

AAU

AMERICAN ANDRAGOGY
UNIVERSITY



Theodor W. Adorno Max Horkheimer
Institut für Sozialforschung, Frankfurt

La sociedad

Lecciones de sociología



Título del original en alemán:
SOZIOLOGISCHE EXKURSE
(Europäische Verlagsanstalt, Francfort del Meno)

Traducción:
FLOREAL MAZÍA E IRENE CUSIEN

© EDITORIAL PROTEO S.C.A., 1969.
Bauness 1616, Buenos Aires.
Hecho el depósito que indica
la ley 11.723. Impreso en la
Argentina. Printed in Argentina.

La reproducción total o parcial de esta obra, en
cualquier forma que sea, viola derechos reservados.
Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

PREFACIO

Este volumen de las Contribuciones de Francfort a la sociología tuvo su origen en trabajos manuscritos y breves conferencias preparadas en 1963 y 1964 para Radio Asia, y repetidas luego en francés en el programa de la Universidad Radiofónica Internacional, bajo la dirección de la Radiodifusión francesa. Se han hecho numerosos agregados, y nuevos ensayos ampliaron la materia, pero se conservó el carácter ágil e inmediato del trabajo primitivo.

El volumen tiene carácter didáctico, no en el sentido de la lección densa y concisa hecha para la cátedra, sino en el de una discusión imaginaria, como la que habría podido desarrollarse en base a informes presentados sobre determinados temas-clave de la sociología. Quizá puede recordarse aquí el seminario de Introducción sobre Nociones de Sociología que se realiza regularmente, desde hace unos años, en el Institut für Sozialforschung de Francfort, y en el cual inclusive se evita, adrede, la apariencia de un acabamiento sistemático y determinado, para elegir determinados conceptos y campos de investigación, y elaborar, en relación con ellos, una primera idea de lo que es la sociología. En este proceso, la exposición, la ejercitación y la reflexión de las cosas en el pensamiento se compenetran recíprocamente. Y por cierto que es superfluo agregar justificaciones para semejante modo de proceder en una esfera que, como ya lo había visto Max Weber, amenaza con fragmentarse en mera conceptualización formal por un lado, y en recolección de materiales sin concepto, por el otro. En todo el trabajo se trata de crear, entre el elemento de la información y el de la meditación crítica, la relación que una ciencia sociológica como tal debe exigir en no menor medida que la propia conciencia de sus cultores.

El ordenamiento de la obra es el siguiente: una vez elegidos y analizados al comienzo algunos conceptos sociológicos (no los más importantes, sino conceptos que permiten a quien posea alguna información aprehender alguna característica de la problemática total), se pasa luego al examen de algunas esferas materiales de

investigación y grupos de contenidos. Esta división del contexto corresponde a la fractura que existe en la configuración real de la sociología, en la cual la reflexión teórica, y la exigencia empírica se mueven a menudo en direcciones opuestas y no pueden ser vueltas a reunir en una unidad por medio de operaciones como la denominada "integración". Esta fractura no debe ser ocultada ni absolutizada. Será preciso tenerla en cuenta, renunciando a darle la apariencia de una continuidad que vaya desde el hallazgo individual hasta las enunciaciones generalísimas sobre el sistema de la sociedad, cuando, por el contrario, el tratamiento del fenómeno individual debería nutrirse, en la medida de lo posible, de las vinculaciones meditadas respecto de los propios fenómenos individuales.

No espere, pues, el lector, un manual alemán de sociología, y menos una guía para atravesar sus temas, o una introducción. No se trata aquí de competir con los libros publicados, en este terreno, en los últimos años. No presentamos una teoría, ni siquiera compendiada, de la sociedad moderna, ni un panorama seguro de las principales esferas parciales de la investigación sociológica contemporánea. No se encontrará aquí un sistema, y menos una visión completa de la materia, y los materiales que aparecen en el discurso figuran bajo el signo de la accidentalidad consiguiente, a la manera en que nacieron las primeras conferencias. Los que aquí se presentan son materiales y consideraciones relativos a nociones y campos específicos, pero que, no obstante, pueden ofrecer, en sus relaciones de conjunto, cierta visión del todo.

El autor del libro es el Institut für Sozialforschung, colectivamente. Todos sus miembros han colaborado en la elaboración de los distintos textos.

Muchos materiales se deben a la colaboración de Heinz Maus y Herman Schuepperhäuser. Pero sobre todo se debe a Ernst Kux la rica y sistemática reunión de referencias y documentaciones, durante meses de intensa labor. Johannes Hirzel tuvo a su cargo la redacción definitiva y la preparación tipográfica del texto.

MAX HORKHEIMER
THEODOR W. ADORNO

Francfort del Meno, primavera de 1966,

LA IDEA DE SOCIOLOGÍA

“Sociología”, ciencia de la sociedad, es una desagradable mezcla lingüística, mitad latina y mitad griega. El carácter artificioso y arbitrario de la palabra remite al nacimiento tardío del asunto: la sociología no se encuentra como tal en el edificio tradicional del saber. El término “sociología” se remonta a Auguste Comte, a quien se considera, en general, como fundador de la disciplina, y cuya principal obra sociológica, el *Cours de philosophie positive*¹, aparece entre 1830 y 1842. La palabra “positiva” fijaba aquí con exactitud el acento que la sociología mantuvo luego siempre, como ciencia en sentido estricto. Hija del positivismo, nace de la voluntad de liberar el saber de la fe religiosa y de la especulación metafísica. Mediante el apego riguroso a los hechos se esperaba llegar, también en este campo, a la objetividad de la cual eran un modelo las ciencias naturales, experimentales por un lado, matemáticas por el otro.² Según Comte, la doctrina de la sociedad había permanecido más acá de ese ideal científico. Trata de hacer de ella una ciencia, que deberá dar cuerpo y sustancia a lo que la filosofía sólo había ambicionado.

En efecto, ésta se había vinculado primitivamente con la doctrina

¹ El término “sociología” se encuentra ya en la carta de Comte a Valat, del 25 de diciembre de 1824 (*Lettres d'Auguste Comte à M. Valat*, París, 1870, p. 158). Pero Comte sólo lo usó para el público literario en 1839, en el IV volumen de su obra fundamental. Antes de entonces utilizó la expresión *physique sociale* para designar la ciencia que quería construir. He aquí cómo explica, en el *Cours de philosophie positive*, la introducción del nuevo nombre: “Pienso que debo utilizar, de aquí en adelante, este nuevo término, exactamente equivalente a mi expresión de *physique sociale*, ya introducida antes con el fin de designar con un solo nombre esta parte complementaria de la filosofía natural relativa al estudio positivo de las leyes fundamentales propias de los fenómenos sociales” (Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, París, 1830-42, tomo IV, 1839, p. 252, nota).

² Cf., *ob. cit.*, p. 181.

de la sociedad, y por cierto que la novedad de la sociología no se encuentra en su objeto. Un texto fundamental de la filosofía antigua, como lo es *La república* de Platón, era, en su intención primera, una doctrina de la sociedad justa, tal como podía concebirla un ateniense de tendencias restauradoras, es decir, la justa institución de la polis, del Estado-ciudad. En la obra de Platón, este esquema del Estado ideal es acompañado por críticas contra la sociedad de la época, y por varias teorías sobre la sociedad, premonitoras de futuros desarrollos. *La república* es en gran medida el resultado de la experiencia personal de Platón en la sociedad de su tiempo. El mismo refiere, en la Carta VII, cómo se volcaron en la *politeia* sus observaciones directas sobre el desfreno de la plebe, sobre pugnas inescrupulosas por el poder entre administradores violentos. La condena de Sócrates lo llevó a la conclusión de que la sociedad, que todavía es para él lo mismo que el Estado, no podía ser corregida con simples modificaciones de la Constitución, que sólo lograban sustituir el poder de los fuertes por el de los más fuertes, sino únicamente reorganizando el todo por medio de la razón:

... hasta que al final advertí que todas las ciudades estaban mal gobernadas, porque sus leyes no podían ser corregidas sin una maravillosa preparación, juntamente con una buena fortuna, y me vi obligado a decir que sólo la recta filosofía hace posible ver la justicia en los asuntos públicos y en los privados, y a elogiar esa justicia. Vi, por lo tanto, que no terminarían las desgracias de las generaciones humanas si no llegaban antes al poder político hombres verdadera y sinceramente filósofos, o si los jefes políticos no se convertían a su vez, por alguna suerte divina, en verdaderos filósofos.³

El Estado sólo puede basarse en la educación de los ciudadanos para el bien, no en la codicia de poder de los individuos o las clases. Pero a fin de educar a los hombres para el bien es necesario saber qué es el Bien: este conocimiento, tarea de la filosofía, se convierte así en la base de la sociedad justa.⁴ De esta manera, la doctrina social de Platón se une al núcleo de su metafísica, la teoría de las ideas eternas, únicas verdaderas, y de la posibilidad de su conocimiento adecuado. Este conocimiento deter-

³ Platón, *Carta VII*, 326 b.

⁴ *Politeia*, 532 a y ss.

mina la verdadera praxis; la meta del pensamiento platónico es la unificación de saber y actuar.⁵ La metafísica se convierte en construcción teórica de la sociedad, el ordenamiento de la sociedad refleja el del mundo inteligible. La subdivisión en comerciantes-artesanos, guardianes y jefes (administradores) corresponde a la naturaleza del hombre, que une en sí facultades de codicia, irascibilidad y racionalidad, y la jerarquía social es identificada con la jerarquía metafísica de esos $\epsilon\iota\delta\eta$. El Estado ideal, en el cual gobiernan los filósofos, quienes deben realizar la justicia por medio de sus conocimientos racionales, tiene tan poca historia como las propias ideas eternas. Es postulado en forma absoluta, y en esa postulación absoluta se comparan los Estados existentes. La intención de este primer proyecto de sociedad racional no es nada menos que la siguiente: "Que terminen las desgracias de las generaciones humanas"⁶.

La concepción platónica funcionó en todas las sucesivas filosofías de la sociedad, inclusive en las antiplatónicas. Como en Platón, se partía en estas filosofías de las relaciones sociales dadas, para volver a ellas mediante el trabajo del pensamiento. Los proyectos de sociedades ideales se mantuvieron siempre vinculados a las sociedades existentes, y dependieron de ellas. Inclusive cuando la filosofía pretende elaborar la relación entre poder y derecho según principios puros y abstractos, adopta, positiva o negativamente, categorías inmanentes de la sociedad existente.⁷ Y el desá-

⁵ *Ibid.*, 473 d, y *Políticos*, 293 c, d.

⁶ *Carta VII*, 326 b.

⁷ Cf. las notas de Robert von Pöhlmann, *Geschichte der sozialen Frage und des Socialismus in der antiken Welt* [Historia del problema social y del socialismo en el mundo antiguo], 2 vols., Munich, 1925; Max Pohlenz, *Staatsgedanken und Staatslehre der Griechen* [Ideas y doctrinas del Estado entre los griegos], Leipzig, 1923; Werner Jaeger, *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Platon* [La moral cívica griega en la época de Platón], en "Die Antike", a. 1934, pp. 1 y ss. Eduard Zeller ofrece numerosos documentos de la tesis, que él deriva de Hegel, de que "la filosofía refleja siempre, sólo las condiciones históricas dadas", y muestra también cómo, y en igual medida, los filósofos tuvieron conciencia de la vinculación que los unía a su época. (Cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* [La filosofía de los griegos en su desarrollo histórico], vol. III, I: *Nacharistotelische Philosophie* [Filosofía posaristotélica], Leipzig, 1909, pp. 307 y ss.).

Desde que Comte observó que todas las utopías "reflejan siempre, fielmente, en sus sueños, la condición social de su época" (*ob. cit.*, p. 38), esa

rollo de la sociedad, por otra parte, no es impermeable a la influencia de las filosofías sociales. Este vínculo dialéctico del pensamiento con la realidad social se manifiesta, entre otros aspectos, en la sustitución de las categorías estáticas del ser, como criterios ideales de la sociedad, por categorías del devenir, aun en el período en el cual la sociedad jerárquica y cerrada del feudalismo comenzaba a disolverse.⁸ No es ya la ontología, sino la filosofía de la historia la que ofrece en adelante el fundamento de las construcciones teóricas de la sociedad ideal.⁹ Con el progreso y el perfeccionamiento de las ciencias naturales, en las cuales adquiere formas el ideal de leyes exactamente determinables, inclusive para la teoría de la sociedad, se presenta luego, paralelamente, la exigencia de un modelo teórico de la sociedad dotado de iguales caracteres de exactitud. Y la moderna sociedad dinámica, que poco a poco se acerca al dominio de la naturaleza, tolera cada vez menos el retraso del saber respecto de sí misma en comparación con el saber acerca de la naturaleza.¹⁰

La sociología positiva, en el sentido de Comte, considera como

relación se reconoce en general. Pero no se la entiende sólo en sentido teórico. Los diseños de Estados ideales concluirán siendo relacionados con las tentativas de realización. Cf. Max Horkheimer, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [En los comienzos de la filosofía burguesa de la historia], Stuttgart, 1930, pp. 77 y ss.

⁸ Cf. Thomas Hobbes, *Elementorum philosophia, De Corpore*, I, 1, 7 (*Utilitas philosophiae*), y I, 6, 7 (*Methodus scientiae civilis*), en *Opera philosophica quae latine scripsit* (Molesworth), Londres, 1839, vol. I, pp. 7 y 65.

⁹ En los dos sociólogos que más contribuyeron a fundar la ciencia de la sociedad como disciplina autónoma, Comte y Spencer, la sociología aparece esencialmente como ejemplificación de la filosofía de la historia. Comte subordina de modo más explícito la nueva sociología a la historia: "Lejos de reducir la influencia necesaria que la razón humana atribuyó en cada época a la historia en las combinaciones políticas, la nueva filosofía social la aumenta radicalmente y en alto grado. Por lo tanto, ya no son sólo consejos o enseñanzas lo que la política pide a la historia para perfeccionar o rectificar inspiraciones que, sin embargo, no surgen del todo de ella, sino su propia dirección general, que la política buscará en adelante, exclusivamente, en el conjunto de las determinaciones históricas" (Comte, *ob. cit.*, pp. 469 y ss.). Cf. también Herbert Spencer, *Principii di sociologia*, traducción A. Salandra, Turín, 1881 (Biblioteca del economista, III serie, vol. VIII, p. 1).

¹⁰ La justificación de la sociología y de su necesidad por el retrato de los conocimientos sociales respecto de los naturales es introducida por Comte, y desde entonces resulta común. Cf. *ob. cit.*, pp. 292-94.

tarea propia el reconocimiento de las leyes naturales que todavía son concebidas como "inmutables".¹¹ Lo que importa es la "exactitud" rigurosa de la comprobación, y no una verdad absoluta o la sociedad justa. La nueva ciencia excluye "toda vana e innaccesible investigación de la íntima naturaleza o del modo esencial de producción de un fenómeno cualquiera".¹² Sus instrumentos son sólo "la observación pura, el experimento en sentido propio y, por último, el método comparativo".¹³ Presupone en forma explícita, y en cierto modo dogmáticamente, que "el movimiento social [está] sujeto necesariamente a leyes naturales invariables, [y no] a una voluntad cualquiera".¹⁴ La sociedad es objeto de simple observación, no de admiración o condena.¹⁵ Es preciso fundar una teoría "despojada de toda ambición intelectual que no sea el descubrimiento de las verdaderas leyes naturales"¹⁶, y "concebida con la suficiente racionalidad como para ser plenamente coherente con sus principios en el conjunto de todo su desarrollo activo"¹⁷, es decir, una concepción que eleve al rango de un verdadero criterio la falta de contradicción interior. Teoría y praxis son claramente separadas, pues

toda confusión, o aun sólo la excesiva adhesión [*adhérence*] de la teoría y de la práctica es igualmente funesta para ambas, pues ahoga el impulso [*essor*] de la primera, y deja a la segunda en el estado de lo que se agita sin orientación. Antes bien, es preciso reconocer que los fenómenos sociales, dada su superior complicación, exigen un mayor alejamiento [*intervalle*] intelectual que los otros objetos de la ciencia, entre las concepciones especulativas, por positivas que puedan ser, y su realización práctica final. La nueva filosofía social debe, pues, protegerse por todos los medios contra una tendencia demasiado común a lo cotidiano, que la llevaría a inmiscuirse de manera activa en el movimiento [*mouvement*] político propiamente dicho, que debe ser para ellas un objeto permanente de observación fundamental, en el cual sólo intervendrán cumpliendo con su función de elevada enseñanza.¹⁸

Con el postulado de la sociología comtiana, que exige "la cons-

11, 12, 13, 14 *Ibid.*, pp. 312 y 392, 408, 412, 371, respectivamente.

15 Cf. *Ibid.*, pp. 302 y 408. Sobre las consecuencias políticas de esta indiferencia, cf. Horkheimer, *Der neueste Angriff gegen die Metaphisik* [El último ataque contra la metafísica], en "Zeitschrift für Sozialforschung", VI, 1937, p. 33, nota 1: "La indiferencia teórica hacia la idea es preanuncio del cinismo en la práctica".

16 Comte, *ob. cit.*, p. 222.

17, 18, 19 *Ibid.*, pp. 20, 221 nota, 204, respectivamente.

tante tendencia a subordinar las concepciones científicas a los hechos, de los cuales sólo debe manifestarse la concepción real",¹⁹ la ciencia de la sociedad recibe una orientación retrospectiva de principio: la sociedad debe desarrollarse siempre antes que se pueda formular las reglas generales.²⁰ La conciencia de la totalidad dinámica de la sociedad es sustituida así por la inducción. La sociología positiva se mantendrá firme ante este concepto de fructuosidad de la ciencia para la sociedad humana, a partir del momento en que se ha constituido la teoría general de la sociedad; por consiguiente, ya en su origen le era innerente la idea de una remisión a las calendas griegas. La teoría total y coherente podrá formularse sólo cuando haya concluido la fase de cotejo de los protocolos;²¹ e inclusive cuando se examina el todo, se trata siempre de un conjunto "descomponible en sus elementos"²². Desde el comienzo, la sociología positivista distribuye sus temas sobre la base de las esferas sociales a las que pertenece simultáneamente: familia, profesión, religión, partido, zona de residencia, etc. No se va más allá de la enumeración y clasificación, la interdependencia de dichas esferas no es pensada según el concepto, y la inutilidad del concepto de sociedad, que hace de la necesidad una virtud, constituye una ventaja para la mejor comprensión de los sectores particulares en que se subdivide la sociedad.

Así, pues, desde el comienzo de la sociología como ciencia especializada se manifiesta en ellos un elemento de conformidad. Comte pertenece ya a la fase del desarrollo burgués en el cual se vuelve problemática la fe en el autoperfeccionamiento de la sociedad humana, realizado mediante la acción pedagógica. Aun ateniéndose con firmeza a la idea del progreso y partiendo de una filosofía de la historia, la sociología de Comte es íntimamente

²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 228 y ss. Sobre este punto tampoco el moderno positivismo lógico ha dado nada de nuevo. Otto Neurath, uno de sus mayores exponentes en sociología, admite abiertamente que "ni siquiera las transformaciones más destacadas se dejan aprehender de antemano. La confrontación de los conjuntos generales no ofrece posibilidad alguna de prever las revoluciones que no sean fenómenos acostumbrados. Es preciso esperar el nuevo fenómeno para luego encontrar nuevas leyes adecuadas a él" (Otto Neurath, *Empirische Soziologie* [Sociología empírica], Viena, 1931, p. 106).

²¹ Cf. Comte, *ob. cit.*, pp. 250 y 354; y Neurath, *ob. cit.*, pp. 16 y ss.

²² Cf. Horkheimer, *Materialismus und Metaphysik* [Materialismo y metafísica], en "Zeitschrift für Sozialforschung", II, 1935, p. 25.

a-histórica.²³ Comte piensa que la sociología puede elaborar previsiones "con cierto grado de exactitud"²⁴, pero sólo cuando se hayan formulado las leyes naturales de la sociedad sobre la base de la coordinación de todos los datos de la observación.²⁵ Mas es imposible cualquier intervención en el desarrollo cuyo curso se ha inducido, salvo que se mantenga en el ámbito de las leyes de la naturaleza y se limite a las variaciones conciliables con el carácter del fenómeno:²⁶ "No existe influencia perturbadora, sea ella externa o humana que [...] pueda, en el mundo político real [...], alterar, de alguna manera, las verdaderas leyes naturales del desarrollo de la humanidad".²⁷ La acción continuada de las intervenciones que no se adaptan a las leyes immanentes del desarrollo (revoluciones, pero también intervenciones reguladoras del mecanismo de mercado), produce "necesariamente" la destrucción del organismo social.²⁸ Por ello "la verdadera ciencia debe aceptar en general su impotencia momentánea frente a desórdenes profundos o tendencias irresistibles". Cuando mucho, podrá "contribuir útilmente a mitigar y sobre todo a abreviar las crisis por medio de la exacta valoración de su carácter principal y de la previsión racional de su resultado final". La sociología de Comte no busca "el dominio de los fenómenos, sino sólo obrar sobre su decurso espontáneo, y ello, por supuesto, exige que se conozcan ya sus leyes reales".²⁹

La admisión de este límite converge con la exigencia del reconocimiento que se debe prestar al orden existente:

²³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴ Cf. Comte, *ob. cit.*, p. 459.

²⁵ Cf. Horkheimer, *Zum Problem der Voraussage in den Sozialwissenschaften* [El problema de la previsión en las ciencias sociales], en "Zeitschrift für Sozialforschung", II, 1933, pp. 407 y ss. Horkheimer se opone aquí a la tesis de que las ciencias sociales sólo pueden definir el futuro en forma de enunciados abstractos de leyes expresadas condicionalmente, y sostiene que todas las ciencias, naturales o morales, buscan, en cambio, formular previsiones concretas. Las leyes no son el objetivo de la ciencia, sino simples instrumentos. Pero la medida en que es posible prever válidamente futuros acontecimientos en el desarrollo social depende, no sólo de la agudeza del sociólogo y del refinamiento de sus métodos, sino sobre todo de las condiciones sociales mismas: "Cuanto más pierde la vida social el carácter de ciego proceso natural y la sociedad se conforma con autoconstituirse como sujeto racional, tanto más pueden los hechos sociales ser previstos con seguridad" (*Ibid.*, p. 441).

²⁶, ²⁷, ²⁸, ²⁹ Comte, *ob. cit.*, pp. 502, 394, 502, 407, respectivamente.

Como es evidente que la gran masa de nuestra especie está destinada, por una fatalidad insuperable, a mantenerse indefinidamente constituida por hombres que viven, en forma precaria, de los frutos sucesivos de su trabajo cotidiano, resulta claro que el verdadero problema social consiste aquí en mejorar la condición fundamental de esta inmensa mayoría, sin arrebatarse su condición de clase y sin turbar la indispensable economía general [...] Si disipa irrevocablemente todo vano prestigio, si asegura con plenitud, a las clases dirigentes, contra toda irrupción de anarquía, la nueva filosofía podrá dirigir en forma útil la política popular verdadera y propia, con independencia de su eficacia [...], en la doble dirección de separar del orden político lo que pertenece al moral e intelectual, y de inspirar, frente a males en definitiva incurables, una sabia y firme designación.³⁰

Comte afirma que "la concepción de un verdadero sistema político, radicalmente distinto del que nos circunda [...], supera los límites fundamentales de nuestro débil intelecto³¹, y quiere, al igual que Hegel, negar que el orden de la sociedad pueda ser deducido de la idea abstracta por medio de la simple *activité raisonneuse*, y reservar la construcción a una praxis que retome las tendencias objetivamente dadas y las prosiga en forma consciente.³² Este motivo dialéctico sufre, sin embargo, en la sociología comtiana, una deformación apologética: la crítica de la voluntad abstracta de enmendar al mundo se convierte en denigración de todo esfuerzo de elevar las instituciones de la sociedad de la esfera de las luchas ciegas, para convertirlas en una empresa conscientemente racional. Con el culto de lo "positivo", la razón se entrega una vez más a lo irracional.

Lo que desde Comte en adelante se ha llamado "sociología" difiere en forma fundamental de la doctrina filosófica de la sociedad de Platón o Aristóteles, o inclusive de Hegel, no sólo en lo referente a su materia, sino, más aun, en lo relativo a su concepción y método. La gran tradición filosófica desarrollaba la doctrina de la sociedad en relación con un ideal extraído de los principios absolutos del ser; en cambio, la sociología, desde que existe su nombre, tuvo una ambición exactamente contraria: la de liberarse, lo mismo que las ciencias naturales, de todas las teleologías y conformarse con la comprobación de los vínculos causales regulares. La instancia de la "positividad" era todavía, en Comte, un

³⁰, ³¹, ³² *Ibid.*, pp. 203 y ss., 37 y ss., 54 nota, respectivamente.

elemento de una construcción teórica de la filosofía de la historia, y el nuevo método, en el momento mismo en que nacía la experiencia de las tendencias autodestructivas de la sociedad burguesa, debía servir para "liberar a la sociedad de la amenaza de disolución y guiarla a una nueva forma de organización [. . .], al mismo tiempo más progresista y más estable".³³ Pero muy pronto la cientificidad metódica se convierte en un fin en sí misma. La sociología pierde cada vez más el horizonte de una posibilidad de traducir a la realidad lo que su actividad todavía abarcaba en Comte, y más aun en Spencer. El progresivismo de la nueva ciencia fue tibio desde el comienzo; el pensamiento social encontraba en ella su orgullo, precisamente en el hecho de no elevarse por encima de lo que es. El impulso de la posible transformación del ser por obra del deber ser, propio de la filosofía, dejaba paso al sobrio celo del que acepta el ser como deber ser. Y así ha sido desde los tiempos de Comte hasta los más famosos jefes de escuela de la sociología moderna: Max Weber, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto. Cuando el llamado a la cientificidad resuena con mayor *pathos*, se puede tener la seguridad de que la ciencia social se impone la prohibición de considerar precisamente aquello por lo cual los hombres se han dedicado a meditar sobre la sociedad. La sociología se mantuvo "positiva", no sólo porque se atiene a los datos y quiere eliminar el deseo, padre del pensamiento según el antiguo proverbio alemán, sino, además, porque tiene una relación positivista con lo que existe, bueno o malo. Existen casos, y éste es uno de ellos, en el cual el equívoco de un término tiene algo de bueno. La sociología se prohíbe a sí misma complicar críticamente el edificio de lo que existe.

³³ *Ibid.*, p. 9. Los fundadores de la sociología protestaron en ocasiones contra la concepción "neutralista" de su ciencia. Stuart Mill, por ejemplo, escribía en su libro sobre Comte: "La «*spécialité disperseuse*» de la actual generación de sabios, los cuales, a diferencia de sus predecesores, alimentan una verdadera repugnancia por las visiones generales, y no conocen ni respetan los intereses de la humanidad que vayan más allá de los estrechos límites de su profesión, es algo que Comte considera como uno de los grandes y cada vez mayores males de la época, en el cual se encuentra el mayor obstáculo para un renacimiento moral e intelectual. A la lucha contra el mismo quería levantar, como uno de los mayores objetivos, la fuerza de la sociedad." (Cf. *August Comte and Positivism*, en J. Stuart Mill, *Dissertations and Discussions, Political, Philosophical and Historical*, Londres, 1875). Y véase también Horkheimer, *Materialismus und Moral*, en "Zeitschrift für Sozialforschung", a. II, 1933, pp. 193 y ss.

No omitió, sin más trámite, el momento de la teoricidad. Pero este momento se dividió, en la ciencia sociológica, por un lado en esbozos más o menos gratuitos de la totalidad, y por el otro —y esta es la tendencia que ahora predomina— en metodología, epistemología y disciplina formales. Se fijó la mirada en la recolección diligente de los materiales, o inclusive en consideraciones relativas a las síntesis eventualmente posibles: en el divorcio de los dos elementos, los problemas esenciales siguen en pie como en un espacio vacío. El sociólogo norteamericano Robert Lynd, que es un estudioso empírico original y eminente, desarrolló una crítica vehemente contra esta situación³⁴ y proporcionó la prueba de la conciencia que la sociología positivista tiene —y desde entonces cada vez más— de sus propios problemas. El erudito y el técnico son, en su opinión, los dos tipos de moderno estudioso de las ciencias sociales. Ambos, sólidamente aclimatados en el terreno de la ciencia, operan, sin embargo, en direcciones divergentes: “El erudito, alejándose de los problemas inmediatamente pertinentes, y en ocasiones perdiéndolos de vista; el técnico, definiendo con suma frecuencia sus tareas en una relación miope y demasiado estrecha con el ambiente institucional dado en cada ocasión.”³⁵ Lynd compara la actividad de la moderna sociología con la gran academia swiftiana de Lagado³⁶: las ciencias sociales oficiales trabajan para la autosatisfacción académica, para tener cada vez más lecciones y hacer escribir cada vez más disertaciones.³⁷ Se ha olvidado el compromiso ético de ayudar a los hombres en la solución de sus problemas más importantes, la reunión de

³⁴ Robert S. Lynd, *Knowledge for What? The Place of Social Science in American Culture* [Saber, ¿para qué? El lugar de las ciencias sociales en la cultura norteamericana], Princeton, Nueva Jersey, 1939. Los estudios de Lynd sobre la ciudad media norteamericana abrieron a la sociología un nuevo campo de investigaciones. Cf. aquí la lección 10, p. 149.

