos (1956), 441, 442; en (B), 158; y el postulado de la libertad, 517-525; y cambio biológico y cultural, 450-453; y desórdenes nerviosos, 454; y éxodo energético, 455; y sublimación, 456; y recreación, 457.  
 Cantidad, la, en los grupos sociales: 96-100.  
 Capitalismo: según Sombart, 65; y protestantismo, 125, 531; y civilización, 531, 535.  
 Carta Universal de los Derechos del Hombre, 524-525.

*Abreviaturas:* B (Bernard), D (Dilthey), M (Mannheim), O (Ortega y Gasset), Si (Simmel), S (Sorokin), V (Vierkandt), W (Max Weber), Wi (Wiese).

- Caribe, Crisis del (1962): 530, 542.
- Cátedras de sociología en Alemania: 72.
- Categorías sociológicas: (V), 105.
- Causalidad orgánica: (V), 113.
- Centralización ecológica: 390-393.
- Centro: del Altruismo Creador, 341, 374; de Desarrollo Económico Internacional, 499.
- Centro: de la ciudad, 390; rural dominante y dependiente, 394.
- Centuria, La: 100.
- Cerebros mecánicos: 464 (v. *computadores electrónicos*).
- Ciudad(es): origen de la, 231; lujo y capitalismo, 231; y campo: diferencias entre, 400-3; conflictos y tensiones entre, 405-6; satélites, 389; regionales, 389; Roma (W), 135; de México, ecológicamente, 389; universitarias, 393; pequeña, 389.
- Civilizaciones: según Stoddard, 314-5; griega y *élite*, 314; la calidad en la, 314; y carga, 314; según Toynbee, 292; americanas, 213.
- Cinco, grupo de: 99.
- Ciencia (s): del espíritu, 21; fundamental, 24, 45; de la naturaleza, 21, 22, 23; explicativas y descriptivas, 32; antigua y moderna, 494-6; y predicción, 496; y cultura, 496-7; y técnica, 497; y universo, 492; era de la, 491-2; las siete maravillas de la, 491-2; costo de la, 493; revistas de, 542.
- Científicas, instituciones (O): 197.
- Clan: 79.
- Clase media: 536.
- Colegio Libre de Estudios Superiores: 245.
- Colectivo, Lo: 299; hoy (O), 541; ontología de lo, 221-224 (O); auge de lo, 466; y lo individual en Spencer, 277; en Recaséns, 546.
- Coloquio Sociológico Germano-Latinoamericano: 343.
- Computadores electrónicos: 464.
- Comisión de Energía Eléctrica del Ontario: 475.
- Competencia: 382-3; rural, 404-5.
- Comprender: (D), 50; (W), 132.
- Comprensión: 23, 33, 40-41.
- Comunicación rural: 430.
- Comunidad (es): 111; ecológica, 387; biótica, 382; en (V), 114; agraria, anatomía de la, 386.
- Comunismo (crítica al): 229, 242, 246, 279-280, 284, 325, 330, 343, 516, 521, 537, 540, 541, 542.
- Concentración ecológica: 392.
- Conceptos: sociológicos (O): 196; -tipos (W), 134; weberianos, 123.
- Conciencia: 30; histórica, 46, 54; metafísica, 54.
- Concilio de Trento: 44.
- Conducta: social; clases de (W), 122; brusca y variación de la (M), 166; (S), 349.
- Constitución Cubana de 1940: 404, 527.
- Control social: (B), 152-157; clases de, 153-154; formas violentas del, 155; formas pacíficas del, 155; extraordinario, 156; ético, 156; y reforma social, 156; y educación, 156-157.
- Convencionalismo: (O), 222.
- Convivencia: 187, 195.
- Cook, Agencia: 238.
- Cooperación rural: 407-411.
- Cooperativas: 408-411, 545.
- Cooperativismo: 407-411, 540, 545.
- Corporaciones: 466.
- Corrida de toros (O): 261.
- Cortesía: 222.
- Cosmopolitismo: 257, 259.
- Costumbre (O): 230.
- Country Life Commission: 400, 401.
- Conexiones internas: 115.
- Conferencia de Aspen: 291.
- Confianza objetiva: 90.
- Conflicto rural: 404-407.
- Congreso (os): Tercer Congreso Inter-Americano de Filosofía (Méx.), 1950, 517; Tercer Congreso Mundial de Sociología, Amsterdam, 1956, 441-443; Quinto Congreso Nacional de Sociología (Méx.), dic. 1954, 381; Sexto Congreso Nacional de Sociología (Méx.), 1955, 436; Noveno Congreso Nacional de Sociología (Méx.), 1958, 511.
- Conocimiento del prójimo: 90-91.
- Consejo de los Quinientos: 100.
- Continentes, crisis de los: 489-490.
- Continuidad: cultural (V), 103; principio de (O), 288-289.
- Crisis: (S) extraordinarias, 353, 354, 372; en el sistema de la verdad, 355-359; en la moral y el derecho, 359-363.
- Cuáqueros, 544.
- Cuatro, grupos de: 99.
- Cuba (Drama de): 527-530; abrogación de los derechos humanos, 7; y de la democracia representativa, 529; y el imperialismo soviético, 343; tergiversación de la revolución, 427; y de la historia patria, 529; ilegitimidad de poderes, 515; procedimiento agrario, 528, 545; *mise en scene* en la plaza pública; 331; éxodo familiar y profesional, 515, 527, 529; publicaciones sobre, 530.
- Cultura (s): egipcia (O), 207-208; y agro y *jellahs*, 208; y distritos, 208; y funcionarios, 208; china (O), 208; griega (O), 209; romana (O), 210; enfrentamiento de Oriente y Occidente, 208; sensista (S), 348; 353, ideacional, 353, 354, 362; ideista, 356; crisis de la cultura sensista ac-



