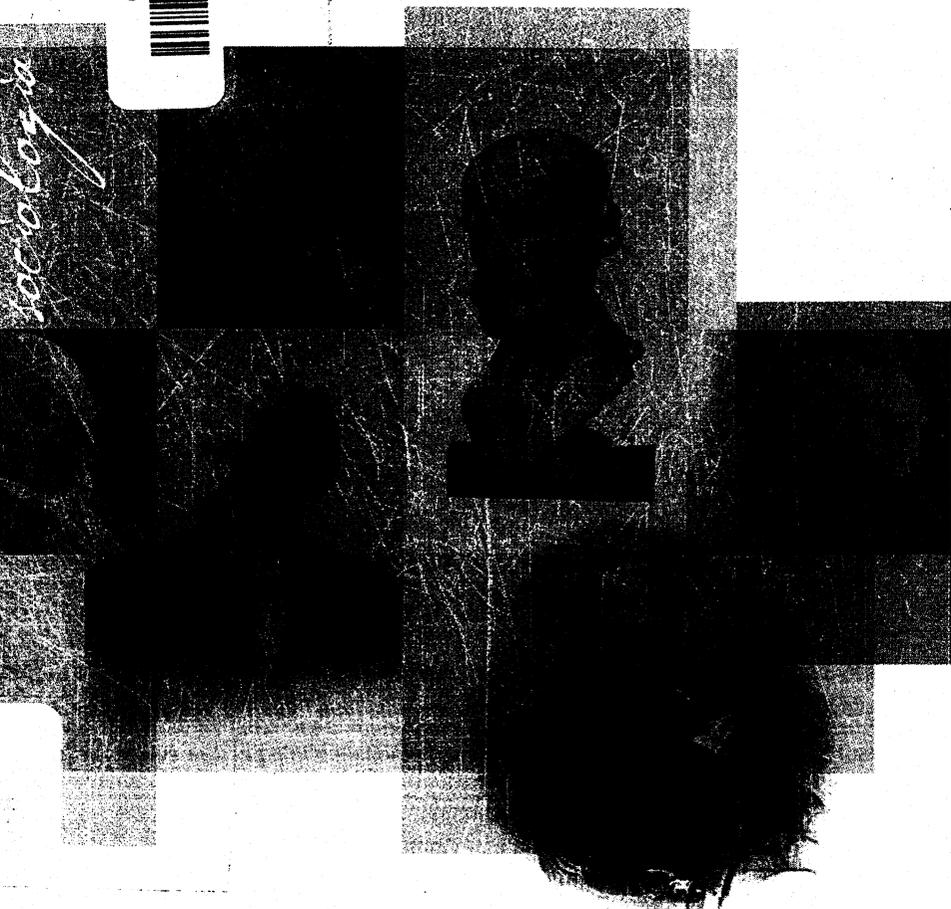


Robert Nisbet
**La formación del
pe. miento sociológico**
To. II

57004250249305



Amorrortu/editores

Robert Nisbet La formación del pensamiento sociológico II

Robert Nisbet La formación del pensamiento sociológico II

Robert Nisbet expone en este libro, a través de un abordaje original, lo que tiene de fundamental y distintivo, en lo conceptual e histórico, respectivamente, la tradición sociológica. Aunque abarca algunos de los temas que podríamos encontrar en una historia del pensamiento sociológico, su propósito es diferente, a un tiempo más estrecho y más amplio: lo primero no son pocos los nombres aquí excluidos, que no por estar en una historia formal de la sociología; y más amplio, el autor no ha vacilado en destacar la importancia de personas que no fueron sociólogos —ni en lo nominal ni en lo sustancial—, y la relación con la tradición sociológica considera vital.

En el centro de toda tradición intelectual hay un núcleo de ideas que le da continuidad a través de las generaciones, que se relaciona y diferencia entre todas las otras disciplinas que componen el estudio científico del hombre, se puede pensar, en el caso de la sociología, en ciertas ideas que funcionan como sus elementos básicos y que configuran en su relación funcional recíproca el pensamiento sociológico.

Estas ideas no representan la totalidad de la sociología moderna, sus intereses empíricos, sus metodologías y conceptos, pero dan a la tradición sociológica la continuidad y la coherencia que tienen desde hace más de un siglo.

ISBN 978-950-518-226-8



9 789505 182268

Cubierta: Diseño A

CA
301.
N371
Z255
2009/V.2



Editorial Trilce editores

La historia del pensamiento suele abordarse de dos maneras. La primera y más típica se centra en los *dramatis personae*, los pensadores mismos y sus biografías; en este caso, las ideas parecen proyecciones o sombras proyectadas por individuos excepcionales, y no es raro que se las pierda de vista como estructuras de significado o exponentes de la fidelidad a una causa. El segundo enfoque, en lugar de apuntar a los hombres, se dirige a los sistemas, escuelas o «ismos»; no a los entes ni a los Mill, sino al utilitarismo; no a los Hegel ni a los Bradley, sino al idealismo; no a los Proudhon ni a los Marx, sino al socialismo. También este procedimiento tiene sus peligros, pues con mucha frecuencia se considera a tales sistemas como algo irreductible, y no como constelaciones de supuestos e ideas que pueden descomponerse y reagruparse en sistemas diferentes.

Nisbet nos propone un tercer camino, que consiste en seguir la evolución de la sociología —particularmente en el período que va de 1830 a 1900, durante el cual se desprendió progresivamente de su matriz filosófica original— a partir de cinco ideas constitutivas básicas que él denomina (con una metáfora química tomada de Lovejoy) «elementos»: la comunidad, la autoridad, el status, lo sagrado y la alienación son las nociones que dan a la tradición sociológica su continuidad y coherencia, y en torno de las cuales se originaron todos los grandes debates. Esa tradición sociológica es para Nisbet una espe-

(Continúa en la segunda solapa.)

De Robert Nisbet en esta biblioteca

Historia del análisis sociológico

Tom Bottomore y Robert Nisbet, comps.

La formación del pensamiento sociológico II

Robert Nisbet

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Por favor no escribir ni subrayar
los libros y revistas Gracias
Sistema de Bibliotecas
Universidad de los Andes

Biblioteca de sociología
The Sociological Tradition, Robert A. Nisbet
© Basic Books, Inc., 1966
Traducción: Enrique Molina de Vedia
Revisión técnica: Carlos Flood

Primera edición en castellano, 1969; primera reimpresión, 1977; segunda reimpresión, 1990; tercera reimpresión, 1996; cuarta reimpresión, 2003. Segunda edición, 2009

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7º piso - C1057AAS Buenos Aires Amorrortu editores España S.L., C/López de Hoyos 15, 3º izq. - 28006 Madrid

www.amorrortueditores.com

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico, electrónico o informático, incluyendo fotocopia, grabación, digitalización o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados.

Queda hecho el depósito que previene la ley nº 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-224-4 (Obra completa)

ISBN 978-950-518-226-8 (Tomo II)

Nisbet, Robert

La formación del pensamiento sociológico. - 2ª ed. - Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

v. II, 208 p. ; 20x12 cm.- (Biblioteca de sociología)

Traducción de: Enrique Molina de Vedia

ISBN 978-950-518-226-8

1. Sociología. - I. Molina de Vedia, Enrique, trad. II. Título. CDD 301

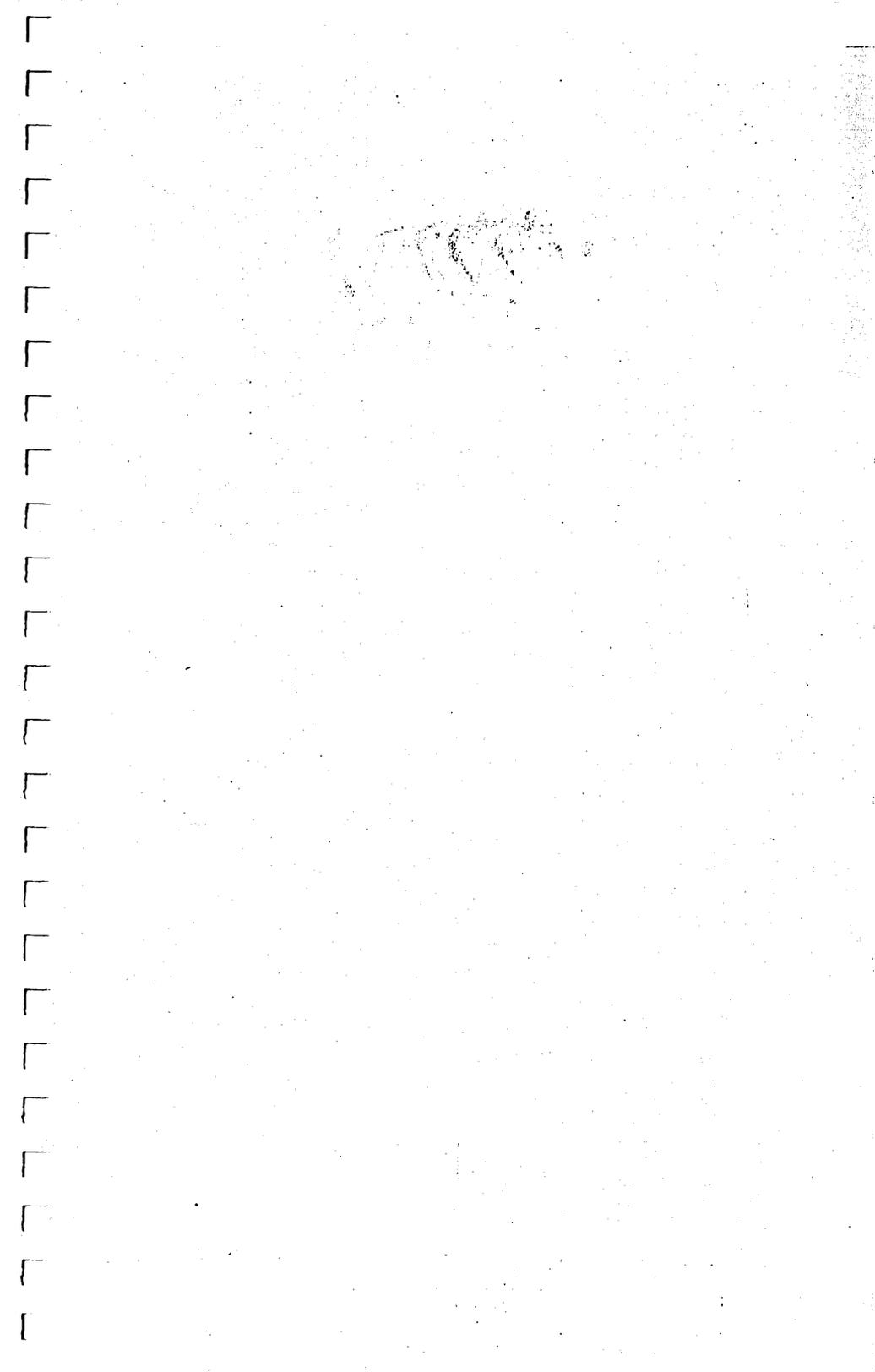
Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en noviembre de 2009.

Tirada de esta edición: 1.500 ejemplares.

301.
N371
2255
2009
V. 2

Índice general

- 9 5. *Status*
- 9 El advenimiento de la clase
13 El modelo de clase
16 El desafío a la clase
20 El triunfo del status: Tocqueville
38 Nota acerca de Le Play, Taine y Durkheim
43 La cristalización de la clase: Marx
54 La clase como *Gesellschaft*: Tönnies
58 La clase frente al status: Weber
64 La autonomización del status: Simmel
- 70 6. *Lo sacro*
- 70 La recuperación de lo sacro
76 Lo sacro y lo secular
83 El dogma y la democracia: Tocqueville
91 Lo sacro como perspectiva: Fustel de Coulanges
98 Lo sacro y lo profano: Durkheim
109 Carisma y vocación: Weber
122 La función de la piedad: Simmel
- 125 7. *Alienación*
- 125 El sentido de la alienación
128 La inversión del progreso
133 La inversión del individualismo
138 La disminución del hombre: Tocqueville
152 La alienación del trabajo: Marx
163 La némesis del racionalismo: Weber
173 Aislamiento y anomia: Durkheim
179 La tiranía del objetivismo: Simmel
- 191 Tercera parte: epílogo



5. Status

El advenimiento de la clase

«La lechuza de Minerva —escribió Hegel— vuela en el crepúsculo». En ningún ámbito sociológico resulta esta máxima más oportuna que en el estudio de la clase social. Fue preciso que las bases históricas y los fundamentos esenciales de la clase social se hicieran vagos e inciertos en la sociedad europea, que sufrieran la amenaza de fuerzas tales como la centralización política, la ciudadanía y la educación de las masas —fuerzas que, a la larga, convertirían a la clase en la más débil de las unidades sociales tradicionales en el régimen moderno—, para que el estudio de la estratificación social se manifestara en todo su esplendor. La aguda distinción establecida a partir de Tocqueville entre clase social y status social es de capital importancia en los análisis sociológicos de la estratificación.

El interés por la jerarquía social no es, por cierto, característico del siglo XIX. La idea de la «gran cadena del ser» que desde Platón hasta el Iluminismo fascinó a los filósofos europeos, impregnando la metafísica, la biología y la cosmografía, no pudo soslayar la noción de una cadena *social* del ser que arrancando del humilde campesino, a través de diversos rangos y estadios intermedios, llegaba hasta el monarca y emperador. En el pensamiento social y moral encontramos, desde el final de la Edad Media, continuas referencias a «rangos», «órdenes» y «grados». Buena parte de la filosofía social de Santo Tomás de Aquino se ocupa de la jerarquía de la comunidad orgánica. Salvo unos pocos grupos igualitarios de inspiración religiosa —quiliastas, milenaristas y apocalípticos—, producto en su mayor parte de la Reforma, es difícil hallar, antes de 1650, filósofos de la moral que no brindaran su aprobación a estas palabras de Shakespeare: «Elimina solamente los grados, destempla esa cuerda, y ¡joye, cuánta disonancia!; todo está en pugna». Los dra-

maturgos y los ensayistas filosóficos de la época isabelina estuvieron literalmente obsesionados por el rango, el estamento y la posición social, y por su absoluta necesidad en el orden social.¹

Sin embargo, cuando arribamos a Hobbes, a mediados del siglo XVII, encontramos sus sospechas y desconfianza hacia la aristocracia y también la clase media, sospechas fundadas en el descrédito con que veía, en la estructura monolítica de su Leviatán, a todos los organismos sociales intermedios.² La teoría de la ley natural de ese siglo excluye —con la única y notable excepción de Altusius— a la clase y el rango social de toda consideración sistemática. La hostilidad manifestada por los partidarios de esa escuela, en su mayor parte, hacia los gremios y otras corporaciones se hizo extensiva, en teoría al menos, a la aristocracia. A diferencia de otros conceptos esenciales, como los de individuo, estado y contrato, el de clase social careció casi por completo de función teórica. Altusius, como acabo de señalar, se apartó de la regla; en su concepción de la sociedad tenían cabida tanto las gradaciones ordenadas de la jerarquía social como la comunidad y la corporación. Pero se trata del único caso.

Con el advenimiento del Iluminismo vemos que las críticas a la jerarquía tradicional suben bruscamente de punto —consecuencia del rechazo general de los *philosophes* hacia todo lo que tuviera origen feudal— y que aumenta también el interés analítico por la estratificación. El *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, de Rousseau, a pesar de sus matices polémicos, contiene una interesante explicación acerca de la estratificación social, dentro de una perspectiva evolutiva y centrada alrededor de la propiedad privada. Algunos de los filósofos morales escoceses —Hume, Ferguson, Adam Smith y en especial John Millars— investigaron atentamente la estratificación. El libro *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* de este último es una obra

¹ Véase A. L. Rowse, *The England of Elizabeth: The Structure of Society*, Londres: Macmillan, 1951, cap. 6; es este un notable enfoque de la clase social de la época y de la apasionada devoción de los hombres por el rango y el linaje.

² Véase mi trabajo *Community and Power*, Nueva York: Oxford University Press, 1962, págs. 138 y sigs.

maestra de descripción y análisis histórico-etnográfico. Pero todo esto resulta intrascendente comparado con la intensidad y amplitud de los exámenes de la estratificación posteriores al ascenso, en el siglo XIX, de las fuerzas de la democracia revolucionaria y el industrialismo. Conservadores, liberales y radicales por igual hacen del concepto de clase social el eje de sus escritos. Tanta fue la fascinación que ejerció la palabra «clase» sobre los intelectuales, que John Stuart Mill llegó a sostener en 1834: «Giran en el círculo interminable de terratenientes, capitalistas y trabajadores, y hasta llegan a pensar que la división de la sociedad en estas tres clases ha sido uno de los mandatos de Dios, y está tan fuera del control del hombre como la división del día y la noche. Apenas parecen haberse planteado, como tema de indagación, qué cambios es probable que experimenten las relaciones recíprocas de esas clases con el progreso de la sociedad».³ Las palabras de Mill eran aplicables a los economistas, sin duda, pero no a los sociólogos. Ya veremos que el rasgo característico de la sociología fue, precisamente, interesarse por el futuro de la clase bajo la acción de las fuerzas históricas. En realidad, en esta preocupación se funda el conflicto central que separó a los sociólogos del siglo, quedando Tocqueville en un extremo del continuo y Marx en el otro.

La noción de clase social, a diferencia de los conceptos anteriores de jerarquía, aparece en las postrimerías del siglo XVIII. Dice Asa Briggs: «El concepto de “clase” social y toda la terminología concomitante fue un producto de los grandes cambios económicos y sociales de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX . . . No es que en la sociedad preindustrial estuvieran ausentes los conflictos sociales, pero en esa época no se los concebía en términos estrictos de clase. El cambio en la nomenclatura refleja un cambio fundamental, no sólo en la forma en que los hombres consideran a la sociedad, sino en la propia sociedad».⁴

¿Por qué asumió la clase social para muchas mentalidades rasgos de realidad suprema cuando, como ya hemos visto, los procesos de individualización, nivelación y fragmentación eran endémicos en la transición al régimen moderno.

³ Citado por Asa Briggs, *op. cit.*, págs. 43 y sigs.

⁴ *Ibid.*, págs. 43 y sigs.

Dicho de otra manera, ¿por qué los presentimientos de discontinuidad y aun de conflicto entre las clases, reemplazaron la concepción centenaria de la *continuidad* jerárquica en la sociedad, la creencia en una cadena del ser? La respuesta reside, en buena parte, en lo que Ostrogorski ha llamado la «nueva especie de subordinación» que surge en el mundo industrial. «Cuando la fábrica tomó el lugar del trabajo doméstico, la relación directa entre sus propietarios y las cambiantes masas de obreros se hizo imposible; de allí en adelante los únicos puntos de contacto fueron el trabajo y el jornal, gobernados por la dura ley de la oferta y la demanda; desde entonces, cada uno de ellos fue para el otro un ente abstracto y anónimo; llegaban juntos y se separaban sin verse los rostros . . . Ahora pertenecían a estratos diferentes de la sociedad . . . signados por distinciones que variaban según los ingresos de sus miembros; cada distinción constituyó una nueva línea demarcatoria y divisoria».⁵ No discutiremos aquí si estos nuevos estratos eran simplemente niveles —de frágil textura y que a la larga desaparecían— o bien clases sociales rígidas, como creía Marx. Lo importante es la aparición súbita de la terminología vinculada con la clase, terminología que habría de seguir desempeñando un papel vital en la ciencia social a lo largo de una centuria.

Raymond Williams demostró que es posible establecer el momento en que los nuevos términos vieron sucesivamente la luz. «La moderna estructura de *clase*, en su sentido social, comenzó a establecerse sólo a fines del siglo XVIII; primero fueron las *clases bajas*, que se unieron a los *órdenes bajos* de principios del siglo XVIII. Luego, en la década de 1790 tenemos *clases superiores*; le siguen *clases medias* y *clases intermedias*, y alrededor de 1815, *clases trabajadoras*; *clases altas* aparecen unos diez años después, y luego vienen *prejuicios de clase*, *legislación de clase*, *conciencia de clase*, *conflicto de clases* y *lucha de clases*. . .».⁶

⁵ Ostrogorski, *op. cit.*, 1, págs. 47-8.

⁶ Raymond Williams, *op. cit.*, XIII. Las opiniones de Burke acerca de la turbulencia de status son dignas de señalar, aunque previsibles. Refiriéndose a los revolucionarios franceses, escribió: «La próxima generación de nobles se asemejará a los artistas y payasos, y a los prestamistas, usureros y judíos, que serán siempre sus compinches, y a veces sus

El modelo de clase

La significativa función desempeñada por la clase terrateniente inglesa para quienes, desde fines del siglo XVIII en adelante, se interesaron por la probable estructura de estratificación en la nueva sociedad que crecía alrededor de la industria, merece que le prestemos alguna atención. En el continente no existía nada parecido a la clase terrateniente inglesa, como lo prueban las referencias a ella de los escritores franceses y alemanes del siglo XIX. Esta clase representaba, de uno u otro modo, un modelo para todos los ingleses que compartían la admiración intelectual que le dispensara Burke, hecho que no debe extrañarnos: también suscitó el respeto de Hegel, Tocqueville y Taine. Sin embargo, me interesa más aquí señalar el papel conceptual que cumplió al proporcionar la *pauta*, por así decirlo, de lo que habría de tomarse como esencia de una clase verdadera, cualquiera que fuese su contexto. Ella constituyó, en mi opinión, más que ninguna otra, el modelo analítico de lo que se lograría, *mutatis mutandis*, con la nueva economía del capitalismo. Considero justificado afirmar, por consiguiente, que la clase terrateniente inglesa era el terreno *conocido* a partir del cual muchos estudiosos de la estratificación —incluido Marx— trazaron su itinerario hacia el nuevo e igno-

amos. Creedme Señor, quienes procuran nivelar nunca igualan. En todas las sociedades donde hay diversos tipos de ciudadanos, alguno de esos tipos debe ser el superior. Por eso los niveladores sólo alteran e impiden el orden natural de las cosas. . . » (*op. cit.*, pág. 476). En otro lugar alude acerbamente a la clase comerciante que «sentía con resentimiento una inferioridad cuya razón ignora . . . Atacan a la nobleza a través de la corona y de la iglesia . . . El interés monetario está por naturaleza más dispuesto a cualquier aventura, y sus poseedores a empresas nuevas de cualquier índole . . . Por eso, quienes quieren el cambio acudirán a ese tipo de riqueza» (pág. 504). Por último, Burke alude a la alianza de la clase comerciante francesa con la «cábala» de los *philosophes*, a quienes llama literatos políticos (frase que Tocqueville emplearía en *The Old Regime*, donde presenta un análisis análogo). Burke afirma: «Los escritores, especialmente cuando actúan en un organismo y siguen una única dirección, tienen mucha influencia sobre la opinión pública; por eso la alianza de estos escritores con el interés monetario no carece de efecto para hacer desaparecer el odio y la envidia populares que suscita esa clase de riqueza» (pág. 505).

rado territorio de la sociedad industrial. Radicales y conservadores por igual preveían que la burguesía industrial —similar en su estructura, su status y su poder, diferente tan sólo por su contexto económico— sería la sucesora de la clase terrateniente.

La relevancia de la clase terrateniente inglesa para las teorías radicales y conservadoras reside en su desvinculación de todo sistema formal de derecho político y de toda fuerza externa visible. En Francia, y en general en el continente, las clases sociales del viejo orden habían estado más cerca, por su naturaleza, de los estamentos, limitados, reforzados y mantenidos por leyes del reino. No ocurrió lo mismo en Inglaterra: a pesar de la activa participación de esta clase en las cuestiones políticas, no fue sujeto de derecho, ni hay nada en la Constitución inglesa que haga referencia a ella. Ante todo, se destaca su unidad económica, fundada en su mayor parte sobre la propiedad de la tierra. Sería un error decir que no había otras formas de propiedad reconocida, pero los hombres que hacían fortuna en el comercio y los negocios, por lo común no obtenían el reconocimiento de esta clase hasta adquirir tierras y basar su existencia sobre ellas. De generación en generación, la propiedad de la tierra tendió a permanecer en manos de las mismas familias.

Igualmente notable era su unidad política. La propiedad económica y el poder político formaban una coalición casi perfecta. Esto era visible no sólo en el número arrollador de bancas parlamentarias que pasaron a miembros de la clase terrateniente y en el notable consenso que reinó entre ellos, sino en su monopolio de las funciones administrativas en el gobierno local y de los condados. *The great unpaid* (los grandes funcionarios honorarios), como los llamaron los historiadores posteriores, es una expresión que les cuadra. Sin compensación formal de ningún tipo, sin ocupar en verdad posición alguna en el derecho de la tierra, desempeñaron en toda Inglaterra las tareas esenciales de gobierno, tomando en sus manos incluso gran parte de la administración de la justicia. El alto sentido de responsabilidad con que operaba generalmente en los niveles locales, unido a la ausencia de una profesión legal agresiva e independiente como la que había surgido en Francia, hizo que esta clase constituyera un freno para la verdadera burocracia en In-

glaterra, y la convirtió en modelo a los ojos de todos los conservadores.

Faltaba en ella casi por completo el elemento de casta. No existían límites legales que marcaran la separación de clases, ni restricciones que impidieran incorporarse a los extraños. Sabemos que, de tanto en tanto, algún individuo surgido desde abajo alcanzaba un sitio de influencia en el gobierno y en la sociedad; sin embargo, estos casos fueron raros, pues aun cuando la clase terrateniente no estaba cerrada, las vías de acceso a ella eran pocas y podían quedar clausuradas con extraordinaria rapidez. Esta clase, socialmente homogénea, desempeñó en un grado abrumador funciones vinculadas con la política nacional, la administración local y la justicia, y proporcionó los cuadros de oficiales de las fuerzas armadas.

Se produjo allí, asimismo, una amplia convergencia de atributos del status social. Excepto un puñado de intelectuales concentrados en su mayoría en Londres, las únicas personas cultas eran los miembros de la clase terrateniente, y tanto las escuelas públicas como las dos grandes universidades habían sido conformadas, en propósitos y resultados, a sus necesidades. Todo el mundo conocía las normas de lo que constituía un hombre educado. Bastaba atender un instante al lenguaje empleado por un sujeto, incluso a su acento, para saber si pertenecía o no a esta clase. Todos formaban parte de la *Established Church*; el clero superior provenía casi totalmente de su seno, y aun en aquellos casos en que esto no ocurría, la lealtad al grupo de los terratenientes era intensa.

El concepto de *gentleman* descollaba, dominante, sobre toda su estructura. Difícil quizá de definir en términos abstractos, la realidad del *gentleman* era sin embargo tan inconfundible y universal como la propia tierra. Con su indumentaria, sus opiniones, sus gustos y convicciones el *gentleman* terrateniente establecía el estilo de vida de todo lo que estaba investido de prestigio y poder. La imagen penetrante del *gentleman* tuvo mucho que ver con el mantenimiento de la solidaridad de esta clase; ella apuntaló su fuerza política y económica y universalizó su conducta y sus inclinaciones en la Inglaterra de entonces. Todo esto lo sabemos por los epistolarios y diarios íntimos tan comunes en la época.

En su aspecto sociológico, esa clase era, debemos advertirlo, funcional. Los atributos sociales de prestigio exhibían una coincidencia casi perfecta con las realidades del poder económico y político, lo cual llevaba a un grado de solidaridad y autoconciencia casi insuperables. Los criterios de clase eran claros, fácilmente identificables, y sustancialmente los mismos en todos los puntos de Inglaterra. Si partiendo de uno cualquiera de esos criterios se determinaba la situación de una familia, ello bastaba para ubicarla con precisión suficiente en lo concerniente a los otros criterios. Por último, esta convergencia de atributos se mantenía estable de una generación a otra. En síntesis, si la norma social del *gentleman* coronaba la estructura, el monopolio casi total del poder político y sus hondas raíces en la propiedad le daban a esa misma estructura su fundamento.

El vigor y la solidez de esta clase terrateniente pueden deducirse de la magnitud con que sus atributos culturales —preocupaciones intelectuales, educación, modo de hablar, estilo de vida en general— la siguieron simbolizando en Inglaterra después que las reformas económicas y políticas troncharan sus raíces. En ningún otro lugar de Europa, y mucho menos en Estados Unidos, permaneció tan viva la realidad cultural de una clase alta, ni tuvo influencia tan constante sobre todas las esferas del gobierno y la sociedad. A pesar de los cambios profundos en la estructura política y en la índole de la riqueza, a pesar de la ampliación de la base educacional, aún hoy sigue siendo significativa en Inglaterra (en mayor grado que en cualquier otro país occidental) una cultura de clase alta. Y sea cual fuere la diversidad de canales económicos por los cuales hoy circula —la industria, el gobierno, etc.—, su fuente histórica es la clase terrateniente que acabo de describir.

El desafío a la clase

Para nosotros, empero, la significación primordial de esta clase es de orden conceptual. Como ya he insinuado, llegó a ser un tipo ideal, un modelo teórico, de lo que es en esencia una clase social y de lo que puede ser su poder político y económico. Por supuesto, la clase terrateniente inglesa fue precapitalista y de carácter cuasi-feudal; su vínculo con la

estabilidad de los nuevos órdenes económico y político fue mucho mayor de cuanto hubieran admitido los voceros de estos últimos. Los economistas en particular, clásicos y socialistas por igual, se contentaron con describir las nuevas clases que el capitalismo estaba presumiblemente promoviendo: los propietarios y obreros industriales. Puesto que el análisis económico seguía una línea abstracta y se daba por supuesto un orden económico autónomo y de funcionamiento independiente, pasó casi siempre inadvertida la influencia vitalizadora (y a menudo vital) de la clase terrateniente. Tampoco se percibieron las intrincadas relaciones que vincularon a los terratenientes e industriales y sus fortunas, tanto en las antiguas como en las nuevas familias. La mayoría de los economistas seguían prisioneros de las categorías que les habían legado Smith y Ricardo.

Pero para los estudiosos de orientación sociológica, la vieja clase terrateniente exhibía perfiles netos y brillantes; muchos de ellos buscaron en los nuevos estratos económicos del capitalismo la misma convergencia de elementos políticos, económicos y culturales que resultaba tan clara en las clases precapitalistas de la aristocracia y el campesinado. ¿Por qué, se preguntaban, el capitalismo no habrá de revelar en su desarrollo futuro una clase superior y una clase inferior dentro de su propia estructura económica, clases tan diferenciables en lo político y en lo social, y tan vastamente incorporadas en lo cultural, como lo que encontramos en el orden precapitalista? En respuesta a este interrogante surgieron los dos grandes tipos de evaluación de la estratificación europea.

La controversia principal en este punto, al menos entre los sociólogos, no enfrentaba clase social *versus* igualitarismo, sino *clase social versus status social* (polémica más sutil y fundamental, desde el punto de vista teórico). Es decir, a un concepto de la nueva sociedad que se apoyaba sobre la presunta existencia de una clase social sólida y sustantiva, le opuso otro que, partiendo del desgaste de las clases, suponía su reemplazo por grupos fluctuantes y móviles de status, y por individuos a la búsqueda de status.

Podemos plantear la pregunta de esta manera: esta nueva sociedad que se anunciaba, erigida sobre el ciudadano, el empresario, el tecnólogo, y la imperiosa —aunque incierta y a menudo equivocada— voluntad de las masas; esta so-

ciudad regida por nuevas estructuras de poder administrativo e invadida por nuevas formas de riqueza; esta sociedad a la que presiones incesantes impulsan en procura de la igualdad educacional, religiosa y social: ¿estará acaso organizada, como lo estuvieron sus antecesoras, en términos de estratos de clases, dotado cada uno de ellos de la misma conjunción de propiedades económicas, intelectuales, educacionales y políticas que caracterizaron a los rangos sociales en el antiguo orden? O, en agudo contraste con lo anterior, ¿acaso los ácidos de la modernidad actúan como agente destructor sobre las bases de la clase social —en cualquier sentido legítimo de esa palabra— en la misma medida que lo hicieron sobre la comunidad aldeana, la familia extendida y la entera trama de relaciones morales y culturales, que también vieron la luz en la etapa precapitalista, pre democrática y prerracionalista?

Las respuestas a estas cuestiones constituyen uno de los aspectos principales de la sociología del siglo pasado y están, por supuesto, estrechamente conectadas con enfoques relativos a otros elementos del orden social y político. Es decir, la manera en que alguien encaraba los problemas de la comunidad y la autoridad revelaba en buena medida cómo habría de encarar el problema de la estratificación. Las parcialidades se revelaron aquí con igual fuerza que en todos los otros grandes problemas del siglo. Por una parte, se sostenía que las desigualdades sociales, políticas y económicas de esa sociedad naciente podían ser descritas en términos de clase social, en forma análoga a la utilizada para describir las desigualdades del orden anterior y con la misma exactitud. Los exponentes de esta opinión —radicales en su mayor parte— podían ver, o prever, en la burguesía, una unidad de poder, riqueza y status en el mundo industrial, tan formidable como la que había caracterizado a la aristocracia terrateniente europea durante cientos de años y seguía siendo todavía una fuerza para tener en cuenta. Marx llegó a ser el representante preeminente de esta interpretación, y la impronta de sus ideas aún nos acompaña.

En el extremo opuesto se hallaban quienes desde el principio no vieron ninguna probabilidad de que se formaran dentro del nuevo orden clases sociales sustantivas, como no veían probable que se formara una comunidad genuina, de

la cual la clase era, a sus ojos, un tipo especial. La fragmentación del antiguo orden, que determinó la liberación de elementos de riqueza, poder y status contenidos durante mucho tiempo, llevaría —decían— a una confusión de las categorías sociales, a una individualización de la estratificación que redundaría en la primacía, no de la clase sino del status social, a un tiempo más móvil, autónomo y diversificado que aquella. Tocqueville es el principal representante de esta corriente.

No deseo cargar las tintas: no estamos ante un contraste de negros y blancos. Ningún sociólogo olvidó, siquiera en mínima medida, la clase. El mismo Tocqueville se refirió a la «clase» de los fabricantes y al poder económico por ellos esgrimido, que a su modo de ver estaba preñado de peligros para la democracia. Pero como ya veremos, Tocqueville emplea el término clase en un sentido tan artificial que se convierte, meramente, en una especie particular de nivel, un grupo de interés, en el mejor de los casos; mas no en el sentido de un estrato social caracterizado por el tipo de solidificación de los elementos políticos, económicos y sociales que dio rasgos propios a la estructura de la aristocracia terrateniente.

La diferencia entre conservadores y radicales políticos en cuanto a la naturaleza y realidad de la clase social es una especie de anagrama de lo existencial y lo utópico. Los conservadores, comenzando por Burke, decían, en efecto, que mientras la clase social debía ser uno de los sostenes de una sociedad verdaderamente estable y libre, era notorio que el efecto combinado de la centralización política, la atomización social, los nuevos tipos de riqueza y el desplazamiento del centro de gravedad político del medio rural al medio urbano, habría de destruir a aquella en su propia sustancia, reduciéndola a una masa de escombros. Ningún elemento ocupa un lugar más preponderante que la jerarquía social en la filosofía de Burke, Coleridge y Carlyle en Inglaterra; Bonald, Maistre y Balzac en Francia; Haller y Hegel en Alemania. Y del mismo modo, la suposición de que el modernismo económico y político estaba destruyendo en forma rápida los contextos de la jerarquía es el mayor punto de coincidencia entre todos ellos. Auguste Comte fue afectado poderosamente por la veneración conservadora a la jerarquía; en sus primeros escritos encontramos agudas

críticas a las doctrinas igualitarias del Iluminismo y la Revolución, y en *La política positiva*, una receta rigurosa para organizar la utopía positivista en términos de clases sociales diferenciadas.

En cambio los pensadores radicales —en cuya axiología la igualdad (aún más que la libertad) era el valor soberano— se inclinaron a creer que, si bien el aniquilamiento de la jerarquía social tenía máxima prioridad para la acción social, los hechos demostraban que la sociedad capitalista estaría tan estructurada en clases, tan dominada y orientada por ellas como cualquier otra etapa precedente del desarrollo social del hombre. La democracia política, por otra parte, no afectaría ni podría afectar en nada a esta situación. Desde William Cobbett hasta Marx, pasando por Proudhon, la doctrina radical europea hizo de la realidad de la clase social en el capitalismo el punto fundamental de su pensamiento.

Estas dos posiciones ideológicas constituyen una especie de polos magnéticos en el estudio de la estratificación. Entre los sociólogos, Tocqueville es expresión perfecta de uno de esos polos, y Marx del otro, y lo que en definitiva emerge —principalmente en Weber— como posición sociológica dominante sobre la estratificación, es resultado de esas dos fuerzas contrapuestas. Si durante largo tiempo el concepto marxista ejerció más influencia que el otro, su predominio nunca fue absoluto (excepto entre los marxistas), y en años recientes se percibe con claridad que la perspectiva de Tocqueville está pasando a primer plano.

El triunfo del status: Tocqueville

Tocqueville es el primero y principal exponente, en el siglo XIX, de la concepción según la cual el régimen moderno se caracteriza no por la solidificación sino por la fragmentación de la clase social y la dispersión de sus elementos claves: el poder pasa a las masas y a la burocracia centralizada, la riqueza a una clase media en continuo aumento, y el status a sectores diversos y cambiantes de la sociedad; en ausencia de una verdadera clase, estos últimos se constituyen en el escenario de una competencia interminable y agónica entre los individuos, para alcanzar los símbolos de status.

Tocqueville ve la clave del orden moderno en la implacable nivelación de clases, hecho distintivo de la historia de Occidente desde fines de la Edad Media. «Al recorrer las páginas de nuestra historia es difícil que encontremos algún gran acontecimiento de los últimos 700 años que no haya promovido la igualdad de condición de las personas».⁷ Con este antecedente formidable, ¿es posible —se pregunta— que el capitalismo o cualquier otro rasgo de la sociedad moderna quiebre una tendencia tan profundamente enraizada en la realidad histórica?

«El desarrollo gradual del principio de igualdad tiene todas las características de un hecho providencial: es universal, duradero, elude constantemente toda interferencia humana y contribuyen a él tanto los acontecimientos como los hombres en su totalidad. ¿Es sensato imaginar que un movimiento social de causas tan remotas sea frenado por los esfuerzos de una sola generación? ¿Es creíble acaso que la democracia que abatiera al sistema feudal y derrotara a los reyes ha de retroceder ante los comerciantes y capitalistas? ¿Se detendrá ahora que es tan fuerte, frente a adversarios tan débiles?».⁸

A contestar estas preguntas está encaminada su sociología de la estratificación. La disolución de la clase social, que comenzó al término de la Edad Media bajo los efectos conjuntos de la centralización política y el individualismo social, no puede sino consumarse en el orden moderno. La dispersión de poder entre la masa democrática, el papel cada vez más prominente de la burocracia política, la virtual consagración de la norma de igualdad, la lucha incesante por la riqueza en las formas dúctiles creadas por el capitalismo, y el hondo apremio por conquistar status en una sociedad donde cada hombre se considera igual a todos los demás: estas y otras fuerzas hacen imposible la existencia de una verdadera clase social. Hay, por supuesto, estratos económicos, y aun fortunas extremas; pero esto no promueve un sentimiento de pertenencia a una clase.

⁷ *Democracy in America*, *op. cit.*, I, pág. 5. La tesis capital de la obra posterior de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, es en sustancia una ampliación de esto, a lo que se agrega la prueba conexas de que la centralización administrativa hunde sus raíces en el viejo orden.

⁸ *Ibid.*, pág. 6.

«Sé que en un gran pueblo democrático siempre habrá algunos miembros de la comunidad que sufran gran pobreza, mientras otros viven en la opulencia; pero en lugar de constituir la gran mayoría de la nación, como sucede en todas las comunidades aristocráticas, los pobres son relativamente pocos en número, y las leyes no los hermanan con lazos de penuria irremediable y hereditaria . . . Así como no hay una raza de hombres pobres, tampoco hay una raza de hombres ricos; estos últimos surgen cada día de la multitud y vuelven a sumergirse en ella. Por eso, no constituyen una clase diferente, fácilmente señalable y expoliable; y además, por estar vinculados con la masa de sus conciudadanos mediante miles de lazos secretos, la gente no puede atacarlos sin infligirse una herida a sí misma.

»Entre estas dos formas extremas de comunidades democráticas hay una multitud innumerable de hombres casi iguales, quienes, sin ser exactamente ricos ni pobres, tienen propiedades suficientes como para desear el mantenimiento del orden, aunque no para suscitar envidia». ⁹

En estos términos precisos, la opinión de Tocqueville respecto de la clase, la conciencia de clase y el conflicto de clases puede ser concebida como el reverso de la de Marx. Las tensiones de la sociedad democrática comercial, lejos de promover una revolución, disminuyen constantemente su posibilidad.

«Ese hombre —escribe Tocqueville, haciendo alusión al gran hombre medio democrático— es el enemigo natural de las conmociones violentas; su falta de agitación mantiene en calma todo lo que está por encima y por debajo de él, y asegura el equilibrio de la estructura social. Ello no significa, por supuesto, que [los hombres medios] estén satisfechos con lo que tienen, o que sientan horror natural frente a una revolución que les permitiría compartir el botín sin participar de las calamidades; por el contrario, desean con ardor sin igual enriquecerse; la dificultad reside en saber a quién se le quitará la riqueza. El mismo estado de la sociedad que estimula de continuo los deseos, los restringe dentro de límites necesarios; da a los hombres más libertad de cambiar, pero reduce su interés por el cambio». ¹⁰

⁹ *Ibid.*, II, pág. 252.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 252 y sigs.

Los lineamientos de clase que todavía persisten, son una prueba (bien que en vías de desaparición) de la débil influencia que tuvo otrora la clase terrateniente en lugares como Nueva York, y la fuerte influencia de los hacendados sureños antes de la Revolución Norteamericana. «En casi todos los estados situados al sudoeste del río Hudson se radicaron grandes propietarios ingleses, que importaron junto con ellos los principios aristocráticos y la ley inglesa de la herencia. . . Constituyeron una clase superior, con ideas y gustos propios, que se convirtió en centro de la acción política. Este tipo de aristocracia simpatizaba con el grueso del pueblo, cuyas pasiones e intereses abrazó con facilidad; pero fue demasiado débil y efímera para insuflar sentimientos de amor u odio. Ella encabezó la insurrección en el sur y proporcionó los mejores líderes a la Revolución Norteamericana».¹¹

Pero después de la Revolución, las corrientes convergentes de la democracia tornaron estéril el rol de la cuasi-aristocracia, y allí quedan —insiste Tocqueville— sólo las categorías cambiantes de ricos y pobres: categorías que probablemente no podrían producir clases en el verdadero sentido del término; y en una democracia, es más probable que el poder político corresponda a las masas de los pobres —sostiene— que a los ricos. «En las naciones civilizadas, únicamente quienes no tienen nada que perder se rebelan siempre», y aunque «la ansiedad natural del rico puede producir una secreta insatisfacción», su devoción total por la riqueza y la propiedad asegurará poco menos que cualquier complacencia política.¹²

En una democracia, la riqueza posee típicamente carácter comercial, empresario y fabril: no se basa sobre la posesión de tierras, y ello vuelve imposible la formación de una verdadera clase. La democracia no sólo «aumenta el número de los trabajadores, sino que lleva a los hombres a preferir un tipo de trabajo a otro; a la vez que los aparta de la agricultura, alienta su vocación por el comercio y la industria».¹³ No es el comercio el que estimula la pasión demo-

¹¹ *Ibid.*, I, pág. 47. Véase también su *Journey to America*, *op. cit.*, pág. 19 y *passim*.

¹² *Democracy in America*, I, pág. 248.

¹³ *Ibid.*, II, pág. 154.

crática por el bienestar, sino al revés: «Todo lo que lleva a primer plano el amor por la felicidad mundana en el corazón del hombre, favorece la expansión del comercio y la industria. La igualdad de condiciones es una de esas causas; alienta el comercio, no en forma directa —promoviendo la vocación por los negocios—, sino de manera indirecta, robusteciendo y difundiendo una actitud mental de aprecio del bienestar».¹⁴

En resumen, Tocqueville nos ofrece una interpretación política del capitalismo y —típico de él— la ubica dentro del contexto de la diferencia entre democracia y aristocracia. Bajo un régimen aristocrático, los ricos son al mismo tiempo el poder que gobierna; no pueden distraerse asumiendo las responsabilidades propias de las diversas actividades comerciales, y cuando circunstancialmente un aristócrata intenta dedicarse a ellas, sus iguales descargan sobre él, de manera súbita e imperiosa, su opinión adversa.

En los países democráticos, en cambio, «donde el dinero no conduce al poder político a quienes lo poseen, sino que a menudo los priva de él, los ricos no saben cómo ocupar su ocio. Son llevados a la vida activa por su inquietud y por la grandiosidad de sus anhelos, por la magnitud de los recursos de que disponen y el gusto por lo extraordinario, siempre presente entre quienes se elevan, de uno u otro modo, por encima de la multitud. Las actividades comerciales son el único camino abierto ante ellos».¹⁵

Únicamente en un aspecto ve Tocqueville esbozarse una clase —aunque no se trata más que de un esbozo—, una nueva forma de aristocracia originada dentro del capitalismo: la clase manufacturera. Él no veía el sistema de división del trabajo con los visos optimistas de sus contemporáneos liberales. Una de las características de su concepción de la moderna sociedad alienada, es que considera la especialización del trabajador una degradación y no un progreso. Degradación que, a su juicio, es un aspecto permanente del sistema, y que no haría sino acrecentar la superioridad e influencia de la clase manufacturera en la democracia. A medida que la clase trabajadora se degrada más y más, aquella se torna más poderosa, y como *categoría*, más ce-

¹⁴ *Ibid.*, II, pág. 154 n.

¹⁵ *Ibid.*, II, pág. 155

rrada. «Los hombres se hacen más parecidos en la una, y más diferentes en la otra; en la clase menos numerosa la desigualdad aumenta en la misma proporción en que disminuye en la comunidad. Parecería, pues, cuando se rastrea hasta el fondo, que la aristocracia surgiera naturalmente del seno de la democracia». ¹⁶

Acaso sea así; pero la movilidad permanente que Tocqueville asigna a la democracia comercial hace que tal aristocracia sea en los hechos imposible. Los miembros de cada clase se desplazan en demasía; la clase rica, en particular, pierde miembros de continuo para reemplazarlos por otros. He aquí la esencia —diametralmente opuesta a la postulada por Marx— del concepto tocquevilliano de la clase en el seno del capitalismo: «Hay hombres ricos, pero la clase de los hombres ricos no existe; pues tales hombres carecen de sentimientos, propósitos, tradiciones o esperanzas comunes; hay individuos, mas no una clase definida.

»Desprovistos de vínculos sólidos entre sí, los ricos no mantienen tampoco un nexo real con los pobres. Su posición relativa no es fija; sus intereses los acercan o alejan constantemente . . . Uno no contrae obligación alguna de proteger al otro; este no contrae, a su vez, obligación alguna de defenderse: ni el hábito ni el deber establecen entre ambos un contacto permanente . . . Una aristocracia constituida de manera tal no puede aspirar a ejercer gran dominio sobre aquellos a quienes emplea, y aun cuando logre retenerlos durante un cierto lapso, en seguida se le escapan de las manos; no sabe de qué modo mandar y se ve imposibilitada de actuar». ¹⁷

Se presenta aquí una divergencia interesante entre Marx y Tocqueville. Para Marx, es precisamente la falta de obligación recíproca entre productores y obreros, la disolución de los lazos de protección y defensa, la *causa* de que ambas clases se diferencien cada vez más y adquieran hábitos, ideas y creencias peculiares; mientras que según Tocqueville la verdadera clase *únicamente* puede existir si existe reciprocidad, cooperación y dependencia mutua, y donde todo esto falta, sólo quedan niveles, estratos abstractos, no verdaderas clases.

¹⁶ *Ibid.*, II, pág. 160.

¹⁷ *Ibid.*, II, pág. 160.

En el amor al dinero, y al bienestar que este procura, Tocqueville ve el factor más importante en el establecimiento del sistema de status en las democracias. En realidad, tal es la principal diferencia entre la democracia y la aristocracia. En esta última, los hombres disfrutaban de bienestar físico sin preocuparse por ello, «El corazón del hombre no está tan cautivado por la posesión inexpugnable de algo valioso, como por el deseo, no del todo satisfecho, de alcanzarlo, y el miedo incesante de perderlo».¹⁸

«Cuando . . . desaparecen las distinciones de rango y se destruyen los privilegios, cuando la propiedad hereditaria se subdivide y la educación y la libertad están al alcance de todos, el deseo de conquistar los bienes mundanos excita a los pobres, y el miedo de perderlos, a los ricos. Se amasan fortunas, magras muchas veces; sus poseedores gozan de suficiente bienestar material como para adquirir la afición por los placeres, pero no lo bastante para satisfacerla. Nunca se dan esos gustos sin esfuerzo ni los disfrutaban sin aprensión. De ahí que se afanen siempre por alcanzar o conservar gratificaciones tan deliciosas, imperfectas y fugaces».¹⁹

Ni el propio Marx superó a Tocqueville en cuanto al papel que asigna al dinero en la sociedad democrática, a su influencia decisiva sobre el status. «Los hombres que viven en un período democrático tienen muchas pasiones, pero casi todas ellas terminan o se originan en el amor por la riqueza. La razón reside, no en que posean un espíritu más vulgar, sino en que la impotencia del dinero es realmente mayor en tales períodos. Cuando todos los miembros de una comunidad son independientes o indiferentes entre sí, basta pagar para obtener su cooperación: esto multiplica en grado infinito el destino que es posible dar a la riqueza, y aumenta su valor. Cuando se diluye la reverencia a lo que es antiguo, ni la cuna, ni la profesión ni la situación social distinguen a los hombres, o los distinguen apenas; el dinero es el único que crea diferencias pronunciadas entre ellos, y eleva a algunos por encima del nivel común. La distinción derivada de la riqueza aumenta con el eclipse o disminución de todas las otras distinciones. En los países aristocrá-

¹⁸ *Ibid.*, II, pág. 128.

¹⁹ *Ibid.*, II, pág. 129.

ticos, el dinero es la vía para satisfacer únicamente algunos de los cuantiosos deseos humanos; en las democracias, parece llevar a todas partes». ²⁰

De ahí la preocupación incesante, en las democracias, por la realización individual, por la superioridad o la inferioridad social, por el prestigio. La decisiva combinación de retroceso de la clase social y difusión de la igualdad política y moral conduce a una atormentada preocupación por el status. La igualdad es, por su propia naturaleza, una meta volátil y fugitiva. Cabe imaginar, escribe Tocqueville, cierto grado de libertad que satisfaga a todos los hombres, pero jamás una igualdad que los contente. Por mucho que se esfuerzen por equiparar sus condiciones políticas, legales y aun económicas, las desigualdades restantes —de orden intelectual, cultural, social— se verán magnificadas. «Cuando la desigualdad de condición es ley común en una sociedad, no nos resultan extrañas las desigualdades más acentuadas; cuando todo está casi al mismo nivel, en cambio, la menor de ellas nos choca. De allí que el anhelo de igualdad se vuelva más insaciable cuanto más completa es la igualdad». ²¹ La ansiedad por el status propio y el recelo por el de los demás aumentan en la misma proporción en que se diluyen las líneas fijas de clase y se difunde el *ethos* de la igualdad democrática. Ello se acentúa por el papel que desempeña el dinero.