³⁵ *Ibid.*, p. 1.

³⁶ En *Los viajes de Gulliver* (libro III, capítulos IV-VI), Swift describe la academia de los proyectistas, dividida en una clase práctica y una especulativa. Los prácticos tratan de elaborar nuevas técnicas para la extracción de rayos solares de los pepinos, el adiestramiento de los cerdos como animales de tiro, la crianza de ovejas sin lana, el ablandamiento del mármol para hacer almohadones. Los teóricos, a su vez, construyen un cuerpo completo de todas las ciencias y artes mediante agrupamientos heteróclitos de conceptos obtenidos por medio de complicados aparatos teóricos. Cf. Lynd, *ob. cit.*, p. 128.

³⁷ *Ibid.*, p. 128.

conocimientos se ha convertido, según la crítica de Lynd, en un fetiche por sí misma. El problema decisivo es el del objetivo a que puede servir toda la obra, pero esta exigencia se postula. Se olvida que la sociología es "una parte organizada de la cultura", cuyo fin consiste en "servir al hombre en la comprensión progresiva y en el perfeccionamiento de su cultura"³⁸. En este proceso la sociología pierde su razón de existir, se convierte en instrumento de intereses socialmente fuertes y pierde por último su libertad intelectual, como en los sistemas totalitarios. La sociedad engaña al hombre de ciencia con las presuntas exigencias concretas que le impone, le niega el tiempo y la independencia necesarios para la meditación, restringe su horizonte a fenómenos exteriores. El aspecto político de esta tendencia consiste en un conformismo de carácter regresivo:

El estudioso de las ciencias sociales se encuentra entre dos exigencias en conflicto: la de un pensamiento recto, riguroso y, si es necesario, radicalmente divergente de los caminos trillados, y la otra, proclamada en voz cada vez más alta, de evitar la subversión [...] Vive en un mundo que por lo general no pregunta si XY trata de llegar a la sustancia de los hechos, si trata de ser abierto y crítico, y al mismo tiempo ecuánime y constructivo, sino que sólo pregunta: "¿Estás con nosotros o contra nosotros?"³⁹

La situación de la sociología que Lynd describía hace algunos años a su manera, más bien palpable y pragmática, no se ha modificado desde entonces. La expresión *Reisozologie* ["sociología de las cosas"], que se ha vuelto últimamente popular en los países de lengua alemana, no hace más que idealizar ese estado de cosas. Semejante sociología quiere ser, bien ciencia pura de las formas de vida asociadas, la denominada "sociología formal", o bien exclusivamente descripciones y comprobaciones de la realidad social en campos bien definidos; elimina toda divagación sobre la vinculación total de la sociedad. El ideal es el de la exactitud científica como tal, sin relación con la pertinencia del objeto exactamente conocido. De tal manera nace la apariencia de una sociedad constituida como suma de "regiones": las clases sociales, los Estados, la planificación social, los grupos, las organizaciones, la dinámica, el control social y muchísimos otros. Semejante so-

³⁸, ³⁹ *Ibid.*, pp. IX, 7 y 10, respectivamente.

ciología merecería el nombre de "sociología sin sociedad", en el sentido en que se hablaba hace medio siglo de una "psicología sin psique".

En nombre de la división del trabajo científico se busca, en muchas partes, rechazar una demarcación neta y precisa entre la sociología, por un lado, y los territorios adyacentes de la economía, la psicología y la historia por el otro. Estas tentativas, que se reanudan en la identificación de una esfera específica de la constitución en sociedad [*Vergesellschaftung*], objeto de la sociología como tal, o bien la ampliación opuesta de ésta en "sociologismo", con la reducción de todo lo que es humano a lo social y la afirmación de la primacía científica de la sociología sobre las demás disciplinas, sirven para hacer más manejables los sistemas conceptuales que se utilizan, pero bastante menos para entender las cosas mismas. La preocupación por la autonomía de la ciencia sociológica y por una delimitación tan clara y rigurosa como sea posible entre las diversas ciencias, no debe hacer olvidar que las divisiones efectuadas en los fenómenos con tales abstracciones tienen siempre un momento de arbitrariedad. Los fenómenos sociales son productos históricos, en los cuales las tendencias históricas se presentan como tensiones internas de los propios procesos sociales; por ello la oposición entre la pura teoría de las formas de relaciones entre los hombres y la dinámica de la historia nos deja entre las manos, al final, un molde vacío en el cual se ha perdido la consistencia de lo que es "social". Con los elementos no esenciales así definidos —por ejemplo, las diversas formas de grupos heterogéneos en situaciones diversas— se podría luego recomponer, de manera artificial, lo que en realidad sólo resulta de estructuras sociales concretas, históricamente definidas y reconocidas sólo mediante el análisis y la reconstrucción teórica de la historia. Además, apenas se sale del ámbito de las relaciones e instituciones rigurosamente objetivas, los comportamientos sociales de los hombres no pueden ser separados de los mecanismos de orden psicológico. Los hombres que constituyen agrupamientos sociales de cualquier género o tipo son individuos, e inclusive cuando se despojan de las propiedades individuales que les son habituales, y se comportan como se dice que lo hacen las masas, actúan sin embargo, se han determinado psicológicamente de cierta manera, según determinaciones psicológicas propias de cada una de las individualidades. Inclusive aquí la moderna psicología profunda

ha logrado poner en evidencia los vínculos actuantes, con bastante claridad, como para quitar fundamentos a los privilegios que la sociología habría podido reclamar para sí como doctrina del comportamiento de sujetos reagrupados frente a la indagación psicológica del individuo. Que luego, a la postre, el mecanicismo social, y sobre todo el de las denominadas "formas de asociación" o de "vida asociativa" a las cuales cada individuo es entregado impotente, dependan, antes que nada, de procesos económicos, de la producción y del cambio, y del estado de la técnica, es algo que se puede excluir del horizonte de la investigación sociológica, sólo gracias a las definiciones escolásticas de la sociología "pura". El poeta idealista que reducía todo el enorme mecanismo a la fama y el amor, sabía asegurarse de las cosas reales con menos prevención que el fanático de los límites científicos, atado a la economía de su sector particular de investigación y obligado a acorazarse contra la experiencia más sencilla y directa, para luego reintroducirla penosamente, como correctivo, en su sistema.

La sociología pura no existe, lo mismo que no existe una historia pura, una psicología o una economía pura. Aun el sustrato de la psicología, el individuo, es una simple abstracción, si se lo extrae fuera de sus determinaciones sociales. No se puede ignorar la división científica del trabajo sin caer en el caos. Pero es cierto que sus divisiones no se identifican con la estructura de la cosa misma. El concepto de totalidad ha degenerado hoy en frase retórica. Quizás ello haga superfluo subrayar la forma en que todas las disciplinas cuyo sujeto es el hombre se han unido entre sí, y necesariamente remiten la una a la otra.

Pero sobre todo, la sociología que sólo quiere reconocer lo "positivo" está expuesta al peligro de perder toda conciencia crítica. Todo lo que es distinto de ese "positivo", obliga a plantearse interrogantes sobre la legitimación de determinada entidad social, en lugar de comprobarla y clasificarla solamente, como dato verificable, resulta sospechoso. Hace muy poco un sociólogo alemán invocaba la "superación, por parte de la sociología, de la etapa de la argumentación y explicación crítico-negativa de los problemas sociales", para dedicarse a lo que él denominaba "el estudio del hombre en relación social", entendiéndolo con ello no otra cosa que la indagación de los comportamientos subjetivos dentro de las entidades sociales objetivas alternativamente vigentes y obligatorias, y que no exigían posteriores investigaciones por

parte de la propia sociología. De tal manera, el imperativo de atenerse a lo dado comienza a derrumbarse. Lo que es propiamente dado —las relaciones sociales que en gran medida prescriben a los hombres su comportamiento— desaparece, según esta concepción, de la investigación sociológica y de sus tareas. Pero la ciencia puede ser algo más que simple duplicación de lo real en el pensamiento, sólo si está impregnada del espíritu de la crítica. Explicar la realidad significa siempre romper el cerco mágico de la duplicación. Crítica no significa aquí subjetivismo, sino confrontación de la cosa con su propio concepto. Lo dado se ofrece sólo a una visión que lo considere desde el punto de vista de un verdadero interés: de una sociedad libre, de un Estado justo, del desarrollo de lo humano. Y el que no compara las cosas humanas con lo que ellas quieren significar las ve, en definitiva, en forma no sólo superficial, sino, además, falsa.

LA SOCIEDAD

A primera vista parece suficientemente claro lo que es la "sociedad", el sector específico de la sociología: el conjunto de los hombres, con grupos de diversísimas dimensiones y significados, que componen la humanidad. Sin embargo, es fácil advertir que el concepto de sociedad no combina inmediatamente con este sustrato, y nos acercamos más a lo que se piensa como propio de la "sociedad" si orientamos el concepto hacia los momentos de conjunción y separación del "hombre" como series de individualidades biológicas por medio de las cuales los seres humanos se reproducen, dominan la naturaleza externa e interna, y de las cuales surgen, en su propia vida, conflictos y formas de dominio. Pero también este ámbito, que por lo demás forma parte de la esfera que se denomina *cultural anthropology* en los países anglo-sajones, toca sólo el conjunto de significados que resuenan en nuestra palabra *Gesellschaft*, uno de esos términos históricos cuya peculiaridad, según Nietzsche, es precisamente la de no dejarse definir: "Todos los conceptos en los que resume semióticamente un proceso total se sustraen a la definición; sólo es definible lo que no tiene historia".¹ Por "sociedad", en el sentido más importante, entendemos una especie de textura interhumana en la cual todos dependen de todos; en la cual el todo sólo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los copartícipes, a cada uno de los cuales, por principio, se le asigna una función; y donde todos los individuos, a su vez, son determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad. El concepto de sociedad, pues, designa más bien las relaciones entre los elementos y las leyes a las cuales esas relaciones subyacen, y nó a los elementos y sus descripciones simples. Así entendido, es un con-

¹ Friedrich Nietzsche, *Werke*, vol. VII, Leipzig, 1910, p. 373.

cepto de función. La sociología sería, antes que nada, ciencia de las funciones societarias, de su unidad y sus leyes. Pero se recuerda que si este concepto de sociedad llega sólo hoy a su pleno desarrollo, en la etapa de la socialización total de la humanidad, la idea de un contexto funcional, general y completo, forma de la autorreproducción de una totalidad de división del trabajo, es mucho más antigua, y se anunciaba ya en una fase tanto más arcaica como la de la filosofía naturalista de los griegos, para convertirse ya, con Platón, en la base sobre la cual reposa el Estado.

En cambio, el concepto de la *sociedad* como tal fue formulado sólo durante el ascenso de la burguesía moderna, como concepto de la verdadera "sociedad", en oposición a la "Corte". Es "un concepto del tercer Estado".² Pero este retraso no se debe a una falta

² Tal es la definición del concepto de "sociedad" ofrecida por el jurista y hombre político alemán Bluntschi. Su artículo *Gesellschaft*, en *Deutsches Staats-Wörterbuch*, de 1859, sigue siendo interesante en la actualidad: "El concepto de sociedad, sea en el sentido social, como en el político, encuentra totalmente su base natural en las costumbres y concepciones del tercer Estado. No se trata de un concepto nacional [*Volksbegriff*], sino, propiamente, sólo de un *concepto del tercer Estado*, aunque ahora se use, en la bibliografía, para identificar también al Estado con la sociedad civil. Los príncipes tienen la Corte [...] Para los campesinos y los pequeños burgueses hay posadas y hosterías de todo tipo, en las cuales se reúnen, pero no sociedad. Por el contrario, el tercer Estado, por sí solo o también con la nobleza inferior, que inclusive en esto demuestra ser la prima del mismo, es *sociable* [*gesellig*], y su sociedad se ha convertido en fuente y expresión, a la vez de juicios y tendencias comunes. Se viene formando en ella una *visión general*, de manera que la opinión de la sociedad se convierte en opinión pública, y llega a ser una potencia social y política. Este desarrollo no sucede de la misma manera en todos los pueblos [...], pero donde florece y prospera una cultura urbana, aparece también la sociedad, como su órgano indispensable. En el campo, es casi desconocida. En los círculos de la Corte y en las fiestas cortesanas, la sociedad se distingue por el principio burgués de la igualdad de todos los participantes o socios [*Gesellen*]. Y por diverso que sea en otro sentido el rango exterior o el valor personal de cada uno de sus miembros, la sociedad insiste energicamente, en todas sus formas, en cierta igualdad exterior de todos, que proporciona mayor honor inclusive a los menores, sin perjudicar o discutir el prestigio del mérito superior, y garantiza a todos el goce total y el libre comercio de la sociedad misma [...]. En un primer grado, la sociedad no está organizada. Los individuos llegan a ella o se retiran de ella según su necesidad o deseo. En ese sentido más estricto y propio, no se ni siquiera *organizable* [...]. Por ello fue poco feliz el pensamiento de quienes desearon explicar el Estado partiendo de la sociedad [...]. Inclusive la *a-estata-*

de conciencia de la constitución de los individuos en sociedad, en su sentido más restringido. Por el contrario, las formas del proceso de constitución en sociedad han sido meditadas en la tradición occidental antes que el individuo, opuesto ya por los sofistas, es cierto, a la sociedad, pero cuyo *pathos* encontró su pleno desarrollo sólo en la etapa helenista y cristiana, después que la ciudad-Estado griega perdió su independencia. Precisamente las formas de constitución en sociedad —y antes que nada la socialización de los individuos en un Estado organizado y controlado— se aparecieron ante el pensamiento que comenzaba a contemplar la vida asociada con algo de sustancial y presente por sí mismo, incontrovertible y vigente sin contrastes, de modo que, aun frente a su contenido —el proceso vital de la humanidad—, la reflexión sobre la sociedad se resuelve casi sin rodeos en la consideración de sus instituciones cosificadas. El velo de la mistificación societaria es tan antiguo como la filosofía política.

Platón basó la totalidad omnicomprendiva del Estado en las relaciones funcionales de los hombres, que deben mantenerse recíprocamente para la satisfacción de sus necesidades vitales.

Nace, pues, una ciudad, digo, cuando cada uno de nosotros no se basta ya a sí mismo, sino que tiene necesidad de muchos otros [...] Por ello, cuando uno se acerca a otro por una necesidad, y otro por otra, y teniendo

*lidad pertenece a la esencia de la sociedad; y ésta no se deja contener dentro de los límites de una sola comunidad nacional, sino que comprende a los nativos y a los extraños, a ciudadanos y no ciudadanos, a hombres y mujeres; sus hilos van más allá de los Estados y unen entre sí a las clases cultas de todo el mundo civil. Surgida predominantemente de la vida privada, y moviéndose en forma privada, se sustrae también, por ello, y con buena razón, a la dirección y tutela del Estado. Y cuando la policía del Estado trata de dominar o aun sólo de controlar constantemente la vida de la sociedad, ello es signo seguro de un estado de incivilización todavía inmaduro, o ya corrompido, de una condición malsana de la sociedad o de una enfermedad del Estado [...]. Sólo cuando la sociedad contraviene de alguna manera el orden legal o pone en peligro el bien público, los poderes estatales deben intervenir contra ella, como, por otra parte, contra los individuos cuyos actos sean castigables o contrarios al reglamento de seguridad pública". (J. C. Bluntschli, en *Deutsches Staats-Wörterbuch*, Stuttgart, 1859, vol. IV, p. 247 y ss.). También Simmel remite a la relación entre el concepto de "sociedad" y determinada formación social, y observa que la "sociedad" adquirió importancia gracias a las "capas inferiores" (Georg Simmel, *Soziologie*, Munich-Leipzig, 1922, p. 1).*

muchas necesidades se reúnen en una sola sede muchos socios y auxiliares, a esta convivencia le asignamos el nombre de ciudad.³

La comunidad estatal más elemental consistirá en cuatro o cinco individuos que se ayudan recíprocamente en la satisfacción de sus necesidades, procurándose alimento, vivienda y ropas:

¿No tendrá que ser uno agricultor, el otro arquitecto [οἰχοδόμος], y otro tejedor? ¿No deberemos también agregar un zapatero, o algún otro proveedor de las necesidades del cuerpo? [...] Por lo tanto la ciudad, en términos estrictos [ἢ γε ἀναγκαστικῆ πόλις], resultaría de cuatro o cinco hombres [...] Ahora bien, cada uno de éstos deberá poner a disposición común de todos el trabajo propio; por ejemplo el agricultor, ¿deberá proporcionar alimento a los cuatro, dedicando cuádruple cantidad de tiempo y esfuerzos para procurar el sustento y distribuirlo en común con los demás? ¿O bien, sin pensar en ello, deberá procurarse un cuarto de ese sustento en una cuarta parte del tiempo, y de las tres partes restantes dedicar una a procurarse habitación, la otra para la ropa, la otra para zapatos, y no tomarse el trabajo de compartirlo con los demás, sino ocuparse sólo de sí mismo?⁴

La constitución en sociedad es concebida sobre la base de la división del trabajo como medio para satisfacer las necesidades materiales. Pero este fundamento se convierte en base ideal en relación con la doctrina de las ideas. Una condición de la relación funcional es, en rigor, la de que "cada uno sólo pueda dedicarse bien a una única ocupación, y no ya a muchas; y si tratase de hacer esto último, dedicándose a una cantidad de cosas, no lograría éxito en ninguna, y sí adquiriría mala fama".⁵ La doctrina de las ideas ofrece, de tal modo, un criterio sobre el cual descansa la división del trabajo, en el sentido de que cada individuo debe adecuarse a la idea inmanente que garantiza que su trabajo no será despojado de valor. O sea, que el fundamento de la división del trabajo es la limitación hipostasiada de las capacidades individuales. Las exigencias crecen con el aumento de la civilización, conducen a la extensión del Estado y luego a los choques bélicos con los Estados vecinos. Se hace necesario formar una clase de

³ Platón, *La república*, 369 b c c.

⁴ *Ibid.*, 369 c - 370 a.

⁵ *Ibid.*, 394 3; Cf. también 370 b y 433 a.

guerreros. Por último, las propias dimensiones del Estado exigen una clase específica para el mantenimiento del orden y la determinación de las finalidades comunes, los jefes o administradores. Este esquema fundamental de Platón contiene ya, en forma implícita, la teoría del cambio cualitativo de la estructura social, como consecuencia del aumento cuantitativo de la población.⁶

En el esbozo platónico del Estado encontramos, además, la crítica de las más antiguas teorías sociales. Por un lado, Platón quiere proporcionar una nueva teoría frente a la antigua concepción mitológica de la fundación divina de la polis, que hacía derivar las leyes del Estado de las leyes divinas, como lo enseñaba Heráclito.⁷ Por el otro, rechaza la tesis de que los hombres viviesen primitivamente dispersos y se hubieran unido para su defensa contra la naturaleza.⁸ Pero el ataque principal de Platón se dirige contra la doctrina del derecho natural, presentada por el pensamiento ático. Niega que haya existido sociedad sin Estado, y reduce el concepto de aquélla al de una "ciudad de cerdos".⁹ En cuanto a su oposición, polémicamente destacada por sus adversarios, de lo natural y de lo meramente positivo, Platón quiere superarla reduciendo las formas de organización al *a priori* ontológico, es decir, a la idea: la ley y el orden son para él atributos de la naturaleza humana.¹⁰ Con lo cual pone un dique a la tendencia revolucionaria de los iluministas áticos, que separan sociedad y Estado. Ya en esa época, el propio concepto de sociedad es un arma en la lucha social. La doctrina del *jus naturale* de la izquierda socrática se ponía de parte de los oprimidos, contra los poderosos. Antifonte el sofista, por ejemplo, basaba la sociedad en las leyes de la naturaleza, y el Estado, en cambio, en convenciones humanas surgidas de un contrato, y que son a aquélla como la apariencia a la verdad. Los estatutos humanos siempre reprimen

⁶ *Ibid.*, 394 b; Cf. también 370 b y 433 a.

⁷ Cf. Heráclito, frag. 114: "Si se quiere hablar con cordura, será necesario, entonces, armarse de lo que es común a todos, como a una ciudad con la ley, y aun más. Pues todas las leyes humanas se alimentan de una ley divina, que impera como le place, y a todos les basta y sobre todos predomina" (Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [fragmentos de los presocráticos], Berlín, 1912, vol. I, pp. 99 y ss.). Cf. también Platón, *Gorgia*, 484 A.

⁸ Cf. Platón, *Protágoras*, 322 a, e.

⁹ Platón, *Le república*, vers. cit., 372 d.

¹⁰ Cf. la crítica de Platón a la tesis de Trasímaco en *República*, 338 c.

men, según él, lo que es natural, lesionan la libertad, perjudican la igualdad entre los hombres y no sirven para proteger contra la injusticia.¹¹ La "trasmutación de todos los valores" realizada por los sofistas tiende a anular la calificación del *nomos*, del nacimiento, de la posición social, de la educación tradicional, de la riqueza y de la fe convencional, en beneficio de una vida "natural", que opone el ciudadano de la polis, ligado al *nomos*, al ciudadano del mundo, cuyos atributos son la libertad y la igualdad.

Para esta doctrina física, que presupone la separación de *physis* y *nomos*, y que culmina con el cosmopolitismo de los sofistas y de los posocráticos, la formación de comunidades, la socialización, es el elemento primario, naturalmente dado, y sólo sucesivamente limitado por la división del trabajo y de las instituciones endurecidas en sí mismas, que obtienen ventaja de un poder irracional. Tal doctrina se encontraba en abierta oposición con los ordenamientos estatales existentes. En la Stoa media, en particular con Pánico de Rodas, en el siglo II antes de la era cristiana, el cosmopolitismo se confunde con la idea del Estado universal; en la *humanitas* se realiza la identidad del género humano y de su ordenamiento unitario.¹² Con ello, sin embargo, el rechazo estoico del Estado se convierte en la absolutización del Estado, reflejo de la unificación de los pequeños Estados griegos en el Imperio mundial macedonio, y sostén, más adelante, del programa romano de Imperio universal. De aquí surge una raíz de la concepción medieval de la sociedad como *universitas*¹³, e inclusive en la teocracia augustiniana la concepción del reino de Dios sigue siendo siempre la de un Estado. Se produce, de tal modo, un vuelco ideológico de extraordinario alcance; el elemento secundario, derivado, la institución, resulta ser el primero, en la cabeza de los hombres que viven bajo el imperio de dichas instituciones, y que eliminan en gran medida de su conciencia el verdadero primario, es decir, su efectivo proceso vital. Es probable que a este vuelco haya contribuido el hecho de que el trabajo material, en virtud

¹¹ Cf. Diels, *ob. cit.*, vol. II, pp. 289 y ss.

¹² Cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III, I, *Nachristotelische Philosophie*, ed. cit., pp. 307 y ss.

¹³ También Alberto Magno reubicaba a Aristóteles entre los estoicos, a tal punto coloreó la Stoa la imagen medieval de la filosofía antigua, hasta Tomás de Aquino.

del cual la humanidad continúa subsistiendo, se mantuviese adherido a los esclavos durante toda la antigüedad clásica. Inclusive en Aristóteles los esclavos son exceptuados de la definición de hombre —por lo tanto, naturalmente, del Estado—; el griego poseía para designarlos el neutro *αὐδῶν ποδῶν*, pies de hombres. Sea como fuere, las doctrinas de humanidad universal de Panecio y Posidonio se adaptaron sin dificultades a las funciones de instrumentos ideológicos del Estado universal romano, del imperialismo integral. Y ello puede contribuir a explicar cómo fue posible que la filosofía estoica, con su *pathos* trágico, encontrase tan pronta acogida entre los romanos, gente eminentemente positiva. El estrecho entrelazamiento en el cual se compenetran sociedad y dominio, se revele con claridad, inclusive en esas paradojas. Todavía hoy, en todos los idiomas, la propia palabra "sociedad" testimonia la forma en que, al lado del significado universal, pudo aislarse y conservarse otro: el de la "buena sociedad", que abarca a todos aquellos que "se encuentran dentro" y se reconocen recíprocamente en los modos de la soberanía social, cuando no se encuentran lisa y llanamente fijados, en forma mecánica, en un *social register*¹⁴, con lo cual, es verdad, el concepto de *society* se elimina en forma tendenciosa.

El concepto de sociedad sólo volvió a ponerse en movimiento con el florecimiento de la época burguesa. Entonces se vuelve agudo y patente el contraste entre las instituciones absolutístico-feudales y la capa social que ya dominaba el proceso vital material de la sociedad; y volvió a tener vigencia el contraste entre "sociedad" e instituciones existentes. El Estado no es ya aceptado como imagen de la *civitas dei*. Su origen, la relación de los hombres con él, son puestos en duda. Cuando el Estado es entendido por medio de la analogía con el "cuerpo", tanto orgánico como mecánico¹⁵, su identidad con la sociedad no se encuentra todavía radicalmente fragmentada; pero ya el Renacimiento conoce meditaciones más incisivas. Gerónimo Cardano, por ejemplo, distingue

¹⁴ En inglés en el texto [N. del T.].

¹⁵ La concepción del todo social como cuerpo surge de Aristóteles (cf. *Política*, 1281 b). Remitiéndose a él, los italianos Pomponazzi y Campanella hablan, en la aurora de la época burguesa, del Estado como organismo, como hombre más grande. Pero es una idea que vuelve a repetirse siempre, inclusive en la sociología formal; cf., por ejemplo, el "esqueleto objetivo" (*objektives Gerippe*) de Theodor Geiger.

entre las comunidades pequeñas, que pueden prescindir de las leyes, y las grandes, imposibles sin las leyes. El ascenso del individuo en la joven sociedad burguesa da fuerza a las tendencias más críticas hacia el Estado; el derecho natural es una legítima instancia del individuo frente al dominio absoluto y a la potencia del Estado.¹⁶ El Estado no es ya un dato inmóvil, una unidad existente por sí misma, sino que se compone de partes individuales, los individuos; el conjunto sólo resulta de la suma de éstos. Con lo cual se postula el problema de por qué y cómo pasa la parte aislada al todo social:

Como sucede, en rigor, en el reloj, o en otra máquina un tanto compleja, no se puede saber cuál es la función de cada una de las partes y de cada una de las rueditas, salvo si se desmonta el todo y se estudia, por partes, la materia, la forma, el movimiento de los elementos. Del mismo modo, cuando se investiga el derecho del Estado y los deberes de los ciudadanos, es necesario, no ya disolver el Estado, sino considerarlo como si estuviese desmontado, es decir, hace falta entender bien la calidad de la naturaleza humana, en qué aspectos es capaz de componer un Estado, o refractaria a ello, y de qué manera los hombres, cuando quieren unirse, deben combinarse entre sí.¹⁷

La fórmula "de qué manera los hombres deben combinarse entre sí" sirve para demostrar que a esto no se llega por revelación divina, sino por medio del uso de la razón. El problema consiste ahora en la fundamentación racional del Estado y de la sociedad. La "justicia natural" es en Hobbes, como en el Iluminismo posterior, una simple "orden de la razón natural".¹⁸ Lo mismo sucede en Voltaire: la razón es "la única causa que hace subsistir la sociedad humana".¹⁹ Hobbes pone explícitamente en duda la doc-

¹⁶ Cf., en este sentido, Baruch Spinoza, *Tractatus Politicus*, cap. II, § 4, "Por derecho de naturaleza, entonces, entiendo las propias leyes naturales, o las reglas según las cuales todas las cosas suceden, es decir, la potencia misma de la naturaleza. Por ello, el derecho de toda la naturaleza y de cada uno de los individuos coincide con su potencia. Todo lo que cada uno hace de acuerdo con las leyes de su naturaleza concuerda con el sumo derecho de la naturaleza; tiene tanto derecho de naturaleza cuanto vale su potencia".