tual, 268-274; no mortalidad cultural, 355-356; *-folk*, 308.  
Cursi, Lo: 240-241.

## D

*Daimón* socrático: 209.  
*Decamerón*: 369.  
Declaración de Derechos del Hombre: 435 (y Carta Universal), 524.  
Declive ecológico: 394.  
Demagogia: 139.  
Demagogos: 282.  
Democracia: económica, 278, 478; responsable (M), 188; liberal, 186.  
Demoliberal: 277.  
Deseos egocéntricos y agro: 415.  
*Dharma*: 236, 237.  
Deporte: 327.  
Derecho, crisis del: 359, 360.  
Descentralización ecológica: 382, 393.  
Descubrimientos científicos: 357.  
Desintegración, en la cultura sensista (S): síntomas, 363-368; alcance de la, 368, 369; y contradicciones internas, 364; sincretismo caótico, 364; y colosalismo cuantitativo, 366, 542; no-creación, 367, 368.  
Diada: 98.  
Dicotomía A-D (Wi): 145.  
Dirigencia administrativa: 332.  
Dinámica social y cultural (S): 350, 351.  
Dignidad, sentimiento de (V): 115.  
Distancia social (Wi): 144, 147, 148.  
Disposiciones innatas: 109.  
Distinguido, El (Nietzsche): 321, 322.  
Diversidad, en Francia, e inclusión (O): 257, 258.  
Doméstico, Lo: 231.  
Dominancia ecológica: 393, 394, 395.

## E

Ecología: 381-398; humana; 381; animal y vegetal, 383, 384; y desajustes mentales, 391; y psicosis, 390, 391; del Valle del Ganges, 397; de París, 398.  
Ecológico (s): orden: 381; patrones, 398.  
Edades: clases por, 203; y fuerza de trabajo en Latinoamérica, 506, 507.  
Educación de adultos: 433, 434.  
"Egos", cambios en los: 140, 535.  
*Eidos*: 107.  
Egregios (O): 313.  
Equilibrio biótico-societal: 382.  
Equity Union: 409.  
Eléctrica, era: 475, 480.  
Electrificación rural: 476-478.  
*Elites*: 303.  
Empirismo: 356.  
Enfermedades mentales rurales: 429, 430.  
Ensimismamiento y alteración (O): 201.  
Epocas, Las: 238.

Esclavitud, abolición de la, en los Estados Unidos, 545.

Escuela rural: 432.

*España Invertebrada* (O): 261, 265-270.

Espíritu: 21; Objetivo o cultura, 60; en la historia, 51, 52; según Scheler, 518.

Estado (s): aparición, sociedad e historia, 212; origen deportivo del (O), 202, 205; génesis irracional del, 204; omnipotente, 56; liberal y Estado social, 184; moderno y era industrial, 466; "plural", 333; y persona humana, 334; y grupos por intereses, 334; argentino (1929) (O), 242; autocrático, 513; managerial, 335; en M. Arnold, 539.

Estratos: mayoría y minoría, 309.