«Puesto que en esas comunidades nada permanece estable, el miedo de descender a una clase social más baja, y el afán constante de mejorar la posición actual obsesionan a todos. Y puesto que el dinero no sólo ha llegado a ser la única pauta del status social del hombre, sino que ha adquirido también una gran movilidad —es decir, cambia incesantemente de manos, y exalta o disminuye el prestigio de individuos y familias—, todos procuran de manera febril ganarlo, o si ya son ricos, conservar intacta su riqueza». ²²

Aparte de esta ansiedad por el status, una indecisión íntima acerca del status propio prevalece en una época en que la aristocracia está en vías de desaparecer. «Cuando la clase a que pertenecen los miembros de una sociedad está

²⁰ *Ibid.*, II, pág. 228. Véase *Journey to America*, págs. 69 y sigs.

²¹ *Democracy in America*, II, pág. 138.

²² *The Old Regime*, XIII.

determinada sólo por la cuna, con independencia de la riqueza, todos saben exactamente cuál es su situación en la escala social; nadie ansía elevarse ni teme descender. En una comunidad así organizada, los hombres de diferentes castas tienen muy poca comunicación recíproca; pero si se encuentran por accidente, entablan conversación sin la menor esperanza o temor de mejorar o empeorar, respectivamente, su situación. Su trato no se da en un pie de igualdad, pero tampoco con cortapisas». ²³

Pero si a la aristocracia de cuna le sigue una aristocracia de dinero, una plutocracia, ocurre lo contrario: «Cuando la importancia social de los hombres deja de estar ostensible y permanentemente fijada por la sangre, y es en cambio diversificada hasta el infinito por la riqueza, aunque los rangos siguen existiendo, no es fácil distinguir a primera vista quiénes pertenecen a cada uno de ellos. Surgen en la comunidad hostilidades secretas; un grupo procurará, mediante innumerables artificios, penetrar o hacer como que penetra entre los que están más arriba; otro grupo estará constantemente alerta contra esos usurpadores de sus derechos; o, más bien, cada individuo hará ambas cosas a la vez: mientras intenta elevarse hacia un círculo superior, estará siempre a la defensiva contra los intrusos que se hallan por debajo de él». ²⁴ Estos fenómenos de invasión y rechazo de status, observa Tocqueville, son particularmente notables en Inglaterra.

En Estados Unidos, donde apenas existió una genuina aristocracia de nacimiento, y donde el dinero ha llegado a ser el medio determinante del status, el trato social es más fácil y está más libre de hostilidades. La reserva que caracteriza al inglés en su cautelosa defensa del status, no existe en el caso del norteamericano, para quien el hecho de que alguien esquivе dar respuesta pronta y entusiasta a una propuesta cualquiera, lo hace sospechoso de esnobismo. El norteamericano es lento para reaccionar ante el insulto en el fácil idioma de la igualdad democrática. «Desde que no desprecia a nadie por su posición social, tampoco imagina que nadie pueda despreciarlo a él por esa causa, y hasta que no percibe con claridad una afrenta, no supone que

²³ *Democracy in America*, II, pág. 168.

²⁴ *Ibid.*, II, pág. 169.

haya existido la intención de ofenderlo».²⁵ Las distinciones de rango son, en la sociedad civil, insignificantes y no existen en absoluto en la sociedad política; debido a ello, el norteamericano no se siente obligado a prestar atención a los demás, ni exige que se la presten a él.

Sin embargo, todo cambia cuando va a Europa. Allí, por primera vez, el status —comenzando por el suyo propio— se le aparece como un problema desconcertante. Se torna entonces —observa Tocqueville— sensible y quisquilloso. Persisten vestigios del rango, es imposible ignorar los privilegios de la cuna y la riqueza, pero nada de ello resulta fácil de definir. «De ahí que ignore totalmente el lugar que le corresponde en esa escala semiderruida de clases, lo bastante diferentes una de otra para odiarse y despreciarse entre sí, y sin embargo lo bastante parecidas para él como para que las confunda de continuo. Si teme clasificarse demasiado alto, es todavía mucho mayor su temor de que lo clasifiquen demasiado bajo. Este doble peligro lo mantiene en constante tensión, y entorpece todo lo que dice o hace».²⁶

Para ese hombre, escribe Tocqueville, la sociedad no es un lugar de recreo sino una faena complicada. «Se siente como quien está rodeado de trampas . . . Sopesa nuestras acciones ínfimas, interroga nuestras miradas y escruta todo lo que decimos por si hubiera en ello alguna alusión escondida que lo agravie. Dudo que haya existido jamás un campesino de categoría que se mostrara tan puntilloso en exhibir su educación: se esfuerza por cumplir hasta las más minuciosas reglas de etiqueta, y no permite que se prescinda de ninguna de ellas en el trato con él; está lleno de escrúpulos y al mismo tiempo de pretensiones; quiere hacer bastante, pero teme hacer demasiado, y como no conoce muy bien los límites de lo uno ni de lo otro, mantiene una reserva embarazosa y arrogante».²⁷

Tocqueville observa que los norteamericanos, cuando se hallan en el extranjero, hablan siempre de la igualdad absoluta que reina en Estados Unidos. La elogian de manera abierta, no obstante lo cual cada uno de ellos parece aspirar, en su fuero interno, a demostrar que él, en particular, es

²⁵ *Ibid.*, II, pág. 172.

²⁶ *Ibid.*, II, pág. 173.

²⁷ *Ibid.*, II, pág. 173.

una excepción a esa igualdad general de linaje de la que tanto se vanagloria. No existe ningún norteamericano «que no pretenda tener algún remoto lazo de parentesco con los primeros fundadores de las colonias; toda la América del Norte parece estar cubierta de retoños de la noble estirpe inglesa».

Cuando un norteamericano de fortuna llega a Europa, su primera preocupación es rodearse de lujos; «es tanto su temor de que lo tomen por el simple ciudadano de una democracia, que recurre cada día a mil maneras retorcidas para dar renovada prueba de su riqueza. Residirá en la zona más elegante de la ciudad; se lo verá siempre rodeado por un ejército de sirvientes. . .».²⁸

Al leer las palabras precedentes, uno no puede vencer la sensación de que para apreciar todo su encanto y profundidad, es preciso referirlas al sistema de status propio de Estados Unidos; quizás, incluso, al que regía una o dos generaciones después de la visita de Tocqueville. Es en relación con este sistema que adquieren particular relevancia. Como sucede con otros aspectos de la obra de este autor, el valor de sus juicios referentes a la realidad empírica de la sociedad norteamericana no se puso de manifiesto hasta la década de 1880. Tocqueville soslaya de continuo el papel de la cuasi-aristocracia de Estados Unidos, constituida por las grandes familias de fortuna y estirpe, cuyos antepasados y posesiones se remontan a los primeros días de la colonia. Sus conceptos acerca del norteamericano que se enfrenta con la aristocracia europea resultan igualmente aplicables al nuevo rico norteamericano colocado frente a las antiguas fortunas de Nueva York, Boston y Charleston. Sus cuadernos de notas demuestran que era bien consciente de ello.

La relación entre amo y sirviente en la moderna sociedad democrática comercial lo impresionó profundamente. El capítulo que dedica a este tema —uno de los más importantes del libro— es una especie de paradigma del efecto de la democracia sobre la estructura de status de la sociedad tradicional.²⁹

²⁸ *Ibid.*, II, págs. 173 y sigs.

²⁹ *Ibid.*, II, cap. 5. Como señalo más adelante, tanto Weber como Simmel serían continuadores de Tocqueville en lo que atañe al interés de este por las relaciones entre amos y sirvientes.

En un régimen aristocrático como el de Inglaterra, anota Tocqueville, los sirvientes constituyen una clase diferenciada. Las gradaciones de status dentro de esta clase tienen trama tan profunda como las de la clase de los amos. Pueden sucederse generaciones de sirvientes sin cambio alguno de condición. Los amos y los sirvientes constituyen dos comunidades, «superpuestas una a la otra, siempre diferenciadas, pero rígidas por principios análogos. Esta constitución aristocrática ejerce influencia igualmente poderosa sobre las actitudes y maneras de sirvientes y amos; y aunque los efectos son distintos en ambos casos, es posible descubrir una causa común». Las nociones vinculadas con el honor, el servicio, la virtud y la fama pueden arraigar, *mutatis mutandis*, en esta clase de sirvientes, de la misma manera que entre los amos. Existe, en realidad, una especie de «honor servil»; no es raro encontrar aún hoy, en Inglaterra, hombres de noble mentalidad y grandes dotes intelectuales al servicio de los poderosos. En una época esto era común y corriente por supuesto, y había muchos «que no sentían su servidumbre y se sometían a la voluntad de los amos sin mortificación alguna».³⁰

Pero en un plano inferior están los criados, aquellos para quienes los franceses del antiguo régimen inventaron el término lacayo (*laquais*). «La palabra *lacayo* se empleó como la expresión más enérgica para designar los extremos de vileza humana, cuando se hubieron agotado todas las demás».³¹ La desigualdad permanente de condición crea, de modo inevitable, una clase cuya esencia es la obediencia voluntaria y constante, cuyos propios logros y las normas que los rigen están limitados por la obediencia indeclinable y aun por la previsión anticipada de las órdenes. «En las aristocracias el amo suele ejercer, aun sin saberlo, un influjo asombroso sobre las opiniones, hábitos y maneras de quienes lo obedecen, influencia que llega mucho más allá aún que su autoridad.

»En las comunidades aristocráticas no sólo hay familias hereditarias de sirvientes como las hay de amos, sino que una misma familia de sirvientes sirve a una misma familia de amos durante varias generaciones (como dos paralelas

³⁰ *Ibid.*, II, pág. 178.

³¹ *Ibid.*, II, págs. 178 y sigs.

que nunca se encuentran ni se apartan entre sí), lo cual altera considerablemente las relaciones mutuas de estas dos clases de personas. Así, en la sociedad aristocrática el amo y el sirviente no tienen semejanzas naturales; su fortuna, su educación y sus opiniones los ubican, por lo contrario, a una distancia inmensa en la escala de los seres humanos; y no obstante ello el tiempo, en última instancia, los vincula. Una larga serie de reminiscencias comunes los une y anula sus diferencias, por grandes que hayan sido, en tanto que en las democracias, donde unos y otros son por naturaleza casi iguales, se conservan siempre extraños entre sí». ³² En la aristocracia, los amos llegan a ver a sus sirvientes como apéndices, secundarios e inferiores, de ellos mismos; pero otro tanto ocurre con los sirvientes, quienes sienten que sus estados de ánimo, su orgullo y desazón, sus aficiones, experimentan las mismas fluctuaciones que los de sus amos.

Observemos ahora los efectos de la revolución democrática sobre esta relación. «Las leyes, y también en parte la opinión pública, proclaman que entre sirviente y amo no hay inferioridad natural o permanente; pero este nuevo credo no ha arraigado aún en el amo, o mejor dicho, su corazón rechaza dicha convicción; en su fuero interno, el amo piensa que pertenece a una raza distinta y superior; no se atreve a decirlo, pero tiembla ante la idea de dejarse arrastrar hasta el mismo nivel. Se vuelve tímido y brusco en el empleo de su autoridad; ya no experimenta ese sentimiento de benevolencia paternalista que origina siempre el poder indiscutido gozado desde largo tiempo atrás. Se sorprende al ver que, puesto que él mismo ha cambiado, también cambian sus servidores. Pretende que estos adquieran hábitos regulares y permanentes en una época en que el servicio doméstico es sólo temporario; que se muestren satisfechos y orgullosos de su condición servil, de la que algún día se librarán; que se sacrifiquen a quien no puede protegerlos ni arruinarlos; y en síntesis, que contraigan un compromiso indisoluble hacia un ser que es igual a ellos y que no subsistirá más de lo que subsisten ellos». ³³

¿Qué sucede, en tanto, con los sirvientes? El «fantasma confuso e imperfecto de la desigualdad», como ha dado en

³² *Ibid.*, II, pág. 179.

³³ *Ibid.*, II, págs. 183 y siga.

llamarlo Tocqueville, obsesiona sus pensamientos. En su fuero íntimo se rebelan en contra de una subordinación que han elegido de manera expresa. «Consienten en servir y se avergüenzan de obedecer; les atraen las ventajas del servicio, pero no el amo; o, más bien, no están seguros de que no deban ser amos ellos mismos, y se inclinan a considerar a quien les imparte órdenes como el usurpador injusto de sus derechos». ³⁴

«Además, la morada de cada ciudadano ofrece un espectáculo algo análogo al sombrío aspecto de la sociedad política. Hay allí una guerra interna y secreta entre potencias rivales, siempre sospechosas una para la otra . . . Las líneas que dividen la autoridad de la opresión, la libertad de la licencia y el derecho del poder están, desde su punto de vista, tan confundidas que nadie sabe exactamente quién es, ni qué cosa puede o debe llegar a ser. Esa situación no es propia de la democracia sino de la revolución». ³⁵ Tocqueville afirma que en ese estado se hallaba Francia después de la Revolución.

La sociedad norteamericana, dice, está a mitad de camino entre los dos extremos de la relación amo-sirviente. Los norteamericanos no sólo desconocen el tipo de hombre que constituye la clase fija de sirvientes de las naciones aristocráticas, sino que apenas pueden creer que jamás haya existido. Hay, por supuesto, entre ellos, una clase de criados y otra de amos, pero como todas las demás clases en la democracia, «no siempre están compuestas por los mismos individuos, ni mucho menos por las mismas familias; y quienes mandan no están más seguros de su perpetuidad que quienes obedecen». ³⁶

En una democracia plenamente desarrollada como lo es la de Estados Unidos, cabe decir que los sirvientes, además de ser iguales entre sí, «en cierto sentido son iguales a sus amos». Dentro del contexto del servicio doméstico, hay un superior y un inferior, pero «fuera de él ambos son ciudadanos de la comunidad, ambos son hombres». La relación entre amo y sirviente en Estados Unidos es comparable a la que mantienen el oficial y el soldado en los ejércitos demo-

³⁴ *Ibid.*, II, págs. 184 y sigs.

³⁵ *Ibid.*, II, pág. 185.

³⁶ *Ibid.*, II, pág. 181.

cráticos. Dentro del contrato, subordinación; fuera del contrato, igualdad.

El contrato pecuniario determinará, en una democracia, que el servicio doméstico se preste en forma competente y voluntaria, pero no existe ni puede existir la devoción mutua, «los cálidos y arraigados afectos que se suscitan a veces en el servicio doméstico de la aristocracia», ni tampoco casos similares de sacrificio personal. «En las aristocracias los amos y sirvientes viven separados, y con frecuencia el único trato que mantienen es por intermedio de un tercero; sin embargo, suelen continuar firmemente unidos. En los países democráticos, amo y sirviente están juntos, en contacto personal y cotidiano, pero sus pensamientos siguen caminos divergentes; tienen ocupaciones comunes, pero casi nunca intereses comunes».³⁷

La mayoría de los sirvientes con que se topó Tocqueville en los estados del norte eran negros libertos o hijos de libertos. Estos, escribe, «ocupan una posición incierta en la estimación pública; las leyes los elevan al nivel de sus amos; según los usos del país se los mantiene rigurosamente por debajo. No conocen con claridad el sitio que les corresponde y casi siempre son insolentes o cobardes».³⁸

La situación del negro en Estados Unidos lo impresionó profundamente —en verdad, lo horrorizó—. El hecho de que los blancos sureños, educados y con cultura moral, fueran capaces de infligir espantosos castigos y privaciones a los esclavos negros, sin sentir remordimiento alguno, era para él una espantosa paradoja, y a la vez una prueba de que el moderno humanitarismo occidental dependía de la igualdad más que del nivel de educación o civilización. Ninguna nación se aproximaba según él a Estados Unidos en la humanidad de sus instituciones penales ni en la relativa benevolencia de su derecho penal. Pero todo esto, sólo cabía hallarlo en la sociedad blanca, donde dominaban los sentimientos igualitarios. Muy diferente era el estado de los esclavos negros; sus amos blancos del sur podían ser muy cultos y mostrarse humanos en el trato con sus iguales, y sin embargo ellos «seguían padeciendo espantosa miseria y se hallaban expuestos de continuo a castigos verdaderamente

³⁷ *Ibid.*, II, pág. 182.

³⁸ *Ibid.*, II, pág. 183.

cruales». El mismo hombre «lleno de sentimientos humanitarios hacia sus semejantes cuando estos son al propio tiempo sus iguales, se vuelve insensible frente a sus aflicciones tan pronto cesa dicha igualdad. En consecuencia, su masedumbre debe atribuirse a la igualdad de condiciones más que a la civilización o a la educación». ³⁹

Esto no significaba, empero, que el único requisito para adoptar un temperamento igualitario con respecto a blancos y negros fuera la emancipación legal. Los abolicionistas parecían creer muchas veces que la simple emancipación lo resolvería todo; según Tocqueville, en cambio, una liberación que fuera *únicamente* legal sembraría simientes de amargura y hostilidad que podrían desembocar a la larga en una revolución. En verdad, la única revolución que imaginaba posible en Estados Unidos era la que originaría el negro *después* de haber sido formalmente liberado por la ley. ⁴⁰ Estas palabras tuyas son premonitorias:

«Me veo obligado a confesar que la abolición de la esclavitud no me parece un medio de conjurar la lucha de las dos razas en los estados del sur. Los negros pueden seguir siendo esclavos durante mucho tiempo sin lamentarse por ello; pero si alguna vez se los eleva al nivel de libertos, en cuanto se vean privados de casi todos sus derechos civiles se rebelarán; y puesto que no les es posible llegar a ser iguales a los blancos, muy pronto se mostrarán como sus enemigos». ⁴¹

Opinaba que sólo existían dos formas realmente viables de acción: emancipar a los negros y mezclarse de inmediato con ellos, o mantenerlos aislados en la esclavitud. «Me parece que cualquier otra medida intermedia terminará probablemente, y a muy corto plazo, en la más horrible de las guerras civiles, quizás en el exterminio de alguna de ambas razas». ⁴²

Tocqueville comprendía que la relación entre negros y blancos era en esencia social, no racial, ni económica, ni po-

³⁹ *Ibid.*, II, pág. 166. En *Journey to America* hay muchas referencias a los negros y al contraste de su status en el sur y en el norte. El largo capítulo final del primer tomo de *La democracia en América* está dedicado a la situación respectiva de las tres razas —caucásica, negra e indígena— en la sociedad norteamericana.

⁴⁰ *Ibid.*, II, pág. 256.

⁴¹ *Ibid.*, I, pág. 378.

⁴² *Ibid.*, I, pág. 379.

lítica. Fue quizás el primero en advertir el hecho paradójico de que la democracia política, lejos de facilitar la mezcla de las dos razas (requisito, en última instancia, de su igualdad pacífica), constituía en realidad una poderosa barrera. Pues la democracia se apoya en la opinión pública, y el gran peso de la opinión pública es lo que tiende, más que ninguna otra cosa, a impedir la asimilación.

«Un individuo aislado puede superar los prejuicios propios de su religión, su país o su raza; y si este individuo es un rey, será capaz de introducir cambios sorprendentes en la sociedad; pero un pueblo entero no se puede elevar, por así decirlo, sobre sí mismo. Si un déspota sometiera a los norteamericanos y a sus antiguos esclavos al mismo yugo, quizá lograría entremezclar sus razas, pero mientras la democracia norteamericana siga a la cabeza, nadie se animará a emprender una tarea tan difícil; cabe prever que cuanto más libre sea la población blanca de Estados Unidos, más aislada se mantendrá».⁴³

Lo que vio Tocqueville en el norte, donde los negros eran libres desde el punto de vista legal, y a menudo aceptados política y aun económicamente, robusteció su convicción de que el factor de status era dominante, y también su temor de que resultara innodificable. Los blancos nortños, escribe, «ponen tanto más cuidado en evitar a los negros cuanto más desaparecen las barreras legales que los separan. . .».⁴⁴ ¿Cómo, entonces, suponer que la situación ha de mejorar en el sur, donde hay tan gran cantidad de negros? Dirigiéndose a todas luces a los abolicionistas de la época escribe: «Si se me pidiera predecir el futuro, diría que en caso de que los acontecimientos sigan su curso normal, la abolición de la esclavitud en el sur aumentará la repugnancia de la población blanca por los negros».⁴⁵

El mérito del análisis de Tocqueville reside en que aparta al problema negro de una perspectiva de raza o de simple grupo minoritario, y lo ubica en una perspectiva de status y de relaciones de status; o sea, en la turbulenta liza de búsqueda de status e identidad de status de la democracia norteamericana. Si el panorama social no hubiera exhibido

⁴³ *Ibid.*, I, págs. 373 y sigs.

⁴⁴ *Ibid.*, I, pág. 375.

⁴⁵ *Ibid.*, I, pág. 375.

una mayoría blanca dominante preocupada por el status, la movilidad y la ansiedad de status, el problema del negro habría sido más fácil de resolver. No es este el caso, empero, de la democracia norteamericana ni de ninguna otra. La consecuencia trágica de todo ello es que el negro no puede aparecer sino como una amenaza al status del blanco, status al cual desarrollos históricos que nada tienen que ver con el negro volvieron ya bastante frágil e incierto.

La *visibilidad* del negro viene a complicar todavía más su apurada situación. La historia de la democracia igualitaria —destaca Tocqueville— ha sido la historia del desgaste gradual de aquellos atributos o «estigmas» que tornaran de alguna manera menos visibles a los visibles grupos inferiores de la población. Consideremos, dice, cuánto tiempo requirió la asimilación dentro de la población general de los campesinos, cuya única visibilidad *original* era de tipo legal. «No obstante, estas divisiones perduraron; aún existen en muchos lugares y en todas partes han dejado vestigios imaginarios, que sólo el tiempo puede borrar». ⁴⁶

«Si es tan difícil erradicar una desigualdad que sólo tiene origen en la ley, ¿cómo han de ser destruidas aquellas distinciones que parecen basadas sobre leyes inmutables de la propia naturaleza? Cuando recuerdo la enorme dificultad con que los organismos aristocráticos, de cualquier índole que fueran, se mezclaban con la masa del pueblo, y el gran cuidado que ponían en preservar durante muchos años los límites ideales de su casta inviolada, pierdo toda esperanza de ver desaparecer una aristocracia fundada sobre signos visibles e indelebles». ⁴⁷

Y en un arranque final de pesimismo, escribe: «Todo el que haya habitado en Estados Unidos habrá advertido que en aquellos lugares de la Unión donde los negros ya no son esclavos, en modo alguno se han acercado a los blancos. Por lo contrario, el prejuicio racial parece más fuerte en los estados que han abolido la esclavitud que en los que aún perdura; y en parte alguna es tan intolerante como en aquellos estados que nunca conocieron la servidumbre». ⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*, I, pág. 358.

⁴⁷ *Ibid.*, I, pág. 358.

⁴⁸ *Ibid.*, I, pág. 359.

Nota acerca de Le Play, Taine y Durkheim

El enfoque tocquevilliano de la estratificación en la sociedad democrática moderna suscitó en Francia tal adhesión que pasó a ser un modelo teórico perdurable. No hallo otra explicación al extraordinario descuido de la clase social que revela la literatura sociológica francesa. La idea de una sociedad moderna atomizada, centralizada, burocratizada y sin clases, como Tocqueville la concibiera, siguió dominando hasta después de la Primera Guerra Mundial cuando el marxismo comenzó a ganar adeptos entre los intelectuales. Dicho enfoque desempeña un papel rector en el pensamiento de Le Play, Taine y Durkheim.

Le Play tuvo viva conciencia, como hemos visto, de la estratificación de las ocupaciones y el tipo de contrato económico entre empleador y empleado. Pero su análisis de este punto encuadra solamente dentro de su análisis de la familia y la comunidad. También comprendía bien el papel de la clase social en la historia europea y en los países no europeos de su tiempo. Como conservador, su ideal de «buena sociedad» se apoyaba en la conveniencia de que las clases sociales estuvieran unidas por lazos de respeto y responsabilidad. Le Play constituye un excelente ejemplo de lo que al principio del capítulo llamé anagrama de hechos ideales; tal es la característica saliente de las ideologías de estratificación en el pensamiento moderno. Exaltó a la clase social como ideal, junto a la familia, la comunidad y la iglesia, mientras su observación le revelaba que no encontraría ninguna clase social auténtica en el mundo creado por la Revolución.

Le Play, como Tocqueville, asiste al triunfo de la movilidad de status. La desigualdad está tan enraizada, decía, en la condición humana, que el exterminio de las clases por medio de la centralización política y el individualismo económico no hará sino magnificar la pasión por el status. Y en ninguna parte era esto más evidente, según él, que en la Francia de su época.

«Hasta he llegado a establecer que mis conciudadanos, más que cualquier otro pueblo de Europa, se muestran dispuestos a adoptar hábitos de *desigualdad*, hábitos incluso que están muy lejos de ser aceptados por la experiencia y la razón. Entre los que causan más asombro a nuestros riva-

les se cuentan: la práctica general de los nuevos ricos de atribuirse títulos de nobleza, y su afición ridícula por los títulos así usurpados; la extraordinaria e incesante avidez por adquirir órdenes de caballería, ya sean francesas o de otros países; la repugnancia por aquellas corporaciones libres que, entre nuestros rivales, agrupan a todos los espíritus dedicados al culto de las artes liberales; la gran estima en que se tiene a las academias investidas con privilegios especiales; esa inveterada propensión a establecer, en ocasión de celebrarse reuniones públicas y aun en los sagrados templos, lugares especiales —que señalan categorías— para las diversas clases de la sociedad; la infinita variedad de formalidades adoptadas en la vida civil, incluso el nuevo estilo epistolar; la influencia y prerrogativas abusivas que se confieren a los funcionarios públicos; por último, el insaciable deseo de alcanzar privilegios que lleva de continuo (a pesar de las pomposas declaraciones de nuestros legisladores) a formular cargos venales contra altos funcionarios e innumerable variedad de monopolios comerciales y profesionales». ⁴⁹

Le Play sostiene que es la política irracional y la oposición intelectual a la jerarquía verdadera, la jerarquía que todas las sociedades prósperas reconocen como esencial para el orden y la libertad, lo que lleva a erupciones de competencia de status y explotación, peores muchas veces que todo lo que cabe hallar en sociedades francamente aristocráticas. «Es bien sabido que quienes comienzan a elevarse socialmente tratan a sus iguales de ayer con una severidad que es raro encontrar entre personas que ocuparon desde la cuna una alta posición. Este concepto de *parvenus* lo padecen gravemente los situados todavía en los rangos más bajos; y contribuye más de lo que por lo general se cree, a reconciliar al pobre con quienes han disfrutado de riqueza desde su nacimiento». ⁵⁰

El pasaje siguiente pone de relieve su mirada perspicaz: «Cuando la jerarquía social está establecida por tradición sobre la virtud, el talento, la propiedad y el reconocimiento de los servicios prestados, las clases gobernantes tienen in-

⁴⁹ Le Play, *The Organization of Labor*, trad. de Gouveneur Emerson, Filadelfia, 1872, pág. 275.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 276.

terés en probar sus derechos a la preeminencia que se les ha conferido. Se esforzarán por conservar el afecto y satisfacer los deseos de aquellos que las han apoyado. Por lo contrario, si los dirigentes son objeto incesante del odio y de la envidia, se mostrarán dispuestos a derribar a sus posibles competidores futuros. Los excesos que hoy devastan nuestra sociedad parecen ser, en muchas familias, una forma de exhibir esa desigualdad real entre las diversas condiciones sociales. Fastidiados al ver que los pobres les rehúsan ciertos signos tradicionales de deferencia, los ricos se entregan a gastos extravagantes para establecer su superioridad. La falsa noción de igualdad produce en las clases inferiores un franco antagonismo social. Da lugar a ambiciones que no pueden ser satisfechas sino por los poseedores de cualidades excepcionales». ⁵¹

Taine, cuyos sucesivos volúmenes acerca del antiguo régimen, la Revolución y el régimen moderno representan (aunque en forma distorsionada e inadecuada) el plan que Tocqueville había acariciado desarrollar a lo largo de su obra, defiende una concepción casi idéntica a la de este último sobre los vínculos entre clase social, poder político y status social. El pasaje siguiente de Taine, referido a la sociedad francesa en la época de Napoleón II, es tocquevilliano en esencia, si bien manifiesta un grado de romanticismo nostálgico (por no decir reacción), que Tocqueville, más imparcial, difícilmente hubiera dejado traslucir:

«Abrirse camino, avanzar y triunfar en el mundo, es hoy el pensamiento dominante. Antes de 1789 esta idea aún no ejercía ese dominio soberano en las mentes de los hombres; enfrentando otras ideas rivales, apenas se había desarrollado a medias; no estaba todavía suficientemente arraigada como para monopolizar la imaginación, absorber la voluntad y poseer por completo la actividad intelectual; y la razón es que le faltaban a un tiempo aire y alimento». ⁵² En el orden antiguo los hombres no estaban obsesionados por el temor de perder status, ni embriagados por el afán de ganarlo. La estructura de clases era entonces como «una gran escalinata social».

⁵¹ *Ibid.*, pág. 278.

⁵² Hippolyte Taine, *The Modern Regime*, trad. de John Durand, Londres, 1891, I, pág. 250.

«Esta gran escalinata social conducía a diversos pisos; cualquier hombre podía ascender todos los peldaños que estuvieran a su alcance, pero no avanzar más allá; una vez llegado al descanso encontraba puertas cerradas y barreras casi infranqueables . . . Esta notoria separación de pisos había habituado a las personas a permanecer en la situación en que se hallaban, y este hecho no les producía irritación . . . Así limitada y circunscripta, la vida era más alegre que hoy; las almas, menos perturbadas y cargadas de cuidados y exigencias, menos exhaustas, eran más sanas. El francés, libre de las preocupaciones modernas, se dejaba llevar por su afabilidad y sus instintos sociales; inclinado a tomar las cosas con calma, su talante vivaz y alegre le permitía entretenerse entreteniéndose a los demás, y gozaba de la compañía de sus semejantes sin cálculos. . .».⁵³

Dentro de este sistema, dice Taine, los individuos de talento, al ver que no podían emplearlo en su país dado que la escalinata social estaba cerrada para ellos por su cuna, se veían alentados a marchar al extranjero; de ahí el gran número de franceses que se dedicaron a explorar el Nuevo Mundo, conquistando posiciones de responsabilidad o de poder, o entregándose a empresas temerarias.

«Pero llegó la Revolución, y aquellas ambiciones que antes sólo encontraban campo propicio en el extranjero (o bien se apaciguaban en el suelo natal), despertaron y se expandieron repentinamente más allá de todo cálculo. Después de 1789 Francia parece un agitado colmenar. En pocas horas, en el breve intervalo de una mañana de agosto, le nacen a cada insecto dos grandes alas, se remonta a las alturas y todos revolotean juntos y se atropellan; muchos caen a tierra destrozados y comienzan a reptar hacia arriba como antes; otros, más fuertes o afortunados, vuelan y centellean, cada vez más alto, en las rutas del cielo. . .».⁵⁴

«Al mismo tiempo, y con sentido contrario, ocurre una revolución en las mentes, y el efecto moral del espectáculo se torna más grandioso y perdurable que el espectáculo mismo; las almas han sido removidas en lo más hondo; despiertan las pasiones adormecidas, se alzan demandas que permanecían en letargo. Hay que tomar en cuenta este nuevo

⁵³ *Ibid.*, I, págs. 252 y sigs.

⁵⁴ *Ibid.*, I, pág. 256.

modo de sentir pues, razonable o no, perdurará con toda su energía, estimulará poderosamente a los hombres y llegará a ser una de las grandes motivaciones de la voluntad y la acción. De ahora en adelante el gobierno y la administración pública serán asuntos difíciles; las formas y planos de la vieja arquitectura social ya no serán aplicables. . .».⁵⁵

Cuando llegamos a Durkheim, nos sorprende su descuido casi total de la clase social como rasgo significativo en el estudio de las sociedades pasadas o presentes, occidentales o no. Como sabemos, Durkheim prestó mucha atención a los grupos profesionales; tenía viva conciencia de la competencia industrial de su época; y hay en su obra referencias frecuentes a otros momentos históricos —la antigüedad clásica, incluyendo el medievo—, pero aun en ellas el tema de la clase social no aparece de la manera en que lo hacen, por ejemplo, la familia, la tribu, la ciudad y el gremio. Sólo en las páginas finales de *De la división del trabajo* hallamos un análisis de la clase, y esto para demostrar (en consonancia con los argumentos esgrimidos en ese libro y también con el tenor general del pensamiento sociológico francés) que el desarrollo social moderno esteriliza, por su propia naturaleza, las clases sociales y hace desaparecer las desigualdades.⁵⁶ El examen de la «jerarquía» que presenta en *Las formas elementales de la vida religiosa*, dirigido a demostrar el origen de la capacidad del hombre para la clasificación lógica, no tiene ningún punto en común con la estratificación, en el sentido en que empleamos el término en este capítulo. Algunos discípulos de Durkheim —en particular Gustave Glotz en su análisis de la comunidad de la antigua Atenas, Celeste Bouglé en su *Essai sur le régime des castes* y sobre todo Maurice Halbwachs en su notable y poco apreciado libro *The Psychology of Social Classes*— emprendieron el examen de la estratificación, pero muy poco es lo que pudieron tomar directamente de Durkheim, excepto el método.

⁵⁵ *Ibid.*, I, págs. 257 y sigs.

⁵⁶ *Division of Labor*, pág. 379.

La cristalización de la clase: Marx

En Alemania la situación es muy diferente. Sería difícil encontrar un concepto social que tuviera importancia más capital, después de 1849, que el de clase. Si bien aparecen grandes modificaciones en la perspectiva adoptada —como vemos en Tönnies y Weber— la noción de clase y toda la terminología vinculada con la estratificación conservan en el pensamiento alemán mucho mayor vigencia que en el pensamiento francés. Por supuesto, Marx es la fuente primaria de esta situación.

No hay en Marx una descripción de la clase social pulverizada por las fuerzas del modernismo, ni del poder que pasa de la jerarquía social a las masas políticas, ni de la competencia frenética por el status. Su enfoque de la sociedad moderna se apoya sobre la sólida realidad de la clase: realidad en la cual el poder, la riqueza y el status tienen tanta base clasista como la tuvieron en el feudalismo. Estas palabras de Marx bien podrían estar destinadas a Tocqueville: «La moderna sociedad burguesa, que floreció sobre las ruinas de la sociedad feudal, no terminó con los antagonismos de clase. Todo lo que hizo fue establecer nuevas clases, nuevas condiciones de opresión, nuevas formas de lucha en lugar de las antiguas. Nuestra época, la época de la burguesía, posee sin embargo este rasgo distintivo: ha simplificado tales antagonismos. La sociedad en su conjunto se divide cada vez más en dos grandes bandos hostiles, en dos grandes clases enfrentadas directamente: la burguesía y el proletariado».⁵⁷

Algunos estudiosos de las ideas de Marx han sugerido que tras su visión de las dos grandes clases dentro del capitalismo —la burguesía y el proletariado— se halla el modelo de las antiguas clases de amos y esclavos. Pero no creo necesario retroceder tan lejos en la historia. Para encontrar el modelo en que se inspiró Marx basta reparar en las dos clases que aún gozaban de estructura sólida en su tiempo: los campesinos y la *gentry* terrateniente. Como ya he sugerido antes, con la sociedad terrateniente inglesa era suficiente a este respecto. ¿Acaso no probaba que podían existir

⁵⁷ *Basic Writings*, op. cit., pág. 8.

unidos en una única clase los atributos de poder político, riqueza, status social y todas las fuerzas dominantes de una sociedad, reflejadas en la cultura, el estilo de vida, la educación y la religión? ¿Acaso no era obvio que lo que había configurado durante siglos la aristocracia *terratiente* estaba constituyendo ahora una aristocracia *industrial*, la burguesía, que sobreviviría hasta que las fuerzas unidas de la revolución la destruyeran, como habían sido destruidas por revoluciones en el pasado todas las clases precedentes? Sólo que ahora no quedaría en pie una nueva clase soberana sino, por primera vez en la historia, la estructura de una sociedad carente de clases en absoluto.

En el meollo de la teoría de Marx está su fascinación por la burguesía. Ningún vocero de Manchester hubiera podido darnos una definición más laudatoria de esta clase que la que asentó Marx en las primeras páginas del *Manifiesto*: «La burguesía, en el transcurso de un siglo escaso de dominio, ha creado fuerzas productivas más colosales y sólidas que todas las generaciones precedentes juntas».⁵⁸

El desarrollo de la tecnología científica, el control de los recursos naturales, la eliminación de fronteras locales y nacionales, la construcción de ciudades, la expansión de las comunicaciones, la creación de un mercado mundial y el acceso de la gente común a terrenos políticos donde antes imperaba sólo la nobleza: todo esto, nos dice Marx, es obra de una única clase social: la burguesía.

Su elogio tiene, por supuesto, una intención revolucionaria. La importancia revolucionaria que atribuye a la burguesía en la conformación de la Europa moderna, la transfiere al proletariado en la conformación de la Europa futura: la sociedad socialista y sin clases que, a su juicio, debía alcanzarse de manera tan inexorable como se habían alcanzado todas las etapas sociales precedentes. Lo que ha hecho la burguesía en nuestra época por desarticular a la aristocracia *terratiente*, lo hará a la larga el proletariado con la burguesía mediante la acción de idénticas fuerzas histórico-dialécticas. Por ahora, sin embargo, la salud de la burguesía es absolutamente esencial para el desarrollo embrionario del proletariado. La «ciencia» de Marx: se asentaba, cabal e inequívocamente, sobre esta base.

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 12.

«El desarrollo del proletariado industrial está, en general, condicionado por el desarrollo de la burguesía industrial. Sólo bajo su imperio el proletariado conquista esa existencia nacional amplia que puede proyectar su revolución al plano nacional, y crea por sí mismo los medios modernos de producción, que constituyen otros tantos medios de emancipación revolucionaria. Únicamente este dominio burgués desbarata las raíces materiales de la sociedad feudal y nivela el terreno, sentando las bases imprescindibles para una revolución proletaria». ⁵⁹ En otras obras —*Manifiesto comunista, La ideología alemana*— Marx habría de destacar el aspecto internacional del desarrollo del proletariado. «Empíricamente, el comunismo sólo es posible como un acto simultáneo, o “unánime”, de los pueblos dominantes “todos a una”, lo cual presupone el desarrollo universal de fuerzas productivas y el intercambio mundial vinculado con ellas . . . Así, el proletariado sólo puede existir *en la historia mundial*, tal como el comunismo, su movimiento, sólo puede tener “existencia histórica mundial”». ⁶⁰ Pero la burguesía es absolutamente fundamental para el desarrollo del proletariado; ella es para Marx lo que la democracia para Tocqueville: la causa y la forma de todo lo que es capital en el régimen moderno.

En violento contraste con Tocqueville, empero, Marx juzga como característica social dominante de la época la *desigualdad* cada vez mayor. Tocqueville había destacado con insistencia los aspectos blandos, uniformadores del modernismo: aspectos que podrían llegar a eliminar las diferencias sociales y políticas de envergadura; Marx consideró que estas diferencias iban en continuo aumento, y dadas las contradicciones estructurales del capitalismo, también eran cada vez mayores sus consecuencias revolucionarias. Donde Tocqueville veía, en el mejor de los casos, *niveles* económicos en la sociedad industrial, Marx veía clases y una lucha inevitable e implacable entre ellas.

La lucha de clases es para Marx un principio, *el* principio, de la historia: comparable por su fuerza y sus alcances a la ley de Comte de las tres etapas, a la centralización política de Tocqueville, o a la racionalización de Weber. La lucha de

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 291.

⁶⁰ *Ibid.*, págs. 256 y sigs.

clases es la manifestación social fundamental de la dialéctica en la historia; es la «causa eficiente» del movimiento de la sociedad de una a otra etapa. El advenimiento moderno de la burguesía es resultado de «una serie de revoluciones en los modos de producción y de intercambio». Por necesidad dialéctica, la burguesía se ha convertido en una fuerza revolucionaria: en realidad, la más revolucionaria de la historia. Marx nos dice, en una de sus más celebradas afirmaciones, que dondequiera ha predominado ha puesto fin a todas las formas de relación —de parentesco, religiosas, profesionales, personales— fundándose en valores presuntamente morales o personales.⁶¹ Sólo queda en pie «el pago al contado».

Contemplemos más de cerca esta concepción. A pesar de que la clase es la base misma de la sociología marxista, y de las abundantes referencias a ella —y en especial a la burguesía y al proletariado— la lectura de Marx no nos suministra una noción clara y analítica de clase social. En el único lugar de su obra donde parecería abordar un auténtico análisis sociológico —hacia el final del tercer volumen de *El capital*— deja el examen de la cuestión trunco, sin alcanzar una conclusión cierta. Ya volveremos sobre esto. Primero es necesario atender a la descripción más amplia de clase social que nos da Marx. Comencemos por el carácter central del trabajo.

Para Marx, lo que el hombre hace en lo económico es lo más importante y determinante de su vida. El tipo de trabajo que realiza, su situación en el sistema general de producción de la sociedad, y las diferentes retribuciones que percibe por su tarea son los elementos esenciales sobre los que ha de erigirse una sociología de la clase. Dado el papel crucial del trabajo en la vida del hombre, es lógico que la posición que ocupe en la estratificación social del trabajo y las retribuciones afecten el grado de poder que posee, su status social y aun su personalidad.

«La conclusión general a que arribé, y que una vez alcanzada me sirvió en lo sucesivo como hilo conductor en mis estudios, podría ser resumida así: en la producción social en que intervienen los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad; estas

⁶¹ *Ibid.*, pág. 9.

relaciones de producción corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La suma total de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, base real sobre la cual se levantan las superestructuras legal y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción en la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general». ⁶² Este principio es tan relevante respecto de las sociedades del mundo antiguo como de las actuales. El sistema de producción era lo que dividía las economías antiguas en amos y esclavos; la sociedad feudal, en nobles y siervos; y el capitalismo moderno, en capitalistas y obreros. El movimiento social de la historia es siempre provocado por la revolución, cuyo elemento central es la lucha entre las clases. Lucha que deriva invariablemente de la contradicción que surge entre las «fuerzas materiales de producción» (tecnología) y las «relaciones existentes de producción» (clases sociales).

«Estas relaciones se convierten, de formas de desarrollo de las fuerzas de producción, en sus propias cadenas; se arriba entonces al período de revolución social. Con el cambio de la base económica toda la inmensa superestructura se transforma más o menos rápidamente . . . A grandes rasgos, podemos afirmar que los métodos de producción asiáticos, antiguos, feudales, y los métodos burgueses modernos, son otras tantas épocas en el desarrollo de la formación económica de la sociedad. Las relaciones burguesas de producción constituyen la última forma antagónica del proceso social de producción (antagónica no en el sentido de antagonismo individual, sino en el que surge de las condiciones ambientales de la vida social de los individuos); al mismo tiempo las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean las condiciones materiales para la solución de dicho antagonismo». ⁶³

La relación entre la clase social y el resto de la sociedad es de este modo directa e inalterable. También lo es la relación entre la clase social y las ideas, que constituyen en su totalidad una *ideología* —es decir, un conjunto de represen-

⁶² *Ibid.*, pág. 43.

⁶³ *Ibid.*, pág. 44.

taciones mentales— de la situación de clase. «Las ideas de la clase dominante son, en todos los tiempos, las ideas dominantes: es decir, la clase que constituye la fuerza material dominante de la sociedad, representa a la vez su fuerza intelectual dominante. La clase que dispone de los medios de producción material domina a la vez los medios de producción mental; en consecuencia, las ideas de quienes carecen de medios de producción mental están en general sujetas a esa clase. Las ideas dominantes no son más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas y, de esta manera, expresan las relaciones que hacen de una clase la dominante; son, por ende, las ideas de su dominación».⁶⁴ Lo que fue verdad en el pasado es igualmente cierto en el presente, bajo el gobierno de la burguesía. La literatura, el arte, la música, junto a las ideas prevaletantes sobre la «buena sociedad», la moralidad y aun la metafísica son todas, en sus formas dominantes, representaciones *burguesas*. Sólo mediante una revolución o, en el futuro inmediato, mediante la conciencia disciplinada de su necesidad de revolución y la identificación con los intereses de la clase trabajadora, es posible escapar a la dominación cultural total de la burguesía. De aquí la insistencia marxista sobre la necesidad de *desarrollar* un interés de clase en el proletariado, y, con él, una mentalidad, una cultura y una cosmovisión proletarias.

El fin de la cultura y la ideología burguesas está, por supuesto, predestinado por las leyes del desarrollo histórico y las contradicciones internas del capitalismo. Del mismo modo que las clases dominantes en el pasado sembraron la simiente de su propia destrucción, «la moderna sociedad burguesa . . . es como el hechicero incapaz de dominar ya las potencias del Averno que ha invocado con sus sortilegios . . . Las mismas armas con que la burguesía derribó al feudalismo se vuelven ahora contra ella; pero la burguesía no sólo forjó las armas que le dan muerte: también dio nacimiento a los hombres que empuñarán esas armas: los proletarios».⁶⁵ «En la medida que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la mo-

⁶⁴ *Selected Writings, op. cit.*, pág. 78.

⁶⁵ *Basic Writings*, págs. 12 y sigs.

terna clase trabajadora: una clase de trabajadores que sólo viven en tanto encuentran trabajo y sólo encuentran trabajo en tanto su labor incrementa el capital. Esos obreros que tienen que venderse a sí mismos por pedazos, son un bien como cualquier otro artículo comercial y están, por ello, expuestos a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado». ⁶⁶

La conciencia, por parte de cada trabajador, de la situación de clase que le es impuesta, conducirá —es necesario que conduzca— a una conciencia proletaria *colectiva*. Pero para lograr esto es imprescindible el conflicto con la burguesía. Aparte de la importancia del trabajo y del rol productivo en la formación de la clase, es el *conflicto* de clases lo que ejerce máxima influencia, según el pensamiento de Marx, para fijar la estructura clasista de lealtades y conciencia, y para evitar la fragmentación de los vínculos de clase; de no existir el conflicto tal fragmentación reduciría a la clase a un frágil «nivel». Tenemos que insistir en este punto. Muchísimos estudios contemporáneos acerca de las clases suponen, con una ingenuidad que hubiera agradado muy poco a Marx, que en tanto que el *conflicto* de clases es un rasgo insignificante de la democracia social contemporánea, sin embargo *las líneas y lealtades de clase* siguen siendo fuertes. Marx fue mucho más sutil en su análisis.

«Los individuos aislados constituyen una clase *en la medida que deben sostener una lucha común contra otra clase*; de otro modo mantienen una relación hostil como meros competidores. Por otro lado, la clase logra existencia independiente por encima de los individuos, de manera tal que estos encuentran sus condiciones de existencia predestinadas: la clase les fija su posición en la vida y su evolución personal, quedan subsumidos en ella. Este es el mismo fenómeno que la sujeción de los individuos aislados a la división del trabajo, y sólo puede desaparecer merced a la abolición de la propiedad privada y del trabajo mismo». ⁶⁷

«Las condiciones económicas transformaron primero la masa del pueblo del país en trabajadores. La dominación del capital determinó que esta masa viviera una situación

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 14.

⁶⁷ Citado en *Class Status and Power*, de Reinhard Bendix y Seymour M. Lipset, comps., Glencoe, Ill.: The Free Press, 1953, pág. 31.

común y albergara intereses comunes. Dicha masa ya es, pues, una clase contra el capital, *pero aún no lo es en sí misma*. En el transcurso de esta lucha, de la cual hemos señalado apenas unas pocas fases, la masa se une y constituye una clase por sí misma. Los intereses que defiende llegan a ser intereses de clase; pero la lucha de clase contra clase es una lucha política». ⁶⁸

La concepción de Marx sobre las clases y sobre la necesidad funcional del conflicto para su preservación, ya se vislumbraba, en líneas generales, en sus primeros ensayos. El siguiente pasaje publicado en 1844, es índice de la relación que según él había entre el conflicto consciente y la conciencia de clase:

«Para que una revolución popular coincida con la emancipación de una clase particular de la sociedad civil, para que una clase represente a la sociedad entera, otra clase debe concentrar dentro de sí todos los males de la sociedad; debe representar y corporizar un obstáculo y una limitación general. Se habrá de considerar una esfera social particular como el crimen notorio del conjunto de la sociedad, de manera tal que emanciparse de esta esfera signifique una emancipación general. Para que una clase sea la clase liberadora por excelencia, es esencial que otra clase sea abiertamente la clase opresora». ⁶⁹

A sus ojos, la conciencia era absolutamente esencial a la verdadera clase. No es suficiente que un grupo de individuos ocupe la misma posición objetiva en la estructura económica de la sociedad. Debe existir conciencia subjetiva: tal el factor crucial de la clase y de su papel histórico en el conflicto económico y político. Sus ideas al respecto se desprenden de sus comentarios negativos acerca del campesinado francés: «Los pequeños campesinos constituyen una vasta masa, cuyos miembros viven en condiciones similares, pero sin participar en relaciones múltiples entre sí. Su modo de producción los aísla mutuamente, en lugar de ponerlos en contacto recíproco . . . En la medida que millones de familias viven en condiciones económicas que distinguen sus formas de vida, intereses y cultura de los de otras clases, y las enfrentan con estas últimas en hostil contraste, forman una

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 31.

⁶⁹ *Selected Writings*, pág. 180.

clase. En la medida que sólo hay una interconexión local entre esos pequeños campesinos, y la identidad de sus intereses no engendra unidad, ni unión nacional, ni organización política, no constituyen una clase».⁷⁰

Marx nunca olvidó la importancia de crear —o ayudar a crear— un sentido de clase. Esto era parte de la misión de los comunistas, de aquellos que integrarían la vanguardia del proletariado en su ascenso a la escena mundial. Es vano pretender separar su sistema analítico de su vívido sentido del hombre como *hacedor* de la historia. Pero queda en pie el hecho siguiente: a fin de que este vanguardismo previsto no fuera una simple quimera, Marx debió tener presente, sin duda, la esencia y la lógica del industrialismo y de la dialéctica de la historia, puestas de manifiesto en una férrea evolución. La clase social es para Marx lo que la nación para Hegel: la más cabal depositaria de la historia.

También es, a buen seguro, la categoría dominante, y aun exclusiva, de la explicación marxista sobre el problema de la estratificación social de más vastos alcances. ¿Existe en Marx siquiera una somera comprensión de la multiplicidad de esquemas de poder, estratos económicos y sistemas de status que Tocqueville subrayara en la Europa del siglo XIX, y que Weber y Simmel habrían de señalar en sus disidencias fundamentales con respecto al pensamiento marxista? ¿Puede percibirse en él aunque sea una leve sospecha de la fragmentación de clases, la movilidad de status, la invasión y las angustias de status, cuyo estudio resultaría a la postre la única contribución realmente original de la sociología europea de dicho siglo? Por momentos (algún fragmento epistolar, un desdeñoso paréntesis, una burla al pasar a la clase terrateniente) parecería que sí. Pero lo capital para Marx en la sociedad que lo rodea, su factor constitutivo, no es la fragmentación sino la congelación de los vínculos de clase; no el disloque, respecto de la clase económica, del status social y el poder político, sino la unión cada vez más firme de esos tres elementos.

¡Gran ironía! La clase social no alcanzó nunca en el capitalismo la importancia que Marx le atribuye por los mismos factores —ciudadanía, ideales morales de igualdad, religión y educación— que él y sus prosélitos relegaron a una

⁷⁰ *Ibid.*, págs. 188 y sigs.

posición secundaria en la historia. Para Marx todas las luchas internas del estado, «las luchas entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por los derechos políticos, etc., son apenas las formas ilusorias en que se manifiestan las luchas reales de las distintas clases . . .».⁷¹ El hecho de que el nacionalismo revista mayor importancia que la clase para la masa de trabajadores del siglo XX; que la extensión de la burocracia administrativa a las esferas social y económica impida el conflicto y la lucha en esas esferas; que los movimientos reformistas (articulados generalmente por la burguesía) se vuelvan predominantes en el terreno de los derechos civiles y sociales; que la educación demuestre ser, entre todas las fuerzas, la de más elevada capacidad de esterilización; que los conflictos *institucionales* —conflictos entre el estado y la economía, entre la religión y la economía, etc.— desplacen a los de clase en cuanto a su importancia en la historia moderna; que el influjo de las fuerzas económicas pueda ser reducido drásticamente con respecto a la trascendencia histórica —rara, a decir verdad— que tuvieron en la época de Marx: todo esto resultaba para él inconcebible, como lo fue en su mayor parte para sus seguidores.