¹⁷ Hobbes, *Elementa philosophica, De cive*, apud Da nilem Elzevirium, Amstelodami, 1669, *Prefatio ad lectores*.

¹⁸ *Ibid.*, *Epistola dedicatoria*.

¹⁹ *El filósofo ignorante*, en Voltaire, *Escritos filosóficos*.

trina del hombre como *zōon politikón*, como ente originariamente social²⁰: "El hombre no es sociable por naturaleza, sino que llega a serlo por educación". Los hombres viven primero sin instituciones, en un estado de igualdad en el cual cada uno tiene derecho sobre todas las cosas. El esfuerzo para adquirir ventajas y poderes sobre los demás hace que "el estado natural de los hombres, antes de agruparse en sociedad, fuese la guerra; y no sólo esto, sino la guerra de todos contra todos".²¹ La "natural tendencia de los hombres a dañarse unos a los otros"²² entra en conflicto con la instancia de la razón natural, que exige "la conservación de la vida y de los miembros" de cada uno.²³ Y este conflicto termina con una victoria de la razón, es decir, con el contrato que garantiza a cada uno la propiedad de determinados bienes. De tal modo entra en juego un nuevo argumento, al cual la sociedad burguesa se atenderá en adelante con firmeza: la teoría de que la sociedad se basa en la propiedad privada, y de que el Estado debe asumir la tutela de dicha propiedad. Para tal fin, y con vistas a salvaguardar el primer contrato, o contrato de sociedad, se establece un segundo, el de dominación, con el cual los individuos se someten a las instituciones del Estado. El temor de todos respecto de todos es superado por el "temor hacia un poder que está por encima de todos". La convivencia de los hombres —es decir, la sociedad— es posible sólo gracias al sometimiento de los individuos. Hobbes trata de solucionar la dialéctica de fuerza y derecho otorgando primacía a este último, vinculado a la razón, pero sólo como nueva fuerza.²⁴ El poder del más fuerte en el estado de naturaleza se transforma así en el poder legal de la dominación.¹

Contra Hobbes y su extrema franqueza, la doctrina posterior de la sociedad polemizó quizá no menos que contra la deducción teocrática del Estado de designio divino. Aparece como menos aceptable aun el derivar todas las formas de convivencia social y civil del "sometimiento de los individuos";² pero los esfuerzos del pensamiento fueron atraídos entonces, no por la posibilidad, abstractamente planteada como hipótesis, de una sociedad sin instituciones, sino por el problema de una sociedad con instituciones

²⁰ Hobbes, *ob. cit.*, I, II. *Annotatio*.

²¹ *Ibid.*, *Sub título libertatis*, I, XII, p. 15.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ *Ibid.*, I, IX, p. 12.

justas, en la cual el derecho se base en la libertad y no en la fuerza.

En efecto, resulta casi imposible separar el concepto de sociedad de la polaridad de los dos elementos, el institucional y el natural. Hay constitución en sociedad sólo en la medida en que la convivencia de los hombres es mediada, objetivada, "institucionalizada". A la inversa, las instituciones no son, en sí, otra cosa que epifenómenos del trabajo vivo de los hombres. La sociología se convierte en crítica de la sociedad en el momento mismo en que no se limita a describir y ponderar las instituciones y los procesos sociales, sino que además los confronta con ese sustrato, la vida de aquellos a quienes se superponen las instituciones y de los cuales consisten ellas mismas, en las formas más variadas. Cuando la reflexión acerca de lo que es la "sociedad" pierde de vista la tensión entre instituciones y vida, y trata, por ejemplo, de resolver lo social en lo natural, no orienta un esfuerzo de liberación respecto del apremio de las instituciones, sino que, por el contrario, corrobora una segunda mitología, la ilusión idealizada de cualidades originales, que se remontaría precisamente a lo que surge a través de las instituciones sociales. Un tipo extremo de esta falsa e ideológica reducción naturalista de la sociedad es el mito racista del nacional-socialismo; la praxis que la atacó mostró en qué forma la crítica romántica de las instituciones, sustraída al vínculo de la dialéctica social, se hunde en la disolución de todas las garantías protectoras de lo que es humano, en el caos, y finalmente en la abolición de la institución desnuda, del puro y simple dominio.²⁴

²⁴ La antítesis de sociedad y comunidad, formulada por primera vez por Schleiermacher, se define en la sociología alemana, particularmente gracias a la obra principal de Ferdinand Tönnies, intitulada precisamente *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Leipzig, 1887). Tönnies subdivide los vínculos sociales, en los cuales los hombres actúan unos sobre los otros salvaguardando cada uno la propia vida y voluntad, en "vida real y orgánica" por un lado, y "formación ideal mecánica" por el otro, es decir, comunidad y sociedad. La primera abarca el lenguaje, las costumbres, las creencias; "convivencia familiar, doméstica, exclusiva", es, "organismo viviente". La otra se comprueba, por ejemplo, en la actividad adquisitiva y en la ciencia racional, y es para Tönnies sólo una forma de convivencia "transitoria y aparente", "agregado y artefacto mecánico" (*ob. cit.*, libro I, § 1). En la comunidad hay "hombres vinculados entre sí en forma orgánica y por voluntad", que se aceptan positivamente. En la sociedad "no están vinculados en esencia, sino en esencia divididos" (§ 19). La determinación

Como relación de los hombres en los marcos de la conservación de la vida total y, por lo tanto, como un hacer, antes que como un ser, el concepto de sociedad es esencialmente dinámico. El hecho de que al final de cada ciclo de trabajo social quede, como tendencia, un producto social mayor, implica ya, por sí mismo, un momento dinámico. A tal dinámica se refiere la doctrina spenceriana del desarrollo de la sociedad, que

abarca todos los procesos y productos que presuponen las actividades coordinadas de numerosos individuos, actividades coordinadas que producen resultados con mucho superiores, en su amplitud y complejidad, a los que se obtienen en cada actividad individual.²⁵

Este "plus", y todo lo que implica en materia de cambiantes posibilidades, necesidades e inclusive conflictos, remite, necesariamente, a modificaciones del *status quo*, sean ellas deseadas o no por los hombres o por aquellos que los dominan. Por otra parte, aun el incremento de la riqueza social es, entre otras cosas, uno de los orígenes de la autonomía que las instituciones y formas de la socialización de los hombres adoptan para éstos, como cosa organizada, y que no es ya idéntica a los hombres mismos, sino que se ha venido afirmando y consolidando frente a ellos. El principio de la constitución en sociedad era, al mismo tiempo, un principio de conflicto social entre trabajo vivo y momentos "estáticos", como las instituciones cosificadas de la propiedad. No por nada la oposición de *nomos* y *physis* será entendida, con el surgimiento de la sociedad industrial, como oposición entre trabajo y propiedad. Ya en Saint-Simon estas dos categorías desempeñan un papel esencial. Hegel, frente a la nueva economía política clásica, ofrece una rotunda elaboración de la relación así constituida: la satisfacción de las necesidades del individuo es posible para él, sólo mediante la "general dependencia recíproca", "y la satisfacción de la totalidad de sus necesidades es un trabajo de todos". "La

económica de la comunidad es "la posesión y el goce de los bienes comunes" (§ 11), de la sociedad, el mercado, el cambio y el dinero. [Cf. Tönnies, *Comunidad y sociedad*]. Este esquema peligrosamente simple, aunque en un sentido totalmente distinto del que consideraba Tönnies, reaparece en el Tercer Reich como contraposición propagandística de "comunidad de stirpe ario-germánica" y "sociedad atomizada judeo-occidental".

²⁵ Spencer, *Principii di sociologia*, cit., p. 6.

actividad del trabajo, y de la necesidad como movimiento de éste, tiene, del mismo modo, su aspecto inmóvil en la posesión." De la relación dialéctica entre trabajo y posesión resulta, no sólo lo "general", la sociedad, sino la existencia misma del individuo como hombre, como persona.²⁶ Sin embargo, a diferencia de los economistas, Hegel construye su concepto del trabajo, no sólo en lo que respecta a la obra común de transformación del mundo exterior, y a la distribución de las funciones laborales individuales entre los miembros de la sociedad, sino, además, con referencia a la historia del hombre mismo, a su "formación" [*Bildung*].

La sociología oficial no ignora estas relaciones. Pero procede, aquí, según las reglas de una ciencia clasificatoria, ella misma endurecida ya en instituciones. De tal manera, Comte dividía por anticipado las leyes de la sociedad en estáticas y dinámicas. Exige que "en sociología [...] se distinga con claridad, para cada objeto político, entre el estudio fundamental de las condiciones de existencia de la sociedad y el de las leyes de su perpetuo movimiento". Esta distinción conduce a dividir "la física social en dos ciencias principales, que se podrán denominar estática y dinámica social". Comte identificó, de una vez para siempre, dos principios que actúan en el mundo: el del orden y el del progreso. Trasladado este esquema a la sociedad, debería corresponderle también a ésta un "dualismo científico":

es evidente que el estudio estático del organismo social debe coincidir, en el fondo, con la teoría positiva del orden, que, en efecto, sólo puede consistir en una justa armonía permanente entre las diversas condiciones de existencia de las sociedades humanas. Y con más claridad aun se ve en qué forma el estudio dinámico de la vida colectiva de la humanidad constituye, necesariamente, la teoría positiva del progreso social, que, si se deja a un lado toda vana idea de perfectibilidad absoluta e ilimitada, sólo puede reducirse, como es natural, a la simple noción de ese desarrollo fundamental.²⁷

Muy cercana a ésta se encontrará, además, la tentación de trasfigurar en algo eterno el movimiento institucional, en virtud de su "estática", y en menospreciar como mutable y causal el momento dinámico del proceso vital de la sociedad. Comte no deja

²⁶ G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, I, (Lecciones de 1803-1804), ed. Lasson, vol. XIX, Leipzig, 1932, pp. 236 y ss.

²⁷ Comte, *Cours de philosophie positive*, cit., tomo IV, pp. 320 y ss.

de afirmar la relación de orden y progreso, "cuya íntima e indisoluble combinación caracteriza ya, tanto la dificultad fundamental, cuanto el primer recurso de todo auténtico sistema político".²⁸ Pero este programa es contradicho tanto por su tendencia política como por su método de tipo naturalista. El desarrollo total de la sociedad burguesa le parece llevar a la disolución anárquica de la sociedad misma, y por ello trata de subordinar el progreso al orden. Por otra parte, aun en un pensador dialéctico como Marx sentimos el eco de la división en estática y dinámica. Y ni siquiera hoy la sociología se ha desembarazado totalmente de dicha división. Marx contrapone las leyes naturales e invariables de la sociedad a las específicas en determinada fase del desarrollo, el "mayor o menor grado de desarrollo de los antagonismos sociales" y las "leyes naturales de la producción capitalista".²⁹ Y su pensamiento recorrió aquí la idea de ciertas categorías que tenderían a eternizarse en todo lo que para él era "prehistoria", el reino de la falta de libertad, para transformar el modo de su manifestación, sólo en la forma moderna y racionalizada de la sociedad de clases; también el trabajo asalariado libre es esclavitud del salario. Una especie de ontología negativista, por lo tanto, o, si se quiere, la profunda percepción de los existenciales de la historia, dominio y falta de libertad, y de lo poco de decisivo que hasta ese momento se había advertido en esa realidad, a pesar de todos los progresos de la *ratio* y de la técnica.

Sin embargo, la división entre invariantes y modificaciones, entre sociología estática y dinámica, es, en términos rigurosos, insostenible. Dicha división contrasta irremediabilmente con el propio concepto de sociedad como unidad indisoluble de dos momentos. Las leyes históricas de determinada fase no son simples modos de manifestación de leyes más generales, sino que, por el contrario, todas las leyes son instrumentos conceptuales forjados en el intento de dominar las tensiones sociales en su raíz teórica. Al hacer tal cosa, la ciencia se mueve en diversos planos de abstracción, sin que por ello le resulte lícito representarse la realidad misma como

²⁸ *Ibid.*, pp. 9 y ss.

²⁹ Carlos Marx, *El capital*. Cf. *Grundrisse der Politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, pp. 7 y 10, y pp. 364 y ss., así como la recensión de Federico Engels de *Paa una crítica de la economía política*, en "Das Volk", Londres, 6 y 20 de agosto de 1859, reproducida en *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1951, pp. 217 y ss.

un montaje de dichos niveles. Uno de los *desiderata* esenciales que es preciso postular a la actual sociología es precisamente el de que debe liberarse de la menguada antítesis entre estática y dinámica social, que se manifiesta en la actividad científica, antes que nada como antítesis de las doctrinas conceptuales de la sociología formal, por una parte, y del empirismo sin conceptualización, por la otra. La ciencia de la sociedad no puede someterse —a menos de que quiera deformar el objeto con su propio aparato conceptual— al dualismo de un *hic et nunc* henchido de contenido pero amorfo, y de una universalidad constante pero vacía. Por el contrario, la comprensión de la estructura dinámica de la sociedad impone la instancia de un incansable esfuerzo de unidad de lo general y lo particular. Inclusive esta unidad se pierde cada vez que la sociología se limita sólo a las calificaciones más generales de lo que es la sociedad, con definiciones como “[la sociedad] es el concepto más general que abarca el conjunto de las relaciones del hombre con sus semejantes”, del cual queda excluido *a priori* lo concreto:

La sociedad no es más que una parte de la totalidad concreta de la vida social del hombre, sobre la cual los factores de la herencia y del ambiente influyen tanto como los elementos culturales que actúan, como conocimientos y técnicas científicas, religiones, sistemas éticos y metafísicos, y formas de la expresión artística. Sin todas estas cosas, no existe la sociedad; en todas las manifestaciones concretas de la misma, ellas actúan, sin ser, sin embargo, ellas mismas, la sociedad. Ésta abarca únicamente el conjunto de las relaciones sociales como tales.³⁰

Este tipo de aproximación domina sobre todo en la sociología formal alemana. “Es posible reducir totalmente el esqueleto objetivo de la sociedad a conceptos cuantitativos y mensurables, y describirla por medio de ellos”, escribe Theodor Geiger.³¹

El “carácter objetivo” de las formaciones sociales no se basa en sus “objetivaciones”, es decir, en las creaciones subjetivas: bienes de cultura, símbolos, ordenamientos, normas y otros semejantes [...] Estas configu-

³⁰ Talcott Parsons, artículo *Society* en la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XIV, pp. 225 y 231.

³¹ Theodor Geiger, *Über Soziometrik und ihre Grenzen*, en “*Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*”, a. I, 1948-49, p. 221.

raciones sociales del "segundo orden" sólo hacen experimentable para el observador, y junto con otros síntomas, la efectualidad objetiva "de la" sociedad, y representan, para el miembro, la formación social como tal. Pero estas objetivaciones, lejos de constituir la sustancia misma de la sociedad, son contenidos de la vida social: el objeto de la sociología no es, por lo tanto, la obra de arte o la doctrina religiosa, sino la totalidad de los procesos de socialización [*Vergesellschaftungsvorgänge*] que se realizan en relación con el surgimiento de aquéllas, en su comunicación, recepción, transformación. Por ejemplo, entonces, la vida artística o religiosa, en la medida en que está socializada, etcétera.³²

Contra esta concepción será necesario afirmar que el concepto de sociedad abarca precisamente la unidad de lo general y lo particular en la correlación total y autorreproductiva de los hombres. Se podrá preguntar en qué consiste la especificidad de una sociología así entendida respecto de la economía política, tanto más cuanto que uno de sus temas fundamentales, las instituciones, es pasible, en gran medida, de reconstrucciones por medio de categorías económicas. La única respuesta a esta objeción, en principio, es la de que inclusive la ciencia económica, tal como se nos presenta hoy, se refiere, cuando mucho, a un cálculo derivado, ya cosificado. En general, al mecanismo, aceptado como tal, de la sociedad de intercambio altamente desarrollada. Pero en la realidad histórica los contratantes de las operaciones de intercambio no han entrado, ni entran, en las relaciones racionales recíprocas que exigían las leyes de aquéllas, sino que se acomodan, en medida decisiva, y en esas relaciones sociales, a diferencias del poder efectivo, de la disposición social, y ello no sólo en la época más reciente del capitalismo altamente diferenciado, sino en todas las épocas acerca de las cuales es legítimo hablar de sociedad en el sentido aquí analizado. Por consiguiente, el proceso vital de fondo, que proporciona a la sociología su objeto, es, por cierto, un proceso económico. Pero en las leyes económicas ya se encuentra estilizado en un sistema conceptual de operaciones rigurosamente racionales, que es adoptado tanto más insistentemente como esquema explicativo, cuanta menos realización efectiva ha encontrado. La sociología es economía sólo como economía política, y de ello surge la inferencia de una teoría de la sociedad que vuelva

³² Id., artículo *Gesellschaft*, en *Handwörterbuch der Soziologie*, al cuidado de Alfred Vierkanndt, Stuttgart, 1931, p. 211.

a llevar las formas vigentes de la actividad económica, las instituciones económicas, al orden social.

La dinámica de la sociedad como correlación funcional de hombres se expresa, en el nivel más elevado, en el hecho de que, según todo lo que podemos aquilatar del curso histórico, la socialización de los hombres tiende a aumentar. Es decir, que, en general, cada vez hay "más" "sociedad". Spencer ya lo había observado, y anotaba toda una serie de causas: el progresivo aumento del conjunto social, la acción recíproca entre la sociedad y sus elementos, así como entre una sociedad y la vecina, y el "continuo amasarse de productos superorgánicos", como los instrumentos materiales, el lenguaje, el saber, las obras de arte:

Reconocida la verdad fundamental de que los fenómenos sociales dependen en parte de la naturaleza de los individuos, en parte de las fuerzas a las cuales éstos están sujetos, vemos que estas dos series de factores, radicalmente diversos entre sí, y que son causa de las modificaciones sociales, se entrelazan tanto más con otras series cuanto más avanzan esas modificaciones. La influencia del ambiente orgánico e inorgánico, que subsiste desde el comienzo, y que es ahora casi invariable, se modifica luego, a su vez, bajo la influencia de la sociedad que se desarrolla. El simple aumento de la población hace entrar en juego nuevas causas de modificaciones, cuya importancia crece progresivamente. Las influencias de la sociedad sobre las unidades que la componen, y de éstas sobre la naturaleza de aquélla, colaboran incesantemente en la creación de nuevos elementos. Al crecer las sociedades en dimensiones y articulación interna, reaccionan unas sobre otras, ora en choques guerreros, ora en intercambios comerciales, y determinan, de esta manera, otras transformaciones profundas. Los productos superorgánicos cada vez mayores, que se hacen cada vez más complejos, constituyen, además, otro grupo de factores, cuyo efecto transformador va en aumento. Y así sucede que cada paso hacia adelante determina, en los factores de transformación, por complicados que ya fuesen, posteriores y mayores complicaciones, pues crean otros factores nuevos, que aumentan constantemente, ya sea en complejidad, ya sea en potencia.³³

La visión spenceriana del avance del proceso de socialización es formulada en la teoría, ya famosa, de la progresiva integración y diferenciación de la sociedad. Los dos momentos son complementarios:

³³ Spencer, *ob. cit.*, § 13.

El aumento de una sociedad en el número de los miembros y en la consolidación, se da simultáneamente con un aumento de heterogeneidad, tanto en su organización política cuanto en la industrial.³⁴

Integración y diferenciación representan para Spencer las leyes fundamentales del proceso de socialización. De su concepto de "integración" —y esta es su característica esencial— se extraería el momento cuantitativo del proceso:

La integración se manifiesta en la formación de una masa mayor y en el progreso de esta masa hacia una coherencia debida a la íntima vinculación de las partes.³⁵

El momento cualitativo, que Spencer define como "incremento de la estructura interna", se expresa en la categoría de la diferenciación: "Para hacer posible la vida combinada de una gran masa [...] son necesarios complejos ordenamientos".³⁶ La idea spenceriana de la integración progresiva ha encontrado confirmación; y el término entró también en la jerga del fascismo, a propósito del "estado integral", aunque el ultraliberal Spencer jamás habría pensado, por cierto que pudiera operarse semejante trasposición social de la función de su teoría.

Bastante más discutible aparece la validez del concepto de diferenciación. El mismo recoge la correlación entre progreso de la socialización y de la división del trabajo, pero deja en la sombra una tendencia opuesta, e implícita, también ella, en la división cada vez mayor del trabajo. Dicha tendencia se contrapone a la diferenciación: cuanto más pequeñas son las unidades en que se subdivide el proceso social de producción con el avance de la división del trabajo y de la racionalización de la producción, tanto más tienden, las operaciones laborales así subdivididas, a asemejarse y a perder su especificidad cualitativa. De tal manera, el trabajo del obrero industrial en general aparece, en cada uno de sus aspectos, menos diferenciado que el del artesano. Spencer no previó que el proceso de "integración" haría superfluas numerosas categorías de mediaciones que complicaban y dife-

³⁵ Id., *Principii di sociologia*, cit., parte II, § 227, p. 336.

³⁴ Id., *I primii principii*.

³⁶ *Ibid.*, § 228, p. 336.

renciaban el todo, y que se vinculaban con la competencia y con el mecanismo de mercado, debido a lo cual una sociedad verdaderamente integral es, en muchos aspectos, mucho más "sencilla" que la del liberalismo en el más alto grado de desarrollo; en tanto que el carácter complejo de las relaciones sociales en la etapa actual, acerca del cual tanto se habla, opera, con suma frecuencia, como un simple velo que oscurece dicha simplicidad. Es posible que a este proceso corresponda una tendencia regresiva a la menor diferenciación y a un mayor primitivismo en términos de subjetividad antropológica. La grandiosa síntesis spenceriana permite así observar en cuán escasa medida una teoría como esta, de espíritu rigurosamente positivista, puede protegerse contra el peligro de hipostasiar un elemento temporario, la progresiva diferenciación que se produjo en determinado momento de la sociedad burguesa-liberal altamente desarrollada, interpretándolo como ley eterna; y, por lo demás, así ha hecho la sociedad burguesa con suma frecuencia, trasfigurando sus leyes históricas en leyes absolutas, en la perspectiva de los principios de libertad e igualdad que en ellas se realizan formalmente. Por otra parte, la pérdida de diferenciación en la sociedad actual, no es sólo algo positivo, una especie de ahorro de cargas superfluas, sino, además, algo profundamente negativo, vinculado de manera indisoluble al surgimiento de la barbarie en el corazón mismo de la vida civil, y en el cual vemos en funcionamiento ese "igualitarismo nivelador" del que tanto se acusó, en su época, a los críticos de la sociedad.

Pero inclusive en la fase actual el aumento de la socialización se manifiesta en dos momentos, el uno cualitativo, el otro cuantitativo. Por un lado se "socializa" cada vez más, nuevos y más numerosos individuos, grupos humanos y pueblos son arrastrados al contexto funcional de la sociedad. Esta tendencia socializadora se había intensificado ya de tal manera en el siglo XIX, que incluso los países que se habían mantenido a la retaguardia del pleno desarrollo capitalista se encontraban sin embargo implicados, en el sentido de que inclusive su no-ser-todavía o no-todavía-del-todo "capitalistizados" constituía una de las fuentes de la multiplicación del capital en los países dominantes y dio lugar, precisamente así, a luchas políticas y sociales. Hoy, gracias, entre otras cosas, al progreso de los medios de transporte y a la descentralización industrial y tecnológicamente previsible, la socialización

de la humanidad se aproxima a una nueva culminación; y lo que parece mantenerse "fuera" persiste en esa su extraterritorialidad, más bien como algo tolerado, o en el ámbito de un plano más amplio, y no en virtud de una auténtica e indiscutida subsistencia de lo "exótico". Y aquí será preciso recordar la trivial verdad de que el progreso acelerado de la socialización no es, sin más trámites, fuente de pacificación del mundo y de superación de los antagonismos. En la medida misma en que el principio de constitución en sociedad es en sí mismo ambivalente, sus progresos han reproducido, por lo menos hasta ahora, las contradicciones, si bien a un nivel cada vez más alto. Si es válida la célebre fórmula de Wendell Wilkie, del "mundo unitario", es preciso decir que inclusive ese *One World* se caracteriza por la ruptura de dos "bloques" monstruosamente armados uno contra el otro; y apenas resulta exagerado decir que el desarrollo hacia la sociedad total es acompañado, inevitablemente, por el peligro de la aniquilación total de la humanidad.

Existe, además, otro sentido en el cual tenemos cada vez "más" sociedad. La red de las relaciones sociales entre los individuos humanos tiende a hacerse cada vez más densa; es cada vez más reducido aquello que en el individuo subsiste y la elude. Y es preciso preguntarse si tales momentos autónomos y tolerados por el control social pueden todavía formarse, y en qué medida. El concepto de sociedad, en el sentido estricto, delimita aquí con claridad la sociología de la antropología, en la medida misma en que el objeto de la segunda depende ampliamente, a su vez, del proceso de socialización. En otras palabras, lo que a la reflexión filosófica tradicional se le aparecía como esencia del hombre es determinado, en cada una de sus partes, por la naturaleza de la sociedad y por su dinámica. Esto no significa, en rigor, que los hombres hayan sido más libres en épocas anteriores de la vida social, o que debiesen serlo necesariamente. Aquí existe una ilusión fácil de revelar: se mide a la sociedad con el metro del liberalismo, y la tendencia a la socialización total en la época posliberal aparece como un *monstrum* inédito de opresión. Pero es ocioso investigar si el poder y el control social en una sociedad de cambio llevada a sus últimas consecuencias son mayores o menores que en la sociedad basada en la esclavitud de Estado, como por ejemplo la de los antiguos imperios mesopotámicos y egipcios. Más legítimo será, en cambio, observar que precisamente debido

a que mucho más tarde, y sobre todo en la época burguesa, la idea de individuo llegó a ser formulada en forma definitiva y a adquirir inclusive figura real, la socialización total adquiere ahora aspectos que no podía poseer en esas épocas antiguas, preindividualistas, de cultura bárbara. La socialización afecta en rigor al individuo, como presunta individualidad únicamente biológica, no tanto desde afuera, sino invistiendo al individuo en su propia interioridad y haciendo de él una mónada de la totalidad social. En este proceso, la progresiva racionalización, como standardización del hombre, va acompañada por una regresión igualmente progresiva. Lo que otrora quizá les ocurría a los hombres desde afuera, ahora deben sufrirlo también en sí mismos. Es precisamente por ello que esta "socialización interior" de los individuos no se desarrolla sin desgastes, engendra a su vez conflictos que ponen en duda el nivel de civilización hasta ahora alcanzado y, al mismo tiempo, abren perspectivas más avanzadas. El solo hecho de que la civilización no alcance hoy a los hombres inmediatamente, como seres de la naturaleza, sino que se interponga una situación en la cual habían aprendido desde hacía tiempo a tener conciencia de sí como algo más que simples elementos de la especie biológica, implica necesariamente que la socialización total se les presente acompañada de sacrificios, que no están dispuestos a aceptar sin más trámites, ni son capaces de ello. No menos importante es la intuición de Freud, de que, como las renunciaciones cada vez mayores en la esfera de los instintos no encuentran equivalente en las compensaciones por las cuales el yo las acepta, los instintos reprimidos se rebelan. La socialización crea el potencial de su propia destrucción, no sólo en la esfera objetiva, sino también en la subjetiva.

Una sociología que permita excluir de sí estos órdenes de problemas, y que renuncie, en nombre de los "hechos controlables", a la categoría central —la sociedad— a partir de la cual todos estos hechos surgen a la observación, cuando aún ni siquiera se han constituido, renuncia a su propia concepción como ciencia, para insertarse sólo en la regresión a la esfera restringida que constituye uno de los datos sintomáticos más peligrosos del proceso de socialización total.

EL INDIVIDUO

En numerosas ocasiones se ha subrayado que la ciencia de la sociedad, la sociología, no puede aislarse de otras disciplinas (por ejemplo la psicología, la historia, la economía política) si efectivamente quiere enunciar proposiciones que se refieran a la totalidad de las relaciones y las fuerzas sociales. Pero quizá sea superfluo agregar que con esto no se quiere resolver a la sociología misma en un confuso conglomerado de quién sabe cuántas y cuáles ciencias. Lo específico de la sociología no son sus objetos, que aparecen también en esas otras ciencias, sino el acento que pone sobre el objeto, es decir, la relación entre *todos* esos objetos y las leyes de la socialización, que precisamente instituye la sociología. Esta curvatura específica vale inclusive en el caso de un concepto, el de individuo, que aparece para la conciencia ingenua y, si es posible decirlo, presociológica, como la antítesis de la socialización. Pero aun para ello tiene suma importancia tratar de desarrollar las consecuencias sociológicas que contiene dicho concepto.