Estudios humanísticos: 25.

Estudios humanos: 22, 24.

Estados Unidos: según Hegel, 214; (O), 246-247; 451, 530, 539, 540.

Estructura: individual, 49; vivencial de la conciencia, 34.

Ética: griega (O), 209; idealista (S), 360; ideacionalista (S), 360, 362; sensista, 362, 363.

Eterna repetición en el mundo árabe, 212.

Evaluaciones (W): 134, 136 (v. *wertfrei*).

*Evidenz* (W): 132.

Eugenesia: 158.

Europa: según Napoleón, 214; e inseguridad de mandar (O), 328; y autenticidad (O), 328; eurocentrismo, pérdida del, 490.

Exclusión, principio negativo de: 270.

Experiencia: 23; vital, 37; fenomenológica, 107.

Evolucionismo: Darwin, 198; Westenhofen, 199; Scheler, 199; y corteza cerebral, 199; y Weissmann, 199; y Klaatsch, 199; y *jerotherion* y la mano pentadactílica, 199; y Dacqué y el "ojo pineal", 199; y escisión del Pitecántropo, 200 (O).

Exogamia: 204.

Expresión (es): 24, 41, 43.

## F

Facultades, teoría de las tres: 33.

Familia: en Roma (W), 136; rural, 430, 431.

Fascismo (O): 278.

Fatalidad geográfica (O): 215.

Fenómeno: 106.

Fenomenología: 106.

Filisteísmo, 267, 300; según M. Arnold, 539.

Filosofía: de la vida, 17; de la Historia en Alemania, 51; empiristas, 357; ideacionales, 357; e ideal democrático, 522.

Filósofos: y realidades prácticas, 520-522; y la libertad, 524.

Forma (s): concepto de la, 86; sociales (Si) 82, 84; y contenido (Si), 84; últimas de la sociedad, 106 (V).

Fratría: 207.  
 Freudismo (S): 376.  
 Fuerza bruta: (S) 363; (O), 230; y derecho, 281 (v. *derecho*); y poder político, 515; según Recaséns, 535.  
*Führer*: 329, 330, 333.  
*Führerprinzip*: 331, 334.  
 Funcionalista, pensamiento (M): 184.  
 Fundación Lilly: 341.

## G

*Ghetto*: 383, 392.  
*Gemeinschaft*: 76, 407.  
 Genio: administrativo, 465; e historia (O), 220.  
*Genesis, El*: 407.  
 Generaciones: 294; juventud, senectud, 295; edades masculinas y femeninas, 295 (O).  
*Gente, El Hombre y la (O)*: 196, 197, 251-257; lo sociológico, 252; vida humana y sociedad, 252; hombre y circunstancia, 253; nostridad, 254; abertura, altruismo, 254; *Unus* y *Alter*, 254; mundo objetivo, 255; la gente, 255; opiniones reinantes, 256; el decir de la gente, 255; poder público, 256; soledad, 253.  
 Genocidio: 363.  
 Cerentes: en Burnham, 537.  
*Gesellschaft*: 76-80.  
*Geschehen (Wi)*: 144.  
 Gradientes ecológicos: 394.  
*Gestapo*: 331.  
 Grupo (s): y organización (B), 160; primarios, 160; secundarios, 160; terciarios, 160; cuaternarios, 160; conciencia vital del (V), 117.  
 Gobierno rural: 434  
 Goces, posibilidad de, y confort: 326.  
 Guerra: 280-281; y paz, 281.

## H

*Handlung (Wi)*: 143.  
 Hetairismo, 201.  
 Herencia y ambiente: 313-316.  
 Hermenéutica: 43.  
 Historia: 45; y hombre puntal de la, 49; y espíritu, 51; y psicología, 46; y sociología, 70; concepto orteguiano de la, 289, 296; e historiología, 289, 290; y meta-historia, 290; como recomposición del pasado, 290; y vida, 291; periodización de la, 292; movilidad horizontal de la, 293; perspecti- vismo histórico, 293; historiar, 293; lecciones de la (O), 288; (S), 372.  
 Historicismo: 54; en Granovski, 344.  
 Hollywood: 394.  
 Hombre: primitivo, mundo del (O), 200, 207; arcaico: *Oknos el Soguero* (O), 200.

202; origen del (O), 198-200; como animal inadaptado, 216; "natural" e "histórico" (V), 118; medio, europeo, 324; "simbólicos", 312; abstracto y en general (M), 166; activo y reactivo (O), 321; *homo rationalis*, 133; "hombres fuertes", 514.

