

SOCIOLOGIA DE LOS VALORES

I

INTRODUCCIÓN. - EL CONCEPTO DE VALOR. - SUS DOS SIGNIFICADOS. - QUÉ SON LOS VALORES PARA ORTEGA Y GASSET. - LA AXIOGENIA SEGÚN ALBERINI. - JUSTIFICACIÓN DEL ESTUDIO SOCIOLOGICO DE LOS VALORES.

El diccionario de la Real Academia Española define la palabra *valor* como "el grado de utilidad o aptitud de las cosas para satisfacer las necesidades o proporcionar bienestar o deleite". Valorar significa "señalar a una cosa el valor correspondiente a su estimación".

De las enunciadas definiciones del diccionario resulta que el vocablo *valor* señala simultáneamente dos significados que, no obstante complementarse en el uso corriente del lenguaje, son notoriamente diversos. Por una parte, el valor es considerado como atributo inherente a los objetos; por la otra, se le determina en función del sujeto que realiza la faena estimativa. Toda teoría que se atenga al primero de estos sentidos de la idea de valor será, en consecuencia, objetiva y, extremando su actitud, procurará convertir el estudio de los valores en una ciencia exacta, desprovista de elementos psicológicos. Toda doctrina que, en cambio, se atenga a la valoración, esto es, a la actitud estimativa, convertirá el estudio de los valores en un análisis de los procesos del ente vital que discrimina y que reacciona en determinadas maneras ante los objetos del cosmos. Para la primera de estas teorías la axiología, ciencia de los valores, será una suerte de ciencia exacta, impersonal; para la segunda, ella comenzará con un capítulo de psicología biológica.

Nos interesa en el presente trabajo señalar cómo desde ambos puntos de vista se justifica, *a priori*, teóricamente, la participación de la sociología en el estudio de los valores, y hasta acaso se pueda presumir la posibilidad de una doctrina sociológica de los mismos. Tomaremos como punto de partida en nuestra investigación dos ensayos en lengua española que, en sus líneas generales, responden, respectivamente, a las dos orientaciones predichas. Nos referimos al estudio de José Ortega y Gasset sobre *¿Qué son los valores?* (1), y al de Coriolano Alberini intitolado *Axiogenia* (2). Los exponremos en lo que tienen de fundamental; señalaremos algunas de las objeciones de que son pasibles e intentaremos demostrar que ni uno ni otro excluye la posibilidad de un estudio sociológico de los valores; más aún, veremos que hasta reclaman este estudio. Comprobada que tengamos la legitimidad de una axiología sociológica, veremos el alcance y la validez de los ensayos hechos en este sentido por la escuela sociológica francesa, fundada por Emilio Durkheim.

*

* *

Para Ortega y Gasset la preocupación por el estudio de los valores es uno de los rasgos que más caracterizan el perfil intelectual de nuestra época. La palabra valor, que antes sólo tuvo un significado económico, lo amplía ahora a punto de convertirse en un género que abarca múltiples especies. Pensadores de nuestro tiempo intentan determinar su peculiar sentido, hasta ahora indeterminado. Kant empleó con frecuencia la palabra valor en sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, pero con ese empleo del término no aparecen precisados ni su comprensión, ni su extensión. Se suele habitualmente hablar de "valores estéticos", de "valores vitales", de "valores morales", etc. Mas, recién hoy procuran los filósofos establecer qué tiene de propio ese sustantivo, al que se acopla

(1) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?* (*Iniciación en la estimativa*), *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, págs. 39-70.

(2) CORIOLANO ALBERINI, *Axiogenia*, Humanidades, La Plata, n° 1, 1921, págs. 107-149.

una variada gama de adjetivos, después de que "toda una generación se ha encendido al calor que irradiaba el lema de Nietzsche: *Transmutación de valores*".

Ortega y Gasset se propone en su ensayo, uno de los más densos que produjo su pluma magistral, "conducir al lector hasta una noción clara y rigurosa de lo que son los valores". Reconoce que tema tan radical hubo de reclamar siempre, y así fué, la atención de los filósofos. Estos, empero, no individualizaron en toda su amplitud el problema, que aparece en la historia del pensamiento confundido o encubierto por otros. Lo más frecuente fué que él se escondiese bajo la idea de bien. Mas en verdad el bien es sólo una especie del género valor. La identificación de la especie con el género es, así lo advierte Ortega, grave error cuando se intenta el estudio pleno del valor.

En la actividad normal de nuestra conciencia, junto con las cosas se nos revelan los valores. Al par del reino de lo que es se nos muestra el reino del valer, sin que cada uno de ellos tenga ingerencia en el otro. Lo que es puede no valer. En cambio, lo que no es puede tener un máximo valor; tal ocurre, por ejemplo, con la justicia perfecta. Y así como coordinamos las cosas, los objetos, en géneros y especies, coordinamos y disponemos los valores en una escala jerárquica. Lo cierto es, en definitiva, que no nos conformamos con percibir las cosas y juzgarlas de acuerdo a su ser, sino que también las estimamos o desestimamos según su mayor o menor valer, o según su carencia de valer. Nuestra experiencia misma nos impone, por tanto, que nos planteemos el problema del valor. Y al hacerlo corresponde tener presente la ya recordada advertencia de que no ha de confundirse el valor con ninguna de sus especies particulares. Ortega y Gasset se ocupa, en efecto, en el valor en general y no en ninguna determinada clase de valores. ¿Qué son los valores? es, en consecuencia, la pregunta que hemos de plantearnos después de haber comprobado que "la conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos".