En el campo de las investigaciones sociológicas el concepto de individuo se presenta raramente. La sociología, que se dedica en general al estudio de las "relaciones intrahumanas", de los grupos, de las clases, de las instituciones sociales, tiende a considerar al individuo como un dato irreductible, y confía el análisis del mismo a la biología, la psicología y la filosofía. Esta última, que también habría intentado la tarea de reflexión crítica sobre el concepto, propuso durante mucho tiempo absolutizar al individuo como categoría extrasocial. La idea de la autonomía orientó, desde Descartes en adelante, las investigaciones filosóficas, que desembocaron en la afirmación de la primacía del yo soy y del yo pienso. Este último se mantendría independientemente de los sujetos concretos, querido, en Descartes como *sum del cogitans*, o en Kant como percepción trascendental y autonomía moral, como

yo absoluto en Fichte y finalmente como pura conciencia en Husserl. En la órbita de estas tradiciones, los filósofos del siglo XIX se mantuvieron en su mayoría ajenos a la experiencia del predominio real del individuo aislado y, complementariamente, de la sociedad. Por encima de ambos parecía elevarse la concepción idealista de la subjetividad.

Desde su primera aparición, el concepto de individuo quiere designar algo concreto, cerrado y subsistente por sí mismo; es una singularidad caracterizada por propiedades particulares que sólo a él le son pertinentes. Pero en primer término, y en sentido puramente lógico, sin referencia a la persona humana, *individuum* es la traducción latina del *atomon* materialista de Demócrito. Boecio ofrece esta definición del individuo:

“Individuo” se aplica de muy diversas maneras. Se denomina individuo a aquel que no puede ser subdividido en modo alguno, como la unidad o el espíritu [*mens*]; se llama individuo aquello que por solidez no se deja dividir, como el diamante; y se llama individuo aquello cuya predicación propia no conviene a las otras cosas similares, como “Sócrates”.¹

Esta predicación que anuncia lo singular y particular se convertirá luego, con Duns Escoto, en el momento de iniciación de la gran escolástica, cuando los Estados nacionales comienzan a afirmarse contra el universalismo medieval, en la *hecceitas*, en el *principium individuationis*, mediante el cual Escoto trató de mediar la naturaleza humana general, la *essentia communis*, con la persona individual, el *homo singularis*. Con ello se prepara la concepción nominalista del individuo, que llegará a ser una segunda naturaleza en todo el desarrollo posterior. Leibniz, sin ayudas ontológicas, define finalmente al individuo por medio de su simple ser; en la doctrina de las mónadas se da un modelo conceptual de la visión individualista del hombre concreto en la sociedad civil burguesa:

... que una sustancia particular no actúa sobre otra sustancia particular, y menos aun la sufre, si se considera que todo lo que sucede a cada una

¹ Trad. de A. M. S. Boethii, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, Viena-Leipzig 1906, p. 195 (Editionis secundae, liber II, c. 7). (*Corpus Script. Eccl. Latinorum*, XLVIII, cf. Migne, PL 64, 97 C-98 A).

de ellas es sólo la consecuencia de su idea o de su noción completa, pues esta idea encierra ya todos los predicados o sucesos, y expresa todo el universo.²

“Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir”,³ y las modificaciones que se producen en ellas no tienen causas exteriores, sino que derivan de un “principio interno”.⁴ Por último, cada mónada es diferente de las demás.⁵ La sociedad será entonces una suma de singularidades:

lo que constituye la esencia de un ser de agregación no es más que un modo de ser de las entidades que lo componen. Por ejemplo, la esencia de un ejército es sólo un modo de ser de los hombres que lo componen.⁶

Bajo la influencia de la doctrina de la libre competencia y, en general, del liberalismo, nació la costumbre de considerar las mónadas como algo absoluto, como un ser en sí. Por lo tanto resulta difícil exagerar el valor de la obra realizada por la sociología, y antes, por la filosofía especulativa de la sociedad, cuando socavaron esa creencia y mostraron que el individuo mismo está socialmente mediado. Dado que la filosofía, luego, se fue constituyendo como ciencia de la sociedad en la época individualista, no debe extrañar que las relaciones entre individuo y sociedad representen su tema central, y que, por el contrario, la profundidad y fecundidad de las teorías sociológicas se midan por la capacidad que han mostrado para penetrar en tales relaciones.⁷ Pero la di-

² Gottfried Wilhelm Leibniz *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Leipzig, 1906, p. 154.

³ *Id.*, *Die Monadologie*, § 7.

⁴ *Ibid.*, § II.

⁵ Cf. *ibid.*, § 9.

⁶ Trad. de Leibniz, *Lettres de L. à Arnould d'après un manuscrit inédit, avec une introduction historique et notes critiques par Geneviève Lewis*, Paris, 1952, p. 69.

⁷ No sólo se anticipa Hegel a la idea de algunas modernas tendencias de la psiquiatría, en el sentido de que la individualidad aislada cae en la locura (hoy se trata, en efecto, de explicar la enfermedad mental por la carencia de contacto social: cf. por ejemplo Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry*, Washington, 1947), sino que ve también cómo la absolutización de cada individuo, la resistencia contra ésta y el consiguiente estado de lucha de todos contra todos crean las condiciones en las

námica de la composición interna del individuo sólo fue tomada en cuenta por la teoría al finalizar el proceso.

Cuando se afirma que la vida humana es en esencia —y no sólo por casualidad— convivencia, se pone en duda el concepto del individuo como átomo social último. Si en el fundamento mismo de su existir el hombre es por los demás, que son sus semejantes, y si sólo por ellos es lo que es, entonces su definición última no es la de una primitiva indivisibilidad y singularidad, sino, más bien, la de una necesaria participación y comunicación con los demás. Antes de ser —inclusive— individuo, el hombre es uno de los semejantes, se relaciona con los otros antes de referirse explícitamente a sí mismo, es un momento de las relaciones en que vive antes de poder llegar eventualmente a autodeterminarse. Todo esto es expresado por el concepto de persona, a pesar de lo mucho que hoy lo maltratan la ética y la psicología personalistas. Basta recordar el sentido primitivo de este concepto. *Persona* era el término romano para la máscara del teatro antiguo. En Cicerón el vocablo encuentra una sublimación en la designación de la máscara del personaje con que alguno se presenta y aparece ante los demás; el papel que alguien, por ejem-

que nadie llega a desarrollar verdaderamente la propia individualidad: "En efecto, siendo esa [el orden invertido bajo el imperio de la ley del corazón] la ley de cada corazón, y siendo inmediatamente todos los individuos este universal, dicho orden es una efectividad que es sólo la efectividad de la individualidad existente por sí o del corazón. La conciencia que propone la ley de su corazón, advierte, pues, resistencia por parte de los otros, porque contradice las leyes también individuales de sus corazones; y éstos, en su resistencia, no hacen otra cosa que proponer la propia ley y darle validez. El universal ahora presente es, por lo tanto, sólo una resistencia general y un combatirse recíproco de todos; cada uno quiere hacer válida la propia singularidad, pero sin lograrlo, porque inclusive su singularidad exhibe la misma resistencia y es recíprocamente envanecida por las otras singularidades. Lo que parece orden público es por lo tanto, esta guerrilla general en la que cada uno arrebató lo que puede, ejerce la justicia sobre la individualidad de los otros y consolida su propia individualidad, que a su vez se disipa por obra de otros. Este orden público es el curso del mundo, apariencia de un andar constante, pero que es sólo una universalidad opacada, y cuyo contenido es más bien el juego inesencial del consolidarse y disolverse de las individualidades". Cf. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967. [El autor cita la edición Glockner, *Sämtliche Werke*, vol. II, pp. 291, 283 y ss. (N. del T.)].

plo el filósofo, representa en la vida; por lo tanto, el titular de ese papel, y la particular dignidad de que se llega uno a revestir, por ejemplo como actor. De este último significado el concepto pasa luego a designar al ciudadano nacido libre como persona jurídica, a diferencia del esclavo. Durante la antigüedad todavía no posee del todo el sentido de la individualidad sustancial, de "personalidad"; la primera nota en ese sentido es perceptible en Boecio, en el siglo VI.⁸

El concepto enfático y propiamente personalista de la persona tiene sus raíces en los dogmas cristianos, ante todo en el del alma individual inmortal. Pero la doctrina de la persona constituye a su vez un momento del desarrollo histórico del individuo, que encontró su expresión social, sobre todo en la Reforma protestante. Con ello no queremos decir que la concepción teológica como tal haya sido la causa actuante de esa transformación, ni que el desarrollo histórico social del individuo tenga su fuente en el cristianismo, como aparece en la construcción especulativa hegeliana de la historia universal. Pero queremos decir que, por lo menos, la discusión teórica del individuo en relación con la doctrina de la sociedad se desarrolló, hasta Hegel, en el terreno de esa concepción teológica.

La definición del hombre como persona implica que, en el ámbito de las condiciones sociales en que vive, y antes de tener conciencia de sí, aquél debe representar siempre papeles determinados, como semejante de otros hombres. En virtud de dichos papeles y en relación con sus semejantes, es lo que es: hijo de una madre, alumno de un maestro, miembro de una tribu, practicante de una profesión. Por consiguiente, esas relaciones no son para él algo extrínseco, sino relaciones en las cuales él se determina respecto de sí mismo: precisamente como hijo, alumno, etc. Quien quisiera prescindir de este carácter funcional de la persona para buscar en cada uno un significado singular y absoluto, no llegaría al individuo puro en su singularidad inefable, sino a un punto de referencia altamente abstracto, que a su vez adquiriría significado respecto del contexto social considerado como principio abstracto de la unidad de la sociedad. Inclusive la persona aislada es, en su biografía, una categoría social, determi-

⁸ Cf. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis*, cap. III.

nada sólo en la correlación vital con otras personas, cosa que constituye, precisamente, su carácter social. Sólo en esta correlación adquiere un sentido su vida, en condiciones sociales determinadas, y sólo en él la máscara social del personaje es —si lo es— también un individuo.

La relación entre individuo y sociedad no es separable, en segundo término, de la relación con la naturaleza. La constelación de los tres momentos tiene un carácter dinámico, y la ciencia de la sociedad no puede conformarse con contemplar su interacción perpetuadora, sino que debe indagar las leyes a que obedece esa interacción para deducir las figuras variables que individuo, sociedad y naturaleza van adoptando en su dinámica histórica. "No existe una fórmula que defina de una vez para siempre las relaciones entre individuo, sociedad y naturaleza."⁹ La influencia de determinadas condiciones naturales, geofísicas y en particular climáticas, sobre las condiciones sociales debía ser, para Comte, el primer objeto de la "sociología positiva". De ello quedó uno de los temas predilectos que dio lugar a una particular disciplina sociológica de la geografía: la ecología. El desarrollo extremo en ese sentido fue efectuado por los discípulos de Friedrich Ratzel, quienes absolutizaron las condiciones físicas de la convivencia humana, y de tal manera alejaron de lo propiamente social el foco de la investigación. La necesaria visión integradora del carácter socialmente elaborado de la naturaleza, ante el cual los hombres se encuentran una y otra vez, ha gozado de un favor mucho más escaso en la ciencia sociológica, y se mantuvo como privilegio de la filosofía dialéctica y de sus herederos materialistas.¹⁰

⁹ Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie* [Observaciones sobre la antropología filosófica], en *Zeitschrift für Sozialforschung*, a. IV, 1935, p. 3.

¹⁰ Marx subrayaba con fuerza esta necesidad de la sociedad que tienen los hombres para la satisfacción de sus necesidades vitales en la naturaleza. Esto se ve ya en la *Ideología alemana*: "El primer presupuesto de toda la historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos. De hecho, el primer dato que se debe comprobar es, pues, la organización física de estos individuos, y en consecuencia, la relación con el resto de la naturaleza. Por supuesto, no podemos adentrarnos aquí en el examen de la constitución física del hombre, ni de las condiciones naturales encontradas por los hombres, como las condiciones geológicas, orohidrográficas, climáticas, etcétera. Cada historiografía debe tomar en cuenta los movimientos

La llamada sociología clásica dirige la atención desde el comienzo, más que hacia el individuo, hacia la totalidad social y a su movimiento, adaptándose, en ese sentido, a la tradición filosófica. No por casualidad la doctrina de la necesaria primacía del todo se encuentra en la *Política* de Aristóteles poco después de la fórmula del *zoon politikón*,¹¹ es decir, de la naturaleza social del hombre. Sólo en la convivencia con los demás es hombre el hombre, tanto para Platón cuanto para Aristóteles, a quienes les parece "natural" su existencia en la comunidad de la polis, y sólo en ésta puede realizarse plenamente la verdadera naturaleza humana.¹² El hombre no social podrá ser sólo un animal o un dios.¹³ En lo que respecta a la naturaleza "hombre", la polis aparece, pues, como un *a priori*, que constituye la posibilidad misma del ser hombre. Este motivo vuelve también en Kant, quien, en una mención directa de la fórmula aristotélica, llama al hombre "ser destinado a la vida de sociedad",¹⁴ y le atribuye la "tendencia a asociarse", pues sólo en la sociedad desarrolla ese ser sus potencialidades naturales. Luego, la condición de dicho desarrollo no es únicamente la convivencia como tal, sino la convivencia organizada: "El hombre no estaba destinado, como los animales domésticos, al rebaño, sino, como la abeja, a la colmena". Kant presupone como "necesidad" la de ser "miembro de una sociedad civil".¹⁵ Hegel, crítico riguroso de la filosofía práctica kantiana, concuerda sin embargo con Kant en el acento puesto en este momento, que constituye más bien una de las consecuencias esenciales de su crítica a Kant por haber asignado un lugar muy escaso a la mediación societaria, en beneficio de la subjetividad abstracta de la persona moral en su singularidad:

de estas bases naturales y las modificaciones que han sufrido, en el curso de la historia, por la acción de los hombres". Marx-Engels, *La ideología alemana*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo.

¹¹ Aristóteles, *Política*, libro I, cap. 2, 1253 a.

¹² *Ibid.*, 1252 b.

¹³ *Ibid.*, 1253 a.

¹⁴ Emanuel Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), VI: *Metaphysik der Sitten*, II, § 47, p. 471. [Cf. *Metafísica de las costumbres*, II: *Doctrina de la virtud*.

¹⁵ *Ibid.*, VII: *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, p. 330. [Cf. *Antropología pragmática*].

La verdadera autonomía consiste sólo en la unidad y compenetración de la individualidad con la universalidad, pues lo universal sólo adquiere realidad concreta a través de lo singular, y de la misma manera el sujeto singular y particular sólo encuentra la base indestructible y el contenido auténtico de su realidad en lo universal.¹⁶

La punta polémica de la filosofía hegeliana se vuelve totalmente contra la pura individualidad, que el romanticismo había inscrito en esa época sobre sus banderas, y que quería realizar la "ley del corazón" y en realidad cayó en la "locura de la presunción".¹⁷ El ser-para-sí de lo singular se le aparece a Hegel como un momento necesario del proceso social, pero como un momento transitorio que es necesario vencer y superar. En cambio, con Schlegel se convertía en sustrato sustancial; el ideal cortejado por Schlegel es el hombre que extrae de sí mismo el sentido de sí, sin limitación alguna impuesta por la sociedad, es decir, una *individualidad* que no absorbe en sí a los demás en la imitación y la identificación, y que no está sujeta a ley alguna de lo universal. Si bien no tiene quizás una derivación histórico-cultural directa, la concepción del viejo Nietzsche parece bastante similar; *Zur Genealogie der Moral* [*Genealogía de la moral*] nos presenta un "individuo soberano sólo igual a sí mismo, que ha vuelto a liberarse de la moral de las costumbres, el individuo autónomo supermoral", el hombre "de la propia, amplia e independiente voluntad, a quien es lícito prometer".¹⁸ En *Der Wille zur Macht* [*La voluntad de poder*], por último, el individuo es "algo totalmente nuevo y creador de novedad, un absoluto, cada una de

¹⁶ Hegel, *Werke*, cit., XII: *Vorlesungen über die Ästhetik*, p. 247 [Cf. *Estética*, México.]

¹⁷ Así, en Federico Schlegel: "Lo originario y eterno en el hombre es justamente la individualidad [...] Practicar la formación y el desarrollo de ésta como profesión suprema sería un divino egoísmo" (*Ideen*, en "Athenaeum", vol. III, i, Berlín, 1800, p. 15). Eso se obtiene aislándose de todo lo que es ordinario y común [*Gemein*] (*ibid.*, pp. 28 y ss.), y creándose por sí mismo el propio centro (*ibid.*, p. 12): "...quien se da sus propias leyes es relativamente libre. Y esta es la condición para acercarse a la libertad absoluta [...] Una sociedad conforme a este concepto de libertad será anarquía, se llame luego también Reino de Dios, o Edad de oro". (Cf. *Neue philosophische Schriften*, a cargo de J. Körner, Frankfurt, 1935, p. 199).

¹⁸ Nietzsche, *Werke*, ed. cit., vol. VII, *Zur Genealogie der Moral*, 2, afor. 2, p. 346.

cuyas acciones es toda y sólo suya. Por medio de sus acciones el individuo extrae, en última instancia, valores de sí mismo, y aun las palabras de las tradiciones sólo le son dadas en la interpretación individual".¹⁹

Al sostener la primacía de la sociedad sobre el individuo, la sociología no siguió al comienzo un impulso progresista, sino que, por el contrario, se ubicó en la corriente de las tendencias restauradoras que siguieron a la revolución francesa. Así, Auguste Comte contraponía su sociología a la fase precedente, "metafísica", de la historia, en la cual precisamente el individuo se había rebelado contra lo "positivo", es decir, el orden establecido. De ahí una "anarquía profunda y cada vez más amplia, aunque de naturaleza puramente transitoria, en todo el sistema intelectual". La sociología positiva liberará a la sociedad "de esa tendencia fatal a una inminente disolución, para conducirla en forma directa a una nueva organización, a la vez más progresista y más coherente que la que se basó alguna vez en la filosofía teológica".²⁰ Comte pide —en los términos de una futura consigna del tascismo— que los intereses egoístas se subordinen a los "sociales", a la utilidad común,²¹ y reduce tácitamente el individuo a un mero representante del género, otorgándole por lo tanto una importancia secundaria. Por lo demás, cada vez que se escuchó a los sociólogos tronar contra el egoísmo, se trataba, en rigor, de convenecer a los hombres de que no debían perseguir la felicidad. Es cierto que en Comte se une a ese momento la visión altamente progresista del individuo como producto social, concepto de origen un tanto tardío.²²

¹⁹ *Ibid.*, XVI: *Der Wille zur Macht*, afor. 767, p. 203.

²⁰ Comte, *Cours de philosophie positive*, ed. cit., t. IV, 1839, pp. 8-9, cf. también p. 183, nota.

²¹ "Cualquiera sea el desarrollo intelectual que se pueda suponer en la masa de los hombres, es evidente que el orden social será siempre incompatible con la libertad permanente concedida a cada uno [...] La tolerancia sistemática no puede existir, y en realidad no ha existido nunca." (Comte, *ob. cit.*, p. 58).

²² Comte habla de una "sociabilidad esencialmente espontánea de la especie humana, en virtud de una propensión instintiva a la vida común, independiente de cualquier cálculo personal, y con frecuencia contraria a los intereses individuales más vigorosos" (*ob. cit.*, p. 541). Por el contrario, comprueba también la influencia del hombre sobre la comunidad social, y se propone poner en evidencia "la influencia necesaria de los más impur-

Para apreciar con claridad el alcance de la concepción comunitaria del individuo como categoría de la sociedad, no en su aspecto trivial, sino como descubrimiento riquísimo en consecuencias, conviene recordar cuánto se aleja esta idea de la opinión, vigente aún hoy en el sentido común, que ve en el individuo algo dado en la naturaleza. En efecto, se podría inclusive sostener que cada hombre viene al mundo como individuo, como ente biológico individual, y que frente a este hecho fundamental su naturaleza social es secundaria, o sólo derivada. Este hecho biológico no es olvidado; una sociología verdaderamente crítica debe rehacerse de acuerdo con él, y no como último término, para evitar el idolatrar la comunidad social. Pero por otro lado, el concepto de individuación biológica es tan abstracto e indeterminado, que no puede expresar en forma completa y adecuada lo que los individuos son efectivamente. Se puede dejar aquí a un lado el hecho de que ya la simple existencia natural del individuo está mediatizada por el género humano, y en consecuencia por la sociedad;²³ pero "individuo", en sentido estricto, quiere decir algo más, que no es en rigor el ente biológico individual. Éste surge, en cierto sentido, en cuanto se pone a sí mismo y eleva su ser-para-sí, su unicidad, a la categoría de verdadera determinación. Antes, el lenguaje filosófico y el lenguaje común indicaban todo eso con el término "autoconciencia", "sen-

tantes atributos generales de nuestra naturaleza en lo referente a dar a la sociedad humana el carácter fundamental que es suyo permanentemente, y que su desarrollo no podrá alterar jamás (*Ibid.*, p. 543).

²³ Que la "domesticación" del hombre es una de las condiciones ineliminables de su existencia, ha sido mostrado por la psicología, antropología y biología modernas en el estudio del proceso de crecimiento del niño. "La psicología social debe tener en cuenta esto: en la domesticación se regulan y forman desde el primer día de vida del hombre funciones biológicas básicas de carácter totalmente "privado": este proceso de regulación y formación no es determinado sólo por las leyes vitales del ser humano en cuestión, y tampoco por las condiciones objetivas, o de peculiaridad, intenciones o arbitrio de los padres, sino en conjunto, y de modo decisivo, por el sistema de opiniones y de comportamiento preestablecido y objetivado perteneciente al orden primario y al cultural" (Walter Beck, *Grundzüge der Sozialpsychologie* [Lineamientos de psicología social], München, 1953, p. 20. Adolf Portmann ha puesto de relieve, en sus *Biologische Fragmente zur Lehre des Menschen* [Fragmentos biológicos de una doctrina del hombre], Basilea, 1944, cómo el hombre se distingue esencialmente del animal, inclusive en cuanto su existencia física presupone la sociedad.)

tido-de-sí".²⁴ Individuo es sólo el que se diferencia a sí mismo de los intereses y puntos de vista de los otros, se hace sustancia de sí, instaura como norma la propia autoconservación y el propio desarrollo. Y no es casual que el término "individuo" designe al hombre singular, sólo alrededor del siglo XVIII, y la cosa no es mucho más antigua que la palabra: comienza a existir poco antes del Renacimiento. La grandiosa novedad de la poesía de Petrarca ha sido vista, y con razón, en el hecho de que en él se despertaba por primera vez la individualidad.²⁵

Pero incluso esta autoconciencia del yo individual, que por sí sola no hace un individuo, es una autoconciencia social; y vale la pena recordar aquí que aun la concepción filosófica de la "autoconciencia" supera al individuo "abstracto", en sí, y conduce a la mediación social. Ciertamente, la autoconciencia es, según la célebre definición de Hegel, "verdad de la certidumbre de sí misma", pero "alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia".

²⁴ Los dos conceptos están expresados en la voz *Selbstbewusstsein*, también en el alemán moderno, si bien en distintos niveles del lenguaje. [N. del E.]

²⁵ El término "individualismo" fue usado primeramente por los samsionianos para caracterizar, en contraposición a "socialismo", una economía de competencia. La teoría acabada del individualismo en sentido estricto implica la tesis liberal según la cual el individuo, al perseguir sus intereses particulares, presta un servicio a los intereses generales. La historia de esta idea ha sido reconstruida por Alexander Rüstow, poniendo de manifiesto sobre todo su relación con el estoicismo antiguo. (Cf. Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem [La quiebra del liberalismo como problema de historia religiosa]*, Estambul, 1945.) Rüstow recuerda algunas formulaciones características de este "individualismo": "Mientras el hombre imagina que persigue sólo su propio beneficio, es sin embargo instrumento en manos de un poder superior y trabaja, a menudo sin saberlo, por el grandioso edificio del Estado y de la sociedad civil" (Johann Heinrich von Thünen, cit. en Rüstow, *ob. cit.*, p. 30). "... de esta forma [el Creador] prescribe al hombre su camino en la eterna e inmutable convivencia con sus semejantes, mediante la ley del aprovechamiento de sus propias energías. De esta manera, El hace que, una vez reconocidas las leyes del funcionamiento de esa energía, cada hombre particular, actuando en su propio beneficio, deba en conjunto emplear sus fuerzas por la salud de todos del modo más conveniente para promover el bien de éstos. Tal es, pues, la fuerza que mantiene unida a la sociedad humana, vínculo que une a todos los hombres y los obliga, en un intercambio recíproco, a promover, con su propio beneficio, el del vecino" (Hermann Heinrich Gossen, cit. en Rüstow, *ob. cit.*, p. 35).

cia".²⁶ El individuo sólo surge en esa relación de una autoconciencia con otra, y surge como nueva autoconciencia; así también lo universal, la sociedad como unidad de las mónadas, en la que "el yo es el nosotros, y el nosotros el yo".²⁷ También la idea que el individuo llega a sí mismo sólo en cuanto se aliena, no se limita en Hegel a la esfera de la conciencia como contemplación, sino que se aplica al trabajo directo para satisfacer las necesidades vitales: "El trabajo del individuo para sus necesidades, es tanto satisfacción de sus necesidades como de las de los otros, y la satisfacción de sus necesidades sólo es lograda gracias al trabajo de los otros".²⁸ Este motivo hegeliano retorna fielmente en Marx: "El hombre Pedro se refiere a sí mismo como hombre sólo mediante la relación con el hombre Pablo como su semejante".²⁹

En realidad, la creencia en la independencia radical del ser individual respecto del todo, es, a su vez, sólo apariencia. La forma misma de individuo es forma de una sociedad que se mantiene viva gracias a la mediación del mercado libre, en el cual se encuentran sujetos económicos libres e independientes.³⁰ Cuanto más se refuerza el individuo, tanto más crece la fuerza de la sociedad, en virtud de la relación de cambio en que se forma el individuo. Los dos conceptos, individuo y sociedad, son recíprocos;³¹ e individuo en sentido amplio es, sin duda, lo contrario

²⁶ Hegel, *Werke* cit., 2, p. 146. [*Fenomenología del espíritu*, vol. I.]

²⁷ *Ibid.*, p. 147. Cf. también *Werke*, 7, § 182 y Agregado a los §§ 182 y 184.

²⁸ Hegel, *Werke*, cit., 2, p. 247. Cf. Marx, *El Capital*, Berlín, 1951, vol. I, p. 113.

²⁹ Marx, *ob. cit.*, p. 57.

³⁰ Cf., sobre este punto, Simmel: "La competencia desarrolla la especificidad del individuo en la proporción numérica de los participantes en la competencia misma" (Georg Simmel, *Soziologie*, München-Leipzig, 1922, p. 528). Mucho tiempo antes, Hegel había relacionado con la competencia la formación del individuo que es por sí, distinta de al relación entre el hombre verdaderamente libre y el que se cree tal, entre la personalidad, como determinación fundamental del derecho, que adquiere existencia con la propiedad, y la individualidad como elemento portador del espíritu viviente. Cf. Hegel, *Werke*, ed. cit., II, p. 362 [*Lecciones sobre la filosofía de la historia*.]

