

**BALANCE DE LA SOCIOLOGIA
FRANCESA CONTEMPORANEA**

Copyright by
CIA. EDITORA NACIONAL, S. A.
Hecho el depósito que exige la ley
México - 1945

Impreso, publicado y distribuido por la
COMPANIA EDITORA NACIONAL, S. A.
Donceles 97 México, D. F.

CIENCIAS Y HECHOS SOCIALES

VIII

**B A L A N C E D E L A
SOCIOLOGIA FRANCESA
CONTEMPORANEA**

**P O R
C. BOUGLE**

**Profesor de la Sorbona, Director de la Escuela
Normal Superior de París**

**TRADUCCION DE
J O S E F E R R E L**

**EDITORIAL AMERICA
MEXICO - 1945**

PREAMBULO

Un "Balance de la sociología francesa contemporánea", parece, sin duda, un programa demasiado ambicioso, en donde los campos por segar son vastísimos. Es muy cierto que si quisiéramos señalar, simplemente, todo lo que los sabios franceses han hecho, después de la guerra, para adelantar, en una forma o en otra, el conocimiento de las sociedades humanas, sería necesaria una larga serie de volúmenes de las dimensiones de éste.

Pero es importante que, antes que todo, distingamos y precisemos nuestro objeto. Deliberadamente nos colocamos en el punto de vista adoptado por la sociología propiamente dicha, de acuerdo con la definición que nos parece más clara: la del equipo de investigadores agrupados en el Año Sociológico, alrededor de Emile Durkheim que, a su vez, era el continuador, en el terreno científico, de Auguste Comte.

Los principales postulados de esta Escuela asientan que las sociedades humanas no son un imperio dentro de un imperio, que los hechos que en ellas suceden, como los que suceden en el orden de la naturaleza, están también sometidos a leyes, que al

dedicarnos a un estudio objetivo y comparativo de los diversos tipos de instituciones — hábitos colectivos que se cristalizan en leyes y costumbres, ritos y técnicas, que se ordenan alrededor de cierto número de representaciones imperativas — se puede comprender mejor cómo se organizan, cómo viven los seres especiales que se llaman grupos humanos. Creemos que los miembros de dicha Escuela han comenzado, por los resultados generalizables de sus investigaciones, a demostrar la fecundidad de su método.

¿Quiere decir esto que hayan descubierto otra América, que hayan labrado tierras totalmente inexploradas? Muy lejos de eso. Lo más frecuente es que el sociólogo trabaje en terreno desmontado. Investigadores que no ostentan sus mismos principios, han pasado antes que él sobre los temas en los que él se detiene. No se esperó la frase compuesta y lanzada como una señal por Auguste Comte para reflexionar sobre los aspectos sociales del derecho, de la economía, de la religión. De este modo se constituían disciplinas especiales, cuyos fieles, cada uno de los cuales partía de su propio punto de vista, se construían una idea de la vida de conjunto de las agrupaciones humanas, de los tipos que en ellas se pueden distinguir, de las leyes que las gobiernan. Así se esbozaba una especie de sociología espontánea o, si se quiere, inconsciente, capaz no sólo de reunir hechos, sino de formular tesis utilizables.

Pero, ¿no nos interesa que la sociología se convierta, a su vez, en consciente y metódica? Si la sociología se representa claramente los conjuntos cuya vida quiere explicar, ¿no tendrá mejores oportunidades para ordenar mejor y hacer converger los resultados de investigaciones especiales? Ya se trate

de hechos estudiados por la historia comparada de las religiones o por la ciencia del derecho, o por la economía política, no se puede, recordaba Durkheim en un capítulo de la Ciencia Francesa, "comprenderlos si no se les relaciona a unos con otros y con los medios colectivos en cuyo seno se elaboran y del que son la expresión." Sus colaboradores han insistido sobre este precepto de método con mayor fuerza, afirmando que la sociología, para no verse reducida al papel de una filosofía en el aire, necesita investigaciones especiales, pero estableciendo, al mismo tiempo, que puede servir a tales investigaciones, ofreciéndoles centros de concentración.

En los exámenes que seguirán, nos situaremos en la línea de conjunción entre la sociología espontánea y la sociología metódica. Y trataremos de precisar lo que ésta añade a aquélla, por medio de cierto número de ejemplos — ya sea que se trate de psicología o de etnología, de geografía humana o de historia, de ciencia del derecho o de economía política.

Sólo se trata, ciertamente, de una serie de muestras. Pero esperamos que permitirán al lector, mejor de lo que lo harían disertaciones abstractas, representarse el papel de estimulante que la sociología propiamente dicha ha podido desempeñar y puede seguir desempeñando en Francia.

C. B.

CAPITULO PRIMERO

SOCIOLOGIA Y PSICOLOGIA

En otros tiempos, cuando la sociología francesa trataba de construirse su dominio y planteaba su programa de trabajo, podía creerse que ella también, de acuerdo con la famosa fórmula, se erigiría como opositora y que, particularmente, querría reducir a la porción congruente, a la ciencia que tradicionalmente parecía guardar la clave del mundo humano: la psicología. El estudio objetivo de las instituciones, al revelarnos, desde fuera, las condiciones de vida de los seres sociales, haría, por consiguiente, que fuera inútil el conocimiento interior de las almas, en el que tantos pensadores franceses habían brillado. Moralistas a la manera de un Pascal, de un La Rochefoucauld, de un Vauvenargues, hábiles para sondear los rincones del corazón, espiritualistas discípulos de Victor Cousin, conducidos por el análisis de las facultades a la afirmación de los principios, y que en el fondo del pozo de la conciencia encontraban toda la metafísica, habían proporcionado un indiscutible renombre a Francia. Se re-

logo no podría, en efecto, pasarse sin la biología. Y sabemos que Comte, seducido por la teoría de Gall, pareció creer que se podría descubrir, en las diversas partes del cerebro, la sede de las diversas facultades del hombre. Pero, independientemente de la teoría que pasa, el precepto subsiste. Comte es uno de los que, reaccionando contra la introspección de los espiritualistas, abrieron el camino a la psicología fisiológica. Pero jamás creyó que tal psicología fuese la única posible, ni que tuviera en sus manos todas las explicaciones. Sólo por la historia se puede saber de qué es capaz el hombre. El desarrollo de la civilización es necesario para el florecimiento de las facultades superiores. Este gran libro es el que hay que leer, "explicando al hombre por la humanidad". Lo que es tanto como decir que al lado de la psicología fisiológica, es importante reservar un sitio amplio, y muy amplio, a la psicología social.

No es menos inexacto acusar a Durkheim de materialista, como si negara todo precio a los hechos de la conciencia. En un artículo sobre *las representaciones individuales y las representaciones colectivas*, ha tenido la precaución de señalar lo que, para él, tenía de inadmisible la teoría de la conciencia epifenómeno que, al asimilar los hechos de la conciencia a los resplandores que se desprenden de una locomotora en marcha, parece admitir en el orden psíquico hechos sin efectos. Señaló la autonomía relativa de las ideas con relación a sus antecedentes o a sus concomitancias físicas; señaló que toda la vida del espíritu supone síntesis generadoras de propiedades nuevas, incompatibles con los postulados del atomismo asociacionista que largo tiempo bastó. Si, después de esto, nos exige que tratemos a los he-

chos sociales como cosas y que los observemos desde fuera, es para enseñarnos a desconfiar de las prenociones, de las ideas hechas que cada uno de nosotros encuentra en sí mismo, y que traducen nuestras preferencias mucho más que a la realidad misma. Instituciones como el matrimonio, o como las Iglesias, o como el cambio, no solamente revisten formas diversas que no habríamos inventado, que tenemos que observar en la historia, sino que responden a necesidades, desempeñan funciones que sería imposible comprender partiendo del simple yo: es necesario considerar los conjuntos. Esto no significa que tales conjuntos sean meramente materiales; si cierto número de cosas se incorpora a las sociedades — construcciones, caminos, diversas adaptaciones de la naturaleza — las sociedades mismas son esencialmente ligas de hombre a hombre, y ligas que no todas son visibles. Aun separados por la distancia, los individuos son miembros de una misma sociedad cuando comparten cierto número de ideas, de sentimientos, de aspiraciones. Este núcleo espiritual es el elemento constitutivo de una asociación. “Todo lo que es social consiste en representaciones, declara Durkheim desde sus primeras obras, y en consecuencia, es un producto de representaciones.” Más tarde, cuando haya iluminado plenamente la fuerza asociante de las creencias, que también para él, es singularmente más decisiva que la de los intereses *de valor*, por medio de los cuales la vida moral de las colectividades se manifiesta y se mantiene, materiales, cuando haya mostrado la obra de los *jui* introducirá una liga cada vez más estrecha entre la noción de sociedad y la de ideal. Llegará hasta decir que la principal función de las sociedades es crear el

ideal. Tan lejos está de negar la realidad y el valor de la vida espiritual.

Pero, para comprender de dónde viene, y adónde va, para comprender sus orígenes y sus funciones, es importante representarse, no sólo el esfuerzo del individuo sobre sí mismo, sino la acción de todos sobre cada uno. Hay que introducir lo que nace del acercamiento de las conciencias; son fuerzas espirituales originales, cuyo desarrollo no podría prever el individuo replegado sobre sí mismo. Aquí vemos la acción de una noción capital para Durkheim, y que debe haberle sido recordada por Renouvier, y que ya un Hegel había utilizado frecuentemente: la idea de que en el todo hay algo más que la suma de las partes, que un cambio cuantitativo implica un cambio cualitativo. ¿No era, por lo demás, una idea que la química hacía familiar a todos? La síntesis implica que la combinación de los elementos haga aparecer propiedades inéditas que el análisis de los elementos aislados no hubiera permitido descubrir. Esta analogía es una pieza clave del pensamiento de Durkheim. Si nos invita a desconfiar de la introspección, análisis del yo por el yo mismo, es justamente para prepararnos a verificar, en los hechos, las consecuencias de la substitución del "yo" por un "nosotros", los efectos de esa síntesis que es la asociación. Las representaciones de que está tejida la vida espiritual, las representaciones colectivas están, en la misma relación con sus elementos componentes, los individuos, que las propias representaciones individuales están con las células cerebrales: y la misma autonomía relativa que concedemos a las representaciones individuales, tenemos que reconocerla a las representaciones colectivas. Lo que equivale a decir

que éstas merecen estudio aparte, que nos ilustre sobre la manera especial que tienen de comportarse. El análisis reflexivo no podría bastar para revelarnos estas maneras de ser. Por tal causa es por lo que hemos visto a Durkheim, después de Comte, denunciar las insuficiencias de la psicología clásica. Lo que no quiere decir, ni por asomo, que conciba a la sociología sin psicología. La sociología implica, para él, una psicología nueva, que tenga por centro la observación de la conciencia colectiva.

¿Pero no significaba esto, so pretexto de enriquecer la psicología, crear simplemente una nueva ontología? ¿Qué otra cosa es esta conciencia colectiva sino una abstracción realizada, una de esas entidades que rechazaba, justamente, Auguste Comte? La objeción ha sido reproducida en mil formas; y ha sido el punto de partida de un duelo célebre entre los dos pensadores cuyos bustos dominaban la sociología a fines del siglo pasado: Gabriel Tarde declaró la guerra a Emile Durkheim.

Gabriel Tarde es autor de esas *Leyes de la Imitación* de las que Taine decía: "Son la llave que abre todas las cerraduras." Y, en efecto, así se trate de ritos religiosos, de obligaciones jurídicas, de prácticas económicas, Tarde cree explicar todas las unanimidades que encuentra, por medio de propagaciones. Un mundo de creencias y de deseos pasa de alma a alma, asociándolos por lo mismo que los asimila. Pero ¿cuál es el punto de partida del movimiento? Una idea germinada en un cerebro, una iniciativa personal, una invención. Por consiguiente, para explicar las similitudes en medio de las cuales las sociedades viven, no hay ninguna necesidad

de atribuir al grupo mismo quién sabe qué misteriosa influencia. Todo parte del individuo. Todo sucede de individuos en individuos. Observemos esta circulación: es suficiente para comprender todas las asociaciones. La analogía que parece aquí inspirar a Tarde, no es la de la *síntesis*, tomada de la química, es la del *contagio*, tomada de las ciencias biológicas. Y "la interpsicología" es, para él, el todo de la psicología social.

¿Quiere decir, esto, que Tarde se sostenga en las posiciones clásicas y desconozca la necesidad de ampliar el campo de la psicología para dar cuenta de lo que pasa en las sociedades? Muy lejos de ello. Ch. Blondel ha podido demostrar, aproximando a los adversarios de ayer, que sobre más de un punto, las tesis de Tarde coincidían con las de Durkheim. Por ejemplo, Tarde atribuye al "Espíritu social" funciones y categorías distintas a las que atribuye al "Espíritu individual". Tarde reconoce que la vida social es el "alambique misterioso" en donde se elaboran las propias originalidades personales. Tarde, también, proclama que el hombre es un ser social aferrado a un ser vital: "Nuestro yo se ilumina, como una luz eléctrica, en el punto de encuentro de dos corrientes diferentes y combinadas, la corriente vital y física de una parte, y la corriente social de la otra". Todos estos temas se encontrarán abundantemente desarrollados en el sociologismo durkheimiano.

No por ello, éste último deja de estar caracterizado por el importante lugar que concede a la noción de conciencia colectiva. Sobre esta noción se detiene y choca, podríamos decir, la atención de los lectores. Y puesto que podemos comprobar experi-

mentalmente que inquieta y aleja de la sociología a buen número de lectores (v. a este respecto, el estudio crítico de Roger Lacombe, sobre el *Método sociológico de Durkheim*), debemos, ante todo, tratar de aclarar esta noción, precisando los servicios que de ella pudieron esperarse.

Cuando Durkheim, en su libro sobre el *Suicidio* discute la teoría de Tarde sobre la imitación, toma como punto de partida, la "psicología de las multitudes". Si una masa de hombres se deja arrastrar por una emoción común, esto se debería, según la teoría de Tarde, a la influencia de tal o cual conductor cuya elocuencia hiciera que el grupo compartiera su propio sentimiento. Pero si miramos las cosas de cerca, veremos que también existe una acción del grupo sobre el conductor, y acción de los auditores, unos respecto de los otros. Del propio acercamiento de los hombres resulta una especie de efervescencia, una exaltación que arrebató al individuo el control de sí mismo, y lo dispone a dejarse atravesar por la corriente colectiva. Hay una fuerza psíquica que ninguna iniciativa individual bastaría para explicar.

Apresurémonos a observarlo: el caso de las multitudes es el menos favorable a la teoría durkheimiana. La multitud es el grado más bajo de la sociedad, ya que las relaciones entre sus elementos, que pueden ser, por otra parte, heterogéneos, no están definidas. Por definición, la multitud es la sociedad menos organizada. Por lo contrario, dondequiera en que aparece una organización, se instituyen relaciones más o menos estables entre individuos — ya sea que se trate de un ejército, de una Iglesia, de una nación —, las ideas, las voliciones, las tendencias, que son las mismas en espíritu de los asociados, se

multiplican: el *stock* de los estados comunes de conciencia, aumenta de volumen. Por otra parte, tales estados de conciencia no solamente son los mismos de hecho, se quiere que sean los mismos. Se gastan esfuerzos, se toman medidas, se prevén sanciones para que se mantengan las tradiciones características del grupo. Por la presión que ejerce, bajo formas variadas, se explican las similitudes observadas. Y esta presión es algo muy distinto a la pura y simple imitación de un individuo. Revela la presencia de cierta fuerza espiritual *sui generis*, que tiende a modelar las almas.

Pero esta fuerza misma ¿es un alma? ¿La sociedad constituye una personalidad? ¿Se puede hablar, a su respecto, de conciencia?

La respuesta depende evidentemente, en primer lugar de lo que se entienda por esas nociones de conciencia, de personalidad, de alma. Durkheim, tan opuesto como Comte a la filosofía substancialista, está muy lejos de situar la conciencia colectiva en una substancia separada. Se prohíbe a sí mismo buscarla en otro sitio que no sean las conciencias individuales unidas entre sí por ciertas relaciones. Que estas relaciones, en el fondo son causas, es lo que nos importa comprender. Puesto que son causas, no basta analizar lo que sucede en uno de los elementos considerado aparte, en una conciencia individual, para adivinar el comportamiento del conjunto. Esos estados de conciencia comunes a los miembros de un grupo, no solamente son un *stock*, un capital inerte: obran y reaccionan unos sobre otros, constituyen, coordinados entre sí, un sistema y un sistema dinámico, cuyas tendencias se defienden por medio de instituciones. Para comprender las condiciones

de esta vida propia, no bastaría con que nos asomáramos a nosotros mismos. Es importante que cada uno consienta en salir de sí mismo y observar “desde fuera”, en los hechos presentados por la historia, la etnografía, la estadística — y especialmente en el movimiento de las instituciones —, las tendencias reales de las sociedades. Esto es lo que debe recordarnos, ante todo, la idea de la conciencia colectiva. Idea directriz, conserva en cualquier circunstancia el valor de una hipótesis de trabajo; nos pone en guardia contra las explicaciones prematuramente individualistas, a las que se presta naturalmente el análisis reflexivo. Si después de esto nos es difícil — ya que nuestros sentidos sólo captan seres separados, y de los que la conciencia sólo conoce un ser personal — representarnos el modo de vida y acción de la conciencia colectiva, es algo indudable. Pero ¿sería la primera vez, en la ciencia, que una fuerza cuyo modo de existencia y de acción es difícilmente representado por la imaginación, desempeña un papel importante? Si simplemente podemos decir que todo sucede *como* si una conciencia colectiva presidiera los destinos de una nación, de una Iglesia, de una corporación, ya es bastante para que la noción sea un guía útil en la investigación.

Pero esto, con una condición: que esta misma noción no se convierta, de estimulante, en paralizante. Nos ha ayudado, digamos, a salir de nosotros mismos, a comprender que hay que observar los hechos objetivamente para explicarnos la vida de las sociedades. Pero limitarse a afirmar: “la conciencia colectiva lo quiere”. ¿no sería, también, una lamentable detención en la investigación explicativa? No es imposible precisar qué medios usa esa autori-

dad que se ejerce sobre cada uno de nosotros, ni tampoco precisar cómo ha constituido la reserva de fuerzas de que se alimenta. Una Nación, una Iglesia, una corporación tiene una historia, en la que podemos ver cómo se forma el sistema de ideas en cuyo nombre ejercen el mando. Los resultados de semejante análisis no serían nada desdeñables para el sociólogo. Sobre todo, si quiere distinguir claramente entre conciencia colectiva e inconciencia colectiva, encuentra en su camino más problemas que soluciones. En efecto, para que las ideas directrices de una sociedad pasen de la penumbra a la claridad, para que se hagan "conscientes" hay que tomar toda clase de medidas y combinar toda clase de instituciones. Las dificultades mismas de la operación nos advierten que la conciencia colectiva no es un dato acabado: es un producto histórico en el que toda clase de análisis convergentes nos pueden ayudar a comprender su génesis.

No por ello es menos cierto que, al lanzar a la circulación la idea de conciencia colectiva, el sociologismo abría nuevos caminos a la investigación. Subrayaba la insuficiencia de las observaciones consagradas al simple inventario de conciencias individuales. Preparaba, a su manera, la renovación, el enriquecimiento de la psicología.

¿Queremos pruebas de esta acción fecundadora? Las podríamos encontrar en los trabajos de muchos psicólogos de hoy, especialmente en la obra de un equipo: el *Tratado de Psicología* que G. Dumas compuso con la colaboración de unos veinte especialistas. El *Tratado* está dedicado a la memoria de Th. Ribot, cuya influencia se ejerció sobre la mayor

parte de esos investigadores. Al ponerlos al corriente de los resultados obtenidos por la *Psicología inglesa* y por la *Psicología alemana contemporáneas*, gracias al empleo de métodos experimentales, Ribot los indujo a dejar de atenerse al análisis de los datos de la conciencia caros a la tradición espiritualista. Sin desconocer la necesidad de la introspección, proclamó su insuficiencia. Se había quejado, en una fórmula que se ha hecho famosa, de que con frecuencia los estudios se limitaran al "hombre blanco, adulto, civilizado". Recordaba, con ello, que existen diversos tipos de mentalidad, que pueden variar según los medios sociales. Admitía, en fin, que si la vida psíquica tiene sus raíces en la estructura biológica, sólo florece en la sociedad.

Es decir, Ribot tendía una mano a los sociólogos, y bajo los auspicios de Auguste Comte, debía operarse fácilmente la conjunción en el espíritu de numerosos psicólogos contemporáneos, entre la influencia de Ribot y la de Durkheim.

De hecho, los colaboradores del *Tratado* se guardan bien de olvidar los sub-basamentos físicos de la vida psíquica. Recuerdan que el psicólogo, para comprender cómo se concentra la atención, cómo se pierde la memoria, cómo se disuelve la voluntad, debe saber cómo se diferencian o se asocian las células nerviosas, y tomar en cuenta la influencia que tales o cuales secreciones ejercen sobre nuestras reacciones. Pero, al mismo tiempo, están de acuerdo en que, cuando menos para las formas superiores de la vida psíquica, si se quiere explicar la orientación de nuestras tendencias o el desarrollo de nuestras facultades, hay que observar a la sociedad: hay que explicar por la sociedad. Así, el *Tratado de Psicolo-*

gía parece coser juntas dos especies de telas: unas tejidas por la fisiología, y otras por la sociología.

La parte correspondiente a los dos tipos de explicación varía, naturalmente, de acuerdo con los capítulos de la psicología. Hay algunos en que es posible ver con especial claridad, cómo se distinguen y cómo cooperan. Darwin había estudiado la expresión de las emociones, como biólogo finalista. Ya se tratara de la cólera o del miedo, explicaba los gestos y los juegos de la fisonomía por el principio de los hábitos útiles: tal contracción, por ejemplo, preparaba la agresión o la fuga. G. Dumas discute este principio, o cuando menos asienta que se le ha dado una aplicación demasiado amplia. Descargas motrices difusas, la propagación de una onda de excitación en el sentido de la menor resistencia, un relajamiento muscular debido al hipotono le parecen razones suficientes de los movimientos naturales que acompañan a la alegría o a la tristeza, activos o pasivos, y a sus variedades. De acuerdo con la estructura de nuestros nervios y de nuestros músculos, nuestras emociones deberían producir automáticamente tal cambio en nuestra actitud. Así es que G. Dumas substituye las explicaciones finalistas de Darwin por explicaciones mecanicistas. ¿Quiere decir esto que la mecánica fisiológica sea la única que aquí tiene la palabra? Nada de eso. Gestos y juegos de fisonomía no llegan a ser verdaderamente expresiones de emociones, no constituyen un lenguaje, sino cuando la sociedad les concede un sentido. Y la sociedad es capaz de modelar la materia que la fisiología le presenta, de añadir a los reflejos los hábitos, de escoger, entre los gestos posibles, para inhibir unos y amplificar otros. En una palabra, interviene

aquí una mímica que realiza verdaderas “socializaciones de los gestos”. Es capaz de añadir gestos simbólicos de protección, de sumisión o de imploración a los reflejos del miedo. Puede, en ciertos países, atribuir a las lágrimas el significado de la alegría, la que se experimenta al volver a ver a los amigos (“lágrimas de bienvenida”). En otras partes, asocia la sonrisa al dolor estóicamente soportado. Simplemente observemos los juegos de fisonomía de los ciegos, privados, en este caso, de las lecciones de la sociedad: su torpeza basta para probarnos que nuestra mímica es, en gran parte, una obra de educación social. Si recordamos los estrechos lazos establecidos entre la expresión de las emociones y las emociones mismas, convendremos en que, ya por este camino, la sociedad puede ejercer una acción profunda sobre el individuo.

Es lo que Gustave Belot, autor de tantos penetrantes estudios sobre la *moral positiva*, trataba de demostrar en la primera edición del *Tratado*, a propósito de los sentimientos complejos. Ya sea que se trate de emociones estéticas, religiosas, morales, siempre se descubre que los elementos sobre los que se apoyan, derivan directa o indirectamente de la vida social. “Danzas, cantos, ornamentos de la persona y de los objetos, reglas de conducta comunes, tabús y obligaciones; cultos, mitos y ritos, todos estos hechos tienen su material esencial en la vida y en el pensamiento colectivos.” Sin puntos de apoyo de este género, nuestros sentimientos superiores no podrían desarrollarse. Podrán, sí, a través del tiempo, individualizarse cada vez más. El esteta saboreará sus admiraciones en la soledad. El místico se pone en contacto directo y completamente personal con

su Dios. El hombre honrado llega a colocar sus deberes para consigo mismo por encima de todo. Ni unos ni otros habrían podido inventar estas actitudes interiores. El epíteto de naturales no podría convenirles. Son productos de una cultura. Un medio, siempre proporciona a nuestros sentimientos el núcleo representativo sin el cual se volatizarían.

Un ingenioso psicólogo, Paulhan, en su libro sobre las Transformaciones de los sentimientos, nos invitaba a medir, ante los impulsos orgánicos, la creciente complicación de nuestra vida afectiva; solamente piénsese, observaba, la distancia que separa a una comida bien ordenada de la simple deglución, o al amor cortés del ayuntamiento. Pero en tales complicaciones, Paulhan distinguía dos formas: espiritualización y socialización. En el segundo caso, sistemas que ligan a los individuos por medio de redes de tradiciones o de convenciones. En el primero, ideas ligadas por sistemas que permiten síntesis de elementos representativos cada vez más numerosos. ¿Pero no siempre están mezclados ambos? Las dos formas de sistematización — la interior y la exterior — ¿no siempre se encuentran en estrechas relaciones? ¿Se puede concebir una vida espiritual que se complique sin el apoyo de una civilización? Tal es, cuando menos la ambición explicativa de la escuela propiamente sociológica: trata de unir los dos términos que Paulhan mantenía como distintos: para ella, la espiritualización siempre supone una socialización. De este modo, nunca niega — contrariamente a lo que algunos críticos a veces han dejado entender — este dualismo de la naturaleza humana, afirmado por tantas religiones y filosofías. Reconoce, por lo contrario, que estructura y funciona-

miento del organismo individual están muy lejos de explicar todo lo que sucede en nosotros. Por lo tanto, podría decirse que es espiritualista a su manera. Pero, no hay que olvidarlo, a su manera: puesto que trata de dar, a los sentimientos que distinguen al hombre, una explicación positiva, estudiando las acciones y reacciones de los individuos entre sí, y observando los apoyos que les ofrecen, así como las presiones que les imponen las agrupaciones que ellos constituyen.

Aceptémoslo por lo que se refiere a los sentimientos, podrá decirse: se concibe que el hombre, cuando se trata de emociones, se deje llevar por corrientes que lo desborden. ¿Pero también puede decirse de la vida intelectual? ¿Ha llegado el momento de comprender al mundo y de dominarlo, dominándonos nosotros mismos? La razón, la voluntad distienden sus resortes interiores para una lucha directa con la naturaleza. ¿Qué viene a hacer aquí la sociedad?

El propio Durkheim intenta el asalto a estas alturas, — Durkheim, al que Jules Romain, poeta de la sociología, ha llamado el Descartes del unanimismo —. Este Descartes esboza una teoría de la razón que vendría a ser una renovación del empirismo. En lugar de explicar la formación de los conceptos, de las categorías, de los principios que gobiernan a nuestros juicios y razonamientos por medio de una especie de depósito que el mundo exterior dejara en nosotros, lo explicaría por la interposición de ese mediador plástico que es el mundo social.

Veremos después, al precisar lo que la sociología debe a la etnología, en qué ejemplos, tomados en su mayor parte de las sociedades primitivas, Dur-

kheim fundaba esta teoría. Sólo retendremos ahora el resultado que esperaba de su inducción. La psicología se renovarí, pensaba, hasta en la parte de sus estudios aplicada a las facultades superiores: se trata, nada menos, que de hacernos asistir a una génesis de la razón.

Podemos adivinar cuántas investigaciones y teorías puede sugerir este neo-empirismo a propósito de las facultades del espíritu que la escuela clásica consideraba, frecuentemente, como datos a las que bastaba con analizar. Dos adeptos de la escuela sociológica han proporcionado ejemplos, defendiendo tesis que no dejaron de causar asombro: Halbwachs, a propósito de la memoria (*Los Cuadros sociales de la memoria*), y Blondel a propósito de la voluntad (capítulo sobre *Las Voliciones* del t. II, del *Tratado de Psicología*, 1ª Edic.)

*memoria
collection*
Antiguamente se repetía, sólo nos recordamos a nosotros mismos. Y la fórmula parecía indicar que cuando recuerda, el hombre se entrega a un esfuerzo completamente personal: con la lámpara secreta baja las gradas de la escalera interior; jamás está más solo que cuando rememora su experiencia propia. Halbwachs está en contra de estas tesis familiares. Una oposición tajante entre el recuerdo y el sueño es el punto de partida de su demostración. Bergson parece creer que el sueño, al consolarnos y alejarnos de la acción social y de todas las convenciones que ésta implica, nos permite volver a captar directamente nuestro pasado. Pero Halbwachs hace observar que en el sueño desfilan imágenes que frecuentemente no podríamos datar, ni localizar, ni siquiera relacionar con nosotros mismos. El recuerdo propiamente dicho supone otro esfuerzo de recons-

trucción. Lejos de captar directamente, por las intuiciones del sueño, nuestro pasado completo, lo re-edificamos con grandes trabajos. Para esta operación compleja, la sociedad nos ofrece materiales y puntos de apoyo de todas clases. "Todos los recuerdos, por personales que sean, aun los de los acontecimientos de los que hemos sido los únicos testigos, aún los de pensamientos y sentimientos inexpressados, están relacionados con un conjunto de nociones que muchos, además de nosotros, poseen, con personas, grupos, sitios, fechas, palabras y formas de lenguaje, con razonamientos y con ideas, es decir, con toda la vida material y moral de las sociedades de que formamos o de las que formábamos parte."

Tomando y ampliando las indicaciones de Taine sobre los jalones que emplea la memoria, Halbwachs hace observar que el medio social es el que nos los proporciona. Las palabras de que nos servimos para cristalizar nuestros recuerdos, las fechas entre las que los insertamos, los grandes acontecimientos históricos que dividen nuestra vida personal, son otros tantos "cuadros sociales", otras tantas cosas que interesan a los grupos y suponen la acción de sus tradiciones. Pertenecer a una familia, a una Iglesia, a una clase, es precisamente poseer en común con cierto número de individuos, un lote de ideas características. Y hacer abstracción, para comprender el funcionamiento de la memoria, de los grupos que dominan y alimentan al individuo, es privarse voluntariamente de la más rica de las fuentes de explicación.