La primer respuesta que acude a nuestro espíritu frente a t-l inquisición es la de que aquello que nos agrada es valorado positivamente; lo que nos desagrada, negativamente. Todo valor sería, entonces, el cariz particular que sobre el objeto

proyectan los sentimientos de agrado o desagrado. Con esto se niega, evidentemente, carácter objetivo al valor. Ortega y Gasset, de su parte, señala la falacia de esta tesis. Ella es producto de una característica predisposición del espíritu del hombre moderno, y más aún del contemporáneo, que le conduce a una interpretación subjetiva de cuantos hechos caen en el ámbito de su conciencia. El positivismo, que se dice ser "una filosofía de los puros hechos, de los fenómenos", extrema esa actitud, ignorando precisamente un hecho primordial. Considera los objetos físicos como simples haces de sensaciones, mientras estos objetos se nos aparecen en forma indubitable como entidades distintas, extrañas a nosotros. En el orden de los valores acaece idéntica desviación subjetivista. Cuando nos enfrentamos con lo que efectivamente ocurre comprobamos, por ejemplo, que algo no es bueno porque nos agrada, sino que nos agrada por ser bueno. La complacencia no es productora del valor sino su secuencia. El propio placer físico es una sensación que lleva anejo un valor que la hace placentera. Por tanto, el valor se da ante nuestra conciencia y no es ella quien lo confiere. Con esto referimos sumariamente la crítica hecha por Ortega y Gasset a la teoría de los valores de Meinong (1).

Si esa teoría de Meinong fuese exacta sólo tendrían valor las cosas existentes. Comprobamos, sin embargo, que lo más valioso para nosotros suele ser lo inexistente. "Los grandes valores son los ideales, esto es, lo que aun no se ha realizado." Ello condujo a otro autor alemán, a Ehrenfels (2), a sostener que son valiosas las cosas que deseamos, por lo que *nuestro* desearlas sería lo único real en su valor. Esta afirmación de Ehrenfels, que sustituye el sentimiento por el deseo como creador de valores, importa atribuir a estos últimos carácter tan subjetivo como el que les otorga la teoría de Meinong. Ortega la refuta. Para el filósofo español la intensidad del deseo no determina la jerarquía de un valor, como no la determina la intensidad del sentimiento de agrado. Un hombre

(1) ALOIS MEINONG, *Psychologisch-Ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894.

(2) CHR. VON EHRENFELS, *System der Werttheorie*, 1898.

culto que no come durante dos días experimenta un vivo deseo de comer, mas para él no será, por ello, superior el valor de la comida al de un ejemplar de la *Iliada* que vende para proporcionarse el alimento.

Después de refutar a Meinong y a Ehrenfels y de comentar la polémica suscitada entre ambos, expone Ortega y Gasset su personal teoría de los valores. Para él "los valores son algo objetivo y no subjetivo". Este aserto lo funda en el análisis del equívoco término "deseable". El significa, conforme lo entiende Ehrenfels, la posibilidad de ser deseado, esto es, que alguna cosa tenga la aptitud de provocar en nosotros un acto de interés, de apetito. Con semejante interpretación nada advertimos de lo que es el valor "deseable". "Todo lo que es y lo que no es, dice Ortega, *puede ser deseado*." Lo que interesa descubrir es la diferenciación entre el ser y el valor, "entre un objeto cualquiera y ese mismo objeto cuando además de sus propiedades reales resulta tener esta otra que llamamos Valor". Mas he ahí que la palabra deseable también significa "*el merecer ser deseado, el ser digno de ello*" al margen, con prescindencia, de los posibles deseos individuales. Esta segunda acepción de la palabra ofrece un resquicio para vislumbrar la índole objetiva de los valores. Si mal no interpretamos el pensamiento de Ortega, diríamos que: del mismo modo que, en nuestras percepciones y juicios, los objetos reales son afirmables en cuanto exigen, nos imponen, la afirmación, en la valoración los valores reclaman con idéntico imperativo, fundado en su objetividad, que los estimemos.

Los valores no son, pues, un don que subjetivamente adjudicamos a las cosas. Ellos son, según nuestro autor, "cualidades irreales residentes en las cosas". El valor, en efecto, nunca es una cosa, sino que es tenido por ella. La belleza no es el cuadro, sino que el cuadro contiene o posee el valor belleza. Los valores son, por tanto, cualidades de las cosas. ¿Cualidades de qué índole? Estas cualidades no son reales, mas no por esto menos objetivas. Son cualidades irreales y a la vez objetivas.

A objeto de facilitar la comprensión de esta aparente paradoja, Ortega hace una clasificación de las cualidades de los objetos presentes ante nuestra conciencia. Un objeto tiene, en primer término, cualidades propias, como el color, la forma,

etcétera. Mas si digo que esta mesa es igual a aquella otra, la igualdad de referencia ya no es una cualidad propia, sino una cualidad relativa. Existen, pues, además de las cualidades propias de los objetos, las relativas: igualdad, semejanza, ser mayor, ser menor, etc. Cuando veo dos mesas, lo que veo son las mesas y no la igualdad que media entre ambas; para advertir esta última es menester compararlas y la comparación está a cargo, no de los ojos, sino del intelecto. Efectuada la comparación se nos ocurre que *vemos* la igualdad con una suerte de ver intelectual. Esta intelección, lo cree nuestro autor, es una percepción del mismo género que la visual, pero de otra especie. Sin ella, añade, no podríamos decir que $2 + 2$ son igual a 4. El color lo ve el ojo, mas no lo oye el oído. El número no se ve ni se oye, pero se entiende, como la igualdad, la semejanza, etc. Hay, por todo esto, según Ortega, una percepción de lo irreal que no es más ni menos mística que la sensual, única aceptada por el positivismo.