Pero en cierto sentido ello carece de importancia, ya que a despecho de sus negligencias intelectuales, antes de terminar el siglo XIX el marxismo era el sistema ideológico de mayor influencia en la historia europea desde el advenimiento del cristianismo, y lo sigue siendo. También aquí hay algo de ironía: Marx se jactaba con orgullo de haber situado a las ideas en su justo y subordinado lugar y de haber demostrado que esas ideas sólo eran el pálido reflejo de las verdaderas fuerzas dinámicas de la historia. Que sus propias ideas, casi con independencia de las fuerzas que procuraban describir, llegaran a convertirse en uno de los factores determinantes claves del mundo moderno —en Asia, África y América latina tanto como en Europa— basta para señalar su grandeza, medida en términos estrictamente históricos.

Fuera de su ascendiente político y «religioso» directo, las ideas marxistas han ejercido influencia indiscutida en los exámenes teóricos de la estratificación social hasta hace

⁷¹ *Basic Writings*, pág. 255.

dos o tres décadas, y ello a pesar de la vaguedad de su concepto de clase. Sólo en los últimos años, el modelo de sociedad marxista comenzó a ser suplantado en los estudios empíricos por concepciones más imaginativas, más flexibles y relevantes; y estas últimas guardan una relación más íntima con las intuiciones e impresiones de Tocqueville que con cuanto podamos encontrar en el canon marxista. Sería temerario, empero, afirmar que el influjo de Marx ha pasado. En este tema él ha sido durante un siglo entero, por así decirlo, el Ptolomeo, y aunque su doctrina ya no goza de la misma autoridad que antes, todavía no apareció el Copérnico. Todo lo que podemos decir es que los iconos del Proletario y del Capitalista, neutralizadores de la reflexión y narcóticos para la atención, han bajado por fin, en gran medida, del altar en que los colocaran los intelectuales occidentales. Para emplear la vívida metáfora de Schumpeter, el rosario marxista ya no se desliza entre los dedos.

La influencia de Marx sobre la teoría de la estratificación ha sido extraordinariamente parecida a la que ejerció Darwin sobre las nociones de selección natural y evolución. En ambos casos asistimos a un notable apuntalamiento de las ideas del siglo XVIII. Por la forma en que fueran inicialmente enunciadas ambas teorías persuadieron a sus lectores de que poseían una originalidad en rigor inexistente, y de que representaban una ruptura con la tradición, cuando en realidad nada de eso ocurrió. Así como las ideas de Darwin enraizaban en conceptos evolucionistas del siglo XVIII, también las de Marx provenían de diversos análisis previos sobre la desigualdad. Si Darwin tuvo su Lyell, Marx tuvo su Rousseau (véase el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*). Es indiscutible que la afirmación darwiniana de una variación continua y acumulativa en el cambio genético alcanzó entre los biólogos un grado de aceptación que no tuvo entre los sociólogos la tesis marxista de cambio dialéctico. Pero lo cierto es que el prestigio del primero en el estudio de la evolución biológica fue paralelo al del segundo en el estudio de la estratificación social, y que en ambos casos estamos ante el desarrollo de ideas cuyas profundas raíces han de buscarse en el siglo XVIII.

La clase como *Gesellschaft*: Tönnies

La unidad conceptual que dio Marx a la clase social no perduró ni siquiera en Alemania, salvo en las filas de los políticamente comprometidos. La concepción marxista del orden moderno presentaba demasiadas discrepancias con la realidad que quería explicar, como para ser resueltas por una interpretación que aspiraba a fundir los complejos elementos del poder, el status y la riqueza en una única teoría de la clase social.

La generación de pensadores sociológicos posteriores a Marx en Alemania desvinculan gradualmente a cada uno de esos elementos de los demás, y crean teorías nuevas y más complejas de la estratificación; entre ellas, la de Max Weber demostraría ser la más notable, y con mucho, la de mayores proyecciones sobre los estudiosos futuros. La fértil tipología de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* de Tönnies habría de allanarle el camino.

Mientras Marx, con su filosofía progresiva de la historia, enfocaba la clase social de acuerdo con sus características de organización y su dinámica en la sociedad moderna, Tönnies veía la cuestión de manera inevitablemente distinta: la lucha de clases, lejos de llevar a la sociedad occidental hacia una forma de organización nueva y en definitiva superior, sólo podía conducir, según él, a una creciente desorganización, que podría poner en peligro la existencia misma de la cultura. Basta leer el pasaje siguiente para advertir que, a su juicio, no era la emancipación de clases, sino la desintegración final de la *Gemeinschaft* la consecuencia más trascendente de la lucha de clases.

«La vida de ciudad y la *Gesellschaft* condenan a la decadencia y a la muerte a la gente común; luchan en vano por alcanzar el poder utilizando como medio su propia multitud, y creen que si quieren liberarse de su destino sólo han de emplear ese poder para una revolución. Las masas adquieren conciencia de su posición social a través de los periódicos y de la instrucción que reciben en la escuela. De la conciencia de clase pasan a la lucha de clase, lucha capaz de destruir a la sociedad y al estado que se propone reformar. Toda la cultura se ha transformado en una civilización de estado y *Gesellschaft*; esta transformación significará el verdadero fin de la cultura en caso de que no subsista nin-

guna de las simientes esparcidas para renovar la esencia y la idea de *Gemeinschaft*, y promover así, en secreto, una nueva cultura en medio de la que decae». ⁷²

La clave de la opinión de Tönnies acerca de la estratificación no debe buscarse en el *Kulturpessimismus* de este pasaje; ella reside en su clara deducción de que la *Gesellschaft* no es capaz de contener a una clase social coherente, unificada y culturalmente importante, como no lo es de contener una comunidad social. Ya hemos observado que para Tönnies la esencia del modernismo —es decir, la *Gesellschaft*— consiste en el debilitamiento de las relaciones sociales y morales tradicionales, con la consiguiente despersonalización de la sociedad, la pérdida de identificación comunitaria y el influjo cada vez mayor sobre el hombre de las fuerzas de la ley política y el economismo egoísta. Su concepción de la clase es notablemente semejante a la de Tocqueville: o sea, algo más cercano a una categoría o nivel que a un grupo social con conciencia de sí mismo o identidad cultural. Aunque de la obra principal de Tönnies, *Comunidad y sociedad*, no es mucho lo que puede extraerse acerca de la estratificación, cabe deducir su opinión al respecto, que concuerda perfectamente con lo que habría de escribir con mayor detalle en años posteriores. La clase —en el sentido que dio Marx a la palabra: una unidad política, social y cultural— no existe para Tönnies en la sociedad moderna. La hubo, sí, en el pasado, en la forma de «estamentos sociales» (*Stände*), que eran en la sociedad tradicional manifestaciones de *Gemeinschaft* y a la vez comunidad local y de parentesco. Pero la distinción entre estamento social y clase social es tan categórica como la que hay entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*; la orientación seguida por la historia moderna obliga a establecerla. A continuación citaremos algunos fragmentos de un artículo que escribió Tönnies mucho después de publicar *Comunidad y sociedad*, pero que como casi todo lo que escribiera en su vida, podría provenir perfectamente de las páginas de ese libro.

«Los términos “estamento” y “clase” son sinónimos a menudo intercambiables. Pero científicamente necesitamos distinguirlos, en el sentido de que los “estamentos” se consideran *comunales* y las clases, en cambio, colectividades so-

⁷² *Community and Society*, pág. 231.

cietales. Otra diferencia consiste en la mayor rigidez de los estamentos, comparada con la fluidez, a menudo extrema, de las clases. Estas últimas están determinadas más a menudo por condiciones ambientales que suelen perdurar inalteradas durante generaciones, pero se tornan cambiantes en el curso del desarrollo social y determinan que los individuos, y las familias se eleven a una clase más alta o desciendan a una más baja. Se desprende de ello que a medida que un estamento se asemeja más a una clase, más se desintegra, es decir, más aumenta la movilidad de sus miembros». ⁷³

El estamento es a un tiempo más diversificado e inclusivo con respecto a la vida social y espiritual de sus miembros. Lo primero, en tanto existen, además de los vínculos de nacimiento y ocupación, lazos culturales y religiosos. No obstante, la clase es el producto de una sociedad donde predominan los valores contractuales y pecuniarios. El estamento abarca la vida moral e intelectual de los individuos. Al igual que Tocqueville, Tönnies encuentra en los estamentos sociales medievales la raíz social de valores tales como la dignidad, el honor y la nobleza, y advierte la gradual desintegración de estos valores bajo la influencia de la *Gesellschaft*. La historia moderna exhibe un conflicto endémico entre el estamento y la clase. «El estamento ha sido cada vez más desplazado por la conciencia de pertenecer a una "clase". La clase está decidida a desarrollar un poder efectivo mediante la fuerza de la masa; es decir, mediante el gran número de los que pertenecen a este colectivo; depende en menor grado de la destreza de los individuos. Esto es verdad en todo tipo de colectivo; pero los granjeros, los artesanos, los empleados públicos y los académicos aún hoy se consideran estamentos ocupacionales». ⁷⁴

El carácter individualista y pecuniario del capitalismo ha surtido el efecto de debilitar todas las formas de diferenciación social que no están estrictamente relacionadas con la riqueza. Surge así una especie de aislamiento social, aunque compensado en parte por un nuevo sentido de identificación y conexión procedente de la división económica del trabajo. «El trabajador se caracteriza, ante todo, por su ca-

⁷³ Citado por Bendix y Lipset, *op. cit.*, pág. 50.

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 56.

rencia de suficiente dinero; o sea de capital. Pero a menudo comparte con el comerciante y el empresario el hecho de ser un extraño. Como tal, habitualmente no está atado a su empleador por lazos de parentesco, ni de domicilio, ni de ocupación, ni siquiera de religión (que, en todo caso, pierden importancia bajo estas condiciones). Pero todas estas personas dependen unas de las otras: el comerciante minorista del cliente; este del minorista, que suele actuar también como agente de crédito; y sobre todo, el empresario del trabajador y el trabajador del empresario». ⁷⁵

En la vida moderna, los estamentos se advierten principalmente en aquellos campos donde el factor económico-contractual sigue siendo secundario: el clero, las profesiones académicas, las fuerzas armadas, el derecho y la medicina. No obstante, también tiene en otros terrenos el espíritu de «estamento». Se resiste a desaparecer, como lo evidencian los grandes esfuerzos de las asociaciones gremiales y cámaras de comercio por recuperar al menos una parte del sabor a «estamento» de que gozaban en el pasado, por combinar lo comunal y lo societal.

«Si la característica decisiva de la clase es la conciencia de clase, la del estamento es la conciencia de status entre sus miembros». ⁷⁶ ¿Existe un verdadero conflicto de clases, como sostenía Marx? Lo hay, pero Tönnies pone buen cuidado en señalar que la expansión del sufragio político ha intensificado esta lucha y sigue siendo su contexto. Es decir: la formación de los partidos junto a los electorados de masa constituye un medio poderoso de crear el sentido de conflicto de clase que Marx juzgaba inherente a las clases. Tönnies se muestra escéptico, empero, respecto de la medida en que los pobres puedan desarrollar intereses políticos comunes. El sentimiento de clase es de lenta evolución, pues la persistencia del concepto «estamental» de status, y el vínculo económico impersonal entre grupos superiores e inferiores, lleva muchas veces a los pobres a votar como, según creen ellos, los ricos desean que lo hagan.

Otro factor que contribuye a atemperar el conflicto de clase son los conflictos internos de cada clase —especialmente los de la clase capitalista—: «entre acreedor y deu-

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 59.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 61.

dor, entre poblaciones de zonas urbanas y rurales, entre los que abogan por impuestos proteccionistas y los adalides del libre cambio, entre los productores y los consumidores, entre los monopolistas y los que abrazan la causa de la libre competencia . . . Hay de este modo numerosos contrastes económicos y luchas que se reflejan en forma más o menos aguda en la vida política; ahora bien, estos contrastes y luchas son oscurecidos por la lucha de clases, cuando esta ha encontrado lugar para desarrollarse, y tal es lo que ha sucedido cada vez con mayor frecuencia durante los últimos cien años. Debe reconocerse que la propia lucha de clases evoluciona y está expuesta a cambios continuos».⁷⁷

La clase frente al status: Weber

La distinción entre poder político, clase económica y status social llega a su plena explicitación teórica en la obra de Weber. Este considera al poder contemporáneo en términos vinculados apenas de manera circunstancial con el papel de las clases y los estratos de status social. Opina que la burocracia, por una parte, y el poder político por la otra, han heredado casi en su totalidad el elemento político que otrora integraba la estructura jerárquica del estamento o el rango. Merced a la asimilación creciente de los conflictos sociales dentro del marco del estado constitucional, los partidos políticos han llegado a ser los herederos, por así decirlo, de las fuerzas sociales en pugna, que en épocas anteriores no sólo escapaban a la jurisdicción del rey sino que muchas veces se convertían en rivales formidables de este último. Los partidos, señala Weber, comienzan en la Edad Media como formas de adhesión personal —recordemos a los güelfos y a los gibelinos— y conservan en gran parte este carácter hasta el advenimiento de la democracia de masas en el siglo XIX. Los partidos anteriores al siglo XIX estuvieron también, en medida considerable, estrechamente vinculados al sistema de parentesco —las grandes familias— y a la aristocracia.⁷⁸ A diferencia de la connotación moderna del concepto de partido, como un tipo de organización paraparlítica

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 63.

⁷⁸ *Essays in Sociology, op. cit.*, pág. 99.

«oficialmente extraoficial, extraoficialmente oficial», en su primera manifestación el partido político era, en realidad, un fruto de la sociedad tradicional, una parte de la jerarquía regular. De esta manera, fuera de las clases altas de Inglaterra en el siglo XVIII, apenas son imaginables los partidos en la política.

La ruptura del antiguo orden cambió esta situación: las formas modernas del partido «muestran agudo contraste con aquel estado idílico gobernado por círculos de notables y, sobre todo, por miembros del parlamento. Estas formas modernas son hijas de la democracia, de los derechos políticos de las masas, de la necesidad de cortejarlas y organizarlas, alcanzando la máxima unidad de dirección y la más estricta disciplina».⁷⁹ No repetiremos aquí lo que ya hemos dicho acerca de la teoría del poder de Weber. Todo lo que deseo destacar es que al abordar el problema de la estratificación en la sociedad moderna Weber dio un paso crucial, que lo acerca a Tocqueville más que a Marx: tratar al poder como algo distinto de la clase social. Los partidos políticos, dijo en frase memorable, «viven en la casa del poder».⁸⁰

Su segundo paso en este asunto sigue los lineamientos trazados por Tocqueville y Tönnies: la clase queda estrictamente limitada a la esfera económica. «Las “clases” ocupan su lugar auténtico dentro del orden económico, los “grupos de status” dentro del orden social. . .». Esto no significa aislamiento hermético de los tres elementos. En cada caso, «los partidos pueden representar intereses determinados por la “situación de clase” o por la “situación de status”, y reclutar sus prosélitos, respectivamente, de aquella o de este». Pero no es necesario que sean partidos «de clase» puramente ni puramente «de status». Pueden tener un status independiente para todos los propósitos prácticos, y la política moderna demuestra cada vez más que lo tienen.⁸¹

La decantación, en la época moderna, de los elementos de clase, status y partido por separado, no fue provocada únicamente por la fuerza negativa de la fragmentación. Debíó crearse, con el correr de los siglos, una estructura ambien-

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 102.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 194. Véase *The Theory of Social and Economic Organization*, op. cit., págs. 424-9.

⁸¹ *Essays*, págs. 194 y sigs.

tal dentro de la cual se subordinaran a la estructura mayor. Casi todos nosotros afirmaríamos que esto es resultado del proceso de politización en la historia europea moderna. Weber lo define como «societalización». La diversificación fue posible sólo gracias a «una societalización amplia, y en especial a la existencia de un marco político de acción comunal dentro del cual operar».⁸²

Si el partido político ha heredado casi todas las funciones políticas de las órdenes medievales, en la esfera económica hoy domina únicamente la clase, de la misma manera que el grupo de status en la esfera social. La clase tiene a todas luces para Weber un significado muy diferente que para Marx. «En nuestra terminología “clases” no son comunidades; sólo configuran las bases posibles —y frecuentes— de la acción comunal. Podemos hablar de una “clase” cuando: 1) cierta cantidad de personas tienen en común un componente causal específico de sus posibilidades vitales, siempre que, 2) este componente esté representado exclusivamente por el interés económico en la posesión de bienes y oportunidades de ingresos, y 3) esté representado en las condiciones de los mercados de trabajo o de bienes».⁸³

Para Weber, pues, la clase descansa por entero en el interés económico. Así, reconoce que el concepto de «interés de clase» es ambiguo, «en tanto entendemos con ello algo diferente de la dirección fáctica que siguen los intereses, derivada, según una cierta probabilidad, de la situación de clase para cierto “promedio” de personas sujetas a esta situación». Los intereses y motivaciones que mueven a los individuos en la sociedad moderna son muchos y muy variados, y puesto que la clase *no es* de naturaleza comunal (o sea que sus actores no están gobernados por el sentimiento de su unión, según define Weber dicho concepto), la acción comunal a partir de una común situación de clase, en modo alguno constituye un fenómeno universal ni seguro. Tampoco es, en tal sentido, una acción societal (ajuste de intereses racionalmente motivado).

«Tratar conceptualmente a la “clase” como si tuviera el mismo valor que la “comunidad” conduce a una distorsión. Hay un hecho importante, y después de todo, bastante sim-

⁸² *Ibid.*, pág. 195.

⁸³ *Ibid.*, pág. 181.

ple, que ayuda a comprender los acontecimientos históricos: los hombres colocados en la misma situación de clase reaccionan por lo común con actos masivos ante situaciones tan tangibles como las económicas, en dirección de los intereses más adecuados para su número. Por sobre todo, este hecho no debe estimular ese manejo pseudocientífico de los conceptos de "clase" e "intereses de clase" tan común en estos tiempos, y que ha encontrado su expresión clásica en la afirmación de un autor de talento, según el cual el individuo puede equivocarse respecto de sus intereses, pero la "clase" es "infalible" en lo que atañe a los suyos». ⁸⁴ ¡He ahí la respuesta de Weber a los marxistas!

«Sinteticemos (a costa de cierta imprecisión, tal vez) la gran tendencia que se ha manifestado ininterrumpidamente desde el pasado hasta nuestros días: la lucha en la que las situaciones de clase resultan efectivas se ha desplazado progresivamente, pasando de los créditos de consumo a la lucha competitiva en el mercado de bienes, primero, y luego a la guerra de precios en el mercado de trabajo. Las "luchas de clase" de la antigüedad —en la medida que fueron auténticas luchas de clase y no luchas entre grupos de status— las iniciaron campesinos endeudados y quizá también artesanos amenazados por obligaciones pecuniarias, que se enfrentaban con sus acreedores de la ciudad . . . Los desposeídos de la antigüedad y de la Edad Media elevaron sus protestas contra los monopolios, las prerrogativas de compra, el acaparamiento y la retención de mercaderías tendientes a elevar los precios. Hoy la cuestión capital es determinar el precio del trabajo». ⁸⁵

El tercer elemento en el cuadro de la estratificación moderna es el grupo de status. Para Weber las diferencias entre el grupo de status y la clase no son menores de las que separan a ambos del partido político. Entre el grupo de status y una determinada clase social puede haber, por supuesto, vínculos y persistencia de intereses comunes, pero sus divergencias son sin embargo cruciales.

«En contraste con las clases, los grupos de status son, por lo general, comunidades, a menudo de tipo amorfo. Frente a la "situación de clase" regida estrictamente por lo econó-

⁸⁴ *Ibid.*, págs. 183, 184 y sigs.

⁸⁵ *Ibid.*, págs. 185 y sigs.

mico, designamos como "situación de status" a cada componente típico del destino vital de los hombres determinado por una estimación social específica del *honor*, ya sea positiva o negativa». ⁸⁶

Recordemos que para Tocqueville la idea del honor era el eje de su examen de la sociedad europea tradicional; su historia del valor estaba ubicada en el contexto de la declinación de la jerarquía social y el advenimiento, en la democracia moderna, de nociones de honor más individualizadas y autónomas. Weber se aproxima a Tocqueville, pero lo supera, en su búsqueda de las formas en que el honor y el deseo de comunidad se *combinan* en la sociedad moderna. Halla tales formas en el estilo de vida.

Es posible que las líneas de status estén enlazadas con las de clase y de partido, pero por lo regular no lo están; casi siempre el status «se alza en categórica oposición a las pretensiones de propiedad». ⁸⁷ El sistema social se funda en la incorporación del honor y en su identificación rigurosa con un estilo de vida. «El honor de status se expresa habitualmente por el hecho siguiente: cabe esperar que todos los que desean pertenecer al círculo exhiban, por sobre todas las cosas, un *estilo de vida* específico. Vinculadas con aquella expectativa están las restricciones al trato "social" (es decir, al trato no supeditado a lo económico ni a ningún otro de los fines "funcionales" del comercio). Estas restricciones pueden limitar los casamientos normales al círculo de status y conducir a una endogamia completamente cerrada». ⁸⁸

En Estados Unidos es donde estos grupos de status de tipo moderno aparecen con más claridad. La ausencia o desaparición de la especie de sociedad que todavía vemos en Europa determina allí una insistencia rigurosa, una subordinación estricta a la moda. La sociedad aceptará únicamente ciertas zonas residenciales, ciertas maneras de vestir, ciertos gustos culturales en cada momento dado. «Esta subordinación prevalece también entre los hombres norteamericanos en un grado desconocido en Alemania. Se la

⁸⁶ *Ibid.*, págs. 186 y sigs. *The Theory of Social and Economic Organization*, págs. 428 y sigs.

⁸⁷ *Essays*, pág. 187.

⁸⁸ *Ibid.*, págs. 187 y sigs.

considera un índice de que un hombre determinado *pretende* que se lo califique de caballero. Dicho sometimiento decide, al menos *prima facie*, que será tratado como tal . . . El desarrollo del status constituye, en esencia, una cuestión de estratificación que está basada sobre la usurpación. Esa usurpación representa el origen normal de todo honor de status». ⁸⁹

Donde las consideraciones de status se han concretado en forma cabal, los grupos de status se consolidan en una casta cerrada. «Las distinciones sociales son el honor garantizado no sólo por convenciones y leyes sino también por rituales». No obstante, casi siempre una «casta» de este tipo surge sólo donde hay diferencias subyacentes, supuestamente étnicas. La dignidad está relacionada en alto grado con el honor. «Sólo en los grupos de status con privilegios negativos el “sentido de dignidad” experimenta una desviación específica. El sentido de dignidad es la decantación, en los individuos, del honor social y las demandas contenciosas que un grupo de status con privilegios positivos establece para el comportamiento de sus miembros». ⁹⁰

Tal es el cuadro de la estratificación en la sociedad contemporánea que presenta Weber. He destacado su íntima relación con el análisis de Tocqueville, pero sería injusto pasar por alto dos aspectos importantes de Weber que no aparecen en aquel. El primero es de orden metodológico: Weber convierte los conceptos de poder, clase y status en un marco de análisis lo bastante flexible como para ser empleado en el estudio comparativo de todas las sociedades. En Tocqueville, además de estar en buena medida tácitos, se limitaban a las observaciones empíricas que llevara a cabo en Estados Unidos y Europa occidental, adoptando así un carácter más bien histórico que sociológico. El segundo aspecto se deduce del primero: Weber emplea el concepto de status en escala mundial y lo toma como punto de partida del estudio de instituciones específicas (en particular la religión). El concepto de grupo de status se convierte, en sus manos, en el medio indispensable para analizar el judaísmo antiguo, la formación de castas en la India y el advenimiento de los *junkers* en la Prusia moderna. El status adquiere el ca-

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 188.

⁹⁰ *Ibid.*, págs. 189 y sigs.

rácter de instrumento de análisis, de marco explícito de observación, para esclarecer gracias a él problemas tan diversos como los que suscita la religión, la economía, la educación y la conducta política. A Weber más que a ningún otro sociólogo debe la sociología contemporánea las distintas aplicaciones del status y el grupo de status en el análisis de la conducta humana. Hasta la década de 1930 la concepción marxista de la clase monolítica e inflexible, tendió a dominar los estudios sobre la estratificación. Sin duda, el fin del hechizo de Marx en la sociología moderna no fue causado tanto por la acumulación de nuevos datos como por el espectáculo político que ofrecía la Rusia de Stalin y el enfriamiento ideológico consiguiente. Pero el resultado fue el mismo: el reemplazo gradual de la «clase» por el «status» como concepto clave en los estudios sobre la estratificación. Hoy, como concepto sociológico, la clase ha muerto.

La autonomización del status: Simmel

Simmel postuló dos principios netamente distintos de organización social, que en conjunto explican (o suministran base teórica para comprender) buena parte de la concepción del status originada en Tocqueville y que alcanzó su definición más fecunda con Weber. El primero de estos principios es la *autonomización*; el segundo, la *objetivación*. Que Simmel no limite en modo alguno a la esfera de la estratificación el referente de cada uno de estos principios, no disminuye su relevancia con respecto al concepto de status en la sociedad moderna.

La autonomización es para Simmel un principio básico de evolución social; permite separar elementos, antes confundidos, de una institución o una forma social. Esos elementos «se vuelven autónomos en el sentido de que ya no son inseparables de los objetos que conformaron, y quedan así a nuestra disposición. Llegan a actuar libremente, en sí mismos y por sí mismos; producen o utilizan materiales que sirven con exclusividad a su propio funcionamiento o realización».⁹¹ Ejemplos primarios de autonomización propuestos por Simmel son el conocimiento y la ley. En su origen, el

⁹¹ *The Sociology of Georg Simmel*, op. cit., pág. 41.

conocimiento era para el hombre apenas un medio de luchar por su existencia; en el caso del hombre primitivo fue un elemento inseparable de su adaptación estratégica al medio. Pero con el avance de la cultura, el conocimiento se convirtió en un fin en sí, en su propia razón de ser. La autonomización del conocimiento produjo el desarrollo de la cultura. Del mismo modo la historia de los sistemas lógicos, las formas, los ritmos, el arte y la música muestran el grado en que elementos originariamente confinados junto a atributos de otros sistemas se vuelven autónomos. La ley es un ejemplo notorio del mismo proceso: tras haber sido en sus comienzos una fase de la religión o el parentesco, adquirió poco a poco fuerza y prestigio independientes.

Otro tanto ocurre con el status social. La historia europea moderna revela en qué medida el status, antes parte inseparable de un sistema de propiedad o de poder, adquirió carácter autónomo. El status se ha desvinculado de la clase o el gobierno de la misma manera que el conocimiento se desvinculó de la lucha por la existencia. En síntesis, adquirió autonomía existencial.

El segundo principio, igualmente esclarecedor, es el que Simmel llama objetivación. La tendencia moderna de la cultura es a sus ojos llegar a ser cada vez más «objetiva» para el hombre, o dicho de otro modo, cada vez menos una parte íntima y subjetiva de aquel. Por cierto, la esencia y el grado de la libertad política moderna están muy vinculados a esta objetivación, pues sólo objetivando las diversas funciones, las variadas posiciones y rangos que componen un orden social, se hace posible que individuos con distintos antecedentes y preparación los ocupen. Este proceso de objetivación del rango y la posición política, de la empresa y la ciudadanía, de la guerra y la educación, es lo que le otorga, empero, al status un valor tan relativo y fluctuante, tan móvil y variado; pues el status sigue siendo en gran medida personal, en tanto que las cuestiones de economía y poder se han aposentado en estructuras objetivas e *impersonales*. La transición histórica «de la relación subjetivista de dominación a una formación objetiva y fijación ocurre por el mero acrecentamiento cuantitativo de la esfera de dominación». Cada vez resultan más numerosos los aspectos de la vida donde «no es la persona sino la posición, por así decirlo, el elemento ordenador. Los elementos *a priori* de la rela-

ción social ya no son los individuos con sus características propias, a partir de las cuales se desarrolla aquella, sino más bien esas mismas relaciones, como formas objetivas, como "fricciones", espacios vacíos y contornos, digámoslo así, que los individuos deben simplemente "llenar".⁹²

La tensión entre lo subjetivo y lo objetivo —clave del cuadro moderno, enfocado sociológicamente— está ilustrada para Simmel (como para Tocqueville), por la relación amo-sirviente. «En la situación de los sirvientes domésticos —al menos en líneas generales y en la Europa central contemporánea— sigue siendo el individuo total quien participa de la subordinación. Esta no ha alcanzado aún la objetividad de un servicio clara y objetivamente circunscripto. De ello derivan las principales insuficiencias de la institución del servicio doméstico».⁹³

En la sociedad tradicional tenía lugar una forma especial de objetividad en la estructura patriarcal de la casa: en ella los sirvientes no trabajaban para el amo o el ama, sino para la familia como corporación. Aquí la casa tenía un «valor absoluto»; el ama lo servía a su manera, y los sirvientes a la suya. Pero hoy el caso es diferente. «La situación contemporánea del sirviente que comparte la casa de su amo, en especial en las grandes ciudades, ha perdido el primero de estos dos tipos de objetividad, sin haber alcanzado aún el segundo. Ya no es atraída la personalidad total del sirviente por la idea objetiva de la "casa"; y sin embargo, en vista de la forma en que se requieren en general sus servicios, no puede desvincularse verdaderamente de ella».⁹⁴

Simmel emplea también como ejemplo el contraste entre la relación que entablan el oficial y el soldado raso en las situaciones de combate y en el cuartel. En el primer caso, aunque la disciplina es implacable, hay sin embargo una estrecha camaradería entre oficiales y tropa. Se ven unos a otros como individuos y aun como camaradas, de una manera que les es negada en tiempos de paz. En cambio en el segundo caso, «el ejército no pasa de ser un medio que no cumple sus fines; por eso es inevitable para su estructura técnica el desarrollo de un propósito psicológico último, a

⁹² *Ibid.*, pág. 293.

⁹³ *Ibid.*, pág. 265.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 266.

fin de que la super-subordinación (sobre la cual se basa la técnica de la organización) ocupe el primer plano en la conciencia». ⁹⁵

El problema del vínculo entre la superioridad personal y la mera superioridad posicional se ramifica —insiste Simmel— en dos formas sociológicas importantes. Estas son las conocidas alternativas de aristocracia e igualdad en las cuestiones humanas. Lo que Simmel designa «dominio del mejor» es un viejo sueño del hombre, que «expresa con acierto la relación íntima ideal entre los hombres en una relación externa». ⁹⁶ Esta es la razón, insinúa, de que «los artistas tengan tan a menudo inclinaciones aristocráticas. Pues la actitud del artista se funda en el supuesto de que la importancia interior de las cosas se revela adecuadamente en su apariencia, a condición de comprender esa apariencia en forma correcta y cabal. La discriminación entre el mundo y su valor, entre la apariencia y su significación, es la disposición antiartística por excelencia . . . De este modo, el vínculo psicológico e histórico que conecta las concepciones aristocrática y artística de la vida puede, al menos en parte, basarse sobre el hecho de que sólo un orden aristocrático es capaz de dotar de forma visible, de su símbolo estético, por así decirlo, las íntimas relaciones de valor entre los hombres». ⁹⁷

Ahora bien: en este sentido la aristocracia es sociológicamente imposible, pues «es raro que los hombres se satisfagan con la superioridad de algunos de sus semejantes, aunque fueran los mejores entre ellos; lo cual se debe a que no desean superioridad alguna o, al menos, ninguna en la que no puedan participar». Además, la posesión del poder (incluso si ese poder fue alcanzado originariamente de manera legítima) tiende a reducir los escrúpulos morales, si no del individuo que lo detenta, de la clase o la organización. De allí el juicio, enunciado en abstracto, de que «la igualdad general representa el *menor* de los males». ⁹⁸ «Pero dado que la cuestión de menor o mayor mal por lo general sólo se resuelve merced a una evaluación personal, la misma acti-

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 266.

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 296.

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 296.

⁹⁸ *Ibid.*, pág. 297.

tud pesimista puede conducir a un juicio totalmente opuesto. Uno puede argumentar que, dado que en todo grupo, grande o pequeño, tiene que haber *algún* tipo de gobierno, es preferible que gobiernen personas incapaces a que no gobierne nadie».

«La idea misma de *aristocracias* presupone que estas sólo pueden ser relativamente pequeñas». Esto no surge únicamente del dominio de la aristocracia sobre las masas: hay un límite intrínseco y absoluto, cualquiera sea su relación con el resto de la sociedad. «Para que el grupo aristocrático sea en su conjunto efectivo debe ser "fiscalizable" por cada uno de los miembros. Cada elemento debe conocer en forma personal a cada uno de los otros. Los vínculos de sangre y de matrimonio deben estar explicitados y poder rastrearse a través de todo el grupo».⁹⁹ Cuando la aristocracia se permite asimilar sangre nueva, esto suele ser un presagio de su muerte. «Si una aristocracia cede ante las tendencias democráticas y centrífugas que a menudo acompañan la transición hacia comunidades muy extensas, se embarca en conflictos fatales con el propio principio que le da vida».¹⁰⁰ Este principio rige tanto para las aristocracias manufactureras (los gremios) y las que gobiernan la educación (las universidades) como para las convencionales.

Es indudable que la igualdad tiene para Simmel, como tuvo para Tocqueville, una naturaleza quimérica e inaccesible que la convierte en la hiel de la humanidad, materia de frustraciones y fracasos.

«Nadie está satisfecho de la posición que ocupa respecto de sus semejantes; todos quieren alcanzar otra que sea, en algún sentido, más favorable. De esta manera, si la mayoría de los individuos que comparten lo peor de una situación sienten el deseo de alcanzar un estilo de vida más elevado, su anhelo más espontáneo será el de ser y tener lo mismo que los diez mil que están por encima de ellos. Igualar al superior es el primer objetivo del impulso de elevarse que cada uno abriga. Esto se puede observar en los pequeños círculos de todo tipo, en las aulas escolares, en los grupos de comerciantes o en las jerarquías burocráticas. Es una de las razones por la cual el resentimiento del proleta-

⁹⁹ *Ibid.*, pág. 90.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pág. 91.

rio no se vuelca contra las clases más altas sino contra la burguesía. El proletario ve en el burgués a alguien que se encuentra inmediatamente sobre él, y representa el primer escalón por subir en la escalera de la fortuna; de ahí que concentre momentáneamente en él su conciencia y deseo de elevarse». ¹⁰¹

¹⁰¹ *Ibid.*, pág. 275.

6. Lo sacro

La recuperación de lo sacro

Ningún concepto sugiere con mayor nitidez que el de lo sacro el papel singular desempeñado por la sociología entre las ciencias sociales del siglo XIX, ni refleja mejor sus premisas fundamentales acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad. Con él me refiero a la totalidad de los mitos, rituales, sacramentos, dogmas y mores de la conducta humana; a todo el sector de motivaciones individuales y organización social, es decir, a lo que trasciende lo utilitario o lo racional y extrae su vitalidad de aquello que Weber llamó el carisma, y Simmel la piedad. Lo que da carácter distintivo a la incorporación de lo sacrorreligioso en la sociología no es la atención analítica y descriptiva que prestaron hombres como Durkheim y Weber a los fenómenos religiosos, sino más bien la utilización de lo sacrorreligioso como perspectiva para comprender fenómenos notoriamente no religiosos: la autoridad, el status, la comunidad y la personalidad.

En vano buscaremos en la economía, la ciencia política y la psicología un hecho comparable. En estas disciplinas, las doctrinas del hombre económico, la soberanía secular, el contrato, la competencia, el instinto y el interés individual actuaron a modo de pilares esenciales y suficientes del análisis social. ¿Qué necesidad había de recurrir al mito y al ritual para comprender la conducta política y económica, cuando uno tenía a mano procesos tan fundamentales y universales como el interés individual y la competencia? La etnología constituye, por supuesto, una excepción parcial a lo que acabo de exponer; pero su interés por lo sacrorreligioso se limitó casi por entero a la cultura primitiva, a lo que se suponían las etapas iniciales de la evolución de la religión, o bien a las llamadas «supervivencias» de los credos primitivos en la sociedad moderna —los cuentos y leyendas tradicionales considerados como restos fósiles de la con-

ciencia primitiva, carentes de efecto significativo alguno sobre el progreso de la cultura—. No se puede decir que lo sacrorreligioso haya tenido —al menos en el siglo XIX— importancia metodológica en el estudio etnológico de los requisitos funcionales de una organización social, ni en el examen de la personalidad y su relación con la sociedad.

Pero sí la tiene en sociología. El análisis de Tocqueville sobre la relación entre el dogma y el intelecto, la descripción del auge y la caída de la ciudad-estado clásica, de Fustel de Coulanges, la teoría weberiana del carisma, el concepto de piedad de Simmel y el trascendental contraste establecido por Durkheim entre lo sacro y lo profano, son etapas de una corriente central en sociología, que revela una fascinación por las aplicaciones analíticas de lo sacrorreligioso sin paralelo en ninguna otra ciencia social. La tipología de lo sacrosecular tiene la misma significación metodológica que la de comunidad-sociedad, la de status-clase, y la de autoridad-poder. Es un marco conceptual de análisis que permite arrojar nueva luz no sólo sobre la naturaleza de la religión sino también sobre la sociedad, la economía y el estado. Lo sacrorreligioso, lejos de ser mera superestructura o ilusión, impregna la sociedad entera; no es relegable al desván de los trastos viejos de la historia, pues, como diría Durkheim, «hay algo eterno en la religión».

El redescubrimiento de la religión por parte de la sociología no deja de tener un aspecto gracioso e irónico. ¿Acaso la Era de la Razón y el Iluminismo no habían demostrado que la religión institucional era desdeñable, y que sus vetustas propiedades —la pasión dogmática y el «entusiasmo» en un extremo, la liturgia, el ritual y los sacramentos en el otro— carecían de relevancia para la razón? Los escritos de los siglos XVII y XVIII —aun los religiosos— habían tendido a racionalizar la religión, a despojarla de cuantas galas litúrgicas y creencias dogmáticas fuera posible. En el pensamiento religioso de esos dos siglos la moda arrolladora de la ley natural y el racionalismo individualista se torna tan notoria como en todo lo demás. Y recordemos que les precedió el Renacimiento, donde si bien el sentimiento antirreligioso no era dominante, tampoco imperó por cierto un espíritu cristiano.

Cuando llegamos al Iluminismo, particularmente en Francia, encontramos que a despecho de las divergencias de opi-

nión y valores de esa época compleja, los *philosophes* compartían una convicción unánime: el desprecio por la religión revelada o institucionalizada de cualquier especie. En esto se hacían eco de los sentimientos de los racionalistas seculares de todos los tiempos, desde Demócrito y Lucrecio en la antigua edad hasta Bertrand Russell en nuestros días. Si hay un concepto que caracteriza a la tradición racionalista crítica, desde Lucrecio hasta Russell, acerca de la índole y el origen de la religión, es que esta emana siempre de la suspensión de la razón, de la ausencia de ciencia o conocimiento verdadero; en síntesis, de la superstición. Nunca, en el transcurso de la historia europea, se expresó con más brillo y tuvo mayor influencia que en la época del Iluminismo francés, a fines del siglo XVIII. En obras como el *Diccionario* de Voltaire, el *Tratado sobre el hombre* de Helvetius, *El hombre máquina* de La Mettrie, el *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet y *El sistema de la naturaleza* de Holbach es evidente la creencia de que la religión —y en particular el cristianismo— representa un conjunto de supersticiones sólo necesarias para los ignorantes y los irracionales. La opinión sustentada por Holbach en su libro *Sentido común* es aplicable a la mayoría de los filósofos de la razón: «Dejad que las mentes de los hombres se colmen de ideas verdaderas, que cultiven la razón, que la justicia los gobierne, y no habrá necesidad de oponer a las pasiones una barrera tan endeble como el miedo a los dioses». ¹ ¿Qué otra finalidad primordial perseguía, después de todo, la gran *Enciclopedia*, sino desbaratar a las fuerzas de la superstición y emancipar a quienes habían vivido bajo su servidumbre?

Pocos en esa época dudaban de que la razón es el único basamento firme de la verdadera moralidad. La tarea esencial era descubrir la ley natural; pero «¿quién puede distinguir a la ley natural a través de la misteriosa nube con que el poder sacerdotal la rodea?», se preguntaba Helvetius en su *Tratado sobre el hombre*. «Esta ley —decía— es el cañamazo de todas las religiones; acaso lo sea; pero los sacerdotes han bordado tantos misterios en él que sus dibujos cubren enteramente el fondo. Quienquiera que lea historia

¹ Citado por Irving Horowitz. *Claude Helvetius: Philosopher of Democracy and Enlightenment*, Nueva York: Paine-Whitman, 1954, pág. 50.

descubrirá que la virtud de la gente disminuye en la misma proporción en que aumenta su superstición. ¿Cómo se le puede enseñar cuál es su deber a un hombre supersticioso? ¿Cómo habrá de percibir la senda de la justicia en la noche del error y la ignorancia?».²

Había, por supuesto, grandes diferencias entre los *philosophes*, pero los unía el convencimiento de que la religión revelada es una colección de supersticiones, soportables únicamente mientras el hombre siga en la ignorancia de las verdades prodigadas por la ciencia y la filosofía. Los *philosophes* no consideraban a la religión como una fuerza procedente de la propia naturaleza del alma, o de la naturaleza de la sociedad (que para el caso es lo mismo); no veían en ella sino un conjunto de proposiciones intelectuales relativas al universo y al hombre; puesto que estas proposiciones eran a todas luces falsas, era posible pronosticar con confianza su liquidación definitiva (y contribuir a acelerarla!) cuando se propagara la fe en la razón.

La Revolución agregó, especialmente con sus espectaculares decretos de descristianización de 1793 y 1794, un énfasis que ni los más optimistas filósofos seculares hubieran soñado. Visto a la distancia, este episodio abortivo tiene sus elementos cómicos: el solemne exorcismo del culto cristiano en cualquiera de sus formas; la eliminación de sus símbolos; la prohibición de su nomenclatura; la implantación de un nuevo calendario, dirigido a borrar para siempre de la memoria las antiguas supersticiones; la adoración devota del Espíritu de la Razón en varias plazas públicas de Francia; los anuncios oficiales que adoptaban el ampuloso lenguaje de los apóstrofes religiosos, etc. Pero por fútiles y precarias que fueran aquellas tentativas, nada causó en todo el transcurso de la Revolución —salvo quizás el Terror— efectos comparables a los que tuvieron los decretos de descristianización sobre la mentalidad conservadora y religiosa del resto de Europa. A no dudarlo, el estremecimiento de horror que suscitaron contribuyó en gran medida a estimular la terrible reacción frente al secularismo racionalista en el siglo XIX.

No queremos decir con ello que disminuyera la tradición secular, ni en volumen ni en intensidad. En las obras de

² *Ibid.*, pág. 56.

Bentham y Marx, para nombrar únicamente a los dos herederos más poderosos de los *philosophes*, existe la misma repugnancia hacia la religión que encontramos en las obras de Holbach y Helvetius, el mismo desdén por la religión como categoría o perspectiva fructífera para explicar la sociedad y la conducta humana.

En sus primeros escritos, Bentham se limitó a atacar a la religión revelada. Bentham —dice Halévy— había sido «un librepensador del siglo XVIII, perteneciente al círculo de Lord Lansdowne, cuya incredulidad escandalizó a Priestley». ³ Sin embargo, su libre pensamiento se apoyó más tarde (como el de sus aristocráticos compañeros) en el desprecio a la credulidad y las supersticiones plebeyas. Al igual que algunos de los filósofos franceses, se refugió en un cristianismo racionalizado, expurgado de todo menos de los preceptos más simples, y que reclamaba la sanción de la ley natural. Pero hacia 1822 Bentham había repudiado asimismo la religión natural, sosteniendo que en cualquiera de sus formas la religión era perniciosa, «no sólo para el propio creyente sino también para los demás a través de él». Aun dejando de lado sus incoherencias intelectuales, la religión crea «en el seno de la sociedad antipatías artificiales entre los hombres que creen y los hombres que no creen, entre los que la practican y los que no la practican, y también entre los que la practican de una manera y los que la practican de otra». ⁴ Y toda posible necesidad teórica de la religión como instrumento analítico para comprender la conducta humana resultaba absurda. Pues ¿no había acaso un cálculo hedonista que reducía la ciencia de la conducta a unas pocas proposiciones simples, infinitamente elásticas en su aplicación? Para Bentham nada había en la religión ni en sus atributos que pudiera echar luz sobre la ciencia del hombre.

Tampoco Marx encontraba utilidad conceptual alguna en la religión, ni esencia que la volviera funcional para la asociación humana. Esto no quiere decir que Marx y Engels carecieran de interés por ella. El cristianismo, especialmente en sus comienzos, los fascinó; a Engels, en particular, le impresionó la analogía existente entre el cristianismo primitivo y su captación del favor intelectual del mundo antiguo

³ Halévy, *op. cit.*, pág. 291.

⁴ *Ibid.*, pág. 293.

(comenzando por las clases inferiores), y el comunismo moderno. Pero esto no implica que juzgaran a la religión necesaria para el hombre (ya sea como individuo, o en forma colectiva), ni que aceptaran lo sacro como una variable fundamental para interpretar el desarrollo de la sociedad. Entre ambas posturas mentales media un gran abismo.

Para Marx todo lo que era fundamental en la ciencia de la sociedad provenía de la esfera material, en especial de la esfera económica.

La religión, nos dice, hunde sus raíces en la opresión social, emana de la alienación que el hombre practica, con respecto a sí mismo, de poderes que proyecta hacia lo sobrenatural. Alienación y religión enraízan en la opresión: «La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión de angustia real y la protesta contra esa angustia real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, tanto como es el espíritu de una situación que nada tiene de espiritual. Es el opio de los pueblos». Tal lo que escribiera en *Hacia una crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.⁵ Esto nos permite comprender un concepto de la religión que va más allá de lo sustentado por el Iluminismo en esta materia. Para Marx la religión es, por supuesto, superstición, pero detenerse en este punto sería limitar la religión a una dimensión meramente intelectual: a la creencia abstracta. Deja la impresión —como hemos visto en los *philosophes*— de que puede ser desplazada simplemente por creencias nuevas y racionales. El juicio de Marx es más profundo: no basta con cambiar las creencias; es indispensable una transformación de todo el orden social, pues la creencia hunde sus raíces en las relaciones sociales de los hombres.

La religión, escribe Marx, «es la anticonciencia y la auto-percepción del hombre que, o bien no se ha encontrado a sí mismo, o ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo del hombre, el estado, la sociedad. Ese estado, esa sociedad producen la religión, una conciencia deformada del mundo, porque son un mundo deformado. La religión es la teoría general de ese mundo, su compendio enciclopédico . . . su inspiración divina, su sanción moral, su consumación

⁵ *Basic Writings, op. cit.*, pág. 263.

solemne, su terreno universal para el consuelo y la justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, pues la *esencia humana* no tiene verdadera realidad». ⁶

Marx creía, con Ludwig Feuerbach, que lo que el hombre da a Dios en forma de culto, lo sustrae de sí mismo; es decir, el sufrimiento o las falsas enseñanzas inducen al hombre a proyectar lo que es suyo hacia un ser sobrenatural. Pero su celebrada tesis contra Feuerbach procedía de su convicción de que lo fundamental no son las formas religiosas —contra las cuales Feuerbach urgía a rebelarse— sino las formas económicas de existencia. La abolición de la religión como «felicidad ilusoria» del pueblo es indispensable, decía Marx, para su verdadera felicidad. Pero antes de poder abolir la religión hay que terminar con las condiciones que la fomentan. «La exigencia de terminar con las ilusiones relativas a esa condición es la exigencia de terminar con una condición que necesita de ilusiones». ⁷

Lo sacro y lo secular

En la corriente principal del pensamiento sociológico, sin embargo, la religión dista de ser una ilusión, o si lo es, resulta funcionalmente necesaria y no es probable que desaparezca como consecuencia de cambios en las condiciones materiales o sociales. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim escribiría lo siguiente: «Hay algo eterno en la religión que ha de sobrevivir a todos los símbolos particulares de los cuales se ha rodeado el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de sostener y reafirmar periódicamente los sentimientos e ideas colectivos que configuran su unidad y su personalidad». ⁸ Lejos de ser un simple ramillete de creencias sujetas a la acción exterminadora de la educación y de la ciencia, como habían pensado los iluministas, la religión está inalienablemente incorporada a la naturaleza de la vida mental y social. Tiene el mismo grado de eficacia constitutiva y causal que las fuerzas políticas y económicas. Comte, Toc-

⁶ *Ibid.*, págs. 262 y sigs.

⁷ *Ibid.*, pág. 263.

⁸ *The Elementary Forms of Religious Life*, op. cit., pág. 427.

queville, Weber, Durkheim y Simmel se apoyaron con firmeza sobre tales proposiciones, presentando de ese modo otro frente en la rebelión de la sociología contra el racionalismo individualista del siglo.

Esto no significa que los sociólogos mantuvieran mayor *compromiso* personal con la religión que los utilitaristas, por ejemplo. Durkheim, cuya obra *Formas elementales* es quizá la prueba más formidable esgrimida jamás sobre la indispensabilidad funcional de la religión en la sociedad, era un agnóstico riguroso. También lo fueron sin duda, aunque en menor grado, Weber y Simmel. Tocqueville era creyente y —al menos de palabra— católico, pero tan escéptico con respecto a todo lo que desbordara las esencias mínimas del cristianismo, y un crítico tan severo del clericalismo, que es difícil clasificarlo como religioso. Y aunque el positivismo de Comte llegaría a ser para él una forma de religión, en ella es la sociedad el Ser Supremo, y sus dogmas derivan del Positivismo concebido como ciencia. En resumen, la importancia metodológica que tiene para la sociología la religión, en cuanto variable clave para el estudio de la sociedad, nada tiene que ver con el compromiso personal; y sí en cambio con la concepción radicalmente distinta sobre la naturaleza de la religión, que vemos surgir junto a las ideas de comunidad y autoridad, al despuntar el siglo.

El aumento del interés teórico de la sociología por la religión forma parte de un fenómeno común en casi todo el pensamiento del siglo XIX. No siempre advierten los historiadores del pensamiento moderno que dicho siglo es uno de los dos o tres más fecundos, en toda la historia de Europa occidental, en lo que a escritos religiosos respecta. Y no pienso aquí en las oleadas de tractarianismo, restauracionismo y evangelismo que sacudieron por igual a Europa y América, dando por resultado la creación de un número de cultos, confesiones, cismas e iglesias, mayor quizá que en ningún otro siglo desde el XVI. Me refiero más bien al brote de preocupaciones filosóficas, humanistas y literarias por la religión.

Junto al secularismo y al racionalismo individualista de la pasada centuria, el interés por las cuestiones concernientes a la fe y la liturgia dio origen a algunos de los teólogos más destacados en la historia del cristianismo. No obstante, más decisivo para nuestros propósitos, fue el hecho de

publicarse una serie de obras que habrían de conquistar a los historiadores y filósofos laicos volcando su interés analítico hacia la religión y creando un ambiente de *consideración* de la religión y sus atributos como no se había visto desde mucho tiempo atrás. Esta secuencia de obras religiosas comienza con el difundido libro de Chateaubriand *El genio del cristianismo*, que apareciera en 1802. Tenemos luego el profundo y trascendente *Ensayo sobre la indiferencia* de Lamennais, y *Protestantismo y catolicismo comparados en sus efectos sobre la civilización europea* de Balmes (objetos ambos de muchas ediciones y traducciones en la primera mitad del siglo), así como *La esencia del cristianismo* de Feuerbach. A diferencia de las otras tres, esta obra difícilmente pueda ser considerada una loa al cristianismo, pero pocas exploraron con más profundidad sus misterios doctrinarios y litúrgicos; y lo que es más importante, refleja el relevante papel asignado a la religión en la sociedad. Esta actitud influiría sobre una serie de teólogos posteriores, serie que culmina en nuestros días con Martin Buber.