Sin duda parecerá todavía más audaz la tesis de Ch. Blondel sobre la voluntad. Frecuentemente, se presenta a la voluntad como la expresión de la per-

sonalidad en lo que ésta tiene de más independiente e interno. Ya se trate de saltar de la cama o de escoger una profesión, el *Fiat* de que habla William James, supone, según parece, una reserva de energía espiritual completamente interior. Y el consejo supremo de Emerson, por su parte, podría traducirse así: "Para afirmarse, destacarse". Ch. Blondel ha tratado de subir esta cuesta. Para él, una voluntad completamente interior no sería una voluntad. Un acto voluntario, siempre tiende a exteriorizarse, a obrar sobre el mundo material, y sólo obra sobre este último por intermedio de un mundo social. Y éste no sólo proporciona al individuo medios de ejecución, instrumentos, técnicas, sino que le impone consignas, le sugiere un ideal. Y es justamente la presencia de estas representaciones colectivas lo que distingue a la actividad voluntaria de la actividad instintiva, así como distingue al hombre del animal. "No hay humanidad, no hay actividad humana propiamente dicha, particularmente voluntad y actividad voluntaria, sino en la medida en que mandamientos cuyo carácter común, cualquiera que sea su origen, es sobrepasar al individuo e imponérsele, se interpongan entre las necesidades de la vida, las exigencias de la materia y las reacciones del organismo." Para la mayoría de los hombres, no es dudoso que estos imperativos colectivos ayuden a preferir, cuando es necesario, la línea de la mayor resistencia a las pasiones y a los instintos. Pero aun los hombres selectos — los héroes de Carlyle — están obligados a tomar en cuenta a este sistema de conceptos. Indudablemente, estos hombres selectos los rehacen a su manera, pero también saben formular en conceptos sus tendencias, para darles un valor corriente,

para socializarlos. También invocan, para justificar su acción, principios de alcance virtualmente universal. Más aún, los refractarios, los que dicen que no a la sociedad, frecuentemente apelan, para racionalizar su conducta, a preocupaciones ideales. ¿No invocan, a su vez, principios? Esto quiere decir que el hombre que lucha, que despliega su energía contra él mismo, tanto como contra otros, normalmente busca un muro al que adosarse. Y ciertamente no carece de interés, para representarse cómo se efectúa este despliegue, estudiar, como psico-físico, las condiciones orgánicas de la volición en sus relaciones con el reflejo. Pero no se comprendería lo que la volición añade a la actividad automática si se olvidara la reserva de energías espirituales que constituye la sociedad.

La psicología patológica ofrece, aquí, un socorro inesperado a la psicología sociológica.

¿Cuál es, según Blondel, el carácter principal de esa *conciencia mórbida* que ha observado tan cuidadosamente en cierto número de enfermos? ¿Cuáles son sus manifestaciones? Son incapaces de "conceptualizar", de hablar un lenguaje común, de invocar ideas para controlar las impresiones. Tales enfermos viven inclinados sobre sí mismos; sólo atentos a las modificaciones de su cenestesia; se agitan en analizarla. Se absorben en emociones inefables, incommunicables. Se vuelven, cada vez, más incapaces de dominarse, de querer, por lo mismo que han cortado los puentes entre su sensibilidad y la vida del grupo. En esta teoría, comentario inesperado del *vae soli*, el semi loco aparece, fundamentalmente, como un insociable. El consejo que habría que darle, es el mismo que Amiel se da a sí mismo para recu-

perar el equilibrio: "regresar en medio de los hombres".

Pierre Janet, en sus profundos estudios sobre *Las Obsesiones y la Psicastenia* distingue los grados de "tensión" de que es capaz el hombre. El ejercicio de "la función de lo real", la presencia en la vida, la capacidad de adaptarse a los hechos, caracterizan, para él, al individuo sano. Blondel está muy lejos de desconocer el interés de tales análisis. Pero si se quiere comprender qué es lo que distingue a la voluntad, hay que completarlos apelando a las representaciones colectivas y a la acción reguladora que ejercen en las conciencias individuales. Estos valores desbordan, extrañamente, los movimientos cerebrales que los ponen en estado de sobretensión. Por su incapacidad para escuchar estos llamamientos supra-orgánicos, los psicasténicos son abúlicos. No saben aprovechar el sistema de "tutores" preparado por la sociedad. "La actividad psico-orgánica sólo se convierte en actividad voluntaria con la condición de sublimarse, por decirlo así, bajo la acción de representaciones colectivas."

Pero, pedir así a la sociedad, a sus instituciones, hechos que expliquen la actitud de la voluntad misma, ¿no es, finalmente, reducir a la porción congruente las explicaciones que se apoyan en el organismo, en su estructura, en su funcionamiento? Tantas nociones acumuladas en el tomo I del *Nuevo Tratado de Psicología*, sobre el influjo nervioso o las glándulas endocrinas, ¿no perderán mucho de su interés para el psicólogo, si éste se deja atraer, absorber por la sociología? Las dos corrientes, a las que mostrábamos, cada una ganando terreno, por su parte,

sobre lo desconocido, ¿podrían encontrarse, enfrentarse? Los dos equipos reunidos por el Dr. Dumas, se volverían, entonces, el uno contra el otro. Los partidarios del determinismo fisiológico se verían inducidos a denunciar las pretensiones "imperialistas" de los partidarios del determinismo social.

Es precisamente lo que se ha visto a propósito de uno de los problemas mejor estudiados por la escuela del *Año Sociológico*. Después de Durkheim (*El Suicidio*), Albert Bayet y Maurice Halbwachs, le han consagrado dos gruesos volúmenes (*El Suicidio y la Moral, Las Causas de Suicidio*). Naturalmente, los autores están lejos de estar de acuerdo en todos los puntos. Sin embargo, un tema les es común. Es la idea de que la tasa de suicidios, característica de las diversas sociedades — no es la misma, antes de la guerra, en Francia, en Alemania, en Inglaterra, en Italia — se explica por hechos de estructura social. Los solteros se suicidan más frecuentemente que los casados, los protestantes más frecuentemente que los católicos. Indudablemente, falta a los primeros el apoyo del grupo doméstico; a los segundos, el de una Iglesia fuertemente disciplinada. Desencuadramiento, desintegración, ausencia de un orden que mantenga a cada individuo en su lugar y lo sostenga, fijándole su tarea, es la causa profunda de la tendencia al suicidio. Así se tengan o no en cuenta los motivos que los suicidas atribuyen al acto que van a cometer — Durkheim los hace a un lado, mientras que Halbwachs les presta atención — ya sea que se trate de pérdidas de dinero o de penas amorosas, siempre se encontrará en el fondo del corazón de estos desdichados, un sentimiento de vacío social que instala en ellos una angustia insoportable.

“No hay nada que el pensamiento formado por la sociedad sea menos capaz de mirar de frente que el vacío social”, declara Halbwachs. Y además: “La causa verdadera del suicidio es el vacío que se ha hecho alrededor del suicida: si no existieran semejantes lagunas, no habría suicidios.”

Así presentada, la tesis no ha dejado de suscitar un vivo movimiento de escepticismo en el campo de los que, profesionalmente observan la tendencia al suicidio, tomando en cuenta, ante todo, condiciones orgánicas que la desencadenan: la psiquiatría se ha decidido a declarar la guerra a la sociología. En su *Psicología patológica del suicidio*, el Dr. Achille Delmas ha conducido esta campaña con gran vigor. Ya su maestro, Maurice de Fleury, apoyándose en 60,000 casos de enfermedades nerviosas que había atendido, escribía en la *Angustia humana*: “La única condición necesaria al suicidio es el estado de angustia, es decir, la exaltación suprema de la emotividad humana.” Para él, el suicidio siempre y donde quiera, era asunto de patología mental. El Dr. Achille Delmas es todavía más categórico. Si lo creemos, más del 90% de los suicidios son obra de ciclotímicos en quienes la depresión nerviosa alterna con la exaltación; el resto es proporcionado por los hiperemotivos. Cosa que equivale a decir que los suicidios de alienados y de psicópatas, en los que Durkheim sólo quería ver una minoría muy particular, sin influencia apreciable sobre la tasa de suicidios característicos de cada grupo, constituiría, al contrario, la inmensa mayoría, si no la totalidad de los casos enumerables. Conclusión: el suicidio siempre sería la consecuencia de una enfermedad mental, cuando menos momentánea.

El determinismo del suicidio sería “un determinismo esencialmente individual”, es decir, de base biológica. Y, en efecto, en las taras nerviosas cuya existencia y efectos pesa cada día el clínico, ¿cuál es el peso que tienen las formas sociales, o las representaciones colectivas, las instituciones y las tradiciones que el sociólogo invoca? Las condiciones exteriores bien pueden proporcionar pretextos al psicópata enfermo de suicidio: no constituyen la causa profunda de su *taedium vitae*. Más aún, si es verdad que ciertas condiciones exteriores favorecen la tendencia al suicidio, ¿no sería capaz, el psiquiatra, de descubrir en algunos hombres el temperamento que los impulsa a colocarse en dichas condiciones? Se nos afirma que los solteros se suicidan más que los casados. Y, justamente, los deprimidos constitucionales, candidatos natos al suicidio, no tienen la vocación del matrimonio. Los protestantes, menos sostenidos por la organización de su Iglesia, se suicidan más que los católicos. Pero cuando el gran cisma se propagó, a principios del siglo XVI, es probable que entre los adeptos a la religión llamada reformada, la proporción de los ciclotímicos, siempre inclinados a las “migraciones”, fuera sensiblemente mayor que entre los que permanecieron fieles al culto tradicional. Así vemos, que el psiquiatra podría responder a todo, sin dejar gran cosa a los sociólogos.

Estos últimos, como podemos suponerlo, se defienden contra esta tentativa de rechazamiento. Halbwachs, rectificando el pensamiento de Durkheim, admitía que la sociología debe tener en cuenta el número de suicidios de alienados; más aún, llegaba a conceder que en todo individuo que se mata podría descubrirse una perturbación profunda, cuan-

do menos momentánea, de las funciones nerviosas y cerebrales. Por consiguiente, todo suicidio debe interesar, por algún punto, al psiquiatra. Pero, también, todo suicidio interesa, por algún punto, al sociólogo. ¿Puede creerse que la organización social de las naciones modernas y el género de vida que implica, no signifiquen nada en el desarrollo de las enfermedades mentales? En todo caso, para el que no es un loco absoluto, encerrado en su locura, para aquél al que una desesperación amorosa, una decepción en su carrera, una catástrofe financiera conducen, en un momento de perturbación momentánea, a escoger la muerte, los motivos que se da a sí mismo le son sugeridos por circunstancias sociales de las que es imposible hacer abstracción. Escrutemos tales motivos: siempre encontraremos en el fondo de nuestro crisol, ese sentimiento de soledad que revela una inadaptación, un desencuadramiento. La estructura de cada sociedad, por consiguiente, guarda aquí su parte de responsabilidad en la tasa de suicidios que la caracteriza.

Max Bonnafoous (en la *Revista Filosófica*, de mayo-junio de 1933), sale al socorro de Halbwachs, utilizando las estadísticas que comenzó a recoger en Turquía y los informes que le comunicaron los psiquiatras turcos: de ello resulta que en ese país, los ciclotímicos no parecen tener ideas suicidas. Sólo bajo la influencia de los trastornos de toda clase sufridos por la estructura de Turquía, después de la guerra, ideas semejantes comenzaron a aclimatarse, sobre todo en las clases "acomodadas y evolucionadas". Lo que tendería a probar que, aún si los hechos sociales no son la causa de la melancolía, son, cuan-

do menos, la causa de la aparición, en el espíritu del melancólico, de la idea del suicidio.

A pesar de esto, para captar cómo se ejerce la acción de las causas generales que invoca, el sociólogo debe conceder gran atención a los intermedios que son los organismos individuales: de su estado particular depende la influencia de tales causas generales, aquí facilitadas, allá paralizadas. Una sociedad sin alienados ni psicópatas, ¿conocería, aún en sus peores momentos, la muerte voluntaria? Ch. Blondel se permite dudarlo.

Los motivos de suicidio que se escrutan tienen, sin duda, estrechas relaciones con los organismos sociales. Pero la fuerza con la que tales motivos se apoderan de los espíritus, ¿depende únicamente del valor coercitivo que la colectividad les confiere? No, pues en tales casos, los individuos normales resistirían. Sólo cede el que ya está desequilibrado. La gota de agua hace que el vaso se desborde: pero es que el vaso ya estaba lleno de angustia hasta los bordes.

Aprovechando estas observaciones, Ch. Blondel interviene entre los dos clanes. El, el psiquiatra que ha concedido tanto peso a las condiciones sociales de la voluntad, cree obligado, en un estudio reciente sobre *El Suicidio*, recordar a sus colegas sociólogos, que en el estudio del hombre, que es a la vez un ser biológico y un ser social, se trata de permitir que lo psicológico desempeñe su parte al lado de lo social: hay que reconocer, incluso, "que lo social tiene, en lo fisiológico, sus condiciones de aparición, y sólo existe en la medida en que lo fisiológico lo admite y lo implica."

Buen ejemplo de las oscilaciones a que está obligado el pensamiento de los psicólogos contemporá-

neos, para dar su parte a los diversos tipos de explicación positiva que se le ofrecen.

La explicación sociológica completa, decíamos, a la fisiológica, pero, al mismo tiempo, la limita. De allí proviene, al lado de la colaboración, una concurrencia latente y luchas de influencia cuyas huellas encontraremos en casi todas las páginas del *Tra-tado* de G. Dumas. Y, posiblemente, esto sea lo que le preste su vivo interés.

¿Hay necesidad de añadir que la psicología pura, la que insiste sobre los servicios prestados por el análisis reflexivo y la intuición personal, hace, por su parte, reservas? Basta recordar que los seguidores de Bergson, frente a los de Durkheim, están lejos de haber arrojado las armas — así como los admiradores de Marcel Proust no han abdicado ante los de Jules Romains —. Pero no es solamente un Bergson, es un Pierre Janet o un Delacroix los que resisten al arrastre de la sociología.

Las preciosas observaciones de unos y otros — tanto sobre la tensión psicológica y sus oscilaciones, sobre el sentimiento religioso o las emociones estéticas, como sobre las formas propias, inexpressables en términos de espacio, de la duración interior — prueban suficientemente la fecundidad de los métodos que emplean.

Lo que nos está permitido añadir, es que se encontrarían, en estos mismos trabajos, huellas de la influencia ejercida por el progreso de la sociología.

De acuerdo con las juiciosas observaciones de Essertier (*Psicología y sociología, Ensayo de Bibliografía crítica*), frecuentemente, en la práctica se aproximan puntos de vista que se oponen en lo abs-

tracto. El libro de Delacroix sobre *La Religión*, y con mayor razón, su libro sobre *El Lenguaje*, acogen numerosas explicaciones que suponen, bajo diversas formas, la acción de la vida social sobre el pensamiento individual.

Pero esta especie de contaminación, ¿no será sensible hasta en la obra de Bergson, cuyas tendencias se suelen oponer a las de Durkheim? Oposición real: puesto que Bergson nos invita a romper el hielo de los conceptos de origen social, para descubrir la corriente de la vida interior. A pesar de ello, al asignar a la inteligencia la función, no sólo de obrar sobre la materia, sino de unir a los hombres por medio de conceptos comunicables por palabras, Bergson indica el gran sitio ocupado por la vida social en la vida espiritual. Estamos de acuerdo en que esta vida social no sea, para él, la forma superior de la vida y, que, incluso, seamos incapaces de captar a ésta fiados sólo en los conceptos contruídos por aquélla. Pero este juicio de valor no impide que, aún para el autor de *Datos inmediatos de la conciencia*, si se quiere comprender algo de la orientación y del desarrollo de la inteligencia humana, es importante representarse sus sostenes y conclusiones sociales.

La discusión no está cerrada. La delimitación está muy lejos de haberse terminado. La frontera entre psicología pura y psicología sociológica, es movetiza. La línea avanza o retrocede, según las iniciativas. Y nadie puede determinar, hoy, sobre qué terrenos se extenderá o no se extenderá la ambición explicativa de la sociología. Lo que es seguro es que, desde hace unos treinta años — principalmente bajo la influencia de Durkheim y de su Escuela que

aplicaron el programa de Comte y de Ribot — ha operado, entre nosotros, anexiones cuya amplitud nadie podía prever.

Cualesquiera que sean sus tendencias, el psicólogo, dice justamente Delacroix, ahora debe pensar los hechos psicológicos según la “dimensión social”.

CAPITULO II

ETNOLOGIA Y SOCIOLOGIA

¿Qué servicios ha prestado la etnología, considerada como el conocimiento de las poblaciones “primitivas”, a la sociología propiamente dicha?

Hace largo tiempo, ciertamente, que los pensadores franceses se interesaron por los primitivos. En el siglo XVIII, no solamente “soñaron” en el hombre salvaje como el representante de la naturaleza, sino que trataron de conocerlo, tal como es, en las regiones en que la civilización aún no había penetrado. En semejante materia, los misioneros eran los principales proveedores de documentos. Y, como lo ha mostrado *Hubert* en su libro sobre las *Ciencias sociales en la Enciclopedia*, los colaboradores de *Diderot*, lejos de atenerse a las construcciones *a priori* — como se les ha reprochado hasta la saciedad — se regocijaban de acumular observaciones de viajeros. El presidente des Brosses ya insistía en el papel del *fetichismo*, que no debía olvidar *Auguste Comte*. Numerosos émulos, utilizando un método ya comparativo, y consagrándose a “recoger hechos”, en

lugar de presentar conjeturas”, contribuían a lo que René Maunier llama la “preparación de la sociología” (*Introducción a la Sociología*, cap. VI. V. también, el primer capítulo de la *Sociología* de Marcel Déat). En el siglo XIX, bajo el impulso de Quatrefages, d’Hamy, de Verneau, como lo ha mostrado P. Rivet en el tomo II de la *Ciencia Francesa*, la antropología se amplió en etnología, el estudio de las culturas se añadió al estudio de las razas. La expansión de la colonización debía proporcionar, por otra parte, a los representantes de la civilización francesa, razones y medios nuevos de conocer a los primitivos, como se recordó a la opinión, recientemente, en las conferencias organizadas y las colecciones publicadas en la Exposición colonial.

Se debía conceder un sitio aparte al Africa del Norte. En contacto, desde hace largo tiempo, con sus poblaciones nómadas o sedentarias, hemos podido registrar sus costumbres, hemos podido tratar de penetrar su estado de espíritu, hemos podido esforzarnos en comprender, bajo sus ejemplos, de qué elementos se componen las sociedades que más tarde se convierten en naciones. La síntesis de Masqueray — la *Formación de las Ciudades en las Poblaciones sedentarias de Argelia* —, después de las colecciones de documentos de Hanoteau y de Letourneux, ha planteado brillantemente el problema de las relaciones entre clanes y ciudades. René Maunier no se equivocó al subrayar, en sus *Variedades de Sociología norafricana*, la gran influencia ejercida por ese iniciador sobre la sociología francesa contemporánea.

Pero todas las colonias francesas, por diversas que sean las poblaciones que en ella se encuentran, han sido aprovechadas. El *Instituto de Etnología*

ha comenzado, a este respecto, un vasto trabajo de concentración, destinado a estimular y orientar las búsquedas de los investigadores. Así es que, poco a poco se constituye, en Francia, un tesoro de documentos sobre el alma humana, sobre las almas humanas, tesoro que bien pronto podremos comparar a los acumulados por las investigaciones de los institutos de etnología ingleses y americanos.

La recolección de tales documentos, ¿ha sido iniciada y realizada, en Francia, de manera que satisfaga a las ambiciones de los sociólogos? ¿Se ha tratado de encontrar lo “colectivo” en el “primitivo” y, mostrando hasta qué punto la mentalidad de las sociedades “inferiores” se distingue de la nuestra, se ha investigado en qué medida estas diferencias se explican por diferencias de estructura social?

Basta con plantear esta pregunta, para que todo el mundo piense, hoy, en los trabajos universalmente conocidos de L. Lévy-Bruhl. Cuatro volúmenes — *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (1910). *La Mentalidad primitiva* (1922). *El Alma primitiva* (1927), *Lo Sobrenatural y la Naturaleza en la mentalidad primitiva* (1931) (1), le han permitido, no solamente presentarnos un número considerable de pequeños hechos tomados de las encuestas más diversas, sino formular algunas ideas generales, algunas tesis destinadas a encuadrar tales observaciones, a medir su alcance.

Ideas conformes, en su conjunto, a las tendencias de Auguste Comte, que Lévy-Bruhl ha especialmente estudiado, a las de Th. Ribot, al que considera

¹ Acaba de aparecer un quinto volumen, *La mitología primitiva. El Mundo Mítico de los Australianos y de los Papúes*.

como el gran renovador de la psicología francesa y, en muchos puntos, a las de Durkheim, con el que le place coincidir.

Para comprender el espíritu de los trabajos de Lévy-Bruhl, lo mejor es, siempre, atenerse a la fórmula célebre de Th. Ribot, la que cita varias veces. Hasta ahora, sólo se ha hecho la psicología de "el hombre blanco, adulto, civilizado". Pero si queremos comprender la génesis de las facultades que atribuimos al hombre en general, es importante que usemos observaciones comparativas que iluminen diferencias y semejanzas.

De allí viene una ampliación necesaria del campo de las investigaciones sociológicas. De allí viene la utilidad de los estudios relativos a los enfermos y al niño, sobre el salvaje o el primitivo. Lévy-Bruhl se consagra a hacernos presentir la originalidad de esta última mentalidad, advirtiéndonos que entre ella y la nuestra no hay medida común. Demasiado frecuentemente se olvida, cuando se aborda el estudio de las poblaciones llamadas primitivas, ya se trate de esquimales o de bantúes, de americanos del noroeste o de melanesios, que nuestras categorías individuales no les convienen forzosamente. Con demasiada rapidez aplicamos nuestros criterios a sus estados de espíritu. Frecuentemente nos imaginamos que entre su mentalidad y la nuestra sólo hay diferencias de grado, y que sus ideas se asocian según las leyes o principios que nos son familiares. Así es como la mayor parte de los representantes de la etnología inglesa, imbuídos de asociacionismo, se han visto inducidos a explicar demasiado fácil, demasiado simplemente, el estado de espíritu de los primitivos. Si éstos ven en sueños a hombres que han

visto durante el día, ¿se verán inclinados a suponer, lógicamente, que los hombres tienen un alma? Si sus acciones que les son familiares responden, lo más frecuentemente, a intenciones, ¿se ven inclinados a explicar, por medio de las intenciones de alguna persona oculta, los movimientos mismos de la naturaleza? Contra este animismo simplista, Lévy-Bruhl protesta, con la misma energía con que lo hará, por su parte, Durkheim. No asimilar, no uniformizar, confesar que hay más cosas, en las sociedades primitivas que las que podamos inmediatamente comprender, justamente porque somos civilizados, deberían ser los primeros artículos del *credo* del investigador, tales son los preceptos que no deja de repetir Lévy-Bruhl.

¿Cuál es, pues, el rasgo dominante de esta mentalidad, que nos la hace tan difícilmente accesible? Una especie de confusionismo sin límites, podría decirse. De modo que nos sería muy difícil encontrar en el espíritu de los primitivos, la noción del yo, tal como nosotros la entendemos, o la distinción entre alma y cuerpo, entre lo natural y lo sobrenatural. Según parece, para ellos, la individualidad no tiene existencia netamente distinta. Se funde fácilmente en el grupo. Por otra parte, las cosas que le pertenecen a diversos títulos, sus "pertenencias" son parte integrante de la persona, no solamente sus secreciones o excreciones, sino la huella de sus pasos, el resto de sus alimentos, los productos de su trabajo, los útiles que maneja. ¿Subsiste esta individualidad, después de la muerte? Sin duda, pero no bajo la forma de un alma separada y diferente del cuerpo. "Nada más extraño a la mentalidad primitiva que esta oposición de dos sustancias cuyos atributos fueran an-

tagonistas". Asimismo, apenas pueden concebir a un dios distinto al universo. Más bien, creen en la existencia de un "*continuum* de fuerzas espirituales"—el *mana*, el *wakenda*— que penetran en toda la naturaleza, se mezclan a cada instante con la vida, facilitan o paralizan la acción, explican los triunfos o el fracaso, la enfermedad y la muerte y, en fin, obligan al hombre a estar en perpetua alerta. Así se crea una atmósfera universal de mística y de magia, de la que difícilmente podemos darnos cuenta.

Esto se debe a que el primitivo es incapaz de operar las distinciones que nos son familiares, de separar lo natural de lo sobrenatural, lo objetivo de lo subjetivo, lo real del sueño. Para él, todo se mezcla. Todo participa en todo. Los bororo declaran seriamente que son arara (papagayos). Los indios huicholes de México identifican el trigo, el ciervo y el *kikuli* (planta sagrada). Parecen admitir muy fácilmente, no solamente que un ser se encuentre en otro sitio que aquél en que se encuentra, sin que sea otra cosa de lo que es. Por consiguiente, el principio de contradicción carece de valor a sus ojos. Por esto puede decirse que su mentalidad es prelógica. Indudablemente porque es afectiva, y también porque es colectiva.

A decir verdad, el término representaciones conviene poco a sus estados de espíritu. Ante todo, temen o esperan, vibran de cólera o de simpatía. Y no parecen capaces de disociar, de estos sentimientos imperiosos, el conocimiento puro. Habría que hablar, aquí, de "categorías afectivas". Pocas ideas propiamente dichas, pero emociones, impulsos, cuya intensidad es decuplicada por las reacciones de los individuos, unos sobre otros, y cuya dirección está

impuesta por tradiciones; en consecuencia, el observador jamás está ante representaciones que pertenezcan propiamente a un individuo. El espíritu humano individual —postulado de la teoría animista— es la realidad que más difícilmente se alcanza. Siempre nos encontramos con espíritus socializados. La categoría afectiva nos vuelve a llevar, por tanto, a la representación colectiva. La etnología, tal como la comprende Lévy-Bruhl, parece ser la introducción más directa a la sociología.

Estas concepciones, lo sabemos, han suscitado muchas discusiones. La antítesis que constituye su fondo —antítesis entre la mentalidad primitiva que mezcla todo en una especie de torbellino místico, y la mentalidad civilizada que sabe operar las distinciones necesarias para las conquistas del espíritu crítico— ha sido combatida desde dos puntos de vista diferentes. Los primitivos, por obsesionados que estén por el misticismo y la magia, saben, sin embargo, llevar a cabo, en la vida corriente, acciones que suponen el conocimiento de cierto número de leyes naturales. Olivier Leroy insiste sobre ello, en su *Ensayo de introducción crítica al Estudio de la Economía primitiva*: saben lanzar una flecha, reparar una canoa, cocer alimentos a un grado deseado. Poseen diversas técnicas. ¿No serán, como ya lo observaba Auguste Comte, “gérmenes de positividad”? Dudamos que Lévy-Bruhl pudiera explicar, por medio de participaciones prelógicas, los progresos de las técnicas positivas.

Inversamente, ¡cuántas participaciones sobreviven en nuestra mentalidad de civilizados! En numerosas ocasiones, emociones colectivas, tradiciones consagradas nos impiden los discernimientos útiles

para la elaboración de juicios demostrables e irrefutables. Muchos campesinos bretones, observaba Rivet, posiblemente no se forman, de la naturaleza del alma o de la acción de los dioses, una idea sensiblemente más clara que la de los bantúes. Las cadenas de superstición que arrastramos, frecuentemente nos ligan a la mentalidad primitiva. Más aún, cuando hacemos que la ciencia avance, es frecuente que, según Meyerson, identifiquemos diversos conceptos: la ciencia no podría privarse de las participaciones que Lévy-Bruhl señala como características de una edad sobrepasada. La misma observación encontramos en Raoul Allier, en su *Psicología de la Conversión en los Pueblos no civilizados*. Y lo que aquí decimos de la ciencia, *a fortiori* puede repetirse de la filosofía. ¿No hay, según las conclusiones de Maurice Blondel, en su libro sobre el *Pensamiento*, más verdad profunda en las comuniones sentimentales, caras al espíritu primitivo, que en las ideas pretendidamente claras y distintas con las que fácilmente se contenta el espíritu primario...?

A pesar de tales reservas, el tema lanzado por Lévy-Bruhl ha sido fecundo. Ha aumentado nuestra concepción de la vida psicológica. Y hasta en trabajos como los de Charles Blondel, sobre la *conciencia mórbida*, puede discernirse que su influencia—unida a la de Bergson— ha orientado útiles investigaciones.

Pero, ¿ha traído, a la sociología propiamente dicha, todas las satisfacciones esperadas? Lévy-Bruhl no se contenta con recordar que las representaciones primitivas son tipos, por excelencia, de representaciones colectivas, y que la individualidad no llega a desprenderse del grupo sino a través de una serie

de “reducciones”, rompiendo series de cadenas: tesis familiares y favoritas de la escuela de Durkheim. Añade que las mentalidades diferentes corresponden a tipos sociales diferentes. Observando que los primitivos no perciben nada como nosotros, precisa: “Así como el medio social es diferente al nuestro, y *precisamente porque es diferente*, el mundo exterior que perciben, también difiere del que nosotros percibimos”. Este *porqué* merecería explicaciones, pediría demostraciones. Si tales creencias cambian de formas —si, por ejemplo, se sobrepasa el politeísmo para tender hacia el monoteísmo— ¿no se debe esto, y en qué medida, a cambios producidos en la estructura misma de la sociedad que progresa hacia el centralismo, como se vió en Egipto? El culto de los héroes-santos, alcanzó en Irlanda una amplitud particular. ¿No se debe esto, como trata de mostrarlo Czarnowski, en su libro sobre *San Patricio (El culto de los héroes. San Patricio, héroe nacional de Irlanda)*, a la acción combinada de los clanes confederados y a una especie de cofradía nacional.

Un sociólogo de estricta obediencia, como dijo Mauss en la sesión de la *Sociedad Francesa de filosofía*, de agosto-septiembre de 1929, se habría consagrado, ante todo, a responder a preguntas de ese género. Lévy-Bruhl concede, de acuerdo con la frase de Carlyle, que “su sonda no es lo suficientemente larga para alcanzar tales profundidades”. Por ejemplo, se contenta con señalar que, en muchas sociedades, el nombre es idéntico al alma. Mauss, discutiendo con Leenhardt, que el nombre designa el conjunto de posiciones especiales del individuo en su grupo, pretende “encontrar el fundamento real

de ese mito de la identidad del alma y del nombre en la organización social”.

El ejemplo tendería a demostrar que, más allá de las informaciones etnológicas, por otra parte preciosas, que reúne y ordena Lévy-Bruhl, quedaría todavía amplio campo de acción para las hipótesis explicativas de la sociología propiamente dicha.

Durkheim se consagra, naturalmente más que Lévy-Bruhl, a dar una explicación específicamente sociológica de los hechos proporcionados por los investigadores y relacionados con las instituciones y el estado de espíritu de los primitivos; por otra parte, de estos mismos hechos obtiene conclusiones mucho más amplias, que permiten enriquecer nuestras ideas, no sólo sobre la estructura de las sociedades y de su evolución, sino sobre la génesis misma de la razón.

Desde la tesis sobre la *División del Trabajo*, que establece una distinción hoy clásica entre la solidaridad mecánica, que implica similitudes coercitivas, y la solidaridad orgánica, que implica diferencias entre individuos más o menos libres, es visible que Durkheim piensa, para encarnar el primer tipo de solidaridad, en las sociedades llamadas primitivas. En los clanes australianos, kabilas o iroquenses, ve opiniones unánimes, adosadas a tradiciones imperiosas de carácter religioso, que aplastan, en cierta forma, la individualidad o, más bien, que la ahogan en su cuna. Lo que equivale a decir que la sociedad primitiva es como el Paraíso de la conciencia colectiva. En ella reina como dueña, sin tolerar, sin encontrar resistencias. La historia de la civilización es, para el propio Durkheim, una atenuación progresiva de este poder. Pero, de las épocas en que

gozó de un poder absoluto, queda más de una tradición que continúa contribuyendo eficazmente a la cohesión social, aun cuando otros principios y otros métodos han entrado en juego. Hasta ahora, ninguna sociedad se ha podido pasar sin este cimiento inicial.