Los valores son objetos irreales que residen en los objetos reales como cualidades *sui generis*; la elegancia de un vestido, por ejemplo, no es su color, su tamaño, su forma. Esas cualidades no cabe entenderlas o no entenderlas. "Sólo cabe *sentirlas*, y mejor, estimarlas o desestimarlas." Para Ortega "es absoluto y casi matemático" el conocimiento de los valores, dotados todos ellos de tres dimensiones: cualidad, rango y materia. Dada la concepción que acerca de los valores formula el filósofo español, acaso fuera menester, para completarla, establecer una axiología trascendental. En ella habría de consignarse en qué medida y en qué manera intervienen en nuestra experiencia evaluativa el "objeto" valor y el "sujeto" que efectúa la estimación.

En lo concerniente al ensayo mismo de Ortega cabe señalarle, y lo hacemos con el mayor respeto, algunos pasajes poco claros y, cuando menos aparentemente, contradictorios. Procuraremos puntualizarlos.

1º Afirma nuestro autor que: "Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales *sui generis*" (1). Dos páginas des-

(1) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 62.

pués explica cómo es posible tener conciencia de esas cualidades, con prescindencia de los objetos, y sostiene que "*Sentimos* con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto" (1). Si todo valor es cualidad de una cosa, de un objeto real, ¿cómo se justifica la inclusión de la justicia perfecta entre los valores? ¿En qué objeto reside ese valor? ¿Cómo se concilian las dos frases arriba reproducidas?

2º Por instantes emplea Ortega los vocablos *sentimiento* y *estimación* como si fueran sinónimos; al referirse al valor justicia perfecta dice que lo "*sentimos*". Algunas líneas más adelante sostiene que "la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática" (2), y al pie de la misma página agrega: "Nótese que hablo estrictamente del conocimiento de valores. La cuestión de si una cosa real posee o no el valor que le atribuimos y en ella suponemos sólo permite soluciones empíricas y aproximadas. Parejamente, es absoluto nuestro conocimiento del triángulo, pero no el que un cuerpo real sea o no rigurosamente triangular." ¿Cómo se efectuaría este conocimiento de tipo matemático de algo que "*sentimos*"? El triángulo, o es aproximadamente empírico o es meramente conceptual y abstracto. El valor no es empírico siempre (el caso de la "*justicia perfecta*") y cuando lo es, lo "*sentimos*" como *cualidad* de un objeto real. ¿Cómo se construiría la Estimativa de tipo parejo a la matemática con *cualidades* que caen dentro de la órbita afectiva de nuestra conciencia? Para ser matemática la Estimativa habría de ser deductiva. ¿Qué axiomas le servirían de base en tal caso?

Hemos expuesto prolijamente el ensayo de Ortega y hemos indicado las observaciones que nos sugiere. Mas lo que nos interesa preferentemente es señalar cómo aun dentro de su concepción objetiva cabe a la Psicología y a la Sociología participar en el estudio del problema de los valores. Afirma, en efecto.

(1) ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 64.

(2) ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 64.

Ortega que: "El estimar es una función psíquica real — como el ver, como el entender — en que los valores se nos hacen patentes" (1). El estudio de esta función ha de corresponder a la psicología. A ella ha de corresponder también la investigación de los actos sentimentales y apetitivos, "que, en efecto, andan siempre por nuestras almas cerca de la valoración, motivados o despertados, azuzados o reprimidos por ésta, pero que no son ella misma" (2). Es asunto netamente psicológico, la relación permanente entre la valoración y esos actos apetitivos y sentimentales, como su recíproco influjo. Tendremos en adelante oportunidad de referirnos a la acción que el medio social ejercita sobre las afecciones y voliciones individuales, y a la que de rechazo cabría inferir respecto de la valoración concomitante. No es menester, sin embargo, tomar este camino indirecto para llegar a la conclusión, dentro de la tesis de Ortega, de que la Sociología ha de contribuir al estudio de la Axiología. Su ensayo que comentamos termina con una alusión al fundador del positivismo francés, cuya sociología contiene el germen de la escuela de Durkheim. El filósofo español, después de ofrecer un esbozo de clasificación de los valores, se refiere a la posible contribución de la estimativa en la reconstrucción de la historia humana. Reconoce que: "Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros" (3). A la sociología ha de tocarle la difícil tarea de establecer los lazos que vinculan a determinadas estructuras de la vida colectiva con esa "peculiar sensibilidad para determinados valores" (4). Ella ha de ofrecer utilísimo aporte al cumplimiento del postulado que "Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una

(1) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 62.

(2) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 54.

(3) JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué son los valores?*, *Revista de Occidente*, Madrid, número de octubre de 1923, pág. 69.

(4) Uno de los libros de Celestino Bouglé lleva el sugestivo título de *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*.

sistematización de los sentimientos". Con estas palabras concluye Ortega y Gasset su introducción a la Estimativa. Ella contiene abundantes puntos de coincidencia con la orientación fenomenológica de la actual filosofía alemana, en particular con Max Scheler (1). Y a este propósito creemos oportuno transcribir una opinión autorizada respecto de las relaciones entre la fenomenología y la sociología. Georges Gurvitch sostiene: "L'épistémologie fondée sur les descriptions phénoménologiques ne se refuserait donc pas à s'allier avec la sociologie, comme le souligne surtout Max Scheler, qui consacra un important volume à la *Sociologie de la Connaissance*" (2). Esto reza también para la axiología y la sociología.

*

* *

Para Alberini el valor ofrece tres aspectos distintos, objetos de otras tantas disciplinas. La filosofía del valor tiene a su cargo el estudio del valor ideal, tal como debiera ser. La axiología, en cambio, inquiere el valor tal como es (se dan valores lo mismo que se dan lluvias y relámpagos). La axiogenia, a su turno, tiene por objeto determinar la génesis de los valores. El propósito de su ensayo se advierte, pues, en su título.