Estas y otras obras religiosas de la primera mitad del siglo reavivaron el debate sobre la función de la religión con respecto a la sociedad y el pensamiento humano. En los escritos de Coleridge y Southey en Inglaterra, de Hegel en Alemania, y de Saint-Simon y Comte en Francia, vemos latente esa preocupación. Por diversas que sean las ideas y premisas de estos hombres, todos ellos sostienen la necesidad de algún tipo de religión en la sociedad, ya sea que esta última haya sido construida según las normas de clase media de un Hegel, o según las especificaciones positivistas de un Comte.

En su *Filosofía del Derecho* Hegel hizo de la religión un sector autónomo de la existencia social, semejante a la familia, la corporación y la clase social. Para Hegel, la religión no se limita a la creencia y la fe: es uno de los «círculos de asociación» fundamentales; tiene una finalidad y una organización externa propias. «La práctica de su culto consiste en el ritual y la enseñanza de la doctrina, y para alcanzar este fin requiere posesiones y propiedades, así como individuos al servicio de los feligreses. Se entabla así una relación entre el estado y la iglesia. Dada la índole del caso, el estado cumple su obligación al otorgar toda la ayuda y protección que la iglesia requiere en la prosecución de sus

fines religiosos; y además, dado que la religión es un factor integrativo de aquel —ya que inculca un sentido de unidad en lo más hondo de la mente humana—, el estado debiera exigir a todos los ciudadanos pertenecer a una iglesia. . .».⁹ De muchas maneras destaca Hegel la función crucial de la religión en el orden social y el pensamiento individual. Su racionalismo era muy diferente del de sus predecesores racionalistas en Alemania.

Al volvernos a Comte, a menudo nos cuesta recordar que no estamos ante un teólogo sino ante quien afirmaba ser un científico. En lo profundo de su obra corre una vena religiosa que no se limita en modo alguno a las páginas de *La política positiva*, escrita hacia el fin de su vida. Aun en sus *Ensayos juveniles* se advierte su demanda de un «poder espiritual» en la sociedad, demanda que contrasta notablemente con las opiniones de los *philosophes*, a quienes fustigara en este y otros terrenos. En uno de ellos nos dice que el origen de las perturbaciones actuales de la sociedad ha de hallarse en la desorganización espiritual provocada en Europa por la Reforma; las doctrinas de Lutero y Calvino deshicieron, afirma, la unidad de la trama cristiana. El mundo medieval se caracterizó por una división estricta entre los poderes espiritual y secular, división que por una parte frenaba el poder de los reyes, y por la otra ofrecía un contexto autónomo y firme a las leyes morales de la iglesia. En la actualidad, escribe, es preciso revivir «una autoridad espiritual distinta e independiente del poder temporal».¹⁰ Únicamente ella sería capaz de detener los estragos morales del secularismo, causados por los «dogmas metafísicos» del Iluminismo.

La «sociología religiosa» de Comte llega a su máxima intensidad y alcance, sin embargo, en *La política positiva*. Allí nos dice que toda asociación perdurable de hombres necesitará siempre una religión. La gloria de la Edad Media residió en la fusión orgánica de la religión con el resto de la

⁹ *Philosophy of Right*, *op. cit.*, pág. 168.

¹⁰ La cita es del primero de los *Ensayos* de Comte (anexos al volumen IV de *La política positiva*, *op. cit.*). Encontraremos juicios similares en *Filosofía positiva* y en el texto de *La política positiva*. No olvidemos que el racionalismo de Comte estaba integrado en un marco profundamente religioso de pensamiento.

sociedad. El cristianismo se tornó anticuado frente al positivismo, pero esto no significa que la religión haya muerto. Por lo contrario, el positivismo, fruto de una actitud científica, llegará a ser una nueva religión del hombre, una religión donde el Ser Supremo es la sociedad. La religión positivista de Comte fue caracterizada correctamente como «catolicismo sin cristianismo»; ninguno de los lectores de *La política positiva* dejará de advertir la influencia intelectual ejercida sobre él, en primer término por sus padres, católicos devotos (y monárquicos). Expone con minuciosidad en este libro la nueva doctrina, su liturgia, sacramentos y rituales, y aun la indumentaria apropiada para los divulgadores del culto, que son, al mismo tiempo, los hombres de ciencia.

Podríamos considerar todo esto como el mero credo mesiánico de un profeta seglar, si no fuera que en su análisis del problema de la religión en la sociedad, Comte nos ofrece conceptos notables, por su profundidad y agudeza, en lo que atañe a la relación del dogma religioso con la personalidad, así como a los vínculos del ritual con la integración de la familia, la comunidad y el estado, y de la fe con el consenso moral.¹¹ Despojados del contexto polémico en que los formula su autor, estos conceptos se incorporan sin duda a la corriente de conciencia filosófica sobre el nexo entre religión y sociedad que iniciara Chateaubriand y completaran Durkheim o Weber.

Los escritos religiosos que aparecieron en toda Europa como reacción frente al secularismo del Iluminismo y la Revolución, exhiben cuatro perspectivas fundamentales, de vasta repercusión en el pensamiento sociológico.

En primer lugar, la religión es necesaria para la sociedad, no sólo en un sentido moral abstracto sino como indispensable mecanismo de integración de los seres humanos, y como reino de los símbolos unificadores de la lealtad y la fe. A partir de Burke y su trascendente doctrina acerca del prejuicio, y el énfasis con que Chateaubriand señalara la esencia ritual del cristianismo, se advierte un repudio del concepto racionalista según el cual la religión es reductible a creencia y proposición lógica. Del mismo modo que los lazos

¹¹ *La política positiva*. Véase la larga discusión de lo social y los aspectos integrativos de la religión en el volumen II.

comunales son indispensables para el orden social, los valores sacros lo son para el consenso moral. Ningún sistema social puede sobrevivir en términos de un cálculo de placeres y dolores como el sugerido por Bentham. Hombres tan diferentes en otros aspectos como Coleridge, Bonald y Hegel, así lo sostuvieron. Si se dejaban de lado las motivaciones e incentivos no racionales, cuyo carácter imperativo deriva del hecho de que se los considera algo sagrado, las relaciones ordinarias de contrato, hábito o autoridad quedarían reducidas a polvo. El error del Iluminismo consistió en suponer que lo sacro no es más que una ilusión transitoria; que los hombres podían vivir dentro de un mundo de valores seculares fundados sobre la razón y el interés.

En segundo lugar, la religión es un elemento clave, una esfera a la que debe prestarse primordial atención para comprender la historia y el cambio social. Todo lo que establece su importancia simbólica e integradora en el orden social, establece también su función primaria como esfera dentro de la cual tendrán origen los tipos más fundamentales de cambio social, o por lo menos (si la palabra «origen» nos parece excesiva), el contexto dentro del cual los cambios se transforman en motivaciones y valores perentorios. En estos términos se explica la preocupación por el protestantismo de los conservadores y románticos religiosos. Para hombres como Bonald, Lamennais y Balmes, el protestantismo representaba una fuerza histórica destructiva, por su insistencia en la fe individual y su desprecio hacia lo ritual y litúrgico. Este punto esclarece gran parte de los escritos del siglo XIX. Lo encontramos en Burke, quien advierte una afinidad decisiva entre la discrepancia religiosa y el comercialismo y la nivelación democrática; en Lamennais, para quien la fuente de la «indiferencia» moderna se hallaba en la separación de los protestantes de la comunidad católica; y en Chateaubriand, quien veía en el protestantismo el agente esencial de lo que él juzgaba la declinación de los valores culturales en el mundo moderno. El católico español Balmes, en su *Protestantismo y catolicismo comparados en sus efectos sobre la civilización europea*, hace del protestantismo la causa primaria, no sólo del comercialismo desorbitado, sino también del despotismo político moderno.

En tercer lugar, la religión es algo más que fe, doctrina y precepto: también es rito y ceremonia, comunidad y autori-

dad, jerarquía y organización. En su *Teoría de la autoridad*, Bonald declara que la religión colinda con el estado como sistema de deberes y derechos. Para Lamennais, los comienzos de la desintegración y la alienación moderna deben buscarse en el alejamiento de los hombres de la *autoridad* y de la comunidad de la religión. El encanto y la influencia que ejerciera *El genio del cristianismo*, de Chateaubriand, incluso sobre los laicos, proceden de su minuciosa elaboración de los «misterios» y rituales del cristianismo, así como de sus valores estéticos. Chateaubriand defiende abiertamente los *misterios* cristianos. «Nada hay hermoso, placentero o sublime en la vida que no sea más o menos misterioso. Los sentimientos más maravillosos son los que producen impresiones difíciles de explicar . . . Si atendemos a la inclinación natural del hombre por lo misterioso, no debe sorprendernos que las religiones de todas las naciones hayan guardado secretos impenetrables».¹² El cristianismo como misterio es lo que orienta su fuerte énfasis en lo sacro y en todos aquellos aspectos —los sacrificios, rituales, ceremonias y festividades— que hacen de la religión una comunidad de símbolo y acto, ante todo, más que un producto de la razón y la lógica. Partiendo del misterio subyacente en la religión, llega a establecer la vital relación histórica del cristianismo con el arte, la música y la literatura europeas. El carácter comunal de la fe —expresado según él por la liturgia, las vestiduras y el sacramento, y simbolizado por las campanas de la iglesia— es su rasgo más perdurable. El poder de la religión para estimular, reforzar y proteger a las personas no reside en las *ideas* que aquella contiene, sino primordialmente en los ritos y misterios mediante los cuales el hombre «no adherido» adquiere conciencia de su participación en la sociedad. Los sacramentos y ritos del nacimiento, el casamiento y la muerte, demuestran la afinidad de la religión, debidamente considerada, con la familia y la sociedad.

En cuarto lugar, en su deseo de restablecer la majestad intelectual de la religión, los conservadores hicieron de ella el origen de todas las ideas y creencias humanas fundamentales. Bonald dedica un largo fragmento a demostrar

¹² *The Genius of Christianity*, trad. de Charles I. White, Baltimore, 1856, págs. 51-3.

que el lenguaje y las categorías del pensamiento derivan de la contemplación de Dios por el hombre primitivo. ¿De qué otra manera —se pregunta— podría resolverse la antinomia evolucionaria del pensamiento y el habla, de la idea y la palabra, sino dentro del reino de lo divino?¹³ De la sociedad religiosa provienen todas las otras formas de sociedad; de las lealtades religiosas, todas las otras formas de lealtad; y de las ideas religiosas, todas las otras ideas. Las ideas y los valores no nacieron originariamente en el individuo finito, declaró Lamennais, puesto que el individuo es tan sólo una quimera, «la sombra de un sueño».¹⁴ La falla del individualismo es de índole metafísica además de moral. Únicamente dentro de aquellos contextos que el hombre considera divinos —es decir, imperativos por su carácter sacro— pudieron aparecer en primera instancia las grandes ideas de la humanidad.

Estas son, brevemente enunciadas, las perspectivas que parecen relevantes para el advenimiento de lo que he llamado la perspectiva analítica de lo sacro. Su carácter polémico y evangélico resulta bastante claro en los escritos de los románticos y conservadores religiosos; también en las obras de Comte y de Hegel. Ahora debemos abordar la transformación gradual del contexto del análisis, pasando del ámbito polémico al intelectual, y utilizar estas perspectivas para la comprensión de los hechos antes que con propósitos evangelizadores.

El dogma y la democracia: Tocqueville

Para Tocqueville, la religión es la fuente última de las concepciones humanas relativas a la realidad física y social. «Apenas si hay acción humana —escribe—, por particular

¹³ *Œuvres complètes, op. cit.*, págs. 1066 y sigs. Bonald sostiene que sin el pensamiento el hombre no hubiera podido crear la palabra; pero sin la palabra no hubiera podido sostener su pensamiento. Sólo la voluntad divina puede resolver la paradoja.

¹⁴ De un fragmento póstumo publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, pág. 718. La condenación del individualismo secular por parte de Lamennais, está íntegramente en su *Esquisse d'une philosophie*, París, 1840. Véase esp. II, págs. 7 y sigs.

que sea, que no se origine en alguna concepción muy general de los hombres acerca de la deidad y su relación con la humanidad, la naturaleza de sus propias almas y sus deberes para con el prójimo. Nada puede evitar, tampoco, que esas ideas sean el manantial común del cual emanan todas las demás». ¹⁵

Tocqueville afirma que la religión es tan inherente a la mentalidad del hombre como la esperanza, e igualmente inextinguible. «Los hombres no pueden abandonar su fe religiosa sin una especie de aberración del intelecto, y una distorsión violenta de su propia naturaleza; una fuerza invencible los devuelve a sentimientos más piadosos. La incredulidad es un accidente: la fe es el único estado permanente de la humanidad. Si consideramos las instituciones religiosas desde un punto de vista meramente humano, cabe decir que extraen una fuerza inextinguible del propio hombre pues pertenecen a uno de los principios constitutivos de la naturaleza humana». ¹⁶

La función principal de la religión en la sociedad es aportar un marco de creencias que permite a los individuos internalizar la diversidad externa en un orden intelectual. La religión es integrativa, y su pérdida repentina puede llevar a la desorganización social y también al despotismo político. «Cuando se destruye la religión de un pueblo, las dudas se apoderan de las potencias más altas del intelecto y paralizan a medias a todas las demás. El hombre se acostumbra a albergar nociones confusas y cambiantes sobre aquellas cuestiones que más le interesan a él y a sus semejantes . . . Esta situación no puede sino debilitar el alma, relajar los resortes de la voluntad y preparar al pueblo para la servidumbre . . . Cuando desaparecen los principios de autoridad en la religión y en la política, muy pronto comienzan los hombres a amedrentarse ante el aspecto que asume esta independencia sin límites. La agitación constante de cuanto los rodea, los alarma y consume. Puesto que todo está a la deriva en la esfera mental, deciden que al menos el mecanismo de la sociedad debe ser sólido y firme; y al no poder retomar su antiguo credo, adoptan un amo». ¹⁷

¹⁵ *Democracy in America, op. cit.*, II, pág. 20.

¹⁶ *Ibid.*, I, pág. 310.

¹⁷ *Ibid.*, II, págs. 21 y sigs.

La religión resulta así una estructura de creencias; lejos de constituir un impedimento para la razón del hombre, como lo imaginaron casi todos los iluministas, demuestra ser la fibra misma de la razón. Sin ella, la razón flota en el vacío, apenas incoada e impotente.

En el núcleo de la religión y de todo lo sacro está el *dogma*, tan indispensable para la mente individual, según Tocqueville, como para la estructura de la sociedad: el resorte de acero del pensamiento. Sin duda, él habría compartido la opinión expresada por el cardenal Newman en su famoso epigrama: «Hombres que no se conmovieran siquiera ante una conclusión, morirían por un dogma».

«A fin de que la sociedad exista y, *a fortiori*, prospere, es necesario que ciertas ideas dominantes aglutinen las mentes de todos los ciudadanos; y esto no puede ocurrir a menos que cada uno de ellos extraiga de tanto en tanto sus opiniones de la fuente común, y acepte ciertas cuestiones de fe ya establecidas.

»Si ahora considero al hombre en su capacidad aislada, encuentro que la creencia dogmática no le es menos indispensable para vivir en soledad que para cooperar con sus semejantes. Si se obligara al hombre a demostrarse a sí mismo todas las verdades en que se apoya su vida cotidiana, la tarea resultaría interminable. Agotaría sus fuerzas en pruebas preliminares, sin pasar de allí . . . No hay en el mundo filósofo tan grande que no crea un millón de cosas por su fe en otras personas, y acepte muchísimas más verdades que las que demuestra».¹⁸

Aquí Tocqueville tiene presente, a todas luces, la celebrada defensa de Burke del prejuicio y de su «sabiduría latente». Burke había sostenido que es perjudicial «quitar el manto del prejuicio y no dejar sino la razón desnuda; porque el prejuicio, con su razón propia, tiene un motivo que hace actuar a aquella razón, y una cualidad afectiva que le dará permanencia. El prejuicio tiene pronta aplicación en momentos de emergencia; ha comprometido previamente al pensamiento en una orientación firme de sabiduría y virtud, y no deja al hombre vacilante, escéptico, confundido e irresoluto en el momento de la decisión. Convierte la virtud del hombre en un hábito, y no en una serie de actos desco-

¹⁸ *Ibid.*, II, pág. 8.

nectados. Por el prejuicio justo, su deber se transforma en una parte de su naturaleza». ¹⁹

Empero, la democracia tiene efecto disolvente sobre el dogma, al menos sobre aquellos tipos de dogma que no provienen de ella. La igualdad de condición predispone a los hombres «a alentar una especie de incredulidad instintiva en lo sobrenatural, y a albergar una muy alta (y a menudo exagerada) opinión de la comprensión humana». ²⁰ El igualitarismo social estimula a no respetar autoridad alguna que no proceda de la masa del pueblo. Por eso los hombres «suelen buscar en ellos mismos o en quienes son como ellos las fuentes de la verdad. Bastaría con esto para demostrar que en esos períodos resulta imposible establecer una nueva religión y que todos los planes guiados por propósitos semejantes no sólo serían impíos, sino también absurdos e irracionales». ²¹

Pero el escepticismo hacia los poderes sobrenaturales no significa escepticismo total. Es tal la necesidad de una creencia sacra en el hombre, que en el igualitarismo adjudicará a la masa y a su opinión lo que quita a lo sobrenatural. Tocqueville nos dice que en Norteamérica «la religión impera . . . mucho menos como doctrina revelada que como opinión recibida en común». ²² Y lo que es más importante, la opinión pública se transforma en una nueva forma de religión. Cualquiera sea la naturaleza específica de las leyes que gobiernan a los hombres, «en épocas de igualdad cabe pronosticar que la fe en la opinión pública llegará a ser para ellos una especie de religión, y “la mayoría” su profeta oficiante». Aparece así una suerte de panteísmo democrático. «Entre los diferentes sistemas con cuya ayuda la filosofía procura explicar el universo, creo que el panteísmo es uno de los más aptos para seducir a los hombres en tiempos de democracia». ²³

Puesto que en la democracia la opinión pública y el amor a la abundancia alcanzan su punto más alto, una religión auténtica resulta más importante para la libertad en ese

¹⁹ Burke, *Works*, op. cit., I, pág. 494.

²⁰ *Democracy in America*, II, pág. 9.

²¹ *Ibid.*, II, pág. 9.

²² *Ibid.*, págs. 10 y sigs.

²³ *Ibid.*, II, págs. 11 y 32.

medio que en la monarquía o la aristocracia. «La mayor ventaja de la religión es que inspira principios diametralmente opuestos».²⁴

Pero no sólo la fe religiosa se torna necesaria, desde el punto de vista funcional, para la democracia, sino también los atributos anexos, simbólicos y litúrgicos, de la religión. Tocqueville advierte que nada repugna más a los ciudadanos de una democracia que la sujeción a las formas. «Las formas impacientan a los sujetos que viven en esas épocas; los símbolos son a sus ojos artificios pueriles para ocultar o sustraer verdades que deberían exponerse a la luz del día; las ceremonias no los conmueven, y apenas otorgan importancia secundaria a los detalles del culto público». Pero las formas son necesarias pues «fijan la mente humana en la contemplación de verdades abstractas, y ayudan a abrazarlas con fervor y a defenderlas con firmeza».²⁵

Observa que aun entre los católicos romanos de Estados Unidos, existe menos devoción por la forma religiosa en sí que en cualquier lugar de Europa. «No he encontrado otro país donde el cristianismo esté revestido de menos formas, figuras y observancias que en Estados Unidos, o donde ofrezca a la mente nociones más distintivas, simples y generales. . . En ningún otro país los sacerdotes católicos romanos muestran menor afición por las observancias individuales minuciosas y por los medios de salvación peculiares, o fuera de lo común, ni se aferran más al espíritu y menos a la letra de la ley».²⁶

El papel desempeñado por el catolicismo en Estados Unidos le interesó en grado sumo. Observó con sorpresa dos notorias tendencias en la relación de los norteamericanos con esa iglesia. Por una parte, los católicos norteamericanos son más propensos a perder su fe (es decir, a estar *dentro* pero no *con* el catolicismo) que los europeos. En cambio, una importante cantidad de protestantes se convierten al catolicismo.

«Si se considera al catolicismo dentro de su propia organización, parece perder terreno; si lo consideramos desde afuera, parece ganarlo. Esto no es difícil de explicar: los

²⁴ *Ibid.*, II, pág. 22.

²⁵ *Ibid.*, II, pág. 25.

²⁶ *Ibid.*, II, pág. 27.

hombres están poco dispuestos, en nuestros días, a creer; pero tan pronto tienen una religión encuentran dentro de sí un instinto latente que los impulsa hacia el catolicismo. Muchas de las doctrinas y prácticas de la iglesia católica romana los sorprenden, pero sienten secreta admiración por su disciplina y su gran unidad. Si el catolicismo pudiera librarse al fin de las animosidades políticas que ha suscitado, no me cabe duda de que el mismo espíritu de la época, que parece tan opuesto a él, le resultaría tan favorable que promovería un progreso muy grande y repentino». ²⁷

La visita de Tocqueville a Estados Unidos coincidió con un estallido extraordinario de sectarismo religioso. Casi todos los días aparecían nuevas confesiones de una u otra forma, a menudo merced a ramificaciones o injertos de las ya existentes. Junto al sectarismo encontró un frenesí evangelizador que, a su juicio, tenía una relación peculiar con la política. Refiriéndose a los misioneros de las regiones fronterizas, señala que «la llama del patriotismo exalta de continuo el celo religioso en Estados Unidos. Esos hombres no actúan exclusivamente con sus miras puestas en una vida futura: la eternidad es apenas uno de los motivos de su devoción a la causa. Cuando uno conversa con esos misioneros de la civilización cristiana se sorprende de oírlos hablar con mucha frecuencia de todas las cosas buenas que hay en este mundo, y de encontrar a un político donde uno esperaba encontrar a un sacerdote». ²⁸

La interrelación entre la abundancia material y la multiplicación de fanáticos religiosos fue otro motivo de asombro. «Aunque el deseo de adquirir las cosas buenas de este mundo es la pasión prevaleciente en el pueblo norteamericano, ocurren estallidos súbitos en que las almas parecen romper los obstáculos materiales que las rodean para elevarse con ímpetu al cielo». ²⁹ En Estados Unidos uno encuentra una forma de «espiritualismo fanático y casi salvaje» que ape-

²⁷ *Ibid.*, II, pág. 29.

²⁸ *Ibid.*, I, pág. 306. Véase *Journey to America, op. cit.*, págs. 344 y sigs. y *passim*. Los cuadernos de notas de Tocqueville revelan que su interés por la religión en Norteamérica sólo era superado por su interés por la democracia política. Lo fascinaban todos los aspectos de esta cuestión.

²⁹ *Democracy in America*, II, pág. 134.

nas existe en Europa. El impulso hacia los objetos espirituales es a la larga irresistible; por prolongado que haya sido el lapso durante el cual la devoción a las cosas materiales lo mantuvo reprimido, llegará el momento en que buscará una salida. Y cuanto más intensa es la sensación de sufrir presiones materiales, tanto mayor y más desenfrenada la forma de escape.³⁰

El vínculo entre la filiación religiosa y la filiación política inspira a Tocqueville a comparar el catolicismo y el protestantismo. En aquella época, casi todos suponían que el catolicismo se adaptaba menos, por su credo y estructura, a la democracia política que el protestantismo; pero Tocqueville ve la cuestión de otra manera; su reacción contra el Iluminismo nunca fue más aguda que en esta demostración de la tesis opuesta. En primer lugar, observa la estrecha afinidad que existe en Estados Unidos entre una mayoría abrumadora de católicos romanos y el partido político más igualitario y democrático. «Con pocas excepciones, los católicos son pobres, y no tienen posibilidad de tomar parte en el gobierno, a menos que este último esté abierto para todos los ciudadanos. Constituyen una minoría y, para asegurarles el libre ejercicio de sus propios privilegios, tienen que ser respetados todos los derechos».³¹

Empero, hay una razón todavía más fundamental, que responde a la naturaleza misma de la teología católica. «En la iglesia católica, la comunidad religiosa está compuesta de sólo dos elementos: el sacerdote y el pueblo. Únicamente el sacerdote se eleva por encima del nivel de la feligresía, y todos los que están por debajo son iguales entre sí. En los puntos doctrinales, la fe católica coloca todas las aptitudes humanas en un mismo nivel; somete al sabio y al ignorante, al hombre de genio y al vulgo a los pormenores de un mismo credo; impone iguales observancias al rico y al menesteroso; exige la misma austeridad al fuerte y al débil; no atiende a transacción alguna con el hombre mortal; por el contrario, al reducir toda la especie humana a análoga condición, confunde las distinciones de la sociedad al pie de un único altar, como se confunden a los ojos de Dios».³²

³⁰ *Ibid.*, II, pág. 135.

³¹ *Ibid.*, I, pág. 301.

³² *Ibid.*, I, pág. 301.

El protestantismo, en cambio, «tiende a volver independientes a los hombres, más que a igualarlos».³³ Tocqueville advierte, asimismo, que en los protestantes el amor a la riqueza y al privilegio coexiste con la convicción espiritual. Aludiendo a los puritanos anglosajones, escribe: «Por una opinión religiosa los hombres sacrifican a sus amigos, a su familia y a su país; podría considerárseles devotos perseguidores de metas intelectuales, por las que pagaron tan alto precio. No obstante, vemos que procuran con igual anhelo la riqueza material y la satisfacción moral; el paraíso en el otro mundo, y la libertad y el bienestar en este».³⁴

Por último, debemos mencionar el análisis tocquevilliano de la decisiva relación entre la religión y el poder. Nada es más imprescindible para preservar la libertad en una democracia, afirma, que la separación absoluta de la religión con respecto al estado y su política. Y nada es tampoco más difícil, por la pareja intensidad de las pasiones puestas en juego en cada caso.

Los filósofos iluministas, escribe Tocqueville, pensaban que la pasión religiosa habría de decaer con el modernismo. «El celo religioso —decían— debe por fuerza debilitarse cuanto más se generalicen la libertad y el conocimiento. Lamentablemente, los hechos de ningún modo han confirmado su teoría».³⁵ Si Estados Unidos puede servir de ejemplo, la difusión de la libertad política sólo ha hecho más intenso el entusiasmo religioso. Lo único capaz de mantener apartadas estas pasiones análogas es la separación de la iglesia y el estado, y Tocqueville aprueba los celosos esfuerzos de casi todo el clero norteamericano por mantenerse apartado de la política o las funciones públicas. Cuando una religión «entra en relación con un gobierno, debe adoptar máximas que sólo son aplicables en ciertas naciones. Al celebrar una alianza con el poder político, aumenta su autoridad sobre unos pocos y abandona la esperanza de reinar sobre todos». La iglesia no puede participar en el poder del estado «sin ser objeto de una parte de la animosidad que este último despierta».³⁶

³³ *Ibid.*, I, pág. 300.

³⁴ *Ibid.*, I, pág. 43.

³⁵ *Ibid.*, I, pág. 308.

³⁶ *Ibid.*, I, pág. 310.

Hay otro peligro: el que proviene de tratar de armonizar las proposiciones universales y eternas de la religión con las condiciones inevitablemente mutables de la democracia. «En la medida que una nación adopta una sociedad democrática y las comunidades exhiben inclinaciones democráticas, se hace cada vez más peligroso asociar la religión con las instituciones políticas; pues llegará el momento en que la autoridad pasará de mano en mano, en que las teorías políticas se sucedan unas a otras, y en que los hombres, las leyes y las constituciones desaparezcan o sean modificadas de la noche a la mañana, y esto no ocurrirá únicamente durante una temporada sino sin cesar. La agitación y la mutabilidad son inherentes a la naturaleza de las repúblicas democráticas, de la misma manera que el estancamiento y el letargo son la ley de la monarquía absoluta».³⁷

En Europa, a diferencia de Estados Unidos, el cristianismo estuvo íntimamente ligado a los poderes políticos a lo largo de siglos. «Hoy esos poderes están en decadencia y la cristiandad es enterrada, por así decirlo, bajo sus ruinas». El precio de aquella prolongada alianza es que en la actualidad los no creyentes manejan a la cristiandad como un organismo más bien político que religioso. «Los no creyentes de Europa atacan a los cristianos como adversarios políticos, más que como adversarios religiosos; aborrecen la religión cristiana porque ven en ella una opinión partidaria, más que un error de creencia; y rechazan al clero, no tanto por ser representante de la Deidad, como por ser el aliado del gobierno».³⁸

Lo sacro como perspectiva: Fustel de Coulanges

En *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges hallamos la primera aplicación claramente analítica de la perspectiva de lo sacro en la interpretación de la organización social y el cambio institucional. El hecho de que fuera uno de los maestros de mayor ascendiente sobre Durkheim ha contribuido en gran medida a otorgarle el relieve que posee. Dada la preeminencia que tiene el concepto de lo sacro en *La ciu-*

³⁷ *Ibid.*, I, pág. 311.

³⁸ *Ibid.*, I, pág. 314.

dad antigua —y sin duda también en las conferencias pronunciadas por Fustel en la *École Normale*, a las que asistiera Durkheim desde su inscripción en 1879— no es preciso hurgar mucho para descubrir de dónde proviene el impulso que este último recibió para utilizar el concepto, Fustel era racionalista por convicción; en su obra no hay rastros de creencias religiosas, ni mucho menos del deseo de abrazarlas o formularlas. Establece una distinción categórica entre las motivaciones humanas dentro de las antiguas ciudades-estados de Grecia y Roma, y las del mundo moderno. «En nuestros días el hombre no piensa de la misma manera que hace 25 siglos; a ello se debe que ya no sea gobernado como lo fue entonces».³⁹ La tesis fundamental del libro es que la mentalidad del hombre moderno es secular y racionalista en un grado inigualado por el hombre antiguo, y sólo reconociendo esto podemos llegar a las raíces de la historia institucional.

Fustel atribuye a lo sacro y sus contrastes con lo secular la misma significación analítica que Maine había conferido al status y el contrato. Para él la perspectiva básica y más esclarecedora no es de índole legal sino religiosa. «Si examinamos las instituciones de los antiguos sin pensar en sus nociones religiosas, las hallaremos oscuras, antojadizas e inexplicables».⁴⁰ ¿Por qué —se pregunta— estaban compuestas las clases sociales como lo estaban? (Composición de la cual proviene la autoridad absoluta del padre, la severidad peculiar de la ley comunal y la ausencia, en las primeras fases, de toda noción de individualidad o libertad.) ¿Por qué se desintegró más tarde esta estructura social? La respuesta a estas cuestiones —nos dice Fustel— pertenece exclusivamente al ámbito de la religión.

«La comparación de creencias y leyes muestra que una religión primitiva dio origen a la familia grecorromana, estableció el matrimonio y la autoridad paterna, fijó el orden de relación, y consagró el derecho de propiedad y el de herencia. Esa misma religión, después de haber agrandado y extendido la familia, constituyó una asociación aún mayor

³⁹ *The Ancient City: A Study on the Religion, Laws, and Institutions of Greece and Rome*, trad. de Willard Small, Boston, 1873, pág. 11. El libro apareció por primera vez en París, en 1864.

⁴⁰ *Ibid.*, pág. 11.

—la ciudad— y reinó en ella como había reinado en la familia. De ella derivan todas las instituciones, y también toda la ley privada de los antiguos; todos los principios, normas, usos y magistraturas de la ciudad provenían de allí. Pero con el correr de los años, esta religión antigua se modificó o desapareció, y la ley privada y las instituciones políticas se modificaron también. A esto le sucedieron una serie de revoluciones, y los cambios sociales siguieron con regularidad el desarrollo del conocimiento». ⁴¹ El estudio de la ciudad-estado y su desintegración es «testimonio y ejemplo de la relación íntima que existe siempre entre las ideas de los hombres y su estado social».

Este es el tema central. A continuación, Fustel comienza por analizar en detalle la estructura de la comunidad antigua, su sistema de parentesco, sus clases sociales, su religión y su política, y luego los cambios o revoluciones que hicieron desaparecer a la comunidad, para ser absorbida por el imperio político. En todo este análisis, resulta crucial la significación que atribuye a lo sacro y a los acontecimientos con ello vinculados; esto otorga singularidad a su enfoque del tema y lo distingue de los múltiples estudios que, en su época, se realizaron sobre la ley y la política antiguas. Fustel reconoce a la religión la misma primacía causal que Marx atribuyó a la propiedad, Maine a la ley y Buckle al ambiente físico.

La comunidad antigua extraía su esencia y autoridad del fuego sagrado. «Este fuego dejaba de arder en el altar sólo después de haber desaparecido toda la familia; hogar apagado y familia extinguida eran expresiones sinónimas entre los antiguos». El carácter sacro del fuego doméstico establecía una distinción entre las personas dignas de atenderlo, y entre los elementos que servían para alimentarlo; es decir, entre los tipos de madera y otros combustibles. «Era un precepto religioso que el fuego debía mantenerse siempre puro». Se lo consideraba algo divino, los hombres lo adoraban y le rendían culto. «En la desgracia, el hombre acudía a su fuego sagrado y lo colmaba de reproches; en la dicha le expresaba su reconocimiento . . . el fuego sagrado era la Providencia de la familia». ⁴²

⁴¹ *Ibid.*, pág. 12.

⁴² *Ibid.*, págs. 29, 132.

El carácter sacro, exclusivo en sus orígenes del fuego doméstico, se transformó gradualmente en manifestaciones más complejas de religión. Lo sacro, a diferencia de lo impío o de lo simplemente material, se hizo extensivo a otros elementos y seres. Así el altar sobre el cual ardía el fuego se personificó en la diosa Vesta. Muchos de los miembros fallecidos de la familia, que habían rendido culto al mismo fuego, pasaron a ser los lares y poco a poco se volvieron indiscernibles de los héroes y demonios, hasta que por último la esencia original del fuego sagrado se transmuta y diversifica en los innumerables espíritus de la tierra, la familia y la comunidad.

Únicamente la religión podía explicar el carácter absoluto de la autoridad paterna y el similar absolutismo de la autonomía de cada familia en el manejo de sus asuntos. Fustel analiza, una tras otra, las distintas explicaciones esbozadas sobre la autoridad de la familia —la generación natural, el afecto, la fuerza, la propiedad, etc.— y las descarta sucesivamente. «Los miembros de la familia antigua estaban unidos por algo más poderoso que el linaje, el afecto o la fuerza física: la religión del fuego sagrado y de los antepasados muertos. Esto convertía a la familia en un organismo único, tanto en esta vida como en la otra. La familia antigua constituía una asociación religiosa más que natural».⁴³

Todos los elementos que componen la estructura de la familia antigua —su indisolubilidad, su carácter corporativo ante la ley, la *patria potestas*, el principio del parentesco agnático y la inviolabilidad del hogar—, elementos que tornan difícil comprenderla en términos modernos, son explicables tan sólo por la autoridad absoluta de lo sacro en la mentalidad de los hombres. El matrimonio no era sino la inducción religiosa de la mujer de una familia en otra: la mujer pasaba de rendir culto a un fuego sagrado a rendirlo a otro, y debía prepararse para ello, purificándose y apartándose de todo lo vinculado con su culto anterior. De ahí la rigidez del principio del parentesco agnático.

Esto es igualmente cierto en el caso de las asociaciones mayores que rodeaban a la familia. «En el comienzo la familia vivía aislada, y el hombre no conocía más que a los dioses domésticos . . . Por encima de la familia se constituyó

⁴³ *Ibid.*, págs. 51 y sigs.

la fraternidad con su dios . . . Luego vino la tribu, y el dios de la tribu . . . Por último la ciudad, y los hombres concibieron un dios cuya providencia abarcaba la ciudad entera . . .; una jerarquía de credos y una jerarquía de asociaciones. Entre los antiguos la idea religiosa fue el aliento inspirador y organizador de la sociedad». ⁴⁴

Análogamente decisivo fue el papel de la religión en la comunidad antigua, respecto de la índole de la clase social. La diferencia categórica entre patricios y plebeyos nada tenía que ver con la posesión desigual de propiedad: hubo plebeyos ricos y patricios empobrecidos. La distinción entre ambas clases —en una época tan absoluta en Grecia y Roma como entre las castas de la India moderna— derivaba únicamente del hecho de que los patricios poseían el fuego sagrado, no así los plebeyos, a quienes les estaba prohibido. «Una palabra caracteriza a esos plebeyos: no tenían ara; carecían, al menos en los comienzos, de altares domésticos». Desprovistos del fuego sagrado, también estaban desprovistos de los ritos del matrimonio y de la seguridad de la propiedad. «Para los plebeyos no había ley ni justicia, pues la ley era decidida por la religión, y el procedimiento consistía en un conjunto de ritos». ⁴⁵

«Vemos, pues, cuántas clases se superponían en la época primitiva de las ciudades. A la cabeza estaba la aristocracia de los jefes de familia, aquellos a quienes la lengua oficial de Roma llamaba *patres*, y sus patrocinados *reges* . . . La seguían las ramas jóvenes de las familias; más abajo estaban los *cliens* o patrocinados, y en último término, la plebe. Esta distinción de clases provenía de la religión».

Fustel observa, empero, que ninguna de estas disposiciones sociales podía ser permanente. Llevaban «el germen de la enfermedad y la muerte, que era la desigualdad. Eran muchos los hombres interesados en destruir una organización social que no les beneficiaba». ⁴⁶

Fustel sigue examinando las tres revoluciones que transformaron, en un lapso de muchos siglos, la naturaleza y la relación de las clases sociales, y con ellas, la estructura de la familia y la comunidad. Para sintetizar, digamos que en

⁴⁴ *Ibid.*, pág. 175.

⁴⁵ *Ibid.*, pág. 311.

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 313.

la primera revolución la aristocracia adquirió por sí misma supremacía sobre el rey; en la segunda se rebelaron los patrocinos, para convertirse en la clase media, por así decirlo, de la ciudad antigua; y en la tercera los plebeyos lograron por fin incorporarse como miembros a la ciudad. Y con esta ampliación final de la ciudadanía, la comunidad antigua dejó de serlo. El factor clave de cada una de estas tres revoluciones fue la religión, y los derechos de cada clase a participar en ella. Así, el triunfo de los plebeyos significó al principio el permiso de rendir culto a las divinidades comunales y el acceso a los lugares destinados a ello. «Los plebeyos celebraban las festividades religiosas de sus barrios y de sus distritos, del mismo modo que los patricios celebraban los sacrificios de sus *gens* y de sus curias. Los plebeyos ya tenían una religión».⁴⁷ Después llegaron los beneficios políticos.

«Esta fue la última conquista de los estratos inferiores; ya nada más podían desear. Los patricios habían perdido hasta su superioridad religiosa. Nada los distinguía de los plebeyos; el apelativo de patricio era apenas un recuerdo. El viejo principio a partir del cual se había constituido la ciudad romana, como todas las ciudades antiguas, había desaparecido».⁴⁸

La ciudad antigua representa, sin embargo, algo más que el análisis de una organización social y su desintegración: es, toda ella, una sociología del conocimiento y las creencias. A Fustel le interesaba, como hemos visto, la «relación íntima que existió siempre entre las ideas de los hombres y su estado social». El origen de un sistema social diferenciado fue la convicción en las propiedades sacras de ciertos aspectos del ambiente; y la desintegración de ese medio social determinó, del mismo modo, cambios profundos en cuanto a las creencias.

«La religión primitiva —religión que estableciera la familia antigua y organizara después la ciudad—, cuyos símbolos eran la piedra inamovible del ara y la tumba ancestral, cambió y envejeció con el tiempo. El hombre, fortalecido su pensamiento, adoptó nuevos credos; comenzó a tener una idea de la naturaleza inmaterial, la noción de alma se hizo

⁴⁷ *Ibid.*, pág. 381.

⁴⁸ *Ibid.*, pág. 409.

más definida y casi al mismo tiempo surgió en su mente la de una inteligencia divina». ⁴⁹

Aquí Fustel se ocupa de la secularización y de su efecto sobre las ideas acerca de la naturaleza y el hombre. En primer término, la creencia en las deidades se transformó en una conciencia tan aguda de la naturaleza física que la identidad de los dioses, incluso los lares y los penates, quedó reducida a la nada. Luego el ara pública de la ciudad «fue cayendo insensiblemente en el mismo descrédito en que había caído el fuego doméstico». Hasta las divinidades de la naturaleza cambiaron de carácter: habían empezado por ser domésticas, luego deidades comunales, para terminar sincretizándose en un único ser. «La mente era oprimida por una multitud de divinidades, y sentía la necesidad de reducir su número». El número de divinidades, menos cada vez, concluyó por limitarse a un solo ser que lo abarcara todo: Dios.

«De este modo tuvo lugar, lenta y oscuramente, una revolución intelectual; los sacerdotes ni siquiera se le opusieron, pues en la medida que los sacrificios seguían ofrendándose en días preestablecidos, les parecía que se preservaba la religión antigua. Podían cambiar las ideas y morir la fe, mientras el rito no fuera atacado. Por ende, se transformaron los credos sin modificar las prácticas, y la religión doméstica y municipal perdió toda influencia sobre la mente de los hombres». ⁵⁰

Precisamente en estas circunstancias asistimos —a juicio de Fustel— al nacimiento del racionalismo griego. Primero fueron los filósofos físico-naturalistas, quienes al ver destruida la eficacia de los dioses buscaron en elementos como el fuego, el agua y la tierra la potencia primordial. Uno o dos siglos más tarde aparecieron los filósofos morales, que introdujeron el secularismo en la moralidad y la política. «Ellos movieron lo que antes había sido inamovible —como dijo Platón—. Ubicaron en la conciencia humana, y no en las costumbres de los antepasados ni en la tradición inmutable, las reglas del sentimiento religioso y de la política». ⁵¹ Reemplazaron los hábitos sacros por las artes seculares de

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 471.

⁵⁰ *Ibid.*, págs. 472, 473 y sigs.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 475.

la retórica y el razonamiento, e hicieron de la demostración de los axiomas la esencia de la razón individual.

«Una vez debilitada así la reflexión, el hombre ya no quiso creer sin tener una razón para su creencia, ni ser gobernado sin analizar sus instituciones y valores. Dudó de la justicia de las leyes antiguas y asomaron a su mente otros principios . . . La autoridad de las viejas instituciones sucumbió junto con la autoridad de los dioses nacionales, y en el hogar y la plaza pública sentó sus reales el hábito del libre examen».⁵²

El problema del auge del racionalismo griego en el Siglo de Oro pocas veces fue presentado en forma más esclarecedora de lo que lo hizo Fustel.

Al comenzar a escribir *La ciudad antigua*, su intención no era, ciertamente, brindar una explicación del gran siglo V a.C.; pero tal fue el resultado inevitable de su análisis acerca de la función de lo sacro en la sociedad griega, su relación con la organización social, y su secularización provocada por la revolución, la guerra y el comercio. Fustel nos demuestra que así como las categorías fundamentales del pensamiento primitivo griego y romano se formaron en el ambiente de lo sacro, los interrogantes posteriores de los racionalistas surgieron de la secularización. Su libro concluye con el pasaje siguiente: «Hemos escrito la historia de una creencia. Esta se estableció, y quedó constituida la sociedad humana. Luego se modificó, y la sociedad experimentó una serie de revoluciones. Finalmente desapareció, y la sociedad cambió de carácter. Tal fue la ley de la antigüedad».⁵³

Lo sacro y lo profano: Durkheim

De Fustel de Coulanges a su discípulo Durkheim no hay más que un corto paso. La distinción de Durkheim entre lo sacro y lo profano, y su vinculación de lo sacro con lo social, no son sino una ampliación y sistematización de lo que Fustel había limitado a la ciudad-estado clásica.

El concepto de lo sacro es el más notable de todos los que encontramos en Durkheim, y teniendo en cuenta la época

⁵² *Ibid.*, págs. 475 y sigs.

⁵³ *Ibid.*, pág. 529.

en que vivió, el más radical. La explicación que con él ofrece de la naturaleza cohesiva de la sociedad, la coerción que esta ejerce sobre el hombre, los orígenes de la cultura y aun del pensamiento humano, constituye seguramente una de las contribuciones más audaces de un positivista no creyente. El hecho de que definiera lo sacro como la apoteosis o transfiguración de la sociedad no significa que fuera para él una mera fuerza derivada o secundaria. Por el contrario: la diferenciación entre lo sacro y lo profano es la más fundamental —nos dice— del pensamiento humano.

Como Tocqueville, Durkheim afirma que la religión es el origen, no sólo de todas las ideas básicas, sino del marco del pensamiento. «Si la filosofía y las ciencias nacieron de la religión, es porque la religión comenzó por tomar el lugar de las ciencias y la filosofía; pero con menos frecuencia se advierte que la religión no se limitó a enriquecer el intelecto humano preexistente con cierto número de ideas: contribuyó a la formación del propio intelecto. Los hombres le deben no sólo una buena parte de la sustancia de su conocimiento, sino también la forma en que ese conocimiento se fue elaborando». ⁵⁴

Ya hicimos mención de los modos específicos en que Durkheim explica categorías mentales como masa, tiempo y espacio. Es indiscutible que tales categorías son, en términos de Durkheim, de origen básicamente social. Pero olvidar que ellas reflejan también lo sacro, implica comprender mal el especial carácter que Durkheim asigna a lo social. Pues lo sacro y lo social son en el fondo, aunque distinguibles, inseparables. Cabría decir que lo sacro es lo social llevado al máximo nivel de imperativo categórico en la vida de los individuos, y que una vez alcanzado este punto, reina sobre un dominio propio.

«La división del mundo en dos reinos, uno de los cuales contiene todo lo sacro y el otro todo lo profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, mitos, dogmas y leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sacras, las virtudes y los poderes que les atribuimos, o bien las relaciones que mantienen entre sí y con las cosas profanas; pero no debemos entender por cosas sacras simple-

⁵⁴ *The Elementary Forms of Religious Life*, pág. 9.

mente aquellos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un guijarro, un trozo de madera: en una palabra, cualquier cosa puede ser sacra. Un rito puede asimismo tener ese carácter; en realidad no existe rito que no lo tenga en algún grado». ⁵⁵

Las cosas sacras tienen una superioridad natural sobre las profanas: son superiores en dignidad y poder, y esto es especialmente cierto en su relación con el propio hombre. El hombre las busca, se inmola a ellas en mayor o menor medida. A veces la relación es de miedo, de amor, de terror desorbitado; otras veces, es fácil y placentera; pero el hombre no está siempre en un estado de inferioridad expresa ante sus dioses, pues puede bromear con ellos y castigar al fetiche causante de su desdicha. No obstante, la superioridad de las cosas sacras se da por supuesta.

La distinción entre sacro y profano es absoluta. «En toda la historia del pensamiento humano no hay ningún otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas ni opuestas de manera tan radical entre sí. Frente a ellas, la oposición tradicional entre lo bueno y lo malo queda reducida a nada, dado que lo bueno y lo malo son tan sólo dos especies opuestas de una misma clase —a saber, la de los principios morales—, del mismo modo que la enfermedad y la salud son dos aspectos diferentes del mismo orden de hechos —la vida—, en tanto que la mente humana concibió siempre, y en todas partes, lo sacro y lo profano como dos clases diferentes: dos mundos que no tienen nada en común». ⁵⁶

El carácter absoluto y universal del contraste no significa que tanto las cosas como los seres no puedan pasar de una esfera a la otra. El tenor de este pasaje destaca, empero, la independencia de ambos reinos. Se requieren ritos purificadores, como los que tienen lugar en las ceremonias de iniciación o eucaristía, para que una persona o cosa pase del estado profano al sacro. El tránsito inverso, por contraste, es más a menudo consecuencia del desgaste de valores, del disloque de deidades y entidades producido por el advenimiento de nuevas manifestaciones de lo sacro, nuevas religiones, o porque cunde el escepticismo.

⁵⁵ *Ibid.*, pág. 37.

⁵⁶ *Ibid.*, págs. 38 y sigs.

El desgaste y la desaparición de un conjunto de reglas sacras van seguidos siempre por el surgimiento de nuevas entidades o cosas o estados a los cuales se les reconoce status sacro. Tal es el destino, muchas veces, de sistemas intelectuales y sociales originados en las circunstancias más utilitarias o racionalistas, incluso de aquellos que se consagran a derribar un sistema existente de valores sacros en nombre de la razón crítica. Durkheim cita el caso del racionalismo durante la Revolución, transformado en culto público de la Diosa de la Razón y que llegó a fijar nuevas festividades conmemorativas.

Como sucede con el concepto de comunidad, el concepto de lo sacro muestra todas sus posibilidades en la aplicación metodológica que de él hace Durkheim. El contrato es un ejemplo notable de lo que estamos diciendo. Ya señalamos con qué insistencia subrayara que el contrato no es explicable en los términos individualistas del interés o la razón; que se apoya en fundamentos precontractuales que proceden en última instancia de la comunidad; pero el poder del contrato también es reflejo de lo sacro; la capacidad de una sociedad para santificar la relación de una manera que no santifica otras relaciones. El medio de que se vale para ello es el lenguaje.

«En las palabras hay algo real, natural y viviente, y se las puede dotar de una fuerza sacra, gracias a lo cual obligan y comprometen a quienes las pronuncian. Es suficiente que se las articule en forma ritual y se las emplee en circunstancias rituales. Por ese solo hecho adquieren carácter sacro. Una forma de conferírsele es el juramento, o invocación a un ser divino, mediante la cual dicho ser avala la promesa formulada. La promesa, cuando es formulada de esta manera . . . se torna compulsiva, so pena de castigos sacros de reconocida gravedad . . . Este parece ser, pues, el origen de los contratos celebrados con la formalidad y la solemnidad debidas . . . La fórmula jurídica no es más que un sustituto de las formalidades y ritos sacros».⁵⁷

El contrato solemne y ritual fue seguido, en casi todas las cuestiones humanas, por el contrato consensual, que suele carecer de esas características. Pero la noción de «irrevocabilidad de la voluntad» —imposible de ser explicada en tér-

⁵⁷ *Professional Ethics*, op. cit., pág. 182.

minos utilitarios— sigue siendo esencial para cualquier contrato, y ella requiere la permanencia de la idea de un poder superior que santifique el acuerdo. «Si no fuera por la existencia del contrato mediante ritual solemne, no habría noción del contrato por consentimiento mutuo. Tampoco existiría la idea de que la palabra de honor, que es fugaz y revocable por cualquiera, pudiera ser asegurada y dotada de contenido por esa vía».⁵⁸

La perspectiva de lo sacro es igualmente aplicable a la institución de la propiedad. ¿De dónde viene la noción del derecho y la santidad de la propiedad? No por cierto del instinto ni del sentido del interés individual, que sólo derivarían en un deseo de engrandecimiento, y no en un respeto por la propiedad ajena, tan profundo que puede figurar entre los valores más hondamente sedimentados en el hombre.