Más cargadas aun de consecuencias, son las reflexiones que inspira a Durkheim, con relación a las formas sociales y su evolución, el estudio de esos mismos clanes. Buscando, a su vez, en las *Reglas del método sociológico*, un medio de clasificar las especies sociales —y más cerca en este caso, del pensamiento de Montesquieu, que distingue tipos de gobierno, que del de Comte, que habla de la Humanidad y de su evolución, como si fuera una sociedad única— propone una clasificación que podría llamarse, a la vez genética y morfológica. Lo que, para él, parece distinguir más claramente a las sociedades, entre sí, es el grado de su composición. Las primitivas son, también, las más simples; y la simplicidad es la ausencia de partes constitutivas. En este sentido, el grupo más simple sería la horda, en la que no se encuentra ninguna huella de segmentación interior. Puede ser, para decir verdad, que la horda jamás haya existido en estado puro. Pero conocemos una multitud de sociedades formadas por una repetición de hordas (2). Así yuxtapuestas, se llaman clanes. Pero el clan también es una especie de protoplasma del reino social, un agregado que no se resuelve en ningún otro más restringido. Y es allí en donde de-

² Por esta razón, Duprat reprocha a las concepciones de Durkheim el ser, todavía, concepciones "atomísticas". V. su "Introducción al estudio de las Formas elementales de la Vida social", *Archivos de Sociología*, junio de 1934.

bemos buscar la fuente de donde han salido todas las especies sociales.

Una meditación sobre el clan, sobre los grupos que la etnología nos ha hecho familiares, debería, por tanto, ser el primer capítulo de toda sociología, no sólo porque el clan es el elemento constitutivo de toda sociedad, sino porque el estudio de las reglas que presiden las relaciones entre sus miembros, y de las creencias por medio de las cuales se justifican dichas creencias, proyecta las luces más útiles sobre representaciones e instituciones capitales, por ejemplo: la familia y la religión.

Ya Fustel de Coulanges — que fué maestro de Durkheim, en la Escuela Normal Superior— había mostrado que las ciudades nacen de la federación de los γένη (*gené*) o de las *gentes*, herederos de los clanes. Masqueray empleando más audazmente el método comparativo, trató de probar que la manera como se organizan las tribus kabilas, ante nuestros ojos, nos iluminaba sobre los orígenes de la ciudad romana. Los continuadores de Durkheim ampliarán las investigaciones de este género. Davy y Moret, a propósito del antiguo Oriente (*De los Clanes a los Imperios*), Granet, a propósito de China (*La Civilización china*), Montagne, a propósito de Marruecos (*Los Berberes y el Makhzen*), indican por qué etapas se pasa de los clanes a los imperios, o cómo la persistencia del espíritu de clan retarda la formación de naciones.

De la diversidad de estos estudios, resalta, por lo demás, que se abren diversas posibilidades a los grupos humanos. Es lo que el propio Durkheim no había dejado de indicar. Partiendo de un mismo tronco, las ramas divergen. No hay una sola vía abierta

a la evolución, como parece admitirlo Comte, quien creó en la existencia de una serie histórica única y continua. Pero esta convicción, si lo prepara a instaurar el culto de la Humanidad, también lo inclina a desconocer la diversidad de los tipos sociales, a los que una sociología verdaderamente positiva debe tomar en cuenta. Para Durkheim, el punto de partida de las evoluciones sociales divergentes es común: lo que no quiere decir, desde luego, que excluya toda hipótesis poligenista y crea en la existencia de una sociedad madre, que sería, de hecho, la antecesora de todas las otras, sino que al comienzo de toda evolución, se encuentra —ya se trate de América o de Australia— la misma simplicidad formal.

Por lo demás, confrontando las observaciones de los investigadores, sobre esas sociedades primitivas en vías de composición, clanes, tribus, confederaciones australianas o indias, kabilas o esquimales, al estudiarlas, ya no sólo en sus formas sino en las reglas de vida que imponen a sus miembros, y en las creencias por medio de las cuales se justifican tales reglas, Durkheim se ve inducido a cierto número de descubrimientos, que iluminan con nuevas luces la estructura de nuestras propias sociedades. Las más fecundas de estas tesis, son las concernientes a la familia y a la religión.

Por lo que hace a la familia, frecuentemente creemos, cuando partimos del estado que nos es familiar, que la pareja y sus descendientes inmediatos —lo que Durkheim llama la familia conyugal— es el hecho primero, que las sociedades se constituyen por reunión de parejas, y que, así, la agrupación política deriva de las agrupaciones domésticas anterior-

res. Pero Durkheim observa que en las sociedades primitivas que le son conocidas, la familia conyugal estricta no se concibe como institución social; la descendencia física no es la única que determina la pertenencia al grupo doméstico: el parentesco está muy lejos de calcarse siempre sobre la consanguinidad. "Por sí solo, el nacimiento no basta, *ipso facto*, para hacer del niño un miembro íntegro de la sociedad doméstica: es necesario que se añadan ceremonias religiosas". Inversamente, las ceremonias religiosas bastan para integrar al individuo en la sociedad en cuestión, cuyos límites coinciden con los del clan mismo. La familia primitiva es, pues, singularmente más amplia que la familia tal como nosotros la entendemos, y descansa en otras bases. Sólo poco a poco, la familia conyugal, constituida por el matrimonio, se distingue del grupo en el que primitivamente estaba como fundida. Del clan propiamente dicho, unidad política aún más que doméstica, se disociaría progresivamente la familia-clan, uterina o masculina, después la familia agnática dividida, la familia patriarcal romana, la familia patriarcal germánica; y sólo al cabo de esta serie aparece la familia tal como nosotros la comprendemos. Así, podría decirse que la familia se forma por una especie de contracción. Resumiendo esta evolución, en la segunda parte de *Sociólogos de ayer y de hoy* (3), Davy puede escribir: "Es la agrupación doméstica la que emerge de la agrupación política, y no la política la que ha surgido por dilatación de la doméstica".

³ Cf. en los "Cursos de Sorbona", *Las Instituciones jurídicas y morales: La Familia*, por Paul Fauconnet.

En este caso, Durkheim no sólo tiene la ocasión de invertir la tesis tradicional que explicaba la ciudad por el crecimiento de la familia, sino que denuncia, al pasar, la insuficiencia de dos concepciones generales: la concepción naturalista y la concepción materialista. Espinas hablaba como naturalista cuando mostraba a la sociedad naciendo por la unión de los sexos, y buscaba en la familia, para justificar el organicismo, el punto de sutura entre naturaleza y sociedad: según Durkheim, ya en este caso intervienen creencias colectivas, que hablan más fuertemente que los sentimientos sexuales naturales. Por lo demás, no se percibe que tales creencias se subordinen en todo y por todo a intereses materiales. Discutiendo la teoría de Grosse sobre las *Formas de la Familia y las Formas de la Economía*, Durkheim observa que el mismo tipo de familia se encuentra, cuando menos en sus rasgos esenciales, bajo regímenes económicos bien diferentes.

Las creencias sobre las que se apoya más frecuentemente Durkheim, son las que emparentan a los miembros de un clan con cierta especie animal o vegetal, que se convierte en objeto de un culto común: el totemismo. Se dice que Lucien Herr, bibliotecario de la Escuela Normal Superior, gran iniciador de investigaciones variadas, señaló un día a Durkheim los estudios sobre el totemismo, de sir James Frazer, que acababan de aparecer. Al meditarlos, Durkheim obtuvo del hecho estudiado consecuencias diferentes, en más de un punto, a las de Frazer y, en todo caso, singularmente más amplias (4). El totemismo llega a ser el centro y como

⁴ V. A. Van Gennep, *El estado actual del problema totémico*, 1920.

el pivote de su sociología. Muchos comentadores parecen pensarlo, dispuestos a concluir, en consecuencia, que si el totemismo no es una institución primera y universal, toda la sociología durkheimiana está arruinada. Pero Durkheim asegura que el problema de saber si el totemismo ha estado más o menos extendido es, para él, muy secundario. Que haya sido universal o no, ciertas sociedades en las que domina, y en las que ha sido especialmente bien estudiado —por ejemplo, las sociedades australianas, observadas por Spencer y Gillen— son casos privilegiados en los que pueden verse claramente las relaciones entre creencias e instituciones primitivas. Por tanto, al mostrarnos las creencias totémicas en acción, Durkheim nos explica la estructura de la familia a la que acabamos de aludir. Ve comulgar a sus miembros en el culto del totem. Por el carácter sagrado de la sangre totémica, explica la prohibición del incesto: el clan totémico no admite que sus miembros se casen entre sí y es, por definición, exógamo. Pero el totemismo todavía nos ofrece más. Al brindarnos la ocasión de ver la obra de las creencias primitivas, al permitirnos captar sus consecuencias y sus causas, nos ilumina sobre las formas elementales de la vida religiosa y sus relaciones con las sociedades.

Con demasiada frecuencia, definimos a la religión, en general, en función de las religiones complejas que nos son familiares. Creemos que toda religión supone la idea de dios o del infinito o del misterio. Una observación suficientemente amplia, bien pronto nos advierte que numerosas religiones vivas quedaban fuera del círculo así limitado. Numerosos primitivos no parecen poseer ni la noción de dios ni

la del infinito, y ni siquiera el sentimiento del misterio. Pero todos, bajo formas diversas, admiten que hay cosas sagradas, con las que es peligroso ponerse en contacto sin precauciones especiales. Por consiguiente, lo esencial, el fondo humano, universal y permanente de la religión, el que hace que las religiones diversas aparezcan como las especies de un mismo género, está constituido por ritos imperativos, por mitos que los justifican y que también se imponen, por iglesias, en fin, que se constituyen para mantener tales cultos y defender dichos dogmas. En las sociedades totémicas, se ve claramente surgir ese fondo. Las precauciones tomadas, los procedimientos que se emplean respecto a los principios totémicos, son otros tantos ritos que se encontrarán desarrollados en las grandes religiones clásicas: no se debe tocar el totem, sino después de ciertas purificaciones, se mantiene su fuerza por medio de sacrificios, no se le come, los fieles vuelven a crearse en él por medio de comuniones. ¿No estamos, contrariamente a lo que pensaba Frazer, ante una verdadera religión?

Pero, ¿de dónde viene ese poder con el cual el individuo debe contar en cada instante de su vida? ¿No es el clan mismo, cuyo totem es, a la vez el nombre, el emblema y la substancia, el que constituye su fuente? En ciertos días, reunidos en alguna ceremonia que los exalta, los pone en estado efervescente, los miembros del clan sienten nacer, de su reunión misma, ese *mana* a la vez trascendente e inmanente. Es, pues, de la sociedad, no de la naturaleza o del individuo, de donde surgen las fuerzas especiales que toman vida y forma en las religiones.

Por consiguiente, ya no necesitamos atenernos a

las teorías naturistas o animistas, que descubren en las creencias religiosas los resultados de interpretaciones erróneas. Relacionamos tales creencias con una realidad. Pero tal realidad es una realidad positiva, ofrecida a la observación: es la vida misma de la sociedad, que se presenta al individuo como un poder a la vez imperioso y caritativo, exigente y benéfico.

Llegará el día, sin duda, en que las creencias se individualizarán, en que la religión podrá pretender que es asunto personal. Pero el tesoro de fuerza moral que la alimenta, jamás hubiera sido creado por el individuo solo; se necesitaba la colaboración de las energías especiales que nacen de una vida colectiva intensa (5).

Sabemos que Durkheim no se contenta con explicar, así, por la sociedad, la formación de la religión: de la misma manera piensa aclarar la génesis de la razón misma. Aquí podemos medir la gran diferencia que separa a la actitud de Durkheim de la de Lévy-Bruhl, cuando se trata de comparar la mentalidad primitiva con la nuestra. En donde el último muestra una discontinuidad y una como oposición infranqueable, Durkheim insistirá, más bien, sobre la continuidad, sobre la posible filiación. Esas representaciones colectivas imperiosas, que surgen de la vida del grupo y la dominan, ayuda, de más de una manera, a que el espíritu humano se eleve

⁵ M. Halbwachs resume estas concepciones en *Los Orígenes del sentimiento religioso* (La cultura moderna), 1925. Por la que se refiere a las resistencias vivísimas que han encontrado, tanto del lado protestante como del católico, v. Pinard de La Boullaye, *El estudio comparado de las religiones*, y G. Richard, *El ateísmo dogmático en sociología religiosa*.

por encima de la animalidad. Las clasificaciones sociales presididas por ellas, ¿no sirven, acaso, de modelo a todas las clasificaciones? Se supone que seres vivos, cosas inanimadas, todas las manifestaciones de la naturaleza, pertenecen a un clan o a otro; entran en los cuadros preparados por los hombres. ¿No se mide el tiempo por fiestas litúrgicas? ¿No se distinguen las regiones del espacio, en un principio, por los diferentes valores afectivos que los clanes le atribuyen y por los sitios que deben ocupar? Por otra parte, el *mana*, la fuerza impersonal, a la vez temible y benéfica, que se siente circular en donde quiera, es el prototipo de la substancia, al mismo tiempo que de la causa. Reflexionando sobre sus atributos, el espíritu humano se aguza, construye sus conceptos, emparentados con las consignas, que dominan el flujo de las impresiones sensibles, y, cristalizados en palabras, tienden a expresar la manera cómo, la sociedad en su conjunto se representa los objetos de su experiencia. Desde este punto de vista, hasta las categorías aparecerán como productos de la vida social: “no solamente es la sociedad la que las ha instituído, sino que le sirven de contenido diferentes aspectos del ser social”.

De este modo, Durkheim renueva la explicación empírica de los principios racionales. Busca un medio entre el apriorismo y el empirismo tradicionales. Concede, al último, que las categorías no podrían provenir de las sensaciones del individuo, aun si la fuerza de la asociación de ideas y del hábito intervienen. Pero no admite que tales categorías sean presentadas como hechos primeros inanalizables. Todo un trabajo que supone incesantes colaboraciones, las elabora; son sabios instrumentos de pensamiento que

los grupos humanos han forjado, laboriosamente, en el curso de los siglos y en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual.

Así, las representaciones colectivas, místicas efectivamente en sus formas primeras, como Lévy-Bruhl lo ha mostrado, preparan el camino, sin embargo, al pensamiento lógico. La continuidad se reestablece. La religión contribuye, a su manera, a criar en la sombra a la ciencia, que un día se volverá contra su nodriza: "Las nociones de la lógica científica son de origen religioso... El pensamiento científico no es sino una forma más perfecta del pensamiento religioso".

Las reflexiones de Durkheim sobre la etnología lo conducen, por intermedio de la sociología, a una verdadera teoría del conocimiento, que lleva a cabo una grandiosa unión entre la religión y la ciencia, entre el pensamiento místico y el pensamiento crítico (6).

Durkheim es el primero en advertirnos que se trata, más que de una teoría, de una hipótesis de trabajo. Entre los dos polos que indica, el camino es largo, y más de un pasaje es difícil de franquear. No siempre es fácil representarse cómo el espíritu llega a emanciparse, cómo llega a ser capaz de volverse contra las tradiciones que han rodeado su cuna. Sería menester emprender largas investigaciones si se quisiera aclarar las transformaciones de estructura social que han seguido a lo que Leon Brunschvig llama el *progreso de la conciencia en la civilización*

⁶ V, a este propósito, las observaciones de Raymond Lenoir, en el *Boletín de la Sociedad francesa de filosofía*, agosto-sept. de 1929 (sesión consagrada a "El Alma Primitiva") y en la *Revista de Síntesis Histórica*, de diciembre de 1927.

occidental. Pero ya varios trabajos han probado que, en todo caso, la hipótesis es fecunda y que sugiere, sobre los comienzos de la razón y los diferentes caminos que ésta puede seguir, las observaciones más interesantes. Por ejemplo, los trabajos de Abel Rey y el de Schul, que completan felizmente a los de Gilbert Murray o de miss Harrison, sobre la *Formación del pensamiento griego*, madre del espíritu científico occidental.

Pero la más bella confirmación que se haya aportado a las opiniones de Durkheim es, sin duda, la que se encuentra en el estudio recientemente consagrado por Marcel Granet al *Pensamiento chino*. Se refiere expresamente a las observaciones de Durkheim y de Mauss, en el tomo VI del *Año sociológico*, sobre *Algunas formas primitivas de clasificación*; ninguna teoría le parece más propia para hacer comprender la génesis de lo que llama las categorías chinas.

Estudiando las nociones comunes propias a la gran civilización que emprendió caminos tan diferentes a los nuestros, Granet descubre diversas supervivencias de mentalidad primitiva y muestra la obra de un pensamiento místico estrechamente ligado a formas sociales. El pensamiento chino no se preocupa tanto por descubrir, por medio de la observación, leyes científicas, que por formular recetas, secretos de sabiduría, que hacen que se mantenga la armonía, tanto en el microcosmo como en el macrocosmo, que están, por lo demás, estrictamente soldados el uno al otro. El Tiempo y el Espacio no son, para el pensamiento chino, lugares neutros, contenidos homogéneos. Siempre están imaginados como un conjunto de agrupaciones concre-

tas, de sitios y de ocasiones. La representación del Tiempo se confunde con la de un orden litúrgico. El Espacio es una federación jerarquizada de extensiones heterogéneas: concepción sugerida, sin duda, por la estructura feudal de la sociedad. Los Números sirven, sobre todo, de etiqueta a agrupaciones jerarquizadas. El *Yin* y el *Yan*, emblemas más aún que sustancias, cuyas alternancias sirven para organizar la materia del calendario, se relacionan con las formas antiguas de la oposición de sexos, concebidos como dos corporaciones complementarias, a la vez solidarias y rivales. El *Tao* mismo, símbolo del orden que debe reinar en la Totalidad, está originado por el sentimiento de la unidad comunal que experimenta el grupo, exaltándose al adquirir conciencia de sí mismo. En pocas palabras, Granet trata, por todos los modos posibles, de relacionar las formas del pensamiento en la civilización china, con lo que llama el fondo institucional de dicha civilización.

Más directamente todavía que la teoría del conocimiento, la propia ciencia de las religiones debía enriquecerse, naturalmente, con los principios que Durkheim lanzó a la circulación. Y sus discípulos comenzaron a probarlo.

Los trabajos de Mauss y de Hubert sobre el *Sacrificio* y la *Magia*, en sus *Variedades de historia de las religiones*, y el prefacio que el segundo escribió para la traducción del *Manual de historia de las religiones* de Chantepie de La Saussaie, muestran la preocupación de relacionar las primeras formas de las creencias con las realidades colectivas, sugieren soluciones o plantean nuevos problemas. Debemos notar, por otra parte, que en más de un punto,

cuando menos en lo concerniente a las fases iniciales de la evolución religiosa, las ideas de Loisy convergen con las de la escuela del *Año Sociológico*.

Pero la etnología ha aportado otros frutos a la sociología. Instituciones que Durkheim no pudo estudiar —insuficientemente conocidas en el momento en que realizaba sus investigaciones y constituía su doctrina— han despertado las más sugestivas reflexiones a sus continuadores. Pensamos, particularmente, en el *potlatch*, al que Mauss consagró un ensayo en la nueva serie del *Año sociológico*: *El Don, forma arcaica del cambio*. Davy, en su tesis sobre la *Fe jurada*, busca en el *potlatch* la primera forma de contrato, insiste en lo que debe el Derecho a esta institución de transición: su trabajo es, ante todo, sociología jurídica. Mauss se entrega a un estudio mucho más amplio, y trata de aclarar cuál ha sido la influencia del *potlatch* sobre toda la vida social.

En ciertas sociedades “primitivas” —en Australia, en Melanesia, en la América del Noroeste—, tres obligaciones primordiales dominan a toda la vida social: dar, recibir, devolver. Los clanes vecinos se dan todo y a propósito de todo. Ya se trate de un matrimonio, de un nacimiento, de una victoria, de la construcción de una casa, las fiestas son pretexto para dones suntuarios, que al mismo tiempo son desafíos, lanzados en medio de danzas y de cantos, en la excitación general. Se dan gentes como se dan cosas, mujeres o niños como mantas y escudos, se dan emblemas, rangos en una jerarquía. Y el grupo donador alcanza, con ello, un honor, al mismo tiempo que se abre un crédito. Pues la cosa dada lleva

en sí una especie de virtud mágica, que es también algo del alma del donador. Es importante, como decía Hertz, que regrese a su hogar de origen. De allí viene una circulación obligatoria de toda clase de bienes, un vaivén irresistible, un comercio especial que mezcla las cosas y las almas y que pone un movimiento a todas las fuerzas de la sociedad.

Hecho social total, gusta decir Mauss: no solamente interesa a la economía por los cambios que multiplica y el trabajo de producción que exige, sino a la religión por las creencias que implica y la atmósfera mítica en que envuelve a las cosas, a la estética, por el esfuerzo para imprimir a los regalos una forma que atraiga a los ojos, que produzca envidia. Añádase a esto, que es, por excelencia, un hecho de morfología social; ¿no se realiza la ceremonia de transferencia durante una especie de feria en la que los clanes se reúnen por un tiempo más o menos largo? Así es que, para comprender el potlatch, tenemos que considerar la vida de un conjunto concreto. Y atraer la atención de la sociología sobre síntesis de este género, es hacerle un servicio. Para llegar a conocimientos precisos, ha sido necesario, indudablemente, especializar las investigaciones, distinguir las ramas de la ciencia social. Pero las ramas no deben ocultar el tronco. Después de haberse visto obligados a dividir y abstraer un poco excesivamente, los sociólogos tratan de rehacer el todo. "El principio y el fin de la sociología es percibir al grupo entero y a su comportamiento todo".

Pero Mauss no se contentará con obtener, del ejemplo del potlatch, un consejo de método. Le añadirá una comparación entre sociedades primitivas y sociedades civilizadas, subrayando diferencias y se-

mejanzas, señalando desapariciones y resurrecciones, tanto y tan bien, que el estudio de la institución central de las tribus polinésicas, melanesias o americanas del noroeste, nos ayuda a comprender mejor algunos rasgos de nuestra propia civilización.

Después de describir la extensión del comercio Kula, que en la sociedad melanesia reemplaza, por medio de dones hechos y devueltos, al sistema de compras y ventas, Mauss concluye así: "Una parte de la humanidad, relativamente rica, trabajadora, creadora de plusvalías importantes, ha sabido cambiar cosas considerables bajo otras formas y por otras razones que las que nosotros conocemos". Y aquí se ponen de relieve las diferencias.

Sería un grave error, no obstante, creer que se trata de dos mundos irreductiblemente separados. Aún en las civilizaciones que conocen un gran desarrollo del contrato y del cambio propiamente dichos, numerosas supervivencias permiten suponer que también han conocido la edad del potlatch: Mauss encuentra pruebas, tanto en el *nexum* romano como en el *wadium* germánico, de los que ya Huvelin había notado que están bañados en una atmósfera de representaciones religiosas. Otras tantas tradiciones reveladoras.

Veamos, ahora, al lado de las supervivencias, las resurrecciones. En nuestras sociedades frías y calculadoras, que han inventado al *homo oeconomicus*, subordinándolo todo a su interés personal, la costumbre de dar y devolver no sólo conserva un amplio sitio, no sólo los gastos suntuarios son de práctica corriente, sino que gana terreno un espíritu de solidaridad que, bajo diversas formas, anuncia una reacción contra el dejar hacer, dejar pasar, caro al

“racionalismo” de la economía política clásica. De allí, Mauss obtiene conclusiones de moral general que valen para las sociedades más evolucionadas como para las menos elevadas que podamos conocer. Un estudio etnográfico le ha permitido, no solamente comprender instituciones características de las sociedades primitivas, sino encontrar nuevamente algunos rasgos eternos de la naturaleza humana.

A esta misma influencia de los estudios etnográficos convendría, sin duda, relacionar algunas ideas sobre la naturaleza de la civilización que contribuyen a desviar, en un sentido para muchos inesperado, las investigaciones de la escuela durkheimiana.

Podría decirse que la escuela durkheimiana opone inicialmente, al culto de la humanidad hacia el que tendía toda la filosofía de Auguste Comte, la apología de los grupos. Esto significa, no solamente que la moral, para Durkheim siempre implica la unión con un grupo, sino que toda explicación sociológica supone la acción de fuerzas específicas que nacen en el interior de un grupo que existe por sí mismo, separado, cerrado, constituyendo una especie de organismo. Una especie de organismo, decimos, para recordar que Durkheim, contrariamente a lo que hubiera querido Espinas (véase en la *Revista filosófica* de 1900, el artículo titulado: “*Ser o no ser*” o el *postulado de la sociología*), se rehusa a soldar, en todo y para todo, a la sociología y al organicismo. Pero en sociología, como en biología, trata de encontrar especies, tipos distintos. Y cada sociedad es como un individuo perteneciente a una de esas especies, realizando uno de esos tipos. Sin duda, ese tipo es más psíquico que físico. Se define, en

último análisis, por una convergencia de hechos de conciencia. Pero estas representaciones colectivas, a su vez reflejan a su manera la estructura del grupo, traducen su ser. Por tanto, parece que las efervescencias creadoras se producen en el interior de un círculo cerrado.

Sin embargo, nos veríamos detenidos pronto en la explicación de lo que sucede en el interior de un grupo —clan, ciudad, o nación—, si no nos representáramos la acción ejercida sobre él por grupos vecinos. Particularmente, es imposible volver a trazar la formación de una civilización aprisionándola en fronteras. La explicación por el interior bien pronto encuentra sus límites. Siempre hay que contar con hechos internacionales.

Es lo que el propio Durkheim había indicado en una nota muy densa del *Año sociológico*, sobre “la idea de Civilización”. Indicaciones reanudadas, desarrolladas, ilustradas de todas maneras por Mauss, especialmente en una comunicación a la primera *Semana internacional de Síntesis (Civilización, la palabra y la idea)*. Recuerda que las civilizaciones desbordan siempre a la sociedad. Todas inventan, pero todas toman prestado, en grados diversos. Ciertos fenómenos sociales son, sin duda, especiales de una sociedad: un dialecto, una constitución, un código. Pero muchos otros soportan, buscan el viaje: no solamente instrumentos, técnicas, modos de producción o de consumo, sino ritos, instituciones y hasta principios de organización social. Así se hacen comunes a varias sociedades más o menos cercanas, que constituyen una como familia. Una forma se extiende en una área y hace nacer a una especie de

“sistema hipersocial” que es esencialmente una realidad extra nacional, internacional.

Realidades de este género se multiplican bajo nuestros ojos con lo que se llama el progreso de la civilización. Las grandes naciones que se han constituido en Occidente, cualquiera que haya sido la violencia de sus choques y la intensidad de sus desconfianzas mutuas, serían hermanas para un observador que viera las cosas desde una altura suficiente. El patrimonio —no sólo científico o industrial, sino religioso, y aún estético— de que se alimentan, es un tesoro común. Los teóricos del Derecho de Gentes, no dejan de observar esto, al buscar el basamento de hecho que hace posible y necesario el progreso de la organización jurídica.

Parece que lo que ha conducido a los discípulos de Durkheim a sentir el precio de esta sociología internacional que está por constituirse, es justamente el espectáculo del mundo llamado primitivo. En donde podíamos esperar un aislamiento huraño, percibimos que las comunicaciones, las influencias mutuas son la regla. Mauss cita los *corroboree* australianos, especie de obras maestras de arte dramático, musical y plástico, que a veces ponen en movimiento a centenares de danzantes actores, que pasan de tribu en tribu, como hoy pasan de ciudad en ciudad las películas, las orquestas negras, los adivinos viajeros, los cuentos que se propagan a largas distancias, sin hablar de las monedas de *cauri* en Africa, de conchas en Melanesia, de nácar en el noroeste americano, que adquieren valor internacional. Concediendo su parte a las teorías de los etnógrafos alemanes sobre los *Kulturkreise*, llega a ha-

cernos medir el papel primordial —primitivo tanto como capital— de los hechos de propagación.

Naturalmente, no explicará las convergencias de técnicas, de ritos o de modos, por la sola virtud de una misteriosa fuerza de expansión. Eso sería dar la razón a Tarde, para el cual, la imitación lo explica todo. Si determinado elemento de civilización pasa de un grupo a otro, y si un tercer grupo se niega a absorberlo, el sociólogo buscará la razón en las relaciones entre fuerzas sociales: menos capacidad de resistencia para absorber, por ejemplo, y mayor autoridad para el absorbido. Así, el etnógrafo plantea problemas más que impone soluciones. No por ello deja de ser exacto que, más de una vez, las teorías elaboradas por la escuela sociológica francesa han tenido como punto de partida el estudio de las sociedades primitivas.

CAPITULO III

MORFOLOGIA SOCIAL

Debería consagrarse especial atención a lo que se ha llamado morfología social: estudiando los trabajos consagrados a la influencia ejercida por las formas, tanto estructurales como materiales, de la sociedad, nos veremos conducidos a precisar las relaciones de la sociología, tal como la entiende la escuela que ha trabajado más para hacerla positiva en Francia, con la demografía, la geografía humana, la estadística.

En una memoria de la nueva serie del *Año Sociológico*, que es un conjunto de reflexiones sobre las transformaciones que sus divisiones han sufrido y las que deberán sufrir, Mauss indica que la morfología social debería ocupar en ella el sitio central.

También en este caso, el propio Durkheim abre el camino y señala el ejemplo. No sólo eso: desde las *Reglas del Método Sociológico* indica la importancia de esta parte de la sociología, cuya tarea es constituir y clasificar los tipos sociales. Además, en su tesis sobre la *División del Trabajo*, busca en las trans-

formaciones de orden material —aumento de la población, multiplicación de las ciudades, extensión de los medios de comunicación—, la causa profunda del fenómeno que quiere estudiar en sociología. Si el trabajo se divide en las sociedades humanas, es porque éstas obedecen, también, habría dicho un Spencer, a las grandes leyes de la naturaleza, que hacen pasar todo de lo homogéneo a lo heterogéneo. Es por que cada uno de sus miembros, habría dicho un Adam Smith, tiende a buscar su ventaja en el cambio y, en consecuencia, a especializar sus actividades. Durkheim no se contenta, aquí, ni con la explicación individualista ni con la explicación naturalista. Una presión de la sociedad que haga que “todo suceda mecánicamente”, es lo que quiere descubrir. Y semejante presión resulta de la densidad misma de las agrupaciones. Aproximando en un mismo círculo a individuos cada vez más numerosos, aumenta la intensidad de la lucha por la vida. Los hombres que ejercen las mismas actividades subsisten con mayores trabajos. Si, por lo contrario, se especializan, la convivencia se hace más fácil. La división del trabajo, “solución suavizada” de la lucha por la vida, y cuyo progreso ejercerá, hasta en la vida moral de las sociedades, la más profunda acción, se explica, pues, en último análisis, por un hecho de morfología social.

Por nuestra parte, en una tesis sobre *Las Ideas Igualitarias*, tratamos de dar, de su éxito en el mundo occidental, una explicación de la misma tendencia. La zona en que han triunfado, ¿no es también aquélla en que las poblaciones, cada vez más densas, se aglomeran en ciudades cada vez más numerosas, y en donde se constituyen Estados que pro-

gresan en centralización, en donde se multiplican, se entrecruzan las agrupaciones en las que puede participar un mismo individuo, sin absorberse en ellas por completo? Otras tantas transformaciones en la estructura misma de la sociedad, que contribuyen a quebrantar el respeto a esas distinciones de castas cuyo dominio podemos estudiar en la civilización hindú: en Occidente están enredadas por un vaivén inevitable, que allana el terreno para la expansión de las ideas igualitarias y permite, en fin, que pase al primer plano el culto de la personalidad humana. Así, también nosotros íbamos de afuera para dentro, de las formas a las ideas.