Antes de investigar la génesis del valor, Alberini lo define. Para él, valor es "toda actitud telética, la cual puede ser inconsciente o consciente, motriz o contemplativa". Considerado el valor en estos términos, nuestro autor plantea el problema de su origen en el terreno de la psicología biológica, y sostiene: 1º, que la evaluación no es privativa del hombre, existe en otros seres; 2º, que merced al concepto de valor aplicado al estudio de lo viviente, la biología se convierte en psicología. Cree, además, que "sólo un examen profundo del aspecto axiológico del juicio permitirá superar el subjetivismo, y, por ende, fundar un pensamiento autónomo". No nos corresponde aquí abordar esta última tesis de Alberini, apenas esbozada en su

(1) MAX SCHERER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, Verlag, von Max Niemeyer, 2ª ed., 1921.

(2) GEORGES GURVITCH, *La philosophie phénoménologique en Allemagne, Revue de Métaphysique et de Morale*, número octubre-diciembre de 1928, pág. 566.

trabajo. Retengamos tan sólo que para él, la génesis del valor se confunde con la de la vida psíquica; psicogenia y axiogenia se identifican, en virtud de que la psiquis es algo que evalúa. Corresponde, en consecuencia, resolver cuál es el origen de la psiquis.

Los espiritualistas ven en la consciencia la característica de lo psíquico. Su afirmación es objetable por cuanto hay fenómenos psíquicos inconscientes. Admitido lo psíquico inconsciente, ¿en qué se diferencia de lo fisiológico? Autores hay, en efecto, que identifican lo psíquico con lo fisiológico. Mas, sin quererlo, emplean expresiones que denuncian un dualismo subrepticio. Alberini señala a este propósito múltiples ejemplos y llega a la conclusión de que vida y psiquis constituyen una misma cosa; más aún, la psiquis es lo esencial en la vida. Esto es válido para todos los seres vivientes, inclusive los vegetales, que tienen "base histórica (memoria) en las reacciones". Es innegable la eficiencia heurística del mecanicismo en biología, pero ello no impide reconocer la evidencia con que se impone el punto de vista *telético* en la definición de la vida. La misma expresión tan mentada por los mecanicistas — de lucha por la vida — es finalista. Darwin la tomó de la economía política, ciencia fundada en la idea de valor. El concepto "de adaptación mecánica supone la finalidad del ente biológico que la crea o intuye". La biología, para ser tal, no puede prescindir de la *individualidad*, y esta implica una concepción psicológica de la vida. Lo vivo tiene, según Driesch, "base histórica en la reacción" e "individualidad en la coordinación". La memoria es, de su parte, el rasgo más general de la materia viva; esto se comprueba en los mismos fenómenos de la asimilación.

De los arriba enunciados argumentos infiere Alberini que biogenia y psicogenia son términos equivalentes; ya antes había identificado psicogenia y axiogenia. Cabe, por tanto, afirmar ahora que vida y evaluación son una misma cosa. Así lo hace. El organismo para vivir selecciona; esta selección de la energía para la persistencia vital es evaluativa.

Si vivir es evaluar, es menester, prosiguiendo por la ruta de los fenómenos, plantear el problema de la evolución biológica. Esta no puede ser explicada por factores meramente mecánicos

o utilitarios. La adaptación supone, en efecto, una *potencia adaptativa*. Menos probable aun es la explicación por circunstancias puramente mecánicas del surgimiento, del génesis de la personalidad humana. Hay que reconocer ineludiblemente una virtud centrífuga en el organismo. La vida importa, además de la conservadora y estática, una fuerza fluyente, finalista, dinámica.

La adaptación implica selección de estímulos. Por tanto, el valor ha de medirse, no en función de los agentes que obran sobre el organismo, sino de acuerdo a la *tétesis orgánica*. El valor es, en consecuencia, de naturaleza biocéntrica, endógena. En el valor, el objeto presupone el sujeto.

La vida de relación es obra de la *tétesis vital* en forma de sensibilidad periférica. El mismo carácter telético aparece en la sensibilidad trófica, en la que Turró pretende hallar el origen del conocimiento.

Turró intenta demostrar —este es el objeto de su obra *Orígenes del conocimiento*— que el conocimiento se origina en el hambre; intento paradójico, puesto que el hambre es ya conocimiento de la necesidad trófica. El sentido discriminatorio de la primordial irritabilidad protoplasmática es ya forma rudimentaria de conocimiento. El trofismo, a su vez, impone su actividad telética a la vida de relación. Desde el punto de vista gnoseológico, se impone el reconocimiento de un apriorismo vital. Más aún; si consideramos, como es menester hacerlo, la experiencia en función del sujeto; si admitimos el carácter biocéntrico del conocimiento, nos hallamos en pleno idealismo vital. En lo que concierne a la conciencia, nada sabemos de su origen. Hipótesis por hipótesis, prefiere Alberini la de que conciencia y hambre yacen simultáneamente en el seno de la sensibilidad específica que es la vida misma.

Cierto es que la vida psíquica alienta en las más recónditas intimidades celulares; cierto resulta que vivir es evaluar. Pero es también evidente que la conciencia desempeña un papel en la evolución del valor. Al reconocerlo, ingresamos en el dominio más propiamente humano del problema que nos ocupa. Y lo específicamente humano es la personalidad.

La conciencia, que acaso se inicie en forma de interna per-

cepción hedónica (placer y dolor suponen conciencia), es, en su más alto grado, racionalmente telética. La motriz e inconsciente modalidad primera del valor se transforma en juicio hedónico, de afirmación vital. La *personalidad*, creada por la vida, multiplica a su turno la virtud endógena del hombre, su *vis estimativa*. En análoga manera, el lenguaje, creado por la superioridad mental, reobra sobre el pensamiento y lo exalta. La mera evaluación selectiva conserva el ritmo de la evolución, pero no lo crea. Placer y dolor tienen función conservadora. Pero la vida tiende, además, a ser elánica, creadora. Cuando no logra serlo aparece un *cierto dolor*, distinto del que vimos anteriormente. El placer (1) y el dolor elánicos expresan la télesis vital consciente de su marcha fatalmente evolutiva. Para establecer la genealogía de los valores es importante tener presente la distinción entre esa sensibilidad elánica y aquel hedonismo conservador. Así lo hace notar Alberini. Es de lamentar que su trabajo sea tan sólo una *introducción a la Axiogenia*. Habría sido de sumo interés que especificase cuáles valores proceden de una y otra fuente. A nuestro entender, cabría afirmar que los valores utilitarios y económicos derivan de la primera, mientras que en la segunda se generan los estéticos y morales.