Hoteles: 487.  
 Humanidad (O): 258, 260, 293.  
 Humanidades: en los Estados Unidos, 547.  
 Humanistas: v. "Humanismo".  
 Humanismo: 36; en Confucio, 523; en el Renacimiento, 537; en Buckhardt, 537; en Dilthey, 20; en James, 538; en Dewey, 538; en W. Pater, 523; en Fite, 523; y pragmatismo, 538; en Martí, 534; en Maritain, 538; liberal, 534; en Bernard, 159.  
 Huteritas: 544.  
 Homenaje a Ortega: 191, 335, 336.  
*Humus humano (ganapán)*: 238.

## I

Ideal (es): y sociedad (B), 160; griego, 209.  
 Idealismo: activo de la libertad: 59; objetivo o contemplativo, 60.  
 Ideología y utopía (M): 166, 170, 172.  
 Idealtipo urbano: 388; para Latino América, 388, 398.  
 Inglaterra: 241; nurse de Europa (O), 289.  
 Imitación: 116; e invención (B), 159.  
 Imperio Romano, caída del (W): 135.  
 Ingeniero: 463.  
 Individuo: 76, 97, 123, 131 (W), 221 (O), 344, 534.  
 Individual, Lo (O): 201, 221.  
 Individualidad: 48, 49, 224.  
 Independencia, pérdida de la, en lo doméstico: 461, 480.  
 Instinto de coetaneidad (O): 467, 203.  
 Industrialización, La, como revolución: 299.  
 Industrializados, Estados de hoy (M): 166.  
 Integración, principio de (O): 266.  
 Integral, doctrina (S): 350, 544.  
 Intelectual, El: y problemas de su tiempo (M), 171.  
 Inteligencia: de los romanos (O), 211; rural, 419-420; sus cultivadores en la sociedad, 172 (M); y sociedad (Mead), 137.  
*Intelligentia*: 344.  
 Interpretaciones: bélica, 218 (Aristóteles); Moh-ti, 218; Ortega, 218; telúrico-naturalista, 214-216 (O); económico-materia- lista (O), 217, 218.  
 Inseguridad en el hombre actual: 328.  
 Instituto (s): de Humanidades, Madrid: 197, 210, 217, 219, 291; Ibero-Americano de Utrecht, 191, 443; de Investigaciones Juveniles (Shaw) 390; de Sociología, de Colonia, 149; de Investigaciones Socia-