Hay que notar, no obstante, que las explicaciones de este género, las de Durkheim y las nuestras, no merecían la etiqueta de materialistas. Las formas sociales, en nuestra teoría, sólo obraban sobre la marcha de las sociedades a través de series de intermediarios, que justamente son conciencias. Y en cada uno de nuestros capítulos, después de notar correlaciones entre determinados hechos de estructura y el movimiento de ideas que queríamos explicar, tratábamos de reconstituir el trabajo mental que las transformaciones del medio habían facilitado.

Asimismo, no habría que tomar al pie de la letra la observación de Durkheim, según la cual todo sucedería mecánicamente. El mismo presenta la división del trabajo como una solución suavizada de la lucha por la vida, solución preferida, pues, por los miembros del grupo. E insiste sobre el hecho de que la sola densidad que para él tiene fuerza de presión, es una densidad moral, que favorece, efectivamente, acción y reacción de unas conciencias so-

bre las otras. Lo que equivale a decir que la morfología social no excluye, antes bien, implica la psicología.

El propósito mismo de las investigaciones del equipo que se agrupó alrededor de Durkheim debía, por otra parte, suscitar un esfuerzo para disociar elementos aún confundidos, en esta primera fase, bajo la rúbrica de morfología social. Cuando propusimos, acercándonos en esto a Simmel, definir la sociología como el estudio específico de las formas sociales, la palabra "forma" se prestaba al equívoco. Se podían entender, con ella, las formas materiales, trazadas en el espacio, o bien, las formas institucionales consistentes, por ejemplo, en ciertas relaciones de jerarquía. En este último sentido la entendía G. Simmel cuando publicó, en el tomo I del *Año Sociológico*, "Cómo se mantienen las formas sociales". Durkheim no está alejado de este punto de vista cuando asigna a la morfología social la tarea de clasificar los tipos sociales. Es cierto que para él, las sociedades se distinguen esencialmente por su grado de composición, por el número de los elementos a los que ordenan. Pero esta ordenación no sólo se traduce por acercamientos materiales, visibles en el espacio: supone una estructura institucional. Mauss, en la memoria que citamos, al seguir empleando la palabra "estructura", hace observar que implica más de un sentido. Puede designar sub-grupos, cuya unidad es sobre todo moral, el grupo doméstico, la gran familia, una federación de clanes que están en relaciones sin estar en contacto: o incluso algo que ya no tenga nada de material, un poder soberano, un cacicazgo en la tribu, clases de edad, la jerarquía militar, fenómenos todos que suponen una or-

ganización jurídica, y no solamente un acercamiento físico. Pero numerosas estructuras se traducen de manera visible ante nuestros ojos, y dan lugar a manifestaciones mensurables, cifrables. Reparto de las poblaciones en la superficie del suelo, en aguajes, en ciudades, en casas a lo largo de los caminos, emplazamientos de industrias, redes de comunicaciones, grandes corrientes humanas de inmigración y emigración, etc., fenómenos gráficamente representables, cuyo conjunto dibujaría el sustrato material y algo así como el cuerpo de la sociedad.

Sobre esta morfología social material es sobre la que ahora deberíamos insistir. Y ningún estudio sociológico debía perder de vista este sustrato físico de las sociedades, punto de partida y punto de llegada. "De hecho, dice Mauss, en una sociedad no hay más que dos cosas: el grupo que la forma, ordinariamente en un suelo determinado, por una parte; las representaciones y los movimientos de este grupo, por la otra". El estudio de estas representaciones y de estos movimientos que rigen a tantas transformaciones del derecho, de la economía, de la moral, constituiría la parte fisiológica de la sociología. Y esta misma fisiología es, en el caso de las agrupaciones humanas, una psicología. Pero, cualquiera que sea la forma que revista, no podría llegar lejos sin referirse a esa especie de anatomía que es la morfología social, y que a cada instante nos pone ante los ojos a las agrupaciones sociales en su totalidad concreta.

Es fácil adivinar que al impulsar sus conocimientos por este lado, la sociología debe encontrar terrenos ya arados por otras disciplinas —estadística de-

mográfica o geografía humana, en particular. Y será un difícil problema precisar las relaciones de la morfología social con tales disciplinas, señalando lo que retiene o lo que les añade.

La sociología, al encontrarse con la geografía se ve tentada a reprochar a ésta una ambición excesiva. ¿No es la constante pretensión de los geógrafos, explicar al hombre por la tierra, a las agrupaciones por las regiones, a las actividades por los materiales? Ya Durkheim, que había publicado en el tomo III del *Año Sociológico*, la traducción de un artículo de Ratzel sobre *El Suelo, la sociedad y el Estado*, tendía a marcar, contra las tendencias imperialistas del “fundador de la Antropogeografía”, los límites de la explicación geográfica. Es perfectamente exacto que las formas y dimensiones de los espacios ocupados por los Estados, ejercen sobre su instalación, sobre su orientación, sobre sus preocupaciones, una innegable influencia. Pero colocarse sólo en este punto de vista conduce, casi fatalmente, a descuidar numerosos factores capitales. En primer lugar, es evidente que la concepción de Ratzel es demasiado estrecha por el simple hecho de que es exclusivamente política: pensando siempre en el poderío y en la extensión de los Estados, el problema de las fronteras lo atrae por encima de todo. Pero las transformaciones de la sociedad, así sean anteriores al Estado, o se desarrollen en sus cuadros, no tienen menos consecuencias para el sociólogo. Es de observarse que las agrupaciones primitivas que, en el primer momento, retuvieron principalmente la atención de la escuela de Durkheim, las agrupaciones totémicas, no son obligatoriamente agrupaciones localizadas en un territorio netamente definido:

escapan, cuando menos parcialmente, al imperio de la geografía. Observemos, en segundo lugar, que además de las formaciones políticas, de los Estados constituidos, caros a Ratzel, muchas asociaciones de naturaleza y de tendencia económica sufren, mucho más directamente que el Estado, la influencia del suelo: esto salta a los ojos en esas comunidades agrícolas, cuyo estudio ha sido brillantemente renovado por recientes trabajos franceses (Marc Bloch, Roupnel, Dion). Pero aun en este caso, aun si se trata de actividades productoras, de bienes consumibles, debemos cuidarnos mucho de atribuirle demasiado al sustrato material. En el tomo XI del *Año Sociológico*, en donde discute los trabajos de Demangeon sobre *Picardía*, de Blanchard sobre *Flandes*, de Vallaux sobre la *Baja Bretaña*, de Vallier sobre *Berry*, de Sion sobre *Normandía Oriental*, Simiand observa que, cuando se trata de relacionar la vida económica de una sociedad con el suelo que ésta ocupa, lo más frecuente es que se invoque a la técnica que dicha sociedad emplea, técnica a la que se presenta como si derivara, también, del ambiente físico. Pero la técnica no está tan estrechamente ligada a lo físico. La forma del arado no siempre está directamente determinada por la naturaleza de la tierra por labrar, ni por la de los materiales más vecinos del campo. “No basta que haya corrientes de agua para que los hombres sepan y quieran utilizarlas, ni tierras arables para que los hombres sepan y quieran ararlas”. En este caso, la ambición geográfica ¿no correría el riesgo de hacernos olvidar que el fenómeno económico está menos en las cosas que en el espíritu de los hombres, y de los hombres asociados? Al recordar a los investigadores cu-

yas obras analiza, que las realidades terrestres no deben eclipsar a las realidades psíquicas y sociales, Simiand limita, de antemano, el alcance de las explicaciones especiales del geógrafo. La geografía tiene su punto de partida en el análisis de las regiones, sea, pero también hay "regiones interiores" que son fuerzas. Sobre cualquier porción de tierra en que un grupo humano esté instalado, habrá que contar, en primer lugar, con las inspiraciones y las tradiciones características de dicho grupo, que tiene su bagaje intelectual y moral. Y como la naturaleza, en todas partes ha sido más o menos modificada por el hombre, pronto aparecerá que la dependencia del hombre respecto a la naturaleza de hoy es, en realidad, una dependencia del hombre de hoy con respecto a sus antepasados. Siempre entre el hombre y el producto natural, observa por su parte Febvre, se interpone la idea, lo que produce una limitación inevitable del determinismo geográfico. Cuando el gran renovador de la geografía francesa, Vidal de La Blache, llegó a decir que entre el cultivo del arroz y la forma de la familia, percibía una relación de efecto a causa, olvidaba que se encuentran agrupaciones familiares de la misma forma en climas en donde el arroz es desconocido. Asimismo, la dependencia de la habitación humana con relación al agua potable, dependencia sobre la que han proyectado viva luz nuestros geógrafos, no impide que en condiciones físicas sensiblemente idénticas, se encuentren poblaciones diseminadas o concentradas en aldeas. Por lo que respecta a la forma misma de la habitación humana, en fin, que debería estar en relaciones tan estrechas con el clima, muchos ejemplos probarían que la propagación de una forma se explica, muy

frecuentemente, por la marcha de una civilización, a veces nacida bajo otros cielos, que envía a lo lejos sus modelos y sus constructores.

¿Todos los sostenedores de la geografía humana son culpables de la especie de absolutismo que el sociólogo así les reprocha? ¿Creen que la llave geográfica abre todas las cerraduras? Por otra parte, ¿olvidan lo que se debe a las iniciativas de los hombres asociados? Febvre formula, a este respecto, las más expresas reservas, en un libro sobre *La Tierra y la evolución humana*, en el que discute las concepciones de la morfología social. Demangeon, en su tesis sobre Picardía, ¿no ha sido el primero en señalar la instalación de una industria del hierro en un país en el que no hay ni hierro ni carbón, instalación que no podría explicar ninguna consideración propiamente geográfica? Además, la mayor parte de los geógrafos de hoy si señalan metódicamente los puntos de apoyo — montañas, llanuras o mesetas — que la naturaleza ofrece a las civilizaciones humanas, ven en ellos, más bien posibilidades ofrecidas que necesidades impuestas. Ya, al determinismo de un Ratzel se hubiera podido oponer el posibilismo de un Vidal. ¿Acaso no escribía, éste último: “En el aspecto actual de nuestros viejos países históricos, crecen y se interfieren causas de todos los órdenes. Su estudio es delicado. Se captan grupos de causas y de efectos, pero nada que se parezca a una impresión total de necesidad. Es visible que en determinado momento, las cosas habrían podido tomar otro curso — y que esto ha dependido de un accidente histórico”? En todo caso, que no se acuse a un Vidal de desconocer las reacciones de las agrupaciones hu-

manas sobre las cosas mismas. Las formas diversas de la actividad humana — agricultura, industria, urbanismo — no podrían dejarlo de interesar, puesto que, no contentas con modificar la superficie del suelo, despiertan en él, hacen pasar al acto a toda clase de virtualidades dormidas. Lo que subsiste es que en el suelo, en los aspectos variados de esa “cubierta viviente”, en las regiones climo-botánicas, encuentra su punto de llegada como su punto de partida. Preocupado por salvar la especificidad de su disciplina, repite que la geografía quiere estudiar “los sitios, no los hombres”.

Es indudable que sobre este punto se manifestará más claramente la diferencia entre el geógrafo y el sociólogo. Lo importante para éste, el punto de partida y de llegada, es siempre el hombre, son los hombres asociados. Y es indudable que la sociología, cuando se convierte en morfología, fija su atención sobre el sustrato material de las sociedades, vuelve a encontrar numerosos hechos cuyas formas, causas y consecuencias estudia el geógrafo: la configuración del suelo, su “cubierta viviente”, flora y fauna, su constitución geológica, los movimientos de la atmósfera, el régimen de los vientos y de las lluvias, etc. Pero otros hechos interesan a la morfología social, que no están bajo la dependencia directa de la tierra; por ejemplo, el reparto de las razas, la concentración o dispersión de la población, el ritmo de sus movimientos. Lo que equivale a decir que la morfología social no sólo aprovechará los trabajos de la geografía, sino también los de la demografía. Las investigaciones de Halbwachs sobre *La Población y los trazados de carreteras a París desde hace un siglo*, le son tan preciosos como las de De-

mangeon sobre los aguajes de Picardía, o las de Dion sobre las emergencias en el Val de Loire. Si es verdad que la sociología frecuentemente tiene que utilizar, tratando de imprimirles una orientación que las coordine, disciplinas preexistentes, aquellas sobre las que se apoya para constituir su sección nueva, son fácilmente visibles: geografía humana y demografía estadística son los dos pilares de la morfología social. Pero la idea que asegure la convergencia fecunda de estas dos clases de investigaciones, seguirá siendo la que domina a toda la sociología: es una idea sintética: la idea del todo que forma una agrupación y de lo que exige la vida propia de un conjunto.

Después de enumerar los principales fenómenos morfológicos cuyos principios y resultados habría que estudiar — alteraciones de estructura, pérdidas de substancia humana a consecuencias de la guerra o del hambre, destrucción de sociedades enteras, nacimiento de otras sociedades, grandes corrientes humanas de inmigración y de emigración, repartos urbanos y rurales en perpetua variación, comunicaciones intra-sociales y extra-sociales, transporte de fuerzas y reparto de los transportes internacionales de fuerzas — Mauss observa: “todos estos problemas suponen, no solamente la demografía y la geografía de las sociedades, sino el conocimiento de su vida total.” Como trabaja para promover este conocimiento, la sociología piensa en proporcionar un impulso y una dirección útiles a las disciplinas que hace convergir.

Es evidente que la sociología, en todo caso, no podría pasarse sin los resultados que dichas disci-

plinas han adquirido. Y si tales estudios por sí mismos, antes de la infusión del espíritu sociológico, se revelan florecientes, si descubren, entre hechos que interesan de lejos o de cerca a las sociedades, relaciones verificables y generalizables, la sociología no puede sino regocijarse. Si, por ejemplo, las monografías caras a la escuela francesa, se multiplican, aunque frecuentemente en ellas falten distinciones esenciales a los ojos del sociólogo, éste obtendrá grandes beneficios con tales trabajos. Importa que esas investigaciones locales sean numerosas y variadas, para que algún día pueda emplearse, como lo pide Simiand, — en lo que se refiere, ya sea a las formas de habitación, ya sea a la distribución de las casas y de los conglomerados, ya sea a la localización de tales y cuales industrias — el método comparativo que permitiría generalizaciones.

Hay que notar, por otra parte, que la morfología social, una vez constituída, si después de abrazar en su totalidad al sustrato material de las sociedades, debiera tratar de proporcionar una explicación total de lo que en ellas sucede, correría el peligro de incurrir en los mismos reproches que los sociólogos dirigieron a la geografía. El conocimiento de lo que Mauss propone llamar la anatomía de las sociedades no sabría explicar, por sí solo, su fisiología. Si es verdad que el aumento de la densidad social ha ejercido una influencia sobre el progreso de las ideas igualitarias, ¿no se trata de una influencia entre otras, y a la que sería imprudente conceder una especie de monopolio? Durkheim, reflexionando sobre las relaciones de lo físico y de lo moral, protestaba contra la psicología de tendencia materialista que cree reducir el movimiento de las ideas al movimien-

to de las células. Asimismo, el análisis de todo lo que constituye el cuerpo de la sociedad no bastaría, por sí solo, para explicar el sistema de las representaciones colectivas, que es su alma. Sufre otras influencias además de las que emanan del suelo, de la población, de la manera cómo ésta se instala en aquél. Sin hablar de la autonomía relativa con que tales representaciones pueden desarrollarse, una vez constituídas — obrando una sobre las otras, de acuerdo con las leyes de una psicología especial que habría que estudiar —, ¿no sucede que sufran la acción de esas corrientes de civilización que desbordan las fronteras? La simple geografía, ni aún la morfología social, entendida en su amplio sentido, podían hacernos prever tales intervenciones. Son materia de historia, y por eso ahora sería importante precisar las relaciones de nuestra disciplina, ya no con la geografía, sino con la historia.

CAPITULO IV

SOCIOLOGIA E HISTORIA

Cuando se constituyó la escuela que más claramente debía aplicarse, en Francia, a hacer positivo el estudio de las sociedades, sus ambiciones chocaron con más de un espíritu. A veces parecía creerse que pretendía hacer tabla rasa de lo adquirido en semejante materia, y que, en particular, sólo sentía desdén por los trabajos de los historiadores. ¿No había declarado Durkheim que no podía admitir el “método histórico” preconizado por su predecesor Auguste Comte? En realidad, las críticas de Durkheim se referían a la concepción particularísima que Comte tenía de la evolución de la humanidad. La consideraba como un ser único en lugar de distinguir las especies sociales. Y pensaba haber descubierto, de pronto, una ley de evolución — la ley de los tres estados — aplicable siempre y en cualquier parte. Durkheim se rebelaba contra tales pretensiones. Reprochaba, a esta filosofía de la historia, demasiado rápida, el que todavía fuera una opinión *a priori*, una síntesis a vuelo de pájaro. Y en el fon-

do, su principal reproche al gran pensador que le había abierto el camino, era, precisamente, que no se hubiera sujetado, modestamente, a la escuela de las disciplinas históricas.

¿Tendremos que observar que el campo estudiado por estas últimas, que abarca toda la serie de acontecimientos — unos lógicos, los otros contingentes, cuando menos en apariencia —, que influyen sobre los destinos de las sociedades humanas, es el que menos se presta a las inducciones de los sociólogos? Estos se sienten mucho más a sus anchas si se remontan a las sociedades primitivas que no tienen historia. Cuando menos, lo más frecuente es que ignoren a ésta, y así se encuentran frente a instituciones y creencias, cuyas relaciones les es más fácil deducir.

También suelen dedicarse al otro extremo de la línea. Fijan su atención sobre el presente. En él, cuando menos, podrán entregarse, no sólo a observaciones precisas, sino a experimentos verdaderos. Podrán formular en cifras las relaciones que capten en lo vivo. Las comparaciones de estadísticas harán, por fin, posibles sus inducciones. Así, entre la etnografía y la estadística, los sociólogos estarán condenados a oscilar entre estos dos polos: se verán rechazados, tan pronto hacia un lejano pasado, como hacia los umbrales del porvenir. En cuanto a los períodos intermedios, son terrenos vedados, tierras reservadas a los historiadores.

Pero ¿quién no percibe, a la primera ojeada, que si la sociología pretende ser un estudio comparativo y sintético, pero, en primer lugar, positivo, de las instituciones humanas, de sus causas y de sus resultados, no puede pasarse sin las informaciones reco-

gidas en esos períodos intermedios? Si no quiere inventar, construir *a priori*, su campo más amplio de observaciones es el mismo en que los historiadores trabajan, y desde hace años, con un fino espíritu científico. Ya se trate de relaciones de la política con la economía, o de las creencias religiosas con el espíritu científico, el sociólogo pide hechos a la historia. Y no conoce otras fuentes.

¿Quiere decir esto que la sociología debe confundirse con la historia, cuando menos, tal como hasta ahora ha sido comprendida? Que los puntos de vista de las dos tribus difieren, aun cuando sus miembros se encuentran en el mismo campo de trabajo, es algo que también salta a la primera ojeada. La historia es, ante todo, una mezcla de azares y de fatalidades, indicaba el mejor de nuestros lógicos en la materia, el mismo a quien Tarde colocaba cien codos arriba de Comte, Augustin Cournot. ¿No se sentirá inclinado, el historiador, a insistir sobre los azares, las coincidencias, las iniciativas, sobre todo lo que dé la impresión de que las cosas podrían haber sucedido de otra manera? El sociólogo, en cambio, parecería que subraya las necesidades diversas a las que parece obedecer el movimiento de las sociedades. Paul Lacombe, más tarde, en *La Historia considerada como ciencia*, pedía que se distinguiera claramente entre “el acontecimiento”, lo que jamás se verá dos veces, y “la institución”, que por definición encuadra actos que se repiten. Toca, por consiguiente, al historiador, el relato de los acontecimientos, y al sociólogo, la ciencia de las instituciones.

Sea. Fórmulas aceptables en globo. Pero es demasiado claro que, para caber en la práctica, debe-

rían sufrir más de un retoque, aceptar más de un matiz. Se le ha observado desde hace largo tiempo: hay historiadores e historiadores, unos más cerca, otros más lejos de las preocupaciones sociológicas. Y esto depende, sin duda, de las materias tratadas: quien hace la historia de las instituciones, sobre todo si se permite algunas comparaciones, se encuentra, más naturalmente, en el camino de la sociología. También depende de las inclinaciones: unos prefieren el relato de accidentes asombrosos; otros, la explicación que hace científicamente inteligibles a las cosas.

Seignobos, al final de su *Historia política de la Europa contemporánea*, oponía, a las acciones lentas y continuas, las iniciativas individuales que explican cambios de regímenes, y presentaba la historia, en la *Introducción a los estudios históricos*, que escribió en colaboración con Langlois, como un “en cadenamiento evidente e indiscutible de accidentes”. Pero, más tarde, el mismo autor nos ha dado una *Historia sincera de la nación francesa*, casi sin individuos, en donde la parte de los accidentes está reducida al mínimo. Varios de sus colegas o de sus predecesores, deseosos, como él, de escribir una historia objetiva, despojada de todo romanticismo, habían acumulado comparaciones metódicas de donde podían surgir leyes. ¿No proporcionó, el propio Fustel de Coulanges, el ejemplo más ilustre? La *Ciudad Antigua* trata de explicar la formación de las instituciones, no sólo en Roma, sino en Grecia y en los otros pueblos de raza aria, por el predominio de lo que Durkheim llamará representaciones colectivas. Entre las obras de sus sucesores, podemos citar, como un excelente ejemplo de historia con tendencia so-

ciológica, los estudios de Gustave Glotz, sobre la *Solidaridad de la familia en Grecia*. Atenas le sirve de centro. Y en la civilización ateniense ve más claramente cómo se desarrolla ese progreso del derecho, que hace pasar de la venganza entre familias a la justicia ya individualista de la ciudad. Pero indica que las fases de ese desarrollo, que se desenvuelven de acuerdo con ritmos más o menos rápidos, se encuentran bajo otros cielos, entre otras razas. Y verdaderamente, orienta el espíritu de los historiadores hacia una perspectiva general de la evolución del derecho.

En el fondo, lo que diferencia a las mentalidades en semejante materia, lo que distingue a historiadores-historizantes, a historiadores-sociologizantes, y a sociólogos propiamente dichos, es la idea que se forjan de lo que es una causa, una ley, y una explicación. Para cerrar los debates, sin cesar renacientes, sería necesario entenderse, antes, sobre esas nociones filosóficas. Antes de la guerra se trató de hacerlo, más de una vez, en discusiones que se han hecho famosas, ya sea en la *Revista de Síntesis Histórica* (Simiand, Mantoux, 1903), ya en la *Sociedad Francesa de Filosofía* (Simiand, Seignobos, 1913). No resumiremos nuevamente, aquí, las tesis discutidas, de las que ya hemos hablado en un libro titulado *¿Qué es la Sociología?*, en el que mostrábamos, en particular, cuál es la utilidad que siguen presentando las distinciones propuestas por Cournot.

Lo que quisiéramos hacer notar ahora, es el progreso que han podido realizar en Francia, después de la guerra, y bajo qué influencias.

En Francia, más aún que en otros países, ha habido, en estos últimos años, un nuevo movimiento

de reflexión sobre la historia, sus métodos, su objeto, su carácter, "tendencioso" u "objetivo". Movimiento debido, en gran parte, a las repercusiones intelectuales de la situación creada en el mundo por las sacudidas de la guerra, y por el desorden de la postguerra. Muchos historiadores hicieron culpable del desencadenamiento de pasiones que lanzaron a unas naciones contra otras, al estudio de la historia tal como hasta entonces se había entendido: exaltando al espíritu nacional, sugiriendo a los niños de un país que debían desconfiar y menospreciar a los otros. Por eso, tales educadores, tratando de concertarse por encima de las fronteras, prepararon la depuración de los manuales históricos, y pusieron en el *index*, aquellos que les parecían peligrosos para el espíritu de paz. Pero no se limitaron a esa acción negativa. Pidieron nuevos manuales, deseando que la investigación histórica, cuyos resultados alimentan a la enseñanza, hicieran resaltar, más claramente, la interdependencia de los pueblos, la convergencia de su cultura, y que se colocara, en fin, en un punto de vista "universalista". Así se instituyeron Congresos, destinados a acercar a educadores e historiadores.

Sin esperar, por otra parte, ese llamamiento, los historiadores, por su lado, experimentaban la necesidad de reunirse para realizar una obra internacional. Protestando contra toda ingerencia de los "moralistas", contra todo proyecto que exigiera que la historia fuera tendenciosa, y advirtiendo que ésta no debía servir a la causa de la paz más que a la de la guerra, sino solamente a la de la verdad, también proclamaban que ante la masa de documentos por publicar, interpretar, ordenar, los historiadores

de los diversos países tenían más interés que nunca en concertarse. Responder a esta necesidad fué la obra del *Comité internacional de las Ciencias Históricas*, organizador de los Congresos de Oslo (1928) y de Varsovia (1933).

Independientemente de las publicaciones de dicho Comité, es natural que tomemos en cuenta a las obras de síntesis histórica y a las historias generales emprendidas en Francia después de la guerra. El espíritu que las anima — y que no sólo se manifiesta en los prefacios y las conclusiones, sino en la manera de ordenar y de explicar los hechos — es sintomático: puede ayudarnos a tender el puente.

¿Qué indicaciones útiles, concernientes a la manera que hoy se tiene de comprender las relaciones de la historia con la sociología, podemos obtener de esas tres fuentes: Congresos de educadores, Congresos de historiadores, Colecciones de historia general?

Es notable que numerosos educadores parezcan contar, para salir de apuros, para ayudarse a reaccionar contra el particularismo de la enseñanza histórica, con la intervención del espíritu sociológico. Como lo observaba Parodi, en el *V Congreso Internacional de Educación Moral*, como lo indicaba ya Durkheim, la historia, no ha sido, durante mucho tiempo, la simple memoria colectiva y espontánea de las sociedades. Cuando tales sociedades han tomado, en los tiempos modernos, la forma de naciones propiamente dichas, provistas de todos sus órganos, y armadas de punta en blanco, se han consagrado, naturalmente, a poner de relieve lo que las distingue, a hacer valer su patrimonio original. En esa etapa, “la historia no se separa del patriotismo,

es el patriotismo mismo, puesto que es la única que da conciencia de sí mismo a un pueblo". Pero, al insistir sobre ese aspecto de la realidad social, ¿no se han descuidado otros aspectos que abrían al espíritu de las nuevas generaciones, perspectivas más amplias? ¿No se han visto inducidos, los sociólogos, a conceder una parte creciente a las conquistas de la civilización internacional, que hace pasar sobre las fronteras, numerosos mitos, ritos, procedimientos, métodos? (Lo vimos arriba, cuando indicamos las consecuencias de las reflexiones de Mauss sobre la *Noción de Civilización*).

Desde este punto de vista, declara Emery, "considerar a una nación con una autonomía irreal, es encerrarse en la convención más irrazonable". Y pide que se haga una refundición de las materias por enseñar, que estaría favorecida por "la tendencia que acerca a la historia a la sociología". Mientras que los acontecimientos dinásticos, diplomáticos, militares, constituían el fondo trivial de la historia escolar, su particularidad era irreductible; pero han sido reemplazados, progresivamente, por el estudio, o más bien, por la descripción de los hechos generales de la civilización: viajes, desarrollos industriales o comerciales, colonización, difusión de nuevas ideas políticas y religiosas, progreso de las técnicas, etc.

El autor, por lo demás, trata de demostrar, por una serie de ejemplos publicado en la *Escuela liberatriz*, a partir de 1932, qué puede incluir una enseñanza así concebida. Belliot, por su parte, proponía un plan de estudios destinados a hacer comprender a los niños "los progresos materiales realizados en el curso de las edades, ya sea por el trabajo obscuro de

innumerables artesanos, ya sea por la labor genial de potentes individualidades”.

La tendencia es clara: es un esfuerzo para substituir las historias nacionales por una historia general, que sería una historia de la civilización, y especialmente de los progresos materiales. Que, sobre más de un punto, los trabajos de los sociólogos preparen satisfacciones a dicha tendencia, y proporcionen, aquí y allá, ejemplos, que una enseñanza así comprendida, podría aprovechar, es algo indudable. No es tan seguro, en cambio, que haya una coincidencia exacta entre esa historia “universalista” y la sociología. En primer lugar, porque la sociología — como lo ha recordado Mauss, al discutir los prefacios de Berr (en el *Año Sociológico* de 1923-1924), no aspira a reemplazar a la historia; el sociólogo reserva su atención a la formación y a las transformaciones de las instituciones, entendidas *latu sensu*. No trataría, por otra parte, ni de explicar el movimiento de las instituciones por el simple progreso de la técnica, ni de desconocer la importancia central de organizaciones como las de las naciones y de los Estados. Varias rutas permanecen abiertas a sus investigaciones científicas.

Sigue siendo cierto que la confrontación de las historias de las diferentes agrupaciones humanas — haciendo resaltar sus similitudes y sus diferencias — es especialmente útil a los sociólogos. Sin el uso del método comparativo, estarían condenados, o a las deducciones *a priori*, o a las comprobaciones empíricas. Por eso, no pueden sino regocijarse al ver que los propios historiadores sienten la utilidad de este método y de tratar de definir las condiciones a las que podrían atenerse, sin caer de nuevo en las

teorías demasiado ambiciosas de la filosofía de la historia. A este respecto, el *Boletín del Comité internacional de las ciencias históricas*, proporciona, en el informe del Congreso de Varsovia, una serie de estudios paralelos sobre el despotismo ilustrado en Francia, en Dinamarca, en España, en Italia, en Suecia, en Alemania, que permiten las más preciosas comparaciones; muestran lo que puede o no puede un mismo sistema frente a circunstancias históricas diferentes. También es particularmente interesante para el sociólogo, el programa de investigaciones propuesto por Emile Lousse, para el estudio, a la vez histórico y jurídico, de las Asambleas de Estados, en los diversos países de Europa (vol. V, parte I, p. 90 a 96). Más sugestivos aun son los *desiderata* expresados por Marc Bloch. Después de estudiar, con gran preocupación por el orden, al mismo tiempo que por la precisión, la formación de la clase rural en Francia (*Los caracteres originales de la historia rural francesa*, París, Les Belles Lettres, 1931, 261 p. en 8°), indica que para explicar cómo, en casi todas partes, el señor, de gran explotador se convierte en rentista, la comparación es el único recurso, pues "cuando logremos fechar exactamente las diferentes evoluciones regionales y apreciar su amplitud, nos será posible, como por una experiencia natural, eliminar ciertos factores y pesar el valor relativo de los otros. Hay que pedir al ajuste de las diversas curvas el secreto de la discriminación de los efectos y de las causas, a la que se oponía, en el interior de una área social limitada, la ausencia de datos exactos."

En más de una historia general, en vías de publicación, se podrían notar preocupaciones análogas,

que no se habrían impuesto con la misma intensidad sin los problemas planteados y las hipótesis propuestas por la sociología. Casi todos alimentan la ambición de reaccionar contra el acantonamiento de la historia, de renunciar a los viejos cuadros geográficos, e insistir sobre las conexiones, sobre las interdependencias, sobre las “grandes corrientes de ideas y de civilizaciones” (v. *Pueblos y Civilización. Las Primeras Civilizaciones*).