Merece atención particular el papel que Alberini asigna al factor intelectual consciente en la evaluación. Vimos ya que la conciencia hedónica culmina en personalidad, en pensamiento, forma arquetípica de la endogenia vital. La personalidad es para nuestro autor esencialmente racional. El juicio está implícito en la representación. Esta última es, primordialmente, un sistema más o menos estable de cualidades organizado por la télesis vital en forma de atención a la vida. Tal atención, consciente o no, es de suyo facultad abstractiva. La primordial irritabilidad específica, dada su función de seleccionadora, es germen de la abstracción, remota progenitora de la mentalidad humana. Con esto Alberini se propone asignar a la abstracción contextura axiológica; invoca la teoría econó-

(1) A nuestro juicio, la palabra "placer" que aquí emplea Alberini equivale a *alegría*, "joie", tal como la utiliza Bergson en su ensayo sobre *La conciencia y la vida*.

mica del concepto expuesta por Mach y el principio de comodidad formulado por Poincaré como testimonio de la estructura axiológica de la ciencia.

El valor es, lo afirma Alberini, un juicio cuyo predicado es una reacción vital. A continuación se pregunta: si todo valor es juicio, ¿todo juicio es valor? Veamos cómo responde. Nuestro autor rechaza, por insatisfactoria, la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor. A menudo, dice, la ilusión realista produce la degeneración ontológica del valor. A la psicología axiológica le corresponde — en relación con la gnoseología — explorar con máximo rigor toda actitud evaluativa. Así podrá comprobar qué residuo intelectual irreducible hay en ella. Admite, por tanto, la existencia de juicios que no son valores. Habría que excogitar dentro de la espesa masa axiológica de la psiquis los hilos de la racionalidad. Se descubriría la aparición de un pensamiento autónomo, no supereditado a los imperativos de la vida axiológica inferior.

La logogenia nace de la axiogenia; la racionalidad en la evaluación. Pero el *logos* no obstante su ulterior nacimiento, concluye por penetrar, organizar y fundamentar la misma *vis estimativa*.

Alberini concluye su trabajo con la afirmación de una racionalidad que, no obstante surgir de la vida, tiene imperio sobre ella. Hemos seguido su ensayo paso a paso, con la atención que merece por la abundancia en ideas personales y por ser el primer estudio que entre nosotros se ha publicado sobre el actualísimo problema del valor. Impregnado de atmósfera bergsoniana, concluye sin embargo sosteniendo una tesis adversa al bergsonismo. Para Alberini la intuición de Bergson es racionalidad que desconoce su propia índole racional. Un discípulo de Bergson, Edouard Le Roy, ha expuesto en un libro — *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* — aparecido hace pocos meses, algunas ideas coincidentes con las publicadas por Alberini en 1921. En su obra procura Le Roy demostrar que es imprescindible admitir un factor psíquico en la evolución biológica. Sostiene también que la idea de finalidad es ineludible en todo intento de interpretar la vida. Le Roy, al par de Bergson, concibe la vida toda a la luz del modelo inmediato ofrecido por la conciencia individual. Albe-

rini, de su parte, emplea la noción de valor con el propósito de lograr una concepción unitaria de la evolución de la vida, cuyo momento culminante constituye la personalidad racional. Parten Alberini y Le Roy de puntos distintos, pero con frecuencia se encuentran en el pródigo terreno de la filosofía de Bergson.

En lo concerniente a nuestra investigación acerca de la legitimidad del estudio psico-sociológico del valor, el ensayo del Alberini no nos ofrece ninguna apreciación directa sobre este problema. Creemos, sin embargo, que se justifica, dentro de su tesis, una conclusión afirmativa como la que explícitamente nos ofrece Ortega y Gasset. Por dos razones: 1º Alberini plantea el problema del valor en terreno biológico, y la vida social es en la especie humana un hecho biológico innegable. Para Le Roy, junto con la aptitud de reflexión, es uno de los rasgos biológicos salientes de la humanidad la creación por la vida colectiva, de una unidad consciente, coherente.

El propio Bergson señala explícitamente la significación biológica de la sociedad.

Reproduzcamos sus hermosas palabras: "Sobre las dos grandes rutas que *el élan vital* ha encontrado abiertas ante sí, a lo largo de la serie de los artrópodos y de la de los vertebrados, se desarrollan en direcciones divergentes, decíamos, el instinto y la inteligencia, envueltos en un comienzo confusamente la una en el otro. En el punto culminante de la primera evolución están los insectos himenópteros, en el extremo de la segunda está el hombre: en una y otra, a pesar de la diferencia radical entre las formas alcanzadas y de la separación creciente de los caminos recorridos, la evolución llega a la vida social, como si la necesidad de ella se hubiera hecho sentir desde el comienzo, o más bien, como si alguna aspiración original y esencial de la vida sólo pudiera encontrar en la sociedad su plena satisfacción." El filósofo señala luego los rasgos distintivos entre las sociedades de himenópteros y las humanas. Afirma de estas últimas que son las únicas que tienen fijos ante sus ojos los dos propósitos a lograr: la subsistencia y el progreso. Esto lo dice Bergson en su disertación sobre la

consciencia y la vida (1), en que señala las grandes corrientes de la evolución biológica. En el mismo terreno precisamente plantea Alberini el problema de la *axiogenia*.

