

La formación del pensamiento sociológico 1

Robert Nisbet

Amorrortu editores
Buenos Aires

1. Las ideas-elementos de la sociología

Ideas y antítesis

La historia del pensamiento se suele abordar de dos maneras. La primera y más antigua parte de los *dramatis personæ*, los propios pensadores cuyos escritos proporcionan la materia bibliográfica de aquélla. Sobre este procedimiento hay mucho para hablar. Resulta imprescindible adoptarlo si deseamos comprender las fuerzas motivadoras de la evolución intelectual, esas percepciones, intuiciones profundas y descubrimientos que proceden únicamente de seres individuales. Sin embargo este enfoque tiene sus desventajas. La principal es que, gracias a él, la historia del pensamiento se transforma muy fácilmente en una mera biografía del pensamiento. Las ideas aparecen como prolongaciones o sombras proyectadas por individuos únicos, más que como esas estructuras discernibles de significado, perspectiva y fidelidad a una causa que son a todas luces las grandes ideas en la historia de la civilización. Como las instituciones, las ideas tienen sus propias relaciones y continuidad, y no es nada raro perderlas de vista cuando concentramos nuestra atención en las biografías.

El segundo enfoque se dirige, no a los hombres, sino a los sistemas, escuelas o *ismos*. No a los Bentham ni a los Mill, sino al utilitarismo; no a los Hegel ni a los Bradley, sino al idealismo; no a los Marx ni a los Proudhon sino al socialismo. Indudablemente, la historia del pensamiento es la historia de los sistemas: verdad tan grande en la sociología como en la metafísica. Las suposiciones, ideas y corolarios se concretan en sistemas que a menudo adquieren un poder semejante al de las religiones sobre sus prosélitos. Podemos comparar a los sistemas con las *Gestalten* de los psicólogos. Aprehendemos ideas y hechos, no en forma atomizada sino dentro de las *pautas* de pensamiento que constituyen una parte tan grande de nuestro medio. Pero este enfoque, a pesar de su valor, también es peligroso. Con harta frecuencia los sistemas son considerados como irreductibles, y no

como lo que son en realidad: constelaciones de supuestos e ideas discernibles y aun independientes, que pueden descomponerse y reagruparse en sistemas diferentes. Además, todo sistema tiende a perder vitalidad; lo que estimula a las personas de una generación o siglo, solo interesa a los anticuarios en la generación o siglo siguiente. Bástenos pensar en el socialismo, el pragmatismo, el utilitarismo; y mucho antes de ellos, en el nominalismo y el realismo. Sin embargo, cada uno de estos sistemas posee elementos constitutivos que conservan hoy tanta vigencia —aunque de diferente manera— como la que tuvieron en sus contextos originales. Sería lamentable perder estos elementos de vista.

Esto nos lleva de la mano a un tercer enfoque: el que no empieza por el hombre ni por el sistema, sino por las ideas que son los elementos de los sistemas. Nadie los ha descrito con mayor lucidez ni autoridad que el extinto Arthur O. Lovejoy en el siguiente pasaje:

«Cuando digo historia de las ideas —escribe Lovejoy—, quiero significar algo a la vez más específico y menos restringido que la historia de la filosofía. La diferencia principal reside en el carácter de las unidades de que se ocupa aquélla. Aunque en gran parte su material es el mismo que el de las otras ramas de la historia del pensamiento, y depende mucho de los trabajos precedentes, lo divide de manera especial, reagrupa sus partes y establece nuevas relaciones, y lo reenuncia desde un punto de vista distinto. Si bien el paralelo tiene sus peligros, cabe decir que su procedimiento inicial es algo análogo al de la química analítica. Cuando estudia la historia de las doctrinas filosóficas, por ejemplo, irrumpe en los sistemas individuales más sólidamente estructurados y los reduce, guiada por sus propios objetivos, a sus elementos constitutivos, a lo que podríamos llamar sus ideas-elementos.»¹

En *The Great Chain of Being*, de Lovejoy, vemos cómo es posible introducirnos en sistemas tan complejos y diversos entre sí como el idealismo platónico, el escolasticismo medieval, el racionalismo secular y el romanticismo, y sacar a relucir ideas-elementos tan amplias y poderosas como *continuidad y plenitud*, y hacerlo de manera tal que arroje nueva luz sobre los sistemas y también sobre los filósofos que los concibieron, desde Platón hasta el Iluminismo. No

1 *The Great Chain of Being*, Cambridge: Harvard University Press, 1942, pág. 3.

sólo vemos así los elementos constitutivos, las ideas-elementos, sino los nuevos agrupamientos y relaciones de hombres e ideas, apreciando afinidades y oposiciones que acaso no imagináramos que existieran.

Mi libro abarca, naturalmente, un campo mucho menor que el del profesor Lovejoy, y en modo alguno pretendo haber seguido todas las brillantes sugerencias de su enfoque. Pero gira, al igual que aquél, en torno de las ideas-elementos; en particular de ciertas ideas-elementos de la sociología europea del gran período formativo que va de 1830 a 1900, cuando hombres tales como Tocqueville, Marx, Weber y Durkheim, echaron las bases del pensamiento sociológico contemporáneo.

Insisto en esto, pues el lector debe estar claramente advertido de cuánto puede esperar, y qué cosas no debe esperar encontrar en este libro. No encontrará, por ejemplo, tentativa alguna por develar el sentido de Marx, la esencia de Tocqueville ni la unidad de la obra de Durkheim. Dejo a otros esa tarea, sin duda inestimable. Tampoco hallará aquí nada sobre cualquiera de los otros sistemas que aparecen en los escritos de los sociólogos del siglo XIX: materialismo dialéctico, funcionalismo o utilitarismo. Las ideas-elementos que proporcionan, a mi juicio, la médula de la sociología, en medio de todas las diferencias manifiestas entre sus autores, serán nuestro tema; ideas que persistieron a través de la época clásica de la sociología moderna y llegan, en verdad, hasta el presente.