Aquí se invoca una “ley de renacimiento”, preparatoria de las civilizaciones (*Los Bárbaros*). Allá, se recuerda la descomposición espontánea de los imperios que, tanto entre los bárbaros como entre los romanos, abre, de antemano, un camino a las invasiones. Otro colaborador de la colección, explica las convulsiones que sufrió Roma, antes del Imperio, “por el hecho de que instituciones antiguas, elaboradas para un organismo estrictamente municipal, no pudieron adaptarse al gobierno de un mundo conquistado poco a poco”. Pasemos, ahora, a las razones de la decadencia del Imperio romano. “Una de las razones por las cuales el propio Imperio romano dejó de existir, observa Albertini, era la excesiva extensión de sus fronteras, la dificultad de mantener, en un espacio desmesurado, una cohesión. Otra, era la situación humillada y despreciada en que se había dejado a gran parte del pueblo: la aristocracia y la burguesía que gobernaban al Imperio, se reclutaban en todas las provincias; la masa de gente modesta permanecía alejada de los negocios públicos, y no se interesaba en ellos. En fin, la despoblación y las crisis de producción que ésta implicaba, afectaron gravemente a la economía del mundo romano; plantearon problemas que eran insolubles

para los antiguos, dado el estado de su ciencia y de su técnica.” Razones satisfactorias para el sociólogo, pues se atienen a la morfología social, a la estructura misma del Imperio, al grado de civilización que éste alcanzaba. Prueban que la atención de los historiadores, en semejantes colecciones, se ha dirigido, por las comparaciones mismas a las que no pueden dejar de entregarse, hacia el estudio de los efectos propios a las formas y a las instituciones sociales.

Como es natural, en la colección titulada *Evolución de la Humanidad* (Biblioteca de Síntesis histórica), dirigida por Henri Berr, estas tendencias se hacen más evidentes. Se han dicho, frecuentemente —sobre todo en los informes del *Año Sociológico*, los eminentes servicios rendidos por esta colección a la causa cara a los sociólogos. Se ha hecho observar, también, que las reservas en las que insiste Henri Berr, en sus prefacios, cuando alude a la Escuela del *Año Sociológico*, posiblemente sean menos graves de lo que a primera vista parecen. La sociología, tal como la comprendemos, no tiene ninguna intención de reemplazar, por sí sola, a la historia, ni de negar en todo y para todo, al individuo. Cuando vemos que estas discusiones renacen, no podemos menos que pensar que un retorno a Cournot sería saludable. El teórico del azar, ¿no ha sido el primero en proclamar abiertamente, que la observación de los incidentes y de las iniciativas no debía, de ningún modo, impedirnos establecer el ritmo general de los siglos ni observar las regularidades en el mundo humano, ni encontrar analogías entre las sociedades del mismo tipo? La parte de las diferentes especies de causas que concurren, no podría determinarse *a priori*: frente a cada caso particular, establezcamos

lo que es explicable por las transformaciones de las formas sociales y de las creencias colectivas. Si subsiste un residuo que no se pueda comprender sin relacionarlo con los efectos de una coincidencia o con la acción de un temperamento individual, dejemos a la historia el cuidado de relatarlo, manteniendo, por nuestra parte, que una explicación por causas generales hace las cosas más inteligibles, aporta al espíritu satisfacciones racionales. En un libro recientemente aparecido, de la colección de Síntesis histórica, *La Monarquía feudal*, de Petit-Dutaillis, se encontrarán ejemplos para justificar estas distinciones. Petit-Dutaillis no quiere que, con el pretexto de escribir la historia de las instituciones, se descuide representarse a los hombres. Atribuye gran importancia al temperamento de los hombres que tienen el poder en las manos: Felipe Augusto, neurótico sin duda, pero testarudo; Juan Sin Tierra, ciclotímico confesado; San Luis, devoto exaltado, pero de voluntad firme y que sabe imponerse. A este último atribuye que contribuyó mucho a preparar, en Francia, la religión de la monarquía.

Pero Petit-Dutaillis, no descuida el mostrar que concurrieron, al mismo tiempo, causas generales. La necesidad de protección, y especialmente de protección ante tribunal de justicia, lleva a la recomendación, y ésta, generalizándose, al desarrollo del sistema feudal, que ligaba con obligaciones recíprocas, aunque desiguales, al soberano y al vasallo; este sistema, por no tener como principio más que la liga personal y la fe jurada, llevaba en sí, al lado del espíritu caballeresco, fermentos de anarquía brutal y de barbarie guerrera, cuyo desarrollo sólo podía impedir, en la Edad Media, una monarquía fuerte

y constantemente presente; el rey, al usar prerrogativas de soberano superior, las hacía consagrar y reforzar por la autoridad de la Iglesia, y ésta ponía a su disposición, no sólo sus principios y sus ritos, sino un personal eficiente. Estos temas son en el libro otras tantas fases de una demostración; en ellos se ve cómo las necesidades colectivas buscan una satisfacción, cómo las tradiciones consagradas vienen en su ayuda, cómo se constituyen creencias que ensanchan la zona de orden y de paz. El problema, por otra parte, se resuelve más o menos rápidamente; admite soluciones diversas: en Inglaterra, la nación busca, pronto, su unidad en la resistencia contra el rey; en Francia tiende, más bien, a unificarse alrededor de él. Esta perpetua confrontación, que permite observar diferencias y semejanzas, también nos da la ocasión de medir hasta dónde llega el paralelismo en el desarrollo de las instituciones. Y en este sentido, el libro, como lo observa H. Berr en el prefacio, es un libro de sociología.

Con este ejemplo se podría comprobar el valor de las distinciones metodológicas propuestas por H. Berr (en sus libros sobre la *Síntesis de la historia* (1911), sobre la *Historia tradicional de la Síntesis histórica* (1912), en la colección de sus prefacios: *Al margen de la historia universal* (1934), y también en un artículo que escribió en colaboración con Febvre para *The Encyclopedia of the social sciences*, vol. VII, art. "History"). En toda materia histórica, habría que distinguir la parte de la contingencia, la de la necesidad, la de la lógica. La *lógica*, en el caso que nos ocupa, sería, sin duda, el desarrollo de las teorías del poder, por medio de las cuales

la Iglesia viene en ayuda de la realeza naciente (1). La *necesidad* serían las tendencias naturales de las agrupaciones que, buscando un principio de paz y de equilibrio, sólo lo encuentra en el perfeccionamiento del sistema feudal. El elemento *contingente*, que hubiera podido ser muy diverso a lo que fué en la realidad, sería el temperamento de sus jefes. Los dos primeros temas de investigaciones serían particularmente interesantes para el sociólogo, la lógica tanto como la necesidad. Pues no sólo las condiciones casi orgánicas de la vida de las sociedades son las que retienen su atención. Está muy lejos de negar la acción de las ideas, el desarrollo de las consecuencias que provocan ciertos principios, una vez planteados: postula, solamente, que los principios en acción tienen más oportunidades de ejercer una acción profunda cuando corresponden a creencias comunes e imperativas. En cuanto a los accidentes o a las iniciativas personales que podrían acelerar o retardar ese doble movimiento, lógico y social, el sociólogo dejará al historiador el cuidado de hacérselos admirar.

Es evidente, por otra parte, que aún cuando se trata de explicar el éxito de las iniciativas individuales — esos aletazos que desencadenan aludes, para seguir la imagen de Tarde —, la sociología tiene algo que decir. Es lo que se desprende de las exposiciones seguidas de discusiones, presentadas en la *Tercera Semana internacional de Síntesis*, sobre la

¹ Para decir verdad, la lógica, para el autor, es algo más general y más natural. Parece que la considera, sobre todo, como “el impulso interno que mueve a la humanidad, y del que surge el conocimiento”. Se traduce, por otra parte, no sólo en la tendencia a ser, sino a mantener y a amplificar el ser.

individualidad. Biólogos, psicólogos, sociólogos, tuvieron la ocasión para confrontar sus puntos de vista. Para el objeto que aquí nos ocupa, debemos retener la comunicación de Lucien Febvre, consagrada al "Personaje histórico". Dicho personaje sería aquél cuya obra ejerce una influencia, no sólo sobre un grupo particular, sino sobre la civilización: grandes religiones, grandes sistemas de ideas, formas y obras de arte, invenciones científicas y técnicas. Una obra de fuerza — una conquista, por ejemplo — sólo se convierte en obra histórica, en la medida en que, cesando de ser una operación de interés "tribal" o "nacional", reviste el carácter de una transferencia, de una extensión o de una profundización de la civilización. El autor se refiere aquí, expresamente, a la comunicación anterior de Mauss, sobre la civilización, en la que éste insistía sobre el interés que presentan, para el sociólogo, las migraciones, las influencias de todas clases que cruzan las fronteras. (Pero, servirse de ese criterio para definir al personaje histórico, ¿no será una exageración inversa a la que se ha cometido por largo tiempo? Juana de Arco, cuyo esfuerzo consiste en salvar a un grupo nacional de la ocupación extranjera, no sería, entonces, un personaje histórico). Lo importante es saber en qué condiciones puede ejercer su acción el innovador. Pues no es más que un fermento que hace esponjarse a una masa. Necesita toda clase de colaboraciones, que implican, casi fatalmente, deformaciones. En pocas palabras, se imponen compromisos. Y lo social, también por este camino, reabsorbe, "digiere" a lo individual. Se ha dicho, observaba Smets, en la discusión que siguió, que son los grandes hombres los

que hacen la historia: hay que añadir, inversamente, que es la historia la que hace a los grandes hombres.

Así la sociología, aún en presencia de los que Simiand llama los "hechos acontecimientos" — iniciativas, inventos, encuentros de todas clases — tendría algo que decir. Investigar las condiciones generales — especialmente los "hechos institucionales" — que han hecho posible el éxito de una iniciativa, o las repercusiones de un encuentro, es, en cualquier caso, disminuir la parte del misterio. Para explicar científicamente los hechos particulares siempre hay que referirse a una relación generalizada que haga inteligible al hecho.

Pero, ¿acaso las explicaciones mismas de la sociología, sólo serían parciales? La sociología, ¿no nos proporcionará, por sí sola, los elementos de la síntesis histórica que antiguamente era el monopolio de la filosofía de la historia, y que quisiéramos reconstruir sobre bases positivas? Berr insiste en esta incapacidad. La sociología, propiamente dicha, parece ser, para él, una ciencia abstracta, que considera a las sociedades, sólo como *sociedades*. "Aisla al elemento social, y después de tratarlo por el método comparativo, proporciona al historiador resultados elaborados que aclaran uno de los aspectos de la causalidad". Uno de los aspectos, pero muchos otros exigen que se les aclare a su vez. Por eso, el esfuerzo de la síntesis histórica, siempre deberá desbordar los cuadernos de la sociología.

Parecían inclinados hacia conclusiones análogas la mayor parte de los miembros del *XI Congreso del Instituto internacional de sociología*, que recientemente se preguntaban si la sociología era capaz de previsión. Las respuestas, escépticas en su mayoría,

implicaban que la sociología estaba muy lejos de proporcionar una explicación total del movimiento histórico.

Para responder a esta argumentación habría que distinguir. Es válida, seguramente, contra una sociología que quisiera ser "formal": ya se trate de formas materiales o de formas institucionales, es claro que se puede, con su acción, explicar gran parte de lo que sucede en las sociedades, pero no todo lo que en ellas sucede. Pero si, como lo pide Mauss, a la morfología se añade la fisiología, si se toma en cuenta el funcionamiento de diversas instituciones — económicas o políticas, tanto como jurídicas y religiosas — de la manera que tienen de reaccionar unas sobre otras y sobre los conjuntos a los que sirven, entonces la plataforma es singularmente menos estrecha: el sociólogo está obligado a mostrar la obra de los concursos de causas que tienden a mantener una vida colectiva multiforme. Sociología general sintética, y ya no únicamente formal, que nos aproximará más a la complejidad del dato histórico.

Pero el grado de esta aproximación no podría, tampoco, determinarse *a priori*. Se necesitarían los veredictos de la experiencia. Sólo podría resolver el debate, estableciendo en dónde se extienden o no se extienden las conquistas de esa sociología general. Pero para que se pueda juzgar esto, ¿ya está íntegramente constituida? Muy lejos de eso. Y los sociólogos no son los últimos en proclamarlo. Más bien, midamos la extensión del programa que le traza Mauss, en su artículo sobre las "Divisiones y proporciones de las divisiones de la sociología" (*Año sociológico*, nueva serie, 1924-1925). Tendría que coordinar los resultados de las investigaciones socio-

lógicas especiales — económicas, jurídicas, religiosas, etc. — relacionándolas siempre con los totales, o sean los grupos. Aclararía lo que constituyen los sistemas sociales y lo que se debe a su influencia, revelaría la propagación de los hechos de la civilización por encima de las fronteras de los grupos. Todas estas labores suponen inmensas encuestas, respuestas a cuestionarios metódicamente establecidos, estudios “sociográficos” de todas clases, en pocas palabras, un trabajo ciclópeo.

Pero imaginémoslo llevado a cabo. La sociología así constituída, armada de punta en blanco, ¿haría inútiles las narraciones, los cuadros, las síntesis de una historia universal? No creemos que jamás tenga semejante pretensión. Siempre existirá lo contingente, lo cronológico, lo histórico, al lado de lo social, de lo necesario, de lo racional. Sólo la filtración de los dos elementos, como dice Mauss, se operará mejor, si ambas tribus — sociólogos e historiadores — reconociendo cada una las ambiciones y las tradiciones de la otra, se encuentran en los mismos terrenos de caza. Encuentros de este género se hacen cada vez más frecuentes ante nuestras miradas. Por eso podemos esperar que al antagonismo denunciado antaño, sucederá, entre la historia y la sociología, una colaboración cada vez más fructuosa.

CAPITULO V

SOCIOLOGIA JURIDICA

La sociología y la ciencia del Derecho, no siempre han hecho buenas migas en Francia. Muchos juristas franceses, habituados a obtener de cierto número de textos, y por medio de un esfuerzo lógico, conclusiones prácticas precisas, veían sin agrado que crecía una disciplina cuyo objeto les parecía vago y sus pretensiones inmensas. Buena para las Facultades de Letras y para las Escuelas normales primarias, una enseñanza relativa a los diferentes tipos de sociedades o a los diferentes momentos de la evolución social, sería inútil, si no es que peligroso, para las Facultades de Derecho. Con grandes trabajos, y como a pesar suyo, éstas últimas habían abierto sus puertas a la economía política, la cual tenía, cuando menos, el mérito de ocuparse de intereses, de cosas mensurables y cifrables. En cuanto a las especulaciones sobre la estática o la dinámica social, emparentadas con las ensoñaciones de Comte sobre el Gran Ser, no podían sino perturbar, sin beneficio para su cultura general, al espíritu de los prácticos.

Esta actitud de desconfianza terminó por ceder, según parece. Entre las dos disciplinas, cuyas semejanzas se hubieran opuesto gustosamente, éstas, de hecho, se multiplican. No solamente son cada día más numerosos los sociólogos que estudian Derecho, sino más numerosos, también, los juristas que, al buscar en el estudio de los Códigos y de las Costumbres, enseñanzas sobre el espíritu de los pueblos, se ven inducidos, ya sea por sus investigaciones sobre la historia del Derecho, ya por sus reflexiones sobre el derecho natural, a tomar en cuenta las teorías sociológicas. Síntoma notable: cerca de diez profesores de Derecho, forman parte, actualmente, del *Instituto francés de sociología*, cuyo núcleo fué proporcionado por el equipo del *Año sociológico*. Por otra parte, los *Archivos de filosofía del Derecho*, recientemente fundados, han añadido a su título principal: *y de sociología jurídica*. En los congresos suscitados por el Instituto de que son órgano — por ejemplo, en los trabajos de la Sesión sobre el *Problema de las fuentes del Derecho positivo* — invitan a una reflexión común de los sociólogos así como de los juristas propiamente dichos.

Acercamiento inesperado, pero inevitable un día u otro. Los picos de ambos equipos, cavando sus galerías, cada uno por su lado, ¿no debían encontrarse fatalmente?

Es evidente que la sociología no podría pasarse sin el estudio de las leyes y costumbres, y que debía inscribir en la casa que quiere edificar: “que nadie entre aquí si no es jurista”. Sin duda, la idea, y la palabra misma de Derecho, horrorizaban a Auguste Comte. Esto quiere decir que la concep-

ción de Derecho que imperaba en la época en que se formaba su pensamiento — la concepción individualista — le parecía incompatible con la idea que tenía del Gran Ser y de los deberes del individuo hacia el todo. Pero no impide que para establecer, de hecho, la forma en que se organizan las relaciones de los individuos entre sí y con los conjuntos que forman, el conocimiento de las reglas que a sí mismos se imponen, sea el más cómodo de los instrumentos de observación. La cosa no escapó a los que, en el terreno de la investigación científica, continuaron directamente la obra de Auguste Comte. Desde su tesis sobre la *División del Trabajo*, Durkheim pensaba captar, a través del Derecho, las dos formas principales de la solidaridad. El volumen de Derecho represivo prima sobre el de Derecho restitutivo, cuando la solidaridad es “mecánica”, cuando las semejanzas están impuestas, y domina el conformismo. El Derecho restitutivo gana, al contrario, cuando la solidaridad es “orgánica”, cuando se permiten las diferencias, cuando se tolera al individualismo. Además, los discípulos de Durkheim (por ejemplo, Mauss y Fauconnet, en el artículo *Sociología* de la *Gran Enciclopedia*), se vieron inducidos a definir sus disciplinas como el estudio comparativo de las instituciones por medio de las cuales se mantiene la vida propia de los grupos. Y es indudable que entendían el término institución en su sentido más amplio; pensaban en los diversos hábitos colectivos, que se imponen tanto en el orden del lenguaje como en el de la práctica económica. Por su parte, Albert Bayet, al estudiar las variaciones de la opinión en materia de suicidio, en la tesis intitulada: *El Suicidio y la Moral*, observaba que, para

medirlas, no bastaría atenerse a los códigos. En este caso, las leyes frecuentemente están retrasadas con respecto a las costumbres. Por eso, el sociólogo, para captar las realidades que le interesan, deberá completar y, en caso necesario, corregir las revelaciones del Derecho con las de los usos y costumbres de todas clases, con el estudio de las lenguas, con el de las literaturas (V. *La Ciencia de los hechos morales, así como La "Advertencia" que encabeza a La Moral de los Galos*). No importa: la reflexión sobre el sistema de leyes sigue siendo la iniciatriz necesaria: dicho sistema precisa y sanciona las obligaciones esenciales, las que proporcionan garantías a las pretensiones reconocidas como legítimas, a las que permiten que la vida social dure en la paz, a las que constituyen como la armadura de una sociedad. Por esto, Hubert, en un artículo del primer número de *Archivos*, que señalamos arriba, podía sostener que el hecho jurídico es el aspecto reglamentado de todas las cosas sociales, que el espíritu de las leyes es la relación que las leyes sostienen con toda la mentalidad colectiva y, que en un sentido, la sociología jurídica es toda la sociología.

¿Cómo los juristas, por su parte, no iban a percibir tales relaciones? Un Código no es algo en el aire. Aún si le presenta como revelado, bajado del cielo, se aferra a la tierra con cien raíces. Revela cierta situación histórica, cierto estado de las creencias, de los intereses, de la manera que tienen los hombres de entenderlos y defenderlos (1). Si este

¹ Georges Scelle llega hasta decir: "El Derecho es un producto especializado de cada agrupación política" y, también: "Una secreción social, propia de cada medio humano solidario." V. *Empirismo*,

dato cambia, las reglas que fijan lo legítimo y lo ilícito, tarde o temprano se modifican. Este sentimiento, a la vez relativista y organicista, que relaciona las leyes a la vida de los grupos, ha sido sugerido por la historia del Derecho. Ocupa su lugar en nuestras Facultades de Derecho, al lado de la enseñanza llamada dogmática — una técnica, para decir verdad — que consiste en dar a conocer a los futuros abogados y jueces, las leyes que tendrán que aplicar. Sin duda, la historia del Derecho romano es la que se presenta, sobre todo, como un modelo incomparable, más aún que como un ejemplo entre otros. Pero el campo de observaciones se ha ampliado progresivamente. Así se han llegado a comparar las reglas y procedimientos en vigor en el Derecho romano, no sólo con las de las sociedades germánicas, sino con las de las sociedades primitivas. Los estudios de Dareste sobre la *Historia del Derecho*, han encontrado continuadores. En Lyon, así como en París, funcionan *Institutos de Derecho comparado*, que confrontan las legislaciones más recientes, mientras que un *Instituto de Etnología jurídica* nos informa sobre las formas de Derecho en vigor en las sociedades que colonizamos. Así se acumulan materiales cada vez más numerosos y diversos. Las comparaciones, no sólo llegan a ser posibles, sino que no se las puede evitar. Se imponen a los espíritus. Pero, un estudio comparativo de las instituciones fundamentales — las mismas que se cristalizan en el Derecho —, ¿no es la introducción natural a la sociología? ¿No es, una parte esencial de ella?

Pero en la sociología propiamente dicha, hay,

ciencia y técnica jurídicos, en las Variedades de economía política y social, ofrecidos a Edgard Milhaud.

indudablemente, otra cosa. Concedemos que es, ante todo, un estudio comparativo de las diversas instituciones sociales. Ahora que este estudio debe ser, al mismo tiempo, sintético y debe iluminar las relaciones de estas diversas instituciones con la vida propia de los grupos. ¿Acaso el sentimiento de la vida propia de los grupos, de su manera de ser original, de la de los individuos a los que reúne, no es la marca del espíritu sociológico? Hemos vistos de cuántas maneras han tratado de explicar este sentimiento los sociólogos puros. Han observado que en ese todo que es la sociedad, hay algo más y mejor que la suma de sus partes: cuando éstas se relacionan, reaccionan unas sobre otras, se produce una especie de síntesis que desprende fuerzas, revela propiedades inéditas. La observación de nuestra conciencia individual no nos permitiría, por sí sola, captar estas novedades, que aparecen como las manifestaciones de una especie de nueva personalidad que sería la sociedad. Y como los hechos sociales, que establecen relaciones, no sólo entre cuerpos sino entre espíritus, son, en último análisis, representaciones, podemos hablar de conciencias colectivas, como de otros organizadores de tales representaciones comunes.

¿En qué medida, los juristas franceses, se han visto inducidos a acercarse a tales concepciones? ¿Hasta qué punto las aceptan? Es lo que ahora habría que precisar.

Y justamente aquí, se nos presenta un guía. Bonnecase, profesor de la Facultad de Derecho de Burdeos, acaba de publicar dos volúmenes sobre *El Pensamiento jurídico francés, de 1840 a nuestros días*, en donde trata de descubrir las huellas que han podido dejar en dicho pensamiento, "el Humanis-

mo, el Clasicismo, el Romanticismo". Citas abundantes, análisis minuciosos, comparaciones entre el pensamiento jurídico y las otras formas del pensamiento francés: el cuadro es tan completo como pueda soñarse. En lo que se refiere al momento actual, el autor insiste vigorosamente sobre la inquietud de los juristas ante la crisis por la que parece atravesar su ciencia. Si hemos de creerlo, ya no saben a qué santo encomendarse. Es el primer rasgo que le permite aplicar el término que le es caro, uno de los más equívocos que existen: *romanticismo*.

¿A qué se debe tal estado de crisis? A que se han producido, en la realidad social, transformaciones que los redactores del Código sobre el cual hemos vivido, no pudieron prever. Tales transformaciones obligarían a que los guardianes del Código revisaran sus doctrinas y sus métodos. Ya Jean Ray, en su *Ensayo sobre la estructura lógica del Código civil* había podido mostrar que éste, era menos la obra lógica de una razón universal y eterna, que la traducción de cierto estado de conciencia colectiva. Pero si, en un sentido, es un producto de la historia, es fatal que sea sobrepasado por el movimiento de la misma. Nada tiene de asombroso, entonces, que asistamos a una *Rebelión de los hechos contra el Derecho*. Tal es el título de una obra de Morin, cuyas tesis están desarrolladas en un nuevo estudio sobre *La Ley y el Contrato, la decadencia de su soberanía*. Así se trate de convenios entre patrones y obreros sindicalizados, o entre naciones deseosas de formar una estructura superior, así se trate de ese Derecho obrero y de ese Derecho de gentes a los que George Scelle gusta confrontar, nos encontramos ante problemas inéditos. El famoso arsenal de leyes consa-

gradas, deja ver sus lagunas. Más aún, bajo la presión de los hechos, nos vemos obligados a revisar nuestros principios mismos.

Frecuentemente se hacen depender todas estas dificultades de una palabra (también cargada de equívocos): *el individualismo* tradicional de Francia, se dice, está a punto de declararse en quiebra. El Derecho romano, que ocupa lugar tan importante en nuestra formación, nos había habituado, se repite, a concebir las relaciones justas sobre el tipo de los contratos entre personas libres, que usaban, a su guisa, de sus propiedades. La Revolución injerta en este viejo árbol, la idea de que todo, en el Estado, debía organizarse como si éste mismo naciera de un convenio entre individuos. De esta manera, destruía sistemáticamente los cuerpos particulares, los grupos intermedios — incluyendo las corporaciones — para sólo dejar a los individuos frente a frente. Los acontecimientos han demostrado que la posición era insostenible, y que era decididamente imposible, tanto el reducir toda obligación a contratos, como concebir la ley sobre el tipo del Contrato.

La gran industria, en particular, ha revelado que el obrero, solo frente al patrón, estaba condenado a la impotencia: ha sido necesario devolver a los obreros la libertad de coalición, substituir el contrato individual por contratos colectivos, que son verdaderos convenios-leyes, admitir que el empresario, aún sin falta por su parte, debía soportar los gastos ocasionados por los accidentes sobrevenidos a los obreros en su fábrica. La noción de libertad, así como la de responsabilidad, se encontraban, así, sometidas a una especie de dilatación que las hacían inconcebibles. ¿No era un derecho socialista, que estaba

a punto de substituir al Derecho individualista? Cuando menos, como Gurvicht revela en una obra de conjunto, tanto filosófica como histórica, *La Idea del Derecho* ganaba, en donde quiera, terreno.

Es indudable que habría mucho qué decir sobre esta síntesis. El socialismo jurídico no es, necesariamente, la negación de todo individualismo. Jaurès lo observaba hace más de treinta años, en un artículo de la *Revista de París*: “el socialismo es, también, el individualismo, pero lógico y completo” Quería decir, sin duda, que eran necesarias transformaciones del régimen de la propiedad para que el mayor número pudiera gozar de libertades reales. Posteriormente, Charmont ha hecho observar que la *Socialización del Derecho* tiene como consecuencia, lo más frecuentemente, asegurar a los desheredados, de cualquier agrupación que se trate, una protección contra el abuso del Derecho. La observación vale contra los que se vieran tentados a mostrar en el Derecho social, una potencia capaz de expulsar al Derecho de la persona humana. Eso puede suceder en algún régimen de nacionalismo íntegro o de colectivismo, pero puede evitarse en un régimen democrático.

Sea como sea, es indiscutible que las transformaciones del Derecho, tanto público como privado, han provocado una revisión de los conceptos familiares a los juristas clásicos. En vano la Escuela de la Exégesis tuvo que hacer concesiones. Se autorizaba al juez, a inspirarse, no sólo en el texto de la ley, sino en el pensamiento que debió guiar al legislador. Más tarde se admitió que, sin asociarse a dicho pensamiento, se ingeniaran en hacer brotar del texto todo lo que parecían exigir las nuevas situaciones que se

le presentaban. Ejercicios de flexibilidad. Casuística. Hipocresía, llega a decir M. Morin. Se pensaba, así, salvaguardar la continuidad, pero a expensas de la sinceridad.

¿No es más valeroso confesar que nuestra filosofía del Derecho debe rectificarse por completo? De allí vienen, en efecto, tantos nuevos sistemas, casi todos los cuales conceden parte más o menos amplia al espíritu sociológico.

La más radical entre las negaciones de las posiciones tradicionales, es la del antiguo Decano de la Facultad de Derecho de Burdeos, Duguit, autor del célebre libro sobre *El Estado, el Derecho objetivo, la ley positiva*. Duguit hace suyo el pensamiento de Auguste Comte: el individuo no tiene derecho, sólo tiene deberes. La Revolución francesa, por tanto, ¿se habrá engañado al colocar los Derechos del Hombre por encima de todo? En los cursos que expuso en el extranjero, como en los expuestos en Burdeos, Duguit no teme proclamarlo. Y su argumentación podría ser utilizada por todos los que, en los actuales momentos, ya sea en Alemania, ya en Italia, colocan por encima de todo al Estado, creador de la ley por su todopoderío, que consiente en limitar, sin que, por otra parte, exista fuera de su dominio ninguna norma sagrada, ninguna fuente de Derecho. Pero Duguit no es menos severo contra esta concepción que contra la otra. Ni en el Estado ni en el individuo consiente en ver sujetos de Derecho; el recuerdo del *Imperium* le es tan odioso como el del *dominium*. En el fondo, la noción de "Derecho subjetivo". ¿no es una noción metafísica, nacida de la necesidad que conservamos, de colocar substancias detrás de las fuerzas? Sólo se podrá salir de la crisis

deplorable, sólo se podrá realizar el acuerdo de los espíritus, retornando a los hechos. Y el hecho es que, en toda sociedad hay reglas que se imponen, fuentes de un Derecho objetivo. ¿Cómo se explica su existencia? Por la interdependencia que incapacita a los hombres para vivir los unos sin los otros. Que esta solidaridad tome, como lo ha mostrado Durkheim, la forma de la división del trabajo, y se hará cada vez más evidente que la asociación sólo puede durar con una condición: que cada uno cumpla con su función propia. Y tal es el objeto de las reglas jurídicas: hacer posible el ejercicio de las funciones, ya sean, éstas, las del propietario que hace valer sus bienes, las del obrero que vende su trabajo, las del funcionario propiamente dicho, que cumple con su tarea administrativa. Por consiguiente, alrededor de la profesión deberá organizarse el Derecho. Hará posible una especie de sindicalismo generalizado, que no se dejará arrastrar al surco de la lucha de clases, sino que estará liberado de las restricciones que se le imponen, ya sea en nombre del individuo, ya en nombre del Estado. Construcción realista, piensa Duguit. Se ufana de haberla edificado fuera de todo romanticismo. Emparentado, en esto, con los psicólogos del “comportamiento”, no quiere construir más que sobre hechos comprobables *de visu*. Por eso se niega, en particular, a apelar a la “conciencia colectiva” de la que comenzaban a hablar los sociólogos: mito nuevo, o más bien antiguo fantasma al que también se debe exorcizar.

Para justificar su regla de Derecho, ¿se atiene Duguit a los hechos comprobables *de visu*? Hace largo tiempo que Davy lo ha observado en su tesis sobre *El Derecho, el Idealismo y la Experiencia*, y las crí-

ticas más recientes abundan en el mismo sentido: Walline, por ejemplo, en un estudio sobre *Dos maestros del Derecho público*, Hauriou y Duguit, denuncia en éste último a un idealista que se ignora. El hecho es que está obligado, para distinguir entre las pretensiones legítimas y las otras, a apelar a sentimientos, y no solamente al sentimiento de solidaridad, sino al de justicia. Para que los actos de una colectividad, asociación, corporación, fundación, sean reconocidos y protegidos jurídicamente, es necesario, también que su fin esté “conforme a la solidaridad social, tal como se la comprende en un momento dado, en el país considerado”. Citemos más: “Lo que hace el Derecho, la regla del Derecho, es la creencia que penetra profundamente la masa de hombres, en una época y en un país dados, que tal regla es imperativa, que tal carga debe realizarse. El Derecho, en una palabra, es ante todo una creación psicológica de la sociedad, determinada por necesidades de orden material, intelectual y moral.”

Davy tenía razón al subrayar estos pasajes: demuestran que Duguit, incapaz de pasarse sin psicología, y sin una psicología que tome en cuenta, ante todo, a los sentimientos que se imponen en el grupo, está, quiéralo o no, en la pendiente de la sociología.