³¹ Cf. Simmel, *ob. cit.*, pp. 525 y 530: "La especificidad individual de la persona y las influencias sociales, los intereses, e inclusive las relaciones sociales que la ligan a su entorno, manifiestan, en el curso de su desenvolvimiento recíproco, una relación entre sí; y ésta aparece como forma típica

del ser natural, un ser que se emancipa y se aleja de las simples relaciones naturales, y desde el comienzo está referido específicamente a la sociedad, y precisamente por eso es en sí mismo solitario. Si es cierto que la llamada "psicología de masas" se despliega en realidad con procesos psicológicos individuales, se observa también el momento contrario, en que el contenido y la forma de cada individualidad son debidos a la sociedad como estructura dotada de leyes propias. La interacción y la tensión de individuo y sociedad resumen en gran medida la dinámica de todo el complejo. Y por ello, porque unilateralmente la sociología, en virtud de su peculiar posición en la división del trabajo entre las ciencias, había subrayado la primacía de la sociedad sobre el individuo, se puede decir que esa acentuación vale como correctivo de la difundida ilusión de que cada hombre ha llegado a ser lo que es actuando esencialmente por sí mismo, por sus disposiciones naturales y por su psicología.²² Este mérito de la so-

en los más diversos sectores y momentos de la realidad social. Esa individualidad del ser y del hacer se desarrolla, así, en relación con la medida en que se amplía el círculo social en que se encuentra el individuo." "... individualización y diferenciación disminuyeron los vínculos con el más próximo, para establecer en cambio uno nuevo, sea real o ideal, con el más lejano". Simmel cree en una especie de ley o "fórmula fenomenológica" en virtud de la cual los miembros de una sociedad se diferencian tanto más cuanto más extiende ésta, y por lo tanto cuanto menos se distingue de las otras sociedades; y recíprocamente, cuanto más pequeña y distinta de las otras es una sociedad, tanto mayor es la homogeneidad de sus miembros: "... *ceteris paribus*, hay en cada hombre, por decirlo así, una relación proporcional invariable entre lo individual y lo social, que sólo cambia respecto de la forma; cuanto más pequeño es el círculo al cual nos damos, tanto menor es nuestra libertad individual; y sin embargo el círculo mismo es entonces algo individual, que se distingue con claridad de todos los otros, precisamente porque es pequeño. Y a la inversa, cuando el círculo en que actuamos y al cual se refieren nuestros intereses es más amplio, crece en él el ámbito ofrecido para el desarrollo de nuestra individualidad; pero como partes de este todo tenemos menos peculiaridad, y ésta es, como grupo social, menos individual. Por lo tanto, la nivelación de sus individuos no corresponde a la pequeñez o a la restricción relativa de la comunidad, sino sobre todo a sus características individuales propias. O en una fórmula brevísima: los elementos del círculo diferenciado son indiferenciados; los del círculo indiferenciado son diferenciados" (*ibid.*, pp. 531 y ss.).

²² La superioridad de la sociedad sobre el individuo es declarada de modo drástica por Vierkandt: "Llamemos *totalmente* [*ganzheitlich*] constituida una formación en la que cada acontecimiento producido en una de las partes está determinado, o al menos parcialmente determinado, por el

ciología hay que recordarlo hoy, cuando la sociedad ha llegado a ejercer sobre el individuo poderosísima presión, y las reacciones individuales son contenidas dentro de límites muy reducidos; pero la consideración psicológica es la que más a menudo se adelanta a la sociológica: cuanto menos individuo tenemos, tanto más individualismo.

Se podría objetar que la consideración sociológica tiende a reducir una vez más al hombre a simple ser genérico, aunque a un ser genérico de un orden particularmente elevado, a hacer de él el modelo impotente de la sociedad. Esta objeción posee gran peso, y es necesario tenerla en cuenta; el concepto puro de sociedad es tan abstracto como el puro concepto de individuo, lo mismo que el de una eterna antítesis entre los dos.³³ Pero el derecho y el abuso de uno y otro momento, la sustancia y la mera apariencia de ellos, no se dejan determinar completamente al nivel de tales generalizaciones; es necesario el análisis de las relaciones sociales concretas y de la figura concreta que el individuo adopta en estas relaciones.

La comprensión de la acción recíproca que individuo y sociedad ejercen uno sobre otro tiene una consecuencia fundamental —evitada precisamente por la sociología positivista— en la idea

todo [...] El ser humano individual está aquí en relaciones que lo superan, y en cierto modo no le permiten ser autónomo; relaciones que existen independientemente de su deseo y sin que él lo sepa, y lo determinan, o por lo menos influyen sobre él". (Alfred Vierkandt, *Kleine Gesellschaftslehre* [Pequeño tratado social], Stuttgart, 1949, pp. 3 y ss.). Para Vierkandt, la Sociedad es un verdadero absoluto: "La moral del grupo tiene por objeto únicamente la prosperidad del grupo, no del individuo"; más tarde proclama la "responsabilidad social de los compañeros del grupo por el acto del individuo" (*Gesellschaftslehre* [Tratado social], Stuttgart, 1928, pp. 422 y ss.). Para la crítica de esta sobrevaloración de la sociedad y subvaloración del individuo véase Horkheimer, *Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie* (La disputa sobre el racionalismo en la filosofía contemporánea), en "Zeitschrift für Sozialforschung", III, 1934, pp. 1 y ss., y en particular las pp. 34 y ss.

³³ Cf. para este punto Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie*, München, 1929, pp. 16 y ss. Sobre la abstracción de la categoría de individuo, cf. la introducción general de Horkheimer en *Autorität und Familie*, Paris, 1936, pp. 30 y ss., y Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig y Berlín, 1922, I, pp. 91 y ss.

Sobre algunos problemas a los que remite la antítesis de individuo y sociedad, cf. Horkheimer, *Zum Rationalismustreit* . . . , ed. cit., pp. 83 y ss.;

de que el hombre como individuo alcanza su existencia propia sólo en una sociedad justa y humana. Esto está ya implícito en el motivo platónico de la conexión funcional de la sociedad como condición para la realización de la idea que está en cada hombre; sólo la justa república permite al hombre realizar su idea. Al concretarse, este pensamiento se hace cada vez más crítico respecto de la sociedad existente. Si ya en Platón la teoría de semejante justicia postulaba la construcción de una utopía, al comienzo de la edad moderna la *Utopía* de Tomás Moro declara ya, mucho más abiertamente, que el objeto de la constitución económica de un Estado es

reclamar a todos los ciudadanos, cuanto más tiempo sea posible [...] la servidumbre del cuerpo a la libertad del espíritu y de la cultura. En esto, en efecto, consiste [...] la felicidad de la vida.³⁴

Pero también Spinoza, cuya tendencia general es cualquier cosa menos utopista, ha sostenido con firmeza este tipo de consideraciones y augurado un ordenamiento del Estado según la razón y con vistas al pleno desenvolvimiento de las fuerzas individuales.

Cada deseo nuestro, en la medida en que es justificado, se puede reducir en sustancia a estos tres: comprender las cosas en sus causas primeras, dominar las pasiones, o sea, llegar al estado de virtud y vivir seguro y sano de cuerpo [...] El medio más seguro que la razón y la experiencia enseñan para este objetivo es fundar una sociedad con leyes bien definidas.³⁵

y para la relación entre individuo y sociedad, lo que escribe Simmel, *ob. cit.*, p. 535: "El hombre no es nunca mero ser colectivo, ni mero ser individual. Y sin embargo se trata aquí, naturalmente, sólo de un más o de un menos, y de individuos latos y de determinaciones de la existencia, en los cuáles se manifiesta el paso del predominio de uno al del otro [momento...] El individuo no puede encontrar beneficio frente al todo; sólo renunciando a favor de algún otro a una parte de su yo absoluto, y vinculándose con ellos, puede conservar el sentimiento de la propia individualidad sin excluirse demasiado a sí mismo, sin aislarse en la amargura y en la extrañeza. Y ampliando su personalidad y sus intereses con los de una multiplicidad de otras personas, llega a confrontarse con la totalidad, por decir así, con un empuje mucho mayor."

³⁴ Tomás Moro, *L'utopia o la miglior forma di repubblica*, I, II, versión de T. Fiore, Bari, 1963, p. 84.

³⁵ Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico*, trad. de S. Casellato, Venecia, 1945.

Esta visión de la sociedad, implícita en la metafísica occidental, está resumida en la sentencia de Hegel: "Sólo como ciudadano de un buen Estado alcanza el individuo su derecho".³⁶ Con ello se llega a un punto de viraje entre la sociología cientificista por un lado, que abandona (por motivos sociales) la línea de la antigua coherencia, y por el otro, el pensamiento que se supera en praxis transformadora.

Con la diferencia de que en la idea creída, realizada por Hegel, el individuo de la sociedad burguesa es tiranizado por la oposición entre existencia burguesa-particular y civil-universal (política), y entre esfera privada y esfera profesional. Estas oposiciones se han agudizado con el desarrollo económico-político. Entronzado el principio de la competencia, derribados los límites de los órdenes correlativos e iniciada la revolución técnica de la industria, la sociedad burguesa desarrolló un dinamismo social que obliga al individuo económico a perseguir sus intereses de ganancia despiadadamente y sin preocuparse del bien de la colectividad. La obligación de conciencia de actuar en ese sentido fue ofrecido por la ética protestante y por el concepto burgués-capitalista del deber. El ideal antifeudal de la autonomía del individuo comprendía la autonomía de la decisión política de los individuos; en el contexto económico esto se transforma en la ideología que exigía el mantenimiento del orden existente y el constante incremento de la eficacia de la prestación. Así, para el individuo totalmente interiorizado, la realidad se convierte en apariencia y la apariencia en realidad. Al postular y proclamar como absoluta su existencia solitaria, dependiente de la sociedad, e inclusive tolerada y revocable por ésta, se hace "frase absoluta", "única", al modo de Stirner. El terreno ideal de la individuación, el arte, la religión, la ciencia, se restringe y empobrece como posesión privada de algunos individuos, cuya subsistencia sólo a veces es asegurada por la sociedad. La sociedad, que llevó al desarrollo del individuo, se desarrolla ahora a sí misma alejando de sí al individuo y destronándolo; pero el individuo desconoce a ese mundo, del cual sin embargo depende en lo íntimo, hasta crearlo todo suyo.

³⁶ Hegel, *Filosofía del derecho*, agregado al § 153.

EL GRUPO

La divergencia de lo universal y lo particular en la tensión entre el individuo y la sociedad implica necesariamente que el individuo no se inserte de manera inmediata en la totalidad social, sino a través de instancias intermedias. A estas instancias intermedias se refiere el concepto de *grupo*¹, que desde fines del siglo XIX, sobre todo después de Durkheim, ha venido adquiriendo ciudadanía en la sociología. Este término tiene, sin embargo, tanto en las ciencias sociales como en el lenguaje común, de donde lo ha tomado la sociología, un significado no del todo definido. Por el contrario, la palabra *grupo* es algo similar a aquello que el análisis del lenguaje llama "expresión ocasional", esto es, un lugar vacío que se llena en cada ocasión, según el contexto, con distintos significados. Se puede definir como grupo, sin violentar el sentido de la expresión, ya sea un comunidad de intereses como una aglomeración casual de individuos; una comunidad unitaria en el tiempo y en el espacio, o, por el contrario, dispersa; una comunidad conciente de sí misma, o una ligada sólo por algunos caracteres objetivos. Dificultades de este tipo se presentan siempre que la ciencia coordina con aspectos unívocos un término que de por sí

¹ La concepción teórica de grupo como forma de tránsito entre el individuo y la sociedad fue desarrollada primera por Simmel: "Así como dentro del desarrollo de la sociedad vemos el grupo más restringido y «más socializado» moverse históricamente y en su propio interior, de modo simultáneo o alternado, hacia el otro polo del grupo ampliado o de la especialización de elementos singulares en el conjunto social, así, llevando la cosa a su punto extremo, la sociedad misma aparece como una forma particular de agrupación, más allá de la cual surgen la idea de humanidad y la de individuo, que como tal subordina sus contenidos a consideraciones y órdenes de valores diversos." (Simmel, *Sociologie*, ed. cit., p. 573). De manera similar, para von Wiese los grupos son "mediadores entre el hombre y la colectividad". (Leopold von Wiese, *System der Allgemeinen Soziologie* [Sistema de sociología general], München-Leipzig, 1933, p. 454).

no tiene esa univocidad. Pero no por ello han faltado las tentativas de hacer más manejable el concepto de grupo —que de cualquier modo parece indispensable—, fijando algunos criterios fundamentales, que valgan de alguna forma como punto esencial, idéntico dentro de su cambiante figura; como punto esencial que con frecuencia adopta un carácter un tanto formal. Así, Oppenheimer, dice, por ejemplo:

Un grupo es [...] cualquier círculo de personas (grande o pequeño, momentáneo o durable, sólidamente organizado o amontonado indeterminadamente) que actúan contemporáneamente y de modo similar, bajo un mismo impulso externo y en base a un estado de conciencia común.²

Parecida, si bien un poco limitada, es la definición de Geiger:

Constituye un grupo una multiplicidad de individuos vinculados entre sí de modo tal, que el individuo se sienta parte del común "nosotros".³

Sin embargo, este "nosotros" es entendido por Geiger únicamente como ciencia colectiva, esto es, como elemento subjetivo, y deja a un lado aquello que puede ser elemento objetivo de conexión, mientras que, por el contrario, la conciencia del "nosotros" puede faltar totalmente en casos en los que el lenguaje científico utiliza con buena razón el término *grupo*; por ejemplo, en muchos países, para designar a los trabajadores.

El concepto de *grupo* sigue siendo indefinido aun cuando se defina en base a las relaciones recíprocas entre sus miembros. Por ejemplo, MacIver entiende por grupo

cualquier vínculo de criaturas sociales que asumen entre sí relaciones sociales bien determinadas.⁴

Es claro que "relaciones" puede significar aquí cualquier cosa.

El concepto formal de grupo adquiere algunos caracteres más objetivos en la figura con que frecuentemente aparece en las ten-

² Franz Oppenheimer, *System der Soziologie*, vol. I, t. 2: *Der soziale Prozess* [El proceso social], Jena, 1923, p. 462.

³ Geiger, *Sociologi*, Copenhagen, 1939, p. 76.

⁴ Robert M. MacIver y Charles H. Page, *Society*, Nueva York, 1949, p. 14.

dencias behavioristas de la sociología norteamericana. Leemos, por ejemplo, en Bogardus que:

Un grupo social es cierto número de personas [...] con intereses comunes, que actúan unas sobre otras, tienen el sentido de su comunidad y participan de actividades comunes. Esto es válido para una familia pequeña, constituida por los padres y un hijo [...] hasta el grupo nacional, que comprende a millones de individuos.⁵

A este uso del concepto de grupo, que tiende a incluir figuras sociológicas del más diverso tipo, se oponen las tentativas, efectuadas sobre todo en Alemania, de reservar el término para la designación de un *género específico* de configuraciones sociales.

Bastará recordar aquí a Leopold von Wiese⁶, quien subdividía todas las configuraciones sociales en base a su distancia ideal del individuo viviente, y llegaba a una clasificación de masas, grupos y "colectivos o entes abstractos":

En el caso de las masas [...], los procesos sociales en movimiento son comprendidos de modo tal, que las relaciones propias del individuo incorporado a la masa influyen directamente sobre la acción de ésta. Las masas están bastante próximas a la naturaleza específica, principalmente a los deseos de los hombres que las componen. Las configuraciones de segundo grado, los grupos [...], están más alejadas del juego variable de las relaciones individuales, por cuanto poseen una organización que impone al individuo la regla de su actuación. Por último, las configuraciones supremas del proceso de socialización, los colectivos o entes abstractos, se basan en una ideología sostenida por los componentes, que forma a los colectivos de modo totalmente impersonal, esto es, lo más lejano posible del individuo singular empírico. Estos colectivos son pensados y sentidos como portadores de los valores durables, no ligados al transcurrir del término de vida del individuo.⁷

He aquí los caracteres que von Wiese atribuye al grupo como "tipo ideal":

⁵ Tmery Stephen Bogardus, *Sociology*, Nueva York, 1934, p. 14.

⁶ Cf. especialmente von Wiese, *ob. cit.*, p. 385.

⁷ *Ob. cit.*, p. 386; cf. también p. 313. También Hofstätter establece una escala de grupos entre los dos extremos de la masa y de la burocracia, como representantes de las características de grupo de la "proximidad del contacto interno" y "especialización de los roles" (Peter R. Hofstätter, *Einführung in die Sozialpsychologie* [Introducción a la psicología social], Stuttgart-Wien, 1954, p. 373.

1. Relativa constancia y relativa continuidad. 2. Organización, basada en la distribución de las funciones entre los miembros. 3. Ideas del grupo presentes en los miembros individuales. 4. Formación de tradiciones y hábitos en los casos de mayor duración. 5. Relaciones recíprocas con otras configuraciones. 6. Criterio de juicio (sobre todo en los grupos más objetivos y más grandes).⁸

Para von Wiese la distinción entre grupo y colectivo es muy importante; trata inclusive de definir la forma de pasaje entre uno y otro, y de darle un lugar en su esquema conceptual:

De la tradición y de las ideas comunes sobre la naturaleza del grupo surge en algún momento, más allá de las consideraciones de tipo racional que sirven a la finalidad del grupo, un espíritu de grupo de carácter ético, que confiere un contenido particular a las fuerzas comunitarias del mismo, las cuales, precisamente en este caso, son entendidas éticamente. Con esto ya vemos prepararse en el grupo el colectivo abstracto.⁹

Es evidente la ventaja que ofrece esta definición para la constitución de una nomenclatura bien establecida; pero es evidente, por otro lado, que ni el objeto ni el sentido implícito en el uso lingüístico exigen restringir el uso del término *grupo* sólo a formaciones sociales de este tipo, sin extenderlo, por ejemplo, a hombres que se encuentran casualmente por breve tiempo —en un compartimento ferroviario, en una discusión—, y que en tales ocasiones se integran socialmente hasta cierto punto. Tales grupos “efímeros” pueden ser más importantes para la sociedad y para su estudio, en particular para el estudio de la atmósfera humana, de la opinión pública, del nivel cultural, que los constantes, por ejemplo del tipo de una asociación filantrópica.¹⁰

⁸ Wiese, *ob. cit.*, p. 449.

⁹ *Ibid.*, p. 450.

¹⁰ Estas confirmaciones efímeras están excluidas del concepto de grupo de Wiese (*ob. cit.*, pp. 398 y 451 y ss.). Recientes investigaciones han puesto en evidencia que la integración en el grupo puede ser bastante rápida: cf. por ejemplo Muzafer Sherif, *A Preliminary Experimental Study of Intergroup Relations, in Social Psychology at the Crossroad* [La psicología social en la encrucijada], a cargo de John H. Rother y Muzafer Sherif, Nueva York, 1951. En el mismo sentido, partiendo de condiciones muy distintas, concluye el estudio de los grupos del Institut für Sozialforschung: cf. el vol. II de la serie “Frankfurter Beiträge zur Soziologie”: *Gruppenexperimente*.

Para evitar esta dificultad se ha buscado con frecuencia designar algunas formas concretas de las múltiples conexiones sociales de más individuos con atributos agregados al término *grupo*. Se habla, así, no sólo de grupos momentáneos, efímeros, durables, sino también de grupos abiertos y exclusivos, organizados y no organizados, voluntarios y coercivos, psicológicos e institucionales.¹¹

Ha venido adquiriendo particular importancia el llamado *pequeño grupo*: un nexo de personas bastante pequeño porque:

Cada persona puede conectarse con cada una de las otras [...] de modo directo y personal, y sin la mediación de terceros.¹²

Luego de Herbert Spencer, en Alemania fue sobre todo Gumplowicz el iniciador de las investigaciones concentradas en grupos de este tipo, definidos por él como "el elemento originario de cualquier desarrollo social", "el factor más elemental del proceso natural de la historia".¹³

Las primeras intuiciones del niño le son inculcadas por el ambiente en que se encuentra desde el comienzo. Desde ese momento, el modo de actuar de quienes lo cuidan crean en el niño los primeros conceptos e intuiciones éticas. Y de ahí, luego, las primeras enseñanzas: elogios y reprobaciones, premios y castigos, esperanzas puestas en él, temores y miedos que le son inculcados. Tales son los elementos que van constituyendo su visión de las cosas, su espíritu; y antes de que se advierta, el pequeño ciudadano de nuestro mundo está formado como por un calco de los caracteres ideales de su "familia", utilizando la palabra en el más amplio sentido romano. La forma del espíritu infantil se adecúa exactamente al molde multifacético en el cual ha sido vertida, y ostenta la huella que le ha ido imponiendo cada faceta. Con este bagaje entra el individuo joven en el "mundo" definido como de banda de colegas y compañeros de juego, formados en general con moldes semejantes al suyo, y que tienen más o

ment - ein Studienbericht, bearbeitet von Friedrich Pollock [Experimentos de grupo: informes sobre las investigaciones, por F. P.], Frankfurt am Main, 1953, cap. VI, pp. 429 y ss.

¹¹ Cf. por ejemplo W. F. Ogburn y M. F. Nimkoff, *Sociology*, Boston, Nueva York, 1946, pp. 250 y ss.

¹² George C. Homans, *The Human Group* [El grupo humano], Nueva York, 1950, p. 1.

¹³ Gumplowicz, *Ausgewählte Werke* [Obras escogidas], vol. IV: *Soziologie und Politik*, a cargo de G. Salomon, Innsbruck, 1928, p. 218.

menos las mismas concepciones. Se ha inculcado en él una admiración similar por determinada clase de cosas y personas, e inclusive, sin quererlo, el mismo odio y disgusto que se sentía por otras. Hasta el gusto por ciertos alimentos y bebidas ha recibido una orientación y adiestramiento uniformes; y henos aquí frente a otros tantos relojes que caminan tal como han sido cargados y regulados [...] Todo eso vive en el niño como pensamiento, que el vulgo imagina que ha sido pensado por el individuo libremente; vive en su espíritu como sentimiento, que el mismo vulgo imagina que es el individuo quien lo nutre, con razón o sin ella, con mérito o como culpa...¹⁴

Igual importancia atribuye Cooley a los pequeños grupos humanos, como la familia, los grupos de juego, el vecindario. A las conformaciones de este tipo les da el nombre de *primary groups* (término que se ha hecho popular), considerándolos primarios en el tiempo y por la importancia que tienen para el desarrollo de la personalidad y el mantenimiento de las ideas e ideales sociales, respecto de los *secondary groups*, que serían los agrupamientos del tipo del Estado, el partido, la clase, etcétera.

Con el nombre de grupos primarios entiendo los que se caracterizan por una unión y colaboración íntimas [...] Son prácticamente universales, porque pertenecen a todos los tiempos y a todos los Estados. Son, por lo tanto, una de las bases principales de todo lo que es universal en la naturaleza de los ideales humanos [...] Es claro que estas uniones constituyen la primera escuela de la naturaleza humana en el mundo circundante, y no existen razones aparentes para suponer que esto haya sido diferente en cualquier tiempo y lugar.¹⁵

La sociología contemporánea dedica una enorme atención al estudio de los pequeños grupos. Pero la investigación empírica de los pequeños grupos efectivamente existentes, o constituidos en forma experimental, tiende a limitarse al estudio de los mecanismos de mediación internos del grupo, mecanismos de caracteres sociopsicológicos, que explican la dependencia y la uniformidad psíquica de los miembros del grupo. En cambio, las relaciones recíprocas entre estos grupos y el mundo social en que se encuen-

¹⁴ *Ibid.*, vol. II: *Grundriss der Soziologie* [Compendio de sociología], Innsbruck, 1926, pp. 173 y ss.

¹⁵ C. H. Cooley, *Social Organization*, Nueva York, 1909, pp. 23 y ss., cit. en Ogburn y Nimkoff, *ob. cit.*, pp. 256 y ss.

tran ubicados, y de los cuales depende en gran medida el contenido específico de las concepciones, actitudes y normas de las que se hace mediador el grupo, quedan casi completamente en la sombra.¹⁶

El interés de estas investigaciones es en primer lugar de naturaleza práctica: luego de la célebre investigación de sociología industrial en las fábricas Hawthorne¹⁷, se sabe cuánta importancia tienen las relaciones que se establecen en los pequeños grupos no formalizados¹⁸ para los fines del trabajo en equipo, y, por lo tanto, para la productividad del trabajo. Además, como los pequeños grupos pueden ser colocados en condiciones experimentales preestablecidas, constituye un factor en favor de su estudio la consideración del método que permite en este caso que el estudio sociológico pueda aproximarse a los criterios de exactitud experimental de las ciencias naturales.¹⁹

¹⁶ Para una exposición en profundidad de la *small group research* (de orientación psicosociológica), cf. el vol. *Group Dynamics, Research and Theory* [Dinámica de grupos, teoría e investigación experimental], a cargo de Dorvin Carwright y Alvin Zander, Nueva York-Evanstone, III, 1953; no sólo Fred. L. Strodbeck, *The case for the Study of Small Groups*, en "American Sociological Review", vol. XIX, 1954, pp. 651 y ss.; la revista trimestral "Human Relations" publicada por el Research Center for Group Dynamics de Ann Arbor, Michigan, y por el Tavistock Institute of Human Relations de Londres a partir de 1947, se dedican casi exclusivamente a la publicación de resultados de tales investigaciones y de sus estudios metodológicos. Entre los trabajos teóricos y experimentales de orientación especialmente sociológica sobre los pequeños grupos, recordemos los de F. M. Trasher, *The Gang*, Chicago, 1927; W. F. White, *Street Corner Society*, Chicago, 1943; Homans, *ob. cit.* La observación de Strodbeck, en el sentido de que la producción de estudios sobre pequeños grupos ha pasado de un título por decenio a principios del siglo, a tres títulos por semana en nuestros días, es un buen índice de la atención cada vez mayor dedicada a los pequeños grupos por la sociología y la psicología social (cf. Strodbeck, *ob. cit.*, p. 651).

¹⁷ F. J. Roethlisberger y William J. Dickson, *Management and the Worker* [Dirección empresarial y trabajadores], Cambridge, Mass., 1939.

¹⁸ Para una reseña de la mayor parte de las investigaciones norteamericanas sobre el grupo de trabajo informal, que también aclara los resultados y método de estas investigaciones, cf. Hans Stürn, *Die informelle Arbeitsgruppe*, Dortmund, 1952, y *Die "kleine gruppe" in der deutschen Soziologie* [El pequeño grupo en la sociología alemana], del mismo, en "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", a. VII, 1954-55, pp. 532 y ss.

¹⁹ "Los estudiosos empíricos han elegido los grupos porque querían investigar en éstos los sistemas sociales, pero deseaban tener la posibilidad

No han faltado intentos de asignar al estudio de los grupos una importancia primordial, y aun de identificar con dicho estudio el ámbito total de la investigación sociológica. No obstante su tendencia a atribuir al colectivo la primacía sobre el individuo, Durkheim, en polémica con el universalismo histórico, ponía el acento casi únicamente sobre las asociaciones singulares concretas, los grupos, los "tipos sociales". Excluido todo concepto total del desarrollo de la humanidad, el grupo era elevado por lo tanto al rango de objeto por excelencia de la sociología, en contraposición explícita a los residuos de la especulación filosófica sobre la historia en el positivismo comtiano. En efecto, para Durkheim, la ley comtiana de las tres etapas de desarrollo de la sociedad es

... una representación completamente subjetiva [...] en realidad, el progreso de la humanidad no existe. Lo que existe y se puede observar son sociedades particulares, que nacen, se desarrollan y mueren independientemente una de la otra.²⁰

Según Durkheim, el concepto de tipo social permite eliminar la disputa infecunda entre el nominalismo historiográfico y el realismo conceptual que es consecuencia de la relación en que se venía colocando a la filosofía frente a la sociedad en su concreción.

La reducción de la sociología al estudio de los grupos ha sido intentada, más de una vez, también por algunos sociólogos norteamericanos. Así, por ejemplo, leemos en Bogardus que

sociología se puede definir como la doctrina del modo en que los grupos sociales actúan para el desarrollo y maduración de la personalidad, a través de la interacción de sus miembros.²¹

En estas concepciones de la sociología se suprime el concepto

de manipular su objeto dentro de ciertos límites": G. C. Homans y Henry W. Riecken, *Psychological Aspects of Social Structure*, en el *Handbook of Social Psychology* [Manual de psicología social], a cargo de G. Murphy, Cambridge, Mass., 1954, p. 787. Cf. también sobre este punto L. Festinger, *Laboratory Experiments*, en el volumen *Research Methods in the Behavioral Sciences* [Métodos de investigación en las ciencias de la conducta], a cargo de L. Festinger y D. Katz, Nueva York, 1953, pp. 136 y ss.

²⁰ Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1950, p. 20.

²¹ Bogardus, *ob. cit.*, p. 3.

de sociedad, porque es vacío y carente de funcionalidad. Totalidad social significa cuando mucho suma de grupos empíricamente comprobables, una especie de mapa de los países en el que están todos señalados, y cuya estructura depende sólo de los grupos que se encuentran en el mapa. Ni siquiera se presenta el problema de la dependencia de los grupos respecto de la estructura social y de sus leyes. El estudio de la relación del individuo y la sociedad, en cuyo ámbito grupos del tipo más diverso desarrollan diversas funciones de mediación, se reduce al estudio de las relaciones de dependencia entre los individuos y el grupo.