Y nuestro punto de partida *es* el presente. La historia —alguien lo dijo muy bien— revela sus secretos sólo a quienes comienzan por el presente. Para mencionar las palabras de Alfred North Whitehead, el presente es tierra sagrada. Todas las ideas-elementos que consideramos en esta obra son tan notorias y tan rectoras del esfuerzo intelectual actual como lo fueron cuando Tocqueville, Weber, Durkheim y Simmel hicieron de ellas las piedras fundamentales de la sociología moderna. No debemos olvidar que vivimos en la última fase del período clásico de la sociología. Si despojáramos a esta última de las perspectivas y estructuras provistas por hombres como Weber y Durkheim, sólo nos quedaría un montón estéril de datos e hipótesis incongruentes.

¿Qué criterios guían la elección de las ideas-elementos de una disciplina? Hay por lo menos cuatro dominantes. Dichas ideas deben tener *generalidad*: es decir, todas ellas

deben ser discernibles en un número considerable de figuras sobresalientes de un período, y no limitarse a las obras de un único individuo o de un círculo. Segundo, deben tener *continuidad*: deben aparecer tanto al comienzo como en las últimas fases del período en cuestión; y ser tan importantes con respecto al presente como lo son con respecto al pasado. Tercero, deben ser *distintivas*, participar de aquellos rasgos que vuelven a una disciplina notoriamente diferente de otras. Nociones como «individuo», «sociedad» u «orden» resultan inútiles aquí (por valiosas que sean en contextos más generales), pues son elementos de *todas* las disciplinas que integran el pensamiento social. Cuarto, deben ser *ideas* en todo el sentido de la palabra: es decir, algo más que «influencias» fantasmales, algo más que aspectos periféricos de la metodología; serlo en el antiguo y perdurable sentido occidental de la palabra, al que tanto Platón como John Dewey podrían suscribir por igual. Una idea es una *perspectiva*, un marco de referencia, una categoría (en el sentido kantiano), donde los hechos y las concepciones abstractas, la observación y la intuición profunda forman una unidad. La idea es —en las palabras de Whitehead— un gran foco luminoso que alumbra una parte del paisaje y deja otras en las sombras o en la oscuridad. No interesa que nuestra concepción última de la idea sea platónica o pragmática, pues en el sentido que emplearé el término en este libro, podría ser tanto arquetipo como plan de acción.

¿Cuáles son las ideas-elementos esenciales de la sociología, aquellas que, más que ninguna otra, distinguen a la sociología frente a las restantes ciencias sociales? A mi entender, estas cinco: *comunidad*, *autoridad*, *status*, lo *sagrado* y *alienación*. Su exposición detallada será tema de los capítulos que siguen. Aquí procederemos a identificarlas brevemente. La *comunidad* incluye a la comunidad local pero la desborda, abarcando la religión, el trabajo, la familia y la cultura; alude a los lazos sociales caracterizados por cohesión emocional, profundidad, continuidad y plenitud. La *autoridad* es la estructura u orden interno de una asociación, ya sea política, religiosa o cultural, y recibe legitimidad por sus raíces en la función social, la tradición o la fidelidad a una causa. El *status* es el puesto del individuo en la jerarquía de prestigio y líneas de influencia que caracterizan a toda comunidad o asociación. Lo *sagrado*, o sacro, incluye las mores, lo no racional, las formas de conducta religiosas y ri-

tuales cuya valoración trasciende la utilidad que pudieran poseer. La *alienación* es una perspectiva histórica dentro de la cual el hombre aparece enajenado, anómico y desarraigado cuando se cortan los lazos que lo unen a la comunidad y a los propósitos morales.

Cada una de estas ideas suele estar asociada a un concepto antinómico, una especie de antítesis, del cual procede gran parte de su significado constante en la tradición sociológica. Así, opuesta a la idea de comunidad está la idea de sociedad (*Gesellschaft*, en el léxico de Tönnies) formulada con referencia a los vínculos de gran escala, impersonales y contractuales que se han multiplicado en la edad moderna, a menudo a expensas, según parece, de la comunidad. El concepto antinómico de autoridad es en el pensamiento sociológico el de *poder*, identificado por lo común con la fuerza militar o policial, o con la burocracia administrativa, que, a diferencia de la autoridad surgida directamente de una función y asociación sociales, plantea el problema de la legitimidad. El antónimo de status, en sociología, no es la idea popular de igualdad, sino la más nueva y refinada de *clase*, más especializada y colectiva a la vez. Lo opuesto a lo sagrado es lo utilitario, lo profano (según la grave expresión de Durkheim), o lo *secular*. Por último, la alienación (al menos considerada como perspectiva sociológica) puede ser comprendida mejor como inversión del *progreso*. A partir de hipótesis exactamente iguales sobre la índole del desarrollo histórico en la Europa moderna —la industrialización, la secularización, la igualdad, la democracia popular, etc.—, pensadores como Tocqueville y Weber dedujeron, no la existencia de un progreso social y moral, sino una conclusión más patológica: la alienación del hombre respecto del hombre, de los valores y de sí mismo, alienación causada por las mismas fuerzas que otros elogiaban, en ese mismo siglo, como progresistas.

Comunidad-sociedad, autoridad-poder, status-clase, sagrado-secular, alienación-progreso: he aquí ricos temas del pensamiento del siglo XIX. Considerados como antítesis relacionadas, constituyen la verdadera urdimbre de la tradición sociológica. Fuera de su significación conceptual en sociología, cabe ver en ellos los epítomes del conflicto entre la tradición y el modernismo, entre el moribundo orden antiguo defenestrado por las revoluciones Industrial y democrática, y el nuevo orden, cuyos perfiles todavía indefinidos

son tan a menudo causa de ansiedad como de júbilo y esperanza.