- les, México, 337, 381; de Cooperación Intelectual, Sociedad de las Naciones, 260.  
 Instituciones (B): estables, 160; inestables, 160.  
 Institucionalización rural: 431-435.  
 Integración, principio de (O): 258.  
 International: House, N. York, 427; Library of Sociology and Social Reconstruction, Londres, 170, 171.  
 Instrumentalismo: 520.  
 Inventos: 357, 447; independientes, teoría de los, 448; teoría determinista de los, 448.  
 Irracionalismo: 18, 122; en nuestra cultura, 298; en Pareto, 167; en la sociedad, 168, 169.
- J**
- Jóvenes (O): 203.  
 Judaísmo (W): 127.
- K**
- Kali*, época: 323.  
*Kitra*, época: 323.
- L**
- La Meca: 394.  
*Laissez faire*: 165.  
 "La Pampa" (O): 242-245.  
 Lazo social: 78; natural, 78.  
 Legitimidad, principios de (Ferrero), y poder, 513-515.  
 Ley (es): 229, 466; sociológicas de lo primitivo (O), 205; del progreso (Comte), 284, 509; de los dos estados, 508; direccionales, 335; hiperorgánica de Rossi, 315, 316.  
 Lenguajes: 159; secretos, 92.  
 Liberalismo nuevo (O): 277.  
 Libertad: 97.  
 Libre albedrío e historia: 215.  
 Libre empresa. 537.  
 Línea curva, 490.  
 Liderazgo rural: 417-422.  
 Lucha (V): 116.  
 Llano, el: 299, 302.
- M**
- Maestro rural: 432.  
 Magnánimo y pusilánime (O): 311, 312.  
 Máquina de vapor: 461, 462, 463.  
 Malthusiana de la población, teoría: 300, 301 (v. Población).  
*Managers*: 332, 465; revolución de los, 332.  
 Manchester, escuela de: 332.  
 Masas: de ayer y de hoy, 195; concepto de las, 303, 304; Estado de masas, 328-335; como modo de ser (O), 304, 305; teorías sobre las, 307, 308; y civilización material, 326; y estado totalitario, 328-331; represión en las, 330; irracionalización en las, 330; clisés y, 329; y taumaturgia del Führer, 330; y psicología de las, en la revolución rusa (Spargo), 330; e irresponsabilidad, 330; y relación directa entre líder y, 330; y ansiedad de las (Reich), 330; inseguridad y, 331; hitlerianas, 331; Estado policiaco y, 331; y *Gestapo*, 331; y *Führerprinzip*, 331; y hermetismo (O), 320; y vida personal, 320; y ascenso a un primer plano, 320; hiperdemocracia y, 320; Fite y las, 322; y proceso de la civilización, 320; e indocilidad, 323; G. Grant y, 324; y hombre egregio, correlación, 308; y consumo de libros, 472; posición asociacional y, 308; posición folk-cultural, 307; y minoría, 313; posición numérica, 300; y proletariado (O), 305; sociedad de, 328-333; rebelión de las, 298, 302, 304; como organización, 308; (en M. Arnold), 539; cambios tecnológicos (Meadows), 541.  
 Materialismo histórico (W): 126, 127, 533-4; (M), 167; Tugan Baronovski, 345 (S), 357.  
 Matriarcado: 202.  
 Metafísica: 31.  
 Meridianos, edad de los: 491.  
 Mecanización: edad de la, 478-483; oficinasca, 469.  
 Medellín, 506.  
 Mejores, Los (O): 310.  
 Método: comparativo (W), 134; fenomenológico, 71.  
 Metodología (W): 131.  
 Mentalidad primitiva y lo colectivo (O): 201.  
 Mercado: 396; y ecología, 383, 396.  
 Metrópoli (s): 338; latinoamericanas, 505.  
 Miedo: y poder, 286; según Ferrero, 514, 515.  
 "Mi" (Mead): 137.  
 Migración rurbana: 422, 429.  
 Minoría (s): selecta (O), 317; planificadoras (M), 188; y masa, 313; egregia, 316; a la deriva, 298.  
 Modelo (s): en Tarde, 310; en Scheler, 311; imitación del, en Bagehot, 310, 311; industria de (O), 313.  
 Moral, crisis de la: 359, 360.  
 Motivación profunda: 133, 182.  
 Movilidad: social (S), 351; horizontal, 423; vertical, 423; rural, 422, 426, 427.  
 Movimiento(s): sociales, 57; de la vida en Hegel, 54; romántico alemán, 20.  
*Muckrakers*: 386.  
 Muchedumbre y Unamuno: 193.  
 Mujer, La: de la era industrial, 480-483; (O), 247-250.

Multitud (es): según Jaspers, extraordinarias, 318, 319; contra la inferioridad de las, según Kurmanov, 318-319; era de las, 319; el estadista y las, 319; subestimación de las, según Lebon, 317, 318; virtudes de las, 317; según Trotter, 304; según Lebon, 304; en la psicología colectiva, 305.

Municipio y zonas rurales: 402.

Mundividencia: 39.

"Mundos": 462.

Mutaciones biológicas del hombre futuro: 327 (Hooton).

## N

Nacionalismo (W): 128.

National Manpower Council: 482.

Naturaleza humana, impermanente: 52.

Naturalista, concepción, de la sociedad (B): 157.

New Deal: 334, 418.

Noble (za): 320-321.

Nómadas y sedentarios: 211-212.

Nominalismo sociológico: 74; (v. realismo sociológico).

Normas sociales: (O), 228; (S) 347.

Nosotros: sentimiento del (V): 117; previo al yo (M) 171.

Nuestro tiempo: (O), 228.

## O

Obrero: puro (O), 259, 535; español, 305 (O); movimiento en la historia, 306.

Ocio, derecho al, 525.

O. N. U.: 156, 376, 468, 502, 504.

Orden integral (S), 544.

Organicismo: 76.

Organización (es): macroscópicas, 83; rural, 412-417.

Originalidad: 204, 205.

## P

Par: 98.

Particularismo (O): 271.

Paz: 281, 516.

Pedagogía y filosofía: 26, 27.

Pen Club, Madrid: 201.

Pendientes ecológicas: 394.

Pendular, ritmo, de los *Puranas*: 323.