Podría intentarse la misma demostración para la obra de Hauriou, el gran adversario de Duguit. La historia de nuestra Filosofía del Derecho, en los últimos veinte años, está llena con su duelo, resuena con los golpes que se dirigieron. Hauriou, gustosamente trataba a Duguit de anarquista, y declaraba que éste no nos proporcionaba ninguna razón ni obedecía a las leyes promulgadas por el equipo de go-

bernantes, ni respetaba los derechos del individuo. Esto no quiere decir que Hauriou, por su parte, se atuviera al individualismo clásico, ni al estatismo tradicional. Se trata de evitar, declara, tanto a un individualismo desenfrenado como un colectivismo sin freno. La teoría que le permite situarse en el medio entre estos dos extremos, es la teoría de la *Institución*, que ya es famosa. Muchos cuentan con ella para renovar, no solamente nuestras concepciones del Derecho, sino cualquier filosofía social. Renard parece considerarla — para emplear la famosa frase de Taine a Tarde — como la llave que abre todas las cerraduras.

Archambault, al presentar en los *Cuadernos de la Nueva Jornada*, diversas memorias de Hauriou, declara perentoriamente: “La filosofía social y jurídica del siglo XIX, tuvo la mala suerte de encerrarse, sucesivamente, en dos callejones sin salida: el individualismo voluntarista por una parte, y el sociologismo, por otra. Entre los dos, la teoría de la Institución señala el camino libre y liberador.” Añade: “Los sociólogos comienzan a preguntarse si no sería susceptible de sacar a su carro del atolladero en que amenaza hundirse.”

Ya recordamos que la noción de Institución es central para los sociólogos que, por su parte, la usan para definir el objeto de sus investigaciones. Frente al acontecimiento que pasa, como gusta decir Lacombe, autor de *La Historia considerada como ciencia*, estudian especialmente la práctica que dura, uso, rito o ley que se imponen a un grupo. Hauriou toma la palabra en un sentido más preciso. Habla, sin duda, de la Institución como de una red de prácticas: es la institución-cosa, por ejemplo, un régimen

de propiedad que produce ciertas consecuencias. Pero lo que le interesa es la institución idea, una fundación, una corporación, una nación que, al tratar de fijar las condiciones de su vida constituye un derecho, gracias al poder de gobierno que contiene. Ensayo de "vitalismo social", como dice el propio Hauriou, la teoría implica la acción de esas fuerzas organizadoras espontáneas que, fuera de los contratos, obra consciente de los individuos, así como anteriormente a la legislación, obra consciente de los poderes constituídos, hacen dominar una disciplina. Aquí, en efecto, surge un punto de romanticismo, si es cierto que el romanticismo, como lo ha mostrado René Berthelot, es ante todo, un vitalismo e implica una creencia en el poder de organización espontánea de los grupos. Pero Hauriou no se contentará, por su parte, con un acto de fe en el instinto. Analiza, desmonta el mecanismo gracias al cual la institución produce el Derecho. Antes de cualquiera empresa — ya se trate de un hospital, de una congregación o de un Estado — es necesaria *la idea de una obra por realizar* (idea directriz interior a dicha fundación, más y mejor que un fin que le fuera exterior: la acción de las críticas de Bergson contra el finalismo clásico, es aquí insensible). Un *poder de gobierno*, organizado debe intervenir, en segundo lugar; sin su voluntad, la idea no tomaría cuerpo, no estaría defendida por un orden. Pero es necesario un tercer elemento, al que Hauriou llama la comunión. Es importante que la idea encuentre la adhesión de los que tienen que obedecer las órdenes que ella justifica. La fundación de las comunas, en la Edad Media, la fundación de Sindicatos, a fines del siglo XIX, suponen aclamaciones, traducen senti-

mientos comunes intensos. Es importante que duren, aun cuando fuese en el inconsciente de sus miembros, para que la institución permanezca viva y activa. Por esto es por lo que un Estado tiene mayores oportunidades de conservar su vitalidad si permanece en contacto con las masas y puede contar con su adhesión.

Esto equivale a decir que toda agrupación necesita apoyarse en una conciencia colectiva. Hauriou rechaza ese vocabulario. La conciencia colectiva siempre le produce el efecto de que está preparando el camino a un colectivismo absorbente — tendencia “alemana” que fustiga con rigor —. No ve que en cierto momento de la evolución social, en ciertos tipos de civilización, puede muy bien — como lo han demostrado Durkheim y sus colaboradores — autorizar, reclamar, justificar a su manera, una parte cada vez más amplia concedida a la autonomía diferenciada de las conciencias individuales. Para defender, cuando así lo considera necesario, al individuo contra las usurpaciones de la autoridad, para demostrar la necesidad de añadir, a la preocupación por el orden, la preocupación por la justicia, Hauriou invoca numerosas ideas que se imponen. Pero para que las reconozca como válidas, las necesita eternas, y como si cayeran del cielo. Huella de tomismo, observa Gurvitch o, cuando menos, huella de platonismo. El Derecho natural, correspondiente a una idea intemporal, característica de la especie humana, no podría ser un producto de la sociedad. En ese sentido, la fórmula lanzada por el jurista alemán Stammler, y subrayada en el *Año Sociológico* por Simiand, la idea del “Derecho natural de costumbres variables”, horrorizaría a Hauriou, quien,

no obstante, se ve obligado a reconocer que la justicia misma admite, para vivir en las sociedades, acomodamientos bastante diversos. El *Suum cuique tribuere*, como la ha mostrado Levy-Bruhl en una página famosa de su libro sobre *La Moral y la ciencia de las Costumbres*, está lejos de tener el mismo sentido bajo todas las latitudes.

No hay solamente, como lo observa Gény, un dato natural, hay un dato histórico, al cual deben tomar en cuenta los más constructores de los juristas, so pena de suspender en las nubes lo que él llama su libre investigación científica.

Cierto número de juristas — Renard, Ripert — tienen, en este caso, una solución lista: la solución católica. Verdades eternas reveladas, y la personalidad humana revestida de una dignidad superior puesto que está destinada a la inmortalidad, ¿no es todo lo que se necesita para fundar el Derecho? ¿Quién se atrevería, no obstante, en nuestros días, a decir que fuera de tales creencias, no hay salvación para él?

Hubert, y el propio Gény, no tienen dificultades para establecer que también subsisten fuentes laicas del Derecho natural, desde los estoicos hasta Grotius o Kant. Y dejan entender que en las sociedades en las que las iglesias están separadas del Estado, sería imprudente encadenar el Derecho a un dogma. La estructura misma de esas sociedades, las variaciones de las tendencias que hacen coexistir bajo un régimen de tolerancia, obligan al jurista a buscar principios más amplios. ¿Qué quiere decir esto, sino que aquí también la realidad social exige e impone cierta orientación al ideal necesario?

El destino fatal del Derecho es imperativo, y no

obstante, relativo. ¿Acaso la presión de las ideas que se desprenden de la vida de los grupos no es la que explica más naturalmente este doble carácter? Y si las prescripciones jurídicas se presentan revestidas de un autoridad que se impone al individuo, ¿no es porque las instituciones caras a Hauriou, llegan a constituir personalidades morales conscientes? Aquí aparece que la teoría de la institución podría recibir un útil apoyo de la sociología. Davy lo demostraba hace largo tiempo, y las reflexiones más recientes de Delos, en los *Archivos de Filosofía del Derecho*, confirman, casi en todos sus puntos, sus observaciones. Al establecer una "teoría de la personalidad moral, basada en la sociología", Delos añade que sin ese complemento, toda teoría de la institución le parecería mutilada.

¿Queremos ver, ahora, qué clase de servicios pueden rendir las concepciones sociológicas a un jurista que, lejos de resistirse a la pendiente, se abandone a ella plenamente? Habría que releer la obra de Emmanuel Lévy. A su tesis, *La prueba por título de derecho de la propiedad inmobiliaria*, a su libro sobre la *Visión socialista del Derecho*, el profesor de la Universidad de Lyon acaba de agregar una serie de estudios sobre el *Fundamento del Derecho*. Obra llena de fórmulas sibilinas, pero que dan qué pensar. Emmanuel Lévy es profeta, e incluso poeta, al mismo tiempo que profesor. Pero, de acuerdo con el testimonio de varios conocedores — Charles de Andler, Edouard Lambert, A. de Monzie — es uno de los espíritus más originales entre los maestros del Derecho contemporáneo, uno de los que hacen reflexionar más profundamente a los jóvenes, sobre

las transformaciones, sobre la renovación necesaria de la filosofía del Derecho.

Ahora bien, ¿en qué dirección pretende guiarlos? El Derecho no es cosa material sino asunto de opinión. En donde quiera que haya Derecho, hay una espera legítima, que permite a los miembros de una sociedad, contar con garantías, con valores. Ser propietario, es creer que se pueden usar ciertos bienes: la sociedad arregla sus leyes para que esta confianza no sea defraudada. Sin ese sostén, que supone entendimiento tácito y voluntad común, toda propiedad es ruinoso. Asimismo, si dos individuos contratan, es también una voluntad colectiva — la voluntad de dar seguridades a quien contrata — la que constituye la verdadera fuerza de su compromiso. “Es el medio mismo, es la sociedad con sus leyes, tal como se ha visto inducida a representárselas, quienes hacen el contrato, quienes crean al ser jurídico.” Deudas, confianza, creencias, todo está incluido. En el orden jurídico, sobre todo, vivimos de creencias colectivas. Y es necesario cierto estado de creencias colectivas para permitir a la personalidad afirmarse. Las investigaciones de Durkheim han confirmado a Emmanuel Lévy en tales convicciones. Siguiendo el mismo orden de ideas, se ha visto inducido a concluir que el Derecho es, ante todo, una religión

Religión que está muy lejos, naturalmente, de consagrar siempre los mismos preceptos. Mañana reabsorberá, posiblemente, prevé el jurista profeta, el patrimonio del propietario en la deuda de la clase que para vivir sólo tiene su trabajo. Las relaciones equitativas entre productores y consumidores, descansarán en la confianza que se inspirarán los unos a los otros. Pues Emmanuel Lévy es socialista, al

mismo tiempo que sociólogo. Y de “la afirmación del Derecho colectivo”, cree poder deducir reformas que disminuirían el Derecho del propietario. Mientras tanto, cualquiera que sea la forma que deba tomar la legislación de mañana, es importante recordar que el Derecho, por constituirse en un medio social, por un medio social, tiene, como ley, la variación. Charles Andler ya observaba que el pensamiento de Emmanuel Lévy se une, aquí, al de Lasalle: “El Derecho es de esencia relativa: cambia con la creencia social, que es, a su vez, expresión de la necesidad.”

Apresurémonos a añadir que es lo más interesante, según nuestra opinión, para la orientación de las relaciones entre el Derecho y la sociología, no son estas afirmaciones muy generales, tendientes a una renovación del sistema jurídico actual: más bien serían estudios particulares, siempre que estuvieran concebidos con un espíritu comparativo, que se relacionaran con determinado aspecto del Derecho o con determinada noción necesaria a su vida.

Ya Gaston Richard, que durante algún tiempo fué colaborador del *Año sociológico*, había mostrado, en su tesis sobre los *Orígenes de la idea del Derecho*, cómo la observación etnográfica y sociológica puede renovar a la filosofía del Derecho, por ejemplo, inclinando su atención a las formas del procedimiento.

Un poco más tarde, en el tomo IV del *Año sociológico*, el mismo Durkheim daba una prueba memorable de la fecundidad de semejantes investigaciones; formulaba y explicaba dos leyes de la evolución penal. “La intensidad de la pena es tanto ma-

yor mientras menos elevado sea el tipo al que pertenece la sociedad — y mientras el poder central tenga carácter más absoluto.” “Las penas de privación de libertad, y sólo de libertad, durante un tiempo variable, según la gravedad de los crímenes, tienden cada vez a transformarse en el tipo normal de represión.” ¿Cómo explicarse esta dulcificación del Derecho penal, y que la prisión substituya, en numerosos casos, a los suplicios de todas clases — el palo, el fuego, el aplastamiento bajo los pies de un elefante, el ahogamiento, el aceite hirviendo en las orejas y en la boca — que son moneda corriente en el Derecho arcaico? ¿Bastará para explicar esta substitución, comprobar que las costumbres se han dulcificado? Las transformaciones que se han producido en la estructura de las sociedades, ayudan a comprender esta humanización. Cuando la sociedad es “simple”, cuando está constituida, por ejemplo, por esa clase de clanes que no se mezcla con otros, entonces, la intolerancia del grupo no encuentra obstáculos, y se corre el peligro de que las penas aplicadas sean terribles. Si una organización política se constituye, si culmina en un poder absoluto, sin contrapeso, entonces es grande la tentación, y al mismo tiempo, se tiene la posibilidad de tratar a los hombres como cosas: su sufrimiento no cuenta para nada. Bajo el imperio romano, la ley penal se agrava cuando el poder gubernamental tiende a ser absoluto. En Francia, el apogeo de la monarquía absoluta también señala el apogeo de la represión. Allí en donde los centros de resistencia organizada faltan, la piedad pierde sus derechos. Las creencias colectivas en las que reposa el orden social autorizan, para reprimir el crimen, violencias metódicamente inhu-

manas. Es porque entonces, los crímenes son, frecuentemente, actos atentatorios al prestigio de las tradiciones consagradas: se presentan como otros tantos sacrilegios. Mientras que, para nosotros, el crimen consiste esencialmente en la lesión de algún interés humano, para los pueblos primitivos consiste, casi únicamente, en la falta de cumplimiento de las prácticas del culto, en la violación de las interdicciones tradicionales, en el alejamiento de las costumbres de los antepasados, en la desobediencia a la autoridad.

Para que esta concepción "religiosa" de la criminalidad, sea substituída por una concepción "laica", se necesitaron profundas transformaciones sociales: por ejemplo, la distinción entre Estados e Iglesias, o la organización de las profesiones fuera de las familias. La libertad del individuo gana terreno. Y reservamos lo más claro de nuestra indignación para los actos que lesionan los derechos personales. Esto conduce, sin duda, a sancionar numerosos actos para los cuales se hubiera mostrado más tolerante, la conciencia pública de antaño. Pero estas sanciones no revestirán la gravedad de las que se usaban en las sociedades en las que reinaba, sin contrapeso, una autoridad de base religiosa: los propios culpables se benefician de nuestro creciente respeto para la persona humana. ¿No habría una especie de contradicción en vengar la dignidad ofendida en la persona de la víctima, violándola en la persona del culpable? De allí vienen las dulcificaciones, las vacilaciones, los escrúpulos de los que nuestro sistema penal ostenta más de una huella.

Este mismo hecho capital, la inversión de las relaciones entre conciencia colectiva y conciencias

individuales, se vuelve a encontrar en las explicaciones ofrecidas por Fauconnet, de las transformaciones que se producen en la noción, tan discutida, de *responsabilidad*. Después de evocar todas las teorías que ha suscitado, y de recordar sus contradicciones, pide que se la estudie en los hechos, y que “se trate por el método histórico ese problema, ordinariamente abandonado a la filosofía”. De hecho, en las diversas sociedades hay individuos tenidos por responsables, y situaciones generadoras de responsabilidad. Si pasamos revista a unos y otras, pronto reconoceremos que ni sujetos ni situaciones son lo que quisiéramos que fuesen, según las ideas de nuestro tiempo. Se han considerado responsables, no sólo individuos conscientes, sino niños, locos, cadáveres, animales y, hasta instrumentos. La responsabilidad no sólo ha sido engendrada por la intervención activa y voluntaria, sino por la intervención pasiva, por la intervención indirecta: quien viola un rito, aun sin saberlo, quien se deja manchar con el contacto de un sacrílego, se expone a una pena. Para decir verdad, en dondequiera en donde hay sentimientos colectivos intensos, en cuyo mantenimiento se juzga interesada toda una sociedad, todo ataque a estos sentimientos, suscita una reacción intensa, una necesidad de consolarse con una destrucción que sea una reparación, es decir, por una necesidad de castigar. Pero, ¿a quién castigar? Esta preocupación sólo pasa al primer plano después de un trabajo bastante largo. Primitivamente, parece que la venganza no estaba orientada. La primera idea, observa Le Henaff, en el *Derecho y las Fuerzas*, es la del equilibrio: “Todo daño debe ser reparado, no por una indemnización sino por una destrucción

equivalente. . .” Los indígenas de las Filipinas, cuando su jefe es muerto, matan al primero que pasa. Numerosas costumbres, en países bastante diversos, revelan que en las primeras formas de penalidad una especie de indeterminación es la regla. Se quisiera borrar al crimen mismo. Y se busca, para simbolizarlo, para personificarlo, a un portador de responsabilidad.

La verdadera función de la responsabilidad parece, por consiguiente, ser esta: “Hacer posible la realización de la pena, proporcionándole un punto de aplicación y, en consecuencia, permitir que la pena desempeñe un papel útil.”

La conciencia colectiva ultrajada, exige una presa: *quaerens quem devoret*. Y no solamente porque es causa, en el sentido físico de la palabra, del acto calificado como crimen, es por razones, a veces más complicadas, por las que el criminal se transforma en chivo expiatorio. Si se ha llegado a juzgar como responsable sólo al individuo libre, causa consciente del crimen, esto se debe, en efecto, a las transformaciones de toda clase que, en las sociedades, hacen pasar al primer plano al individuo y a su conciencia.

La atención se concentra, entonces, en el portador de la pena, cuyo dolor hace que nuestra piedad se subleve. Así se explica ese doble movimiento que hace sufrir al deseo de venganza una especie de represión: al mismo tiempo que las penas se atenúan, la responsabilidad se precisa. Y para aplicar más justamente la pena, cada vez se toma más en cuenta lo que pasa en el interior del individuo. De limitación en limitación, la responsabilidad se espiritualiza, al mismo tiempo que se individualiza. Es

el efecto, menos de una teoría filosófica, que de una situación histórica.

¿Queremos un tercer ejemplo, sobre la noción, que, aún más que la de responsabilidad, ha ocupado largo tiempo, en nuestra filosofía del Derecho, un sitio eminente? Releamos la tesis de G. Davy, sobre la *Fe Jurada*: trata de mostrarnos la lenta formación del Derecho contractual, y de recordarnos que el contrato, pieza maestra, pivote del Derecho para algunos, es una adquisición de la historia, más bien que una inclinación primitiva de la naturaleza humana.

Sumner Maine había presentado el progreso del Derecho como una substitución del estatuto por el contrato, de las obligaciones que el hombre se crea a sí mismo, ligando su voluntad a la de otro, a las obligaciones que se le imponen por su nacimiento, por su situación social, por su pertenencia a un grupo. ¿Hay que atenerse a esta antítesis, capital, durante largo tiempo en nuestra filosofía del Derecho? A nuestros juristas que, actualmente, discuten su fundamento, Davy presenta argumentos sociológicos. Mostrará cómo el contrato se va desprendiendo del estatuto, y cómo no puede adquirir su virtud imperativa más que tomándola de la autoridad de los grupos mismos; autoridad a la que sólo sobrepasará apoyándose sobre ella misma. Es exacto que todo Derecho nace, en primer lugar, para un hombre, de la situación en que lo ha colocado su nacimiento: sólo tiene fundamentos para reclamar según las condiciones planteadas por la tradición de su grupo político-doméstico. Pero, ¿no se puede, ante todo, entrar en dicho grupo, si no es por el nacimiento? El matrimonio es la mejor prueba de que es, como

lo ha notado Boas, un medio de adquirir privilegios. Y después, al lado de los parientes "naturales", ¿no hay, en todas las sociedades, parientes "artificiales"? Dos guerreros que cambian su sangre, se convierten en hermanos. Cada uno de ellos adquiere, así, derechos y deberes nuevos. Su situación jurídica se modifica por un acto de voluntad: es un precontrato.

Pero si queremos ver de manera más precisa, cómo se elaboran los elementos constitutivos del contrato, hay que seguir el funcionamiento de una curiosa institución a la que ya hemos encontrado: el potlach, que implica, no solamente la obligación de dar, sino la de aceptar y de devolver, forma primitiva del cambio que moviliza y redistribuye propiedades; forma, también, del desafío que proporciona a los rivales la ocasión de superarse con la exhibición de sus tesoros, y que se lleva a cabo con motivo de una fiesta, nacimiento, matrimonio, invitación, erección de una tumba. El potlach, sincretismo único de los hechos sociales, decía Mauss, domina toda la vida de gran número de sociedades, en el oeste de la América del Norte, por ejemplo, o en Melanesia. Tanto y tan bien, que se ha podido hablar de la civilización del potlach. La institución interesa a Davy porque permite a los donadores, no solamente distinguirse, ganar prestigio, sino imponerse una obligación, y crear, en otros, obligaciones con las que ellos cuentan. ¿No estamos, aquí, en el camino del contrato? Lo percibimos claramente cuando un jefe, teniendo tras sí, ya no a su clan, sino a una cofradía, a una sociedad secreta, toma iniciativas que le aseguran un aumento de prestigio, fuente de un aumento de poder. Así, al lado de las promociones por herencia, aparecen promociones

por elección. Por la virtud del potlach, principio de vida y de cambio, se hacen posibles los ascensos. Los héroes de la competencia se desprenden de la masa. Cuando la institución que les ha servido de apoyo se vuelve de uso común, se abre un camino al individualismo. Las soberanías privilegiadas que se han constituido, encontrarán, bien pronto, resistencias, otros poderes las reducirán, imitándolas: producidas por condiciones sociales, también se verán limitadas necesariamente por otras condiciones sociales. El individualismo atravesará, así, el feudalismo, para llegar al igualitarismo”.

De estos ejemplos puede concluirse que Mauss no estaba equivocado cuando, al intervenir en una reciente sesión del *Instituto Internacional de Filosofía del Derecho*, observaba, a propósito de la fuentes del Derecho positivo: “Para los sociólogos, todo concepto cambia, toda noción es de origen histórico.” Y añadía que bien pronto presentaría la demostración, a propósito de una noción tan capital para el Derecho, como lo es la de responsabilidad o la de contratos, la noción de persona.

Por consiguiente, el sociólogo es relativista por definición. Sólo puede, aquí, seguir, la huella de los historiadores. Pero la historia misma, no lo satisfará sino cuando trate de demostrar, por el empleo del método comparativo, en función de qué realidades varían las instituciones y hasta los principios mismos del Derecho. Y, según los sociólogos, hay que buscar las realidades dominantes en las sociedades, en su estructura, en las representaciones sugeridas por ellas a las conciencias que reúnen. Y hay lugar para pensar, en efecto, que esta preocupación dominante — algunos dirán, esta obsesión sistemática — puede, en todo caso, suscitar y orientar más de una investigación útil a la ciencia del Derecho.

CAPITULO VI

SOCIOLOGIA ECONOMICA

Hemos visto en qué puntos están de acuerdo los miembros del equipo cuya influencia tratamos de medir: en que los hechos sociales, cualquiera que sea la categoría a que pertenezcan — económicos, políticos, religiosos, morales — están sometidos a leyes; que es posible deducir estas relaciones constantes por medio de observaciones comparativas; que para comprender bien las causas y resultados de los hechos sociales, instituciones, hábitos, representaciones colectivas, hay que situarse metódicamente en el punto de vista de los conjuntos, tomar en consideración la estructura, las necesidades, la influencia de los grupos cuya propia vida contribuyen a mantener.

Los sociólogos, lo hemos visto, son los primeros en reconocer que numerosos estudios, referentes directa o indirectamente a estos objetos, han precedido a la edad sociológica propiamente dicha. Saben, los sociólogos, que en muchos casos, su campo de trabajo ha sido trabajado, desde hace largo tiempo, por especialistas en las diversas ciencias — derecho

o historia de las religiones, ciencia de las costumbres o economía política —. Pero consideran que se obtendrían resultados aún más favorables para el progreso de la ciencia, que se aclararían verdades más fáciles de coordinar, si hasta en los estudios especiales se guardase el sentimiento de los conjuntos sociales y si se recordara que estos conjuntos, también son, a su manera, seres clasificados en tipos y sometidos a leyes.

¿Qué clase de influencia ha podido ejercer, el espíritu sociológico, así comprendido, sobre la economía política, en Francia, durante el período contemporáneo? Es lo que, ahora, vamos a tratar de precisar.

De todas las ciencias sociales, la que ha tenido su punto de partida en el estudio del comercio, de la agricultura, de las condiciones de la riqueza de las naciones, es sin duda la más antiguamente constituida, siendo la primera en construir un cuerpo de doctrinas, en invocar leyes naturales, en razonar sobre las cifras. Fuertes con este adelanto, los economistas debían verse inducidos a mirar con cierta desconfianza los esfuerzos de la llegada al último, pero no la menos ambiciosa, de las ciencias sociales, la que parecía querer realizar la síntesis, situándose en un punto de vista nuevo: la sociología propiamente dicha.

Por esta causa, durante largo tiempo, las relaciones fueron tirantes o inexistentes entre ambas disciplinas. Sin embargo debemos notar que el problema de sus relaciones admite soluciones muy diversas, según el tipo de economía política que el sociólogo encuentre frente a él. Se pueden distinguir tres prin-

cipales: *la economía liberal, la economía nacional, la economía social*. De la primera, se encuentran, en otro tiempo, los principales representantes en Inglaterra, de la segunda en Alemania, de la tercera en Francia.

La economía política de origen inglés — aquella cuyos principios fueron planteados por Adam Smith y su escuela — creyó descubrir leyes naturales, válidas para todos los tiempos y todos los países, partiendo de una psicología que sólo considera a los hombres como individuos cambistas, cada uno de los cuales sigue su interés personal y material, y trata de obtener beneficios con el mínimo de gastos. Voluntariamente hacía abstracción de las fronteras de las naciones, así como de las fases de la historia.

Por lo contrario, la *Nationaloekonomie* insiste sobre el hecho nacional y sobre los momentos de la evolución. Desde el *Sistema de Economía Nacional* de List, coloca en primer plano los intereses propios de los grupos, las medidas que éstos emplean para salvaguardar sus fuerzas productivas, medidas que, por otra parte, varían con el grado de la evolución económica que han alcanzado. Esta escuela discute los postulados individualistas de la escuela liberal. Y se adivina que todo lo que ésta última nos mantiene alejados de la sociología, propicia por definición al desarrollo de un espíritu a la vez relativista y solidarista, la *nationaloekenomie* nos aproxima a ella.

Por lo demás, habría que contar con una tercera tendencia, la representada, especialmente, por Sismondi, en 1819, cuando escribió los *Nuevos principios de economía política*. Es la economía social que se alza, así, contra la economía política clásica. Y

todos los pensadores franceses que utilizan sus análisis — los socialistas propiamente dichos — se han visto inducidos a concebir una organización de la sociedad muy diferente a la que los economistas habían concebido para las necesidades del *homo oeconomicus*. De ello proviene no solamente una serie de utopías, sino series de observaciones, de las que el sociólogo puede retener mucho.

¿A cuál de estos tres tipos pertenecen los trabajos de economía política frente a los cuales se encontró la sociología, en Francia, cuando quiso constituirse? Las tres tradiciones, de hecho, están representadas, pero desigualmente.

En su libro, guía excelente sobre las *Doctrinas económicas en Francia*, Gaétan Pirou, nota que la economía política clásica, ortodoxa, liberal, siempre ha tenido a sus defensores agrupados alrededor del *Diario de los Economistas*. Lo son, no sólo por las consecuencias individualistas que frecuentemente se han deducido de sus teorías, sino por el método por medio del cual tales teorías han sido establecidas. Estiman que, en efecto, de este modo se han descubierto leyes naturales, como decía Leroy-Beaulieu, tan buenas como ineludibles. Y cuando el sociólogo los invita a un acercamiento, lo rechazan altivamente. Es lo que hicieron ver claramente al mismo Durkheim, cuando fué escuchado en la *Sociedad de Economía política*, en abril de 1908. Cuando indicaba que la sociología y la economía política tenían que tratar, ambas, *cosas de opinión*, le hicieron comprender que la economía política no tenía nada que perseguir en las nubes: estudiaba realidades mensurables, expresables en fórmulas, y sometidas a leyes universales.

¿Se atiene a este *nescio vos*, la mayoría de los economistas? Me permito dudarlo. Si consultamos los tratados de economía política, usados en la Facultad de Derecho, percibiremos que en muchos de ellos, se advierten otras tendencias aparte de la tendencia individualista, y que otros métodos que el abstracto, se emplean. Es lo que apareció claramente, poco tiempo después de que la economía política se instaló en la Facultad de Derecho, cuando Cauwès publicó su *Curso*, en el que protestaba contra el dejar hacer, y recordaba — contra el famoso aforismo de Turgot —, que el economista no podría hacer abstracción de las fronteras, y que, además, las naciones podían ser de edades diferentes en materia de agricultura o de industria: más cerca, en todo esto, de List o Knies, que de Smith o Ricardo. Los continuadores de Cauwès, lógicamente debían encaminarse a relacionar sus concepciones con las de estos sociólogos.

Sin embargo, tenemos que colocar en primer lugar, a una tendencia que parece, a primera vista, diametralmente opuesta. Desde cierto punto de vista, la tradición clásica todavía encuentra, en Francia, defensores, continuadores: hay partidarios de la economía pura, incluso de la economía política matemática — los lejanos herederos de Cournot — que se empeñan en conservar el derecho, en materia económica también, de usar la abstracción y la deducción, que según ellos serían los mejores métodos para asegurar a esta disciplina, un carácter verdaderamente científico. Bajo formas diversas, Bodin y Bousquet, Aupetit y Rueff, defienden este punto de vista. Y de esta manera se alejan, seguramente, tanto de la economía nacional como de la economía social.

¿Quiere decir esto que se aproximen, en la misma medida, a la economía liberal? Habría que establecer varias distinciones. La economía clásica es optimista al mismo tiempo que liberal; deduce, de los análisis a los que se entrega, de los principios que plantea, una justificación del dejad hacer. Esta no es la pretensión de los que, en nuestros días, se dedican a la economía pura. Se dan cuenta, advierten que para poder deducir, calcular, establecer *a priori* las condiciones del equilibrio de un mercado, adoptan ciertos postulados y se encaran con una hipótesis que no es forzosamente un ideal, y que tampoco corresponde, forzosamente, a la realidad. Para poder llegar a sus fórmulas, es necesario, en efecto, suponer dadas cierto número de condiciones difícilmente realizadas de hecho. Por ejemplo, la concurrencia debía ser perfectamente libre, sin que algunos de los vendedores o compradores pudiesen ponerse de acuerdo previamente, mientras que otros permaneciesen en la ignorancia de tales o cuales ofertas o demandas. Esto sólo es posible con la presencia de ciertas instituciones, en cuyo primer rango figura la propiedad privada. Y la manera en que están repartidas las propiedades, influye, antes que todo, en la actitud de vendedores y compradores. Este reparto, ¿asegura el máximo de "ofelimitad"? Ningún teórico puede demostrarlo. Así como tampoco ningún teórico puede darnos a conocer las causas históricas que presiden la constitución de determinado mercado real, ni decirnos si se aproxima o no al mercado ideal. Por eso, la economía pura de nuestros días, consciente de la abstracción que utiliza, tampoco podría ser calificada de optimista, puesto que no podría ser calificada de realista. Ch. Rist lo ha demostrado en sus

artículos, ya clásicos, "Economía optimista y Economía científica" (reproducidos en sus recientes *Ensayos sobre algunos problemas económicos y monetarios*), cuya argumentación cae sobre Bousquet o Bodin, tanto como sobre Walras o Vilfredo Pareto: toda economía pura vuela en un empíreo; prisionera de sus postulados, no podría, por sí sola, bajar a tierra.