La rebelión contra el individualismo

Es evidente que estas ideas y antítesis no aparecieron por primera vez durante el siglo XIX: todas ellas son, en una u otra forma, de larga data. Las encontramos en la antigüedad; por ejemplo, en la Atenas de Platón, cuando Grecia, igual que Europa dos mil años más tarde, buscaba dar nuevos fundamentos a un orden que parecía destruido por los estragos de las guerras, las revoluciones y la *stasis*. El interés de Platón por la comunidad, la alienación, la autoridad, la jerarquía, lo sacro, y por la generación y degeneración social es por supuesto, profundo, y nada tiene de exagerado decir que los elementos esenciales del posterior pensamiento social de Occidente aparecen, primero, en su desarrollo de estas ideas, y después, en la respuesta de Aristóteles. Volvemos a encontrar las mismas ideas, aunque con algunas modificaciones, en los escritos de los filósofos moralistas romanos del siglo I antes de Cristo, cuando nuevamente un orden social tradicional aparece al borde de la destrucción, como consecuencia de guerras prolongadas, de revoluciones sociales, de la decadencia moral, y de la espectacular caída de la República y su reemplazo por el imperio militar de Augusto. Cuatro siglos más tarde, nos topamos otra vez con ellas en las obras de los filósofos cristianos, preocupados (como tantos de sus contemporáneos paganos) por la alienación del hombre, la búsqueda de la comunidad bienaventurada, la santidad de la autoridad, y el lugar que ellos mismos ocupaban en la cadena jerárquica que culminaba en la Ciudad de Dios.

Pero aunque intemporales y universales, también ellas tienen, como todas las grandes ideas del hombre y de la sociedad, sus períodos de ascenso y descenso, de escasez y de abundancia. Hubo épocas en que su significación fue escasa, en que fueron relegadas y desplazadas por otras ideas y actitudes, notablemente diferentes, respecto del destino del hombre y de sus esperanzas. Así, ninguna de las que nos interesan en este libro desempeña un papel muy notorio en la Edad de la Razón, que con tanto brillo iluminó los siglos XVII y XVIII y alcanzó su punto más alto con el Iluminismo en Francia e Inglaterra.

Un conjunto diferente de palabras e ideas sintetizaban las aspiraciones morales y políticas de entonces: *individuo*, *progreso*, *contrato*, *naturaleza*, *razón* y otras semejantes. El objetivo dominante de esa época, que se extiende desde el *Novum Organum* de Bacon hasta el *Ensayo histórico sobre los progresos de la razón humana* de Condorcet, era la liberación: liberación del individuo de los lazos sociales antiguos, y liberación de la mente de las tradiciones que la tenían encadenada. Durante todo ese lapso, reinó la convicción universal en el individuo natural: en su razón, su carácter innato y su estabilidad autosuficiente.

Las ideas y valores del racionalismo individualista de los siglos XVII y XVIII no desaparecieron, por supuesto, con la llegada del siglo XIX. Lejos de ello. En el racionalismo crítico, en el liberalismo filosófico, en la economía clásica y en la política utilitaria, prosiguió el *ethos* del individualismo, junto a la visión de un orden social fundado sobre intereses racionales.

Pero a pesar del punto de vista que predominaba entonces, profusamente expuesto por los historiadores de la época, el individualismo está lejos de describir en su trayectoria completa el pensamiento del siglo XIX. En realidad, no faltan razones para considerarlo como el menguante (aunque todavía caliente) rescoldo de un individualismo que alcanzó su verdadero cenit en el siglo precedente. Lo más distintivo y fecundo, desde el punto de vista intelectual, en el pensamiento del siglo XIX no es el individualismo, sino la reacción contra el individualismo como nuestras historias han tardado en advertir: una reacción que en nada se manifiesta mejor que en las ideas que son tema central de este libro. Estas ideas —*comunidad*, *autoridad*, *status*, *lo sagrado* y *alienación*— tomadas conjuntamente, constituyen una reorientación del pensamiento europeo, tan trascendental, a mi juicio, como aquella otra tan diferente y aun opuesta, que señaló la decadencia de la Edad Media, y el advenimiento de la Edad de la Razón, tres siglos antes. El racionalismo individualista se afirmaba entonces contra el corporativismo y la autoridad medieval; a comienzos del siglo XIX, ocurre lo inverso: la reacción del tradicionalismo contra la razón analítica, del comunismo contra el individualismo, y de lo no racional contra lo puramente racional.

Dicha reacción es amplia: la encontramos tanto en la literatura, la filosofía y la teología, como en la jurisprudencia,

la historiografía y, en su forma más sistemática, en la sociología. Durante el siglo XIX, cada vez son más numerosos los campos del pensamiento donde el individualismo racionalista (sostenido de manera más notoria, naturalmente, por los utilitaristas, cuyas doctrinas proporcionaron relieve negativo a tantos conceptos sociológicos) es asediado por teorías que se apoyan en la reafirmación de la tradición, teorías que hubieran resultado tan repugnantes a Descartes o a Bacon, como a Locke o a Rousseau. La premisa histórica de la estabilidad innata del individuo es puesta a prueba por una nueva psicología social que deriva la personalidad a partir de los estrechos contextos de la sociedad, y que hace de la alienación el precio que debe pagar el hombre por su liberación de tales contextos. En lugar del orden natural tan caro a la Edad de la Razón, ahora tenemos el orden institucional —la comunidad, el parentesco, la clase social— como punto de partida de filósofos sociales de opiniones tan divergentes como Coleridge, Marx y Tocqueville. De la concepción generalmente optimista de la soberanía popular propia del siglo XVIII, pasamos a las premoniciones del siglo XIX sobre las tiranías que acechan en la democracia popular cuando se transgreden sus límites institucionales y tradicionales. Finalmente, la idea misma de progreso es objeto de una nueva definición, fundada no ya sobre la liberación del hombre respecto de la comunidad y la tradición, sino sobre una especie de anhelo de nuevas formas de comunidad social y moral.

Liberalismo, radicalismo, conservadorismo

Esta reorientación del pensamiento social, de la cual es una fase tan importante el advenimiento de la sociología, no es resultado —insisto— de las corrientes puramente intelectuales, ni mucho menos «científicas», de la época. Como lo expresara Sir Isaiah Berlin, y lo ilustran de manera soberbia sus propios estudios históricos, las ideas no engendran ideas como las mariposas engendran mariposas. La falacia genética ha transformado muy a menudo las historias del pensamiento en secuencias abstractas de «engendros». En el pensamiento político y social, en particular, es preciso que veamos siempre las ideas de cada época como respuestas a ciertas crisis y a estímulos procedentes de los grandes cambios en el orden social.