Periódicos: y gradientes ecológicas 395, 396; rurales, 434.

Peonaje: 538, 548.

Persona humana: 363, 537.

Personalidad y autonomía del grupo (V): 111.

Perspectivismo sociológico: 233, 234.

Planificación: y técnicas sociales (M): planificar y reconstruir, 183; y poder, 183; democratización, 187, 189; buena y mal: 186; y libertad, 184-187, 188, 189; y de organización social, 178-180; y fases histórico-sociales, 178; e inseguridad colectiva, 179; y regresión biológica, 179, 180 y paro, 185; y *numerus clausus* en profesiones, 185; y *spoyl system*, 185; y capitalismo, 185, 535; y sentido cristiano, 185; y personalidad libre, 185.

Pluralismo: 178.

Población (es): activas, 464; estructura aumento de la, en Latino-América, 49 505; densidad, 500; en Puerto Rico, 502; limitación de la, 507-508 (v. Malthusian Teoría de la población).

Poder individual, disminución del: 296, 30

Polaridad, ley de: (Si), 88; (S), 93; calamidad social, 338; positiva y negativa 338, 350; y movilidad social, 425.

Polémica sobre la sociología: (D), 64-6

Política: como profesión y vocación (W) 138-144.

*Popol Vuh*: 213.

Positivismo: 29; sociológico comtista, 57.

Pragmatismo y transformación del hombre 181, 182.

Predicción histórica: 295-297 (O) (v. Profética).

Principio (s): 224 (O); de identidad, 4

*Principia media* de la sociedad (M): 18 182.

Prisa, la: 326.

Privado, aborción de lo, por lo público (O) 222.

Procesos sociales (Wi): tabulación de lo 146; subprocesos, 147; singulares, 147

cuantificación de los, 148.

"Profética": 296.

Progreso: 26 (D); ley del, 57; rural, 43 437; progresismo (O), 227.

Pronunciamento militar: 269.

Prototipo, época del: 472-474.

Proximidad espacial: 95.

Psicología: antes de Dilthey, 27-32; material, 29; asociacionista, 32; explicativa 32; sensorial, 28; trascendental, 58; de comprensión, 50 (v. *verstehende*); de

criptiva, 40; y sociología (M), 167; los pueblos, 237, 246; del pueblo italiano 239; francés, 239, 240; español, 239; argentino, 242-245; inglés, 241 (O).

Psiquiatría social: 161, 162.

Publicación de la vida (O): 222.

Publicidad, era de la: 470-472.

Público (s): diferenciados, 333 (Young Lapière, 334; gran, 461.

Puerto Rico, nivel de vida: 503.

Punto de vista: doctrina del, 233; ética del 233-237.

## Q

Quijotesca, concepción: de Unamuno: 193; de Ortega, 263.  
*Quartier latine*: 392.

## R

Racionalidad (W): 132.  
 Racionalización casera: 479.  
 Racionalismo (M): 167, 168.  
 Racismo-nacionalismo, en Alemania: 322.  
 Rapto: 204.  
 República Española (O): pensar en grande: 271; originalidad, 271; disciplina, 272; alegría, 273-274; y capitalismo, 274, e Iglesia, 275.  
 Retardo cultural: 103.  
 Representaciones colectivas: 83.  
 Reto: teoría cultural del, 216.  
*Revista de Occidente*: 228, 230, 262; *Mexicana de Sociología*, 337, 424.  
*Re-vivencia*: 43.  
 Revolución (es): concepto, 508-511, 527, 543; clases de, 510; y reforma, 509; constructivas, 509, 539, 548; destructivas, 540; comerciales, 511; económicas, 512; religiosas, 509, 511; pacíficas, 516; morales, 511; sociales, 511; políticas, 510, 511; Industrial, 56, 464, 510, 511; primera, 461; segunda, 461, 469; tercera, 461; nuclear, 498; demográfica en Latino-América, 301, 302; francesa, 56, 283, 287; rusa: 125, 515-516 (W), 537; mexicana (1910), 438, 406; "palaciegas" o golpes de mano, 513-514; número de convulsiones y su carácter sangriento, 515, 516; causas de las, y abstracciones, 284; y osificación, 513; y tensiones psicológicas, 512; y usurpación del poder, 514-515; según Ortega, 282-287; en Hispano-América (O), 283; y violencia no esencial (O), 283; y fisiología de las (O), 283-284, y rebelión de Espartaco, 287; y ocaso de las, 284; y alma desilusionada (O), 285; y la Gran Desilusión (Djilas), 284; concepto martiano de la, 248-285; vs. evolución (S), 540; (vid. O: "continuidad, principio de"); sociología de la (S), 537.  
 Raza y sociedad, 219; en (O), 317.  
 Razón: histórica, crítica de la, 52; vital, 35.  
 Realismo sociológico: 75.  
 Región metropolitana: 388.  
 Relaciones sociológicas, tipos de: 77 (Tönies); conocimiento-extranjería, 77; simpatía-antipatía, 77; confianza-desconfianza, 77; microscópicas (Si) 83; en Vierkandt, 109, 110; de comunidad, 110; de reconocimiento, 110; de poderío, 110; de lucha,