«Lo sagrado infuso en las cosas, que las protege de toda apropiación profana, fue conducido a través de cierto ritual, ora hasta el umbral, ora hasta la periferia del campo. Estableció allí algo así como un cinturón de santidad o una trinchera sacra, impidiendo la invasión de intrusos. La facultad de atravesar esa zona y entrar así a la pequeña isla aislada por el ritual del resto de la tierra, estaba reservada a quienes habían cumplido con los ritos; es decir, a los que habían contraído vínculos especiales con los seres sagrados, los propietarios originales del suelo. Gradualmente este carácter sacro que residía en las cosas pasó a las personas; sólo indirectamente conservaron las cosas dicha cualidad, pues estaban sujetas a personas en sí mismas sagradas. La propiedad, tras haber sido colectiva, se volvió individual».⁵⁹ Veamos ahora cómo la idea de lo sacro —y con ello lo comunal— llega a sustentar la interpretación durkheimiana de la religión. Durkheim rechaza la identificación de la religión con las creencias en dioses o espíritus trascendentes; tampoco debe considerársela, en sus orígenes, sinónimo de magia.

Las creencias religiosas «son compartidas siempre por un grupo determinado, que les profesa adhesión y practica los ritos a ellas asociados. No sólo las aceptan personalmente cada uno de los miembros: son algo que pertenece al grupo

⁵⁸ *Ibid.*, pág. 194.

⁵⁹ *Ibid.*, pág. 171.

entero, y que constituye su unidad. Los individuos que lo componen se sienten unidos entre sí por el simple hecho de tener una fe común. Una sociedad cuyos miembros están unidos por el hecho de compartir una creencia común sobre el mundo sacro y sus relaciones con el mundo profano, y por expresar dicha creencia con una práctica común, es lo que se llama iglesia. A lo largo de la historia, no encontramos ninguna religión sin iglesia». ⁶⁰

La esencia de la religión es la *comunidad sacra* de creyentes, el sentimiento indispensable de unidad colectiva en el culto y la fe. A la eventual objeción, fácilmente demostrable, de que la religión es también un asunto de fe individual o de culto personal, Durkheim replica que «esos cultos individuales no constituyen sistemas religiosos diferentes y autónomos, sino meros aspectos de la religión común de la iglesia total, a la que pertenecen los individuos . . . En una palabra, la iglesia a que pertenece es la que enseña al individuo qué son esos dioses personales, cuál es su función, cómo debe ponerse en relación con ellos, y cómo debe honrarlos». Suponer que la religión es algo en esencia individual —como sostienen los protestantes y los secularistas— «implica confundir las condiciones fundamentales de la vida religiosa». ⁶¹

Durkheim fustiga las explicaciones racionalistas acerca de la religión como lo haría cualquier conservador religioso. «Los teóricos que han emprendido la tarea de explicar la religión en términos racionales suelen ver en ella, por sobre todo, un sistema de ideas que corresponden a un objeto predeterminado. Este objeto ha sido concebido de muchas maneras: la naturaleza, el infinito, lo desconocido, el ideal, etc.; estas diferencias poco importan». Tales teorías juzgan que los elementos esenciales son las concepciones y creencias. Los ritos religiosos, desde ese punto de vista, parecen «sólo una traducción exterior, contingente y material, de aquellos estados íntimos, únicos, a los cuales se asigna un valor intrínseco». ⁶²

Pero este juicio formulado por extraños —observa Durkheim con perspicacia— es muy diferente del formulado por

⁶⁰ *The Elementary Forms of Religious Life*, pág. 44.

⁶¹ *Ibid.*, págs. 425 y sigs.

⁶² *Ibid.*, pág. 416.

quienes están dentro del ámbito de la religión, comprometidos con ella. Para estos últimos la esencia de la religión *no es lo que esta dice acerca de las cosas, exteriores o interiores, sino lo que hace para que la acción sea posible y la vida perdurable*. «El creyente que se comunica con su Dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades, ignoradas por el no creyente: es un hombre *más fuerte*. Siente dentro de sí más fortaleza, ya sea para soportar las pruebas de la existencia, ya sea para vencerlas». ⁶³ El primer artículo de fe, allí donde la fe es explícita, bien puede ser la fe en la salvación, pero esta creencia jamás podría tener en sí misma la significación transformadora que tiene, ni tampoco su profunda capacidad sustentadora para el hombre, si no fuera por el lugar que ocupa en una comunidad de actos, observancias y ritos.

Por eso, lo fundamental es el *culto*. Quienquiera que haya «practicado realmente una religión sabe muy bien que es el culto lo que da origen a esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo, que para el creyente constituyen una prueba experimental de sus creencias. El culto no es un mero sistema de signos mediante los cuales se traduce exteriormente la fe: es el conjunto de los medios gracias a los cuales esto puede ser creado y recreado en forma periódica». ⁶⁴

Lo anterior integra un largo pasaje que concluye afirmando: «Todo nuestro estudio se basa sobre el postulado de que el sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos no puede ser mera ilusión». ⁶⁵ La sociología de la religión debe empezar con la religión tal como se la practica, como se la experimenta, como es en realidad, en la medida que las observaciones objetivas son capaces de transmitirla. Desde el punto de vista de Durkheim, los racionalistas críticos que procuraron descartar a la religión como un mero tejido de supersticiones, prescindibles una vez que los hombres están debidamente informados, incurren en un error tan grande como los teólogos que se han esforzado por expresar su naturaleza en términos de credo y dogma. La religión es una *comunidad sacra*, o de lo contrario no es

⁶³ *Ibid.*, pág. 416.

⁶⁴ *Ibid.*, pág. 417.

⁶⁵ *Ibid.*, pág. 417.

más que un andamiaje precario de impresiones y palabras, carentes de poder para integrar y transfigurar.

Todo culto presenta un doble aspecto: negativo el uno, positivo el otro, pero inseparables ambos en la práctica; sin embargo hay que distinguirlos. Surgen de la distinción fundamental entre lo sacro y lo profano. «Un conjunto de ritos tiene por objeto establecer ese estado de separación, que es esencial. Puesto que su función es evitar mezclas indebidas, y mantener a uno de estos campos libre de la interferencia del otro, sólo pueden imponer actos negativos o de abstención. Por eso proponemos el nombre de culto negativo al sistema formado por esos ritos especiales. No prescribe ciertos actos a los creyentes, sino que se limita a prohibirles actuar de determinados modos; todos ellos adoptan la forma de interdicciones, o de *tabúes*, como suelen llamarlos los etnógrafos». ⁶⁶ La función del culto negativo es liberar al hombre de la contaminación (o de la posible contaminación) de lo profano, con el objeto de ponerlo en condiciones de alcanzar lo sacro; de ahí el valor asignado a los actos de autohumillación, autonegación y ascetismo riguroso, a menudo extremos.

No obstante, «cualquiera sea la importancia del culto negativo . . . no contiene en sí mismo su razón de ser; introduce al sujeto en la vida religiosa, pero la supone en mayor medida de lo que la constituye. Si por una parte ordena al creyente evadirse del mundo profano, lo hace para aproximarle al mundo sacro. Los hombres nunca pensaron que sus deberes para con las fuerzas religiosas pudieran reducirse a una simple abstinencia de todo comercio; juzgaron en cambio que establecían relaciones positivas y bilaterales con aquellas, y que el ordenamiento y la organización de ese vínculo eran función de un conjunto de prácticas rituales. Damos el nombre de culto positivo a ese sistema especial de ritos». ⁶⁷

En el culto positivo se establece entre Dios y el hombre una relación que es, insiste Durkheim, *rectiproca*. A diferencia de observadores como Robertson Smith, para quien la función principal del culto es unir a los hombres, Durkheim destaca que el culto es tan importante para los dioses como

⁶⁶ *Ibid.*, págs. 299 y sigs.

⁶⁷ *Ibid.*, pág. 326.

para los hombres. Pues los dioses (y aquí volvemos a la esencia del sistema sociológico de Durkheim) no son más que manifestaciones o personificaciones de la *sociedad*. «Ahora percibimos la verdadera razón de que los dioses no puedan prescindir de sus adoradores, del mismo modo que estos no pueden prescindir de sus dioses; ella reside en que la sociedad —de la que los dioses no son sino la expresión simbólica— no puede prescindir de los individuos, tal como estos no pueden prescindir de la sociedad. Tocamos aquí el sólido cimiento sobre el cual se levantan todos los cultos, y que ha permitido que estos subsistieran desde que existen sociedades humanas». ⁶⁸

El culto sacro es la célula de la religión, y elemento constitutivo de la sociedad en su conjunto. Sin el culto, nos dice Durkheim, la sociedad se debilitaría. El primer efecto de las ceremonias religiosas es movilizar a los miembros del grupo, «multiplicar las relaciones entre ellos y aumentar la intimidad recíproca. Con este solo hecho se cambia el contenido de su conciencia». Por lo común, las actividades utilitarias o «profanas» exhiben una gran tendencia al individualismo y aun al divisionismo entre los hombres, lo que torna más endeble la trama de la sociedad. Pero cuando hay un culto, cuando se celebran las ceremonias rituales, el pensamiento de los hombres «se centra sobre sus creencias y tradiciones comunes, la memoria de sus antepasados, la idea colectiva que ellos encarnan; en una palabra, sobre las cosas sociales . . . La chispa de ser social que cada uno lleva adentro participa forzosamente en esta renovación colectiva. También el alma individual se regenera, al hundirse otra vez en las fuentes de donde proviene su vida; se siente más fuerte, más dueña de sí misma, menos dependiente de las necesidades físicas». ⁶⁹

Es dentro de estos términos, pues, que los ritos religiosos se vuelven cruciales para el sociólogo. Los ritos son las manifestaciones *visibles* de la comunión de espíritus, del consenso de ideas y creencias. Dos de ellos, el sacrificio y la imitación, son esenciales: el primero, a fin de llenar el claro que hay entre lo profano y lo sacro, de un modo simbólico, mediante alguna forma de transustanciación; el segundo, a

⁶⁸ *Ibid.*, pág. 347.

⁶⁹ *Ibid.*, págs. 348 y sigs.

fin de proporcionar a los hombres los medios para emular una concepción ideal —ya sea tótem o dios—, centrándose en ella, y elevarse así en lo espiritual y moral. La idea o categoría de causa tiene su origen en el pensamiento humano, por la realización y el empleo de ritos imitativos. Además de estos ritos —es decir, los de sacrificio e imitación— hay otros dos tipos a los que Durkheim llama «representativos» y «expiatorios».

Los ritos representativos tienen como función primaria conmemorar la continuidad del grupo con el pasado y el futuro; representar, por medio de las observancias sacras, los lazos que unen a cada miembro con sus antepasados y con la posteridad. De allí nace la identificación totémica con un animal o planta. La continuidad y la evocación son las funciones integrativas primarias, pero con el tiempo surgen de estos ritos representativos actividades estéticas y recreativas —espectáculos teatrales y juegos— que les añaden un propósito ulterior. Una fase importante de la secularización de la cultura está dada por el distanciamiento gradual de estos últimos propósitos respecto de la matriz religiosa original. Acerca de esto escribe Durkheim: «No sólo emplean los mismos procedimientos del teatro real, sino que su finalidad es análoga; por ser extraños a todo objetivo utilitario, hacen que los hombres se olviden del mundo real y los transportan a otro donde la imaginación se encuentra más a sus anchas; los “distraen”. A veces llegan incluso a tener la apariencia exterior de una diversión: acaso los asistentes rían y se solacen sin ambages». ⁷⁰

Los ritos expiatorios introducen la noción de pena, de miedo, de tragedia. Los demás ritos —de sacrificio, imitativos y representativos— tienen en común que «se los cumple en un estado de confianza, de alegría y aun de entusiasmo». Pero en otros está presente el espíritu de malestar, de latente pesimismo o de aprensión. A estos los agrupa Durkheim bajo el nombre de expiación; es decir, la limpieza, la purificación ritual del hombre de todos sus pecados o afrentas a los poderes sacros. «Cualquier desdicha, cualquier cosa de mal augurio o que inspire sentimientos de pena o miedo necesita un *piaculum*; por eso se llama expiatorio.*

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 380.

* En inglés, *piacular*. (*N. del E.*)

Esta palabra parece pues muy apropiada para designar los ritos celebrados por quienes están en un estado de malestar o de pena». ⁷¹

Entre los ritos celebratorios y los expiatorios hay, por supuesto, una profunda afinidad. Los dos polos de la vida religiosa corresponden a dos estados entre los cuales debe oscilar, por fuerza, toda sociedad. «Entre lo sacro propicio y lo sacro impropicio hay el mismo contraste que entre los estados de bienestar y de malestar colectivos. Pero puesto que ambos son igualmente colectivos, las construcciones mitológicas que los simbolizan presentan un íntimo parentesco. Los sentimientos compartidos pueden variar desde la aflicción extrema hasta el júbilo, desde la irritación dolorosa hasta el entusiasmo extático, pero en todos los casos hay una comunión de pensamientos, y como consecuencia de ella, un consuelo mutuo». ⁷²

El hombre se vuelve humano sólo gracias a sus oscilaciones entre la pena y la alegría. Lo mismo ocurre con las oscilaciones entre los estados rituales de salvación y condena espiritual: cada uno de ellos es necesario al otro y ambos lo son tanto para la religión como para la sociedad. El sentido del pecado, reforzado por los ritos expiatorios, es tan importante (en la debida proporción) para la integración social como los crímenes, lo único capaz de movilizar los valores morales, acicate de la sociedad y de la conciencia humana.

Resumiendo: así como Durkheim convierte a la religión en una manifestación de la sociedad y sus fases cruciales, la sociedad depende, a su vez, de un estado mental supraindividual y no racional, al que sólo podemos llamar religioso. Entre una y otra hay una interacción funcional. Las cualidades distintivas de la personalidad y la mente del hombre (cualidades en las que se incluyen las más profundamente racionales y las más hondamente emocionales) sólo son posibles porque la sociedad alcanza una majestad ilimitada sobre él, mediante los procesos elaboradores de lo sacro.

⁷¹ *Ibid.*, pág. 389.

⁷² *Ibid.*, págs. 413 y sigs.

Carisma y vocación: Weber

Ningún sociólogo anterior o posterior a Weber igualó a este en la magnitud y diversidad de su interés por la religión. Aquí nos vemos obligados a echar apenas un rápido vistazo a su vasto mural, que abarca las religiones del mundo antiguo, Asia, el Cercano Oriente y Europa medieval y moderna. Sus análisis de las diversas estructuras sociales de la religión, de los orígenes y naturaleza de la profecía, del vínculo de la religión con las instituciones sociales y económicas y del papel de la religión en el cambio social no han sido todavía superados. En verdad, es difícil encontrar en el estudio contemporáneo de la religión algún elemento sociológico que no registre en cierto grado el aporte de Weber. Pero aquí no nos interesa su sociología de la religión sino su empleo de lo sacrorreligioso como perspectiva para el estudio de la sociedad. De la misma manera que promovió el estudio de la religión al aplicarle los conceptos sociales de status, autoridad y comunidad, contribuyó al estudio de la sociedad al aplicarle conceptos religiosos. En la época de Weber, la doctrina más sólida en el estudio sociológico de la religión era en Alemania la de Marx; para este, los diversos tipos de religión no eran sino reflejos de diversos tipos de sociedad. La grandeza de Weber reside en haber invertido, con demostraciones empíricas y lógicas, la proposición de Marx: los tipos de sociedad podían reflejar tipos de religión. En este capítulo nos limitaremos a examinar dos de sus demostraciones, cuya fecundidad para el análisis sociológico ha sido continua. La primera atañe a su concepto del carisma; la segunda, a su interpretación histórica del advenimiento del capitalismo europeo.

Muchísimos estudios del fenómeno carismático se limitan a explicar que se trata de la manifestación de un tipo de autoridad o influencia, inherente a unos pocos legisladores notables o héroes culturales de la historia —Moisés, Buda, Jesús, César, Cromwell y Napoleón—, individuos cuyo genio consistió en tener alguna chispa de líderes, de origen divino (o al menos suprarracional) a los ojos de sus seguidores. Se convierte así al carisma en un poder inseparable del gran hombre, más bien que en un tipo o condición de organización social. De esta manera, su relación lógica con el concepto durkheimiano de lo sacro, o con el uso que hace

Simmel de lo piadoso, se pierde o reduce a un mínimo. En lugar de un estado sociológico se transforma en algo más cercano a lo psicológico o al menos a lo biográfico.

Es posible que el carisma no tenga el alcance y la diversidad que Durkheim confiere a lo sacro, pero no es necesario profundizar mucho en la obra de Weber para comprender que está muy cerca de ello, si no explícita, implícitamente. Recordemos que Durkheim no exploró demasiado las *fuentes* existenciales de lo sacro. Se conformó con establecer las dos grandes categorías de lo sacro y lo profano como fundamentales e irreductibles, y extraer de ello su significación para la conducta humana y la sociedad. El caso de Weber es diferente, ya que a él le interesan tanto la fuente del carisma como su institucionalización.

Dos aspectos muy diversos entre sí presenta el carisma: las condiciones de su origen (proceso recurrente, según Weber, en la historia de la civilización) constituyen el primero, y su introducción en las estructuras y códigos de la sociedad el segundo. Aquello lo lleva a la consideración de los grandes personajes históricos (algo semejante ocurrió, en el caso de Durkheim, con lo sacro, bien que parcialmente); es decir, a examinar la acción de líderes carismáticos como Jesús o César. El segundo aspecto, de importancia no menor en la obra de Weber, lo conduce a analizar en detalle lo que él llama la «rutinización» del carisma, o sea su incorporación hereditaria a las familias, funciones, castas, razas y comunidades; e incluso, cabe decir, a las cosas (rocas, árboles, desiertos, ríos y mares) con las cuales se vinculó el carisma, por el papel que les cupo en algunos acontecimientos trascendentes en la vida de un líder divino o profundamente reverenciado.

Es indudable que Weber habría atribuido un valor carismático a la cruz cristiana, por ejemplo, del mismo modo que Durkheim la hubiera colocado dentro del dominio de lo sacro. De las observaciones de este último acerca de los grandes líderes morales de la historia (en su *Educación moral*), se desprende, ciertamente, que para él el carácter sacro de la cruz entre los cristianos no es sino el resultado de su conexión con la vida de la persona carismática (o «sacralizadora») de Jesús. Hay entre ambos, empero, una única diferencia importante, vinculada con la relevancia de sus conceptos respectivos sobre el cambio social. El interés de We-

ber por el cambio (en especial el cambio «mutacional») fue mucho más profundo que el de Durkheim; por eso no debe extrañarnos que lo impresionara más una cualidad del carisma, a saber, la de promover cambios, debido al impacto del líder carismático sobre una sociedad dominada por la tradición o la burocracia. Pero también en este punto, basta leer las referencias de Durkheim a la «desviación» de los líderes morales como Buda y Jesús, para advertir que no era nada ciego a este respecto.

Veamos ahora la naturaleza del carisma; nos detendremos primero en su origen, para después estudiar su transferencia a la organización social mediante el proceso de rutinización. El carisma, escribe Weber, se refiere a «cierta cualidad de una personalidad individual por cuya virtud se distingue de los hombres ordinarios, y se lo trata como dotado de poderes o cualidades sobrenaturales, sobrehumanas o al menos excepcionales. Cualidades que no son accesibles, como tales, a las personas comunes, sino que se las considera de origen divino, o se les asigna el carácter de ejemplares; sobre esa base, la persona que las posee es vista como un líder».⁷³ En las civilizaciones primitivas este tipo de deferencia se concedía a los profetas, a los jefes militares y políticos, y a todos aquellos sujetos poseedores de una gran sabiduría o del poder de curar los males de sus semejantes. El elemento decisivo es la magnitud y profundidad de la aceptación del carisma por quienes siguen o reverencian al individuo que lo posee. Identificamos el carisma de Jesús o de César, no por el carácter sustantivo de lo que dijieran o hicieran, sino por la adhesión suprarrazional y suprautilitaria de sus respectivos prosélitos.

Pero no debe suponerse que el carisma es inherente a las grandes figuras, a los «bondadosos» de la historia, y sólo a ellos. Incluye también «el estado de un “hechicero” cuyos arrebatos de pasión maníaca fueran atribuidos a veces —acaso erróneamente— al uso de drogas . . . Incluye al *shaman*, ese tipo de mago que (en su forma pura) está sujeto a ataques epileptoides como medio para caer en trance . . . Por último incluye a intelectuales como Kurt Eisner, quien se deja arrastrar por su propio triunfo demagógico. El aná-

⁷³ *The Theory of Social and Economic Organization, op. cit.*, págs. 358 y sigs.

lisis de lo social, que debe abstenerse de emitir juicios valorativos, tratará a todos estos individuos en el mismo nivel que aquellos que el juicio convencional considera los "más grandes" héroes, profetas y sabios». ⁷⁴ En resumen, el carisma puede aparecer en todas las esferas y en todos los niveles de la sociedad. Su esencia es simplemente que un individuo posea —o que los demás creen que posee— calidades suprracionales tenidas por proféticas, sagradas y trascendentales. Aunque el verdadero individuo carismático no depende de sus prosélitos para el conocimiento de su propia esencia sacra (esto se lo revelan signos provenientes de un dios u otra fuerza sobrenatural), la atracción de los prosélitos es crucial. «El grupo corporativo sujeto a la autoridad carismática se basa sobre una forma emocional de relación comunal». ⁷⁵ No hay «funcionarios» ni jerarquía administrativa, sólo discípulos, creyentes, prosélitos: sujetos unidos por el compromiso y el celo más que por el empleo o servicio. La autoridad carismática está «específicamente fuera del dominio de la rutina cotidiana y la esfera profana. En este sentido se opone de manera categórica a la autoridad racional (en particular a la burocrática) y a la autoridad tradicional, ya sea patriarcal, patrimonial o de cualquier otra índole». ⁷⁶ Considerada en su forma prístina, la autoridad carismática es tan antitradicional como es antieconómica o antiutilitaria, porque «repudia el pasado, y en este sentido es una fuerza específicamente revolucionaria». ⁷⁷

Si el carisma no fuera más que esto, representaría una aproximación apenas parcial al concepto durkheimiano de lo sacro. Sería una forma especializada de lo sacro, pero nada más, pues sus manifestaciones son, desde el punto de vista histórico, espasmódicas y revolucionarias, en lugar de constituir una parte estable y continua de la sociedad. Por sobre todo, el carisma es, así definido, inseparable de una *persona* —ya sea un Jesús o un Hitler, un *shaman* o un hechicero— y de la relación íntima que mantiene con sus prosélitos. Lo carismático, como concepto, sería irrelevante para ese vasto campo de lo sacro en la sociedad que ha sido insti-

⁷⁴ *Ibid.*, pág. 359.

⁷⁵ *Ibid.*, pág. 360.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 361.

⁷⁷ *Ibid.*, pág. 362.

tucionalizado y se transmite de generación en generación bajo la forma de dogma, ritual, ley y sacramento. Tal como lo enuncia Weber, «en su forma pura la autoridad carismática parece existir sólo en el proceso de dar origen». ⁷⁸ Hay, no obstante, en el carisma mucho más que su forma pura y original: tenemos también ese gran ámbito al que Weber llama la «rutinización del carisma», y aquí encontramos algo que es, precisamente, análogo al inmenso cuerpo de ritual y dogma, sacramento y símbolo, jerarquía y laicismo que comprende lo sacro. Cuando muere el individuo carismático original, comienzan los procesos sutiles pero poderosos de la transferencia.

Primero se produce la transferencia del carisma a otras personas, cuyo resultado es «un proceso de tradicionalización en cuyo favor se elimina el carácter puramente personal del liderazgo». Ahora bien, el carisma es atribuido a una posición más que a una persona, y mediante oráculos, mediante la selección efectuada por el líder original, o mediante rituales de purificación y preparación, es transferido a una serie de sucesores. Adquiere prominencia especial el «carisma hereditario», donde «ya no se reconocen cualidades carismáticas al individuo, sino a la legitimidad de la posición adquirida por herencia. Esto conducirá a la tradicionalización o a la legalización . . . El carisma personal puede estar totalmente ausente». ⁷⁹ Una vez que el carisma se diferencia del individuo carismático original, puede transformarse en un atributo de parentesco, de roles y cargos especializados, de clases o castas, o incluso localizarse en objetos materiales. Lo esencial es que cada uno esté conectado de algún modo con la vida del líder carismático original —que le haya sido transferido su carisma, por así decirlo— o con la de alguno de sus sucesores legítimos (y por consiguiente carismáticos). Los períodos de preparación para el cargo resultan inevitablemente importantes, y también las ceremonias mediante las cuales se convierten en miembros espirituales quienes ingresan después a la comunalidad mística. De ahí la esencia carismática del ritual y de los diversos preceptos y mandamientos, código que perpetúa y refuerza la fraternidad del carisma.

⁷⁸ *Ibid.*, pág. 364.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 366.

A medida que el proceso de rutinización se extiende a lo largo de generaciones, se tradicionaliza: no hay otra alternativa. Como escribiera Bendix: «En este proceso se establece una afinidad especial entre el carisma y la tradición. Si en su forma pura las consecuencias revolucionarias del carisma son incompatibles con la tradición, ambos tipos de dominación dependen de la creencia en personas concretas, cuya autoridad se juzga sagrada, y a quienes los prosélitos o súbditos se sienten obligados a rendir reverencia, por un deber religioso. A medida que aumenta el influjo de la tradición, deja de emplearse la atracción del carisma para oponer, a la rutina cotidiana, un mensaje y un poder extraordinarios; se lo emplea más bien como una legitimación de “derechos adquiridos” en la posesión de la riqueza o tradición social».⁸⁰

De ese modo, el carisma —en el sentido de lo sacro— llega a constituir un elemento fundamental de los sistemas sociales y políticos, así como de las religiones propiamente dichas. Weber cita la casta de la India como caso clásico de carisma hereditario. «Todas las calificaciones ocupacionales, y en particular las que corresponden a situaciones de autoridad y poder, han llegado a ser consideradas allí como estrictamente vinculadas con la herencia del carisma».⁸¹ Poco a poco se desarrolla una relación diferente entre el carisma y las cuestiones económicas. El efecto inmediato de aquel es, como hemos visto, revolucionario; hay un repudio milenário por la riqueza y las posesiones materiales. «Pero en caso de que el proceso de rutinización lleve hacia el tradicionalismo, su efecto último puede ser exactamente opuesto». Hay entonces «riqueza sacra» en contraste con la profana como cuando, por medios rituales, el dinero común se transforma en limosna. Algunas estructuras de poder se tornan sacras o carismáticas en virtud de su origen, otras simplemente seculares o profanas. El análisis de Weber del feudalismo pertenece al contexto de lo carismático de la misma manera que su tratamiento de los tipos de parentesco. «No es imposible, como en el caso de Napoleón, que el tipo más estricto de burocracia (o bien toda suerte de tipos

⁸⁰ Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City: Doubleday and Company, 1960, pág. 307.

⁸¹ *The Theory of Social and Economic Organization*, pág. 372.

de organización feudal y de prebendas) proceda directamente de un movimiento carismático». ⁸²

Aun en el auge moderno de la democracia hay un elemento carismático. «Un principio carismático, dirigido primordialmente en su origen a la legitimación de la autoridad, puede ser sometido a una interpretación o desarrollo de sentido antiautoritario. Ello se debe a que la validez de la autoridad carismática descansa por completo en el reconocimiento de los que están sujetos a ella, condicionada como está a la "prueba" de su autenticidad. Cuando la organización del grupo corporativo experimenta un proceso de racionalización progresiva, es muy posible que en lugar de ver en el reconocimiento una consecuencia de la legitimidad, se lo considere la base de esta última; o sea, la legitimidad se vuelve "democrática"». ⁸³

La historia europea moderna ha dejado como secuela, dice Weber, una disminución del imperio del carisma y del número de ocasiones en las cuales pueden prevalecer la autoridad y las relaciones carismáticas. La racionalización, proceso rector de esa evolución histórica, es, según él, causa. Resulta provechoso establecer aquí un paralelo con Durkheim. En la creciente anomia de la Europa moderna Durkheim veía una prueba de la declinación a largo plazo de los valores sacros, declinación originada por el individualismo y la secularización. Bajo el influjo de las modernas doctrinas materialistas y escépticas, las relaciones del individuo con lo sacro llegaron a ser (tal vez en forma sólo temporaria) cada vez más débiles. En Weber, sin embargo, la fuente inmediata de la declinación del carisma no es tanto la pérdida de participación como la hipertrofia organizacional, en la forma de burocratización de la cultura y de la vida. La burocracia, pensaba Weber, estaba revistiendo a la sociedad de una costra que podía llegar a ser demasiado compacta para permitir la erupción ocasional de individuos carismáticos, como sucediera en el pasado. Y el modernismo científico y racional sería cada vez más ajeno en espíritu a la formación de esos contextos de creencias (o de suspensión de la incredulidad) en los cuales —y sólo en ellos— el poder carismático puede plasmar. Si Weber hubiera asisti-

⁸² *Ibid.*, pág. 383.

⁸³ *Ibid.*, pág. 386.

do al ascenso de Hitler, sin duda hubiera cambiado de opinión; a pesar de la pesada capa de burocracia que rodeaba la sociedad alemana (y quizá por eso mismo) nada impidió que un individuo que combinaba en su persona los rasgos carismáticos del profeta, el *shaman* y el hechicero, llegara al poder y sacudiera a una sociedad como pocos individuos carismáticos en la historia habían logrado.

El sentido de Durkheim de la inevitabilidad y externalidad de lo sacro es, en este aspecto, una guía más segura que el concepto más histórico de Weber sobre el ascenso y la caída, el crecimiento y la declinación del carisma. A pesar de todas sus afinidades en lo sacrorreligioso, sus respectivas concepciones de lo sacro exhiben una diferencia fundamental. Para Durkheim lo sacro tiene sus orígenes en la sociedad colectiva, es un producto de la necesidad irresistible que sienten los hombres de reafirmar los valores subyacentes a la asociación. En el caso de Weber, a pesar de su claro enfoque de la omnipresencia del «carisma rutinizado» en la asociación colectiva y su persistente importancia, sigue habiendo una imagen personal del carisma, en la que este aparece en la historia de manera convulsiva e irregular.

La segunda aplicación, por parte de Weber, de lo sacrorreligioso al análisis de la sociedad (quizá más fructífera que la anterior) la encontramos en su notable obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Pocos libros surtieron en la ciencia social moderna impacto tan poderoso; pocos, también, estimularon tantas investigaciones o suscitaron tan grandes controversias. Fue honrado con innumerables artículos, revistas y libros que «rechazaban» su tesis. No obstante, muy pocas veces sus críticos tuvieron presente los límites que el propio Weber impuso a los argumentos e implicaciones del trabajo. *La ética protestante* no afirma de ninguna manera —nunca se insistirá lo bastante acerca de este punto— que el capitalismo sea resultado del protestantismo en general, ni del calvinismo en particular. Weber fue un metodólogo demasiado escrupuloso para haber formulado esto respecto de ningún elemento, material o inmaterial. La tesis de este libro notable puede resumirse en este párrafo:

«Uno de los elementos fundamentales del espíritu del capitalismo moderno (y no sólo de él, sino de la totalidad de

la cultura moderna), la conducta racional basada sobre la idea de la vocación, nació —y esto es lo que nuestro análisis ha procurado demostrar— del espíritu del ascetismo cristiano». ⁸⁴

Sería erróneo sostener que Weber niega la influencia del dinero, del comercio, de la tecnología, de la centralización política, de la racionalización legal, del secularismo, del lujo y de muchos otros elementos propuestos —ya en forma conjunta o ya por separado— para explicar el auge del capitalismo en Occidente. Todos ellos fueron, en diversos grados, esenciales. Pero debe recordarse que en la época en que él vivió, la escuela histórica de la economía, y sobre todo los marxistas, desechaban en efecto el ascendiente de cualquier fuerza que no fuera material (y en particular tecnológica) en la transición de la sociedad occidental de una economía agraria y feudal a una economía industrialista y capitalista. ¿Acaso no había demostrado Marx que la religión no era más que una ilusión, un velo de la fantasía a través del cual las fuerzas reales de la historia eran visibles, pero sin estar comprendidas en proposiciones con significación funcional o causal, como ocurre con las supersticiones infantiles?

Para Marx el motor esencial de la historia y la causa específica del advenimiento del capitalismo europeo residía en la tecnología, o más bien en las mutaciones de la tecnología que se traducían en conflictos intolerables dentro del sistema social. El hecho de que Weber desafiara esa concepción es un índice, no sólo de su audacia mental sino también del papel singular de la sociología entre las ciencias sociales. Pero al hacerlo no incurrió en el error de sustituir el factor tecnológico por el religioso como móvil del cambio histórico. No olvidó cuestiones esencialmente insolubles de origen absoluto, al estilo de los marxistas, ni buscó la certidumbre de una teoría de factor único. Sus palabras son esclarecedoras. «El estudio siguiente acaso constituya una modesta contribución a la comprensión de la forma en que las ideas se convierten en fuerzas históricas efectivas . . . Queremos aclarar simplemente la parte que las fuerzas religiosas han desempeñado en la textura de la trama evolu-

⁸⁴ *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1958, pág. 180.

tiva de nuestra cultura moderna, específicamente mundana, en la compleja interacción de innumerables factores históricos. Tratamos pues de averiguar, únicamente, en qué medida ciertas características de esta cultura pueden obedecer a la influencia de la Reforma . . .

»No tenemos, empero, intención alguna de sostener una tesis tan ingenua y doctrinaria como sería la de que el espíritu del capitalismo (en el sentido provisional del término antes explicado) sólo podría ser producto de ciertos efectos de la Reforma, ni siquiera que el capitalismo, en tanto sistema económico, sea una creación de la Reforma. El hecho de que algunas formas importantes de organización comercial capitalista se conocieran mucho antes de la Reforma es, en sí mismo, refutación suficiente de aquel argumento. Por el contrario, *sólo queremos establecer en qué medida las fuerzas religiosas han intervenido en la expansión cualitativa y cuantitativa de ese espíritu en el mundo*». ⁸⁵

Weber tenía un fino sentido histórico de la motivación individual en el cambio social o, para ser más exactos, de la importancia de plantear todas las proposiciones relativas al cambio en una forma que tuviera relevancia demostrable con respecto a los valores, incentivos y estructuras de significado vigentes en un momento particular. Que los cambios tecnológicos afectaron el surgimiento del capitalismo era indiscutible; la cuestión consistía en saber en qué sectores de la cultura se hallarían las claves para explicar la conversión o traducción de esos cambios en un dominio de la conciencia y la conducta humana, dominio en que se veían envueltas las motivaciones y compulsiones individuales más profundas. Lo tecnológico era por sí solo tan insuficiente como lo puramente utilitario o material: la historia revela incontables ejemplos donde la mutación tecnológica no logra infundirse en la conciencia social de un pueblo y engendrar cambio en un orden social entero.

Las cuestiones religiosas y morales eran profundamente incitantes en el momento que surgió el capitalismo; mucho más que en la era moderna, y más también que en el punto culminante de la Edad Media, cuando a pesar de la notoria omnipresencia de la religión en el orden cultural e intelectual, estaba relativamente libre de las convulsivas disputas

⁸⁵ *Ibid.*, págs. 90 y sigs. Bastardillas del autor.

doctrinarias que trajo consigo la Reforma. Jamás existió una época de tanta intensidad polémica en torno al tema como la inmediatamente posterior a Lutero y Calvino. El papel que le cupo a la ideología política a partir de la Revolución Francesa, y en especial, con el auge del fervor comunista, desde fines del siglo XIX, lo desempeñó la ideología religiosa en el siglo XVII y gran parte del XVIII. Fue por cierto una época que produjo en abundancia predicadores y misioneros, en una medida desconocida desde la antigua evangelización de Europa occidental.

Sabiendo de esto, Weber atendió al papel de la religión en la conformación de una actitud mental más amplia, de la cual el espíritu capitalista es parte crucial. Repitamos que no es el capitalismo en su totalidad lo que Weber procura «explicar» con referencia al calvinismo, sino más bien una especie de capitalismo en la cual el trabajo, la riqueza y el lucro podían no sólo ser tolerados y disfrutados (que tal es la actitud intemporal y universal), sino exaltados realmente como algo imperioso desde el punto de vista ético y soberano o desde el punto de vista moral. En el pasaje que citamos a continuación, nos da la médula del problema que lo fascinaba. Corresponde a un amplio análisis de la siguiente paradoja: la presencia de un espíritu capitalista manifiesto en las remotas y despobladas zonas boscosas de América del Norte en el siglo XVIII, zonas que carecían de una estructura capitalista en el sentido institucional y material; e inversamente, la falta de ese espíritu en la burguesa y opulenta Florencia de los comienzos de la era moderna.

«Ahora bien, ¿cómo podría la actividad, que era apenas tolerada desde el punto de vista ético, en el mejor de los casos transformarse en una vocación, tal como lo entendía Benjamin Franklin? El hecho que exige explicación histórica es este: en el centro más altamente capitalista de su época, la Florencia de los siglos XIV y XV, mercado de dinero y capital de todos los grandes poderes políticos, esta actitud era considerada éticamente injustificable o cuanto más tolerable; mientras que en el siglo XVIII, en las lejanas poblaciones pequeñoburguesas de Pensilvania, donde los negocios amenazaban reducirse al trueque por mera falta de dinero, donde apenas había signos de una gran empresa, donde sólo se esbozaban los comienzos de un régimen bancario, se veía en ella la esencia de la conducta moral, im-

puesta incluso en nombre del deber. *Hablar aquí de un reflejo de las condiciones materiales en la superestructura ideal sería flagrante tontería.* ¿Qué constelación de ideas explicaría el tipo de actividad dirigida en apariencia hacia el puro lucro, como una vocación por la cual el individuo se sintiera éticamente obligado? Pues esta fue la idea que dio justificación y fundamento ético a la modalidad del nuevo empresario». ⁸⁶

Reducida a su esencia esta idea era, por supuesto, la idea calvinista de la vocación: en su persecución pertinaz de la riqueza (o mejor dicho del capital), en su devoción a los preceptos de la frugalidad personal, en su consagración a esas actividades materiales (únicas que permiten a la gracia divina manifestarse), en todo ello, tanto como en su fe directa e inmediata en Dios, el individuo le sirve a Él y satisface una vocación que no es menos divina por orientarse hacia cuestiones económicas. Apresurémonos a decir que esta proposición, por sí sola, presenta dificultades respecto de algunos de los aspectos básicos de la tesis de Weber. Leo Strauss ha sostenido que «lo máximo que Weber podría razonablemente haber pretendido demostrar es que la corrupción o degeneración de la teología de Calvino condujo al florecimiento del espíritu capitalista. Sólo mediante esta salvedad decisiva es posible armonizar su tesis, siquiera en parte, con los hechos de los que habla . . . Tawney señaló con acierto que el puritanismo capitalista estudiado por Weber era un puritanismo tardío, un puritanismo que ya había hecho las paces con "el mundo"». ⁸⁷

Quizás esto sea cierto; era tal vez inevitable que Weber, una vez que comenzó a referirse a la ética práctica de los primeros predicadores calvinistas, atribuyera a sus preceptos cierto grado de primacía causal, extraño al propósito declarado en su libro: demostrar —repitámoslo— que «uno de los elementos fundamentales del espíritu del capitalismo . . . provenía del espíritu del ascetismo cristiano». ⁸⁸ Después de todo, ¿quién no es, en alguna medida, apartado del camino recto por el impulso de una gran idea? Y la de Weber lo era sin duda.

⁸⁶ *Ibid.*, págs. 74 y sigs. Bastardillas del autor.

⁸⁷ Leo Strauss, *op. cit.*, págs. 59 y sigs., 61.

⁸⁸ *The Protestant Ethic*, pág. 180.

Buscar las causas del cambio de un sistema social (el capitalismo), no en el mismo sistema —que fue lo que hicieron tantos otros bajo el influjo de la continuidad— sino en un sistema separado (el protestantismo), era una proeza digna de mención, habida cuenta de la universalidad de las teorías evolucionistas y endógenas del cambio en su época. Insistir, además, en que si se quería extraer al cambio del nivel de la generalidad panorámica para ubicarlo donde se plasman las verdaderas motivaciones de la conducta, debería hacérselo en términos de los valores de mayor significado provocativo en el momento del cambio, fue otra gran contribución. Por último, poner en un contexto auténticamente comparativo el estudio del auge del capitalismo fue un hecho único en aquellos tiempos, en que aún imperaba el evolucionismo unilineal, mientras que el «método comparativo» era juzgado por todos simplemente como una forma de ejemplificar etapas de evolución en una progresión sencilla, como habían hecho Marx y Spencer.

Weber no pensaba que su perspectiva religiosa hubiera agotado el tema. Hacia el fin del libro nos dice: «La próxima tarea será . . . demostrar la significación del racionalismo ascético (mencionado al pasar en el bosquejo anterior) para el contenido de la ética social práctica, o sea para los tipos de organización y las funciones de grupos sociales desde el conventículo al estado; luego sus relaciones con el racionalismo humanista, sus ideales de vida e influencias culturales, y con el desarrollo del empirismo filosófico y científico. Más tarde se describirá su evolución histórica desde los comienzos medievales del ascetismo mundano hasta su disociación en utilitarismo puro, pasando por todos los campos de la religión ascética. Sólo entonces podría ser estimada la influencia cultural cuantitativa del protestantismo ascético en su conexión con otros elementos formativos de la cultura moderna».⁸⁹

Y en el párrafo final, escribe: «El hombre moderno es por lo general incapaz, aun cuando esté dotado de la mejor voluntad, de dar a las ideas religiosas la significación que merecen para la cultura y el carácter nacional. Pero, por supuesto, no es mi propósito sustituir una interpretación causal materialista y unilateral de la cultura y la historia por

⁸⁹ *Ibid.*, págs. 182 y sigs.

una interpretación espiritualista también unilateral. Tanto una como la otra son igualmente posibles, mas si en lugar de preparar el terreno a la investigación pretenden aparecer como su punto terminal, es igualmente escaso su aporte a la verdad histórica». ⁹⁰

La función de la piedad: Simmel

La piedad tiene sustancialmente la misma connotación en Simmel que lo sacro en Durkheim y el carisma en Weber: representa la convicción de que es imposible comprender plenamente los fenómenos sociales como no sea admitiendo el papel inalterable e irreductible del impulso religioso. En su tratamiento general del ámbito y el método de la sociología, Simmel aclara que lo social y lo religioso se hallan íntimamente relacionados. Destaca el hecho de que «los integrantes de un sindicato socialdemócrata pueden exhibir los mismos rasgos en su conducta común y mutua» que los que encontramos en una organización específicamente religiosa. Su argumento básico está dirigido, por supuesto, a los estudiosos de la religión, a quienes recuerda que «la conducta religiosa no depende exclusivamente de contenidos religiosos, sino que es una forma humana de conducta que tiene lugar no sólo gracias al estímulo de objetivos trascendentes, sino también en virtud de otras motivaciones»; ⁹¹ y estas motivaciones proceden de la comunidad, de la autoridad y del status. Es indiscutible que para Simmel esta es una calle por la que puede transitarse en ambas direcciones, tal como lo evidencia su explicación de la naturaleza de la piedad.

Hay, nos dice, «valores religiosos autónomos» en todas las relaciones y estados sociales perdurables. Sólo con ayuda de estos valores, incorporados como están dentro de las relaciones sociales, «la disposición religiosa básica adquiere forma cierta, cuyas gradaciones trascendentales y objetivación despliegan en su significado general los objetos de la religión». En resumen, no aboga por una relación burda entre lo «social» y lo «religioso»; sostiene más bien con insis-

⁹⁰ *Ibid.*, pág. 183.

⁹¹ *The Sociology of Georg Simmel, op. cit.*, pág. 15.

tencia que en lo social mismo, como parte integrante de su esencia, existe un factor religioso.⁹²

«La relación entre un hijo devoto y sus padres, entre un patriota ardiente y su patria, o entre un cosmopolita igualmente entusiasta y la humanidad; la que une a un obrero con su clase en impulsivo avance, o a un noble consciente de su rango con la aristocracia; la relación del conquistado con el conquistador, o del buen soldado con su ejército, todas ellas, a pesar de sus contenidos infinitamente múltiples, pueden poseer un tenor general en lo que a su aspecto psíquico se refiere, al que llamaremos clave religiosa».⁹³

En estas relaciones —como en la que vincula al hombre con Dios, con la iglesia y con el clero— hay una «extraña mezcla de devoción egoísta y deseo, de humildad y exultación, de inmediatez sensual y abstracción espiritual». Simmel sostiene que es precisamente ese conjunto de elementos emocionales lo que acostumbramos llamar marco mental religioso. «Pues por el hecho mismo de ser religiosos tienen un sabor que los distingue de las relaciones basadas sobre el egoísmo puro o la pura sugestión, o sobre poderes meramente exteriores o morales».⁹⁴ He aquí, claramente expuesto, el mismo repudio de la filosofía utilitaria, individualista y racionalista que hemos visto en la tradición sociológica desde Comte y Tocqueville en adelante. En este punto de su análisis Simmel define el concepto de piedad.

«Esta particular disposición emocional acaso pueda ser definida como *piedad*, en términos generales. La piedad es una emoción del alma que se transforma en religión dondequiera se proyecte en formas específicas. Es importante destacar aquí que *pietas* significa la actitud pía tanto hacia el hombre como hacia Dios. La piedad, que es religiosidad en un estado cuasi-fluido, no coincidirá necesariamente con una forma estable de conducta frente a los dioses; es decir, con la religión».⁹⁵

Así como para Weber hay individuos carismáticos, también para Simmel hay «hombres píos que no dirigen su piedad hacia dios alguno, es decir, hacia ese fenómeno que es

⁹² *The Sociology of Religion*, pág. 23.

⁹³ *Ibid.*, pág. 23.

⁹⁴ *Ibid.*, pág. 24.

⁹⁵ *Ibid.*, pág. 24.

el objeto mismo de la piedad; son naturalezas religiosas sin religión». ⁹⁶ Esos hombres pueden dotar a los objetos o relaciones «no religiosos» de un carácter religioso. «Lo llamamos “religioso” porque el objeto autónomo, que emana de aquel por sí solo, existe como objeto de la religión en la existencia, como el caldo de cultivo de los impulsos, actitudes y necesidades que en tales condiciones emanan de la sustancia social empírica». ⁹⁷

Sin la piedad y sin la fe religiosa que ella inspira, la sociedad sería imposible. En este punto Simmel se encuentra de lleno dentro de la tradición central de la sociología. He aquí resumido su pensamiento sobre el papel de la religión en la sociedad:

«Hasta ahora nadie inquirió más allá del significado individual de esta fe religiosa, nadie avanzó hasta su significación puramente social; pero estoy seguro de que sin ella la sociedad, tal como la conocemos, no existiría. Nuestra fe inquebrantable, ajena a toda prueba (a menudo contra toda prueba) en un ser humano o empresa colectiva es uno de los lazos sociales más fuertes. La obediencia sumisa no suele basarse sobre el conocimiento positivo del derecho y la superioridad del otro, ni tiene sus raíces en el amor y la sujeción; se apoya más bien en la “fe” en el poder irresistible, el mérito y la bondad del otro: fe que no es una mera hipótesis teórica, sino un particular fenómeno espiritual que rige entre los hombres». ⁹⁸

⁹⁶ *Ibid.*, pág. 25.

⁹⁷ *Ibid.*, pág. 25.

⁹⁸ *Ibid.*, págs. 33 y sigs.

7. Alienación

El sentido de la alienación

Nada tiene de raro que aparezcan indicios de quiebra moral y enajenación social en los mismos escritos del siglo XIX que brindaron la visión de la comunidad. Ambos estados mentales tienden a germinar en el mismo suelo y, en realidad, así ha ocurrido a lo largo de la historia. Todo orden social —ya sea la Atenas posterior a las guerras del Peloponeso, la Roma de San Agustín o la Francia posrevolucionaria— expuesto a cambios convulsivos, disloque de valores e incertidumbre espiritual, concita infaliblemente un doble interés: por la comunidad, de un lado, y por el derrumbe moral y la alienación, del otro.

La alienación es, en la misma medida que la comunidad, una de las grandes perspectivas del pensamiento del siglo XIX (en literatura, filosofía, religión, tanto como en sociología). Tocqueville, Burckhardt, Dostoievski, Kierkegaard y Weber —para extraer algunos ejemplos de una larga nómina—, todos consideraron el pasado, el presente y el futuro de una forma que hubiera resultado casi incomprensible para el Iluminismo y, en realidad, para toda la Edad de la Razón. El genio especial de gran parte del pensamiento decimonónico consistió en vislumbrar posibilidades de decadencia social y de extrañamiento individual en las mismas condiciones que para la mayoría de los iluministas auguraban, por primera vez en la historia, el advenimiento del hombre a la luz de la verdadera libertad y el orden racional.

Con la idea de alienación quiero significar algo que desborda considerablemente el empleo marxista del término; por supuesto, el contenido que los marxistas asignaron al concepto fue el principal conducto por el que se introdujo en los escritos de nuestro siglo. La idea de Marx sobre la relación del hombre con el orden social tenía más en común, en general, con la visión del Iluminismo que con la de pensa-

dores como Tocqueville, Weber, Durkheim y Simmel; a estos últimos debe asignárseles la mayor responsabilidad por el *contenido* que adquiere el término «alienación» en el siglo XX; más adelante puntualizaré mejor mi aserción en este sentido.

Entiendo por alienación algo que va más allá de la mera desafección hacia el ámbito social circundante. El repudio —aun el repudio categórico— de un sistema social (el capitalismo, verbigracia) no es por fuerza reflejo de una mente alienada, como tampoco lo es la acción revolucionaria. Así, creo que el Iluminismo no puede calificarse de época alienada, en ninguna acepción corriente del vocablo, a pesar de que su oposición al orden institucional prevaleciente era casi total. Por el contrario: el rechazo de los valores cristianos y feudales de la mayoría de los *philosophes* no les impidió albergar un concepto del hombre natural, una confianza en la humanidad y en las posibilidades de la razón —una vez que esta fuera depurada de sus imperfecciones de origen institucional— que en conjunto contribuyeron a plasmar un cierto tipo de fe, descripta para nosotros de manera tan notable por Carl Becker.

Existen a mi juicio dos perspectivas fundamentales y distintas de alienación en el pensamiento sociológico decimonónico. La primera se apoya en una concepción alienada del individuo, la segunda en una concepción alienada de la sociedad.

El primer enfoque nos presenta al hombre moderno desarraigado, solo, carente de un status firme, desgajado de la comunidad o de cualquier sistema de claros propósitos morales. La enajenación impera por doquier: enajenación de los otros seres humanos, del trabajo, del lugar y aun de uno mismo. Lejos de poseer dentro de sí los recursos de la razón y la estabilidad, el hombre siente que estos recursos están amenazados y que él mismo está metafísicamente sitiado, por así decirlo. Cabe afirmar que padece en lugar de disfrutar la liberación que la historia le ha brindado, y se torna incapaz de establecer las resistencias necesarias para vivir con el mundo y consigo mismo. Está ausente de esta concepción la histórica creencia racionalista en la naturaleza autónoma del individuo. El precio de la liberación individual de la tradición puede ser —se nos dice— la pérdida de la individualidad (puesta de manifiesto en el suicidio, la

irracionalidad, la robotización y otras formas de desviación patológica de la norma de la personalidad). El secularismo renacentista privó al hombre de su naturaleza divina, pero le dejó su dignidad; ahora se cree que las fuerzas del modernismo amenazan incluso esa dignidad, y rebajan al hombre en espíritu e influencia. La pérdida de comunidad lo aísla y la creciente opresión que ejercen sobre él vastas instituciones y organizaciones, lejos de apuntalar su ser, no hacen más que intensificar el proceso de alienación: lo fragmentan en los roles mecánicos que está obligado a desempeñar, ninguno de los cuales interesa a su naturaleza más íntima, sino que en conjunto lo apartan de su propio yo, dejándolo, por decirlo de algún modo, existencialmente extraviado en la acción.