Las ideas que nos interesan resultarán incomprensibles, a menos que las analicemos en función de los contextos ideológicos donde aparecieron por primera vez. Los grandes sociólogos del siglo, desde Comte y Tocqueville a Weber y Durkheim, fueron arrastrados por la corriente de las tres grandes ideologías del siglo XIX y comienzos del XX: el liberalismo, el radicalismo y el conservadorismo. En el próximo capítulo nos ocuparemos de las dos revoluciones —la Industrial y la democrática— que conformaron esas ideologías, como también las ideas fundamentales de la sociología. Pero ante todo es importante describirlas con alguna precisión.

El sello distintivo del liberalismo es su devoción por el individuo, y en especial por sus derechos políticos, civiles y —cada vez más— sociales. La autonomía individual es para el liberal lo que la tradición significa para el conservador, y el uso del poder para el radical. Hay notables diferencias, a no dudarlo, entre los liberales de Manchester, para quienes la libertad significaba fundamentalmente liberar la productividad económica de las trabas de la ley y las costumbres, y los liberales de París de 1830, para quienes liberar el pensamiento del clericalismo aparecía como el objetivo principal. Pero fuera de estas variantes, todos los liberales tenían en común, primero, la aceptación de la estructura fundamental del estado y la economía (no consideraban a la revolución, como los radicales, base indispensable para la libertad, aunque en alguna circunstancia pudieran apoyarla) y, segundo, la convicción de que el progreso residía en la emancipación de la mente y el espíritu humanos de los lazos religiosos y tradicionales que los unían al viejo orden. Los liberales del siglo XIX conservaron la fe del Iluminismo en la naturaleza autosuficiente de la individualidad, una vez liberada de las cadenas de las instituciones corruptoras. Existieron, admitámoslo, quienes como Tocqueville, John Stuart Mill y Lord Acton —a quienes debemos incluir, en tanto ellos se incluían a sí mismos, entre los liberales— atribuían a las instituciones y tradiciones, en cierta medida, la importancia que les atribuían los conservadores; dicha medida estaba dada por el grado en que tales entidades robustecieran la individualidad. La piedra de toque era la libertad individual, no la autoridad social. El liberalismo utilitarista —que abarca desde Jeremy Bentham a Herbert Spencer— tenía una opinión de la iglesia, el

estado, la parroquia, el gremio, la familia y la tradición moral que no se diferenciaba en ningún aspecto importante de las opiniones anteriores del Iluminismo. En las obras de Macaulay, Buckle y Spencer la noción del individuo aislado, automotivado y autoestabilizado, resulta primordial. Las instituciones y tradiciones son secundarias: en el mejor de los casos, sombras de aquél; en el peor, obstáculos que se oponen a su autoafirmación.

Impera en el radicalismo —que a menudo deriva del liberalismo y hace causa común con él— una mentalidad muy diferente. Si hay un elemento distintivo del radicalismo de los siglos XIX y XX es, creo, el sentido de las posibilidades de redención que ofrece el poder político: su conquista, su purificación y su uso ilimitado (hasta incluir el terrorismo), en pro de la rehabilitación del hombre y las instituciones. Junto a la idea de poder, coexiste una fe sin límites en la razón para la creación de un nuevo orden social.

Con anterioridad al siglo XVIII, las rebeliones contra el orden social —que no eran raras, ni siquiera en la Edad Media— surgían en el marco de la religión. Los husitas, los anabaptistas, los niveladores,* los tembladores,** y otros grupos que periódicamente se levantaron contra la autoridad constituida, perseguían objetivos religiosos. Las condiciones sociales y económicas contribuyeron, a todas luces, a desencadenar estas revueltas; y había, por cierto, referencias a la pobreza y el sufrimiento en los bandos y manifiestos que circunstancialmente redactaban. Pero lo importante es que esas referencias aparecen expresadas en términos religiosos, donde lo fundamental es el llamado a la pureza perdida de la cristiandad apostólica, o la esperanza en la segunda venida de Cristo.

La línea principal del radicalismo del siglo XIX es, en todo sentido, secular. La antorcha de la rebelión pasó a quienes veían la esperanza de Europa y la humanidad, no en la religión, sino en la fuerza política de la sociedad. No desapareció el milenarismo: solo perdió su contenido cristia-

* Niveladores (*levelers*): Miembros de un partido defensor de los principios republicanos e igualitarios, formado en Inglaterra hacia 1647 y aniquilado por Cromwell dos años más tarde. (*N. del E.*)

** Tembladores (*shakers*): Secta religiosa creada en Inglaterra en el siglo XVIII, que practicaba el celibato y la propiedad común de los bienes. Deriva su nombre de una de las danzas que formaban parte de su ritual. (*N. del E.*)

no. Lo que nos muestra el radicalismo del siglo XIX (con su jacobinismo, el Comité de Salvación Pública y quizá, por sobre todo lo demás, el golpe de estado del 18 Brumario, como modelos) es una doctrina revolucionaria milenarista nacida de la fe en el poder absoluto; no el poder por sí mismo, sino al servicio de la liberación racionalista y humanitaria del hombre de las tiranías y desigualdades que lo acosaron durante milenios, incluyendo las de la religión. En cuanto al conservadorismo, la cuestión es más compleja. Por ser la menos analizada de las tres ideologías, y por la estrecha relación que existe entre las tesis principales del conservadorismo filosófico y las ideas-elementos de la sociología, debemos explorarlo con más detalle.

El conservadorismo moderno es, en su forma filosófica al menos, hijo de la Revolución Industrial y de la Revolución Francesa; hijo imprevisto, no deseado y odiado por los protagonistas de cada una de ellas, pero hijo al fin. Lo que ambas revoluciones atacaron, fue defendido por hombres como Burke, Bonald, Haller y Coleridge, y lo que ambas engendraron —en la forma de democracia popular, tecnología, secularismo, etc.— es lo que el conservadorismo atacó. Si el *ethos* central del liberalismo es la emancipación individual, y el del radicalismo la expansión del poder político al servicio del fervor social y moral, el *ethos* del conservadorismo es la tradición, esencialmente la tradición medieval. De su defensa de la tradición social proviene su insistencia en los valores de la comunidad, el parentesco, la jerarquía, la autoridad y la religión, y también sus premoniciones de un caos social coronado por el poder absoluto si los individuos son arrancados de los contextos de estos valores por la fuerza de las otras dos ideologías.