Un aspecto más hay en el ensayo de Alberini que a nuestro juicio permite vincular el estudio de los valores con la sociología. Nos referimos a su afirmación de que el intelecto, surgido de la primaria aptitud evaluadora inherente a la vida, organiza y fundamenta la ulterior estimativa. Si se comprobara la intervención de la sociedad en la constitución del intelecto, quedaría, de rechazo, afirmada su intervención en la creación y en la estimación de los valores.

Y a este propósito creemos oportuno mencionar la opinión de dos autores, muy diversos, pero coincidentes en el punto que comentamos. Ernesto Mach, cuya autoridad invoca Alberini en un pasaje de su ensayo, sostiene que sabios y artistas administran "una gran propiedad común y adquirida en común" (2). Edmond Goblot afirma, de su parte, el carácter social de la lógica. "La idea de verdad, dice, sólo se concibe y se explica por la vida social; sin ella el pensamiento no excedería los fines del individuo. Sería bueno o malo; no sería ni verdadero ni falso" (3).

Acabamos de exponer y de comentar los dos trabajos que tomamos para punto de partida en nuestro estudio de los valores. Creemos haber encontrado en uno y otro la justificación teórica de una axiología sociológica. Verifiquemos ahora el aporte que en esta materia ofrece la escuela francesa iniciada por Emilio Durkheim.

(1) HENRI BERGSON, *La conscience et la vie*, en *L'énergie spirituelle*, pags. 27-28.

(2) E. MACH, *La connaissance et l'erreur*, pág. 83.

(3) E. GOBLOT, *Traité de Logique*, pág. 31.

II

LA SOCIEDAD SEGÚN DURKHEIM. - LA CONSCIENCIA COLECTIVA. - SU ACCIÓN SOBRE LAS CONSCIENCIAS INDIVIDUALES. - LA SOCIOLOGÍA ES UNA CIENCIA INDEPENDIENTE. - SOCIOLOGÍA Y PSICOLOGÍA INDIVIDUAL. - LAS REGLAS DEL MÉTODO SOCIOLÓGICO.

Fundada la legitimidad del estudio de los valores por la sociología, investiguemos la tarea que en este sentido realizó la escuela de Durkheim.

Para ello se impone establecer previamente las características metodológicas de esa escuela y su concepción de la sociedad. En lo primero, veremos su afán en convertir la sociología en ciencia positiva; en lo segundo, se nos aparecerá el hecho social definido en términos de psicología. El orden de nuestra exposición ha de ser, pues, el siguiente: las reglas del método sociológico de Durkheim y sus antecedentes en Francia; el concepto de sociedad y el influjo que ella ejerce en la vida psíquica individual; las representaciones colectivas y los conceptos colectivos, su peculiaridad; la sociedad creadora, por la religión, del valor "sagrado"; teoría de Durkheim acerca del génesis social de los valores ideales; aplicación de dicha teoría por otros autores de la misma tendencia sociológica.

En su excelente manual de *La philosophie contemporaine en France*, ofrece D. Parodí un ensayo de clasificación de las doctrinas. No obstante su número y diversidad, ellas pueden distribuirse en dos grupos fundamentales: positivista y científico el uno, de crítica de la ciencia el otro. Durkheim con su escuela sociológica pertenece al primero. Cierto es, y conviene tenerlo presente, que la noción de ciencia adquiere con él una tal amplitud que hace crujir su concepción clásica consagrada

por los epistemólogos. La inclusión de la psicología y de la sociología (socio-psicología es el nombre más adecuado a la disciplina cultivada por Durkheim) dentro de la ciencia positiva aminora en mucho la validez del rígido mecanicismo que, a pesar de las protestas antimetafísicas, implica la idea de ciencia. Pero no es menos cierto que en la misma época en que una serie de ilustres pensadores de Francia se esmeraba en señalar el valor relativo o puramente pragmático de la ciencia, afanábase Durkheim en asentar la frágil sociología sobre métodos científicos positivos. Cuando los filósofos se empeñaban en fundar una metafísica al margen de la ciencia, Durkheim incluía dentro del marco de ella a la sociología. Esta última ensancha, a su vez, su propio dominio al incorporar a él los elementos extrafisiológicos de la psicología. Más aún, la escuela durkheimiana no trepida en extraer de sus tesis aplicaciones a disciplinas más estrictamente filosóficas que la psicología. Esto ocurre en sus proyecciones a la teoría del conocimiento y a la axiología. En lo que se refiere a la primera, Durkheim cree haber logrado una síntesis conciliatoria y definitiva del racionalismo y el empirismo; en lo concerniente a la segunda, a la axiología, procura demostrar el origen social de los valores. De ahí procede el interés filosófico de la obra de nuestro autor. En ella cabría distinguir, entre otros, estos tres aspectos distintos: el psicológico, el gnoseológico y el axiológico. Semejante sistematización desnaturalizaría, sin embargo, el pensamiento de Durkheim, para quien ellos se confunden íntimamente. Sociedad equivale según él a conciencia colectiva, creadora, simultáneamente, de representaciones, de conceptos y de valores, con idéntica acción eficaz, coercitiva, sobre las conciencias individuales.

Esta interpretación de los fenómenos psíquicos del individuo en función de la conciencia colectiva está ya esbozada en Comte. Levy Bruhl, cuya obra guarda en muchos puntos estrecha analogía con la de Durkheim, lo reconoce. En la introducción a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, recuerda la fórmula comtiana: "no hay que definir la humanidad por el hombre, sino, al contrario, al hombre por la humanidad." Durkheim, de su parte, no disimula sus disidencias con Comte. Con frecuencia crítica en las reglas de su método la sociología comtiana, expuesta en el *Curso de filosofía posi-*

tiva, con la misma vehemencia que los *principios* de la sociología de Spencer. Mas, a pesar de ello, fuera erróneo desconocer que en Comte se encuentran valiosos antecedentes de la sociología, de la psicología colectiva, de Durkheim. En su cuadro de las seis ciencias expuesto en el *Curso*, Comte no incluye, en efecto, la psicología como disciplina particular. La materia de esta última aparece distribuída entre la biología y la sociología.