Esta segunda perspectiva está íntimamente relacionada con la primera, pero su acento es diferente. Aquí el énfasis está colocado en la sociedad, el pueblo, la voluntad general. La sociedad moderna es tan remota que resulta inaccesible; sus enormes estructuras organizativas le dan un aspecto apabullante y terrible; su complejidad impersonal la convierte en algo carente de sentido. El orden cultural en que otrora se participaba, hoy parece distante, despojado de lo que Burke llamó «las posadas y lugares de reposo» del espíritu humano. El orden democrático industrial, cuyo advenimiento era y seguiría siendo celebrado por los apóstoles del modernismo, desde Bentham hasta Lenin, y desde Manchester hasta Moscú, aparece en su totalidad con sus mantedales de cultura amenazados; la autoridad política, lejos de expresarse a través de la anhelada voluntad general, se manifiesta en un espectro de formas, en uno de cuyos extremos está el plebiscitarismo, y en el otro, la burocracia centralizada. La opinión de la masa triunfa sobre la disciplina del gusto y el juicio; la rigurosa y atrofiante disciplina de la fábrica reemplaza a los ritmos de la vida de campo. La racionalización de la sociedad degenera en regimentación, y los valores primordiales de la cultura europea —el honor, la lealtad, la amistad— se marchitan bajo la carga opresiva de la objetivación.

La inversión del progreso

La alienación, considerada como fenómeno sociológico, representa la antítesis de la idea de progreso y de individualismo racionalista: antítesis y también inversión, puesto que las conclusiones a las cuales arribaron los sociólogos alienados con respecto al hombre y a la sociedad descansan sobre una inversión de las mismísimas premisas que apoyaban aquella idea.

Durante dos siglos, la filosofía de la historia dominante en Europa occidental había sido progresiva. Hubo, por supuesto, excepciones: aun dentro del Iluminismo francés —tan a menudo considerado como cuadro del optimismo universal— se plantearon ocasionalmente dudas acerca de lo que cabía esperar a largo plazo. Pero si se comparan estas dudas con la opinión de la mayoría de los racionalistas filosóficos desde Bacon y Descartes en el siglo XVII, hasta Marx y Spencer en el XIX (pasando por Condorcet y Bentham), resultan insignificantes. Fontenelle había escrito en 1688: «Los hombres nunca degenerarán; el crecimiento y desarrollo de la sabiduría humana será ininterrumpido».¹ En el siglo siguiente esta conclusión fue extraída del campo del conocimiento —único en el cual Fontenelle le asignaba importancia— y transferida al más amplio y amorfo de las instituciones, las leyes y la felicidad humana. «Las grandes desigualdades mentales observables entre los hombres . . . dependen sólo de la diferente educación que reciben unos y otros», escribió Helvetius;² parecía así que la reforma y la educación cumplirían una obra libertadora con respecto al pensamiento y la bondad humanos: los liberarían de las cadenas del error y la superstición. «¡Cuán admirablemente calculado está este cuadro de la raza humana —escribió Condorcet— libre de todas estas cadenas, a cubierto de las acechanzas del azar y de los enemigos de su progreso, avanzando con paso firme y seguro hacia la conquista de la verdad, la virtud y la felicidad, para ofrecer al filósofo un espectáculo que lo consolará de los errores, los crímenes, la

¹ «A Digression on the Ancients and Moderns», en Frederick J. Teggart, comp., *The Idea of Progress: A Collection of Readings*, Berkeley: University of California Press, 1929, pág. 125.

² «On the Mind», en Teggart, *op. cit.*, pág. 194.

injusticia que todavía mancillan la Tierra y cuya víctima él mismo es tan a menudo! En la contemplación de este cuadro ve recompensados sus esfuerzos en pro del avance de la razón y la defensa de la libertad». ³ Tal es su famosa síntesis de la etapa décima —y según él, inminente— en el progreso definitivo del hombre desde la barbarie hacia el conocimiento, la democracia y la felicidad.

En el siglo XIX Auguste Comte declaró que «el adelanto es tan indiscutible como la evolución que le dio origen». Para Comte el progreso es la ley fundamental de la dinámica social. ⁴ Marx, con igual certeza, se refirió a leyes del desarrollo de la sociedad «que conducen por férrea necesidad hacia resultados inevitables», y no dudó jamás del ineludible avance de las naciones hacia el socialismo. ⁵ Y Herbert Spencer escribió: «Por eso el progreso no es un accidente sino una necesidad . . . Tan seguro como que el árbol que crece aislado llega a tener una copa corpulenta . . . es que las facultades humanas serán moldeadas a fin de que se adapten por completo al estado social; que desaparecerán las cosas que llamamos el mal y la inmoralidad; que el hombre llegará a ser perfecto». ⁶

Dada esta fe en el progreso, y también la otra fe, más fundamental aún, en la unidad e irreversibilidad del desarrollo histórico, nada más fácil que concluir que fenómenos como el industrialismo, la tecnología, el urbanismo y la racionalización eran signos infalibles de benevolencia, y que el desarrollo y difusión ulteriores de estos fenómenos constituían la mayor esperanza para el futuro. Cualesquiera fueran sus considerables diferencias, Comte, Marx y Spencer estaban de acuerdo en este punto. En sus éticas históricas, el pasado significaba «lo malo», el presente «lo bueno», y el futuro, «lo mejor». Su creencia en la ley del desarrollo progresivo hacía que esto les pareciese indudable; naturalmente, algo análogo ocurrió con muchos otros en el Siglo de la Gran Esperanza.

³ «Progress of the Human Mind», en Teggart, pág. 276.

⁴ *The Positive Philosophy, op. cit.*, II, libro 4, cap. 6.

⁵ *Basic Writings, op. cit.*, pág. 135.

⁶ *Social Statics; or, The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, Nueva York, 1886. Véase cap. 2, titulado «The Evanescence of Evil».

Empero, aunque el progreso puede sintetizar el espíritu dominante en el siglo XIX, esa síntesis es incompleta. Junto a él —y a su sombra, en verdad— hay otra concepción de la naturaleza y del posible desenlace del desarrollo occidental, que sobre la base de idénticas premisas referentes a la evolución —de la democracia, de las masas, de la tecnología, del racionalismo, del secularismo, etc.— extrajo conclusiones opuestas: no la libertad política, sino la tiranía impuesta por la masa; no la autonomía individual, sino el aislamiento enfermizo; no el racionalismo de la mente, sino la racionalización del espíritu; no la liberación secular, sino la desilusión estéril.

A partir de la desconfianza general en el modernismo de los conservadores, advertimos el concepto trágico de la vida ubicado en una perspectiva temporal. Concepción que deduce sus pronósticos melancólicos, no de factores extraños o fortuitos, sino de la sustancia misma de la historia, de las propias fuerzas que los racionalistas exaltarán como promesa de liberación y forjadoras del nuevo imperio de la razón. Este enfoque concibe a la historia como presa de periódicas crisis morales profundas, que no se resuelven automáticamente —como sostenían los pensadores del progreso inexorable— sino que perduran para mofa y amenaza de las esperanzas de salvación secular del hombre.

Podemos tomar a Bonald como ejemplo de la desconfianza conservadora hacia el desarrollo europeo moderno. «Nos acercamos a una fase grandiosa del desarrollo social del mundo. La Revolución, que como todas las revoluciones fue a un tiempo religiosa y política, era el resultado de leyes generales que regían la preservación de las sociedades; cabe compararla con una crisis terrible y saludable mediante la cual la naturaleza elimina del organismo social aquellos principios viciosos que la debilidad de las autoridades dejó infiltrar, y le devuelve su salud y su vigor prístino».⁷ ¿Será acaso esta crisis la base de una Europa regenerada, que vuelva a los fundamentos esenciales de la familia, la corporación, la iglesia y la clase social, y expulse los elementos tóxicos del individualismo y el secularismo? Bonald cree que existe una posibilidad de que ello ocurra, pero nada

⁷ Citado en *Catholic Political Thought, 1789-1848*, Bela Menczer, comp., Londres: Burnes Oates, 1952, pág. 81.

más. El admitido horror de la Revolución y la restauración de la autoridad política insinúa que «el dogma ateo de la soberanía religiosa y política del hombre . . . ese principio de toda revolución y germen de todo mal que aflige a la sociedad»⁸ puede ser proscrito por otros gobiernos europeos donde ha echado raíces. De ahí la defensa incansable de la autoridad religiosa, familiar, económica y política, por parte de los conservadores.

Pero no hay certidumbre alguna: los gérmenes de la derrota y la corrupción ya han contaminado el organismo europeo y han extendido la infección a Francia. «La anarquía ha sido destronada, y las armas del ateísmo derrotadas; pero el precedente sentado por estos triunfos perdura, y los principios sobreviven a él. La generación actual odia a la autoridad e ignora sus deberes; ella transmitirá a sus herederos la fatal tradición de tantos errores aceptados, y el recuerdo malsano de tantos crímenes impunes. Las causas del desorden, que siempre subsisten en lo más íntimo de la sociedad, tarde o temprano volverán a producir sus terribles efectos, a menos que la autoridad investida en las diferentes sociedades sustituya con su ilimitado poder de salvaguarda, este sistema destructivo . . . Ese espíritu de orgullo y rebelión, aplastado pero nunca destruido, presente siempre en la sociedad porque está siempre vivo en el hombre, desencadenará una guerra intestina y obstinada hasta el fin, tanto en el seno de la sociedad como en el corazón del individuo».⁹

Insistimos en que todo esto no es la consecuencia de una insania pasajera, ni un simple complot subversivo: enraíza en lo profundo de la historia europea moderna. «Hasta el siglo XVI la vida de Europa estuvo basada sobre los dos grandes principios de la monarquía y la religión cristiana. En el siglo XVI tuvo lugar un cisma religioso de proporciones, y una gran ruptura política fue su resultado inevitable». De ambos fenómenos derivaron la centralización creciente por una parte, y la anarquía moral por la otra. «Así comenzó la lucha en Europa, y quizá nunca termine».¹⁰ En el concepto alienado de la historia resulta capital el sentido del conflic-

⁸ *Ibid.*, pág. 82.

⁹ *Ibid.*, págs. 81 y sigs.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 84.

to íntimo y trágico entre el bien y el mal; conflicto que se manifestaba, a los ojos de los conservadores, en la lucha entre el orden viejo y el orden nuevo, donde aquel estaba predestinado a la derrota. Así escribió Carlyle acerca de «la entrañable lucha que se libra en toda la trama de la sociedad, el choque infinito y demoledor entre lo Nuevo y lo Viejo». Carlyle, quien tomó de Burke casi todos sus cánones de la verdad y el error, vio como este, en la Revolución Francesa, una corporización de lo que Burke había llamado «una veta de quejas subterráneas» que amenazaba producir «un terremoto general en el mundo político». Carlyle nos dice que la Revolución Francesa «no gestó el poderoso movimiento, sino que fue su consecuencia». Todo cuanto los apóstoles del progreso habían prometido se volvía contra este, defraudando las esperanzas humanitarias. El racionalismo político —escribe Carlyle— había tomado la forma de un «enorme y difundido interés en las meras componendas políticas». Habla de un «nuevo comercio» en ciernes, el de la codificación en abstracto, y se refiere —empleando palabras muy similares a las que habría de usar Weber más adelante— a «las oscuras trazas» que revelan una «fe en el mecanismo», calculada para reducir lo heroico a un mero engranaje mecánico. Precisamente a partir de este diagnóstico de su época, Carlyle se inclinó cada vez más a la veneración, al culto casi de las figuras carismáticas de la historia. El Gran Hombre representaba su desesperada esperanza, en una época que de alguna manera habrá subvertido las expectativas de la historia europea.

Más tarde diría Burckhardt: «Ninguna esperanza tengo en el futuro. Es posible que aún nos queden algunas décadas a medias soportables: una especie de era imperial romana. Soy de opinión de que los demócratas y proletarios deberán someterse a un despotismo cada vez más severo, aunque hagan los esfuerzos más desafortunados, pues este buen siglo nuestro servirá para cualquier cosa menos para instaurar una verdadera democracia». ¹¹ Y en una de sus cartas va aún más lejos: «Advertí hace tiempo que nos encaminamos hacia la alternativa de la democracia completa o el despotismo absoluto sin ley ni derecho. Este régimen

¹¹ Citado por Albert Salomon, *The Tyranny of Progress*, Nueva York: The Noonday Press, 1955, pág. 6.

despótico ya no será practicado por dinastías; estas se han vuelto demasiado blandas y bondadosas. Las nuevas tiranías estarán en manos de comandos militares que se llamarán a sí mismos republicanos. No quiero imaginar un mundo cuyos gobernantes sean completamente indiferentes a la ley, al bienestar, al trabajo provechoso, a la industria, al crédito, etc., y gobiernen con brutalidad absoluta». ¹²

Como veremos más adelante, en Tocqueville, Weber y Durkheim, este pesimismo respecto del futuro, esta sospecha de que a Occidente le espera una época de trastornos provenientes de las fuerzas ensalzadas como progresistas en el siglo XIX, adquiere relieves más vivos y notorios.

La inversión del individualismo

Del mismo modo que la alienación sociológica es la antítesis e inversión del progreso, es también la antítesis e inversión del individualismo. Bacon y Descartes en el siglo XVII, y luego de ellos Shaftesbury, Condillac y Rousseau, Marx y Spencer, nos ofrecen una imagen de la naturaleza humana compuesta de tres elementos esenciales: lo innato, la bondad potencial y la indestructibilidad a largo plazo. El primero de estos elementos condujo a la insistencia «cartesiana» o «newtoniana» en que lo fundamental y decisivo en el hombre procede de su *interior* —del instinto, la sensación, los impulsos internos de egoísmo o altruismo— más que de la estructura social y de la moralidad tradicional. El segundo elemento llevó a sostener —aunque en Voltaire o Diderot aparezcan recelos circunstanciales sobre ello— que una vez eliminados los corruptores externos de la fe y la razón —las supercherías de los sacerdotes, el feudalismo y la ignorancia— afloraría a la superficie la bondad (o al menos, en el peor de los casos, la neutralidad moral) inherente al hombre y a la humanidad. La tercera proposición, que se deduce en buena parte de las dos primeras, sostenía que dada la posesión innata de razón y sentimientos morales por parte del hombre, los efectos de las instituciones malas son sólo temporarios; que sea cual fuere la degradación del hombre como sacerdote o soldado, como campesino o noble,

¹² *Ibid.*, pág. 7.

el hombre *en cuanto hombre* conservaría su permanencia esencial, en todas las vicisitudes históricas.

Desde los *Ensayos* y el *Novum Organum* de Bacon, hasta *A Fragment on Government*, de Bentham, el patrimonio racionalista había asignado preferencia a los objetivos de liberación intelectual, de apartamiento de la tradición y de la comunidad establecida. ¿Por qué no habría de ser así? ¿Qué podía parecer más efímero que la larga sucesión de monarquías, clases y códigos sacerdotales que fueron la esencia misma de la historia corriente, de la historia convencional? Y, frente a ello, ¿qué había más estable y duradero que el hombre, el hombre natural, con sus indestructibles instintos —pasiones o sentimientos, como se los solía llamar en el siglo XVIII— y, por supuesto, su capacidad innata e indiscutida de razonar? La primera tarea de la historia «natural», «conjetural» o «hipotética» (según los varios nombres con que la designara la Edad de la Razón), en contraste con la historiografía tradicional, fue poner al descubierto la realidad del hombre natural y del orden natural, «dejar de lado los hechos», como expresara Rousseau en una frase frecuentemente mal comprendida, y dedicar su atención a lo intemporal y universal. No era el orden institucional lo que interesaba a los grandes filósofos de los siglos XVII y XVIII (salvo en un sentido polémico y peyorativo), sino el orden natural. Para abrirse camino a través de la maleza de lo que *parecía* ser y descubrir lo que *era*, los racionalistas eligieron esta tarea; ello da unidad a obras tan diferentes en otros aspectos como *El contrato social*, *La riqueza de las naciones* y *A Fragment on Government*.

Hoy nos resulta bastante evidente, como muchos han observado, que los racionalistas dotaron inconscientemente a la naturaleza y al hombre natural con atributos extraídos de ciertas esferas predilectas del orden social circundante. De la misma manera que Lutero y Calvino concibieron su «hombre de fe», puro y simple, sobre la base de los mejores modelos propuestos por la larga tradición católica, y sólo postularon que se extirparan las «excrecencias» del cristianismo (el papado, los sacramentos, los monasterios y las cortes eclesiásticas), también los racionalistas dieciochescos quisieron ver en el hombre —el hombre natural— una decantación de las mejores cualidades del orden institucional heredado.

Los filósofos decimonónicos, comenzando por Lamennais y Comte, se complacían en advertir que las cualidades morales que Rousseau infundiera a su hombre natural, síntesis de probidad y razón, estaban lejos de ser innatas en los seres humanos; eran más bien el resultado de siglos de civilización, específicamente de una civilidad, un decoro, que tenía sus raíces en las convenciones del cristianismo y el feudalismo, y no en la naturaleza.

La imagen racionalista del hombre, decimos, se decantó inconscientemente de los modos y sentimientos de seres plasmados por un orden social tradicional; algo análogo ocurrió con la imagen racionalista de la buena sociedad. Charles Frankel afirma que para Voltaire, «las obras de la mente deben constituir a la postre la piedra de toque de una era, porque ellas constituyen la mayor parte de lo que queda cuando la era ha llegado a su término. La creencia de Voltaire en el progreso descansaba, en última instancia, sobre esta convicción de que las artes y las ciencias tenían el máximo poder de supervivencia . . . Por supuesto, Voltaire no esperaba que el progreso pudiera terminar en un milenio; los hombres seguirían siendo hombres, y las calamidades continuarían afligiéndolos en todos los tiempos. Pero la industria y el arte de la razón mejorarían palmo a palmo, los males y perjuicios se mitigarían, y la filosofía, al divulgarse cada vez más, traería a los hombres algún consuelo».¹³ La posible relación vital entre la *cultura* que admiraba Voltaire en la época de Luis XIV y las *instituciones* coexistentes era más difícil de ser advertida y meditada por Voltaire, como elemento del Iluminismo, que por Tocqueville, por ejemplo, en el siglo siguiente.

Lo mismo es aplicable a la más famosa, acaso, de las imágenes de la buena sociedad que nos diera el Iluminismo: la Voluntad General, expuesta con máximo brillo y poder persuasivo por Rousseau, pero de ninguna manera limitada a él. La Voluntad General no es una mera técnica para alcanzar la sociedad racional; a juicio de Rousseau ella es la sociedad racional. Y prevalecerá, saldrá a la superficie —pensaba— del mismo modo que el ser real del hombre racional, una vez que desaparezcan las supersticiones y pre-

¹³ Citado en *The Faith of Reason*, de Charles Frankel, Nueva York: Columbia University Press, 1948, págs. 111 y sigs.

juicios a que está encadenado y se cree el medio propicio. Lo que es verdad para el individuo también lo es para esa comunidad natural formada por la interacción de las voluntades de los hombres y de sus intereses, comunidad otrora existente pero luego corrompida por todos los males sociales provenientes de la desigualdad y los intereses particulares. Desterremos de la sociedad los lazos artificiales y perniciosos de la clase social, la religión, los gremios y otras formas de «asociación parcial», y habremos creado por vez primera las condiciones apropiadas para recuperar la comunidad natural; la verdadera voluntad del pueblo, la voluntad *general*, se pondrá entonces de manifiesto. La Voluntad General, nos dice Rousseau en un pasaje muy celebrado, «siempre tiene razón, pero el juicio que la orienta no siempre es esclarecido».¹⁴ De ahí la necesidad permanente de proteger al pueblo, tanto en su comunidad como en su individualidad, de la influencia perjudicial de las instituciones tradicionales. En Inglaterra, este fue precisamente el motivo del odio de Bentham contra la iglesia, la universidad, el burgo, la familia patriarcal, y otras formas de unidad tradicional. El hombre, en su realidad, no está hecho por instituciones, las instituciones son la obra del hombre y por eso son prescindibles.

Pero tan pronto los *philosophes* y los líderes de la Revolución Francesa formularon esta teoría, comenzó la reacción. «La enfermedad del mundo occidental»: con ese epíteto memorable designó Comte el individualismo. Su antecedente inmediato fue lo que él llamaba «la desorganización moral» que invade día tras día el consenso de la sociedad. Contra el individualismo y toda su constelación —la igualdad, los derechos, la soberanía popular— lanza Comte la frase desdeñosa, «dogmas metafísicos». Sin las instituciones y las comunidades estrechas y corporativas —sostiene Comte— no sólo quedará el hombre desvalido y amedrentado, sino que será incapaz de realizar su humanidad esencial. Esta es la psicología social subyacente en *La política positiva*.

Lamennais, cuyos *Ensayos sobre la indiferencia* ya hemos señalado como una de las obras maestras del pensamiento religioso en la primera parte del siglo, y que consagró su vida —aun después de ser excomulgado por la iglesia— a

¹⁴ *The Social Contract*, op. cit., pág. 34.

trabajar en favor de causas que consideraba aptas para conjurar el atomismo social y su mal paralelo, la centralización política, enunció la cuestión con elocuencia y emotividad en un breve trabajo sobre el suicidio: «Cuando el hombre se aparta del orden, lo oprime la angustia. Es el amo de su propia miseria, monarca degradado que se rebela contra sí mismo, carente de obligaciones, de lazos, de sociedad. A solas en medio del universo, corre, o procura correr, hacia la nada». ¹⁵

Para Comte, para Lamennais, y en realidad para todos aquellos que se sintieron tocados por la visión conservadora de la tradición, la comunidad y la pertenencia, el movimiento de la sociedad moderna, democrática, racionalizada y secular parecía tener por destino una forma de vacuidad social que a la larga el individuo no podría soportar, un vacío que llegaría a magnificar el poder político y a destruir la cultura. Comte creía que el positivismo podía ser el antídoto contra la enfermedad individualista, y *La política positiva* lleva ese propósito; de ahí que exhibiera una seguridad y abundancia de argumentos característicos de los tratados medievales acerca de Dios, el hombre y la sociedad. Muchos creyeron en el siglo XIX que por uno u otro medio —el renacimiento religioso, el utopismo, la reforma, la democracia, la ciencia y la educación, o el espíritu de la hermandad secular— sería posible conjurar las tendencias hacia la desorganización moral, la alienación social y la magnificación del poder político producidas por las dos revoluciones. Según Marx, bastaba con abolir la propiedad privada; según James Mill, con exterminar la religión; según Herbert Spencer, con el desarrollo de la educación. Sin embargo, cuando nos volvemos hacia Tocqueville, Weber, Durkheim y Simmel, encontramos una alienación demasiado profunda como para ser curada mediante la creencia en esas devociones seculares.

¹⁵ *Œuvres complètes, op. cit.*, I, pág. 151. Debo a César Graña este pasaje revelador. Véase su excelente *Bohemian versus Bourgeois*, Nueva York: Basic Books, 1964, cap. 2.

La disminución del hombre: Tocqueville

¿Cómo nos pinta Tocqueville, en su tratado sobre la democracia, la cultura y el carácter del hombre? Tocqueville acepta la realidad y la inevitabilidad de las revoluciones democrática y secular. No rechaza, como los conservadores, los elementos ideológicos de la igualdad y los derechos individuales, ni lo obsesiona el espectro de la desorganización social y moral, como a Comte. Tampoco pasó su vida, como Lamennais, buscando un sustituto para la iglesia. Observador mucho más desapasionado y distante, su cuadro del hombre democrático presenta mayor policromía. No procura ocultar los hechos manifiestos del vigoroso empuje intelectual, la libertad cultural, el compromiso apasionado con la causa democrática, y simultáneamente el sentido de justicia humana que encontró por doquier en Estados Unidos. En verdad, tan grande fue su elogio de la democracia norteamericana, que los conservadores europeos —Le Play entre ellos— encontraron su descripción intolerablemente optimista.

Sin embargo, no es «optimista» la palabra que usaríamos hoy para calificar el espíritu que guía su retrato. Es probable que abunden en él las luces, pero también hay sombras, que revelan una actitud grave y lúgubre, avanzando firmemente en las páginas de *La democracia en América*. Transcurrió aproximadamente una década desde que efectuara su visita a Estados Unidos hasta la publicación del segundo volumen del libro, y en el ínterin es palmario que su apreciación de la democracia se modificó notablemente. Tomando la obra en su conjunto, es difícil resistir la conclusión de que reservó su máxima capacidad interpretativa para las sombras del cuadro. Por mucho que lo intentó, no logró desprenderse de la sensación de que en el logro de la justicia igualitaria la democracia norteamericana (y esto podría ser aplicable *a fortiori*, pensaba Tocqueville, a cualquier otra democracia) había corrido el riesgo de carcomer los fundamentos sociales y culturales de la grandeza humana: es decir, la diversidad, la variedad, la jerarquía de la sociedad y la cultura, base indispensable de dicha grandeza. Declara con franqueza su angustiada indecisión, y en uno de los pasajes finales nos dice que está dispuesto a acatar la opinión que acaso solamente Dios tenga el privilegio de emitir.

«Cuando examino esta multitud de seres, conformados todos a semejanza de los otros, de la cual nada se levanta ni cae, la visión de esta uniformidad universal me aflige y estremece, y estoy tentado de lamentar que haya desaparecido aquel estado de la sociedad . . . Este no es el caso de Aquel Todopoderoso y Eterno Ser cuya mirada abarca por fuerza la totalidad de las cosas creadas, y distingue nítida y simultáneamente a la humanidad y el hombre . . . Lo que a mis ojos aparece como la declinación del hombre es, a los Suyos, progreso; lo que a mí me aflige es aceptable para Él. Un estado de igualdad acaso sea menos excelso, pero es más justo: y su justicia constituye su grandeza y su belleza».¹⁶

A quienes quieren imaginar que es posible, por algún milagro histórico, crear una sociedad consagrada a la democracia igualitaria y al mismo tiempo a una aristocracia cultural o intelectual, les dice:

«He descubierto que gran número de mis contemporáneos emprendieron la tarea de escoger entre las instituciones opiniones e ideas que vieron la luz en la constitución aristocrática de la sociedad tal como fue en el pasado; dispuestos a renunciar a muchos de esos elementos, se aferran a los restantes y quisieran trasplantarlos a su nuevo mundo. Me temo que esos hombres están perdiendo el tiempo y empleando sus fuerzas en afanes virtuosos pero que a nada conducen».¹⁷

Pero si Dios puede solazarse en una justicia igualitaria a expensas de los hombres de gran mentalidad y carácter, no ocurre lo mismo con Tocqueville. Nada resulta más vívido al leer sus escritos que el sentido del deterioro de la nobleza y la grandeza del hombre: el hombre en su relación con el universo, y el hombre en su relación con sus semejantes. Poca energía de carácter se advierte en medio de tantas leyes benignas y humanas. La violencia y la crueldad han sido reprimidas, pero pocas muestras hay de exaltado heroísmo y de las virtudes propias del temperamento más excelso, brillante y puro. La ignorancia fue proscripta, se difunde más y más la información, pero no encontramos hombres muy ilustrados y rara vez un genio. En las artes hay abundancia pero poca perfección. La unión de la humani-

¹⁶ *Democracy in America*, op. cit., II, págs. 332 y sigs.

¹⁷ *Ibid.*, II, pág. 333.

dad se ha fortalecido, pero los vínculos de raza, rango y nacionalidad perdieron su fuerza primitiva.¹⁸

¿Qué probabilidad existe de que se repitan en el futuro esas revelaciones intelectuales que suministraron de tanto en tanto, a lo largo de la historia, la verdadera fuerza motriz del progreso humano?

«Vivimos en una época que ha sido testigo de los cambios más veloces de opinión que es dable imaginar; sin embargo es posible que, antes que pase mucho tiempo, las opiniones rectoras de la sociedad estén más asentadas de lo que estuvieron durante muchos siglos; ese momento no ha llegado todavía, pero quizás estemos próximos a él. Cuando examino de cerca las apetencias y tendencias naturales de las naciones democráticas me convengo más y más de que si alguna vez se establece en el mundo la igualdad social en forma general y permanente, las grandes revoluciones intelectuales y políticas serán más difíciles e infrecuentes de lo imaginado . . .

»Algunos creen que el aspecto de la sociedad moderna sufrirá perpetuo cambio; por mi parte, temo que en última instancia se fije demasiado en las mismas instituciones, prejuicios y actitudes, frenando y circunscribiendo con su invariabilidad al género humano; que la mente irá hacia atrás y hacia adelante, una y otra vez, sin producir ideas nuevas; que el hombre malgastará sus fuerzas en futilidades estériles, en tentativas solitarias, y aunque se mueva constantemente, dejará de avanzar».¹⁹

Dentro del enfoque del individualismo democrático de Tocqueville, su convicción de que el significado del individuo ha disminuido —hecho paradójico y trágico— desempeña un papel crucial. En primer término, por la secularización, resultado de aplicar la razón abstracta a valores otra santificados por la religión. En segundo lugar, por el inmenso influjo de la opinión pública, la tiranía de la mayoría invisible. En tercer lugar, por los efectos de la división del trabajo, que han hecho del hombre un mero vástago de la máquina. Por último, por su separación de los lazos de la comunidad. Y a todo ello se suma el desgaste de valores morales como el honor y la lealtad, que habiendo perdido su

¹⁸ *Ibid.*, II, pág. 332.

¹⁹ *Ibid.*, II, págs. 262 y sigs.

raíz social, tienden a sufrir un menoscabo en su importancia histórica dentro del orden social.

Tocqueville nos dice que la secularización, proceso en acción continua desde la Reforma protestante, llevó al debilitamiento de los dogmas mediante los cuales vive el hombre, y, a su tiempo, a la trivialización de los temas de la cultura. Los reformadores protestantes «sometieron algunos de los dogmas de la fe antigua al escrutinio del juicio privado . . . En el siglo XVII, Bacon en las ciencias naturales, y Descartes en la filosofía propiamente dicha, abolieron las fórmulas heredadas, destruyeron el imperio de la tradición y negaron la autoridad de las escuelas. Los filósofos del siglo XVIII, generalizando ese mismo principio, sometieron al juicio privado de cada hombre todos los objetos de su credo».²⁰ Pero esto, nos dice, en lugar de exaltar al hombre y magnificar el papel de su razón individual, en realidad lo ha disminuido. La razón es como la felicidad: si hacemos de ella el objetivo único ya no podremos alcanzarla; quitémosle el apoyo (los obstáculos, según el Iluminismo) de la tradición, la revelación y la jerarquía, y con el tiempo la habremos degradado. Este es, palmariamente, el argumento que subraya los primeros capítulos del volumen segundo de *La democracia en América*.

La razón individual conduce, con el tiempo, a la propia trivialización de la razón. Esto determina una esterilización lenta pero creciente e implacable de la confianza que la razón necesita, aun donde reina soberana entre las devociones del hombre. Pues, en la medida que el hombre «percibe que puede resolver sin ayuda, una a una, las pequeñas contrariedades con que la vida práctica lo enfrenta, está pronto a deducir que todo puede ser explicado, y que no hay nada en el mundo que trascienda los límites de la comprensión. De esta manera cae en la negación de lo que no puede comprender; lo cual le deja muy poca fe en lo extraordinario, y un rechazo casi insuperable hacia lo sobrenatural. Acostumbrado a confiar en su propio testimonio, quiere discernir el objeto que atrae su atención con máxima claridad; por ende, lo despoja de cuanto lo cubre, se libra de todo cuanto lo separa de ese objeto, y quita del medio lo que lo oculta a sus miradas, para verlo más de cerca y a plena luz.

²⁰ *Ibid.*, II, pág. 5.

Esta disposición lo lleva pronto a condenar las formas, que considera velos inútiles y molestos colocados entre él y la verdad». ²¹ La auténtica cultura, el intelecto verdadero, exige además de un lugar seguro para meditar y para la especulación pura (menospreciada por los demócratas), un respeto por la autoridad intelectual, la convicción en la realidad de los individuos de excelencia y grandeza singular, y en la urgencia y excelstitud de los temas ilustres. Exige aceptar siquiera alguna forma de revelación, cierto grado de embeleso y fascinación ante fuerzas más grandes que la razón finita del hombre, y la disposición a creer que ellos gobiernan, en última instancia, el universo.

Tocqueville encuentra que la democracia carece en gran parte de todo esto. Se descuida y desprecia la teoría y la filosofía en aras de una devoción utilitaria hacia la técnica que, a la postre, agotará el manantial de la ciencia. El culto de la mayoría y de la opinión pública —esos dos fantasmas— torna imposible la verdadera independencia de la mente. «No conozco ningún país donde haya menos independencia mental y genuina libertad de discusión que Estados Unidos de América . . . la razón de que Estados Unidos no haya contado todavía con grandes escritores, la hallaremos en estos hechos; no puede haber genio literario sin libertad de opinión, y en Estados Unidos no existe libertad de opinión». ²² El amor a la igualdad nos hace sospechar de los más brillantes y capaces, y provoca una hostilidad hacia la idea de que exista una aristocracia intelectual semejante a la que provoca la existencia de una aristocracia política.

El deterioro del hombre se debe también a otras razones. Los temas vastos e ilustres son arrollados por la preocupación general hacia lo utilitario, lo finito, lo mediocre. Es imposible que una democracia produzca tragedias literarias al estilo de las griegas, o aun de las isabelinas, porque el concepto prevaleciente sobre la naturaleza humana no permite una exaltación suficiente de las virtudes de los grandes hombres, capaz de señalar con el vigor necesario las flaquezas de carácter que destruyen esa misma grandeza. Ha desaparecido también el sentido mágico de la vida y del universo. La religión del progreso secular priva a los hom-

²¹ *Ibid.*, II, pág. 4.

²² *Ibid.*, I, págs. 263, 265.

bres de la veneración del pasado y de ese reino crucial de valores y significados que se extiende entre la mitología pura y el reino de lo empírico. La aristocracia tiende a favorecer la poesía más que la democracia. «En las comunidades democráticas, donde los hombres son insignificantes y demasiado parecidos entre sí, cada uno ve al instante a todos sus semejantes cuando se examina a sí mismo. Los poetas de épocas democráticas nunca pueden, por ello, tomar a un hombre en particular como tema de una obra; pues un objeto de poca importancia, perfectamente observable desde todos los ángulos, nunca se prestará a una concepción ideal». ²³

La paradoja trágica de la democracia reside, para Tocqueville, en el hecho de que un sistema de gobierno consagrado ostensiblemente al individuo termina por disminuir su estatura y restringir su amplitud de pensamiento y conducta. El individuo se pierde, es avasallado en medio del enorme número de sus iguales. «Cuando todos gozan de igual condición social, la opinión pública ejerce un peso enorme sobre el pensamiento individual; lo rodea, lo dirige y lo oprime; y esto proviene de la constitución misma de la sociedad, mucho más que de sus leyes políticas. A medida que los hombres se parecen más entre sí, cada uno de ellos se siente más débil con respecto al resto; al no percibir nada que lo eleve o lo distinga de los demás, pierde la confianza en sí mismo frente a sus ataques . . . lo abrumba al punto el sentimiento de su propia insignificancia y debilidad». ²⁴

Tocqueville advierte una verdadera declinación respecto de los niveles anteriores de individualidad en Estados Unidos. «En esa inmensa multitud que colma en Estados Unidos las avenidas que conducen al poder, encuentro pocos casos que exhiban esa franqueza viril e independencia de criterio que signó antes a los norteamericanos y que constituye el rasgo principal de los caracteres distinguidos, dondequiera se hallen. Parece a primera vista como si todas las mentalidades se plasmaran según un único modelo, por la precisión con que siguen todos el mismo camino». ²⁵

²³ *Ibid.*, II, pág. 73.

²⁴ *Ibid.*, II, pág. 261.

²⁵ *Ibid.*, I, pág. 267. La siguiente anotación de Tocqueville durante su permanencia en Estados Unidos constituye un profundo anticipo del es-

Este deterioro en la calidad de los líderes está en proporción directa con el deterioro de la cultura y la moralidad. «En Nueva Inglaterra, donde la educación y la libertad son hijas de la moralidad y la religión, donde la sociedad alcanzó madurez y estabilidad suficiente para establecer principios y hábitos firmes, el común de la gente se acostumbra a respetar la superioridad intelectual y moral, y a someterse a ella sin chistar . . . pero a medida que descendemos hacia el sur, a esos estados cuya sociedad es menos fuerte y de constitución más reciente, donde la instrucción está menos generalizada y los principios de moralidad, religión y libertad aparecen combinados de manera menos feliz, advertimos que el talento y la virtud son cada vez más raros entre quienes detentan la autoridad.

»Por último, cuando llegamos a los nuevos estados del suroeste, de novísima formación, no vemos sino un conglomerado de aventureros y especuladores, y nos sorprende comprobar qué clase de personas han sido investidas de autoridad pública, todo lo cual nos lleva a preguntarnos qué fuerza, independiente de la legislación y de los hombres que la dirigen, hará posible proteger al estado y hacer que florezca la sociedad».²⁶

píritu de sus últimos escritos acerca de la democracia y la individualidad: «¿Por qué, a medida que se extiende la civilización, son cada vez menos numerosos los hombres sobresalientes? ¿Por qué cuando los logros pertenecen a todos, se vuelven raros los grandes talentos? ¿Por qué cuando desaparecen las clases inferiores, desaparecen también las superiores? ¿Por qué cuando llega al conocimiento de las masas el arte de gobernar, faltan grandes ingenios para dirigir a la sociedad? Estados Unidos plantea evidentemente estas cuestiones, ¿pero quién puede responder a ellas?» (*Journey to America, op. cit.*, pág. 160).

²⁶ *Democracy in America*, I, págs. 203 y sigs. Tiene gracia leer a este respecto lo que pensaba Tocqueville de Andrew Jackson, presidente de Estados Unidos durante su visita. Se refiere a Jackson como a un «déspota sin corazón que sólo procura aferrarse al poder. La ambición es su vicio, pero terminará por ser su castigo. Su vocación es la intriga, pero esta habrá de arrollarlo y confundirlo; la corrupción es su elemento, pero se volverá contra él para aniquilarlo y anularlo. Ha sido un *gangster* tan afortunado como desesperado, pero está próxima la hora del desquite; debe vomitar su botín, despojarse de los dados cargados y buscar una ermita donde blasfemar y execrar su insensatez, pues la virtud del arrepentimiento no está al alcance de su corazón» (*Journey to America*,

Se alardea también de haber implantado un nuevo sistema económico, fruto de la división individualista y racionalista de la propiedad, y reforzado por prescripciones liberales sobre la posesión individual de bienes, el contrato y la movilidad social. Empero, junto con esta indudable propagación de la riqueza, el nuevo sistema ha traído aparejados otros males. Por ejemplo, «la difusión de la propiedad ha reducido la distancia que separaba al rico del pobre; sin embargo, parece que cuanto más cercanos se encuentran, tanto mayor es su odio mutuo y más vehemente la envidia y el miedo con que cada uno se resiste a los reclamos de poder del otro; la idea de derecho brilla por su ausencia en ambos bandos: la fuerza es el único argumento que hoy esgrimen, y la única garantía para el futuro». ²⁷ De todo esto, y especialmente de la difusión de la propiedad, deriva un menosprecio por la propiedad privada. Todos procuran beneficios y riqueza, aunque pocos respetan la propiedad como institución —nos dice Tocqueville—, como fundamento necesario de la individualidad.

Aún más trágica es a su juicio la degradación del obrero por obra de la especialización económica y la división del trabajo, concomitantes de la democracia. «El obrero consagrado en forma incesante y exclusiva a la fabricación de un único objeto, llega a hacer su trabajo con destreza singular; pero al mismo tiempo pierde la facultad de aplicar la mente a su tarea. Cada día es más diestro y menos industrioso; cabría decir que en la medida que progresa el obrero se degrada el hombre. ¿Qué se puede esperar de un hombre que ha pasado veinte años de su vida fabricando cabezas de alfileres? ¿Y a qué habrá de dedicar esa poderosa inteligencia humana que tantas veces ha conmovido al mundo, como no sea a investigar el mejor método de fabricar cabezas de alfileres? . . . En la misma proporción en que se extiende el principio de la división del trabajo, el obrero se debilita, se

pág. 161). El compilador del libro, J. P. Mayer, nos informa que este pasaje fue escrito en inglés. Es indudable que para Tocqueville el gobierno de Jackson constituyó un anticipo del tipo de centralización corrupta e igualitaria que habría de ser cada vez más común en los gobiernos democráticos.

²⁷ *Democracy in America*, I, pág. 10.

estrechan sus miras y se vuelve más dependiente. El arte avanza, pero el artesano retrocede». ²⁸

Tocqueville se refiere aquí a un oficio industrial, pero en varios lugares de su obra es evidente que según él la tiranía del oficio y la técnica se estaba implantando en todo el sistema moderno, en la preferencia asignada a las ciencias aplicadas sobre las teóricas, y a las cuestiones comerciales sobre la filosofía y la reflexión. El tecnicismo es a sus ojos una manifestación del distanciamiento del hombre moderno con respecto a las raíces de la cultura.

Todo el populacho será atraído, a la larga, por el espíritu del comercialismo. Lo vemos en lo que Tocqueville llama «el comercio de la literatura». La democracia dotó a las clases comerciales de la opción a las letras, pero pronto introdujeron en la literatura un «espíritu mercantilista».

«En las aristocracias, los lectores son escasos y difíciles de complacer; en las democracias son mucho más numerosos y contentadizos. La consecuencia es que en las naciones aristocráticas, nadie puede aspirar al triunfo sin un gran esfuerzo, esfuerzo que puede procurarle mucha fama, pero no mucho dinero; en tanto que en las democráticas, el escritor puede vanagloriarse de obtener con poco trabajo una fama moderada y una gran fortuna. Para esto no es necesario que sea admirado: es suficiente con que guste.

»La multitud siempre creciente de lectores y su afán constante de novedad asegura la venta de libros que nadie aprecia en demasía.

»En épocas democráticas, el público suele tratar a los autores como los reyes a sus cortesanos: los enriquecen y desprecian a la vez. ¿Qué más necesitan las almas venales nacidas en las cortes o dignas de vivir en ellas?

»La literatura democrática está siempre infestada de una horda de escritores que consideran a las letras un mero comercio; por cada gran autor que les da brillo, encontraremos miles de traficantes de ideas». ²⁹

El corrompido espíritu del comercialismo hace sentir sus efectos de modo aún más fundamental y ruinoso, en opinión de Tocqueville, en la agricultura y la vida rural. Aquella tan sólo conviene a quienes ya poseen gran riqueza, o a

²⁸ *Ibid.*, II, págs. 158 y sigs.

²⁹ *Ibid.*, II, pág. 61.

aquellos cuya ínsita pobreza los obliga a procurarse la mera subsistencia. Pero el espíritu comercial imperante en la democracia hace que los agricultores utilicen la tierra como simple trampolín. «Rara vez el granjero norteamericano se instalará para siempre en la tierra que ocupa; especialmente en las regiones del lejano oeste, la cultiva para volver a venderla y no para seguir trabajando en su labran­ tío . . . Una multitud de personas migra año tras año de los estados del norte a los estados del sur, y se instala en los plantíos de algodón y caña de azúcar. Estos hombres pretenden que la tierra produzca en poco tiempo lo suficiente para enriquecerlos . . . De esa manera, los norteamericanos trasladan a la agricultura su idiosincrasia comercial, y muestran su pasión mercantil tanto en estas como en otras empresas».³⁰

Este espíritu mercantilista, este comercialismo contagioso de la democracia que constituye, a juicio de Tocqueville, una enfermedad endémica, se manifiesta en los pánicos recurrentes que afligen a las economías democráticas. Puesto que todos o casi todos están dedicados al comercio más que a la agricultura, un golpe mínimo los pone en peligro. «Creo que la repetición de estos pánicos comerciales es una enfermedad endémica de las naciones democráticas de nuestro tiempo. Se pueden reducir los amenazadores efectos de ella, pero no curarla, puesto que no se origina en circunstancias accidentales sino en el temperamento mismo de tales naciones».³¹

La democracia tiene consecuencias nocivas sobre el consenso social. «La aristocracia ha construido una cadena con todos los miembros de la comunidad, desde el campesino hasta el rey; la democracia rompe esa cadena y separa todos sus eslabones . . . Así, no sólo hace que cada hombre olvide a sus antepasados, sino que encubre a sus descendientes y aleja de él a sus contemporáneos. Lo vuelca para siempre sobre sí mismo y amenaza confinarlo totalmente en la soledad de su propio corazón».³²

A la larga —en opinión de Tocqueville—, el individualismo se transforma en egoísmo. «El individualismo es un senti-

³⁰ *Ibid.*, II, pág. 157.

³¹ *Ibid.*, II, pág. 157.

³² *Ibid.*, II, pág. 99.

miento maduro y tranquilo que predispone a cada miembro de la comunidad a cortar relaciones con la masa de sus semejantes y a vivir apartado con su familia y amigos, de manera tal que una vez constituido su pequeño círculo propio, abandona de buena gana a la sociedad . . . En principio el individualismo sólo mina la virtud de la vida pública; pero a la postre ataca y destruye a todos los demás y se resuelve en un egoísmo directo. El egoísmo es un vicio tan antiguo como el mundo; no es consustancial a una forma particular de sociedad; el individualismo tiene origen democrático, y amenaza extenderse en la misma proporción que la igualdad de condiciones». ³³

¿Y qué diremos de la igualdad, piedra angular de la democracia? También aquí encuentra Tocqueville una faceta sombría. «Abolidos todos los privilegios de cuna y de fortuna, cuando las profesiones son accesibles a todos y el hombre es capaz de llegar a la cumbre de cualquiera de ellas por su propia energía, parece abrirse ante su ambición una carrera fácil e ilimitada, y se convencerá de haber nacido para un destino no común. Pero esta es una noción errónea, que la experiencia cotidiana rectifica. La misma igualdad que permite a todos alentar estas esperanzas, reduce su capacidad de concretarlas; circunscribe su potencialidad por todas partes, mientras da alas a sus deseos . . . Han suprimido los privilegios de algunos de sus semejantes, que le estorbaban el camino, pero a costa de abrir las puertas a la rivalidad universal; el obstáculo cambió de forma, pero no de lugar . . .». ³⁴ La igualdad, especialmente en tiempos turbulentos, puede ser causa de vicios que reducen cada vez más la naturaleza moral del hombre. «Cuando la igualdad de condiciones logra desencadenar un conflicto entre las diferentes clases que componían la sociedad antigua, la envidia, el odio y la falta de caridad, el orgullo y la exagerada confianza en sí mismos de los hombres se apoderan de su corazón y le imponen su ley. Así, independientemente de aquella, tiende a dividirlos, a inspirarles desconfianza en el juicio de los demás, y a buscar la luz de la verdad sólo en ellos mismos. Cada cual procura guiarse por sus propias opiniones en todos los temas y se envanece de hacerlo. Los

³³ *Ibid.*, II, pág. 98.

³⁴ *Ibid.*, II, pág. 137.

hombres ya no están unidos por ideas sino por intereses; y pareciera como si los juicios se redujeran a una especie de polvo intelectual, disperso por todas partes, imposible de recoger y de aglutinar». ³⁵

Los valores morales también sufren el desgaste de los procesos democráticos. Muchos de estos valores —al menos en la forma que alcanzaron en el mundo moderno— tienen origen feudal tanto por su contexto como por la trama de sus elementos componentes. La confianza, la responsabilidad, la lealtad, el servicio, el honor . . . todo ello, tal como hoy lo conocemos (dice Tocqueville) tuvo su origen en la Edad Media, cuando el sentido de poder colectivo o abstracto era débil. Las relaciones personales íntimas constituían la argamasa de la sociedad; dado su carácter, los valores morales fundados sobre la confianza y el decoro resultaban indispensables. El honor era la contraparte feudal del patriotismo moderno. La palabra se ha conservado, pero su significación y su función han cambiado drásticamente en la sociedad democrática.

«Así, las leyes del honor serán menos peculiares y diversas en un pueblo democrático que en una aristocracia. También serán más oscuras —consecuencia necesaria de lo anterior—, pues a medida que las marcas distintivas del honor son menos numerosas e idiosincráticas, con frecuencia es difícil distinguirlas». ³⁶

En los tiempos feudales, los valores morales eran inmediatos y claros en la vida cotidiana, resultado del carácter concreto y la relativa estabilidad de la relación humana en cuyo ámbito se establecían. «Jamás podía ocurrir algo análogo en Estados Unidos, donde los hombres están en movimiento constante y donde la sociedad, transformada día a día por su propia evolución, cambia de continuo de opiniones al paso que cambian sus anhelos. En un país semejante, los hombres observan superficialmente las reglas del honor, pero es raro que tengan tiempo para poner atención en ellas». ³⁷ Unas pocas nociones imprecisas del honor tradicional «aparecen dispersas en el pueblo norteamericano, pero, además de su escaso número, esas opiniones tradicionales

³⁵ *Ibid.*, II, pág. 7.

³⁶ *Ibid.*, II, pág. 238.

³⁷ *Ibid.*, II, págs. 238 y sigs.

tienen poca raigambre y fuerza en el país. Es como si se tratase de una religión que conservara todavía algunos templos en pie, aunque los hombres ya hubieran dejado de creer en ella».³⁸

El ocaso de la aristocracia tiene incluso otro efecto moral: reducir el respeto por la *calidad*, en contraste con el valor asignado a las realizaciones y logros. Cita a Pascal: «Ser un hombre de calidad representa una gran ventaja, pues ello hace que un sujeto pueda gozar de tanto prestigio a los 18 o 20 años como otro a los 50, lo que representa una ganancia neta de 30 años».³⁹ En la democracia, donde el número de recompensas está forzosamente limitado (a pesar de que todos tienen acceso a ellas), el avance se retarda y se convierte cada vez más en una cuestión de leyes y reglamentaciones, prescriptas con minuciosidad y de aplicación universal. Tocqueville señala la semejanza de este aspecto del desarrollo democrático con la situación imperante durante mucho tiempo en China, donde, debido a la multiplicidad de exámenes que es preciso rendir para aspirar a cualquier puesto, «las ambiciones excelsas respiran con dificultad». En la democracia, donde por definición todos los candidatos son iguales —y como consecuencia de la dificultad de realizar una selección que no infrinja el principio de igualdad—, predomina, ante todo, la tendencia «a hacer que todos avancen con el mismo ritmo y deban someterse a las mismas pruebas». Esto es aplicable no solamente a la política y los cargos políticos, sino a todos los aspectos de la cultura. «Así, en la medida en que los hombres se asemejan más entre sí y el principio de igualdad se infunde, en forma pacífica y profunda, en las instituciones y en las costumbres de un país, las reglas del avance se hacen más inflexibles, el proceso se lentifica y cada vez es más dificultoso alcanzar con rapidez una cierta altura. Por aborrecer el privilegio y las situaciones embarazosas que provoca toda selección, los hombres, cualquiera que sea su nivel, terminan por ser sometidos obligadamente a las mismas pruebas; están sujetos en forma indiscriminada a una multitud de pequeños ejercicios preliminares, en que dilapidan su juventud y agotan su imaginación, al punto de desesperar de alcanzar

³⁸ *Ibid.*, II, pág. 235.

³⁹ *Ibid.*, II, pág. 245.

plenamente lo que se les ofrece; y cuando por fin están en condiciones de realizar actos extraordinarios, han perdido el entusiasmo por esa clase de cosas». ⁴⁰

De lo expuesto surge una paradoja: en tanto que la igualdad reduce cada vez más el número de ambiciosos y obliga a la mayoría a sujetar sus anhelos dentro de confines estrechos, «una vez que [la ambición] trasciende ese límite, es imposible imponerle coto alguno, de manera tal que cuando un hombre ambicioso tiene el poder en sus manos, se atreve a todo; y cuando lo pierde, se dedica a meditar de qué manera derribará al estado para recuperarlo. Esto otorga a las ambiciones políticas desmedidas un carácter violento y revolucionario, difícilmente equiparable en las comunidades aristocráticas». ⁴¹

También encontraremos en la democracia una devoción exagerada por el placer físico y por el momento actual, por el presente, con parejo descuido del pasado y el futuro. Si esto se combina con el culto del triunfo en lugar de la fama, y del logro competitivo en lugar de la ambición personal, el resultado es —a juicio de Tocqueville— un desasosiego que incuba la melancolía.