A diferencia de los filósofos del Iluminismo, los conservadores comenzaron con la realidad absoluta del orden institucional, tal como lo encontraron: el orden legado por la historia. Para ellos el orden «natural», el orden revelado por la razón pura, el orden sobre el cual los *philosophes* habían montado sus ataques devastadores a la sociedad tradicional, carecía de toda realidad. La cuestión aparece invertida, en verdad, en el pensamiento conservador: éste basó su agresión contra las ideas iluministas del derecho natural, la ley natural y la razón independiente, sobre la proclamada prioridad de la sociedad y sus instituciones tradicionales con respecto al individuo.

A comienzos del siglo XIX los conservadores constituyeron una fuerza antiiluminista. En realidad no hay una sola palabra, una sola idea central de aquel renacimiento conservador, que no procure refutar las ideas de los *philosophes*. A veces (Chateaubriand es un ejemplo) se complacían en parecer defensores de algunos iluministas, como medio de acometer contra algún otro: por lo común contra Voltaire, cuyos brillantes ataques al cristianismo eran vitriolo para los conservadores, cristianos en lo más profundo. Aun en Burke se encuentran eventualmente palabras amables para sus enemigos, cuyo propósito era promover en ellos sentimientos contradictorios y dividirlos, pero el odio al Iluminismo, y en especial a Rousseau, es fundamental en el conservadorismo filosófico.

Con acierto se ha llamado a los conservadores «profetas de lo pasado», cuya acción difícilmente habría de tener efecto alguno sobre las corrientes principales del pensamiento y la vida europea. Sin embargo, para comprender mucho de cuanto sabemos hoy que es importante y profundo en el siglo XIX, sería fatal que los dejáramos de lado, como si solo tuvieran significación para los anticuarios. Todas las historias del pensamiento atestiguan la gran influencia ejercida por Burke, y especialmente por Hegel, pero ambos suelen ser considerados como individuos más que como miembros de un movimiento ideológico que trascendiera. Debe vérselos, sí, como personalidades individuales, a semejanza de Voltaire y Diderot dentro del Iluminismo, pero también como integrantes de un vasto grupo de mentalidades con suficientes cosas en común para constituir, incuestionablemente, una época, un esquema de ideas.

De todos ellos, los franceses son quizá los más descuidados por los estudiosos. Bonald, Maistre y Chateaubriand suelen aparecer como figuras extrañas, con ciertos rasgos góticos, en la historia del «romanticismo», clasificación que al menos a los dos primeros, debe hacerlos revolcarse en sus tumbas. La brillante juventud conservadora de Lamennais suele ser relegada al olvido ante el resplandor que emana de sus actividades radicales posteriores; la influencia de los conservadores franceses sobre el pensamiento social fue, empero, importante. Basta una ojeada a algunos sociólogos para evidenciarlo. Así, Saint-Simon y Comte prodigaron sus elogios a lo que este último llamaba la «escuela retrógrada». Este «grupo inmortal conducido por Maistre —escribe

Comte—, merecerá por mucho tiempo la gratitud de los positivistas».² Saint-Simon afirmó que su interés por los períodos «crítico» y «orgánico» de la historia, y también sus incipientes proposiciones para «estabilizar» el industrialismo y la democracia, le habían sido inspirados por Bonald. Le Play, una generación más tarde, no haría sino asignar sentido científico, en su *European Working Classes*, a la temprana obra polémica de Bonald sobre la familia. La influencia del conservadorismo sobre Tocqueville es incuestionable: constituye la fuente inmediata de su preocupada y evasiva apreciación de la democracia. Y hacia fines del siglo, en las obras de Durkheim, de ideas no religiosas y liberal en política, encontramos ciertas tesis del conservadorismo francés convertidas en algunas de las teorías esenciales de su sociología sistemática: la conciencia colectiva, el carácter funcional de las instituciones e ideas, las asociaciones intermedias y también su ataque al individualismo.

¿Contra qué se alzaba el conservadorismo? Ante todo, por supuesto, contra la Revolución, pero en modo alguno únicamente contra ella. Creo que podemos entender mejor esta ideología si la concebimos como el primer gran ataque al modernismo y a sus elementos políticos, económicos y culturales. La Revolución encendió la mecha, pero para los conservadores, su importancia era de índole histórica y simbólica. La veían como la férrea culminación de tendencias profundas en la historia europea moderna; tendencias que se manifestaban ahora en sus terribles consecuencias. Pocos llegaron tan lejos como Bonald, quien aludía al Terror como el justo castigo que Dios infligía a Europa por sus herejías seculares e individualistas, pero existía entre los conservadores la convicción profunda, sin excepciones, de que lo más distintivo y «moderno» de la historia posterior a la Reforma era la maldad, o el preludio de la maldad.

Cuando reconstruyeron la historia de Europa, lo primero que vieron fue que los protestantes habían arrebatado de la disciplina de la iglesia la fe individual, lo que conducía de modo inevitable al disenso permanente. De esta transgresión a atribuir al hombre finito e individual, las potencias intelectuales y certidumbres propias de Dios y de la socie-

² *Système de politique positive*, 4ª ed., París, 1912, III, pág. 605. Para un informe detallado de la influencia del conservadorismo sobre el pensamiento del siglo XIX, véase mi «Conservatism and Sociology», *American Journal of Sociology*, septiembre de 1952.

dad (como hicieran Bacon y Descartes) solo había un paso. Ante la herejía del individualismo secular, ¿no es lógico que los hombres consideraran a la sociedad como consideraban al paisaje físico, es decir, algo que las facultades creativas podían enmendar chapuceraamente una y otra vez, remodelar o rehacer, según se lo sugirieran sus impulsos? Por último, era inevitable que surgiera de todo esto la imagen romántica y peligrosa del hombre como una criatura de instintos indeleblemente estables y buenos por naturaleza, sobre los cuales las instituciones y gobiernos se asentaban de manera represiva y sin necesidad. Tal, en líneas generales, la concepción conservadora de lo que precedió a la Revolución y al modernismo.