Pero si se recuerda que en el tomo II de la *Política positiva* Comte reconoce la necesidad de una séptima ciencia, antropología o moral, se advierte cómo este filósofo francés consideraba la sociedad cual una entidad psicológica de continua acción determinante sobre los individuos.

Charles Blondel afirma, y es oportuna la autorizada cita, que Comte "distingue en psicología tres órdenes sucesivos de investigaciones que se clasifican, según él, en el orden siguiente: psicología fisiológica, sociología y psicología colectiva, psicología individual" (1).

A pesar de los aludidos reparos que Durkheim formula contra los tres últimos tomos del *Curso* de Comte, y de que afirme que "del detalle de su obra no queda hoy gran cosa", admite que hay en ella una idea "extraordinariamente fecunda", que "sobrevivió al autor" (2).

Esta idea "extraordinariamente fecunda" es la de que la sociedad constituye un organismo psicológico que obra sobre las conciencias individuales.

La concepción de una consciencia colectiva está implícita en la sociología de Comte. Espinas la formuló después explícitamente. Luego de señalar las características del conocimiento de lo orgánico y de lo psíquico, indica que la sociología se desarrolla paralelamente a la psicología; como ésta, tiene sus raíces en la biología, de la cual es, sin embargo, "perfectamente distinta". La sociología tiene por objeto el estudio de la sociedad, la cual "es, ciertamente, un ser viviente, pero que se distingue

(1) CH. BLONDEL, *Introduction à la psychologie collective*, ed. Colin, París, 1928, pág. 35.

(2) E. DURKHEIM, *Sociología y ciencias sociales*, en *Del método en las ciencias*, traducción de M. Rodríguez Navas, ed. Ruiz, Madrid, pág. 336.

de los otros en que está, ante todo, constituido por una consciencia". "Una sociedad es una consciencia viviente, o un organismo de ideas" (1). Si se considera ahora a los individuos que integran el grupo social, si se atiende a sus actividades auténticamente psicológicas, fácil resulta prever el influjo que la sociedad ha de ejercer sobre ellas.

El propio Tarde reconoce la *presión* que la sociedad realiza sobre las almas individuales. El punto de partida de los estudios de Tarde es radicalmente opuesto al de Durkheim. Para éste, el individuo se halla como permanentemente sumergido en el medio psicológico social que le suministra e impone modos de pensamiento, de sentimiento y de voluntad. Tarde, en cambio, explica la sociedad arrancando del individuo y por obra, sobre todo, de *la imitación*. Constituido en social un hecho, él reobra, de su parte, sobre los individuos. En *Las leyes sociales*, libro que coordina y sintetiza *Las leyes de la imitación*, *la Oposición universal* y *La lógica social*, lo declara en forma expresa. Se refiere a las conspiraciones de los corazones, a las conuniones de espíritu, "que una vez que reciben forma y las perpetúa la tradición, imitación a nuestros antepasados, ejercen una presión cuanto más tiránica más provechosa para el individuo" (2). Donde Tarde habla de *presión*, Durkheim hablará, por momentos, de coacción.

Hemos apuntado rápidamente algunos antecedentes de la Sociología de Durkheim en Francia. Esa disciplina, la sociología, comienza, según el propio Durkheim, desde que Comte le puso el híbrido nombre que hoy lleva. El *Espíritu de las leyes* de Montesquieu y los estudios de Condorcet sobre *los progresos del espíritu humano*, prepararon, en verdad, el terreno para el advenimiento de la sociología. Uno y otro tuvieron, empero, una idea ambigua del objeto propio de la ciencia que recién en el siglo XIX llegó a constituirse con caracteres de independencia definitiva.

En lo concerniente a la acción que el medio colectivo ejerce

(1) A. ESPINAS, *Des sociétés animales*, 2ª ed., Alcan, 1878, París, pág. 361.

(2) G. TARDE, *Las leyes sociales*, traducción de G. Núñez del Prado, ed. Sopena, Barcelona, pág. 31.

sobre la psicología individual, cabría mencionar la abundante literatura marxista. "Los mismos hombres, dice Marx, que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías"; ideas que tienen, por tanto, naturaleza histórica, transitoria. En muchos otros autores aparecen frecuentes alusiones a la acción psicológica de la colectividad. Para Bergson, la vida intelectual, las actividades de la inteligencia, se desenvuelve en buena parte dentro de moldes creados por la sociedad; la risa es, según él, un *gesto social*. Aspectos sociales tiene el humor, según Freud, en cuya teoría psicológica toda entera desempeña la vida colectiva papel importante. Los actos reprimidos ¿no lo son en atención a la sociedad, por la presión moral que ella ejerce? ¿No se deben algunas neurosis a la acción de los vestigios de la mentalidad social primitiva que yacen en la inconsciencia?

La concepción de Durkheim acerca de la sociedad, que considera como *conciencia colectiva*, y de su permanente influjo sobre las conciencias individuales nada tiene de común, fuera de detalles accidentales, con las arriba mencionadas. Ella difiere de la de Marx, cuya concepción económica de la historia estaría hecha con vistas a la política; tampoco está vinculada a la concepción de Bergson, derivada de su teoría metafísica; ni guarda con ella parentesco la de Freud, que es una doctrina esencialmente relativa a la psicología individual, normal y patológica.