Resulta aquí decisivo el tipo de "realidad" que se atribuye a los grupos; si se admite la existencia real de los individuos aislados, los grupos no son más que *sumatorias de individuos*; otros ven en los grupos *realidades preexistentes*, a las cuales están subordinados los individuos mismos. Esta idea del grupo como entidad autónoma, a la cual sus miembros le están ideal y genéricamente subordinados, persiste sobre todo en los sociólogos románticos y organicistas, ya sea en los más antiguos, como Gumpowicz y Rátzenhofer, o en algunos de los más recientes, como Othmar Spann, Alfred Vierkandt y Karl Dunkmann.²²

En Vierkandt encontramos la doctrina del grupo como entidad autónoma expuesta en la forma más pura:

Los grupos son unidades de la vida asociativa que permanecen a través del ir y venir de los hombres individuales. No sólo son permanentes su forma, orden, estructura, sino también su vitalidad, sus objetivos, deberes y realizaciones. Respecto de los hombres, los grupos mantienen cierta independencia, los forman y los insertan en el propio orden.²³

Vierkandt habla de una "vida autónoma" de los grupos, y piensa que:

los grupos manifiestan, en forma parecida a los seres humanos, comportamientos unitarios y ordenados hacia un fin, elaboran estímulos en forma

²² Un intento moderno de fundamentar empíricamente el concepto organicístico de grupo, determinando experimentalmente y mediante el análisis factorial las "propiedades del grupo", fue realizado por R. B. Cattell, *New Concepts for Measuring Leadership in Terms of Group Syntality*, en Cartwright y Zander, *ob. cit.*

²³ Alfred Vierkandt, *Kleine Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1949, p. 6.

racional y les dan respuesta, correspondiendo a las instancias que les son presentadas, desarrollando ciertas tendencias; en una palabra, tienen una vida unitaria y determinada internamente, en el sentido en que la posee un individuo.²⁴

El grupo es, por último,

la forma de la sociabilidad humana en la que la naturaleza sociable [...] del hombre se expresa con la mayor pureza (y que por esta razón sobrevive a todas las metamorfosis de la historia). Se distingue de otras formas de unión asociativa durable, principalmente por dos propiedades: en primer lugar, la vida autónoma del todo, esto es, una vida que subsiste frente a la vida personal de los miembros en forma relativamente independiente de las variaciones de los individuos (por ejemplo: la vida autónoma del Estado en la confrontación con los ciudadanos); en segundo lugar, la unidad interna, es decir, una unidad que es o puede ser experimentada como tal por los miembros.²⁵

Vierkandt no atribuye a este concepto de grupo una validez superior a aquella tan sólo heurística que debía tener el tipo ideal de Max Weber; pero a pesar de sus reservas metodológicas, la tendencia a hipofasiar el grupo es claramente reconocible:

El grupo es [...] una *unidad última*; y el concepto de grupo, por lo tanto, no es analizable ulteriormente, es decir, es una *categoría social*. La comprensión de la realidad social mediante esta categoría constituye efectivamente no derivables, o sea, fenómenos originarios basados en una disposición correspondiente al hombre.²⁶

Los sociólogos organicistas reservan la expresión de *grupo* para los colectivos a los que atribuyen cierta independencia respecto

²⁴ *Ob. cit.*, p. 51.

²⁵ Vierkandt, artículo *Gruppe*, en *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. cit., Stuttgart, 1931, p. 239.

²⁶ *Ibid.*, p. 241. Para la crítica de esta concepción, véase, en especial, Floyd Henry Allport, *Institutional Behavior*, Chapel Hill, 1933, pp. 13 y 96. "Cuando los investigadores sociales hablan de estas organizaciones como de realidades independientes, las describen con expresiones totalmente extrañas a la finalidad de los individuos humanos, hablan con baluceos heteróclitos" . . . "El grupo, como ente que está más allá del individuo singular, es objeto de pura especulación metafísica." Cit. en Paul Reinwald, *Vom Geist der Massen*, Zürich, 1948, pp. 289 y 411. Cf. también Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie*, München, 1929, pp. 11 y ss.

de los miembros, en el sentido de que el todo es algo más que la suma de las partes. La validez de esta proposición en la esfera social es tan poco impugnable que, en efecto, el proceso vital total de la sociedad sucede por encima de las cabezas de los individuos (inclusive a través de los individuos mismos); hay que recordar que el sentido de "totalidad" está modificado aquí radicalmente respecto del significado originario derivado de la psicología de la percepción. Pero mientras tanto no se debe olvidar que el realismo conceptual de la concepción organicista niega potencialmente la interacción de lo universal y lo particular en la sociedad, y justifica con demasiada frecuencia la sujeción heterónoma de los individuos a los entes estatales o cooperativos, sobre la base de pretendidas leyes esenciales sociológicamente definidas. Aun un positivista como Durkheim no permanece ajeno a tales razones, y ve en la superioridad real y efectiva del colectivo sobre el individuo, no sólo la fuente de la ética en general, sino también un valor ético-normativo. En esta teoría suya no actuaba una concepción simplemente universalista del grupo; antes bien, y no por error, se ha hablado de una "reinterpretación mecanicista de la idea de totalidad", por obra de Durkheim.²⁷

El debate sobre la concepción realista del grupo y de su existencia, fue orientado en la década del veinte casi exclusivamente por la contraposición entre "individualistas" y "universalistas"²⁸, que interpretaban de modos opuestos la relación entre individuo y grupo. Luego, y sobre todo bajo la influencia de la psicología de la Gestalt, que se había ido desarrollando, predomina la tesis según la cual aquella relación debe entenderse como relación de funcionalidad recíproca. A esta concepción se refiere sobre todo la teoría de la *dinámica de grupo*, que tiene ahora una enorme influencia en Estados Unidos.²⁹

Los sostenedores de esta teoría subrayan no sólo la interacción (*interaction*) del grupo y del individuo, sino también los constantes cambios a que están sometidos, en virtud de esa interacción, ya sea el grupo en sí, como la cualidad de los individuos que lo com-

²⁷ George Em. Marica, *Emile Durkheim, Soziologie und Soziologismus*, Jena, 1932, p. 10.

²⁸ Cf. por ejemplo Geiger, artículo *Gesellschaft*, en *Handwörterbuch der Soziologie*, ed. cit., pp. 207 y ss.

²⁹ Cf. por ejemplo Cartwright y Zander, *ob. cit.*

ponen. La gran influencia ejercida por Kurt Lewin, que proviene de las filas del gestaltismo, se basa en esencia en su "teoría del campo". Citamos algunas proposiciones que pueden ser consideradas representativas de su tesis fundamental.

El todo no es "más" que la suma de las partes, sino que tiene propiedades distintas; por lo que se debería decir que "el todo es distinto de la suma de las partes" [...] La idea del grupo como totalidad dinámica debe incluir una definición de grupo basada en la dependencia en que se encuentran los miembros (o mejor, las unidades parciales del grupo) [...] Frecuentemente se define un grupo como compuesto por una pluralidad de personas entre las cuales rigen ciertos acuerdos, en particular acuerdos en las actitudes. Pienso que se debería entender en qué medida una definición así es distinta, en principio, de otra definición de grupo basada en la dependencia recíproca de sus miembros. Es muy probable que, dado cierto número de personas, se presenten algunas concordancias —por ejemplo, de sexo, raza, situación económica, actitudes—, sin que dichas personas deban constituir un grupo en el sentido de un todo social compuesto de partes interdependientes [...] Por otro lado, el grupo no está constituido necesariamente por miembros que tengan semejanzas notables. Para los grupos sociales, como para la totalidad en cualquier otro campo, es válido que un todo caracterizado por un alto grado de solidez intrínseca puede contener partes bastante heterogéneas [...] El tipo de dependencia recíproca de los miembros (es decir, aquello que posee el grupo en conjunto) es un carácter distintivo del grupo, tan importante como el grado de dependencia recíproca y de la estructura del grupo mismo.⁸⁰

Si bien la teoría dinámica debe ser aplicable a los grupos, con independencia de su tamaño, porque satisface la condición de la dependencia recíproca de las partes, y de las partes y el todo, los trabajos de esta escuela ponen más el acento en los grupos pequeños, en los cuales, por lo demás, es más fácil reconocer empíricamente la relación de interdependencia. Estas consideraciones de simplicidad orientan también las investigaciones de Homans, en las que prevalecen intereses de sociología comparada. Para Homans, las acciones de los individuos en el grupo, los sentimientos que experimentan unos por otros y las interacciones, esto es, las relaciones dinámicas recíprocas, se desarrollan en dos "sistemas" dis-

⁸⁰ Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science*, Nueva York, 1951, pp. 146 y ss. Del mismo autor cf. *Resolving Social Conflict*, Nueva York, 1948.

tintos: uno externo, constituido por la relación del grupo y de sus miembros con el mundo social que lo circunda (por ejemplo, en un grupo de trabajo, en la coordinación y subordinación a la máquina en el proceso productivo, en la relación con el modo de retribución, en las relaciones con los superiores, etc.) y otro interno, que se desarrolla más allá del primero, sobre la base de la convivencia entre los miembros (por ejemplo las llamadas relaciones no formales en el grupo de trabajo, como la amistad). La sociología del grupo humano de Homans se basa en la relación de los dos sistemas.³¹ Trata de reducir a fórmulas fundamentales, lo más simples posibles, la interdependencia que existe entre todos los fenómenos producidos dentro del grupo, y formula, entre otras cosas, estas dos hipótesis:

Quando en el sistema externo es frecuente el contacto entre los miembros de un grupo, se desarrollan entre ellos sentimientos de simpatía que conducen a un contacto cada vez más estrecho, superior al mínimo necesario para la colaboración en el sistema externo.³²

Una menor frecuencia del contacto entre los miembros del grupo y las personas ajenas a él, acompañada por una mayor emotividad en las confrontaciones de éstos, acrecienta la frecuencia del contacto y la intensidad de los sentimientos de simpatía entre los miembros del grupo, y viceversa.³³

Pero el propio Homans señala que ambas hipótesis necesitan posteriores determinaciones para corresponder adecuadamente a la variedad de las condiciones culturales y sociales. Por ejemplo, las *interactions* más frecuentes no reforzarían la simpatía recíproca de los miembros del grupo cuando entra en juego una autoridad de mando. Por el contrario, el contacto impuesto puede producir antagonismos. Las hipótesis formales formuladas por Homans son sometidas, en definitiva, a las correcciones dadas por el contexto social concreto. Sin embargo, inclusive en este autor es manifiesto el peligro de acentuar en exceso los comportamientos formales comunes a grupos en realidad muy diversos, descuidando diferencias decisivas entre uno y otro; por ejemplo, en relación con el poder.

Si de veras se quiere entender el carácter de mediación de la

³¹ Homans, *ob. cit.*, pp. 81 y ss.

^{32, 33} *Ibid.*, pp. 112, 113, respectivamente.

conformación social designada con el término grupo, es imposible manejarse con un concepto de grupo determinado y fijado unívocamente de una vez para siempre.

La importancia atribuida a los llamados pequeños grupos está justificada por su función psicosociológica específica. El contacto inmediato entre los individuos que pertenecen a tales grupos permite la identificación con los otros miembros, con los cuales tienen una experiencia vivida y directa, y con el grupo mismo. Los individuos, en los grupos pequeños, pueden tener experiencia de sí como individuos particulares, a la vez vinculados a los otros individuos e insustituibles por éstos. El sentido vivo de los hombres y de sus relaciones recíprocas se adquiere en grupos de este tipo, no sólo en el origen —en la infancia—, sino luego, inclusive en la vida adulta, en la cual aquella experiencia se consolida y extiende. La íntima vecindad con otros hombres, y por lo tanto la pertenencia a grupos que hacen posible el contacto humano, es condición obvia del sentido de humanidad en general.

Pero si el hombre tiene la tendencia de experimentarse a sí mismo como individuo en grupos de este tipo, por otro lado el anonimato de la sociedad se concreta para él en grupos de naturaleza bastante diversa: grupos ordenados racionalmente, con objetivos utilitarios, comúnmente heterónomos, los cuales, para los adultos, son a menudo más importantes para la reproducción de la vida que los grupos íntimos, sin que el elemento de la *extrañeza* deje de ser perceptible. Se puede suponer que una forma de reacción a este sentimiento de *extrañeza* experimentado en el grupo grande funcione en fenómenos sociales tales como el chovinismo; el individuo recurre a una superidentificación por medio de la cual puede hacerse la ilusión de participar de la potencia y magnificencia del gigantesco colectivo. La pertenencia a grupos como el personal de una empresa, el partido político, la asociación económica de categoría, y similares, transmite al individuo experiencias que están en sustancial contradicción con las realizadas dentro de la búsqueda de calor y protección de la infancia en el pequeño grupo familiar. En estos grupos es primordial el carácter utilitario; aun la aparente inmediatez es experimentada como algo transmitido y mediato. A menudo, en los grupos racionales-utilitarios, la adecuación es forzada, sin una compensación que le devuelva al individuo, en el plano emotivo, aquello que él da. El vínculo del puro interés conserva la primacía sobre

cualquier otra emoción, y le da su propio acento. Los grupos no formalizados, que pueden surgir espontáneamente o ser solicitados para que se constituyan, mantienen un sabor de cosa secundaria, derivada; prototipo de esta situación son las excursiones de las empresas, con su artificiosidad, con las características de cosa forzada y excesiva que se le agregan en repetidas ocasiones.

La propia relación entre individuo y sociedad está sujeta a la dinámica social. Varía históricamente; y a menudo, en una misma época, se encuentra que coexisten estructuras idealmente "no contemporáneas". La comprensión misma del cambio en la relación entre el individuo y la sociedad, a través de la mediación de determinados tipos de grupos, resulta estéril cuando la sociología se detiene en la mera comprobación de la uniformidad y diferencia entre estos tipos. No se puede negar, por cierto, que a lo largo de la historia se han mantenido ciertas estructuras de lo que los sociólogos llaman "relaciones interhumanas"; pero las invariantes que invoca la sociología formal expresan la falta de libertad que ha dominado hasta hoy los hechos humanos, antes que cualidades intrínsecas y arraigadas en la naturaleza del hombre y de la existencia en general. No se equivoca Georg Simmel, quien fue no sólo filósofo, sino uno de los más grandes sociólogos de la generación pasada, cuando expresa su estupor por la ínfima huella que han dejado en la especulación filosófica los sufrimientos de la humanidad. En cada caso, las llamadas invariantes adquieren una importancia y funciones radicalmente distintas según la constelación histórica en que actúan; aislarlas de ese contexto y absolutizarlas equivale a deformarlas. Por ejemplo, las funciones que satisface la familia y el modo en que las satisface, depende sustancialmente de la constelación histórica en que está ubicada la familia; antes que categoría originaria y eterna, la familia misma es un producto de la sociedad, y por lo tanto, como ha sido con frecuencia observado en los otros aspectos y se mostrará aquí oportunamente⁸⁴, respecto de la familia burguesa clásica la familia actual ve reducida su capacidad de formar individuos autónomos, y transformado radicalmente el carácter de la experiencia suministrada en su seno a los individuos que la componen. También es históricamente variable el carácter de las conformaciones a las que se

⁸⁴ Cf. aquí la lección "La familia".

integra el individuo sometiéndose a cierto orden y realizando algunas renunciaciones individuales. El punto de partida es aquí la tendencia progresiva de la sociedad a la "socialización", es decir, a la inserción, según un nivel y a partir de arriba, de las partes en el todo, a la integración en formas organizativas desmesuradamente vastas, ya sea económicas o políticas. Todo esto lleva a reducir el peso específico en lo que tiene todavía de reducible, del concepto de Cooley acerca del grupo primario como asociación surgida naturalmente. En el período de la sociedad industrial tardía, las funciones de mediación social que podían ser desarrolladas en una esfera relativamente independiente del comercio y del tráfico pierden importancia; pero no sufren distinta suerte en general los grupos dados históricamente, aquellos que carecen de una administración racionalizada y no son heterodirigidos. Es fácil ver, por ejemplo, que una comunidad de aldea ya no constituye, en la época en que las comunicaciones están altamente desarrolladas y ahora muy independientes de las redes ferroviarias mismas, un tranquilo grupo con el mismo orden cerrado y con el mismo sentido que en los tiempos no lejanos, en que el destino de un hombre era determinado en gran medida por la aldea en que se encontraba al venir al mundo. Si la movilidad atenta de por sí contra la subsistencia autónoma del grupo primario, mucho más lo hará la estructura social completamente capitalista, en la cual cada uno tiende a buscar un trabajo allí donde puede encontrarse mejor materialmente y, en la que además, las administraciones de los organismos económicos tienen un poder de disposición tal, que de ellas depende en sustancial medida el contexto social y el grupo en que se encuentran los individuos. El símbolo más grosero y evidente de este cambio general de las funciones del grupo como instancia de mediación está dado por los traslados y deportaciones de poblaciones íntegras, y de partes de poblaciones, que observamos en cualquier parte del mundo y bajo los más diversos sistemas políticos; el individuo es inmediatamente subsumido por la unidad mayor como átomo.

Las contratendencias que sin embargo se hacen valer no son explicables simplemente por la fuerza de resistencia del viejo tipo de grupos, porque tienen a su vez el carácter esencial de reacción, y dependen de la tendencia principal a la disolución de los grupos tradicionales. Entre estas tendencias contrarias se manifiestan en la actualidad algunas que podríamos decir sintéticas, en cuanto son

planificadas desde arriba como amortiguadores entre el colectivo anónimo y los individuos. En este sentido son típicos, entre otros, los llamados grupos de empresa. Además la técnica y los intercambios producen directamente una multiplicidad de nuevos grupos no formales, como los pequeños *teams* de trabajo engendrados por el proceso productivo, o por exigencias un tanto similares a la moderna técnica de guerra, hasta los viajes colectivos que reúnen a través de media Europa al grupo de pasajeros de un autobús. Por último vemos constituirse en la base, como protesta inconsciente, espontánea y frecuentemente destructiva contra la presión y la frialdad de la sociedad de masas, nuevas formas de grupos pequeños, que ofrecen al individuo una envoltura colectiva, estrecha solidaridad y algunos esquemas de identificación. Paradigma de este tipo pueden ser consideradas las bandas juveniles, ya no sólo norteamericanas. Todas estas formas de grupos, sin embargo, se definen y adquieren un sentido específico sólo en relación con el proceso total de creciente nivelación de las diferencias cualitativas del grupo, que tiene lugar en la sociedad contemporánea. Cuanto más insiste la actual sociología sobre la autonomía esencial del grupo, tanto más los grupos mismos, como instancia de mediación entre la totalidad y el individuo, son determinados en realidad por la estructura de la sociedad. El grupo continúa, así, ejerciendo su función mediadora, y sería difícil imaginar una sociedad donde esta función faltase del todo; pero la función mediadora depende en la actualidad, en forma evidente, del todo social, como es probable que haya dependido secretamente siempre.

LA MASA

Al discutir el concepto de grupo en la sociología formal, se ha recordado, y quizá resultó sorprendente, la tesis¹ según la cual la masa representa respecto del individuo el nexo social más inmediato, por así decir primario. Por el contrario, se tiende en general a relacionar la masa, como fenómeno moderno y vinculado de modo específico a las grandes ciudades, con la atomización. En este último sentido se ha tratado recientemente de utilizar el concepto de masa como clave de la interpretación de nuestro tiempo. La "rebelión de las masas", en particular, se ha identificado, luego de la célebre obra de este título, de Ortega y Gasset, con los movimientos totalitarios. Tesis de este tipo gozan de popularidad gracias a la difusa hostilidad hacia las masas, una hostilidad que tiene cierto sabor de la bien inventada historieta que relata Alexander Mitscherlich:

Grandes manifestaciones políticas, estadios atestados hasta el último lugar, una enorme alfombra de hombres y de rostros hasta las filas más altas, el orador en el apogeo de su ímpetu. Dice:

"La culpa de todo la tiene la masificación". Huracanes de aplausos.²

Frente a esta función paradójica del concepto de masa, la sociología no puede sustraerse a la tarea de un análisis responsable. Pero al mismo tiempo se deberá tener en cuenta la contradicción por la cual las masas poseen por un lado la cualidad de unión, de comunión irreflexiva, en la definición de von Wiese, y por otro lado, en cambio, suelen estar compuestos de hombres que no se

¹ Cf. aquí la lección "El grupo".

² Alexander Mitscherlich, *Massenpsychologie ohne Ressentiment* [Psicología de las masas sin resentimientos], en "Die Neue Rundschau", a. LXIV, 1953, p. 56.

conocen, o que se conocen sólo superficialmente. La gran cantidad, que está de hecho asociada al concepto de masa, parece excluir que quienes constituyen una masa se sientan recíprocamente tan cercanos como parece postular la definición de von Wiese. Por otra parte, sucede que raramente alguien acepte considerarse como hombre masa; la masa son siempre los otros. La psicología ha aportado una contribución sustancial al esclarecimiento de este tipo de problemas. Y ello no debe sorprender, porque el grupo de problemas específicos de la psicología gira precisamente alrededor de los comportamientos irracionales; y siempre que se trata de comportamientos típicos de las masas, se encuentra en ellos un momento irracional, que va desde el pánico en una sala de teatro hasta las supuestas sublevaciones de todo un pueblo, en las que los secuaces de algunos líderes sostienen con entusiasmo intereses a menudo violentamente opuestos a su razón y a su propia autoconservación.

Los momentos irracionales del comportamiento de la masa han sido descritos hace ya tiempo, en particular en la *Psychologie des foules*, de Gustave Le Bon³. Pero ya en esta célebre obra, que es el comienzo de la moderna "psicología de masas", la irracionalidad que es objeto de observación está mezclada y confundida con la irracionalidad del observador. Las enunciaciones posteriores, y en particular los juicios condenatorios pronunciados sobre la masa, no se han liberado de esta contaminación. Le Bon se fijó la tarea de investigar comtiantamente, esto es, "como un estudioso de las ciencias naturales"⁴; ofrecer una especie de fenomenología descriptiva de las masas. El primer elemento característico es la uniformación de los individuos humanos en la masa:

Cualesquiera sean los individuos que componen la multitud, por similares o distintos que puedan ser sus modos de vida, sus ocupaciones, carácter e inteligencia, el solo hecho de estar transformados en masa los dota de una especie de alma colectiva, en virtud de la cual sienten, piensan y actúan de modo totalmente distinto al que cada uno de ellos, tomado en forma aisladamente, sentiría, pensaría o actuaría.⁵

El surgimiento de esta "unidad psíquico-moral de las masas" no estaría determinado por el número de los individuos en que se

³, ⁴, ⁵ Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, París, pp. 27, 28, respectivamente (ed. alemana). [Hay edición en castellano.]

produce, ni por su proximidad en el espacio, sino por modificaciones en los sujetos mismos. En la masa se embotarían las capacidades intelectuales, y los hombres darían libre curso a sus instintos originarios:

El individuo aislado podría satisfacer [estos impulsos] sólo [...] afrontando ciertos peligros, en tanto que la absorción completa en la masa irresponsable, al garantizarle la impunidad, le da plena libertad de satisfacer los instintos.⁶

El individuo volvería, por lo tanto, a un estadio anterior del desarrollo, asemejándose al primitivo y al niño. Las masas serían fácilmente influibles, pero no tanto con argumentos racionales como con el prestigio del líder, al que tratan de imitar. En ellas funcionarían sólo sentimientos simples, y, en relación con el moderno principio del realismo, "exagerados". Para ellas no sería esencial la libertad, sino la sujeción. En el fondo, por lo tanto, no serían revolucionarias, sino reaccionarias, aun cuando sigan detrás de lemas revolucionarios.

Por otro lado, nos engañaríamos sobre la psicología de las multitudes, si se creyese que predominan los instintos revolucionarios. Sólo su violencia ilusoria sobre este punto. Pero las explosiones revoltosas y destructivas son siempre muy efímeras. La influencia predominante del inconsciente, que se identifica con la de la herencia secular, hace a las multitudes extremadamente conservadoras. Abandonadas a sí mismas, se cansan muy pronto de su desórdenes, y se dirigen por instinto hacia la servidumbre [...]. La historia de las revoluciones populares es casi incomprensible si no se tienen en cuenta los instintos profundamente conservadores de las multitudes. Por cierto que desean cambiar el nombre de sus instituciones, y llegan a veces a realizar violentas revoluciones para obtener tales cambios; pero la sustancia de esas instituciones corresponde a las necesidades hereditarias de la raza, y deben repetirse siempre. Su incesante movilidad actúa sólo sobre las cosas superficiales. En realidad, tienen instintos conservadores irreductibles, y, como todos los primitivos, un respeto fetichista por las tradiciones, un horror inconsciente por las novedades capaces de modificar sus condiciones de existencia.⁷

He aquí, según Le Bon, los caracteres fundamentales que el individuo adopta en la masa:

^{6,7} *Ibid.*, pp. 53,52, respectivamente.

La personalidad consciente tiende a desvanecerse; predominio de la personalidad inconsciente, orientación por sugestión y por contagio de sentimientos e ideas que apuntan hacia una misma dirección, tendencia a transformar en actos las ideas sugeridas: tales son los principales caracteres del individuo en la masa. El individuo ya no es él mismo, sino un autómatas al que la voluntad ya no puede guiar.⁸

Luego de las experiencias de los últimos decenios, es necesario admitir que, por lo menos superficialmente, las tesis de Le Bon parecen haberse confirmado en una medida sorprendente, inclusive en las condiciones de la moderna civilización técnica, en la que se había creído poder contar con masas humanas ya ilustradas. Pero la tentativa de Le Bon de explicar los fenómenos de masa sigue siendo insuficiente. Hipostasia una especie de alma en sí de las masas, en cuyo nudo estaría luego el alma de la raza, concebida como una constante biológica, el conjunto de los "caracteres hereditarios" de un pueblo. En Le Bon, como en muchos de sus partidarios después, la apariencia de la descripción científicamente desapasionada de las masas se mezcla con una metafísica sustancial de la historia, que repercute políticamente en la crítica restauradora a la Revolución Francesa. En este espíritu identifica Le Bon constantemente "masa" con proletariado moderno y movimiento socialista.⁹ Aun si realizaciones humanas como la creación del lenguaje son consideradas "figuras del alma inconsciente de la masa", e inclusive aunque de vez en cuando se hable de una "acción moralizadora ejercida por la multitud sobre el individuo"¹⁰, la valoración inmanente a toda su obra es negativa; para Le Bon, la masa es en esencia enemiga de la civilización. El alma de la masa se convierte en el maligno opositor del alma de la raza, productora de valores civilizados, y que sin embargo constituye el nudo inconsciente del alma de la masa. Contradicción, esta, por la que Le Bon no parece preocuparse. El surgimiento de la masa como tal coincidiría en la vida de los pueblos

⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹ Cf. *ibid.*, pp. 14 y ss., 86, 103, 136. La ecuación masa = proletariado vuelve a presentarse, luego de Le Bon, no sólo en sociólogos burgueses como Geiger (cf. *Die Masse und ihre Aktion. Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen* [Cómo actúa la masa. Contribución a la sociología de las revoluciones], Stuttgart, 1926, sino también en el debate marxista.

¹⁰ Le Bon, *ob. cit.*, p. VIII de la edición alemana.

y de las civilizaciones con la fase final, en la que se prepara su ocaso.¹¹

La historia enseña que cuando las fuerzas morales, armazón de una sociedad, dejan de actuar, esa multitud inconsciente y brutal, calificada justamente como bárbara, produce la disolución final. Las civilizaciones han sido creadas y guiadas hasta ese momento por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por la masa, que sólo tiene poder para destruir, y cuyo dominio representa siempre una fase de desorden. La civilización implica siempre reglas fijas, una disciplina, un paso del instinto a la razón, la previsión del futuro, un grado elevado de cultura, condiciones todas completamente inaccesibles para las masas abandonadas a sí mismas. Con su poder únicamente destructivo, actúan como esos microbios que aceleran la disolución de los organismos debilitados o de los cadáveres: y así, cuando el edificio de una civilización está podrido, las masas son las que producen el derrumbe. Entonces se pone de manifiesto su papel; y por un momento la fuerza ciega del número es la única filosofía de la historia.¹²

La tendencia manifiesta en este pasaje, a la que Le Bon debe mucho de la influencia que ha podido ejercer, compromete también lo que hay de verdad en sus observaciones. Su idea de una esencia primitiva de la masa y de su innata aversión por la razón, se trasmite finalmente a un psicología antirracionalista de las masas.¹³ Todas las objeciones y argumentaciones de la razón pierden para Le Bon

prácticamente [...] toda su fuerza, si se recuerda la potencia invencible de las ideas convertidas en dogmas. El dogma de la soberanía de la multitud es, desde el punto de vista filosófico, tan poco defendible como los dogmas religiosos de la Edad Media. Pero tiene hoy la misma potencia que aquéllos, y es inatacable como lo fueron en una época las ideas religiosas [...] Con las creencias de las multitudes se discute tanto como con los ciclones.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹² Cf. *ibid.*, p. 12.