En el cuadro conservador del modernismo hay otros elementos que proceden en forma directa de la Revolución Francesa. El igualitarismo y el poder centralizado fundado en el pueblo son quizá los más importantes, pero están estrechamente vinculados con otros: la sustitución —en religión, política y arte— de las restricciones disciplinarias de la tradición y la piedad por el sentimiento y la pasión; el reemplazo de los valores sacros no racionales por normas impersonales y efímeras de contrato y utilidad; la declinación de la autoridad religiosa, social y política; la pérdida de la libertad, término este último que los conservadores preferían definir en su sentido medieval, con connotaciones no tanto de liberación (que significaba licencia y falta de ataduras), como de *derecho rector* dentro de la ley y la tradición divinas; la decadencia de la cultura, como consecuencia de su difusión en las masas; y por último, la mentalidad progresista y determinista que presidía todo esto, y que insistía en considerar lo pasado, lo presente y lo futuro como categorías férreas correspondientes a lo éticamente malo, mejor y óptimo.

Esta es la constelación de elementos que surge de la concepción general conservadora sobre el mundo moderno, el mundo que la Reforma, el capitalismo, el nacionalismo y la razón engendraran, y al que la Revolución había dado ahora nacimiento. Fácil es descubrir todos estos elementos en la reacción de Burke frente a la Revolución Francesa; también se conservan vívidos en los escritos de otros conservadores europeos y americanos. Si las ideas conservadoras nunca arraigaron realmente en Estados Unidos, no fue porque no hubiera hombres de genio —tales como John Randolph

de Roanoke, James Fenimore Cooper, John C. Calhoun y unos pocos más— que trataran de inseminalas en el pensamiento político norteamericano, sino porque carente de un pasado institucional medieval, que persistiera en su realidad presente, el país no tenía con qué nutrirlas, a fin de tornarlas apremiantes y relevantes; mientras que en Europa, este pasado medieval se transformó, con particular subitaneidad después de la Revolución Francesa, en un conjunto evocativo de símbolos.

El redescubrimiento de lo medieval —sus instituciones, valores, preocupaciones y estructuras— es uno de los acontecimientos significativos de la historia intelectual del siglo XIX.³ Aunque su importancia primera y más duradera se vincula con el conservadorismo europeo (plasmando, por así decir, la imagen conservadora de la sociedad buena), también la tiene, y mucha, para el pensamiento sociológico, ya que forma el tejido conceptual de gran parte de su respuesta al modernismo. Este redescubrimiento de la Edad Media explica, tanto como cualquier acontecimiento singular, las notables diferencias entre la reconstrucción típica de la historia europea por parte de los iluministas, y la corriente en muchos escritos históricos del siglo XIX. Los *philosophes* franceses, y también ciertos racionalistas ingleses como Gibbon, Adam Smith y Bentham, manifestaron categórico desdén por la Edad Oscura, ese período de más de un milenio que se extiende entre la caída de Roma y el comienzo de la Edad de la Razón, según la opinión generalizada.

De pronto, la Edad Media vuelve a ser objeto de la atención de los humanistas: primero en los escritos de hombres como Haller, Savigny, Bonald y Chateaubriand, para quienes esa era es innegablemente un motivo de inspiración; luego, ampliando cada vez más su ámbito, en las obras de los juristas, historiadores, teólogos, novelistas, etc. La Edad Media suministró al siglo XIX casi tanto clima espiritual y temas como el pensamiento clásico lo había hecho en el

3 Uno de los muchos méritos de la excelente obra de Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950* (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1960) es destacar y documentar el efecto literario del medievalismo en el siglo XIX. Para los efectos sociales véase mi «De Bonald and the Concept of the Social Group», *Journal of the History of Ideas*, junio de 1944, págs. 315-31, esp. págs. 320 y sigs.

Renacimiento. La aparición de lo que se dio en llamar la escuela histórica de las ciencias sociales, se fundó sobre el empleo de materiales históricos e institucionales en su mayoría medievales. Cada vez más la sociedad medieval proporcionaba una base de comparación con el modernismo, para la crítica de este último. Así como el siglo XVIII había popularizado el empleo de materiales primitivos —toda la moda del «exotismo», por ejemplo, tan estrechamente vinculada a los modelos de ley natural— con el fin de establecer su contraste con el presente, así ahora el siglo XIX recurrió a materiales medievales. Había en ello algo más que un propósito comparativo, por supuesto; tal como evidencian los monumentales estudios de von Gierke, Fustel de Coulanges, Rashdall y Maitland, el interés por la Edad Media iba acompañado de una búsqueda erudita de los orígenes institucionales de la economía, la política y la cultura europeas. La Edad Media pudo servir de fundamento a la idealización y la utopía —lo demuestran los escritos de Chateaubriand, Sir Walter Scott y otros autores hasta llegar a William Morris— pero también sirvió como fuente de algunas notables investigaciones históricas y de ciencias sociales.

Entre el medievalismo y la sociología hay íntima relación. Hemos señalado cuánto admiraba Comte a los conservadores; de ello derivó su aprecio casi equivalente por la Edad Media. Pocos la adularon tanto como él: fuera de toda duda, el medievalismo es el modelo real de su utopía sociológica en *Sistema de política positiva*. Comte infundió en sus venas la sangre del positivismo en reemplazo del catolicismo, pero es indudable su admiración por la *estructura* de la sociedad medieval, y sus deseos de restaurar, mediante la «ciencia», sus características esenciales. La sociedad medieval, con su localismo, su jerarquía y su constitución religiosa, es el punto de referencia permanente en los estudios de Tocqueville sobre la democracia norteamericana y el régimen moderno en Europa. Le Play fundaba francamente su «familia troncal», de la que hacía tanto alarde, sobre la familia medieval, y declaraba que la Edad Media era el verdadero objeto de atención en el «estudio comparativo de los hechos sociales», y no las «irrelevantes sociedades antiguas y primitivas». Tönnies dedujo el material sustancial de su tipología de *Gemeinschaft* a partir de la aldea, la familia y el clan medievales. Durkheim basó

su celebrada propuesta de creación de asociaciones profesionales intermedias en los gremios medievales, poniendo buen cuidado, por supuesto, en aclarar las diferencias, dado que a menudo se le había criticado que fundara su ciencia de la sociedad en valores de corporativismo, organicismo y realismo metafísico.