«Debemos atribuir a estas causas esa extraña melancolía que, en medio de la abundancia, a menudo se apodera de los habitantes de los países democráticos, ese disgusto por la vida que a veces los embarga, cuando todo les es fácil y su existencia sigue un curso tranquilo. En Francia se quejan de que aumenta el número de suicidios; en Estados Unidos el suicidio es raro, pero dicen que la insania es más común que en ninguna otra parte del mundo. Todos estos son síntomas diferentes del mismo mal . . . En épocas democráticas las diversiones son más intensas que en las aristocráticas, y es mucho mayor el número de quienes participan en ellas; pero en cambio hay que admitir que las esperanzas y los deseos del hombre se malogran con más frecuencia, y el alma está más perturbada y agobiada, y poseída por la ansiedad». ⁴² Por eso, para Tocqueville, la demo-

⁴⁰ *Ibid.*, II, pág. 246. Este, como muchos otros fragmentos de Tocqueville, es prácticamente idéntico a las conclusiones de Weber acerca de la meritocracia igualitaria.

⁴¹ *Ibid.*, II, pág. 247.

⁴² *Ibid.*, II, pág. 139.

cracia con todos sus triunfos y su inevitabilidad como fuerza histórica, lleva en sí una marea implacable de desolación cultural, una tendencia a marchitar los valores sobre los que se apoyan, en última instancia, tanto el carácter personal como el gobierno legítimo. La democracia y el individualismo están en conflicto inconciliable con sus propias premisas; ambos amenazan destruir lo que más necesitan: los puntales institucionales y morales originados en la sociedad predemocrática y preindividualista. En la democracia «se exalta al hombre en los preceptos, pero se lo degrada en la práctica». El triunfo de la democracia descansa en la preservación de la imagen del hombre que creara la sociedad aristocrática, pero un cúmulo de fuerzas se conjugaran para que esto sea imposible.

Tocqueville se preguntaba, en 1848: «¿Alcanzaremos alguna vez una transformación social más completa y de más vastos alcances —como nos lo aseguran otros profetas, acaso tan engañosos como sus antecesores— que las que pronosticaron y desearon nuestros padres, y que nosotros mismos podamos prever? ¿O estamos destinados simplemente a una situación de intermitente anarquía, la conocida queja crónica e incurable de los ancianos? No sabría decirlo: ignoro cuándo ha de concluir este largo viaje; estoy cansado de ver la playa en espejismos sucesivos, y a menudo me pregunto si la *terra firma* que buscamos existe en realidad, o si nuestro destino será vagar por los mares constantemente». ⁴³

La alienación del trabajo: Marx

Marx fue el canal por el cual se introdujo en el pensamiento contemporáneo la *palabra* alienación, y sin embargo el *significado* de alienación está lejos de ser, paradójicamente, el que él le asignó. La ironía adquiere mayores proporciones aún cuando advertimos que el sentido actual de alienación deriva de hombres como Tocqueville y Weber, que no usaron la palabra y cuyos conceptos acerca de la na-

⁴³ *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, trad. de Alexander Teixeira de Mattos; J. P. Mayer, comp., Londres: The Harvill Press, 1948, pág. 73.

turalidad humana, la sociedad y la historia eran casi diametralmente opuestos a los de Marx.

Muchos marxistas o neomarxistas de hoy, y la generación post-stalinista, se han esforzado por convertir a la alienación en concepto clave del pensamiento de Marx. Como bien dijera Daniel Bell, esos estudiosos «ven en la idea de alienación una crítica más sutil y radical de la sociedad contemporánea, que en su análisis de las clases, simplificado y altisonante». Pero esto, destaca, «no es “el Marx histórico” . . . Marx había repudiado la idea de alienación separada de su específico análisis económico de las relaciones de propiedad en el capitalismo, y al hacerlo así cerró el camino a un examen más amplio y útil de la sociedad y de la personalidad que el que nos brindaron los dogmas marxistas prevalentes. Aunque aceptemos la idea de alienación, asignar a este concepto un lugar central en la obra de Marx es contribuir a la perduración de un mito».⁴⁴

En primer lugar, Marx no era una mente alienada en el sentido que lo era Tocqueville. Llamar alienación a la actitud revolucionaria de Marx hacia el sistema social circundante, equivale a pasar por alto la influencia de su filosofía de la historia, tan optimista a su modo, como todo lo producido por los liberales de Manchester en esa época. Marx —me refiero al Marx maduro, al «histórico»— consideró al individuo sometido al capitalismo, a su naturaleza acicateada transitoriamente por «el fetichismo de las mercancías». Marx veía que la sociedad se caracterizaba por demoler a la clase trabajadora bajo la lógica férrea de la plusvalía, pero para él esto no era presagio de un futuro estéril y desesperado, sino más bien el primer paso hacia la *emancipación* del hombre. Comprendió los males de su tiempo, no como ominoso anuncio de la proletarización del alma y el espíritu humanos, no como pronóstico de un porvenir carcelario (cual lo concibieron Burckhardt y Weber, entre otros), sino como un lapso de dificultades que terminarían pronto, culminando en una revolución magnífica para dar acceso luego a la tierra prometida del socialismo. Tenemos que convenir con Bell en que el Marx auténtico es el que refleja la literatura acerca del tema aparecida hasta una década

⁴⁴ «The “Rediscovery” of Alienation», *The Journal of Philosophy*, LVI, noviembre de 1959, pág. 935.

atrás: el optimista confiado, profeta de la redención secular; el enemigo jurado de todas las instituciones tradicionales; el creyente en el progreso, en la democracia que la revolución económica traería consigo, ¡aun el individualista! El Marx esencial es el heredero del Iluminismo, el filósofo de la voluntad general (transferida a la clase trabajadora), el que dudaba con escepticismo de todos los estados mentales y relaciones sin raíz directa en la posición económica del hombre.

Para Tocqueville, como ya hemos visto, los disloques de la sociedad moderna enraízan en el esquema actual de los hombres. Son parte, en su opinión, de la esencia trágica de la historia política. Es poco probable que la democracia, el bienestar secular o la revolución logren eliminarlos. La alienación y el disloque social se volverán fundamentales, cada vez con mayor firmeza. ¡Cuán distinta es la opinión de Marx! Según él, los estigmas de la sociedad de masas son transitorios; elementos constitutivos de la sociedad burguesa, no lo son de la democracia, del secularismo, de la igualdad ni del industrialismo. La misma progresión económica que llevó al hombre de la esclavitud al feudalismo y luego hacia el capitalismo, lo llevará (paso final de la historia) al comunismo; y para dar ese paso el capitalismo y la democracia burguesa han allanado el camino. Ni en sus escritos ni en los de sus seguidores hay indicio alguno de que Marx fuera asaltado por esas incertidumbres y miedos acerca del futuro que torturaron a Tocqueville, a Weber, a Burckhardt, y a otros de sus contemporáneos. Como cualquier apóstol del capitalismo o la democracia burguesa, Marx tenía una confianza ilimitada en la estabilidad fundamental de la sociedad occidental. Esta afirmación acaso parezca extraña a primera vista, pero concuerda perfectamente con la opinión de que tras la superestructura del capitalismo hay ciertas leyes férreas de organización —manifiestas en la tecnología, la fábrica, la administración política y el comercio— que garantizan la estructura esencial de la sociedad, sean cuales fueren los efectos de la próxima revolución. La nueva sociedad ya estaba bien plasmada dentro de la matriz de la anterior. Los socialistas de tres generaciones habrían de reflejar la confianza y el optimismo de Marx, en sus característicos planteos acerca de los problemas de organización, personalidad y poder. Marx creía, con la misma convicción

que Bentham o Spencer, que las fibras medulares de la sociedad arrancaban de la armonía impersonal de los intereses económicos, no de la comunidad, la tradición o los valores éticos.

Depositaba esa misma confianza en la naturaleza humana y en su indestructibilidad. Sobre esta base pudo escribir *El capital*: «Se trata con los individuos sólo en la medida que personifican categorías económicas, expresiones de particulares relaciones o intereses de clases». ⁴⁵ Sin embargo, de tales afirmaciones y de otras análogas no podemos deducir que confundiera estas representaciones metodológicas o analíticas con la realidad existencial del hombre. A menudo hablamos de la concepción «social» de Marx sobre la naturaleza de la personalidad humana, en contraste con la que encontramos en los escritos de los economistas clásicos de su época. Pero sería un error suponer que su concepción es social en el sentido en que lo es, por ejemplo, la de Durkheim, o aun las de Weber o Simmel. A pesar del sentido histórico de Marx en lo que concierne a las organizaciones sociales y a las cambiantes manifestaciones de los tipos humanos —esclavo, siervo, proletario, etc.—, hay en él una decidida aceptación de la estabilidad y la realidad del ser humano. ¡El hombre es la raíz de todas las cosas!

Es difícil resistir a la tentación de comparar al proletario de Marx con el «hombre de Dios» del que hablara Calvino. En cada caso vemos la relación del hombre con los «elegidos» (ya sean religiosos o económicos), «comunidad invisible» por así decirlo, compuesta fundamentalmente de individuos autosuficientes. Procesos inexorables harán que esta «comunidad» llegue a ser alguna vez visible y eterna. Cualesquiera sean sus tormentos y las pruebas que deba sufrir, el verdadero creyente —calvinista o proletario— sabe que ciertas leyes férreas deben conducirlo, a la postre, a su emancipación de este valle de lágrimas, ubicándolo para siempre en el reino de los justos. Ese saber constituye su sustento. En síntesis, el proletariado tiene una especie de estatura heroica e indestructibilidad de espíritu que Calvino, *mutatis mutandis*, hubiera reconocido y aprobado.

Pero si en el proletario de Marx hay una dimensión puritana, hay otra, aún más notable, proveniente del Iluminis-

⁴⁵ *Basic Writings, op. cit.*, pág. 136.

mo. Marx, como ya he dicho, es un *philosophe* contemporáneo. Rousseau —el del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*— constituyó para él el prototipo más claro de todos los iluministas. Hay una notable similitud entre las opiniones de ambos acerca de la sumisión del hombre (al capitalismo, en un caso, a las instituciones de la sociedad tradicional, en el otro). Concepciones que dan por supuesta la bondad natural (pero alienada) del hombre, y la indestructibilidad básica de su razón y su carácter. Parten ambos de un estado prístino en el que el hombre está en plena posesión de sus facultades y potencias: de su *personalidad*, digamos. Para Rousseau, este es el estado de la naturaleza; para Marx, el comunismo primitivo. Uno y otro ven el comienzo de la subordinación del hombre en el auge de la propiedad privada y las instituciones creadas para salvaguardarla, y en la desigualdad de clases, la piedra angular del sistema que los oprime. Por último —y este punto resulta aquí muy oportuno—, uno y otro juzgan que la pérdida de libertad del hombre reside en su transferencia a otros individuos, por el desarrollo de la sociedad civil, de la autonomía que alguna vez tuvo.

¿Qué hay más «marxista» en las primeras páginas del *Discurso* de Rousseau, que su descripción del hombre primitivo gozando de los frutos de su propio trabajo, su pesca y su caza, viviendo de sus propios recursos, mas acatando los dictámenes de aquellos en favor de quienes ha alienado sus derechos y poderes naturales, por así decirlo? Lejos de temer a los elementos, el hombre natural de Rousseau disfruta de la seguridad y confianza propias de quien es su propio sacerdote y filósofo. Todo esto cambia al establecer la propiedad privada y el desarrollo consiguiente de las instituciones políticas, sociales y religiosas. El hombre llega a ser tiranizado por las fuerzas que antes dominó: fuerzas que ahora se objetivan en instituciones externas que lo subyugan. No difiere mucho de esto el concepto de Marx sobre la larga evolución de la sociedad a partir del idílico comunismo primitivo; a él le impresionaba tanto como a Rousseau la subordinación del hombre a las instituciones, ya que veía en ello no un apoyo indispensable al pensamiento y el carácter, como Tocqueville, sino las causas de la fragmentación de la existencia humana. La acción de las instituciones capitalistas, tiránica en lo político, es superficial en lo mo-

ral y en lo psicológico. Vale decir que la naturaleza íntima del hombre sigue siendo la misma, y que cuando suene la hora del capitalista dará un paso adelante y volverá a ser capaz de vivir esa vida plena, no fragmentada, que conoció antes del advenimiento de la propiedad privada.

La magnitud de la influencia de Rousseau sobre el concepto marxista de la naturaleza humana y su relación con la sociedad, se desprende del siguiente pasaje de Marx y Engels en *La ideología alemana*: «En la sociedad comunista, donde nadie tiene una esfera exclusiva de actividad, sino que todos pueden realizarse en la forma que deseen, la sociedad regula la producción general y así hace posible que yo haga una cosa hoy y otra mañana, que pesque por la mañana, cace luego del almuerzo, críe ganado al atardecer y ejerza la crítica después de la cena, en tanto poseo una mente, sin transformarme en pescador, cazador, pastor o crítico». ⁴⁶

Consideremos, en cambio, el siguiente pasaje de *Anti-Dühring* de Engels: «En los tiempos que vendrán ya no habrá arquitectos ni changadores profesionales . . . El hombre que durante media hora dará instrucciones como arquitecto actuará también como mozo de cordel por algún lapso, hasta que su actividad como arquitecto vuelva a serle requerida». ⁴⁷ La cuestión está bastante clara: así como Rousseau había concebido la voluntad general como un medio para liberar a los hombres de la influencia corruptora y fragmentadora de las instituciones, para Marx ese medio era el socialismo. En ambos casos, está implícita desde el punto de vista psicológico la devolución al hombre de los elementos de su naturaleza, su ser interior, que le fuera arrebatado por las instituciones religiosas, económicas y políticas. «Toda emancipación constituye una restitución al hombre del mundo humano y de las relaciones humanas», escribió Marx. «La emancipación humana únicamente será completa cuando el hombre individual y real haya asimilado en sí mismo al ciudadano abstracto; cuando, como hombre individual, en su vida cotidiana, en su mundo y en sus relaciones, haya llegado a ser un *ser social*, y cuando haya

⁴⁶ *Ibid.*, pág. 254.

⁴⁷ *Anti-Dühring*, trad. de Emile Burns, Moscú: Foreign Language Publishing House, 1954, pág. 278.

reconocido y organizado sus propias potencias (*forces propres*). . . ».⁴⁸

En Marx, al igual que en Rousseau, subsistía el supuesto de que bajo los efectos de las instituciones civiles perduran —en toda su bondad y su viabilidad— la salud y la estabilidad fundamentales de la naturaleza humana. El hombre comunista de Marx es su versión del hombre natural del siglo XVIII. Estas dos perspectivas esenciales de Marx —la benevolencia de todo lo que es verdaderamente moderno en la sociedad, y la estabilidad subyacente del espíritu humano, perspectivas ambas que provienen del Iluminismo— constituyen el contexto de la diferencia entre su concepto de alienación y el de Tocqueville. El concepto de Marx, incluso en sus primeras expresiones, es eminentemente individualista: lejos de lamentar la pérdida de los lazos del hombre con las instituciones, procura devolver a aquel lo que con alevosía le fuera arrebatado por la sociedad exterior: por la religión, el estado y la economía —especialmente esta última—. Acaso el joven Marx se haya interesado por las relaciones del hombre con las instituciones en su conjunto, pero una vez que se entregó a los movimientos obreros transfirió únicamente a la economía el interés teórico que antes había prestado a otras partes de la sociedad.

Marx, como sabemos, tomó la palabra alienación de Hegel y, más directamente, de los «hegelianos de izquierda». Para Hegel, como manifestara Bell, «la alienación, en sus connotaciones originales, era la disociación radical del propio ser en actor y cosa; en un *sujeto* que se afana por gobernar su propio destino, y un *objeto* manejado por los demás».⁴⁹ En el uso estricto y riguroso de Hegel la alienación no es un estado meramente finito, señálemoslo, ni mucho menos la consecuencia transitoria de una etapa de desarrollo social. Por lo contrario, está profundamente arraigada en la naturaleza del hombre; es ontológica y metafísica. Por eso, es probable que la libertad absoluta —que Hegel define como «ese viaje a la intemperie donde no hay nada por encima ni por debajo de nosotros, y donde quedamos en soledad con nosotros mismos»⁵⁰ sea inalcanzable. Siempre habrá

⁴⁸ *Selected Writings*, pág. 236.

⁴⁹ *Daniel Bell, op. cit.*, pág. 936.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 936 n.

algún grado de disociación del yo, manifiesto en el pensamiento y en la vida. Hegel escribió, cierto es, algunas críticas sociales en relación con desarrollos históricos del siglo XIX, críticas que permiten ubicarlo netamente junto a los conservadores filósofos y los sociólogos, pero su concepto de la alienación no tiene casi nada que ver con ellas. La alienación es un estado profunda e incommoviblemente incorporado a la naturaleza del yo del hombre y su afán por comunicarse con el mundo.

Lo que había sido ontológico en Hegel, por obra de los «hegelianos de izquierda» se hizo cada vez más sociológico. Así Feuerbach, a quien Marx reconocía la prioridad de haber llevado el concepto de alienación al mundo empírico, lo trató como condición esencialmente religiosa, como proveniente de la pérdida del yo por la tiranía de la religión. En Feuerbach se combinan la ontología hegeliana con las arremetidas iluministas contra la religión institucional en especial el cristianismo; la causa primaria de la alienación del hombre reside, según él, en su sujeción a las formas y supersticiones de la religión tradicional. Feuerbach no se limitó a las formas: el propio concepto de Dios debía ser extirpado para devolver al ser humano su identidad, para restituir su yo alienado a la prístina totalidad.

Marx juzgaba, empero, que con esto se pasaba por alto la verdadera cuestión. Lo económico era anterior a lo religioso en la delimitación del contexto de la alienación. Feuerbach había reducido la idea de alienación de Hegel a algo expresable en términos de religión; Marx lo redujo aún más, expresándolo en términos de propiedad privada y trabajo. La esencia de la idea marxista de alienación reside en la separación del hombre del fruto de su trabajo.

«¿En qué consiste esta alienación? En primer lugar, en que el trabajo es *externo* al trabajador: no es parte de su naturaleza y, en consecuencia, el trabajador no se realiza en su trabajo sino que se niega a sí mismo; experimenta un sentimiento de miseria, no de bienestar; no despliega libremente su energía física y mental, sino que extenua su cuerpo y envilece su intelecto. Por eso se siente a sus anchas sólo en las horas de descanso, en tanto que en las horas de trabajo se encuentra desvalido. Su trabajo no es voluntario sino impuesto: es *trabajo forzado*. No satisface una necesidad, sino que es *un medio* de satisfacer otras necesidades.

Su carácter ajeno* aparece con claridad en el hecho de que se lo eluda como a una plaga si no existe una presión física u otra forma de compulsión. Por último, ese carácter alienado del trabajo para el obrero se manifiesta en que el trabajo no es suyo sino para algún otro, y cuando trabaja no se pertenece a sí mismo sino a otra persona». ⁵¹

Marx considera la alienación en el trabajo de modo muy semejante al que empleara en el pasado para referirse a la religión (como había hecho Feuerbach antes que él). La alienación consiste en que el individuo permite que algo de sí mismo salga fuera de él y se transforme en una influencia externa o autoridad. La tiranía impuesta por el capitalismo es la tiranía objetivada de algo que por derecho le pertenece al obrero. «Así como en la religión la acción espontánea de la fantasía, del cerebro y el corazón humanos, reaccionan independientemente —es decir, como una actividad ajena de dioses o demonios— sobre el individuo, del mismo modo la actividad del obrero no es su actividad espontánea. Es la actividad de otro, y una pérdida de su propia espontaneidad». ⁵²

No hay definición mejor y más sumaria de lo que quería significar con el término alienación que la siguiente: «El objeto producido por el trabajo, su producto, ahora está frente a él, como un *ser ajeno*,** como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo es trabajo que se ha incorporado a un objeto, y se ha transformado en un objeto físico; este producto es una objetivación del trabajo. La realización del trabajo es al mismo tiempo su objetivación. En la esfera de la economía política esta realización parece *viciar* al obrero, la objetivación se presenta como una *pérdida* y una *servidumbre al objeto*, y la apropiación como alienación». ⁵³

Estas definiciones, tomadas de los primeros escritos de Marx, muestran una clara relación con su obra de la madurez. Lo que desde cierto punto de vista podríamos considerar como atenuación del concepto de alienación en su siste-

* *Alien*, término del cual deriva *alienation*, significa «ajeno». (N. del E.)

⁵¹ *Selected Writings*, págs. 169 y sigs.

⁵² *Ibid.*, pág. 170.

** Véase la anterior nota del editor.

⁵³ *Ibid.*, pág. 171.

ma, desde otro punto de vista no es sino devoción socialista a lo único que produce (o, mejor dicho, *representa*) la alienación: el capitalismo. Al par que Hegel, Marx asevera que el hombre está alienado: es decir, que su verdadero yo está dissociado. Esta es la primera etapa del desarrollo de su pensamiento; la segunda la alcanza al concordar con Feuerbach en que dicha alienación no es ontológica sino histórico-institucional; la tercera, cuando abjura de ambos y declara que la alienación es reductible a la propiedad privada: vale decir, a la alienación de una facultad esencial del hombre —el trabajo— respecto del hombre mismo. Arribado que hubo a esta decisión, se entregó exclusivamente al análisis y condena del capitalismo. El pasaje siguiente, extraído de *El capital*, tiene no obstante antecedentes en reflexiones anteriores:

«Dentro del sistema capitalista, todos los métodos para elevar la productividad social del trabajo se logran a costa del trabajador individual; todos los medios para el desarrollo de la producción se transforman en medios de dominación y de explotación de los productores; mutilan al obrero, para hacer de él un fragmento del hombre; lo degradan al nivel de apéndice de una máquina; destruyen el encanto que aún pudiera restar en su trabajo y transforman a este en una molestia aborrecida; enajenan al obrero de las potencialidades intelectuales del proceso de trabajo en la misma proporción en que la ciencia es incorporada al trabajo como poder independiente; distorsionan las condiciones bajo las cuales el individuo trabaja y lo someten, durante el proceso de trabajo, a un despotismo tanto más odioso cuanto más vil; aplastan a su mujer y a sus hijos bajo las ruedas del *juggernaut** del capital». ⁵⁴

Pero la afinidad que exhibe este pasaje con la torturada visión de la división del trabajo que observamos en Tocqueville es sólo superficial. Lo que interesa es el contexto. Para Marx toda esta fragmentación, esta disciplina destructora

* *Juggernaut* o Yaganat es, en la religión de los hindúes, un ídolo que encarna al dios Vishnu; en la fiesta anual celebrada en su honor, el ídolo es transportado en un enorme carro, y es creencia que los fieles deben arrojar y ser aplastados por él para cumplir a satisfacción el rito. (*N. del E.*)

⁵⁴ *Capital*, Chicago: Charles H. Kerr Co., 1906-09, I, pág. 708.

del alma, esta degradación del hombre, es una función del capitalismo, simplemente, de la propiedad privada de los medios de producción. «La religión, la familia, el estado, la ley, la moralidad, la ciencia, el arte, etc., son meras formas particulares de producción y obedecen a su ley natural. La abolición efectiva de la propiedad privada, como la apropiación de la vida humana, es de este modo la abolición efectiva de toda alienación, y en consecuencia el retorno del hombre desde la religión, la familia, el estado, etc., a su vida humana, es decir, social».⁵⁵ Pero esto pertenece a un universo discursivo distinto del de Tocqueville, para quien la degradación del obrero tenía lugar en el *sistema mismo de producción*, en la división del trabajo y en la tecnología. Para Tocqueville poco importaba quién poseyera los medios de producción, en comparación con las fuerzas mayores que contribuyen a la subordinación del hombre.

A juicio de Marx y sus seguidores, sin embargo, no había fuerzas —ni espirituales ni institucionales— mayores que el sistema del capitalismo. Si lo abolimos y lo sustituimos por el socialismo, y luego por el comunismo, habremos concluido nuestra misión: destruir todo lo que hoy separa al hombre de la libertad y de su verdadero ser.

«Cuando la sociedad —escribe Engels—, al tomar posesión de todos los medios de producción y administrarlos sobre una base planificada, se haya librado a sí misma y haya librado a todos sus miembros de la esclavitud a que hoy los someten los medios de producción que ellos mismos han creado y ahora se les oponen como un poder irresistible y ajeno: cuando, en consecuencia, el hombre no sólo proponga sino que también disponga, en ese momento y no antes, desaparecerá el último poder ajeno a él, representado ahora por la religión. Y con él desaparecerá la meditación religiosa misma, por la simple razón de que no quedará nada en qué meditar».⁵⁶

Que la alienación pudiera ser un estado mental en un régimen socialista; que el socialismo pudiera considerarse en realidad como una mera etapa de burocratización del espíritu humano, más aguda de todo cuanto hoy representan la democracia de masas y el industrialismo maquinista, etapa

⁵⁵ *Selected Writings*, pág. 244.

⁵⁶ *Anti-Dühring*, citado por Bell, *op. cit.*, pág. 944.

en la cual el individuo queda cada vez más aislado de las fuentes de identidad cultural, más perdido en la rutina y en la tecnología, y donde la voluntad del pueblo se aparta cada vez más de sí misma por la acción de fuerzas históricas «racionales» y «progresistas», todo esto es por completo extraño al marxismo. No lo fue, empero, para Weber, Durkheim o Simmel.

La némesis del racionalismo: Weber

En Weber encontramos una actitud mental muy próxima a Tocqueville. Las perspectivas y conclusiones de ambos respecto del curso de la historia occidental ofrecen un notable parecido. Uno y otro prevén un futuro iluminado por las fuerzas del racionalismo, la democracia y el secularismo. La melancolía que tiñe los grandes ensayos de Weber es tocquevilliana en esencia.

En el transcurso de la vida de Weber, el socialismo adquirió en buena medida la misma significación contextual que tuvo la democracia en la época de Tocqueville. En la década de 1830 bullían en Francia las doctrinas y contradocinas del igualitarismo democrático, que configuraron el enfoque de Tocqueville acerca de Estados Unidos; análogamente bulleron en Alemania, desde 1890 hasta la declaración de la Primera Guerra Mundial, las doctrinas y contradocinas del socialismo, y en particular las marxistas. Muchas mentes preclaras de esa época vieron en el socialismo un movimiento liberador y beneficioso —además de inevitable—. No así Weber: quizá, decía, fuera inevitable, dada la estructura y el desarrollo del capitalismo, pero no beneficioso. Lejos de constituir la antítesis del capitalismo, el socialismo era en cambio, según él, su agudización maligna. Se preguntaba, en efecto —como lo hiciera Tocqueville respecto de la democracia—: ¿Qué importa que la propiedad pase de los menos a los más, si las fuerzas básicas de la sociedad moderna —la burocracia, la racionalización de valores, la alienación con respecto a la comunidad y la cultura— siguen su marcha? En su opinión, capitalismo y socialismo eran manifestaciones de una fuerza mucho más fundamental en Occidente: la racionalización, la conversión de los valores y relaciones sociales, de las formas primarias, comunales y

tradicionales que alguna vez tuvieron, a las formas impersonales y burocratizadas de la vida moderna.

Del mismo modo que no podemos cerrar los ojos frente a la intensa preferencia de Tocqueville por la aristocracia o el afecto rector que siente Tönnies por la *Gemeinschaft*, tampoco somos ciegos a la obsesión que exhibiera Weber a lo largo de toda su vida y obra por los valores tradicionales, que los dirigentes de la nueva sociedad parecían tirar por la borda. Es útil recordar que los trabajos sociológicos serios de Weber tuvieron comienzo con el viaje que efectuara en su juventud a Prusia oriental, viaje que perseguía, entre otros propósitos, el de averiguar por qué los trabajadores campesinos de esa zona se preocupaban tan celosamente por convertirse en asalariados, en lugar de conservar las relaciones de status más seguras que habían heredado de sus antepasados.

A no dudarlo, aquella experiencia fue la que lo llevó en definitiva a concluir que la racionalización —de las relaciones entre obreros y patronos, del gobierno, de la religión y de la cultura en general— era una fuerza arrolladora de la historia moderna, que arrasaría todo cuanto encontrara en su camino. La racionalización sirve a Weber exactamente como el igualitarismo sirvió a Tocqueville. En ambos vemos una tendencia histórica comprensible sólo en términos de lo que le ocurre a la sociedad tradicional: a esos valores de la cultura y la comunidad que otrora dieran a los hombres un sentimiento de estrecha relación mutua y de identidad personal. El impulso igualitario que Tocqueville pudo descubrir en la historia europea (desandando el camino hasta llegar a los albores de la Edad Media), impulso que afectaba a la cultura, los valores, la autoridad y el carácter humano, tiene su paralelo en el impulso hacia la racionalización que descubre Weber.

Weber, cultor de la ciencia comparada, no se limita a ver en la racionalización un proceso único en la Europa moderna; la racionalización se transforma en sus manos en un concepto metodológico de largo alcance, aplicable por igual a pautas de cultura y pensamiento de todas las civilizaciones. Lo emplea para esclarecer procesos pertenecientes a la historia de la religión del mundo antiguo, la música, el arte, la guerra, la autoridad y la economía. Su interés por la racionalización no se restringe, pues (como sucedió, en el caso

de Tocqueville, con el igualitarismo), a Occidente. Pero esta verdad es incidental; el punto capital es que Weber edujo su imagen primera de lo que era el proceso de racionalización, a partir de su contraste entre el tradicionalismo medieval occidental y la sociedad moderna. Por «libre de valores» que sea su enfoque de la racionalización, es indudable que su *evaluación* moral de ella estuvo moldeada, en última instancia, por la misma perspectiva en que Tocqueville moldeó su evaluación de la igualdad y la individualización.

Sugerimos antes que la alienación de Tocqueville puede considerarse una inversión del individualismo, que lo llevó a juzgar el deterioro del hombre como efecto a largo plazo de su liberación de las instituciones; de modo similar la alienación de Weber proviene de una inversión del racionalismo. Tocqueville concibió el futuro como una expansión de masas atomizadas coronadas por un poder absoluto, aunque providencial. Weber, sin discrepar en absoluto con ello, lo ubica dentro de los términos complementarios de una reducción de todos los valores, relaciones y culturas a una burocracia monolítica, secular y utilitaria. La racionalización, al abolir lo tradicional, lo patriarcal, lo comunal y lo «encantado» junto con lo irracional, lo personalmente utilizable y lo supersticioso, se transforma a la postre en su propia némesis.

He ahí, en Weber, la misma nota de paradoja trágica que veíamos en Tocqueville. Tras haber sido una fuerza de «progreso» —el medio indispensable para liberar al hombre de las tiranías del pasado—, la racionalización se convierte a la larga en el caldo de cultivo de una tiranía más grande, más penetrante, más perdurable que cuantas haya conocido la historia anterior. No se trata de un mero proceso político; sus efectos no se limitan a la burocracia política: ha afectado a toda la cultura (incluso el pensamiento humano) como afectó la estructura de la economía y el estado modernos. En la medida que el proceso de racionalización tuvo algo de lo cual alimentarse —es decir, la estructura de la sociedad y la cultura tradicional plasmada durante la Edad Media— fue un proceso en general creativo y liberador. Pero al disminuir y marchitarse gradualmente esa estructura, al aumentar el desencanto del hombre con respecto a los valores de esa estructura, la racionalización amenaza ahora con transformarse en algo, no creativo y liberador, sino mecani-

zado, regimentado y en última instancia destructivo para la razón.

«Nuestra época está condenada a la racionalización y la intelectualización y, por sobre todas las cosas, al “desencantamiento del mundo”. Precisamente los valores más sublimes y últimos han desaparecido de la vida pública, refugiándose ya sea en el reino trascendental de la vida mística o en la fraternidad de las relaciones directas y personales. No es accidental que nuestras expresiones artísticas de mayor envergadura sean de carácter íntimo y no grandioso, ni lo es tampoco que sólo en círculos pequeños y privados, en situaciones humanas personales, en *pianissimo*, vibre hoy un pulso análogo al profético *pneuma* que en la antigüedad recorría, como una tea incendiaria, las grandes comunidades, fundiéndolas en estrecha unidad. Si procuramos, con penosos esfuerzos, “inventar” un estilo artístico grande y perdurable, el resultado son esas afligentes monstruosidades, los múltiples monumentos pergeñados a lo largo de los últimos veinte años. Si pretendemos construir intelectualmente nuevas religiones, sin una profecía original y auténtica, resultará algo similar en el sentido interior pero con efectos todavía peores. La profecía académica, por último, tan sólo creará sectas fanáticas, nunca una comunidad genuina».⁵⁷

Hay una semejanza notable entre este concepto de la cultura moderna y el de un contemporáneo de Weber, George Sorel. Sin sentimentalismo alguno, ambos comprendieron la ineludible transformación de la cultura europea, que de estar basada sobre una acción con raíces en los *sentimientos* personales —creencia, esperanza, amor, júbilo, odio, crueldad— pasaba a basarse cada vez más sobre la impersonalidad, sobre la lixiviación del sentimiento, junto con el dominio personal, del gobierno de la vida. Esta tétrica conclusión llevó a Sorel a la búsqueda de un «mito» que, como el cristianismo en la Roma imperial, pudiera restablecer la esperanza y la fe. . . y también la acción.⁵⁸ Weber —no hay por qué dudarlo— habría considerado esa búsqueda más

⁵⁷ «Science as Vocation», en *Essays, op. cit.*, pág. 155.

⁵⁸ George Sorel, *Les illusions du progrès*, París, 1908, y *Reflections on Violence*, trad. de T. E. Hulme y J. Roth, Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950. La obra cuenta con una notable introducción de Edward Shils.

cercana a una traición infligida al destino, que a su cumplimiento.

Weber, como Tocqueville, advierte un cambio incluso en el carácter del hombre, que resulta del rol que desempeña en la vida moderna: el de un ente casi totalmente gobernado, manejado, custodiado, en sectores cada vez más vastos de su existencia, y lo que es más importante, en detalles nimios y personales. Pero ambos comparten un rasgo genial: el conocimiento de este hecho no hizo que arremetieran ciegamente (como tantos en su época) contra las fuerzas del modernismo y del progreso. Weber comprendió, al igual que Tocqueville, los magníficos logros del igualitarismo y la racionalización en la historia moderna de Europa; la liberación del hombre de contextos cuya misma personalidad e intimidad los habían transformado, con harta frecuencia, en tiranos para él, y de valores cuyo mismo carácter sacro había sido calibre de su efecto asfixiante sobre la vida y la creatividad. Ambos entendieron la férrea necesidad de esos movimientos, necesidad histórica que el radicalismo y el liberalismo doctrinarios apoyaran en exceso y ensalzaran clamorosamente. Si en Marx encontramos algunas de las odas más brillantes que se cantaran al capitalismo, en Tocqueville y en Weber hallamos también algunas de las mayores alabanzas pronunciadas en favor del igualitarismo y de la racionalización. Otro rasgo de su grandeza intelectual es que optaran por seguir el solitario camino de un principio equidistante antes que el más fácil y enardecedor de la abnegada entrega al tradicionalismo o el modernismo. ¿Acaso Weber, afligido como estaba por las consecuencias de la racionalización, reclamó el retorno al pasado, a esos aspectos que son lo menos moderno del presente? ¡Decididamente, no! Y en ello no estuvo a la zaga de Tocqueville, quien en 1848 —recordémoslo— apoyó a los revolucionarios, no a los discípulos de la reacción. Ambos reconocieron que la historia con mayúsculas posee una cualidad irreversible, y que si bien es deber del intelectual encararla con rigor, llamando a las cosas por su nombre (tiranía, vulgaridad, o ambas a la vez) en lugar de humillarse ante ellas, también lo es evitar la narcótica huida a los baluartes de los falsos dioses del arcaísmo. A Weber le preocupaba el vínculo existente entre la religión y el mundo a que estaban dando lugar la ciencia y la burocracia. Su propio tormento

con el modernismo lo volvió caritativo para con aquellos que, considerándolo intolerable, se volvían hacia los credos históricos.

«A la persona que no puede soportar con hombría el sino de los tiempos, debemos decirle: es mejor que retorne en silencio, sin la habitual publicidad escandalosa de los renegados, antes bien con sencillez y llaneza. Las viejas iglesias la esperan compasivas con los brazos abiertos. Después de todo no le hacen el trance tan difícil; de uno u otro modo deberá ofrendar su “sacrificio intelectual”: eso es inevitable. Si puede hacerlo, no lo censuraremos. Semejante sacrificio en favor de una incondicional devoción religiosa es, desde el punto de vista ético, algo muy distinto de la evasión del deber cabal de integridad intelectual; esta evasión ocurre cuando nos falta el coraje para aclarar nuestra posición definitiva y más bien eludimos las dificultades que tal deber nos provoca mediante juicios inconsistentes y relativos. *A mis ojos, ese retorno religioso revela más altura que la profecía académica, la cual no comprende claramente que en las aulas de la universidad no cabe otra virtud que la cabal integridad intelectual.* Sin embargo, la integridad nos obliga a afirmar que los muchos que hoy aguardan la llegada de nuevos profetas y salvadores, se hallan en situación análoga a la que resuena en el hermoso canto del “guarda” idumeo, incluido entre los oráculos de Isaías del período del exilio:

*»“He calleth to me out of Seir, Watchman,
what of the night? The watchman said,
The morning cometh, and also the night:
if ye will enquire, enquire ye: return,
come”.**

»El pueblo que esto oía había inquirido y esperado durante más de dos milenios, y nos sobrecoge advertir cuál fue su destino. Queremos extraer de ello la lección de que nada se gana con anhelar y esperar a solas, que debemos actuar de modo diferente. Nos pondremos a trabajar y a satisfacer

* «Danme voces de Seir: Guarda, ¿qué de la noche? El guarda respondió: La mañana viene, y después la noche: si preguntareis, preguntad; volved, venid» (Isaías, cap. 21, vers. 11-12). (N. del E.)

“las demandas del día” en las relaciones humanas tanto como en nuestra ocupación. Pero esto es algo bien simple, si cada cual encuentra al demonio que sostiene las fibras de su vida, y lo obedece». ⁵⁹

Ni el propio Albert Camus hubiera expresado esto de manera más aguda y vigorosa, en nuestros días. La alienación no es, después de todo, un renunciamiento de anacoreta, sino una forma especial de percepción.

Pero Weber no siente más que desprecio para aquellos intelectuales que en lugar de volver con franqueza y honestidad a los grandes credos, con un auténtico «sacrificio intelectual», juegan en cambio con las galas y los símbolos de la religión. «Nunca hasta ahora había aparecido una nueva profecía (y repito deliberadamente esta imagen, que ha ofendido a algunos) por obra de la necesidad que experimentan algunos intelectuales modernos de adornar sus almas, por así decirlo, con antigüedades cuya autenticidad haya sido garantizada. Al hacerlo, recuerdan de pronto que la religión ha formado parte de esas antigüedades y, entre todas las cosas, es esa precisamente la que no poseen. No obstante, a modo de sustituto, juegan a decorar una especie de capilla doméstica con pequeñas imágenes sagradas provenientes de todo el mundo, o producen sucedáneos mediante las más diversas experiencias psíquicas, a las que atribuyen dignidad de beatitud mística, y que venden en el mercado de libros. Esto es, lisa y llanamente, fraude o autoengaño». ⁶⁰ No es la *desorganización*, como tampoco la *catástrofe*, lo que teme Weber, sino más bien la *superorganización*: un futuro exento de los contextos informales, de los contextos de usos y costumbres dentro de los cuales la personalidad encuentra elementos para hacer frente a la mentalidad de masas y la uniformidad cultural. La racionalización, que ha hecho que la democracia y el capitalismo triunfen sobre los sistemas sociales precedentes, dará origen —si no le infundimos un nuevo hálito— a una sociedad donde aquellos perecerán o sólo perdurarán en forma caricaturesca, donde el hombre perderá su moderno carácter fáustico y se convertirá en una criatura apática y temerosa, dominada por el demonio.

⁵⁹ *Essays*, págs. 155 y sigs.

⁶⁰ *Ibid.*, pág. 154.

En las elocuentes páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber sostiene que la otra cara del ascetismo (fuerza motriz del trabajo capitalista) puede ser la alienación con respecto a las cosas que acompañan al ascetismo. «Puesto que el ascetismo se propuso remodelar el mundo y plasmar en él sus ideales, los bienes materiales han adquirido un poder creciente, inexorable, sobre la vida humana, como no lo tuvieron en ningún período histórico anterior. Hoy el espíritu del ascetismo religioso se ha evadido de la jaula tal vez para siempre, ¿quién puede saberlo?, pero el capitalismo victorioso ya no necesita su apoyo, puesto que descansa sobre cimientos mecánicos. Su risueño heredero, el Iluminismo, parece perder también irremediablemente su rosado color, y la idea del deber en la vocación propia merodea en nuestras vidas como el espectro de las desaparecidas creencias religiosas. Cuando resulta imposible relacionar de manera directa la satisfacción de la vocación con los más excelsos valores espirituales y culturales, o cuando, por otro lado, no se lo siente necesariamente como presión económica, el individuo suele abandonar todo intento de autojustificación. Allí donde la persecución de la riqueza alcanzó el más alto desarrollo (Estados Unidos), aquella, despojada de su sentido religioso y ético, tiende a asociarse con pasiones puramente mundanas, que a menudo le confieren el carácter de un mero deporte.

»Nadie sabe quién ha de vivir en el futuro dentro de esta jaula, ni si al término de este tremendo desarrollo aparecerán profetas totalmente nuevos, ni si tendrá lugar un gran renacimiento de las ideas y de los ideales antiguos; o, en caso de que nada de esto acontezca, si asistiremos a una petrificación mecanizada y embellecida con una suerte de autoimportancia convulsiva. Pues cabría afirmar con razón de la última etapa de este desarrollo cultural: "Especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón: ¡estas nulidades imaginan que han alcanzado un nivel de civilización sin precedentes!"».⁶¹

Weber compartió en gran parte la opinión relativa a las condiciones autoesterilizantes de la educación, y la aciaga perspectiva de una «meritocracia» que a la larga sería tan perjudicial para la igualdad y la libertad como las aristocra-

⁶¹ *The Protestant Ethic, op. cit.*, págs. 181 y sigs.

cias pretéritas, fundadas sobre la religión, la propiedad o la guerra. Pensaba que la racionalización de la educación, la dependencia cada vez mayor del gobierno y la sociedad respecto de las habilidades y los conocimientos técnicos a que aquella da lugar, establecería un nuevo estrato de privilegio y poder, en el que el diploma ocuparía el lugar del escudo de armas.

«El desarrollo del diploma en las universidades y colegios comerciales y técnicos, y el clamor universal por la institución de certificados educacionales en todos los campos, contribuyen a crear un estrato privilegiado en las oficinas y cargos públicos y privados. Esos certificados apoyan las pretensiones de quienes los detentan a celebrar matrimonio con los miembros de familias notables (en las oficinas comerciales, los empleados esperan naturalmente tener preferencia con respecto a la hija del jefe), a ser admitidos dentro de círculos que adhieren a “códigos de honor”, a una remuneración “respetable” más que la que merece un trabajo bien hecho, a una carrera de porvenir asegurado, y que ofrezca garantías para la vejez, y por sobre todo a monopolizar puestos social y económicamente ventajosos. En todas partes oímos el reclamo de introducir currículos regulares y exámenes especiales; el móvil de todo ello no es, por supuesto, un repentino despertar de “sed educativa” sino el deseo de restringir el número de aspirantes a esos cargos, y de que estos sean monopolizados por los poseedores de certificados educacionales. El “examen” es hoy el medio universal de implantar este monopolio, y por eso prospera de manera irresistible».⁶²

Recordemos que tal fue la premonición de Tocqueville sobre las consecuencias a largo plazo de un sistema social fundado sobre la ética de la igualdad, donde el reconocimiento de la calidad debía subordinarse a un mecanismo de idénticos exámenes y obstáculos erigidos frente a todos los que se afanan por ascender, de manera de imponer a los más rápidos la velocidad de los más lentos.

En la sociedad occidental en su conjunto, y particularmente en Alemania, Weber pudo advertir el avance gradual de una nueva forma de patrimonialismo basado sobre el

⁶² *Essays*, págs. 241 y sigs. Como señalé antes, el concepto de «meritocracia» es muy similar en Weber y en Tocqueville.

servicio civil y que se extendía a todos los sectores de la sociedad: la seguridad social, la educación, las profesiones, el comercio y el gobierno. Habría de ser el patrimonialismo de la burocracia. Elocuentes y apasionadas son sus palabras a este respecto:

«Es horrible pensar que el mundo llegue un día a estar colmado de estos pequeños engranajes, hombrecillos aferrados a sus mezquinos puestos y que se disputan los mejores: un estado de cosas que volvemos a encontrar una vez más, como en los registros egipcios, asumiendo un papel de creciente importancia en el espíritu de nuestro sistema administrativo actual, y en especial en sus frutos, los estudiantes. Esta pasión por la burocracia . . . basta para llevarnos a la desesperación. Tdo ocurre como si en la política . . . fuéramos a transformarnos deliberadamente en hombres que necesitan "orden" y nada más que orden, hombres que se estremecen y acobardan si por un momento se trastorna dicho orden, y se sienten desamparados si se los priva de una incorporación total a él. Que el mundo no conozca otros hombres que estos: tal la evolución en que ya estamos aprisionados, y por eso la gran cuestión no es cómo promoverla y acelerarla, sino cómo oponernos a ese mecanismo para conservar una porción de humanidad libre de este parcelamiento del alma, de este dominio supremo de la forma burocrática de vida».⁶³

He ahí la gangrena inherente en el proclamado sistema de la meritocracia administrativa y la educación universal, sistema que desde el Iluminismo francés fue el camino real conducente a la salvación secular.

Y por último ¿qué diremos del espíritu que presidió el nacimiento del modernismo y su triunfo final? El autor de esa elegía del siglo XIX que lleva por título *The City of Dreadful Night* no supera a Weber en la fuerza de sus palabras, como lo prueba este trozo de *La política como vocación*:

«No hay floración estival delante de nosotros, sino más bien una noche polar oscura y rigurosa. Cuando esta noche se disipe lentamente, ¿quién sobrevivirá de aquellos para los cuales floreció en apariencia la primavera con tanto esplendor? ¿Y qué habrá sido de todos nosotros? ¿Nos conver-

⁶³ Citado por J. P. Mayer, *Max Weber and German Politics*, Londres: Faber and Faber, 1943, págs. 127 y sigs.

tiremos en seres mordaces o en mecánicos adocenados y vulgares? ¿Aceptaremos insensibles y lánguidos el mundo y sus ocupaciones? ¿O nos tocará en suerte la tercera —y de ningún modo menos frecuente— de las posibilidades: el vuelo místico que aleja de la realidad, para quienes tienen ese don, o —lo que es tan corriente y desagradable— para los que se afanan por adoptar esa moda?». ⁶⁴

Aislamiento y anomia: Durkheim

El espectro del aislamiento del hombre moderno respecto de la sociedad tradicional ronda en toda la obra de Durkheim; alrededor de ese tema giran sus análisis de la división del trabajo y del suicidio, y constituye el trasfondo de su empeñada insistencia sobre la solidaridad social. Lo que caracteriza la concepción durkheimiana de la alienación no es la pérdida de significado del hombre —como sucedía en Tocqueville— sino su énfasis constante en que dicho significado se ha elevado en la sociedad moderna más allá de todo posible sostén. Tampoco ve Durkheim la inversión del racionalismo que percibió Weber: es demasiado positivista para eso; pero lo que sí vislumbra a su alrededor —para refutar las esperanzas del Iluminismo y de sus sucesores utilitaristas— es la ruptura con la comunidad y la tradición, que origina una desesperada e insoportable soledad. La historia moderna del individualismo conduce, a su juicio, no al descubrimiento de uno mismo sino al miedo a uno mismo; no a un confiado optimismo sino a una melancolía y ansiedad excesivas. La esencia del modernismo es, en resumen, la desvitalización de ese sentido de sociedad que es lo único que puede sostener a la individualidad. Tal el resultado fundamental del industrialismo, la democracia de masas y la secularización.

Durkheim sugiere que el rasgo peculiar de nuestro desarrollo es haber destruido uno tras otro todos los contextos sociales establecidos, ya sea por el lento desgaste del tiempo o por la revolución violenta, sin haber creado nada que los reemplace. ⁶⁵

⁶⁴ *Essays*, pág. 128.

⁶⁵ *Suicide*, *op. cit.*, pág. 388.

Ya dijimos que el individualismo obsesionaba a Comte, quien veía en él «la enfermedad del mundo occidental»; en este aspecto, Durkheim no le va en zaga. Su tenaz insistencia en la autoridad como elemento constitutivo de la personalidad y el orden social, tiene por reverso su admisión de las poderosas corrientes aniquiladoras de la autoridad en su época; corrientes que debilitaron la moralidad y la sociedad, y dejaron al individuo aún más expuesto a las circunstancias y a su destino.

La personalidad humana presupone necesariamente un orden social estable. «Si [este orden] se disipa, si ya no lo sentimos en la existencia y la acción en derredor y por encima de nosotros, cuanto tengamos de social se verá despojado de toda base objetiva. Sólo resta una combinación artificial de imágenes ilusorias, una fantasmagoría que se desvanece con la mínima reflexión; es decir, nada queda que pueda ser meta de nuestros actos. Este hombre social es, empero, la esencia del hombre civilizado, la obra maestra de la existencia. De esta manera dejamos de tener razones para existir; la única vida a la que podríamos aferrarnos ya no corresponde a algo real; la única existencia que se funda todavía sobre la realidad no satisface ya nuestras necesidades». ⁶⁶

Para Durkheim, la causa de las corrientes suicidas en la sociedad y de todas las otras manifestaciones de desorganización y alienación, no son los *productos* de un individualismo excesivo, sino el propio individualismo, que por su índole intrínseca implica la separación de las normas y comunidades, médula de la naturaleza espiritual del hombre. Certo es que el ser humano no debe tener por fuerza una finalidad *supramundana*, ni mucho menos *deísta*, para que su individualidad adquiriera significado y su vida fibra y vigor; pero es indudable que el hombre social, en contraste con el hombre físico, requiere algo autoritativo, algo que lo trascienda y consolide su sentimiento de ser. No sucede lo propio en el aspecto físico. En su vida física, «el hombre puede actuar razonablemente sin pensar en propósitos trascendentales . . . En la medida en que no tiene otras necesidades se basta a sí mismo y puede vivir feliz sin otro objetivo que la vida en sí». El hombre en sociedad (es decir, el hombre civi-

⁶⁶ *Ibid.*, pág. 213.

lizado) tiene en cambio muchas ideas, sentimientos y prácticas que no guardan relación con las necesidades orgánicas. La función del arte, la moralidad, la religión, la fe política y la ciencia misma no consiste en reponer las energías orgánicas perdidas ni en facilitar el funcionamiento sano de los órganos, sino en suscitar en nosotros los sentimientos de simpatía y solidaridad que nos unen a nuestros prójimos. «La sociedad, al plasmarnos a su imagen y semejanza, nos dota de creencias religiosas, políticas y morales, y gobierna nuestros actos. A fin de desempeñar nuestro rol social hemos procurado ampliar nuestra inteligencia, y también para este desarrollo la sociedad nos ha brindado los instrumentos, al transmitirnos su reserva de conocimientos acumulados».⁶⁷

Pero el sino trágico de la sociedad en la Europa moderna ha sido —bajo el impacto de la revolución, el industrialismo y toda la serie de fuerzas secularizantes y atomizadoras del modernismo— hacernos más difícil «desempeñar nuestro rol social». Muchos pasajes de Durkheim apoyan la conclusión de que a su juicio las fuerzas cohesivas y estabilizadoras de la sociedad europea estaban expuestas a la desintegración. Tal es, al menos, el esquema general de su teoría del suicidio; el suicidio es a sus ojos un índice de algo incorporado en lo profundo de la constitución social: «la inquietud general de las sociedades contemporáneas». En grado moderado el suicidio es normal, pero en la civilización actual «el número extraordinariamente alto de muertes voluntarias pone de manifiesto el estado de profunda perturbación que padecen las sociedades civilizadas, y da testimonio de su gravedad». Es precisamente en los sectores más «modernos», más «progresistas» —los protestantes, los medios urbanos, industriales y seculares— donde esos índices son más altos.