¹³ Este potencial antirracionalista ha sido destacado en especial por Kurt Baschwitz (*Du und die Masse* [Tú y la masa]), Leiden, 1951, con un análisis de las ilusiones comunes de la psicología de la masa. La crítica de Baschwitz se resume en el postulado siguiente: "la psicología de las masas no conduce al individuo que la estudia a presumir más de sí, sino a conocerse mejor" (p. 73).

¹⁴ Le Bon, *ob. cit.*, p. 172.

Con esto no estamos lejos del relativismo sociológico de Pareto. La psicología de las masas se convierte en artículo de fe de los psicólogos de masas, quienes saben que las "masas son un poco como la Esfinge de la antigua fábula; es necesario resolver el problema que presenta su psicología, o prepararse a ser devorados por ellas"¹⁵, pero por otra parte aconsejan "aprehender el instante fugitivo, sin pensar demasiado en el mañana, que no está en nuestro poder"¹⁶, y abrigar la esperanza de "no ser dominado [por las masas], o por lo menos de no serlo demasiado completamente".¹⁷

Según este esquema, los cultores de la psicología de las masas pintan a menudo, y con gusto, al diablo con colores tan negros como para desarmar cualquier resistencia, comenzando por la de ellos mismos. Ratificando las declaraciones de impotencia del individuo frente a las masas, abandonan una tradición ideal, que arranca de la *Política* de Platón y llega hasta Bacon y Nietzsche, que señalaba, sí, en las masas, en la multitud, en el pueblo, al enemigo de la verdad, pero afirmando el poder del individuo y su capacidad de sustraerse a los ídolos colectivos. En lugar de esta oposición racional entre masa e individuo, la psicología de las masas pone otra, entre dos entidades colectivas. Una, la masa, de carácter negativo, y otra a la que se le asignan los atributos positivos; este doctor Jekyll-Mister Hyde de la psicología de las masas toma el nombre de alma de clase y alma de la raza en Le Bon, de masa organizada y desorganizada en McDougall, de grupo y masa en Geiger, de masa y público en Allport y Lippman. De esta manera, la psicología de las masas, al postular *a priori* el carácter maléfico de la masa y proclamar la necesidad de un poder que sirva para mantenerla frenada, se hace instrumento de la corrupción totalitaria. Si las declamaciones de Hitler sobre la masa y las formas en que ésta se deja influir suenan al lector como una dilución de Le Bon¹⁸, no es menos cierto que los lugares

^{15, 16, 17} Cf. *ibid.*, pp. 83, 193, 15, respectivamente.

¹⁸ En *Mein Kampf* [Mi lucha] encontramos un largo compendio de las opiniones de Hitler acerca de las formas de influir sobre las masas, que es la mejor demostración de cómo la psicología pseudocientífica de la masa puede formar pareja con la dominación totalitaria: "Las grandes masas no están formadas por diplomáticos o juristas, ni siquiera por gente razonable, sino que son como niños, fluctuantes e inseguros [...] El pueblo, en su mayoría, es eminentemente femenino; sus pensamientos y acciones están de-

comunes de la psicología de las masas sirven para encubrir la demagogia que manipula realmente a las masas, y que convierte esos lugares comunes en instrumentos.

Sólo la moderna psicología profunda ha podido liberar de su ambigüedad política los elementos de verdad que hay implícitos en la obra de Le Bon. Poco después de la primera guerra mundial, en 1921, Freud publica el escrito *Massenpsychologie und Ich Analyse* [Psicología de las masas y análisis del Yo]¹⁹, que tiene su punto de partida en el trabajo de Le Bon, para investigar cómo el individuo, a pesar de comportarse por lo general en forma radicalmente diferente desde el momento en que se encuentra coartado por las condiciones de la masa, termina cayendo psicológicamente en estas condiciones. Este escrito de Freud, de enorme fecundidad, es menos conocido de lo que merece.²⁰ Busca la

terminados, no tanto por sobrias consideraciones como por una sensibilidad emotiva." (A. Hitler, "Mi vida" [primera parte de *Mein Kampf*]). "¿A quién se debe dirigir la propaganda? ¿A las clases intelectuales o a las masas menos educadas? La propaganda debe dirigirse siempre y solamente, a las masas." "Toda propaganda debe ser popular, su nivel espiritual tiene que ser adecuado a la capacidad receptiva de los más humildes entre aquellos a quienes se dirige. Por eso su nivel espiritual debe ser colocado tanto más bajo, cuanto mayor es la masa de gente sobre la que se quiere actuar. Por lo tanto, si se trata [...] de atraer a todo un pueblo a su círculo de influencia, nunca será bastante grande la prudencia puesta en evitar cualquier presupuesto espiritualmente demasiado elevado." "El objeto de la propaganda no consiste en hacer un escrupuloso balance de las distintas razones [...], sino en la acentuación exclusiva de la única que debe ser exaltada. No debe buscar la verdad objetivamente, en la medida en que puede ser favorable también a los otros, para luego exponerla doctrinaria e imparcialmente a las masas; debe servir siempre y sólo a su propia [verdad]." La forma en que Hitler puso luego en práctica sus concepciones fue estudiada en toda una serie de trabajos recientes, en particular el de Walter Hagemann, en la obra *Der Mythos der Masse* [El mito de la masa], Heidelberg, 1951.

¹⁹ Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Londres, 1940-52, vol. XIII, pp. 71 y ss. *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. (En cast.: *Psicología de las masas y análisis del yo*.) Freud muestra cómo Le Bon identifica el inconsciente con los elementos que constituyen el "alma de la raza". A esta "herencia arcaica" agrega Freud, a diferencia de Le Bon, el material recogido en el inconsciente.

²⁰ Es característica, por ejemplo, la afirmación de Othmar Spann, quien habla de una "excursión diletante de la doctrina aberrante de Freud por el campo sociológico". (Artículo *Soziologie* en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, Jena, 1926, vol. VII, p. 653).

respuesta en las condiciones que permiten al individuo, en la masa, "liberarse de los obstáculos de sus impulsos instintivos inconscientes"²¹, y que le parecen comparables a los de la neurosis²²; por lo tanto, a diferencia de todos los psicólogos precedentes, Freud no se detiene en la explicación del fenómeno que puede ofrecer la sugestión, sino que trata de explicar esta última remontándose "a su fuente libidinal".²³ En los sometidos a la sugestión se produce una trasferecia inconsciente de dependencias eróticas, desviada respecto de su carácter originario. El modelo de este proceso es la identificación con el padre, trasferida ya sea a un jefe real o imaginario. Freud vuelve a encontrar este tipo de identificación en el comportamiento de las que él llama "masas altamente organizadas, durables y artificiales", es decir, el ejército y la iglesia. "Para preservar [estos entes] de la disolución, e impedir variaciones en su estructura, se utiliza cierta coerción externa", que se pone en funcionamiento creando "la imagen ilusoria"²⁴ de un jefe supremo o de una idea superior, a menudo negativa, respecto de la cual todos son iguales. De este modo, "cada individuo está ligado libidinalmente, por un lado, al jefe [Cristo, el comandante supremo], y por el otro a los demás individuos de la masa"²⁵. Luego de la identificación "él" se esforzará por "configurar el propio yo a semejanza del otro tomado como modelo".²⁶ Contemporáneamente, el propio ideal del yo, no alcanzado, se proyecta en el jefe. El motor de este proceso psicodinámico son los "deseos sexuales, inhibidos en su objeto"²⁷ y satisfechos indi-

²¹ Freud, *ob. cit.*, p. 79.

²² Cf. *ibid.*, p. 84, en particular la nota 1. Freud se niega a atribuir a las neurosis los fenómenos de masa, y comprueba, por el contrario, que "la neurosis vuelve asocial, arranca, a quien es atacado por ella, de las configuraciones de masa habituales". (p. 159). No se puede hablar freudianamente de "neurosis comunitarias", como lo hizo hace poco, por ejemplo, Arthur Koestler, quien busca una explicación del totalitarismo: *Politische Neurosen*, en la revista "Der Monat", a. VI, 1953-54, pp. 227 y ss. El mismo Freud declara con claridad: "En la neurosis individual tenemos, como primer punto de referencia, el contraste que distingue al enfermo de su ambiente, considerado 'normal'. Justamente está es la base que falta en una masa sometida a afectos homogéneos." (*Das Unbehagen in der Kultur*, en *Werke cit.*, vol. XIV, p. 505).

²³ Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse cit.*, p. 101.

²⁴ *Ibid.*, p. 102. Freud: "die Vorspiegelung" [ilusión].

^{25, 26} *Ibid.*, pp. 104, 116, respectivamente.

²⁷ *Ibid.*, p. 127. Freud: "zielgehemmte Sexualbestrebungen".

rectamente; a menudo éstos adquieren la forma del deseo de volverse miembro de una multitud. Por eso, la masa se define como "muchos iguales que pueden identificarse entre sí, y un individuo superior a todos [...]; cierto número de individuos que han colocado el mismo objeto como ideal del yo, y que por lo tanto se han identificado reciprocamente en su yo".²⁸ Masa y líder son indivisibles. (Freud retoma aquí su teoría de la horda primitiva.) La identificación psicológica no elimina el yo, y la masa, por su parte, no tiene la capacidad de absorberlo totalmente.

Cada individuo es parte de muchas masas, inmerso en la multiplicidad de identificaciones, y ha constituido el propio ideal del yo según modelos extremadamente variados. Participa, por lo tanto, de muchas almas de masa, como la de su raza, de su clase social, de su comunidad religiosa, de su Estado, etc., y puede, además, elevarse a una pequeña porción de autonomía y originalidad.²⁹

Según Freud, el mecanismo de la identificación tiene un lugar decisivo en el proceso de constitución de la sociedad, en la *Kultur* y *Zivilisation*, que él se niega a separar. La "sublimación de las pulsiones sexuales" se inicia con la identificación, y permite el surgimiento del "sentimiento social".³⁰ En este sentido, "masa" tiene para Freud un sentido positivo: a ella se atribuye "el paso del egoísmo al altruismo"³¹, el lenguaje y las costumbres serían sus productos, y sólo con ella se hacen posibles las creaciones de la cultura. Freud deja abierto el problema de establecer "cuánto debe el individuo pensador o poeta a los estímulos que le vienen de la masa en que vive, y si hace algo más que llevar a su culminación un trabajo psíquico en que los otros colaboran al mismo tiempo".³² El momento destructivo, característico de la masa en la acepción general, se explica para Freud precisamente con la suspensión de

²⁸, ²⁹, ³⁰, ³¹ *Ibid.*, pp. 135 y 128, 144, 155, 112, respectivamente.

³² *Ibid.*, p. 89. Hegel los ha llamado los "grandes individuos de la historia universal", los "gestores del espíritu del mundo": "El espíritu progresivo es, en efecto, el alma íntima de todos los individuos; pero su intimidad inconsciente es la que los grandes hombres hacen consciente [...]. Por eso [los otros] siguen a estos conductores de almas, sintiendo la irresistible fuerza de su espíritu íntimo, que se les hace propio" (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*).

la composición en masa, de la identificación; cuando ésta termina, se liberan los impulsos agresivos.³³

En la valoración de los aspectos positivos de la masa, y de la composición en masa, Freud sigue una tradición que va desde Aristóteles hasta Marx.³⁴ Él, sin embargo, no reemplaza el "alma

³³ A este respecto es importante el análisis del pánico —considerado notoriamente como tipo paradigmático de los fenómenos de masa—, hecho por Freud en *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, cd. cit., pp. 104 y ss.: "Sintomático por el carácter esencial de la masa, como conjunto de lazos libidinales presentes en ella, es también el fenómeno del pánico, puesto en evidencia y más fácil de estudiar en las masas militares. El pánico nace cuando la masa se disgrega; se caracteriza por el hecho de que las órdenes del superior ya no son obedecidas y cada uno se preocupa por sí mismo, sin tener en cuenta a los otros. Los lazos recíprocos quedan disueltos; se desata un miedo gigantesco, insensato. Naturalmente, se objetará que también es verdad lo contrario, a saber, que el miedo ha crecido al punto de poder afirmarse más allá de toda consideración y vínculo [...] Pero esta racionalización del fenómeno no da en el blanco; lo que hay que explicar es por qué el miedo se ha hecho tan grande. La dimensión del peligro no puede ser tomada como explicación, porque la misma fuerza armada que ahora cae en el pánico puede haber afrontado óptimamente peligros tan grandes o mayores, y por otra parte es característico del pánico no ser en absoluto proporcional al peligro, y de este modo irrumpe con frecuencia por motivos irrelevantes. El hecho de preocuparse el individuo por sí mismo cuando es presa del miedo pánico, confirma la interpretación de que se han derrumbado los lazos afectivos que hasta ese momento hacían inferior para él el peligro. Y ahora que está solo frente al peligro puede verdaderamente sentirlo mayor. El miedo pánico presupone, pues, el aflojamiento de la estructura libidinal de la masa, y reacciona de acuerdo con esa falta de cohesión. Y por el contrario, no es el miedo al peligro el que provocó la pérdida de los lazos libidinales de la masa [...] Sin duda alguna, el pánico significa disgregación de la masa, y tiene por consecuencia la terminación de todas las consideraciones recíprocas que de otro modo tenían los individuos por los otros miembros de la masa [...] La pérdida del jefe, en cualquier sentido que sea, la pérdida de la seguridad ciega en él, hace estallar el pánico, aunque el peligro sea igual; los lazos recíprocos entre los individuos de la masa desaparecen, por regla general, junto con el vínculo hacia el jefe. La masa se pulveriza como un matraz de Bolonia al que se le ha roto la punta."

³⁴ Contra la tradición del desprecio por las masas, se ha afirmado siempre que la civilización, y más aun, la misma constitución en sociedad es producida sólo por muchos, como ya se ve en la conocida argumentación antiplatónica de Aristóteles en la *Política*, 1281 b: "En efecto, los muchos, ninguno de los cuales en verdad sobresale por sí mismo, pueden ser, sin embargo, unidos, mejores que ellos [los mejores], no singularmente, sino en el conjunto; como un banquete, al cual han contribuido muchos de poco rango, puede ser mejor que uno hecho por uno solo importante. Porque

de la masa" por algún otro sustrato o hipóstasis gloriosa, existente en sí y dotada de acción propia³⁵, sino que reduce la tendencia a la identificación con la masa, y por lo tanto la génesis de las pro-

donde son muchos, cada uno puede poseer una parte de virtud y juicio, y el conjunto de todos puede llegar a ser como un hombre solo que tuviera muchos pies, manos y sentidos; y así sucede también con las costumbres y con el entendimiento." Maquiavelo está en la misma línea: "Concluyo, pues, en contra de la opinión común, la cual dice cómo los pueblos, cuando son príncipes, son cambiantes, mutables, ingratos; y afirmo que en ellos los pecados no son distintos que en los príncipes individuales [...] Pero en cuanto a la prudencia y la estabilidad, digo cómo un pueblo es más prudente, más estable y de mejor juicio que un príncipe [...]; se ve que una opinión universal produce efectos maravillosos en sus pronósticos; parece como si, por una virtud oculta, prevé su mal y su bien" (N. Maquiavelo, *El príncipe e Discorsi...*, al cuidado de S. Bertelli, Milán, 1960, pp. 263-64). Marx ha mostrado, sobre todo en el capítulo *Cooperación*, de *El capital*, cómo la colaboración de muchos es condición de la vida económica y civil, describiendo la "fuerza productiva de las masas": "...la suma mecánica de las fuerzas de los trabajadores individuales es sustancialmente distinta del potencial social de fuerza que se desarrolla cuando muchos brazos cooperan contemporáneamente en una misma operación indivisa; por ejemplo, cuando hay que levantar un peso, hacer girar un órgano o eliminar un obstáculo. Aquí el trabajo individual no podría producir en absoluto el efecto del trabajo combinado, o bien podría producirlo sólo en períodos mucho más largos, o sólo en una infima escala. No se trata aquí solamente del aumento de la fuerza productiva individual mediante la cooperación, sino de la creación de una fuerza productiva que debe ser en sí y por sí fuerza de masa" (*El capital*).

³⁵ Tales hipótesis subsisten todavía entre los cultores de la psicología social, a pesar de la crítica de Freud a las hipótesis del tipo del "instinto gregario" de Trotter, o del "alma de la masa" de Le Bon, y a pesar de haberse puesto el acento en la consideración de que "la pulsión social no puede ser originaria y no analizable posteriormente [...] los primeros comienzos de su formación pueden ser encontrados en un ámbito más restringido, como por ejemplo el de la familia" (Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* cit., p. 74). Carl Gustav Jung ha reducido a veces los fenómenos de masa, de modo más o menos inmediato, a la acción de "fuerzas psíquicas autónomas", los llamados arquetipos; en él reaparece la hipótesis del fundamento hereditario de esos supuestos fenómenos psíquicos originarios: "el inconsciente, como complejo de todos los arquetipos, es el depósito de todas las experiencias humanas, hasta los más oscuros orígenes" (*Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich, 1931, p. 173); son "trayectorias heredadas" (*Das Ich und das Unbewusste*, Zürich, 1938, p. 30); "se heredan en la estructura cerebral; más aun, son su aspecto psíquico; (*El problema del inconsciente*, cit., p. 141). "El depósito residual de las poderosísimas experiencias imaginativas y afectivas de todos los antepasados [...] ha elevado [...] algunos] arquetipos, reconociendo incon-

piedades psicológicas de la masa, al individuo y a su relación con la familia. Y los fenómenos de la masa no se verifican en virtud de misteriosas cualidades de la masa como tal, sino que corresponden a procesos psíquicos que tienen lugar en cada individuo participante de la masa. Ésta no es un fenómeno primario, sino secundario; y los hombres no se hacen masa por simple cantidad numérica, sino bajo la acción de condiciones sociales determinadas, entre las cuales se incluye tanto el comportamiento autoritario del líder, o de otra figura paterna, como la identificación con el líder, con los símbolos, o con la horda de sus propios semejantes sometidos a la misma dependencia.

La teoría freudiana, que toma mucho más en serio de lo que comúnmente sucede el concepto de "sugestión de masa", tiene consecuencias sociológicas que llegan muy lejos, hasta la relación entre la masa y los problemas del poder. Freud sigue hasta en sus pormenores los complicados mecanismos por los cuales se produce el llamado masoquismo de las masas, su disposición a someterse al más fuerte, su voluntad gregaria, su odio contra todo grupo extraño. Los horrores que amenazan a nuestro mundo no son obra

cientemente las potentes fuerzas psíquicas, al rango de principios supremos, formuladores y reguladores de la vida religiosa y hasta política" (*ibid.*, p. 136). Al iniciarse el Tercer Reich, Jung explica el nacionalsocialismo como manifestación de la actividad renovada del arquetipo de Wotan: "Si se nos permite olvidar por un instante que nos encontramos en el año de gracia de 1936, y que en armonía con esta fecha creemos dar una explicación racional del mundo en la medida en que dicha explicación se basa en el factor económico, político, psicológico [...], entonces Wotan ya no es una hipótesis causal totalmente inadecuada. Llevo más bien mi herética osadía hasta el punto de afirmar que el viejo Wotan, con su naturaleza abismal e inagotable, sirve para explicar más aspectos del nacionalsocialismo que todos los otros factores racionales tomados juntos" (*Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich, 1946, pp. 10 y ss.). "Wotan tiene una biología especial, separada del ser del individuo humano singular, el cual sólo de vez en cuando es arrebatado por la influencia irresistible de esta condición inconsciente" (p. 15). También la psicología de la *gestalt* se acerca a veces a la hipótesis de una esencia suprapersonal concebida más o menos autónomamente, que no contribuiría a determinar procesos colectivos, sino que ofrecería siempre la imagen analógicamente adecuada para su descripción. Escribe, por ejemplo, David Katz: "En términos de psicología de la forma, me parece justificado hablar de fenómenos de masa y comportamiento de grupo «como si» se tuviese que trabajar con manifestaciones de una unidad psíquica de grupo dotada de ciertas características" (*Handbuch der Psychologie*, a cargo de D. Katz, Basel, 1951, p. 335).

de las masas, sino de todo aquello y de todos aquellos que se sirven de ellas, luego de haberlas creado. A este vínculo Le Bon le había puesto, a su modo, un nombre: "Dominio de la masa significa dominio del comité, es decir, del líder"³⁶. Shajotin (estudioso de la reflexología), llamaba no equivocadamente a estos líderes, que produce la masa para abusar de ella, "ingenieros de almas":

Es cierto que una multitud puede ser arrastrada a un paroxismo, a una explosión [...]; es cierto que es capaz de inauditas vilezas y de sublimes heroísmos. Pero es siempre bastante característico el hecho de que sólo actúa cuando está conducida, cuando hay protagonistas que maniobran sus reacciones, los "ingenieros de almas..." [las masas] se convierten más bien en dóciles instrumentos en las manos de los dictadores y [...] usurpadores, los cuales, utilizando por una parte un conocimiento más o menos intuitivo de las leyes psicológicas, y disponiendo por la otra de los formidables técnicos que les ofrece el Estado moderno, y no deteniéndose ante escrúpulo moral alguno, ejercen una acción eficaz sobre el conjunto de los individuos que componen un pueblo, que aquí hemos presentado como una especie de violencia psíquica [...]. Es natural [pues, que] se vean obligadas cada tanto a recurrir a manifestaciones rumorosas en las que explotan y excitan las fuerzas inherentes a la multitud.³⁷

Mucho se discute, y no sin razón, sobre la técnica del dominio de las masas. Pero es necesario tener cuidado con la idea de que los demagogos que las usan surgen al margen de la sociedad, y luego, ocasionalmente o gracias al empleo abusivo de instrumentos técnicos, obtienen un poder sobre los otros hombres, por lo demás pacíficos y justos; y que son bandidos, que asaltan en la ruta la diligencia del progreso.³⁸ En realidad estos demagogos ya no corresponden a la figura del "tamborilero aislado"³⁹ que quieren asumir, y tampoco son simples locos o psicópatas que consiguen penetrar en el recinto de la sociedad normal, sino exponentes de fuerzas e intereses sociales más poderosos, que logran predominar contra las masas y con la ayuda de éstas. El triunfo o fracaso del

³⁶ Le Bon, *ob. cit.*, pp. 163, y ss.

³⁷ Serge Shajotin, *Le viol de la foule par la propagande politique*, París, 1938, pp. 160, 145.

³⁸ Este modo de ver, característico de muchas investigaciones sobre el manejo técnico de las masas, está expresado con particular claridad en Baschwitz, *ob. cit.*, pp. 188 y ss.

³⁹ Trommler, como se calificaba Hitler a sí mismo en los "años de prueba".

demagogo no depende sólo de la técnica de dominio de la masa, sino de la posibilidad y capacidad que posee para integrar la masa a los objetivos del más fuerte.⁴⁰ Además, los demagogos siembran sobre terreno ya arado, y es por eso que no existen métodos absolutamente seguros para la seducción de las masas; el método varía con la disposición para la seducción. Se oye afirmar a menudo que los modernos medios de comunicación de masas —cine, radio, televisión, etc.— ofrecen a quien disponga de ellos la posibilidad segura de llegar al dominio de las masas mediante manejos técnicos; pero los medios de comunicación de por sí no son el peligro social, y su conformismo no hace más que reproducir o ampliar la disposición preexistente a la sumisión ideológica, que encuentra su objeto en la ideología presentada por los medios de comunicación de masas a las víctimas, conscientes o inconscientes. El contexto operativo de estos tres elementos —disposición, estímulo y reacción— ha sido señalado por investigaciones sociológicas recientes sobre los medios de comunicación de masas, que se efectuaron utilizando los instrumentos de la psicología profunda⁴¹; se ha visto cómo “el demagogo opera con medios psicológicos, sobre la base de predisposiciones psíquicas, pero estas predisposiciones, al igual que los fines a que tiende la obra del demagogo, están condicionados socialmente”.⁴²

La masa es un producto social —no una invariante natural—; una amalgama obtenida aprovechando racionalmente factores psicológicos irracionales, y no una comunidad originariamente próxima al individuo. Otorga a los individuos un sentido ilusorio de proximidad y unión; pero justamente esta ilusión presupone la atomización, alienación e impotencia de los individuos. La objetiva debilidad de todos en la sociedad moderna —la que el psicoanalista Nunberg ha llamado *Ich Schwäche* (debilidad del yo)⁴³— predis-

⁴⁰ Cf. Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung*, en “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, a. V, 1936, pp. 161 y ss.

⁴¹ Cf. Leo Lowenthal y Norbert Guterman, *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator* [Los profetas del engaño. Estudio de las técnicas del agitador norteamericano], Vol. V de los *Studies of Prejudice*, Nueva York, 1949.

⁴² *Ibid.*, p. XI.

⁴³ Cf. Hermann Nunberg, *Allgemeine Neurosenlehre auf psychoanalytischer Grundlage* [Teoría general de las neurosis sobre bases psicoanalíticas], Berlín, 1932.

pone a cada uno también a la debilidad subjetiva, a la capitulación en la masa de los partidarios. La identificación, ya sea con el colectivo o con la figura poderosa del jefe, ofrece al individuo un sustituto psicológico para lo que le falta en realidad.

Es, pues, una efectiva ceguera lanzar elevados reproches contra las masas "ciegas", oponiendo a la ficción del "dominio funesto de la masa" la solicitud por una llamada "personalidad", que es una parodia de este concepto. Lo que podría hacer cada individuo es esclarecerse a sí mismo sobre qué lo hace convertirse en masa, para oponer una resistencia consciente a la "tendencia" al comportamiento de masa. A la adquisición de esta conciencia, el moderno saber sociológico y psicológico puede ofrecer más de una ayuda, rasgando mientras tanto el velo ideológico predominante, acerca de la presunta inevitabilidad de la existencia masificada, y ayudando a los hombres a liberarse de un sortilegio cuya potencia demoníaca dura el mismo tiempo que la fe que se le concede.

CULTURA Y CIVILIZACIÓN

La tendencia a la polémica contra la masa, que se ha visto aquí a la luz de algunos resultados de la psicología profunda, se incluye sociológicamente en un orden de temas más amplio. Los fenómenos de masa no son por cierto nada nuevo, y sin embargo, el concepto de masa se relaciona comúnmente con nuestra cultura de la técnica. Es cierto que algunos rudimentos de la valoración negativa de la civilización se encuentran ya en la filosofía estoica de la cultura; Posidonio, en particular, veía una correspondencia entre los progresos materiales de las condiciones de vida, obtenidos gracias a la imitación de la naturaleza, y la decadencia moral. Así, según él, se descomponía la originaria "edad de oro": al primitivo Estado ideal, sin violencia y sin leyes, le sigue otro en el que las leyes y las instituciones sociales son necesarias; se van diferenciando las esferas de la técnica exterior, y de la pura *theoria*. Esta última, ya en Cicerón, será interiorizada y neutralizada como *cultura animi*¹. En esta prefiguración de las dos esferas, material y moral, se puede ver una prefiguración del moderno dualismo de civilización como cultura material (*Zivilisation*) y valores de cultura (*Kultur*). *Kultur* ha tenido siempre algo de "cultura espiritual"².

¹ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, II, 13. Cf., para la filosofía de la cultura de los estoicos, en el mismo, I, 62 y ss., y Séneca, *Ad Lucilium Epistolarium Moralium Quae Supersunt*, Epist. 90.

² Cf. por ejemplo Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad] (Trad. de *Sämtliche Werke*, ed. de Bernhard Suphan, vol. 14, 15, III, 2, 3, Berlín, 1909, p. 228): "El camino que han recorrido hasta ahora algunos pueblos muestra cuán distintos son los objetivos que dirigen sus esfuerzos, según los lugares, los tiempos y las circunstancias. Entre los chinos fue una refinada moral política, entre los hindúes una especie de solitaria pureza, de callada laboriosidad y paciencia; entre los fenicios, el espíritu emprendedor y activo de la navegación. La cultura de los griegos,

Pero *Zivilisation* no se opone originariamente a "cultura del espíritu" para indicar la cultura en lo que tiene de material, sino que designa más bien al conjunto de la humanidad; es el sentido de *humana civilitas* en *De Monarchia* de Dante³; y ya leemos en el *Convivio*, más antiguo: "El fundamento radical de la majestad imperial, verdaderamente, es la necesidad de la civilización humana, que está ordenada hacia un fin, a saber, la vida feliz".⁴

El concepto de *civilis* ha sufrido aquí una extensión respecto del latín antiguo, que por él entendía en primer lugar la esfera política, en oposición a la militar. En cambio, ahora *Civilitas* pertenece a lo humano en general, y es un concepto referente a la felicidad del hombre.