Con esto no pretendemos insinuar que los sociólogos tuvieran espíritu medieval. Tendríamos que buscar mucho para encontrar una mentalidad más «moderna», por su filiación social y política, que la de Durkheim. Aun en el cuerpo de su teoría social, prevalece el espíritu racionalista y positivista, tomado en gran parte de Descartes, quien, mucho más que cualquier otro filósofo del siglo XVII, había aniquilado el escolasticismo. Lo mismo cabe decir, en esencia, de Tönnies, Weber y Simmel.

Ideología y sociología

Esto nos lleva al importante tema de las ideologías personales de los sociólogos de que nos ocuparemos. Hasta aquí hemos examinado las ideologías en abstracto, tomándolas como semillero de los problemas doctrinarios y conceptuales del siglo. El cuadro está lejos de ser igualmente claro ni es tan fácil hacer clasificaciones cuando tomamos en cuenta a los individuos. No resulta demasiado arduo ubicar a Le Play, Marx y Spencer en sus ideologías respectivas. El primero es el conservador por excelencia; Marx, la personificación del radicalismo del siglo XIX; y Spencer, según todas las normas de su época, fue un liberal; pero no sucede lo propio con otros autores. Cabría designar a Comte como radical si atendemos a lo utópico de su *Sistema de política positiva*, con su plan de reordenación total de la sociedad occidental; mas para muchos hombres de su siglo, y en primer término para John Stuart Mill, las mesuradas loas que aquél cantara a la ciencia, la industria y el positivismo lo colocan entre los liberales; y es indudable la tendencia profundamente conservadora de los verdaderos conceptos de su nueva ciencia, conceptos que explican el lugar especial que ocupó dentro del pensamiento conservador francés hasta la *Action Française*, y también en el pensamiento de la Confederación del Sur previo a la Guerra de Secesión de Estados Unidos. Quizá la figura de Tocqueville

resulte más clara: en él se funden el liberalismo y el conservadorismo. Mantuvo vínculos personales con los liberales de su época; ejerció un papel influyente en la revolución de 1848, y no se hacía ilusiones en lo que a resucitar el pasado se refiere. Para él la democracia era uno de los movimientos irresistibles e irreversibles de la historia; sin embargo, el tono de sus análisis y críticas de la democracia es acentuadamente conservador.

La cuestión se vuelve más compleja cuando pasamos a considerar otros titanes. Tönnies sería clasificado, supongo, como conservador, al menos por su raigambre personal y notorios vínculos con las condiciones del tipo *Gemeinschaft* de su educación; pero él no se juzgaba a sí mismo conservador, y sus simpatías políticas se inclinaban sin disputa hacia los liberales. ¿Fueron liberales Simmel, Weber, Durkheim? La respuesta afirmativa sería probablemente la más aproximada. No por cierto radicales; ni siquiera Durkheim, a quien algunos, poco advertidos, ubicaran a veces entre los socialistas. ¿Serían tal vez conservadores? No en ninguno de los sentidos políticos del término, corrientes en aquella época. Todos y cada uno de ellos se apartaron de los conservadores en política y en economía.

No obstante, sería engañoso abandonar aquí la cuestión. Existe un conservadorismo de concepto y de símbolo, y existe un conservadorismo de actitud. Desde nuestra posición actual es posible advertir en los escritos de esos tres hombres, profundas corrientes de conservadorismo, que avanzan en dirección contraria a su filiación política manifiesta. Hoy podemos ver en cada uno de ellos elementos en conflicto casi trágico con las tendencias centrales del liberalismo y del modernismo. A través de toda su vida las simpatías liberales de Weber estuvieron en pugna con su percatación de lo que ese modernismo hacía —en la forma de racionalización de cultura y pensamiento— con los valores de la cultura europea. Este conflicto interior explica en buena medida la melancolía que emana de ciertas partes de su pensamiento y que de hecho detuvo su actividad de erudito durante breves lapsos. Ni en Simmel ni en Durkheim aparece una melancolía semejante, pero tampoco podemos dejar de apreciar en sus obras la misma tensión entre los valores del liberalismo político y los valores del conservadorismo humanista o cultural, por renuentes que se mostraran a aceptar estos últimos.

La paradoja de la sociología —paradoja creativa, como trato de demostrar en estas páginas— reside en que si por sus objetivos, y por los valores políticos y científicos que defendieron sus principales figuras, debe ubicársela dentro de la corriente central del modernismo, por sus conceptos esenciales y sus perspectivas implícitas está, en general, mucho más cerca del conservadorismo filosófico. La comunidad, la autoridad, la tradición, lo sacro: estos temas fueron, en esa época, principalmente preocupación de los conservadores, como se puede apreciar con gran claridad en la línea intelectual que va de Bonald y Haller a Burckhardt y Taine. También lo fueron los presentimientos de alienación, del poder totalitario que habría de surgir de la democracia de masas, y de la decadencia cultural. En vano buscaríamos los efectos significativos de estas ideas y premoniciones sobre los intereses fundamentales de los economistas, politicólogos, psicólogos y etnólogos de ese período. Se los hallará, en cambio, en la médula de la sociología —transfigurados, por supuesto, por los *objetivos* racionalistas o científicos de los sociólogos.

Las fuentes de la imaginación sociológica

Conviene insistir, para concluir con este tema, en dos puntos: primero, la base *moral* de la sociología moderna; y segundo, el marco intuitivo o artístico de pensamiento en que se han alcanzado las ideas centrales de la sociología. Las grandes ideas de las ciencias sociales tienen invariablemente sus raíces en aspiraciones morales. Por abstractas que las ideas sean a veces, por neutrales que parezcan a los teóricos e investigadores nunca se despojan, en realidad, de sus orígenes morales. Esto es particularmente cierto con relación a las ideas de que nos ocupamos en este libro. Ellas no surgieron del razonamiento simple y carente de compromisos morales de la ciencia pura. No es desmerecer la grandeza científica de hombres como Weber y Durkheim afirmar que trabajaban con materiales intelectuales —valores, conceptos y teorías— que jamás hubieran llegado a poseer sin los persistentes conflictos morales del siglo XIX. Cada una de las ideas mencionadas aparece por primera vez en forma de una afirmación moral, sin ambigüedades ni disfraces. La comunidad comienza como valor moral; solo gra-

dualmente se hace notoria en el pensamiento sociológico del siglo la secularización de este concepto. Lo mismo podemos decir de la alienación, la autoridad, el status, etc. Estas ideas nunca pierden por completo su textura moral. Aun en los escritos científicos de Weber y Durkheim, un siglo después de que aquéllas hicieran su aparición, se conserva vívido el elemento moral. Los grandes sociólogos jamás dejaron de ser filósofos morales.