Debemos pensar que los sociólogos propiamente dichos, cuando quieren dedicarse al estudio de la producción y del reparto de riquezas, utilizarán esta distinción, y sostendrán que ninguna economía abstracta, aún y sobre todo si reviste la forma matemática, podría ofrecernos una ciencia positiva de las realidades económicas. Sobre ello ha insistido vigorosamente Simiand, en su libro sobre *El Método positivo en ciencia económica*.

Si queremos deducir lo que sucederá en un mercado — cuando un banco pide capitales, cuando un comerciante trata de atraer clientes, cuando un tipo de salario se discute entre patrones y obreros —, la deducción nos abre varios caminos. Y si escogemos uno mejor que otro, es porque nos dejamos llevar por una opinión, por rápida y superficial que sea, de la realidad histórica. La simple consideración del *homo economicus* no nos permitiría adivinar si el rentista se decidirá por la perspectiva de un tipo de interés muy elevado, o por la de una inversión segura, si el comprador será seducido por la baratura o por la buena calidad, ni a qué tipo el obrero juzgará que el salario es inaceptable. Sidney y Beatrice Webb, observan justamente que el mínimo y el máximo, en materia de salarios, no son los mismos para un obrero inglés y para uno negro. Este,

en ciertas condiciones, trabajará por cualquier salario, por bajo que sea. Por otra parte, cualquier salario, por alto que sea, no lo decidirá a trabajar, cuando tenga lo suficiente. Diferencias de primera importancia, pero que no podían ser previstas por ninguna "teoría económica".

Si después de esto, se da un aspecto económico a estos razonamientos, es algo que no cambia en nada el problema, sino que amenaza con alejarnos más de la vida. Simiand está de acuerdo con Painlevé en pensar que las matemáticas, en semejante materia, aportan un "vestido", una forma más bien que un principio de descubrimientos. Pero no se detiene en la objeción principal del gran matemático, que discute que los valores puedan ser asimilados a las cantidades de que tratan las ciencias de la naturaleza. Un valor, según Painlevé, no se parece en nada a una longitud, por ejemplo. ¿No varía de acuerdo con el punto de vista de los individuos? Por eso, las premisas de que parten los economistas matemáticos, siempre serán calidades disfrazadas de cantidades. Simiand está muy lejos de aceptar este veredicto. Para él, como para Durkheim, los valores económicos traducen estados de opinión, pero de una opinión colectiva, cuya influencia, muy bien puede traducirse en cifras. "Una opinión es una cantidad", tal es el hecho, posiblemente único, que encuentra el sociólogo-economista. Y es lo que permitirá, como lo veremos en los trabajos de Simiand, emplear ampliamente la estadística. Pero esto no significa que las simplificaciones usadas por la economía política pura cubran la realidad. Sus premisas permanecen hipotéticas, como inverificables sus conclusiones. Y su principal error, es justamente,

que permanece colocada en el punto de vista del individuo, estableciendo leyes que, o bien pierden su sentido cuando se colocan en el punto de vista de la colectividad, o sólo adquieren sentido con relación a una estructura social anteriormente dada. Ejemplo del primer caso: la ley de la utilidad final. Ejemplo del segundo caso: la ley de la oferta y la demanda. Después de haber obtenido gran éxito, la ley formulada por la escuela psicológica austríaca se ha encontrado con graves objeciones. Y frecuentemente se ha hecho observar que no se verifica siempre que la necesidad disminuya a medida que aumenta la cantidad de la cosa empleada para satisfacerla. Simiand se asocia a estas críticas, haciendo observar que hay necesidades insaciables, necesidades-pasiones: hay hombres que siempre pueden desear más oro, o incluso, más tierra. Y la última fanega o la última moneda, le es tan preciosa como las primeras. Por otra parte, para saber si el valor de una cosa aumenta o disminuye a nuestros ojos, importaría considerar las relaciones de nuestras diversas necesidades entre sí, y establecer de qué modo las jerarquizamos. Pero, por encima de todo, convendría recordar que, por las condiciones de la vida social, un vestido, provisiones, una habitación, con mayor razón la tierra, y todavía más el oro, conservan un valor durable, aun en el caso de que nosotros no podamos utilizarlos inmediatamente para nuestro consumo personal. Si no utilizamos su valor de uso, los guardamos como valor de cambio. Y sólo esto basta para modificar todas las condiciones del problema. Esto explica que, en la realidad, adoptemos, con respecto a la última unidad de los bienes

consumibles, una actitud muy diferente a la que dejaría prever la teoría.

Pero más fundamental aún, para la aplicación de las matemáticas a la economía, es la ley de la oferta y la demanda. Reflexionando sobre el alza de los precios, aumentada por la demanda, y sobre su baja, aumentada por la oferta, se han llegado a calcular las condiciones del equilibrio en un mercado. Pero frecuentemente se ha olvidado observar que esta ley sólo se realiza en el interior de límites dados, en un cuadro determinado. Se necesitan condiciones históricas, que están muy lejos de estar siempre, y en todas partes, reunidas: que los cambistas sean propietarios, que tengan la voluntad y la facultad de alienar, por contrato, los bienes de que disponen; que, por otra parte, estén deseosos u obligados, por su situación misma, a concluir en vez de a romper el trato; que, además, se refieran, en sus estimaciones, a algunos precios ya realizados y conocidos. Todo esto equivale a decir que el funcionamiento de la ley en cuestión, implica la existencia, no sólo de ciertas instituciones, sino de ciertas representaciones colectivas. "El vicio radical de esta teoría es que, finalmente, nos explica un fenómeno de naturaleza social, con fenómenos individuales, que justamente derivan de ese fenómeno social mismo."

Tal sería, por tanto, el reproche principal contra la nueva forma de la economía abstracta, contra la economía matemática: no toma suficientemente en cuenta a los hechos sociales, y a hechos sociales que son, asimismo, variables históricas, puesto que puede haber diversidad y cambio en la estructura de los grupos.

Cediendo a esta pendiente, los sociólogos propia-

mente dichos, se verían inducidos a hacer algunas reservas a propósito de las posiciones adoptadas por Rist en el prefacio a sus *Ensayos sobre algunos problemas económicos y monetarios*. Hemos visto que, resumiendo las teorías de economía pura, elaboradas por los Walras, los Pareto y sus sucesores, es el primero en limitar su alcance práctico y su valor explicativo: suponen un cosmos ideal, del que nadie dice que sería, para nosotros, el más deseable ni que sea el más próximo a la realidad. Pero cuando se trata de explicar esta realidad misma, Rist marca sus preferencias por un método de investigaciones y por un tipo de explicaciones. El economista debería asignarse, como tarea principal, el comprender los fenómenos económicos que suceden bajo su mirada: la observación de los hechos presentes y el análisis de su mecanismo es, para él, lo que para el médico es el examen clínico del enfermo. Por otra parte, bien pronto se ve inducido, por este camino, a comprobar que los fenómenos económicos son relativamente independientes — especialmente con respecto a los fenómenos políticos — cosa que generalmente no se cree. Aceleración o disminución de la producción, creación o desaparición de los ahorros “resultan de una multiplicidad de actos de voluntad, por medio de los cuales, los individuos o gran número de empresas, deciden, cada una en particular, trabajar o suspender el trabajo, extender o restringir la producción”, etc.

Son, por consiguiente, fenómenos de masa, y cuyos elementos son millares o millones de elecciones, individuales, independientes, determinadas por la idea que cada uno tiene de sus ventajas económicas frente al movimiento general de los precios: tal sería

la materia propia de la economía política, tales serían las fuerzas espontáneas cuyos efectos tendría que sufrir. Se reconoce, aquí, una tendencia, no sólo de disminuir la parte de una influencia de la política propiamente dicha, sino, de una manera general, la de todas las fuerzas sociales extra-económicas, desde la estructura jurídica de las sociedades, hasta las ideas que se forjan los individuos — puesto que pertenecen a cierta nación, a cierta clase — del nivel de vida que les parece legítimo sostener. Se alcanza, así, al *homo oeconomicus*, se concede la razón a sus teóricos. Y puesto que, por hipótesis, se atenderá al análisis del presente, descuidará aclarar todo el movimiento histórico que ha hecho posible esa multiplicidad de cálculos independientes en los que se ve el gran resorte de la vida económica actual. Estamos en los antípodas de las tesis sostenidas por Frédéric Rauh, cuando objetaba a Landry, autor de un *Manual de economía* (en la *Revista de síntesis histórica*, de octubre de 1908) “El *homo oeconomicus* no pertenece a la psicología: es un tipo social e histórico, nacido del capitalismo de los tiempos modernos, en una sociedad fundada sobre el cambio, la moneda y el crédito”. Relativismo reafirmado por Mauss al fin de sus *Ensayos sobre el don, forma arcaica del cambio* (*Año sociológico*, 1925): “Son nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un animal económico... no hace mucho tiempo que es una máquina, complicada con una máquina de calcular.”

¿Desaprobaría, Rist, este relativismo? No absolutamente, sin duda. Está dispuesto a reconocer que no hay “ley económica, si se entiende con ello, que las mismas circunstancias producirán, necesariamen-

te, siempre, y en todo el mundo, los mismos efectos". La reacción de un negro ante ciertos acontecimientos no será, sin duda, la misma que la de un europeo. La de un inglés o la de un alemán, difiere sensiblemente de la de un francés. Rist sostiene, solamente que hay "en grupos humanos determinados, reacciones comunes ante ciertos acontecimientos económicos". Y es una concesión importante al espíritu sociológico. Pero éste querría, sin duda, que metódicamente se hiciera resaltar lo que en las reacciones económicas mismas se debe a la acción específica de los grupos, de sus estructuras y de sus tendencias propias (1).

Además, la economía política pura, deductiva o matemática, cuyos postulados acabamos de esclarecer, no es más que una de las formas, y no la más abundantemente representativa, del pensamiento económico en la Francia contemporánea. La mayor parte de los autores de tratados o de cursos de economía política adoptan, siguiendo el ejemplo de Cauwès, maneras de presentar y de explicar las cosas que les emparentan a la *nationaloekonomie* y a la economía social, más que a la economía abstracta: por tanto, se encontrarán espontáneamente aproximados a la sociología.

¿No se fundó la *Revista de Economía política*, en 1887, para favorecer este acercamiento? Protestaba contra las concepciones estrechas y duras, defendidas por el *Diario de los Economistas*. Recibía, para manifestar su amplitud de espíritu, al lado de

¹ Cf. la nota sobre los *Ensayos económicos y monetarios* de Charles Rist, por Fr. Simiand, en la *Revista de economía política*, de enero-febrero de 1943.

los estudios de economía política propiamente dicha, trabajos sobre *el desarrollo de las funciones del Estado, en sus relaciones con el derecho constitucional, sobre la Inspección del trabajo en Francia, sobre la organización de los obreros en Inglaterra, sobre la división del trabajo desde el punto de vista histórico*. Afirmaba, así, una doble preocupación: 1º reaccionar contra el fatalismo económico; 2º tomar en cuenta la evolución, distinguir las formas sucesivas que pueden revestir, bajo influencias diversas, la producción o la distribución.

¿A qué actitud, en materia de ciencia social, puede conducir esta doble preocupación? Lo veremos, como en un caso privilegiado, en la obra misma de Charles Gide, el principal redactor de la revista, autor del *Tratado* y de los *Principios de Economía Política*, que han alimentado a tantos estudiantes de diversos países, y heraldo de lo que él mismo llamó la “Escuela Nueva”, en una conferencia resonante sustentada en Ginebra, en 1890. Para la “Escuela Nueva”, la que vemos florecer después de un “gran deshielo” de las viejas doctrinas clásicas, el arte, declara Ch. Gide, es tan inseparable de la ciencia, como el porvenir del pasado. El economista moderno, después de tantas lecciones de la historia, deberá recordar que, de hecho, la ley natural principal, es una ley de evolución. Considerará a la organización económica de hoy, como un desdoblamiento relativo: con relación al pasado, que la ha preparado, y con el porvenir al que ella prepara. No se creará obligado a considerar como eternos, ni el salariado ni el superbeneficio, ni la moneda metálica. Y si le repiten la frase de Leroy-Beaulieu, que observaba que los capitales alimentaban la in-

industria de los fenicios, como la de los ingleses, de igual manera que la sangre circulaba en las venas de los babilónicos, como circula en las nuestras, responderá que hay tantas diferencias entre la organización económica de los fenicios y la de los ingleses, como las puede haber entre la circulación de un animal de sangre fría y la circulación del hombre.

¿Alguien sostiene, con de Molinari, que la economía política ya no es el arte de organizar las sociedades, en la misma medida en que la astronomía no es el arte de hacer girar los planetas? Ch. Gide responde que las leyes descubiertas por las ciencias, formulando relaciones constantes entre ciertos hechos, no demuestran, de ninguna manera, la eternidad de estos hechos mismos, y que, en todo caso, llega un momento en la historia de las sociedades en que el esfuerzo de las leyes naturales, si las hay, está metódicamente limitado por la acción de las leyes positivas humanas, que tratan, en efecto, de salvar la humanidad de cierto número de plagas, entre las que se cuenta la de una concurrencia sin regla ni piedad. Si admitimos que el objeto propio de la economía política es descubrir leyes naturales, el de la economía social es sobrepasarlas, persiguiendo un ideal distinto al del mercader armado con su balanza, tratando de asegurar a los trabajadores un salario más alto, vacaciones más largas, un nivel mayor de seguridad y comodidad, defendiendo, sobre todo, los derechos del consumidor, a quien debía estar lógicamente subordinado todo el resto. En este sentido, si la economía política sigue siendo una ciencia, la economía social no oculta que es un arte y, aún, una ética.

¿Semejante actitud puede satisfacer completamente a los sociólogos? Sí y no. No pueden sino aplaudir la expresión de un relativismo que muestra las formas de la vida económica variando en función de las realidades sociales. Pero el moralismo de un Charles Gide, si debiera dominar, le parecería capaz de provocar peligrosas confusiones de puntos de vista. No porque piensen que las ciencias sociales, una vez constituidas, no rendirían ningún servicio a la práctica. Todo lo contrario. ¿No dijo Durkheim que si no debiera proporcionar un punto de dirección a las sociedades la sociología no le parecería merecer una hora de trabajo? Pero, para que una disciplina científica llegue a ser verdaderamente útil, es importante que, en primer lugar, y sobre todo, sea desinteresada. La fecundidad en semejante materia, tiene, como condición, la pureza, entendiéndose que una ciencia social pura no fuera teoría abstracta, sino encuesta positiva que tratara de deducir, independientemente de toda preferencia y prenoción, los tipos y las leyes ofrecidos en la realidad. Es lo que establece vigorosamente Simiand, cuando analiza las transformaciones que debía provocar, en el orden de la ciencia económica, la introducción de un método verdaderamente positivo. Desde 1908 hacía observar que si se tomara en serio este único postulado: "la ciencia económica tiene por objeto conocer y explicar la realidad económica", las dos terceras partes de los trabajos, teorías y sistemas que se proclaman pertenecientes a esta ciencia, debían excluirse. La razón principal de ello es que mezclan estrechamente teoría y práctica, investigación y reforma, juzgando más de lo que explican. Mezcla que, después de la guerra, se ha transformado más

generalmente en regla, a causa de la gravedad de las "crisis" sufridas por las sociedades. Se busca lo más rápido: la invención de panaceas más que la observación de hechos. Lo normativo triunfa de lo positivo. Sin embargo, sería un buen método, para poco a poco ganar terreno a lo desconocido, eliminar previamente todo finalismo.

Se adivina que, preocupado por hacer prevalecer estas distinciones metodológicas, Simiand no pueda aceptar, tal como son, las síntesis normativas preparadas por Ch. Gide, al día siguiente de lo que poéticamente llamaba el "gran deshielo" de la economía política: "ese soplo nuevo que hace fundirse a las viejas doctrinas, como a las viejas nieves, que las arrastra torrencialmente y las hace bajar, al fin, de las alturas, para que sirvan para algo bueno, para penetrar en la vida misma de los pueblos". Saber ante todo, respondería el sociólogo positivo, para prever y proveer, está entendido. Pero, para saber, dejar de mezclar práctica y teoría, causa y fin. Charles Gide se esfuerza, sin duda, en distinguir (cuando menos en teoría) entre la economía política propiamente dicha, y la economía social: la primera, observando las tendencias espontáneas de los productores y cambistas, y deduciendo las leyes naturales a las que obedecen; la otra, reteniendo el esfuerzo reflexivo, racional, que se imponen los hombres reunidos en sociedad, para reaccionar contra ese fatalismo, con ayuda de las leyes humanas. Doblemente humanas, podríamos decir: 1º porque se traducen en leyes positivas, inscritas en cuadros o recopilaciones administrativas, que conducen a instituciones de previsión, de asistencia, de política social; 2º porque tienden a hacer respetar, gracias a la defensa

de los salarios, del bienestar, de las vacaciones, las exigencias de la humanidad, tal como hoy las concebimos.

La distinción así formulada, entre leyes naturales y leyes humanas, observa Simiand, sería más perjudicial que útil para el avance de las ciencias sociales. Tendería a hacer creer que sólo las operaciones realizadas por cambistas, en el mercado, están sometidas a leyes, y que éstas son leyes naturales. Pero de hecho, lo hemos visto, el juego mismo de estas operaciones, supone la existencia de ciertas instituciones sociales, un dato histórico que no tiene nada de específicamente natural. Por otra parte, ¿por qué sostener que sólo es natural el salario fijado previo debate entre el obrero aislado y el patrón, en tanto que si interviniera el sindicato, el alza de salarios merecería el calificativo de artificial? El desarrollo del sindicalismo obrero, o la legislación protectora del trabajo, son hechos que describir y comprender, tanto como la concentración de las empresas o la especificación de las industrias. Las instituciones características de la economía social, por reflexivas y racionales que sean, exigen, tanto como las otras, ser objeto de estudios "descriptivos, explicativos, y no normativos, éticos, finalistas". Pertenecen, para decir verdad, a las instituciones del reparto, entendido en amplio sentido, cuyo estudio constituiría, después del de la producción, la segunda parte de un tratado racional de economía política.

En efecto, el mismo Simiand, en sus informes del *Año Sociológico*, y en sus *Cursos del Conservatorio de Artes y Oficios*, ha mostrado cómo una clasificación más metódica nos colocaría, en numerosos

casos, en el camino de las explicaciones, y acercaría, a la economía política, al espíritu sociológico.

Por lo que hace a la producción, Simiand recuerda que, después de haber pasado revista a sus ramas o *especies clásicas* (industria, agricultura, comercio), sería importante estudiar aparte sus *regímenes*, caracterizados por relaciones jurídicas entre hombres — artesanado, empresas individuales, uniones de productores, cooperativas — y sus formas, caracterizadas por cierta organización técnica — producción grande o pequeña, concentración o dispersión, a mano o a máquina —. Distinción preñada de consecuencias: contiene, en germen, una refutación al materialismo histórico. Supone, en efecto, que las transformaciones de la técnica sola, no crean las formas de derecho, que no es exacto que el molino de aspas “produzca” al soberano y al siervo, mientras que el molino de vapor “produce” al capitalista y al proletario.

Un estudio positivo de las instituciones del reparto, abriría perspectivas aún más amplias a las investigaciones sociológicas, y les permitiría tomar en cuenta a otros factores además de los factores meramente económicos. Al observar a las clases de hoy, Simiand cree comprobar que los criterios que permiten distinguirlas, son, cada vez más, de origen económico. Dime de qué renta y de qué género de renta dispones, y te diré a qué clase tienes la suerte de pertenecer. Durante largo tiempo, la situación de las gentes ha estado determinada, su profesión les ha sido impuesta por organizaciones sociales autoritarias, que obedecían ante todo, a organizaciones religiosas, por ejemplo, como sucede en el régimen de castas. Notemos, en seguida, que la manera

de gastar, de jerarquizar los gastos, está lejos de estar determinada, en todo y por todo, por la renta. Otras tradiciones y aspiraciones, que no son las económicas, hacen sentir, aquí, su peso. La lucha misma por el salario, no está ligada, de ninguna manera, a la preocupación por el mínimo *vital*. La idea que se tiene de éste último, varía con los estados de civilización, con los movimientos de la evolución; lo que equivale a decir que la orientación del reparto obedece a la influencia, no sólo de ciertas instituciones, sino de representaciones colectivas e imperativas, con las que debe contar todo economista.

CAPITULO VII

SOCIOLOGIA ECONOMICA (Continuación)

¿Hacia qué clase de estudios orientan a los sociólogos, las preocupaciones que acabamos de citar? Podemos juzgarlo, en primer lugar, por la obra de Simiand, pues une el ejemplo al precepto. Y los preceptos que nos propone, tienen el mérito de llevar la marca de la práctica de las que surgieron. En las investigaciones basadas en estadísticas, que consagra al salario, las reglas que se impone lo muestran preocupado por emplear un método positivo, por descubrir verdades relativas, por apoyarse en realidades colectivas.

La *Estadística de la Industria en Francia*, nos proporciona el salario medio por servicio, por jornada de trabajo, por año, desde 1847, para el conjunto de minas carboníferas. Tiene datos exactamente comparables, establecidos con una precisión y continuidad, raras. ¿Queremos aprovechar esta oportunidad, para dejar hablar a los hechos, para obtener conclusiones de la comparación de las cur-

vas? Es lo que trata de hacer Simiand en su estudio sobre el *Salario de los obreros de las minas de carbón en Francia* (1907). Bien pronto, percibe que las hipótesis clásicas, difícilmente se dejan verificar. Por ejemplo, ¿qué nos haría prever, aquí, la ley de la oferta y de la demanda? Que, al aumentar el número de obreros, el salario debería bajar; que si el número de obreros disminuye, el salario debe subir. Si es verdad que entre 1851 y 1854, en un período de producción creciente, el número de obreros aumentó menos que la producción, el salario se elevó — lo que confirma la hipótesis — se observa que entre 1854 y 1856, mientras que el número de obreros aumentó más que la producción, el salario volvió a elevarse — lo que invalida a la hipótesis —. ¿Diremos, entonces, que la productividad del trabajo, el efecto útil que obtiene, es el factor determinante para el establecimiento de la tasa de salarios? Pero tampoco, entonces, se encuentra el paralelismo esperado. La hipótesis, es a veces confirmada, a veces invalidada, según los períodos. Finalmente, la misma producción media no ha implicado los mismos salarios. Es de preverse que el costo de la obra de mano, por tonelada de carbón producido, al ser un elemento esencial del precio de costo, ejercerá una influencia más directa sobre el precio del salario. Pero las variaciones de éste están muy lejos de determinar, y de seguir exactamente, las variaciones de aquél. En el fondo, la fuerza que conduce a todo el movimiento, es el precio de venta. Cuando éste se eleva, el salario medio por tonelada se eleva, así como el salario medio por día, sin que la producción lo siga. Si el precio del carbón baja, el salario medio

por tonelada también baja, la producción media por día aumenta, y el salario por día se mantiene.

Para explicar estas relaciones complejas entre la curva de los salarios y las de los precios, debemos representarnos dos sistemas de tendencias, dos voluntades de grupos en oposición, que en determinados momentos se unen. Tanto entre los obreros como entre los patrones, domina el deseo de mantener la ganancia a la que están acostumbrados. Por otra parte, de uno y otro lado se tratará de no aumentar el esfuerzo cotidiano. Viene, en seguida, la tendencia a asegurarse una ganancia mayor, y en fin, la de disminuir el esfuerzo. Por medio del conflicto y del acuerdo de estas tendencias, sobreexcitadas o refrenadas por el movimiento de los precios, se explica finalmente el movimiento de los salarios. El último motor del sistema es, por lo demás, de naturaleza psicológica: ciertos hábitos de ganancia, ciertas ideas sobre el *standing* y no solamente sobre el mínimo vital, sino sobre el mínimo decente, son las fuerzas imperativas, y son fuerzas colectivas. Los hechos objetivos observados no pueden explicarse, ni por alguna acción arbitraria y espontánea, ni por los caracteres generales de la naturaleza humana. El estado de ánimo común a los miembros de un grupo, tiene, aquí, la última palabra; estado de ánimo que, por lo demás, puede variar como los grupos mismos, como los momentos de civilización a los que representan. Por tal causa, si se presenta a Simiand, como lo ha hecho March, la objeción del trabajador negro, si se le hace observar que los primitivos están muy lejos de jerarquizar sus necesidades como el trabajador inglés, alemán, francés, el golpe pasa cerca de la cabeza del autor: su sociolo-

gía es, por definición, lo suficientemente relativista para admitir tales diferencias, que son, asimismo, de origen social.

Además, en la encuesta más general que Simiand titula *El Salario, la evolución social y la moneda*, tendrá la oportunidad de precisar lo que dirige, según él, al espíritu sociológico. Encuesta más general, puesto que no se trata ya del salario de los obreros en una categoría de industria, aunque siga estando localizada, ya que el investigador toma sus datos en la historia de un solo país, Francia, en el período contemporáneo, de fines del siglo XVIII hasta 1930. Campo limitado, pero terreno sólido. El autor desconfía de los muestreos, de las ejemplificaciones favorecidos por el uso de un método comparativo mal entendido: con demasiada frecuencia, dicho método relaciona grupos entre los que no existen bastantes rasgos comunes para que la relación lleve a una aclaración. Vale más acantonarse en una "integralidad independiente" en la que se goza de una "identidad de base". Por poco que existan, en el desarrollo de una sociedad, variaciones concernientes a los conjuntos, que permitan captar concomitancias, asistir a nacimientos y a desapariciones, a alzas y a bajas, es suficiente para que el estadístico participe en una verdadera experimentación. Sus medios, establecidos desde diferentes puntos de vista, le permiten aislar los factores, para discernir los que son causas verdaderas. De esta manera, nos coloca en el camino de los conocimientos explicativos, refiriéndose a relaciones de forma universal, como lo quiere efectivamente la sociología, tan alejada de las teorías sin hechos, como de los hechos sin teoría.

Si consideramos en su conjunto, el movimiento

de los salarios en Francia — el alza o la baja de las remuneraciones monetarias concedidas en cambio de un trabajo manual — la confrontación metódica de las estadísticas nos invita a distinguir cinco fases: alza notable, entre el comienzo de la Revolución francesa, y el comienzo del siglo XIX; baja, o cuando menos, alza atenuada, hasta cerca de 1850; reanudación del alza hasta 1880; atenuación hasta 1900, más o menos; alza hasta 1930 —, Simiand pasa revista a las diferentes categorías de hechos que podrían revelar variaciones del mismo sentido: hechos demográficos, religiosos y morales, jurídicos, especies, regímenes y formas de la producción, institución del reparto, etc.

De este modo nos ofrece una verdadera *Summa*, un Tratado de Economía política y social. Pero es un tratado enteramente orientado hacia la solución de un problema. Se trata de deducir los hechos generales que pueden explicar satisfactoriamente las fluctuaciones del salario. Y aquellos que el estadístico encuentra en esa revista, o bien son casi constantes, y su constancia no podría explicar las variaciones observadas, o varían, pero sus variaciones no son del mismo sentido ni de la misma amplitud que las del salario.

Los caracteres generales de la naturaleza humana tampoco podrían explicarnos por qué el obrero gana más dinero entre 1860 y 1880, que entre 1880 y 1900. Por otra parte, el aumento del maquinismo sigue su camino a todo lo largo del siglo, coincidiendo tanto con las fases de baja, como con las de alza de salario. Asimismo, la regresión de la agricultura no coincide, para nada, como podría esperarse, con un aumento del salario de los obreros de la ciudad:

se manifiesta en períodos en que el salario está en baja o, cuando menos, estacionario. Incluso las asociaciones obreras no aparecen al relacionar las curvas, como antecedentes específicos del fenómeno por explicar: condiciones concurrentes, si se quiere, pero no causa motriz.

La causa motriz designada por el paralelismo estadístico, es el movimiento de los precios. Si los precios están en elevación, el salario, siguiendo, por lo demás, el movimiento general de los ingresos, inicia su alza, pero hasta cierto nivel: deja un margen al beneficio, que sube aún más, relativamente, que los precios mismos. Si éstos bajan, los salarios y los beneficios también bajan, pero no sin resistencia. La baja tiene escalones. Y observamos que se generaliza la táctica observada en el caso de las minas: cada grupo se aplica a mantener la ganancia a que está habituado, sin admitir, más que en el último extremo, un aumento de esfuerzo.

El propio movimiento de los precios, del que parece depender el movimiento de los salarios, ¿de qué depende a su vez? En último análisis, de la mayor o menor cantidad de moneda disponible, y de que esta moneda sea convertible o no.

¿Aumenta el volumen de moneda disponible? La esperanza inflama el corazón del productor. Compra, se anticipa, emprende, y también el asalariado se beneficia con el movimiento acrecentado de la producción, exige su parte, obtiene un aumento de salario. ¿Se dispone de medios de compra? Las restricciones se hacen sentir, bien pronto. En todas partes se ingenian para conservar los mismos niveles de ganancia. La circulación de los negocios es **menos** rápida, y la clase obrera en particular, resiste todo

lo que puede, para que no disminuya lo que considera como un salario vital. Pero la baja provoca la baja. La curva del salario se inclina; finalmente, en el mismo sentido que la de los precios. Precios y salarios dependen estrechamente del monto de los medios monetarios. Este "monetarismo social de fluctuaciones iniciatrices" lleva, pues, al resultado paradójico de suspender toda nuestra evolución económica y social a la historia de un instrumental técnico, la moneda, y a los accidentes de dicha historia.

El mismo Simiand se complace en hacer notar el carácter turbador de esta conclusión, cuando declara, al comienzo de su libro: "Lo que está en el origen de la elevación de salarios, en el siglo XIX y en el XX, y, más ampliamente, de una orientación general favorable en el desarrollo económico entero, no es la constitución misma del sistema económico, no es la libertad económica, no son las transformaciones técnicas, no es el capitalismo, no es el socialismo: es el descubrimiento y la explotación de las minas de oro de California, y posteriormente, de las del Transval y de Klondyke. Y subsidiariamente, a principios del siglo XIX, como en la segunda y en la tercera década del XX, lo que comúnmente se llama "la inflación fiduciaria".

Un historiador, al informar sobre los trabajos de Simiand, escribe a este respecto: (Marc Bloch, en la *Revista Histórica*, enero-febrero de 1934) "escrutar, como sociólogo, las causas de algunas de las más vastas transformaciones sociales que se puedan imaginar, y de capa en capa llegar a descubrir, en lo más profundo de la excavación, un accidente tan contingente, a primera vista, como el nacimiento de Cromwell, de Napoleón, o el grano de arena, es una

aventura, confesémoslo, para hacernos soñar.” Cuando menos, la posición de Simiand parecería semejarse, en esté caso, a la de Seignobos, cuyas tendencias discutió, en otros tiempos, con vivacidad ante la *Sociedad francesa de filosofía* (mayo de 1906), o en la *Revista de Síntesis histórica*. Seignobos atribuye a accidentes (habilidad de los conspiradores o torpeza de los gobernantes), la evolución política de la Europa contemporánea. Accidentes análogos (descubrimientos de minas o emisiones de papel) explicarían, según Simiand, la evolución económica de la Francia contemporánea. ¿Cómo sale del paso, Simiand? Su ambición sigue siendo la de no ofrecernos únicamente explicaciones de historiador, relaciones empíricas de particular a particular. Tiene sed de lo racional: trata de obtener relaciones universalizables e inteligibles. ¿Cómo es posible, en este caso?