En el sentido moderno, la expresión *civilisation* se afirma por primera vez en la cultura inglesa; la vemos usada frecuentemente en el siglo XVIII en oposición a la cultura cortesana y feudal. Escribe, por ejemplo, James Boswell en su biografía de Samuel Johnson:

Lunes, 23 de marzo; lo encontré ocupado en la preparación de una cuarta edición de su diccionario in-folio [...] No quiere admitir *civilization*, sino sólo *civility*. Con toda la deferencia debida, le dije que encontraba *civilization*, del verbo *to civilize* [civilizar], mejor que *cultura* en cuanto opuesto a *barbarie*; y es mejor tener una palabra distinta para cada significado que una sola palabra para dos significados, como es el caso de *cultura*, en sentido usado por él.⁵

y en especial de Atenas, tendió a un máximo de belleza sensible, tanto en el arte como en las costumbres, en la ciencia y en la organización política. En Esparta y Roma se tendía a la virtud de un patriotismo heroico, ligado al país nativo, pero de maneras bastante diferentes en las ciudades [...] Vemos, sin embargo, en las obras de todos un principio único, es decir, una razón humana que se esfuerza por hacer de lo múltiple, uno; del desorden, orden; de una multiplicidad de fuerzas y de fines, un todo dotado de proporciones y de durable belleza."

³ Dante Alighieri, *De Monarchia*, I, III, 3: "Nunc autem videndum est quid sit finis totius humane civilitatis [...] denique ultimus ad quem [ordinat] genus humanum" (*Las obras de Dante*, Dantesca, Firenze, 1940, p. 332). Retomado por J. Huizinga en *Geschändete Welt* [El mundo desfigurado], en *Schriften zur Zeitkritik*, Zurich-Bruselas, 1948, p. 161.

⁴ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IV, I (ed. cit., p. 236), y cf. Huizinga, *ob. cit.*

⁵ James Boswell, *Vida de Samuel Johnson*.

En francés, *civilisation* aparece sólo con Turgot. En el uso del alemán, la palabra *Zivilisation* adquiere el sentido estricto moderno sólo en el siglo XIX. Y a partir de entonces civilización, como forma moderna de la cultura, se relaciona, por un lado, con el extraordinario incremento de la población a partir de la revolución industrial y la concentración urbana resultante, y por el otro, con la disolución de los órdenes tradicionales de la sociedad, por efecto de la *ratio* como razón y cálculo racional.⁶ El viejo orden sería remplazado por un estado de hiperorganización, y además de caótica desorganización. Tendremos entonces una gran cantidad de hombres que lleven una existencia superficial y sin alma, atomizados, sin la fuerza de una cohesión intrínseca, aferrado cada uno a sus propias prerrogativas y al mismo tiempo oscuramente consciente de la fuerza confusa del número: tal era el "tipo del moderno cavernícola" de que hablaba Spengler.⁷

⁶ Así sucede en particular en Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*.

⁷ "El hombre de la cultura, formado espiritualmente por el campo, se convierte en propiedad e instrumento de su propia criatura, de la ciudad, y a la postre es sacrificado por ella. Esta masa de piedra es la ciudad *absoluta*. Tal como se dibuja con grandiosa belleza en el mundo luminoso del ojo humano, su imagen contiene todo el augusto simbolismo de muerte propio de lo que está definitivamente "hecho". La piedra espiritualizada de las construcciones góticas, luego de una historia del estilo de diez siglos, ha terminado por transformarse en el material inanimado de este desierto demoníaco de piedra pura. Tales ciudades son *todo* espíritu. A diferencia de lo que era todavía característico de las ciudades jónicas y barrocas, sus casas ya no son las descendientes de las antiguas casas campesinas, en donde había comenzado la cultura. Ya no son casas en las cuales Vesta y Jano, y los penates y lares, tengan todavía un lugar, sino simples habitaciones creadas, no con la sangre, sino con un fin práctico; no con el sentimiento, sino con una iniciativa económica. Mientras el hogar, en sentido religioso, constituye el centro real y significativo de la familia, subsiste una última conexión con la tierra. Sólo cuando también esto desaparece, y una masa de locatarios y huéspedes nocturnos lleva una existencia errante de un techo a otro en ese mar de cosas, casi como los cazadores y los pastores de la antigüedad, sólo entonces adquiere una forma perfecta el *nómada intelectual*" (Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*). "Así, en las civilizaciones encontramos, desde hace tiempo, ciudades de provincia abandonadas, y hacia el fin del ciclo, gigantescas ciudades desiertas, entre cuyas masas de piedra una exigua población de *fellach* no viven en forma muy diferente a la de la humanidad de la Edad de piedra en sus cavernas y viviendas lacustres" (*ibid.*, pp. 826-27, y cf. pp. 818 y ss.). De modo similar, la *Kultur* se identifica con el campo, la *Zivilisation*, en cambio, con la ciudad, ya en la filosofía de la cultura rusa del siglo XIX, sin duda influida

A la imagen negativa, así construida, de lo que pertenece a la civilización, se opone ahora la *Kultur* —en el sentido en que ya desde niños se experimenta, por lo menos una vez, el contraste entre una calle de casas de inquilinato, con las fachadas llenas de carteles publicitarios, y el cuadro de una pequeña ciudad medieval todavía intatca. Y el mal del mundo contemporáneo se relaciona muy pronto, por decirlo así, estéticamente, a este fenómeno de la *Zivilisation*, experimentado o definido con más o menos vaguedad. Así ocurría, y con suma eficacia, en la popularísima obra de Spengler, hace ya más de treinta años, donde las “últimas épocas de las grandes culturas”, que tienden íntimamente a la disolución, eran definidas en gran medida por analogía con algunos fenómenos de la era imperial romana y de los siglos XIX y XX, y presentadas como períodos finales próximos a la inevitable disgregación y muerte.

La aversión a la *Zivilisation* se encuentra hoy, casi siempre, en compañía de tales formas de pesimismo histórico, en el cual es lícito ver un cambio importante del espíritu público. Sólo sesenta años atrás, los ataques contra todo lo que se consideraba simple civilización eran cosa de todos los días, pero se entendía la *Zivilisation* como fase inicial y no final. Una fuente tan popular como el *Mayers Konversationslexikon* de 1897, por ejemplo, dice: “La civilización [*Zivilisation*] es la fase a través de la cual debe pasar un pueblo bárbaro para llegar a un grado más elevado de cultura [*Kultur*], a la industria, al arte, a la ciencia y al sentimiento ético”. En este ejemplo se puede ver en qué medida el acento valorativo que se pone sobre los conceptos de orden social dependen de las condiciones sociales en que se formulan las valoraciones.

Se estilaba además oponer a la *Zivilisation* la *Kultur*, como conciencia humana rica en forma y sentido.⁸ Esta antítesis reaparece

por el romanticismo alemán, y sobre todo por Adam Müller. También en Marx encontramos el pecado original en el momento del pasaje del campo a la ciudad: la “comuna oriental” del mundo agrícola eslavo (el *mir*, en la descripción de Haxthausen) sería el modelo originario de una “comunidad” puesta como fin, y en la cual el hombre “vive como dueño de las condiciones de su realidad” (cf. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, p. 375).

⁸ La invectiva de los poetas en la antítesis de cultura como convivencia llena de sentido ético y de civilización como aplastamiento hedonístico se encuentra ya en épocas antiquísimas. Cf. por ejemplo la Sátira VI de Juvenal, donde la antítesis aparece como un contraste entre pasado y presente:

en una época que, en el estereotipo corriente, está a su vez sublimada en *Kultur*, la época del rococó, cuyos castillos serán luego trasfigurados por la nostalgia romántica como lo opuesto al mundo de las casas de inquilinato, de la iluminación eléctrica en las calles y de los automóviles. No sólo contra la injusticia, sino también contra la supuesta caída en la artificiosidad de la vida francesa bajo el absolutismo, Rousseau eleva la naturaleza al nivel de elemento crítico; y desde entonces este contraste se ha venido introduciendo en la conciencia común.⁹ Puede sorprender, en

"Un humilde patrimonio / conservaba la casta latina en una época / y salvaban del vicio su pequeña casa / los sueños breves y los trabajos / y las manos ocupadas y encallecidas / de lanas etruscas. / Y Anibal a las puertas, / ya próximo, y los maridos vigilantes / sobre la torre Collina. / Ahora sufrimos / los tristes efectos de la larga paz; / el lujo impera, más funesto que las armas / y se venga del domesticado mundo. / No culpa alguna, no crimen alguno / de codicia falta ahora entre nosotros / desde que sucumbió la pobreza romana. / Trasmigraron entonces sobre estas colinas / Rodi y Mileto y Sibaris y el cercado / de Flores, y la lasciva Taranto embriagada. / Introdujo primero las costumbres bárbaras / el impúdico dinero y la riqueza / debilitó los tiempos con los infames lujos." (Juvenal, *Sátira*, II, 6, a cargo de G. Vitali, Bolonia, 1947, pp. 130 y ss., y vv. 287-300).

⁹ En Rousseau el ataque está dirigido, ante todo, contra lo que hay de falso en la cultura, la oficiosidad, "apariciencia de todas las virtudes sin tener ninguna". "El espíritu tiene sus necesidades, como el cuerpo tiene las suyas, que forman la base de la sociedad; las otras hacen su deleite. Mientras el gobierno y las leyes proveen a la seguridad y el bienestar de los hombres reunidos, la ciencia, las letras y las artes, menos despóticas y tal vez más poderosas, esparcen guirnalda de flores sobre sus cadenas de hierro, sofocan en ellos el sentimiento de la libertad original, en la cual parecían haber nacido, los hacen amar la esclavitud en la que se encuentran y hacen de ellos lo que se llama pueblos inciviles [*policés*]. La necesidad levantó los tronos; la ciencia y las artes los han consolidado. Poderosos de la tierra, amad el ingenio y proteged a quienes lo cultivan. Pueblos cultos: cultivado. Felices esclavos, este gusto delicado y fino del cual estáis orgullosos, esta dulzura de carácter y esta urbanidad de las costumbres, que vuelven tan fácil y obligado el comercio humano entre vosotros; en una palabra, la apariencia de todas las virtudes sin poseer ninguna: todo eso lo debéis al talento" (J. J. Rousseau, *Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon* . . . [Discurso que ha ganado el premio en la Academia de Dijon . . .] [Sobre la ciencia y el arte], en *Oeuvres Complètes* [Pléiade], vol. III, pp. 6-7). "Antes que el arte hubiese formado nuestros modales y enseñado a nuestras pasiones un lenguaje rebuscado, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales [. . .] La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor, pero los hombres encontraban la seguridad en la facilidad con que cada uno penetraba en el espíritu de los otros, y esta ventaja, de la cual ya no sentimos el valor, les ahorra muchos vicios. Hoy en día, sutiles bús-

cambio, encontrar el disgusto por la civilización también en Kant, quien se sentía tan profundamente deudor de Rousseau, a pesar de ser cualquier cosa menos irracionalista. En sus *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita], escribe:

Estamos educados en muy alto grado en el aspecto del arte y de la ciencia, estamos civilizados [zivilisiert] hasta el aburrimiento en todo lo referente a las formas y las convenciones sociales. Pero para considerarnos ya adelantados moralmente [moralisiert], todavía falta mucho. En efecto, la idea de moralidad se incluye aún en la cultura [kultur], pero la aplicación de esta idea, entendida sólo como respeto de las costumbres en lo que respecta al sentido del honor y de las conveniencias sociales, constituye sólo la civilización [Zivilisierung].¹⁰

El planteo de Kant suena roussoniano, y en gran medida inocen-

quedas y un gusto más afinado han llevado el arte de agradar a un primer lugar, y reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad [...] A cada instante la cortesía exige, la buena educación obliga, se sigue constantemente el uso, nunca el propio genio. Ya no se tiene la osadía de aparecer tal como se es [...] Por eso nunca se sabrá bien con quién se las tiene que ver, y para reconocer quién es amigo será necesario esperar las grandes ocasiones, es decir, esperar que sea demasiado tarde, porque, precisamente, para esas ocasiones habría sido esencial saberlo" (*ibid.*, p. 8). Detrás de estas célebres invectivas está la conciencia de la contradicción entre la forma humana y el contenido inhumano del absolutismo tardío; ni son, pues, sólo "reaccionarias" y contrarias a la cultura, sino que también expresan la idea de que la cultura humana aún no está realizada. Pero es muy corto el paso, hasta la cruda denuncia de la conciencia misma: "Si ella [la naturaleza] nos ha destinado a ser sanos, yo casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra natura, y que el hombre que medita es un animal corrompido." (*Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, ed. cit., p. 138) [Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres]. Cf. la carta a Voltaire del 10 de setiembre de 1755 (*Oeuvres Complètes*, 1792-93, vol. XXXI, pp. 150 y ss.): "El gusto por las letras y las artes nace, en un pueblo, de un vicio íntimo, que ese gusto acrecienta. Y si es verdad que todos los progresos humanos son perniciosos para la especie, los progresos de la cultura intelectual [esprit] y de la conciencia, que aumentan nuestro orgullo y multiplican nuestros descarríos, aceleran muy pronto nuestras desgracias. Se acerca, sin embargo, un tiempo en el cual el mal es tal, que las causas mismas que lo han hecho nacer son necesarias para impedir que aumente." Con lo que, ciertamente, se llega a una concepción dialéctica de la historia.

¹⁰ Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. VIII, Berlín, 1912, p. 26.

temente clasificatorio. Pero en las formulaciones de Kant, que aparecen fríamente sobrias y pedantes, hay, como sucede a menudo, más verdad respecto de la sociedad en las efusiones contra la *Zivilisation* popularizadas más tarde¹¹, y cuyo extremo quizá

¹¹ Para la moderna aversión por la *Zivilisation* bastan dos documentos, no sólo separados por muchos años, sino de dos autores de actitudes opuestas. El primero es del nacionalista popular-racial Richard Wagner, el otro del socialista Ferdinand Tönnies. "No a la consideración del clima natural, sino al hombre, único creador del arte, debemos dirigirnos [...] para entender exactamente lo que ha vuelto al hombre europeo incapaz de arte. Y esta fuerza malignamente actuante es reconocible con plena certeza en nuestra *Zivilisation*, indiferente a cualquier clima. No es el ambiente ecológico natural el que ha reducido los pueblos del norte, prepotentemente vigorosos, que en un tiempo destrozaron el mundo romano, a desechos de hombre, serviles, obtusos, de mirada idiota y nervios débiles, brutos y sucios; no es eso lo que ha hecho de las alegres estirpes, emprendedoras y seguras de sí, de los héroes, que ni siquiera entendemos ya, nuestra ciudadanía hipocondriaca, pusilánime y servil; no es por su efecto que de los germanos esplendorosos de salud hayan salido estos bobos escrofulosos, del Sigfrido de entonces un Teopompo, del lanzador de jabalina un encolador de talegos, un consejero de la Corte y un jesús-ayúdame. No, la gloria de esta excelsa empresa pertenece a nuestra cultura sacerdotal y leguleya, con todos sus magníficos resultados, entre los cuales, junto con nuestra industria, tiene un puesto de honor nuestro indigno arte, que marchita corazones y mentes; resultado de derivarse en línea directa de aquella cultura completamente extraña a nuestra naturaleza, y no de la necesidad propia de la naturaleza" (R. Wagner, *Kunst und Klima* [Arte y Clima], en *Ges. Schriften und Dichtungen*, vol. III, 2ª edición, Leipzig, 1887, pp. 214 y ss.). Y Tönnies, en *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ed. cit., pp. 279 y ss.: "Nos referimos aquí sobre todo a una convivencia y a un estado social en el cual los individuos permanecen los unos contra los otros en el mismo aislamiento y en la misma velada hostilidad, de modo que sólo el temor o la inteligencia los contienen de atacarse recíprocamente, y por lo tanto, inclusive las relaciones efectivas y las acciones pacífico-amistosas deben ser concebidas como basadas en el estado de guerra. Tal es, según la determinación conceptual que se ha propuesto, la situación de la civilización social [*der gesellschaftlichen Zivilisation*], en la cual la paz y el comercio son mantenidos en virtud de la convención y del tenor recíproco que se expresan en ella; es decir, una condición que el Estado tutela y desarrolla mediante la legislación y la política, y que la ciencia y la opinión pública en parte tratan de concebir como necesaria y eterna, y en parte exaltan como progreso hacia la perfección. Pero más bien en los modos de vivir y en los ordenamientos comunitarios, se conserva el carácter popular [*Volkstum*] y su cultura [*Kultur*]. A éstos se opone el estatismo [*Staatstum*] (concepto en el cual se podría resumir la situación social), con un odio y un sentimiento de desprecio frecuentemente ocultos, pero con mucha mayor frecuencia aun hipócritamente disimulada..." Mordaz y precisa es la definición de Alexander Rüs-

lo dé la poesía del *Séptimo anillo* de Georges, *Porta Nigra*, en la cual un efebo romano, renacido en la Treviri de nuestros días, se erije en juez de los tiempos nuevos. Utilizando la forma gramatical de la coordinación, Kant pone los dos conceptos de *Kultur* y *Zivilisation* en una relación que no es la de la mera sucesión en el tiempo, ni de simple incompatibilidad, y los caracteriza como elementos interdependientes, y aun contradictorios, del proceso de progresiva socialización. Sabe que no puede existir una sin la otra; que el desarrollo interior del hombre y el aspecto que él imprime al mundo externo dependen uno del otro, y que sería una ilusión querer crear un mundo de la interioridad que no diese prueba de sí actuando sobre la realidad.¹² Los órdenes pasados,

tow para tales dicotomizaciones del universo social en el rígido esquema de una bipolaridad de valores: se trata de "concepciones de superintegración resultantes del temor a la atomización" (*Überintegrationsvorstellungen aus Atomierungsangst*). (Cf. A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart* [Ubicación de nuestro tiempo], vol. II, Erlenbach-Zürich, 1952, p. 446). Tal esquema opera luego particularmente en la filosofía y sociología de Max Scheler; véase sobre todo *Vom Ewigen im Menschen* [Sobre lo eterno en el hombre], Berna, 1954, pp. 336 y 421, y *Vom Umsturz der Werte* [La ruina de los valores], Berna, 1955, pp. 144, 185 y passim.

¹² Schiller lo ha mostrado explícitamente: "Cuanto más variada se desarrolla la sensibilidad, cuanto más móvil es y cuanto mayor superficie ofrece a los fenómenos, tanto más mundo aprehende el hombre, tantas más aptitudes desarrolla en sí; cuanto más fuerza y profundidad adquiere la personalidad, cuanto más libertad la razón, tanto más mundo comprende el hombre, tanta más forma crea fuera de sí. Su cultura consistirá, por lo tanto, en primer lugar, en procurar a las facultades receptoras la mayor multiplicidad de contactos con el mundo, en llevar al máximo la pasividad por parte del sentimiento; en segundo lugar, en adquirir para la facultad determinante la máxima independencia de la receptiva, y en impulsar al máximo la actividad de la razón. Donde se unan estas dos cualidades, el hombre unirá a la máxima plenitud de existencia, la máxima independencia y libertad; y en vez de lanzarse al mundo y perderse en él, más bien lo atraerá a sí, con toda la infinitud de sus fenómenos, y lo someterá a la unidad de la razón" (Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 13, Brief [De la educación estética del hombre]). Inclusive Fichte tuvo conciencia de una relación así: "Es perfectamente cierto que cuanto más se acerque el hombre a la realización de su fin supremo, tanto más fácil deberá resultarle la satisfacción de sus necesidades sensibles; que deberá emplear menos fatiga y esfuerzo para el transcurrir de su vida en el mundo; que aumentará la fertilidad del suelo, hará más benigno el clima, deberá realizarse una multitud innumerable de nuevos descubrimientos e invenciones, para hacer más variadas y fáciles las posibilidades de sustentamien-

a los que se llama ahora *Kultur* —y es un gran halago, este de llamar cultura a todo lo que no remite con fuerza inmediata al mecanismo de la autoconservación, comprendido también aquel siglo XIX, en una época excluido como mera “civilización”—; todas las épocas de cultura, las “*Kultur*”-*Epochen* de la “historia de la cultura”, fueron tales, no por simple expresión de la humanidad interior pura, sino a través del proceso vital de la sociedad y su realidad en las cosas; inclusive la *Kultur* griega, romana, cristiana, tuvieron un momento altamente desarrollado de “civilización”. Sólo un tipo de conciencia cultural que, no teniendo ya esperanzas de dar al mundo humano la forma de la libertad y de la conciencia, lo entiende, como Spengler¹³, análogo al florecer y marchitarse de los vegetales, puede llegar a esta separación rigurosa de *Kultur* como producto y forma del alma, y *Zivilisation* como exterioridad, absolutizando la primera y poniéndola contra la segunda, y abriendo con suma frecuencia las puertas de par en par al verdadero enemigo, la barbarie. Hoy en día, los defensores de la cultura tienen más en cuenta la creación de recintos donde se conserven los “valores de la cultura” que el espíritu de la humanidad. Y los frontones medievales de las viejas ciudades, reducidos a objetos de exposición, o las casas barrocas reconstruidas para dar incremento al turismo, se insertan demasiado bien en el trajinar de las agencias de viaje en relación con las “Calles románticas”¹⁴, y en general, en la actividad civilizadora que se debería poner bajo acusación.

Frente a todo esto, se lee con una sensación de liberación la polémica contra la separación de *Kultur* y *Zivilisation*, de un pensador de nuestro tiempo, que está más allá de cualquier sospecha

to” (Johann Gottlieb Fichte, *Über die Bestimmung des Gelehrten*). Y, asimismo, Comte, en el *Cours de philosophie positive*, t. IV cit., p. 503: “El progreso político, moral e intelectual de la humanidad es [...] indivisible de su progreso material.”

¹³ Cf. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [La decadencia de Occidente], cit., pp. 41, 142, 447 y ss. Sobre la relación entre “alma” y “cultura” [*Kultur*], cf. Herbert Marcuse, *Über den affirmativen Charakter der Kultur* [Sobre el carácter positivo de la cultura], en “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, a. VI, 1937, pp. 67 y ss.

¹⁴ Alusión a la *Romantische Strasse*, célebre itinerario turístico de Würzburg a Augusta y Füssen, por las ciudades medievales de Rothenburg sobre el Tauber, Dinkelsbühl y Donauwörth [N. del T.].

de superficialidad y fácil optimismo en el progreso. Citamos uno de los últimos escritos de Freud:

La cultura humana —entendiendo con esto toda la elevación ocurrida en la vida humana por encima de sus condiciones animales, y por la cual se distingue de la vida de los animales; y quiero abstenerme de la insulsa separación entre cultura [*Kultur*] y civilización [*Zivilisation*]— muestra con claridad dos aspectos a quien la observa. Comprende por un lado todo el saber y toda la capacidad que los hombres adquirieron para dominar las fuerzas de la naturaleza y obtener los bienes para satisfacer las necesidades de los hombres; por el otro lado, todas las instituciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí y en particular la distribución de los bienes obtenidos. Estas dos direcciones de la cultura no son independientes una de la otra, en primer lugar porque las relaciones recíprocas de los hombres se modifican profundamente en la medida en que la satisfacción de los impulsos se hace posible por los bienes disponibles; en segundo lugar, porque el individuo humano mismo puede entrar con otro en una relación de hombre a cosa, cuando el otro utiliza su fuerza de trabajo o lo adopta como objeto sexual; y en tercer lugar, porque cada individuo es potencialmente un enemigo de esa cultura, que, sin embargo, ha de ser un interés universalmente humano.¹⁵

Lo que no se puede desconocer es el hecho de que las dos cosas que el espíritu iluminista quiere ver estrechamente ligadas, desde Kant hasta Freud, ahora se han venido separando. No es justo invocar la *Kultur* en contra de la *Zivilisation*: el gesto imprecatorio, las fórmulas exaltadoras de la *Kultur* contra la sociedad de masas, el diligente consumo de bienes culturales como manifestación del propio gusto superior en la estructuración del alma; todo esto, precisamente, es inseparable de lo que nuestra cultura tiene de disgregado y disgregante. La invocación de la *Kultur* es impotente.¹⁶ Pero igualmente cierto es que la actividad de la civilización, como producción y uso cultivado de meros objetos instrumentales, y además con frecuencia superfluos, ya se ha vuelto finalmente intolerable a sí misma, y que los hombres ya casi no son, o no son del todo, dueños de ese aparato, sino sus funcionarios, o bien consumidores forzosos de lo que la civilización pro-

¹⁵ Freud, *Gesammelte Werke*, cit., vol. XIV: "Die Zukunft einer Illusion", cit., pp. 326 y ss.

¹⁶ Cf. *Studien über Autorität und Familie*, por Max Horkheimer, París, 1936, pp. 3 y ss.

duce.¹⁷ Pero sería falso detenerse en esta reflexión. Los aspectos de la llamada *Zivilisation*, de los que hoy sufrimos, estaban presentes originariamente también en las celebradas épocas de *Kultur*; y, a menos de que se quiera impugnar la felicidad humana en cualquiera de sus formas, es preciso meditar sobre la suerte de los esclavos que erigieron las obras en las que la cultura egipcia floreció como una cultura todavía celebrada, o la de las masas medievales, sin cuya triste existencia las catedrales góticas no se hubieran podido construir, y preguntarse si esa suerte no es, después de todo, peor que la de las modernas víctimas del cine y de la televisión, que por cierto no serán glorificadas por ello.

Lo que la cultura de la técnica de nuestros días tiene de caótico y monstruoso no deriva de la idea misma de una cultura técnica, ni de determinada esencia de la técnica como tal. La técnica ha adquirido en la sociedad moderna una posición y una estructura ya características, cuya relación con las necesidades de los hombres es profundamente incongruente; el mal, pues, no deriva de la racionalización de nuestro mundo, sino de la irracionalidad con que actúa dicha racionalización. Los bienes de la *Zivilisation* que producen horror son instrumentos de destrucción, o bienes creados por la superproducción, que engaña a los hombres con su aparato publicitario, tanto más útil cuanto más sabiamente refinado. Un automóvil se puede usar también para huir de algún tipo de envejecimiento; Karl Kraus cuenta haber usado el suyo para poder escuchar, por lo menos una vez, un ruiseñor. Pero las carrocerías *monstruo*, que cambian periódicamente de color sólo porque "así se usa", tienen algo de enfermizo. El absurdo económico en que está atrapada la técnica, no ya el progreso técnico como tal, hace pesar su amenaza sobre la cultura, y ahora, ya sobre la supervivencia física de la humanidad. Es cierto que se está haciendo difícil separar el progreso técnico, no de la *Zivi-*

¹⁷ "El saber y la cultura práctica presentan el mismo cuadro: en un contacto cada vez más intrincado con la naturaleza y consigo misma, y en un universo de instrumentos cada vez más profundizado, la humanidad parece tener cada vez menos éxito en dominar lo uno y lo otro, y en orientarlo según objetivos espirituales, y que de esta manera lo dominan, a él y a su vida, cada vez más profundamente. La obra es cada vez más dueña del hombre. Pero esta tendencia es, para la humanidad íntegra considerada como especie, la misma que llamaremos envejecimiento y extinción en un individuo particular" (Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., p. 239).

lisation, sino del aplastamiento en la idiotez, en tal medida están siendo los hombres puestos entre paréntesis en el proceso de producción de las mercancías. La técnica es dueña, no sólo de sus cuerpos, sino de sus espíritus; y hay un velo de mistificación tecnológica, como hay un "velo monetario" conocido en la teoría económica. Los hombres formados en la moderna civilización no sueñan con un mundo de redención, ni con el país de Jauja, en la cual cada uno espera que los pollos asados le lleguen volando hasta la boca, sino simplemente el automóvil superior al que poseen, el próximo *gadget*. Este orden de finalidades absurdamente distorsionado, del que ninguno puede sustraerse, no tendrá por remedio un retorno a la sustancialidad de la *Kultur*, destinado de cualquier manera a seguir siendo una quimera, sino sólo el esfuerzo de impulsar la actual civilización, de manera positiva, más allá de sí misma. Lo que la *Kultur*, en todas sus formas, no ha hecho más que prometer, se verá realizado por la *Zivilisation* cuando ésta se encuentre tan extendida y liberada que no haya ya hambre sobre la tierra.