¡Y jamás dejaron de ser artistas!⁴ Es importante tener presente, aunque solo sea como profilaxis contra un cientificismo vulgar, que ninguna de las ideas que nos interesan—ideas que siguen siendo, repito, centrales en el pensamiento sociológico contemporáneo— surgió como consecuencia de lo que hoy nos complace llamar «razonamiento para la resolución de problemas». Cada una de ellas es, sin excepciones, resultado de procesos de pensamiento—imaginación, visión, intuición— que tienen tanta relación con el artista como con el investigador científico. Si insisto en este punto, es solo porque en nuestra época, los bien intencionados y elocuentes maestros de la sociología (y también de otras ciencias sociales), recalcan con demasiada asiduidad que lo que es científico (¡y por consiguiente importante!) en su disciplina, es únicamente consecuencia de poner la razón al servicio de la definición y resolución de problemas.

¿Quién se atrevería a pensar que las *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de la tipología de Tönnies, la concepción weberiana de la *racionalización*, la imagen de la *metrópoli* de Simmel, y la idea sobre la *anomia* de Durkheim provengan de lo que hoy entendemos por análisis lógico-empírico? Formular la pregunta implica ya conocer la respuesta. Estos hombres no trabajaron en absoluto con problemas finitos y ordenados ante ellos. No fueron en modo alguno resolvedores de problemas. Con intuición sagaz, con captación imaginativa y profunda de las cosas, reaccionaron ante el mundo que los rodeaba como hubiera reaccionado un artista, y también como un artista, objetivando estados mentales íntimos, solo parcialmente conscientes.

Tomemos, a título de ejemplo, la concepción de la sociedad y el hombre subyacente en el gran estudio de Durkheim acerca del suicidio. Se trata, en lo fundamental, de la pers-

⁴ La media docena de párrafos que siguen proceden de mi «Sociology as an Art Form», *Pacific Sociological Review*, otoño de 1962.

pectiva de un artista, tanto como la de un hombre de ciencia. El trasfondo, los detalles y la caracterización se combinan en una imagen total iconística por su captación de un orden social completo. ¿Cómo logró Durkheim esta idea rectora? De algo podemos estar seguros: no la encontró examinando las estadísticas vitales de Europa, como hubiera sucedido si se aplicara a la ciencia la fábula de la cigüeña; tampoco Darwin extrajo la idea de la selección natural de sus observaciones durante el viaje del *Beagle*. La idea, así como el argumento y las conclusiones de *El suicidio* ya estaban en su mente antes de examinar las estadísticas. ¿De dónde, pues, la obtuvo? Solo cabe especular al respecto. Pudo haber arribado a ella en sus lecturas de Tocqueville, quien a su vez tal vez la dedujo de Lamennais, quien es posible que la tomara de Bonald o Chateaubriand. O quizá provino de alguna experiencia personal: de algún recordado fragmento del Talmud, de una intuición nacida de su propia soledad y marginalidad, una migaja de experiencia parisiense. ¿Quién puede saberlo? Pero una cosa es cierta: la fecunda combinación de ideas que hay detrás de *El suicidio* —de la cual seguimos extrayendo provecho en nuestras empresas científicas— se alcanzó de una forma más afín con los procedimientos de un artista que con los del procesador de datos, el lógico o el tecnólogo.

No es muy diferente lo que ocurre con las ideas y perspectivas de Simmel, el más imaginativo e intuitivo de los grandes sociólogos, y en más de un sentido. Sus descripciones del miedo, el amor, los convencionalismos, el poder y la amistad exhiben la mentalidad de un artista-ensayista, y no constituye distorsión alguna de valores ubicarlo junto a maestros como Montaigne y Bacon. Si eliminamos la visión artística de sus análisis de lo extraño, la díada y el rol de lo secreto, habremos eliminado todo lo que le da vida. En Simmel hay esa maravillosa tensión entre lo estético concreto y lo filosófico general propia de las grandes obras. El elemento estético es lo que hace imposible la absorción de su material sociológico por medio de una teoría sistemática y anónima. Uno debe retornar al propio Simmel para dar con el concepto real. Al igual de lo que sucede con Darwin y Freud, siempre es posible deducir del hombre mismo algo importante que ninguna formulación impersonal de la teoría social permite entrever.

Nuestra relación con estas ideas y sus creadores es semejante

a la que vincula al artista con sus predecesores. Del mismo modo que el novelista siempre aprenderá algo nuevo al estudiar y reestudiar a Dostoievski o James —un sentido del desarrollo y la forma, y el modo de extraer inspiración de una fuente fecunda— también el sociólogo aprende permanentemente al releer a hombres como Weber y Simmel. Este es el rasgo que diferencia a la sociología de algunas ciencias físico-naturales. Lo que el físico joven puede aprender, aun de un Newton, tiene un límite. Una vez entendidos los puntos fundamentales de los *Principia*, es poco probable que su relectura le ofrezca, como físico, mucho más (aunque podría extraer nuevas ideas de ellos como historiador de la ciencia). ¡Cuán diferente es la relación del sociólogo con un Simmel o un Durkheim! La lectura directa será siempre provechosa, siempre dará como resultado la adquisición de una información fecunda, capaz de ensanchar los horizontes del lector. Proceso semejante al del artista contemporáneo que se enfrasca en el estudio de la arquitectura medieval, el soneto isabelino o las pinturas de Matisse. Tal es la esencia de la historia del arte, y la razón de que la historia de la sociología sea tan diferente de la historia de la ciencia.