El descubrimiento de una mina, o medidas de inflación fiduciaria, “hechos acontecimientos”, como dice Simiand — recordando, posiblemente, la distinción propuesta por P. Lacombe, entre acontecimiento e institución — están muy lejos de producir automáticamente el alza de precios y de salarios.

El autor no dirá, como en otro tiempo Durkheim, al hablar de la *División del Trabajo*: “Todos estos cambios son producidos, mecánicamente, por causas necesarias.” Por la manera misma con que se establecen los niveles de precios y de salarios, debemos recordar que los hombres son, aquí, los intermediarios, y que reaccionan ante los acontecimientos y sus consecuencias, de acuerdo con ciertas tradiciones o aspiraciones que les son comunes. Son fuerzas psíquicas, pero colectivas, las que aquí son determi-

nantes indispensables. El alza de los precios no provocaría la de los salarios, si no existiera un impulso obrero, también suscitado y prolongado por la idea que la clase de los asalariados se forja del *standing* que le es necesario. La evolución económica supone, pues, una psicología, pero condicionada. Vemos en acción a un *homo oeconomicus*, pero un *homo oeconomicus* que es un producto histórico, al mismo tiempo que una realidad social. Se ve inducido a estimar su trabajo en moneda, en una forma de riqueza que le permite confiar en el futuro. Todo esto supone una red, no sólo de hábitos, sino de instituciones, todo un estado de civilización (1).

Quedando esto establecido, la moneda se presenta como un instrumento indispensable. Por ningún otro medio, según parece, se habría podido incitar al hombre de hoy, a desarrollar hasta el máximo la industria en el período de alza, ni a emplear todos sus esfuerzos para mantener sus conquistas y disminuir su declinación en período de baja. En este sentido, podría decirse no solamente que un interés social, sino que una razón colectiva preside a ese movimiento rítmico, inexplicable, a primera vista para el individuo, e inexplicable, en efecto, por el individuo. Las regularidades comprobadas serían, por tanto, generalizables, puesto que se fundan en la razón. La relación revelada, aquí, por las estadísticas, ya no aparece como accidental: "es una

¹ Hay que notar que para Simiand, la moneda, muy lejos de ser una herramienta entre otras, es por excelencia "realidad social", tanto por las tradiciones que su institución supone, como por las perspectivas de crédito que abre. Véase una comunicación al *Instituto francés de sociología*, cuyo texto, con el informe de la discusión que siguió, se encontrará en el fascículo 2 de los *Anales sociológicos*.

relación que se establece en virtud de propiedades generales y características del sistema económico de cambio complejo y escalonado, que es, hasta ahora, el sistema más avanzado en la evolución económica. En este sentido, y por lo tanto, esta relación y ese resultado, aparecen como “racionales”, según la definición positiva de este término”.

En varias ocasiones hemos visto cómo Simiand insiste sobre el poder determinante que representan, en medio de tantas fuerzas que obran en sentidos diversos sobre la vida económica, las concepciones que se forjan los grupos, de los niveles de vida en que deben mantenerse sus miembros. Precisamente al estudio de tales concepciones se ha consagrado Halbwachs, en sus trabajos de sociología económica. Al hacerlo, respondía al deseo de Ch. Gide, cuando recordaba que el consumo, *terminus ad quem* de la producción, debía ser, también, el principal objeto de reflexión de los economistas.

En un primer estudio sobre *la clase obrera y los niveles de vida*, Halbwachs utiliza dos estadísticas que se refieren a la clase obrera en Alemania. La Oficina Imperial de Estadística por una parte, y la Unión de los trabajadores de metales en Alemania, por la otra, pudieron analizar, en 1909, varios centenares de presupuestos familiares, por medio de informes mantenidos, día a día, desde el principio hasta el fin del año. Mejor que las monografías caras a Le Play, que nos hacen penetrar en los detalles pintorescos de la vida de algunas familias, esas confrontaciones de estadísticas, al permitirnos establecer promedios, nos ayudan a comprender cómo los miembros de cierto grupo, jerarquizan sus gastos.

Y éste es, posiblemente, el medio más seguro de captar la realidad íntima de las clases.

Una clase no se define por la simple profesión ni por el simple ingreso, como parece concederlo Karl Bücher. Pero la manera que tiene de organizar su presupuesto, la cantidad y calidad de consumo que se permite o se prohíbe, nos informan sobre el sitio que ocupa en la jerarquía social. Todas las clases, sin duda, puesto que forman parte de una misma sociedad, anhelan, más o menos claramente, un mismo ideal de vida. Y son consideradas como superiores, las que, encerradas en un número considerable de relaciones, llevan, en el interior del cuadro, la vida social más intensa que se pueda representar. Así sea la religión la que domine, o la política, o los negocios, siempre una cierta manera de vivir parece más conforme a las aspiraciones de la sociedad en general. Y es la señal de la esfera superior, que todos miran, en donde todos quisieran penetrar. Pero hay grupos a los que su género de vida mantiene muy alejados, de hecho, de tales alturas: ya sea a causa de la debilidad de los ingresos que obtienen, ya a causa de la intensidad y de las modalidades del trabajo al que están sometidos, se encuentran como apartados de la verdadera sociedad. Y esta inferioridad se traduce hasta en sus libros de cuentas: si se comparan los de los obreros propiamente dichos con los de los campesinos, o con los de los empleados, percibiremos que el trabajador de fábrica está sujeto y, en cierta manera orillado, por su trabajo mismo, a cierta concepción de la vida que lo aleja de determinados valores morales. En cuanto a los campesinos que, por otra parte, aun en sus aldeas viven como diseminados en la tierra,

la vida doméstica y la profesional están íntimamente mezcladas. Su casa, a la que no separan de sus bienes, es su centro de trabajo al mismo tiempo que su lugar de descanso. El empleado, una vez terminadas sus horas de oficina, se cree obligado a cierto *standing*, y la preocupación por el decoro es sensible hasta en el departamento en el que gusta volver a ver a los suyos.

Pero el obrero lucha todo el día con la materia inanimada, obrando menos sobre los hombres que sobre las cosas, se queda aislado en esa lucha misma; ¿no está, en verdad, separado de la sociedad cuando trabaja? Apéndice de la máquina, observaba Marx, verdadera herramienta para manejar herramientas, podría decirse que se deshumaniza. La mecánica, dice Halbwachs — recordando menos a Marx que a Bergson — penetra en lo vivo, y expulsa de él hasta el deseo de elevarse a las verdaderas alegrías de la vida social. Excluido de los bienes superiores, incapaz de alcanzarlos, renunciando, bien pronto, a desearlos, está privado de los enriquecimientos que la civilización añade a la vida orgánica. Como medio, le basta la calle, que todavía está toda impregnada de las cosas de la fábrica en donde el individuo — Halbwachs llega hasta aquí — no es sino un trozo de materia en movimiento. Por sujeta que pueda estar a la materia, se dirá, esta fuerza ha estado, sin embargo, coordinada con otras, en la fábrica. Los obreros han trabajado por equipos. Se han tocado los codos. Han saboreado, cuando menos, la fraternidad del trabajo. Pero parece que estos modos de asociación activa no son, para Halbwachs, la vida social digna de este nombre, que implica sociabilidad, y, ante todo, goce de las relaciones

interindividuales, por sí mismas, tales como se pueden encontrar, por ejemplo, en la vida de familia. Y es, justamente, de lo que el obrero se preocupa menos. La fábrica habría matado hasta el gusto por el *home*. Por este estado de espíritu colectivo, asimismo ligado a una situación social determinada, Halbwachs piensa explicar un hecho singular que le revela la confrontación de las estadísticas alemanas: los miembros de la clase obrera gastan menos, en promedio, que los otros, aun con ingresos iguales, en su habitación; especialmente, gastan menos, en este capítulo, que los empleados, cuyos sueldos, no obstante, no siempre son superiores a los salarios de los obreros. Por tanto, habría que rectificar, sobre este punto, una de las leyes propuestas por Engels, en sus estudios de 1883, sobre el precio de la vida de los hombres. Comparando las grandes categorías de gastos familiares — alimentos, vestidos, habitación, diversos —, había creído observar que la proporción de los gastos por habitación — y no solamente por vestido — sería, aproximadamente, la misma para todas las categorías de ingresos. Halbwachs, por lo contrario, observa que en las familias que viven del salario obrero, si el salario aumenta, se consagra más dinero a la alimentación, pero no al alquiler. “Casi siempre, la relación del gasto-habitación con el gasto total, varía en sentido inverso a la relación del gasto-alimentación con el gasto total.” De allí, Halbwachs concluye que, de todas las necesidades económicas experimentadas por los obreros, el gasto-habitación es el menos desarrollado. Verificación, por medio de las cifras, del análisis de psicología social al que se entregó. El género de vida estaría determinado, por consiguiente, ante todo, por

el género de trabajo. El papel de un hombre en la producción permitiría prever su manera de jerarquizar sus consumos.

Antes de adoptar tales conclusiones, desearíamos, sin duda, una encuesta más amplia sobre las condiciones de la vida obrera en diferentes países, y en diferentes momentos de la evolución. Halbwachs nos ofrece este apaciguamiento en un libro más reciente, justamente sobre *la evolución de las necesidades en las clases obreras*. Con los resultados de la encuesta practicada por la Oficina de Estadística del Reich, en 1907, puede comparar los resultados de otra encuesta realizada por la misma oficina, veinte años después, incluyendo a 2,000 familias. Diversas encuestas llevadas a cabo por el *Bureau of Labor Statistics*, después de la guerra, le proporcionan informes precisos sobre los presupuestos de más de 13,000 familias. Si se añaden las informaciones reunidas por la *Estadística general de Francia*, sobre el salario y el costo de la vida, hasta 1910, o las contribuciones de la *Oficina Internacional del Trabajo* a “el estudio de la comparación internacional del costo de la vida”, en 1923, podremos, posiblemente, formarnos una idea de las tendencias comunes, en materia de gastos, a los grupos que se encuentran en la misma situación económica y social.

Y Halbwachs ve confirmadas las observaciones que había hecho en su tesis de 1913, a pesar de los cambios que la guerra pudo introducir en los ingresos de la clase obrera. Así, al comparar las habitaciones de empleados con las habitaciones de obreros, de acuerdo con las estadísticas americanas, observamos que si la superficie disponible es, en promedio de 100 por habitante; entre los obreros,

es de 154 entre los empleados. En conjunto, las moradas, de empleados, para familias que cuentan, por otra parte, con menos hijos, siempre son de mayores dimensiones, y son superiores, también en calidad, a medida que los ingresos aumentan. No solamente los obreros gastan menos, en proporción y en monto absoluto, pero están, por el mismo alquiler, menos bien hospedados. Parece que el obrero sigue concediendo menos importancia a sus condiciones de habitación.

El autor distingue, no obstante, excepciones a la regla. La encuesta Ford permite observar, entre muchos obreros de Detroit, un fuerte gasto-habitación. Y, también hay que decir que en ese momento, al producirse un fuerte aflujo de obreros, el número de candidatos a una habitación se multiplicaba más rápidamente que las habitaciones mismas. Halbwachs lo reconoce, por otra parte, sin dificultad: por mucho que pese sobre el nivel de vida y el género de vida, la influencia de la profesión obrera, no es dudoso que subsiste gran variedad en los presupuestos. No todas las familias obreras tienen los mismos orígenes. De su medio anterior, campesino o artesano, pueden conservar más de un hábito, más de un gusto que las diferencien. Por otra parte, el progreso de la industria, en sus nuevos medios, les abre perspectivas, les ofrece posibilidades que no pueden dejar de modificar, por poco que a ello se preste la elasticidad del salario, su modo de consumo.

Varias veces se han comentado los resultados de la encuesta Ford, en el capítulo de los gastos diversos. Sobre las 100 familias estudiadas, 30 tenían radio, 13 piano, 45 fonógrafo, 5 máquina de lavar, 98 plancha eléctrica, 6 un aparato eléctrico para

tostar pan, 97 tenían alfombras en su *living-room*, y 90 en el comedor, 47, en fin, poseían un automóvil.

Si los altos salarios hubiesen durado, y si, por otra parte, las habitaciones disponibles se hubieran multiplicado, ¿debemos creer que los obreros capaces de aumentar, así, sus gastos diversos, se habrían detenido en la mitad del camino? ¿No se habrían vuelto más exigentes, a su vez, en materia de comodidad interior? ¿No hubieran querido sentirse, en este punto, a la altura de las clases a las que se representan como superiores, y que, en materia de gastos, frecuentemente, son iniciadoras? La uniformización hace progresos en casi todas partes, no sólo en materia de alimentación, sino en materia de vestidos. ¿Se detendrá en el umbral de las habitaciones? Que se nos permita dudarlo. A las fuerzas que diferencian a las clases, se oponen las que tienden a asimilarlas. Modas universales son capaces de barrer con las costumbres especiales. Cuando menos, si esta circulación encuentra "barreras", posiblemente éstas últimas se deban menos a las diferencias de ingresos o, incluso, a las diferencias de profesiones, que a las diferencias de cultura, a las diferencias de educación, como la ha mostrado Goblot, en su ingenioso estudio sobre *La Barrera y el Nivel*.

En todo caso, no estamos, aquí, ante fuerzas mecánicas. Sería en vano sólo querer considerar al hombre como un motor que habría que mantener con cierto número de unidades de energía, determinadas por la ciencia. "En cada época, observa justamente Halbwachs, en el pensamiento y en la opinión de los grupos obreros, en la opinión y en el ejemplo, es en donde se fija la idea de lo necesario, y se le concibe de acuerdo con los hábitos

adquiridos y los progresos realizados hasta ese momento" (p. 128).

Vemos, con esto, que la tendencia de sus estudios se acerca a la de los estudios de Simiand, y que unos y otros están impregnados del espíritu sociológico, tal como lo hemos definido. Nuestros dos sociólogos-economistas insisten en la naturaleza colectiva de las realidades de orden psicológico, que son como los substratos de la vida económica — substratos, por otra parte, más o menos variables, de acuerdo con las épocas de la civilización y la estructura de las sociedades.

CONCLUSION

En una revista tan rápida, no podríamos ufarnos de haber enumerado todas las adquisiciones que las ciencias humanas, en Francia, deben a la sociología, tal como entendemos a ésta. Es evidente que la estética, por ejemplo, ha experimentado esa influencia enriquecedora, como lo probarían, no solamente los trabajos especiales de Lalo, sobre *El Arte y la Vida social*, sino determinados artículos de Hourticq, o algún prefacio de Focillon. Esta misma influencia sería aún más visible en el mundo de la lingüística: los trabajos de Meillet, de Vendryes, de Brunot, de Delacroix, conceden parte mayor o menor, pero siempre una parte creciente, a lo social, en la génesis y las transformaciones de los idiomas; sabemos que Meillet ha apoyado, con su autoridad, los esfuerzos del *Año Sociológico*. Por ese rumbo, en la confluencia de la lingüística y de la sociología, el hijo de Emile Durkheim habría guiado sus investigaciones, de no haber sido arrebatado por la guerra, como tantos otros colaboradores del *Año*. En los estudios de tecnología, en fin, aunque en Francia estén menos desarrollados que en otros países, encontra-

mos, por lo que se refiere a las relaciones de la técnica y de lo social, en los trabajos de Weber sobre el *Ritmo del progreso*, de Hubert sobre los *Celtas*, o en los de Abel Rey sobre *La Ciencia en la Antigüedad*, numerosas indicaciones que demuestran la fecundidad de los presentimientos de Alfred Espinas, autor de los *Orígenes de la Tecnología* y que fué, en esta materia, un iniciador.

Pero otra sección de la sociología merecería, por los problemas que plantea, un estudio aparte; es la relativa a la ciencia de las costumbres. ¿Cómo concebir las relaciones de la sociología y de la moral? ¿Aquella debe reemplazar a ésta, y de qué manera? En este recodo, sobre todo, es donde los filósofos esperan a los sociólogos, para juzgar su obra. A causa de las repercusiones pedagógicas, y aún políticas, de las tesis que se enfrentan, el debate ha adquirido, en Francia, una amplitud sintomática: un informe sobre él llenaría volúmenes.

Recordaremos que, desde 1903, Lévy-Bruhl había opuesto, metódicamente, la ciencia positiva de las costumbres a la moral teórica. Esta última postula una naturaleza humana, siempre y en dondequiera igual; plantea principios universales de los que deduce los deberes de los hombres. Pero si nos volvemos, sin prenoción, hacia los hechos de la vida moral, percibiremos que las prácticas dominan a las teorías. Las teorías, partiendo de diversos principios, alcanzan, como pueden, a los deberes planteados primitivamente, y que se imponen en la realidad histórica. Pero esos deberes mismos, su manera de jerarquizarse, los sistemas que forman — las “Tablas de valores”, como se suele decir, después de

Nietzsche — varían según las estructuras y las tendencias de las agrupaciones humanas. Por tanto, la moral parece ser, también, una cristalización de lo social.

La tesis de Emile Durkheim sobre la *División del Trabajo social*, tendía, a propósito de un ejemplo particular, a conclusiones análogas. Quiere ser, ante todo, una investigación de sociología moral. El problema práctico que plantea es el de saber si debemos o no ceder a esa tendencia a la especialización que sentimos tan poderosamente a nuestro alrededor. Pero la división del trabajo, no sólo implica las consecuencias económicas sobre las que se ha insistido tanto: desempeña una función moral. Al solidarizar a los mismos que especializa, y que se completan en la medida en que difieren, aumenta la cohesión social. Pero el mantenimiento de dicha cohesión es, de hecho, la función propia de las reglas morales. No conocemos reglas morales que sólo se refieran al individuo solo o al universo entero, piensa Durkheim. Todas tienen por objeto, directa o indirectamente, ya sea por medio de las instituciones a las que mantienen, ya por los hábitos que desarrollan, el mantenimiento de la vida de los grupos. Lo que queda, es que las maneras de vivir de esos grupos pueden diferir, y que, en consecuencia, las representaciones colectivas que en ellos predominan, insistan, en un caso, sobre un valor moral, y sobre otro en distinto caso. De este modo, la división del trabajo hace posible una moral de la cooperación, al admitir diferencias individuales que la conciencia colectiva, en su fuerza primitiva, nos habría tolerado. Pero tanto en un caso como en otro, lo social manda, lo moral sigue.

Se adivina el tumulto que estas tesis debían suscitar en el campo de los filósofos puros. La "ciencia de las costumbres" fué acribillada a flechazos. Se protestó vivamente, no sólo contra sus pretensiones, no sólo en nombre de la moral personal, sino en nombre de la propia lógica. ¿No nos recuerda, ésta, que los juicios de realidad son formalmente distintos de los juicios de valor? Las comprobaciones de los sociólogos no podrían, por consiguiente, engendrar prescripciones: no nos ofrecen el medio de escoger entre los deberes. Si, por otra parte, tuviéramos que buscar, sólo en el terreno social, la raíz del noble tallo del que hablaba Kant, ¿no perderían sus frutos todo su sabor, para las almas ansiosas de ideal y preocupadas por la vida interior? (1)

Es evidente que los creyentes, en esta batalla, debían volar en socorro de los filósofos. Pues si bien es cierto que la sociología durkheimniana profesa el mayor respeto por las representaciones religiosas, en las que muestra, lejos de considerarlas como ilusiones maléficas, a los primeros tutores de la moral, no por ello es menos cierto que dogmas y ritos, en este sistema, obtienen toda su fuerza del substrato social del que emanan. Son plantas trepadoras, no aerolitos. No gozan, por tanto, sino de un valor de presta-

¹ Objeciones de principio que se reconocerán, bajo formas diversas, en los libros de Paul Bureau (*La ciencia de las costumbres. Introducción al Método sociológico*), de D. Parodi (*El problema moral y el pensamiento contemporáneo y Las bases psicológicas de la vida moral*), de R. La Senne (*El Deber*), de Louis Valley (*La Conciencia de sí mismo*) o en los artículos de Leroux (*Revista filosófica*), y de Mauchaussat (*Revista de Metafísica y de Moral*). (V. las conclusiones de A. Cresson en *El Problema Moral y los filósofos*, y las de G. Richard, en *La Evolución de las Costumbres*).

mo. Además, el propio Durkheim debía señalar, en los primeros capítulos de *La Educación Moral*, el momento en que la moral, regresando en cierta forma a sus fuentes, puede y debe apoyarse directamente en la realidad social, sin el intermedio de las traducciones religiosas: justificación inesperada del "laicismo" que hacía aparecer como especialmente peligrosa, la introducción, en los programas de sociología de las Escuelas Normales para profesores, de un párrafo sobre "la Religión, la Ciencia y el Arte, desde un punto de vista sociológico".

No es asombroso, por consiguiente, que diversos medios se hayan regocijado de poder oponer, a la actitud de Durkheim, la autoridad de Bergson. El último libro de éste era oportunísimo. En las *Dos fuentes de la religión y de la moral*, ¿no vengaba a la una y a la otra, de los asaltos de un sociologismo, que no es más que la máscara del positivismo, si no es que del materialismo más estrecho? Antítesis un tanto simplista, eso salta a los ojos. Pues en esa obra, como en las precedentes, Bergson concede sitio demasiado importante a las explicaciones sociológicas. Más bien ataca a las pretensiones del intelectualismo en materia de moral. Reconoce, proclama gustoso, que las consignas morales traducen, esencialmente, las necesidades imperativas de las sociedades. Pero es verdad que no se trata más que de "sociedades cerradas", dispuestas a reunir sus fuerzas, irguiéndose contra el extranjero. Para que se instituya una moral verdaderamente humana, que una al culto por la personalidad la preocupación por la universalidad, se necesitan las instituciones, las invenciones de los héroes que encuentran, bajo la capa de hojas

muertas depositadas por las sociedades, la corriente profunda de la vida.

También podría discutirse este dualismo. ¿Se supone que el sociólogo no tendría alguna explicación que proponer para el paso de las “sociedades cerradas” a las “sociedades abiertas”? La ampliación de los muros de la moral, ¿no es sino un milagro? Las transformaciones que las sociedades sufren en su estructura y en sus tendencias, podrían, cuando menos en parte, explicarlo.

Pero, que tales explicaciones sean válidas o no, verificables o inverificables, ¿lo que importa al moralista son las prescripciones que le permitan escoger, en caso dado, entre el espíritu de las “sociedades abiertas”, y el de las “sociedades cerradas”? Pero, por definición, la sociología es impotente para darnos tales prescripciones. Por lo mismo que quiere ser objetiva, la sociología no tiene bandera que desplegar, ni consigna que formular.

Este debate filosófico sobre la capacidad o la incapacidad moral de la sociología no puede resolverse, según nuestra opinión, *a priori*. Toca, a la experiencia, responder. Estudios positivos, relativos a las costumbres y a su evolución en diferentes sociedades, ¿influirían o no sobre la orientación de nuestra conducta? Sería necesario que tales estudios fuesen singularmente más numerosos y mejor coordinados de lo que son ahora, para que pudiéramos decidarnos a usarlos. La torre no es suficientemente alta, nadie puede decir hasta donde alcanzarán sus luces. Mientras tanto, algunos trabajos de sociología moral, publicados en Francia, desde el momento en que Lévy-Bruhl lanzó su programa, permiten comprobar que sus resultados no podrían carecer de todo

efecto sobre el hombre moral que reflexiona y trata de observar una conducta racional. Cuando Durkheim deducía las conclusiones de comparaciones estadísticas a propósito de la tasa de suicidios en las diferentes sociedades, de ello resultaba un consejo práctico: si queremos que no se multipliquen los suicidios, hay que evitar el desencuadramiento de los individuos; a falta de grupo doméstico, hay que buscarles puntos de apoyo en la agrupación profesional. Cuando, más tarde, Paul Lapie, en el libro titulado *La Mujer en la familia*, determinaba bajo qué influencia varían en la historia, el valor reconocido y, en consecuencia, los derechos concedidos a la mujer, las feministas de hoy podrían obtener argumentos de tales indicaciones: las condiciones que explican la tutela en que se ha colocado a la mujer — cuando la familia era, a la vez, grupo religioso, político, profesional —, ¿no han desaparecido, una tras otra? En fin, cuando buscábamos, en las transformaciones de la estructura de las sociedades occidentales, las razones profundas del éxito de las *Ideas igualitarias*, se daba a pensar que cualquiera que niegue todo valor a esas ideas, y trate de oponérseles, se aferra a una causa anacrónica: ¿no tiene contra sí, como ya lo indicaba Tocqueville, una irresistible corriente de historia? Albert Bayet abordaba, desde otro ángulo, el mismo problema del *Suicidio*, que ocupara a Durkheim. Al oponer a la “moral simple”, que condena sin remisión ni restricción, todo suicidio, cualquiera que sea, la “moral matizada” que distingue, atenúa, excusa; válida para las capas selectas, mientras que la primera lo es para las masas populares, nos inclina a concluir que los preceptos absolutos de nuestros tratados de moral, y con ma-

yor razón, las prescripciones severas de nuestros Códigos, debían humanizarse: sería tiempo de armonizarlos con el progreso de la conciencia colectiva, tal como nos permiten percibirla, no solamente el estudio de las leyes y de las costumbres, sino el de las novelas, de las piezas de teatro, de todo lo que nos informe sobre el movimiento de los valores morales.

Estos ejemplos bastan para demostrarlo: estudios de hecho, que nos informen sobre las causas y las consecuencias de determinada regla, de determinada práctica, de determinada tradición, no dejarían de ejercer alguna influencia sobre nuestra propia actitud moral. Pero, apresurémonos a reconocerlo: una influencia de tal género, supone, en los espíritus en los que se ejerce, ciertas voluntades, ciertos sentimientos previos, además del deseo simple y sencillo de conocer las cosas tales como son. El arco de la ciencia no hará vibrar nada, si el violín no tiene cuerdas tensas. En los ejemplos que hemos escogido, se ve claramente que razonamientos de base sociológica no poseen eficacia moral sino cuando encuentran, en los espíritus a los que se dirigen, tendencias como la voluntad de vivir y de vivir en grupo, la de ser lógicos, y, también, la de utilizar los datos históricos y nadar, como decía Saint-Simon, en el sentido de la corriente. Lo que equivale a decir que nuestras inducciones no tendrían ninguna oportunidad de ejercer una acción, si no encontrásemos frente a nosotros, no simples razones razonantes, sino ciencias vivas.

Pero cuando tales conciencias se ven impelidas a escoger entre las tendencias que cohabitan en ellas, ¿una ciencia objetiva, por extensa que sea, les dará la consigna, el criterio de la elección? ¿No se nece-

sita, en último análisis, la intervención de una filosofía que permita relacionar una concepción de la vida con un juicio de conjunto sobre la totalidad del mundo? En espera de una ciencia total — posiblemente irrealizable y, en todo caso, muy lejos de estar realizada, ahora — admitiríamos, gustosamente por nuestra parte, que una filosofía conservase un papel que desempeñar: y si es verdad que siempre se necesita finalmente, optar por una solución de los enigmas, la filosofía ofrece a la moral, a falta de demostraciones que justifiquen la acción por $a + b$, razones para optar.

Pero el sociólogo, como tal, no podría elevar tan alta su ambición. Cualesquiera que sean las soluciones metafísicas que una filosofía piense proporcionar sobre el enigma del mundo, sostiene que el conocimiento objetivo del mundo en que vivimos — un conocimiento que trata, no solamente de describirlo, sino de hacerlo comprender por las comparaciones que se imponen — es, en todo caso, útil para la orientación de nuestra conducta. ¿Es indiferente, al hombre que marcha, haber colocado indicaciones en el terreno? Por otra parte, aun cuando la inducción del sociólogo no bastara para guiarnos, los hábitos de espíritu que contrae y que contribuye a extender, para establecer estas inducciones, ¿no son generadores de un número apreciable de virtudes, de la sinceridad a la tolerancia, tan preciosas en nuestras sociedades modernas? Admitiendo que la sociología sea incapaz de construir, sobre los hechos, un sistema de moral, hay una *Moral de la ciencia*, como dice Albert Bayet, hay una moralidad del espíritu científico, que la sociología contribuye a desarrollar, recordando que ese espíritu debe extenderse, en fin.

a la explicación de las cosas humanas. Estas diversas consideraciones explican, sin duda, las esperanzas que condujeron a Paul Lapie, director de la enseñanza primaria y colaborador del *Año sociológico*, a introducir en las escuelas en que se forman los futuros profesores, “nociones de sociología aplicadas a la moral y a la educación”. Veía, en esa especie de historia comparada de las sociedades, que para él era la sociología, no una panacea, sino un reductor precioso. Contaba con que podría remediar, en materia moral, lo que se ha llamado el absolutismo primario, inoculando una fuerte dosis de espíritu positivo al espíritu laico (2).

Pero sea lo que fuere de esas consideraciones prácticas, lo esencial para el equipo que más ha trabajado en Francia para desarrollar el espíritu sociológico, es que dicho espíritu demuestra su fecundidad por las verdades que obtiene y por las investigaciones que provoca. Cuando el sociólogo persigue su objeto propio, tratando de establecer y de comprender lo que fué o lo que es, la preocupación de lo que debe ser le es más peligrosa que útil. Y no debe inquietarse por contragolpes prácticos de las proposiciones verificables que trata de establecer. Por lo mismo que las ciencias sociales, frecuentemente tratan temas apasionantes, que plantean el

² Podremos darnos cuenta de las reacciones apasionadas que ese programa ha suscitado, leyendo el pequeño volumen de las “Conversiones de Guillon”, titulado *Cómo juzgar la sociología contemporánea*. En él, Georges Goyau comenta una frase de Izoulet — autor de la *Ciudad Moderna*, que fué nombrado por Leon Bourgeois, para la primera cátedra de sociología del Colegio de Francia. Izoulet dijo, al final de su vida: “La obligación de enseñar la sociología de Durkheim en doscientas Escuelas Normales de Francia, es el peligro nacional más grave que nuestro país haya conocido hace largo tiempo.”

destino de los grupos humanos, están demasiado expuestas a la atracción de las teorías tendenciosas. Es tiempo, para emplear una frase de Liard, de que tomen un baño de objetivismo.

Nuestros sociólogos se han colocado, sistemáticamente, en este punto de vista, prosiguiendo, a su manera, la lucha contra la tradición que quiere que el mundo humano escape a las leyes captables por la ciencia. Reafirmando el postulado positivista y tratando de probar con sus conquistas, el valor "heurístico" de sus ideas directoras, han iducido a numerosos filósofos a reaccionar, los han incitado, también, a reflexionar sobre las posiciones clásicas de la filosofía en Francia, contribuyendo, así, cuando menos por lo que se refiere a los problemas que han planteado en nuevos términos, a enriquecer la enseñanza filosófica. Pero otros resultados, más modestos en un sentido, les importan más: los que se obtienen haciendo convergir, por la exposición de cierto número de tipos y de leyes, los resultados de las disciplinas que se consagran al estudio de los hombres asociados. Después de nuestra rápida revista de los resultados debidos a las intervenciones del espíritu sociológico en psicología o en etnología, en geografía humana o en historia, en ciencia del derecho o en economía política, no se juzgará, sin duda, que ese esfuerzo ha sido en vano.

INDICE

PREAMBULO	7
CAPITULO PRIMERO. Sociología y psicología ...	11
CAPITULO II. Etnología y Sociología	41
CAPITULO III. Morfología Social	71
CAPITULO IV. Sociología e Historia	85
CAPITULO V. Sociología Jurídica	105
CAPITULO VI. Sociología Económica	131
CAPITULO VII. Sociología Económica. (continua- ción)	151
CONCLUSION	169

Se acabó de imprimir este
libro el día 12 de septiembre
de 1945, en los talleres tipo-
gráficos de la Cía. Editora
Nacional, S. A., Donceles, 97,
México, D. F.