110; (Wi), 145; tabulación de las, 146; (S), 347-348.

Relativismo: 53, 55, 358.  
*Relaxation*: 488.  
 Renacimiento y vida (Nietzsche): 356.  
 Reserva sociológica: 90, 91 (Si).  
*Re-writers* y masas: 474.  
 Rural(es): orbe, 232, (O); mundo y procesos, 399-437; virtudes, 316.  
 Rutinización ecológica: 393.

## S

Santos: cristianos (S): 374; clasificación, de los, 375.  
 Secretariado, época del: 467-470.  
 Secreto, El: 91.  
 Seguridad social, 536; y New Deal, 536; y Plan Beveridge, 536.  
 Selección: 317.  
 Semántica y sociedad, 539.  
 Sentimientos, transmisión de (V): 116.  
 Seis, grupos de: 100.  
 Sermón de la Montaña: (W), 141; (S), 360, 374.  
 Servicio doméstico: 478.  
*Sexmo*, 99.  
 Siglo xx, caracteres: 462-498.  
 Significaciones (S): 347.  
 Simbiosis: 382, 384, 391.  
*Sign* de la acción (W): 122.  
 Sistemas: estructurales de la conciencia: 34; culturales, 62, 63; socioculturales, 357; ideológicos (S), 348.  
 Sistemática wiesiana: 142, 150.  
 Smithsonian Institution, Washington: 157, 491-492.  
 Sociación: 84-87.  
 Social (lo) (V): 105; (S), 83; (O): 225; e interacción individual, 225; lo ultra-psíquico, 225; y leyes sociológicas, 226; e individuo y sociedad, 226; y círculos interiores, 227 (O).  
*Social adjustment*: 386.  
 Sociabilidad rural: 428-429.  
 Sociología: enciclopédica, 65, 66, 71; sistemática, 71; ciencia especial, 72; nomotética, 123; ciencia general, 85-86; fenomenológica, 104-108; formal, 71-102; *vers-tehende*, 346; cultural (S), 347-349; weberiana, 121, 123; esclava, 347-346; urbana, 231; del pensamiento (M), 170; rural, 399-437; concepto, 399; representativos, 400; procesos, 403; positivista, 52; como ciencia de la organización exterior de la sociedad, 68; como ciencia autónoma, 17-162; y ciencia y filosofía, 197-198 (O); y otras ciencias, 85; negación y favorecimiento de la, 72, 73.  
 Sociología del saber o del conocimiento, 172-177 (sheleriana): tipos, leyes, for-

mas, 173; relaciones con otras disciplinas, 173; y espíritu, cultura y realidad 174; y naturalismo social, 175; en el saber socrático-platónico, 175, 176; en la Edad media, 175; en la filosofía moderna, 176; y pensar técnico, 176.

Sociólogos ingleses: 58.

Sociografía y ecología: 384, 385; ratzeliana, 384, 385.

Sociomensura: 385.

Sociotipos: 85.

Sociedad (es): (Si). 82; y "acción social" (W), 133; (O): 196; creación y origen de la, vs. utilidad (O), 205; animales: inteligencia de los chimpancés (Köhler), 200; familia animal y humana, 200; y naturaleza, 152; y organización, 83; y sensibilidad vital (O), 219; y teoría pura de la (V), 105; secretas, 92; diferenciadas, 333; cómo es posible la (Si), 87.

Sociedad de las Naciones: 295.

Sol, El (Madrid): 223, 309.

*Sozialpolitik* (Wi), 149.

*Specificum sociologicum* (Wi): 144.

Sucesión ecológica: 396.

Subhombre: (Stoddard): 315; rebeldía contra la civilización, 315.