Se refiere a «las corrientes de depresión y de desilusión, que no provienen de un individuo en particular sino que expresan el estado de desintegración en que se halla la sociedad».⁶⁸ Esas corrientes «reflejan la decadencia de los lazos sociales, una especie de astenia colectiva o malestar social, tal como la melancolía individual, cuando es crónica, refleja

⁶⁷ *Ibid.*, págs. 211 y sigs.

⁶⁸ *Ibid.*, págs. 391, 214.

un malestar orgánico del sujeto». Siendo colectivas, esas corrientes son sociales, por serlo «poseen, en virtud de su origen, una autoridad que le imponen al individuo y que lo arrastra con energía en la misma dirección hacia la que lo ha inclinado previamente su estado de sufrimiento moral, inducido en él en forma directa por la desintegración de la sociedad». ⁶⁹ Cierta proporción relativa de suicidios (como cierta proporción de delitos) está inseparablemente vinculada, por cierto, a las condiciones que producen también la cultura superior: las artes, las letras y las profesiones liberales. Pero en nuestra sociedad el suicidio ha venido a señalar —concluye Durkheim— «no el brillo creciente de nuestra civilización, sino un estado de crisis y perturbación que no puede prolongarse impunemente». ⁷⁰

La melancolía de Durkheim no descansa únicamente en la incidencia del suicidio. La relación virtualmente inversa que existe entre el desarrollo de la cultura y la felicidad humana ya había sido advertida por él en *De la división del trabajo*. Los estados de hastío, ansiedad y desesperación, observa, son relativamente desconocidos en la sociedad primitiva o simple, pues sus causas comunes están en buena medida ausentes; en cambio en las sociedades civilizadas tales estados se acumulan, y con ellos, la infelicidad endémica. No debemos extraer la conclusión —señala Durkheim— de que el progreso es el origen de esos sentimientos, sino más bien un factor concomitante. «Pero esta concomitancia es suficiente para demostrar que el progreso no aumenta mucho nuestra felicidad; por el contrario, disminuye en grave proporción en el mismo momento en que la división del trabajo se establece con una energía y rapidez antes desconocidas». ⁷¹

La actitud de Durkheim hacia la felicidad tiene poco en común con las nociones vigentes en su época. Lejos de ver en ella la meta apropiada de las energías individuales y sociales, la desprecia. «Una moralidad demasiado alegre es una moralidad floja: apta solamente para pueblos decadentes, sólo la encontraremos en esos pueblos . . . Existen ciertos indicios, incluso, de que al ascender en la escala de los

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 214.

⁷⁰ *Ibid.*, pág. 369.

⁷¹ *Division of Labor, op. cit.*, pág. 250.

tipos sociales, prevalece la tendencia a una especie de melancolía». La melancolía presenta una suerte de necesidad funcional intrínseca, al igual que el delito. «El hombre no podría vivir si fuera inmune a la tristeza. Muchas penas sólo son soportables cuando se las acepta, y el placer que deparan posee un carácter melancólico. Así, la melancolía sólo es mórbida cuando ocupa demasiado lugar en la vida; pero es igualmente mórbido excluirla por completo de esta». ⁷² Cabe imaginar a Tocqueville o Weber albergando un sentimiento semejante, pero no a Mill o Spencer.

Los períodos históricos como los nuestros, observa Durkheim, están por fuerza llenos de ansiedad y pesimismo. Nuestros objetivos son fáusticos por sus alcances. «¿Qué hay más decepcionante que avanzar hacia una meta inexistente, puesto que retrocede en la misma medida en que nos aproximamos a ella? . . . Tal el motivo de que épocas como la nuestra, que han conocido el mal de la aspiración infinita, exhiban un inevitable toque pesimista. El pesimismo acompaña siempre a las aspiraciones ilimitadas. El Fausto de Goethe puede ser considerado el representante *par excellence* de este concepto de infinito. Y no carece de lógica que el poeta lo haya pintado debatiéndose en una angustia continua». Esta es precisamente la situación que llevó a Tocqueville a ver frustraciones e infelicidad crecientes como consecuencia de la democracia; y para Durkheim, constituye el trasfondo de la quiebra general, en derredor, de la disciplina social y moral. Es evidente que este derrumbe asumía para él contornos críticos. «En realidad, la historia no registra ninguna crisis que revista la gravedad de la que viene padeciendo la sociedad europea desde hace más de un siglo. La disciplina colectiva en su forma tradicional ha perdido autoridad, como lo demuestran las tendencias divergentes que trastornan la conciencia pública, y la ansiedad general resultante». ⁷³

Hay otra forma de apreciar la intensidad del malestar que se ha apoderado de la sociedad europea: la multiplicación de los sistemas filosóficos basados sobre el escepticismo y el materialismo. Durkheim compara la edad moderna, a este respecto, con los períodos de decadencia de la Grecia

⁷² *Suicide*, págs. 365 y sigs.

⁷³ *Moral Education*, *op. cit.*, págs. 40, 101.

helenística y la Roma imperial, ya que también entonces surgieron sistemas de creencias que reflejaban la pérdida de fe y de pertenencia.

«La formación de estos grandes sistemas es . . . un índice de que el pesimismo corriente ha alcanzado un grado de intensidad anormal, que obedece a ciertas perturbaciones del organismo social. Bien sabemos cómo se han multiplicado estos sistemas últimamente. Para formarnos una idea veraz de su número e importancia, ¿no es acaso suficiente enumerar las filosofías que reconocen tener ese carácter, tales como las de Schopenhauer, Hartmann, etc.? También debemos considerar a todas aquellas que, bajo distinto nombre, proceden del mismo espíritu. La doctrina anarquista, la esteticista, la mística, la socialista revolucionaria, aunque no desesperan de lo que depare el futuro, comparten con la pesimista un sentimiento de odio y rechazo hacia el orden existente, un mismo anhelo de destruir la realidad o huir de ella. La melancolía colectiva no habría penetrado tan hondo en la conciencia si no hubiera experimentado un desarrollo mórbido».⁷⁴

Tal la reacción de Durkheim frente a una época que muchos de sus coetáneos —secularistas, individualistas, protestantes y progresistas por igual— ensalzaban en aquellos días como el despertar de un nuevo orden, una nueva libertad, una nueva moralidad, o al menos el anuncio de su arribo. La de Durkheim es a todas luces una visión alienada de la cultura moderna. Él también es en demasía hijo del modernismo, devoto profundo de la ciencia y de la democracia liberal, como para buscar refugio en alguno de los tradicionalismos que una política vaña y reaccionaria procuraba imponer a Francia y a Europa en general. Pero a diferencia de muchos de sus colegas racionalistas, liberales y demócratas, sabía que era imposible construir *directamente* un orden estable sobre los pilares intelectuales del modernismo; que hasta tanto los valores de la ciencia y de la democracia liberal echaran raíces en contextos *sociales* tan firmes y cohesivos como los contextos donde la religión y el parentesco habían enraizado antes, y fueran dotados de la autoridad *moral*, el carácter *sacro* que estas instituciones antiguas otrora conocieran, la sociedad europea seguiría en

⁷⁴ *Suicide*, pág. 370.

un estado de crisis, echando por tierra todos los remedios políticos que los reformadores aportaran.

La reacción de Durkheim frente a la entusiasta atmósfera de progreso moral de su tiempo fue, pues, tan completa como su reacción frente al individualismo y al biologismo. Sus conceptos sobre la conciencia colectiva, el culto eterno, la anomia y el rol funcional de la disciplina, se fundaron por cierto en esta reacción moral. No es erróneo concluir, entonces, que soslayar lo moral en el pensamiento de Durkheim es equivalente a soslayar lo social. Lo moral y lo social no son sino dos caras de la misma moneda.

Así como el concepto de alienación les permitió a Tocqueville y Weber llevar a cabo un análisis original de la historia, del orden social y de la personalidad, resultó igualmente fructífero en el caso de Durkheim. Es acertado afirmar —e importante, desde el punto de vista metodológico— que este concepto alienado del progreso occidental precedió a su estudio empírico del suicidio. De dicho enfoque proviene su comprensión, no sólo de la incidencia del suicidio, sino de la índole de la personalidad y sus fuentes en la comunidad moral y social.

La tiranía del objetivismo: Simmel

«Los problemas más profundos de la vida moderna —escribió Simmel en su notable ensayo sobre la metrópoli—, provienen del clamor del individuo por preservar la autonomía e individualidad de su existencia frente a fuerzas sociales arrolladoras, a la herencia histórica, a la cultura externa y a la técnica de la vida. La lucha con la naturaleza, que el hombre primitivo debía sostener para su existencia *corporal*, alcanza en esta forma moderna su transformación última».⁷⁵

Para Simmel el legado más paradójico del individualismo racionalista es la incapacidad del hombre para conservar un sentido de totalidad e identidad del yo, frente a esas mismas corrientes a las que se suponía medios primarios para liberar y poner de relieve esa totalidad e identidad. El siglo XVIII, escribe, apeló al hombre para «liberarlo de to-

⁷⁵ *The Sociology of Georg Simmel*, op. cit., pág. 409.

dos los lazos históricos» en la sociedad y permitir así el desarrollo expedito de su naturaleza, desarrollo que los racionalistas suponían común y bueno. Luego sobrevino, en el siglo XIX, la especialización funcional, que hace de «cada individuo algo incomparable, e indispensable en el mayor grado posible». Todo auguraba la liberación de la identidad individual en una forma hasta entonces desconocida.

Pero en lugar de ello asistimos, en la vida metropolitana, a la fragmentación progresiva del ser individual en roles rutinizados y al embotamiento, primero, de la capacidad de reconocer a los demás, y segundo, de la capacidad de reconocer al propio yo. Los filósofos del siglo XVIII, dice Simmel, pronosticaron la liberación del hombre únicamente en términos de agregados y contextos que les eran conocidos —pueblos, aldeas, y alguna que otra vez, ciudades— y el resultado fue «una liberación» condicionada inconscientemente por factores psicológicos heredados de la sociedad tradicional. Es decir, no preveían la liberación del hombre de su carácter europeo. Pero la realidad de la liberación debía verse en esa forma de vida que constituye, cada vez en mayor medida, el habitat natural del hombre moderno: la metrópoli. Y lo que se libera aquí no es la totalidad del hombre sino más bien una «subjetividad muy personal» contra un trasfondo de «una estructura de gran impersonalidad». Es como si el átomo de la identidad humana se hubiera desintegrado, perdiendo el aspecto «social» en las fuerzas externas y objetivas de la sociedad metropolitana, y desapareciendo el aspecto «personal» en las profundidades de una subjetividad enterrada e incommunicable.

La alienación asume en Simmel el carácter de una perspectiva epistemológica, por así decir, tan «libre de emociones» como sus enfoques de la díada y la tríada o sus análisis del secreto y del extraño. No quiero insinuar que careciera de conciencia de lo moral: lejos de ello. Basta leer sus conmovedores escritos sobre lo que ocurría con la cultura liberal europea para advertir su conciencia ética. Pero en tanto que las reflexiones de Weber acerca de la racionalización caen a menudo en una melancolía espiritual —un aspecto del desencantamiento experimentado en sí mismo—, y las de Durkheim acerca de la alienación individual nacen de su convicción profunda en la endémica desorganización social europea, nada de esto encontramos en Simmel. Para él la

alienación es casi exclusivamente metodológica; es una forma de análisis puro de la personalidad humana y su relación con el mundo, antes que la base de cualquier tipo de evaluación espiritual o ética.

En su *Sociología de la religión* escribe: «Advierto la colisión más completa y de más vastos alcances entre la sociedad y el individuo, no en el aspecto que asumen los intereses particulares, sino en la forma general de la vida individual. La sociedad aspira a la totalidad y la unidad orgánica, donde cada uno de sus miembros constituya sólo una parte, un componente. El individuo, como parte de la sociedad, tiene que cumplir funciones especiales y emplear todas sus fuerzas; todos esperan que perfeccione sus aptitudes de modo tal de convertirse en el ejecutor más calificado de esas funciones. Pero a este rol se opone la inclinación del hombre por la unidad y la totalidad, como expresión de su propia individualidad».⁷⁶

Esto no significa, por supuesto, que la alienación sea un estado constante e invariable en la historia humana. «La colisión entre la sociedad y el individuo» tiene períodos contrastantes de latencia y fiebre relativas. Nuestra época, con su magnificación del poder, su dicotomía cada vez más aguda entre lo objetivo y lo subjetivo y su multiplicación de antinomias morales representa un caldo de cultivo —pensaba Simmel— para esas colisiones entre el yo y la sociedad. En la Edad Media, en cambio, el sentido de alienación no era dominante. ¿Cómo hubiera podido serlo, cuando «las corporaciones y las comunidades, como tantos otros círculos intersectados, formaban una red de la que sólo las almas más intrépidas podían escapar»? En su tratado de la autoridad, Simmel destaca el carácter esencialmente «personal» de la autoridad en el sistema medieval. Todos los poderes eran personales, incluso el del rey, y también lo eran todos los derechos. La historia moderna es para Simmel un caso de desintegración de lo «personal» dentro de lo social *objetivo* —que se refleja en la creciente despersonalización y distanciamiento de la autoridad, el trabajo, la religión y la arquitectura— y lo social *subjetivo*, apreciable en el retiro del hombre a lo puramente privado, separado de la sociedad por capas cada vez más espesas de «reserva». Ya sea en las

⁷⁶ *Sociology of Religion*, op. cit., pág. 48.

incursiones circunstanciales de Simmel por la historia política, en su recapitulación de la filosofía occidental, o en su tratamiento del secreto, el extraño y el dinero, he ahí la tela histórica sobre la que pinta su concepción del alma del hombre moderno.

Descubrimos en Simmel cierto deleite por vivir en una época alienada, cuando el poder de la impresión y sensibilidad humana —escribe— es más agudo. Ello se debe al aflojamiento de los lazos sociales y morales. Su ensayo titulado «La ruina» tiene implicaciones para la «ruina» social y cultural que caracteriza a las épocas de decadencia —como pone de relieve el pasaje siguiente—. En la ruina física de un edificio o un monumento vemos que «el propósito y el accidente, la naturaleza y el espíritu, el pasado y el presente resuelven la tensión de sus contrastes o, más bien, conservando esta tensión, conducen a una unidad de imagen externa y efecto interno. Es como si un fragmento de existencia debiera resquebrajarse antes de volverse receptivo con respecto a las corrientes y potencias que le llegan de todos los rincones de la realidad. Quizá sea esta la razón de nuestra fascinación general por la decadencia y el deterioro; fascinación que va más allá de lo meramente negativo y degradante. La rica y polifacética cultura, la *impresionabilidad* ilimitada y la comprensión abierta a todo, características de las épocas decadentes, significan por cierto esta unión de todos los anhelos contradictorios. Una justicia igualadora vincula la unidad carente de inhibiciones de todas las cosas que crecen separadas y antagónicas, con la declinación de aquellos hombres y obras humanas que hoy apenas pueden entregar (pero ya no crear ni mantener) sus propias formas a partir de su propia fuerza».⁷⁷

Esta sensibilidad ante la alienación, expuesta en un tono de lejanía emocional y moral, hizo posible los innumerables *insights* de Simmel en las enajenaciones y alienaciones microscópicas hallables, incluso, en los vínculos más duraderos, los que establecen el amor, la fidelidad y la gratitud. Un toque de extrañamiento, nos dice, «interviene en la más íntima de las relaciones. En la etapa de la pasión primera, las relaciones eróticas rechazan enérgicamente todo pensa-

⁷⁷ «The Ruin», en *Georg Simmel: 1858-1918*, Kurt Wolff, comp., Columbus, Ohio: The Ohio State University Press, 1959, pág. 266.

miento generalizador: los amantes creen que nunca hubo un amor como el de ellos; no hay nada comparable con la persona amada ni con los sentimientos que ella inspira. Suele ocurrir una enajenación —es difícil decir si como causa o como consecuencia— en el momento en que se desvanece en la relación ese sentimiento de singularidad. A la idea de que su relación no es, después de todo, más que una forma de participar en un destino humano general, se suma un cierto escepticismo respecto de su valor intrínseco y en lo que a ellos mismos atañe. . . ».⁷⁸

¿Quién sino Simmel pudo haber escrito el pasaje siguiente, con que inicia su ensayo «El extraño»?:

«Si vagar significa la liberación de cualquier punto dado del espacio, y así la antítesis conceptual de la fijación en ese punto, la forma sociológica del “extraño” presenta, por así decirlo, la unidad de estas dos características. Este fenómeno revela también, sin embargo, que las relaciones espaciales son mera condición, por una parte, y símbolo, por la otra, de las relaciones humanas. El extraño es, pues, analizado aquí no en el sentido con que se lo abordara antes, de vagabundo que llega hoy y se marcha mañana, sino más bien como la persona que viene hoy para quedarse mañana. Es, digamos, el vagabundo *potencial*: aunque no siguió su camino, tampoco conquistó la libertad de ir y venir a su antojo. Está fijo dentro de un grupo espacial particular, o dentro de un grupo cuyos límites son similares a las fronteras espaciales. Pero su situación en este grupo está determinada, esencialmente, por el hecho de que no ha pertenecido a él desde el principio, que ha introducido en él cualidades que no emergieron ni pudieron emerger del propio grupo».⁷⁹

Este pasaje es casi paradigmático en lo que se refiere a la concepción simmeliana de la sociedad moderna. Pues para Simmel la esencia del modernismo es la metrópoli, y en la metrópoli todo hombre tiende a ser en alguna medida un extraño: el vagabundo potencial, que está *dentro* de la sociedad, pero no es en realidad *de ella*.

La historia se encamina hacia la metrópoli, que es a sus ojos la estructura del modernismo y desempeña en su pensamiento el papel de la democracia en Tocqueville, el capi-

⁷⁸ *The Sociology of Georg Simmel*, pág. 406.

⁷⁹ *Ibid.*, pág. 402.

talismo en Marx y la burocracia en Weber. «La base psicológica del tipo metropolitano de individualidad consiste en la *intensificación del estímulo nervioso* que resulta del cambio rápido e ininterrumpido de los estímulos externos e internos». En la metrópoli hay por doquier «un contraste profundo con el pueblo pequeño y la vida rural, en lo que atañe a los fundamentos sensorios de la vida psíquica». La metrópoli exige del hombre una cantidad diferente de conciencia que el medio rural, donde los ritmos de vida y las imágenes mentales fluyen con más lentitud y uniformidad. «Precisamente con referencia a ello, el carácter complicado de la vida psíquica metropolitana se hace comprensible comparado con la vida de la aldea pequeña, que descansa en relaciones emocionales y profundamente sentidas». ⁸⁰ Estas relaciones emocionales tienen su raíz en niveles inconscientes de la psique y se desarrollan mejor en contextos como los que ofrece el ruralismo. «Sin embargo, el intelecto está localizado en las capas superiores, transparentes, conscientes de la psique; es la más adaptable de nuestras fuerzas interiores». Los estímulos incesantes de la vida metropolitana volverían peligrosa la respuesta emocional de tipo rural; la exposición continua de los sentimientos a la excitación los desorientaría. Por esta razón el intelecto asume allí el mando de una manera desconocida en la pequeña aldea donde sentimientos y emociones pueden exhibirse sin peligro al mundo exterior.

La metrópoli, afirma Simmel, representa la cultura de la mente, no la del corazón. Hace frecuentes alusiones a esta dicotomía. La mente metropolitana moderna se vuelve por ello cada vez más calculadora, más precisa y regimentada. «Debido a la naturaleza del dinero, tan vinculada con el cálculo, una nueva precisión, una certidumbre en la definición de identidades y diferencias, una ausencia de ambigüedad en los acuerdos y disposiciones se ha incorporado a las relaciones entre los elementos vitales; en lo exterior, esta exactitud fue instituida por la difusión universal de los relojes de bolsillo». ⁸¹

No obstante, surge aquí una tensión: los mismos factores que regimentaron la mente y embotaron su sentimiento de

⁸⁰ *Ibid.*, págs. 409 y sigs.

⁸¹ *Ibid.*, pág. 412.

individualidad conducen también a un abandono del mundo exterior, a un repliegue en la actitud *blasé*. «Quizá no haya fenómeno psíquico más incondicionalmente reservado a la metrópoli que esa actitud *blasé*. Proviene, en primer lugar, de los estímulos nerviosos contrastantes, rápidos y versátiles y muy condensados. De esto parece surgir también, en sus orígenes, la intensificación de la intelectualidad metropolitana. Por consiguiente, la gente estólida, sin vivencia intelectual, no participa exactamente de la actitud *blasé*». ⁸²

De esa misma presión proviene la reserva protectora del individuo, que también es una forma de alejarse de los estímulos, o apartarse de emociones demasiado intensas y frecuentes como para proveer respuestas específicas o apropiadas para cada una de ellas. «Consecuencia de esta reserva es que a menudo no conocemos ni siquiera de vista a los que han sido nuestros vecinos durante años; es esa reserva la que nos presenta a los ojos de los pobladores de la aldea como seres fríos y sin corazón. En realidad, si no me engaño, el aspecto interior de esta reserva exterior no es únicamente la indiferencia, sino, con más asiduidad de lo que advertimos, cierta aversión, una enajenación y repulsión mutua que puede transformarse en odio y lucha en el momento de llegar a un contacto más estrecho, cualquiera que sea su causa». ⁸³

La reserva, considerada como una forma de alienación, tuvo un rol creativo —nos recuerda Simmel—, en el desarrollo de la mentalidad occidental, desde sus comienzos en Atenas. En uno de los pasajes más sagaces de este ensayo señala que tras el florecimiento cultural de Atenas en el siglo V a. C. se entabló la lucha «contra la constante presión interna y externa por parte de la aldea despersonalizadora. Esto originó una atmósfera tensa, donde los individuos débiles eran eliminados y se invitaba a las naturalezas más fuertes a demostrar su fuerza con la mayor de las pasiones. Esta es precisamente la razón de que floreciera en Atenas lo que bien podríamos llamar, sin definirlo con exactitud, el “carácter humano general” en el desarrollo intelectual de nuestra especie». ⁸⁴

⁸² *Ibid.*, pág. 414.

⁸³ *Ibid.*, pág. 415.

⁸⁴ *Ibid.*, pág. 418.

Lo dicho sobre la alienación es igualmente aplicable al conflicto social. A partir de las mismas fuentes conceptuales que pueden tratar la alienación como fuerza creativa en la cultura, Simmel expone el conflicto bajo una faz positiva. El conflicto posee un valor indispensable para la estructura del grupo. Todo grupo, «para alcanzar una forma determinada, necesita cierta proporción de armonía y desarmonía, de asociación y competencia, de tendencias favorables y desfavorables». Una asociación perfectamente armoniosa y centrípeta no manifestaría vitalidad ni cambio. «La sociedad de santos que ve Dante en la Rosa del Paraíso . . . carece de todo cambio y desarrollo; en tanto que la asamblea santa de los Padres de la iglesia en *La disputa* de Rafael, exhibe, si no conflicto, al menos diferencias considerables de actitudes y orientaciones del pensamiento, de donde fluye toda la vitalidad y la estructura realmente orgánica del grupo».⁸⁵

Esto nos trae momentáneamente a la memoria el enfoque durkheimiano sobre la indispensabilidad funcional del delito, y la inevitabilidad de la desviación moral (también Durkheim utiliza el ejemplo de una sociedad hipotética de santos para demostrar este punto); pero el paralelo no pasa de allí. En Durkheim todo tiende a la condenación del conflicto y la anomia. Su sistema teórico no admite casi el conflicto como elemento funcional para el orden social. Después de todo, lo «bueno» del delito consiste solamente en la movilización instantánea de las fuerzas de consenso y en el fortalecimiento de las normas de rectitud y solidaridad suscitado por su transgresión.

Simmel, en cambio, considera esencial cierto grado de conflicto para las relaciones humanas, del mismo modo que es esencial cierto grado de alienación para que el hombre adquiera conciencia de sí mismo como individuo. Aun dentro de la díada —la relación marital, por ejemplo— cierta dosis «de discordia, de divergencia íntima y de controversia exterior está asociada orgánicamente a los elementos que mantienen al grupo unido en última instancia; es inseparable de la unidad de la estructura sociológica».⁸⁶ Lo que es verdad respecto del conflicto grupal lo es asimismo respecto

⁸⁵ *Conflict*, op. cit., pág. 15.

⁸⁶ *Ibid.*, pág. 18.

de la oposición externa que se dirige hacia el grupo como un todo. El sistema hindú de castas, por ejemplo, no sólo se apoya en fuerzas comunales internas, sino también en la repulsión mutua de las castas.

Es posible que el conflicto y la oposición carezcan de un rol directo o visible en el mantenimiento de la unidad grupal, pero «pueden, no obstante, lograr un equilibrio interior (a veces, incluso por parte de *ambos* miembros de la relación), ejercer una influencia apaciguadora, producir una sensación de poder virtual, y así salvar relaciones cuya perdurabilidad desconcierta al observador. En tales casos, la oposición es un elemento del vínculo mismo: está intrínsecamente entrelazada con las demás razones que explican la existencia de la relación. No sólo es un *medio* de preservar esta última sino una de las funciones concretas que en realidad la constituyen».⁸⁷

En estos términos Simmel se mantiene neutral, desde el punto de vista analítico, con respecto a los procesos que para otros sociólogos configuran la esencia misma de la desorganización y el mal. La alienación y el conflicto social pueden tener valores positivos y funcionales para la sociedad y el individuo. En este sentido, la alienación es para Simmel una especie de metodología mediante la cual aun los aspectos más nimios del orden social son traídos a la palestra. Pero si bien la alienación puede ser creativa, también puede tener consecuencias opuestas. Simmel se preocupó cada vez más, a lo largo de su vida, por lo que juzgaba el vacío existente entre la cultura exterior y el alma individual. Escribe: «Si, por ejemplo, examinamos la inmensa cultura que durante los últimos cien años ha tomado cuerpo en las cosas y en el conocimiento, en las instituciones y comodidades, y si comparamos todo esto con el avance cultural del individuo durante el mismo período —al menos en los grupos de status elevado— se hace notoria la aterradora desproporción entre ambos. En realidad, en algunos aspectos advertimos un retroceso en la cultura del individuo: en relación con la espiritualidad, la delicadeza y el idealismo».⁸⁸ Simmel caracteriza el desarrollo general de la cultura moderna como manifestación de la preponderancia de lo que

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 19.

⁸⁸ *The Sociology of Georg Simmel*, págs. 421 y sigs.

llama «el espíritu objetivo» sobre «el espíritu subjetivo». Esta preponderancia torna cada vez más difícil al individuo conocerse a sí mismo; cada vez más, se ve como una mera parte de la cultura externa y objetiva. «Ha llegado a ser un mero engranaje en una enorme organización de cosas y potencias que le arrebatan todo progreso, espiritualidad y valor para transformarlos a partir de su forma subjetiva original, en la forma de una vida puramente objetiva. Sólo resta señalar que la metrópoli es la auténtica liza de esta cultura que desborda toda vida personal. Allí, los edificios e instituciones educacionales, las maravillas y comodidades de una tecnología conquistadora del espacio, las formaciones de vida comunitaria y las instituciones visibles del estado, ofrecen tan abrumadora abundancia de espíritu cristalizado y despersonalizado, que la personalidad es incapaz, por así decirlo, de resistir su embate».⁸⁹

¿Cuál es la función de la metrópoli? Según Simmel, ella proporciona la liza esencial para la lucha más decisiva que el hombre haya librado. «La historia interna y externa de nuestro tiempo sigue su derrotero dentro de la lucha y en las circunstancias cambiantes y embrolladas de estas dos maneras de definir el rol del individuo en la sociedad en su conjunto». Esas dos maneras son, por supuesto, la porfiada insistencia del siglo XVIII en la liberación de los lazos de la comunidad, y el anhelo del siglo XIX de alcanzar la individualidad sin el sostén de los vínculos y normas de una estrecha relación social.

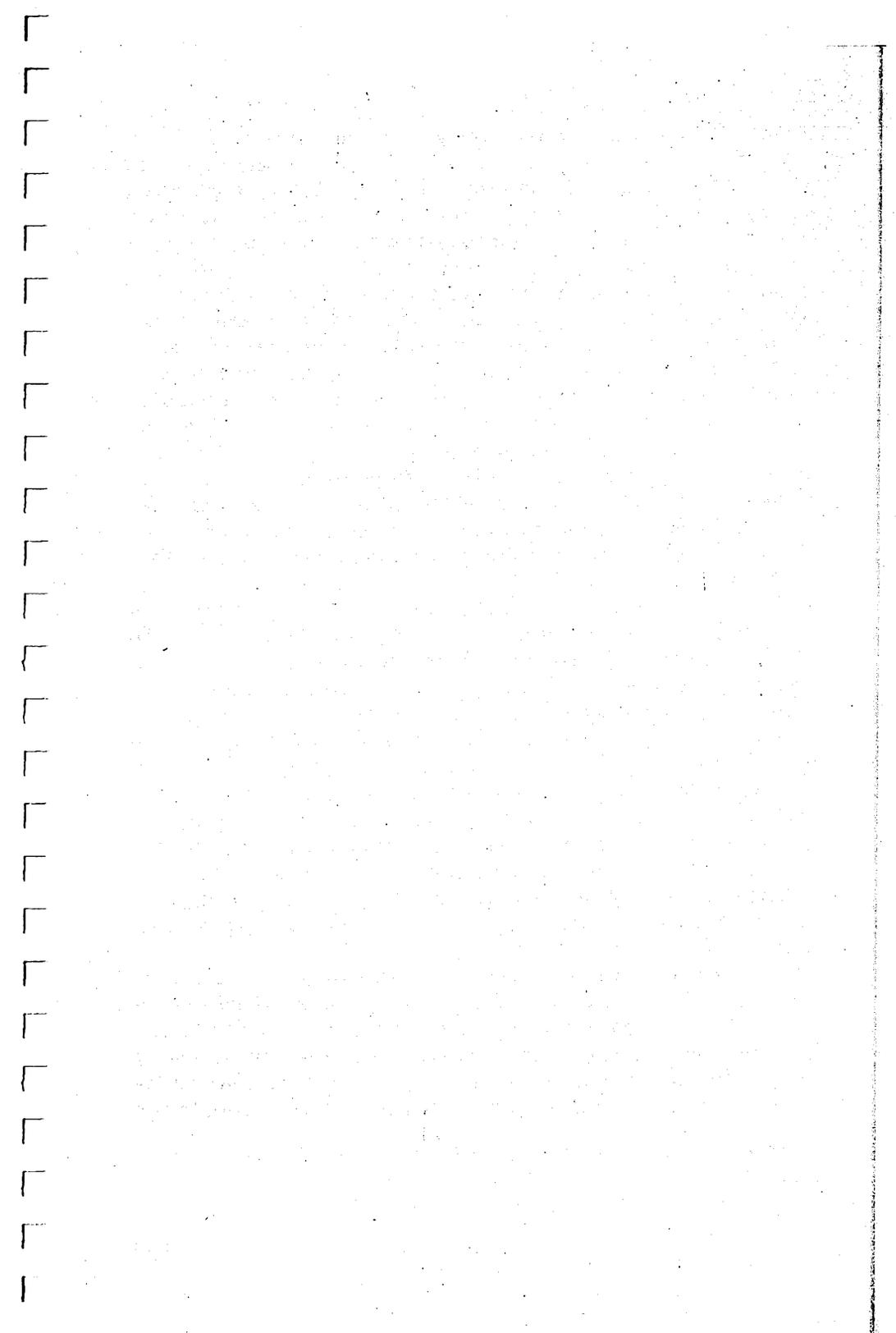
«La metrópoli se manifiesta como una de esas grandes formaciones históricas donde las corrientes antagónicas que circunscriben la vida se bifurcan o se unen con igual derecho. Sin embargo, en este proceso las corrientes de vida trascienden por completo la esfera donde cabe una actitud de crítica imparcial, cualquiera sea el grado de simpatía o antipatía que cada uno de sus fenómenos despierte en nosotros. Puesto que esas fuerzas vitales han invadido desde las raíces hasta la cúspide la vida histórica —donde nuestras fugaces existencias representan sólo un fragmento, una célula— no nos corresponde acusar ni perdonar, sino únicamente comprender».⁹⁰

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 422.

⁹⁰ *Ibid.*, págs. 423 y sigs.

La mayoría de los aspectos fundamentales que encontramos en las perspectivas sobre la alienación de Tocqueville, Marx, Durkheim y Weber, aparecen sintetizados en esta concepción de la metrópoli, a un tiempo analítica y cerrada, pretérita y actual, colectiva e individual. Tocqueville nos pinta el cuadro de la disminución de estatura del hombre; Marx, de su transformación en mercancía; Durkheim, del aislamiento humano; Weber, de la némesis de la racionalidad. La concepción de la metrópoli de Simmel contiene todos esos elementos pero los sobrepasa con su sentido de la participación de tales elementos en la naturaleza del proceso social, en la propia naturaleza del hombre. Comunidad y alienación no son, para Simmel, más que los dos polos de la eterna identidad del hombre.

Tercera parte. Epílogo



¿Hemos exagerado al decir que al período comprendido entre 1830 y 1900 cabe denominarlo la Edad de Oro de la sociología?

Troeltsch, en su *Historismus und Seine Probleme*,¹ insinúa que en todos los períodos así designados encontraremos una clara transición de un orden social caracterizado primariamente por lazos tradicionales-comunales, a otro orden donde dominan las normas seculares y el individualismo racionalista. Para ello recurre, por supuesto, a la tipología de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, pero agregándole algo importante que no aparece en Tönnies. Esos períodos requieren, como factor crucial y fundamental —dice Troeltsch—, que se encienda la chispa durante ese breve lapso en que ambos órdenes sociales inspiran lealtades semejantes y estimulan en forma pareja a las mentes pensantes. En su descripción del proceso, el precipitante no es la transición como tal, sino el enfrentamiento, por decirlo de algún modo, de ambos órdenes: el moribundo y el nuevo, que todavía no ha alcanzado pleno desarrollo. De este enfrentamiento resulta una fricción —apreciable en los problemas, muchas veces angustiosos, que se transmutan en la filosofía moral, el arte y la ciencia de la época—, y de esta fricción surge la llama de creatividad puesta de manifiesto en las nuevas concepciones, perspectivas e ideas.

No podemos aseverar con certeza que estamos ante una Edad de Oro hasta apreciar sus derivaciones. La historia revela muchos conflictos en lo que F. J. Teggart llama «sistemas de ideas», pero son relativamente pocos los que determinan consecuencias de largo plazo sobre el pensamiento y la cultura, consecuencias que permiten aplicar con justicia la calificación de «Edad de Oro». Debemos encontrar

¹ Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. III: *Historismus und Seine Probleme*, Tubinga, 1912-25, págs. 242, 245 y sigs. y 362 y sigs.

en esos períodos ideas y perspectivas que, aunque precipitadas por un conjunto de circunstancias definidas históricamente, demuestren ser la simiente del pensamiento posterior. Así, el siglo V a. C. en Grecia puede llamarse con propiedad la Edad de Oro de la filosofía y el teatro porque, independientemente de las fascinantes condiciones institucionales de la época y el evidente fermento intelectual, las ideas de Sócrates, y luego de Platón y Aristóteles, formarían la esencia de la tradición filosófica occidental. Sería imposible imaginar lo que conocemos como filosofía occidental sin las perspectivas extraídas originariamente de Sócrates y sus continuadores. Lo mismo cabe decir del drama, que tomó cuerpo con Esquilo, Sófocles y Eurípides en el mismo período. Sus problemas esenciales eran los del espíritu y la conciencia, precipitados por el conflicto de dos órdenes sociales y morales poderosos y, durante cierto tiempo, parejos en su influencia: reflejo uno de la tradición sacra, de la liberación individual el otro.

No es nuestra intención asignar al período que tratamos en este libro la dimensión y el brillo que tuvo ese siglo; pero hay Edades de Oro grandes y pequeñas. Lo que tiene importancia para el historiador o el sociólogo es la textura del tapiz, no su magnitud. Planteado en los términos que acabamos de exponer, parece claro que el período descrito, con su media docena de titanes, merece el calificativo de Edad de Oro. Su marco contextual fue el conflicto entre dos órdenes sociales: el feudal tradicional y el capitalista democrático. El conflicto, la fricción entre estos dos órdenes produjo, a todas luces, una chispa de creatividad, no sólo entre los cultores de las ciencias sociales sino también entre los filósofos, los teólogos y los artistas.

¡Y cuántas visiones e ideas encendió esa chispa! ¿Quién se atrevería a negar que las nociones sociológicas surgidas en el breve período que se extiende entre Tocqueville y Weber hayan ejercido un papel determinante sobre la forma en que nosotros, un siglo más tarde, seguimos considerando al mundo social que nos rodea? ¿Qué quedaría del análisis sociológico contemporáneo si lo despojáramos de esas ideas constitutivas que son la comunidad, la autoridad, el status, lo sacro y la alienación, y todas las perspectivas concomitantes de ellas derivadas? ¿Cuántos de nosotros *percibimos* incluso la sociedad circundante —para no hablar de nues-

tro modo de interpretarla— a través de los filtros perceptuales de estas ideas y perspectivas, y sólo a través de ellas?

¿Qué ocurre con los procesos intelectuales que intervienen en la formación de un período creativo? No me refiero a las vastas concepciones que perduran durante décadas y aun centurias, sino a las operaciones mentales que generan en primera instancia tales concepciones. ¿Qué impide que se ritualicen, o aun que se fosilicen? No la acumulación de datos, con seguridad, pues como lo evidencia la larga historia de la ciencia, los hombres pueden reunir datos durante siglos y encontrar «pruebas» para ideas que permanecen inmutables. No fueron nuevos datos sino nuevos conceptos los que señalaron el pasaje de una cosmovisión ptolomeica a una cosmovisión copernicana. Resulta ilustrativo citar aquí un pasaje del extinto John Livingston Lowes, perteneciente a su poco conocida obra *Convention and Revolt in Poetry*, opúsculo que nos enseña mucho acerca de los procesos inherentes al cambio poético, y también acerca de los inherentes al cambio social.

«Del aparente caos . . . de las convenciones poéticas, surgen dos hechos importantes y paradójicos que han ejercido influencia sobre el desarrollo de la poesía desde sus comienzos, y siguen haciéndolo aún hoy: la plasticidad de las convenciones, mientras circula vida por sus venas, es uno de ellos; el otro es su tendencia (si se me permite un cambio de metáfora) a anquilosarse en caparazones vacíos, como crisálidas abandonadas, cuando se evade la vida que les ha dado forma. Debido a estas dos características antagónicas de la convención, el arte pasa de una etapa a otra por dos caminos divergentes: por una parte, modelando las formas todavía blandas y dúctiles; por la otra, reduciendo a polvo los caparazones vacíos; una es la vía de la aceptación constructiva, la otra la de la rebelión».²

No es exagerado decir que en las dos últimas generaciones, tanto en Europa como en Estados Unidos, la sociología ha seguido la vía de la «aceptación constructiva». Con todas las técnicas de que disponemos, con todos los refinamientos metodológicos concebibles, hemos estado «modelando las formas todavía dúctiles» que nos legaron Tocqueville, Marx,

² *Convention and Revolt in Poetry*, Londres: Constable and Co., 1919, pág. 34.

Tönnies, Weber, Simmel y Durkheim. Y los resultados han sido extraordinarios, como se aprecia no sólo en las hipótesis y conclusiones sociológicas, sino en los fertilizantes efectos de la perspectiva sociológica sobre otras disciplinas. En ningún campo se perciben con mayor nitidez los resultados de aplicar el *insight* sociológico, como en el estudio de las naciones nuevas, que están experimentando, *mutatis mutandis*, la misma revolución que sufriera la sociedad occidental un siglo atrás. El estudio científico de las sociedades nuevas y en proceso de modernización descansa directamente sobre los conceptos capitales de la sociología: en particular los de Tönnies, Weber y Durkheim.

¿Significa esto que existan posibles límites a la utilidad de la teoría sociológica? He insinuado que las ideas claves de la sociología son, en sentido casi literal, conceptualizaciones de elementos cuya participación en las dos revoluciones fue crucial. El sentimiento embriagador de intervenir, o al menos contemplar, estas revoluciones desde las filas vecinas de la filosofía, fue lo que dio impulso a la tradición sociológica, de Comte a Weber.

Hemos llegado a un punto, empero (hablo, por supuesto, sólo de Occidente) en que la palabra *revolución* comienza a resultar vacía de sentido. Seguimos proclamando cambios en lo que se refiere a la tecnología, la educación, los derechos civiles, el suburbanismo, las relaciones internacionales, la moralidad, etc. Sin duda, en cierto grado el término «revolución» se aplica a todos los aspectos de la cultura en todos los tiempos; empero, debemos reconocer que en las últimas décadas ha perdido mucho de su claridad y significación. Nos guste o no nos guste, las dos revoluciones, en cualquier sentido concreto de la palabra, ya se han producido: hoy *somos* urbanos, democráticos, industriales, burocráticos, racionalizados, seres que viven «en gran escala», formales, seculares y tecnológicos. Poco importa que muchos de nosotros nos sintamos incómodos—intranquilos, perplejos, incluso nostálgicos— en medio de los resultados de ambas revoluciones. A pesar de nuestros quijotescos ataques contra los molinos de viento, esos efectos permanecen, y son irreversibles.

Se vuelve, pues, cada vez más dificultoso extraer el zumo creador de las clásicas antítesis que durante cien años dieron estructura teórica a la sociología. Las antinomias co-

munidad-sociedad, autoridad-poder, status-clase y sacro-secular conservan su vitalidad mientras sus equivalentes sustantivos poseen realidad y relevancia. Ocurre aquí algo análogo a lo que sucede con la distinción entre estado y sociedad, o entre lo rural y lo urbano: es útil mientras sus referentes sustantivos existen y resultan imperativos en su realidad, pero su significación disminuye y se torna ilusoria, una vez que estos últimos han desaparecido. Los oscilantes movimientos de cambio que hasta hoy dieron sentido a aquellas antítesis y a sus innumerables corolarios han alcanzado, sin duda, una etapa de saturación —de mera expansión, más que de desarrollo continuo— que elimina gran parte del terreno empírico sobre el que esas antítesis se apoyaban. Cada vez se vuelve más arduo extraer una nueva esencia, una nueva hipótesis, una nueva conclusión de ellas. Las distinciones se tornan más tenues, los ejemplos más reiterativos, las cuestiones vitales más esquivas.

Deducir de esto que la tradición sociológica, como la hemos conocido durante una centuria, carezca por ello de valor sería absurdo. Es tan ilógico suponer que las ideas de un Max Weber en las ciencias sociales han perdido fertilidad, como suponer que han perdido fuerza las imágenes y formas de un Milton, o majestad las leyes de un Newton. Las páginas de Weber o de Simmel tendrán siempre algo nuevo que ofrecer al lector que se acerca a ellas por vez primera; pero no es esta la cuestión. Lo que importa es la viabilidad permanente de una *tradición* o, más bien, de los conceptos que la constituyen. Conviene recordar que aunque Milton tuvo importancia para las generaciones que lo siguieron, llegó un momento en que la tradición miltoniana perdió toda su vitalidad y poder de sugestión; ello sucedió cuando la imitación (quizá podríamos decir la réplica) ocupó la escena, cuando el mero «modelado de las formas aún dúctiles» produjo ritualismo e inanición. La historia de la ciencia está llena de ejemplos similares. La cuantificación de los resultados y la multiplicación de los casos no son más vitalizadores en la ciencia que en las artes.

El «modelado de las formas aún dúctiles» no es un proceso infinito: tarde o temprano se produce la rebelión, el abandono de las «crisálidas» del concepto y el método. Acaso esté ocurriendo en nuestros días, ante nuestros propios ojos ciegos, mientras algún Weber o Durkheim hasta ahora mudo

y sin gloria sintetiza hipótesis dispersas y observaciones casuales en un nuevo sistema de ideas sociológicas, un sistema tan diferente del que heredamos de los titanes del período 1830-1900, como este lo era respecto del que impuso el Iluminismo.

Si surge este nuevo sistema para dar ímpetu a las realidades de la sociedad occidental contemporánea, no será, por cierto, como consecuencia de la metodología, ni mucho menos de las computadoras; no resultará de recoger y acumular datos masivos; tampoco de la definición de los problemas, por rigurosa que sea, ni de la adopción del más aséptico diseño concebible de investigación. Será consecuencia más bien de procesos intelectuales comunes al hombre de ciencia y al artista: imaginación iconística, intuición audaz, disciplinadas ambas por la razón, y enraizadas en la realidad. Así ha ocurrido siempre y así sigue ocurriendo en los medios intelectuales contemporáneos de mayor creatividad. Lo capital es la pasión por la realidad: realidad no obstrecida por capas de convencionalismos, sino directa e inmediata.

El distinguido matemático Marston Morse escribió cierta vez algo que nos parece oportuno como broche final de un libro acerca de Tocqueville, Marx, Weber y Durkheim:

«El hombre de ciencia creador vive “en la selva de la lógica”, donde la razón es la criada y no el amo. Huyo de todos los monumentos fríamente legibles; prefiero ese mundo donde las imágenes vuelven su rostro en todas direcciones, como las máscaras de Picasso. En la hora que precede a la aurora, la ciencia se revuelve en el útero, y mientras espero su llegada deploro que entre nosotros no haya otros signos y lenguaje que los que reflejan, cual espejos, la necesidad. Me siento agradecido hacia los poetas que sospechan la existencia de la zona crepuscular.

»Cuanto más analizo los vínculos existentes entre las artes, más me convengo de que en todo hombre hay algo de artista. Como artista plasma su propia vida, y mueve y conmueve otras vidas. Creo que sólo como artista el hombre llega a conocer la realidad. La realidad es lo que ama, y si pierde lo que ama, grande es su dolor».³

³ «Mathematics and the Arts», *Bulletin of the Atomic Scientists*, 15, febrero de 1959, pág. 58.

Biblioteca de sociología

- Pierre Ansart*, El nacimiento del anarquismo
Pierre Ansart, Las sociologías contemporáneas
David E. Apter, Estudio de la modernización
Reinhard Bendix, Estado nacional y ciudadanía
Reinhard Bendix, Max Weber
Oliver Benson, El laboratorio de ciencia política
Peter L. Berger y *Thomas Luckmann*, La construcción social de la realidad
Hubert M. Blalock, Introducción a la investigación social
Luc Boltanski, El Amor y la Justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción
Tom Bottomore y *Robert Nisbet*, *comps.*, Historia del análisis sociológico
Severyn T. Bruyn, La perspectiva humana en sociología
Walter Buckley, La sociología y la teoría moderna de los sistemas
Peter Burke, Historia y teoría social
Donald T. Campbell y *Julian C. Stanley*, Diseños experimentales y cuasiexperimentales en la investigación social
Morris R. Cohen y *Ernest Nagel*, Introducción a la lógica y al método científico, 2 vols.
Michel Crozier, La sociedad bloqueada
Nicola M. De Feo, Introducción a Weber
David Easton, Esquema para el análisis político
David Easton, *comp.*, Enfoques sobre teoría política
S. N. Eisenstadt, Modernización. Movimientos de protesta y cambio social
Anthony Elliott, Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva
Mike Featherstone, Cultura de consumo y posmodernismo
Raymond Firth, Elementos de antropología social
Jonathan Friedman, Identidad cultural y proceso global
Robert W. Friedrichs, Sociología de la sociología
Joseph Gabel, Sociología de la alienación
Anthony Giddens, La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración
Anthony Giddens, Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas
Erving Goffman, Estigma. La identidad deteriorada
Erving Goffman, Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales
Erving Goffman, La presentación de la persona en la vida cotidiana

Alvin W. Gouldner, La crisis de la sociología occidental
Edwin P. Hollander, Principios y métodos de psicología social
Leo Kofler, Contribución a la historia de la sociedad burguesa
Scott Lash, Crítica de la información
Scott Lash, Sociología del posmodernismo
Scott Lash y John Urry, Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización
Raymond Ledrut, El espacio social de la ciudad
Ronald Lippitt, Jeanne Watson y Bruce Westley, La dinámica del cambio planificado
René Lourau, El análisis institucional
James H. Meisel, El mito de la clase gobernante: Gaetano Mosca y la «élite»
Robert Michels, Los partidos políticos, 2 vols.
Robert Nisbet, La formación del pensamiento sociológico, 2 vols.
William Outhwaite, El futuro de la sociedad
John Rex, Problemas fundamentales de la teoría sociológica
Alfred Schutz, El problema de la realidad social
Alfred Schutz, Estudios sobre teoría social
Alfred Schutz y Thomas Luckmann, Las estructuras del mundo de la vida
John Shotter, Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje
Carlos Strasser, La razón científica en política y sociología
Ian Taylor, Paul Walton y Jock Young, La nueva criminología. Contribución a una teoría social de la conducta desviada
Charles A. Valentine, La cultura de la pobreza. Crítica y contrapropuestas
Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales
Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica
Kurt H. Wolff, Contribución a una sociología del conocimiento
Sheldon S. Wolin, Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental
Irving M. Zeitlin, Ideología y teoría sociológica
Michel Zérafra, Novela y sociedad

Biblioteca de comunicación, cultura y medios

- Iain Chambers*, Migración, cultura, identidad
Aníbal Ford, Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis
Stuart Hall y Paul du Gay, comps., Cuestiones de identidad cultural
David Harvey, La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural
James Lull, Medios, comunicación, cultura. Aproximación global
George E. Marcus y Michael M. J. Fischer, La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas
Denis McQuail, La acción de los medios. Los medios de comunicación y el interés público
David Morley, Televisión, audiencias y estudios culturales
Dennis K. Mumby, Narrativa y control social. Perspectivas críticas
Tim O'Sullivan, John Hartley, Danny Saunders, Martin Montgomery y John Fiske, Conceptos clave en comunicación y estudios culturales
Lucien Sfez, Crítica de la comunicación
Lucien Sfez, La comunicación
Roger Silverstone, ¿Por qué estudiar los medios?
Roger Silverstone, Televisión y vida cotidiana
Nick Stevenson, Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva
Eliseo Verón, Conducta, estructura y comunicación. Escritos teóricos (1959-1973)



(Viene de la primera solapa.)

cie de campo magnético en cuyos dos polos teóricos opuestos estarían situados Tocqueville y Marx; el papel contrastante de ambos en los conflictos ideológicos fundamentales de la última centuria tiene su correlato en la tensión —una tensión indispensable, fructífera, nutricia— entre los valores tradicionales y los modernos. La sociología es la disciplina que ha convertido esa tensión entre el tradicionalismo y el modernismo de la cultura europea en un conjunto de conceptos analíticos e interpretativos aptos para comprender, no sólo el desarrollo de la Europa contemporánea, sino también el de las naciones nuevas. Y precisamente Nisbet demuestra que el estudio científico de estas nuevas sociedades descansa sobre los conceptos capitales de la sociología, y que con todos los refinamientos metodológicos que hoy nos brinda la técnica seguimos modelando las formas todavía dúctiles que nos legaron Tocqueville y Marx, Tönnies y Weber, Simmel y Durkheim.