Subjetivo, lo (W): 123, 124, 132.

Subordinación (V): 115.

Suburbios: 391.

Superhombre: 352 (Schweitzer).

## T

Tayloriana, eficacia: 479.

Teleología: 21, 22.

Técnicas sociales: 183, 184.

TELSTAR: 445.

*Tertius gaudens*: 98.

Tipo (s): de cosmovisión, 58; en la psicología comparada, 46; sociales y ecológicos, 397.

*Time* (revista): 335.

Tiempo: y variación en la concepción del, 485-486.

Tiempos satisfechos: 227.

Tiranía: 515.

Todo (s): 30; teoría de los (V), 111; societal, 73, 75.

Totalidad psíquica: 33.

Tótem: 201.

Tot (dios): 208.

Trabajo, ética del: 305, 306.

Tradicionalista (O): 276.

Traje o idioma indumentario: 230, 231; leyes de su variación (O), 231.

Turismo, época del: 486-489.

Tribunales: 99.

## U

Urbanismo, en Wirth: 307.

Urbano-a: crecimiento, de Latino-América: 505, 506; concentración, en Latino-América, 504.

Universidad (es): Nacional Autónoma de México, 342; y Sorokin, 342; rodantes, 433; de Wisconsin, 386; de Saschathe-wan, 433, 434.

Universalismo: 358, 359 (S); sociológico, 75.

Utilitarismo científico: 359.

UNESCO: 434, 442, 467, 523, 524.

Utilaje doméstico y era industrial: 479.

*Upanishads*: 236.

## V

Valle de Tennessee: 431, 436, 476.

Valor reinante y cultura (S): 353.

Valoración (es): 25; perversión de las (O); 313.

Valores: 519; (D), 17-18; (S), 348; superiores (S), 348.

Vedas de Ceilán: 206.

Velocidad, era de la: 483-486.

Verdad: conveniencia, 358-359; revelada, 356.

*Verstehen*: 23.

Viaje y turismo (O): 238.

Viajero, El: (Si), 95.

Vida: 17, 35, 56; como hecho de ahora, 298; formas de, 46-48, 51; colectiva, 256.

Vivencia: 30, 36, 37, 38; presencia de la, 38; significación de la, 38; evidencia, 39; poética, 40.

*Volkgeist*: 279.

Voluntad esencial (Tönnies): 79.

Vulgar (idad): 317.

## W

Weimar, República de: 165.

*Werden*: 54.

*Wertfrei*: 25, 149.

Würzburg, Escuela de: 50.

## Y

"Yo": en Dilthey, 34; en Mead, 137.

## Z

Zona intersticial: 390.

CORRIGENDA

<i>Pág.</i>	<i>Línea</i>	<i>Dice:</i>	<i>Debe decir:</i>
54	32	<i>werden</i>	<i>Werden</i>
126	25	<i>Crítica positiva</i>	<i>Crítica</i>
141	penúltima	existencial	existencial,
167	18	todo es mercancía;	todo es economía;
199	31	cap. 16	cap. 12, II y sigs.
213	última	zapoteca,	zapotecas,
290	5	cultivaron en el siglo XVI	cultivó en el siglo XVI
260	14	Sociedad de Naciones	Sociedad de las Naciones
295	34	Id. idem.	Id. idem.
317	22	tiempo,	tiempo;
340	2 (pie de grabado)	el mayor	uno de los mayores
345	penúltima	reunció	renunció
349	38	superacciones	superaciones
357	1	27	127
372	26	agoniza	enfatiza
391	3	Duncan	Dunham
407	4	para el que trabaja".	y libertad".
427	12	"lleno	"lleno"
473	14	Chaplin	Boyer
474	13	Nürenberg	Nürnberg o Nuremberg
484	31	Mercali	Mercalli
508	24	Grass	Glass
510	1	Gibbon	Gibbons





SE TERMINO DE IMPRIMIR  
ESTE LIBRO EL DIA 3 DE  
ABRIL DEL AÑO DE 1963 EN  
LOS TALLERES DE LA CASA  
EDITORIAL CVLTVRA, T. G.,  
S. A., AV. REPUBLICA DE  
GUATEMALA NUM. 96, DE  
MEXICO, D. F. CONSTA LA  
EDICION DE 1,000 EJEMS.





ACRAMONTE

ESTUDIOS  
DE SOCIOLOGIA  
CONTEMPORANEA

HM61  
A4