Para Durkheim, la sociología, ciencia positiva, ha de estar desvinculada de toda concepción metafísica. Exige que el principio de causalidad sea aplicado a los fenómenos sólo "como un postulado empírico, producto de una inducción legítima" (1). Esta aplicación no importa un pronunciamiento acerca de si el nexo causal excluye o no toda contingencia. Del mismo modo la Sociología ha de desenvolverse al margen de las doctrinas prácticas, más preocupadas en reformar la realidad que en conocerla imparcialmente. Los hechos sociales han de ser estudiados objetivamente, como cosas; las mismas doctrinas de

(1) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, traducción española de Ferrer y Robert, ed. Jorro, Madrid, 1912, pág. 238.

transformación social han de ser consideradas como hechos que expresan las preocupaciones que en un momento determinado mueven la colectividad.

La Sociología es para Durkheim una ciencia autónoma. Al aplicar el principio de causalidad ella entiende "que un hecho social sólo puede ser explicado por otro hecho social". Ello es posible si se considera al medio social interno "como el motor principal de la evolución colectiva" (1). Este medio social depende de la manera de combinarse los agregados sociales. "El acrecimiento en el volumen y en la densidad dinámica de la sociedad, al hacer la vida social más intensa y extender el horizonte que, cada individuo abarca con su pensamiento y llena con su acción, modifica profundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva" (2).

Este principio lo ha aplicado Durkheim en el estudio de la *División del trabajo social* y en muchas otras cuestiones por él investigadas. Las sociedades vecinas constituyen también un factor digno de tomarse en cuenta.

Pero en términos generales constituyen origen primero de todo hecho social de alguna importancia el número de unidades sociales (volumen de la sociedad) y el grado de concentración de la masa (intensidad dinámica). Durkheim demuestra que *la sociedad* es quien determina los caracteres de los fenómenos sociales, y no la raza de los individuos que la forman, ni el medio físico en que actúa.

Al fusionarse las almas individuales, al penetrarse mutuamente engendran un ser, psíquico si se quiere, de un género nuevo. "El grupo piensa, siente, obra en forma distinta de lo que harían sus miembros si se encontraran aislados" (3). La conciencia colectiva es distinta de las conciencias individuales, actúa sobre ellas, pero no se explica en función de ellas. Ciertamente es que los individuos constituyen los elementos dinámicos de

(1) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, traducción española de Ferrer y Robert, ed. Jorro, Madrid, 1912, pág. 243.

(2) *Las reglas del método sociológico*, trad. Ferrer y Robert, ed. Jorro, pág. 200.

(3) *Las reglas del método sociológico*, trad. Ferrer y Robert, ed. Jorro, pág. 184.

la sociedad. Mas sería erróneo afirmar que el origen primero de los fenómenos sociológicos está en la psicología individual; tan erróneo como pretender explicar analíticamente los fenómenos biológicos por los inorgánicos. Durkheim insiste en subrayar la diversidad entre los fenómenos psicológicos individuales y el conjunto de los fenómenos de la conciencia colectiva. "Los hechos sociales y los psíquicos no difieren solamente en calidad, sino que *tienen otro sustrato*, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones".

Las representaciones constitutivas de la conciencia social son de naturaleza distinta de las individuales; otro es el sujeto, y otro también el objeto de ellas. Siempre se comprueba, por lo demás, que los símbolos bajo los cuales la sociedad se autopiensa varían de acuerdo a lo que ella es. Así, dice Durkheim, si la sociedad se considera engendrada por un animal epónimo es señal de que integra un grupo de los que son designados *clanes*.

La sociedad no es simplemente una suma de individuos; el sistema que resulta de su asociación representa una realidad específica con caracteres peculiares. Los hechos que ocurren dentro de la sociedad sólo han de explicarse por la misma. Ahora bien; porque ella supera infinitamente al individuo en el tiempo y en el espacio, se concibe que "se encuentre en condiciones de imponerle la manera de obrar y de pensar, que ha consagrado con su autoridad" (1).

La sociedad es, por todo ello, un organismo que actúa sobre la psicología individual, sobre sus varias funciones. Esta acción es posible por cuanto ella, la sociedad, es algo psicológico; la vida social está, en efecto, "completamente constituída por representaciones" (2).

Para el sociólogo, los hechos sociales "deben ser tratados como cosas" (Durkheim entiende aquí por cosas lo opuesto a las *ideas*). Ha de colocarse frente a ellas en la misma actitud que el fisiólogo o el químico ante la materia que estudian. Objeto particular, realidad *sui generis*, la sociedad ha de ser estudiada por una ciencia autónoma: la sociología.

(1) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, pág. 182.

(2) E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, pág. 7.

En verdad, aunque sea psicológica esa realidad social, ella no puede explicarse por estados de conciencia individuales. A tal punto ocurre así, que aun cuando la psicología individual no tuviera secretos, ella no podría servirnos para resolver los problemas sociológicos, porque éstos se refieren a órdenes de hechos que la psicología ignora, hechos que, como ya lo vimos, tienen otro sustrato, evolucionan en otro medio y dependen de condiciones distintas de las de la psicología individual.

Ya advertimos que para Durkheim la sociedad está completamente constituida por "representaciones colectivas". Este concepto de "representaciones colectivas" revela en su solo enunciado su índole psicológica y sociológica a la vez. En la primera página del libro de Levy Bruhl sobre *Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures* hallamos la mejor prueba de la significación que ellas tienen para la sociología. "Las representaciones llamadas colectivas — dice Levy Bruhl —, para sólo definir las *grosso modo* y sin profundizar, pueden reconocerse por los signos siguientes: ellas son comunes a los miembros de un grupo social dado, ellas se transmiten en él de generación a generación; ellas se imponen a los individuos y despiertan en ellos, según los casos, sentimientos de respeto, de miedo, de adoración, etc., para sus objetos. Para existir, ellas no dependen del individuo". En un trabajo de Durkheim, del que nos ocuparemos detalladamente, hallamos un análisis más prolijo de las "representaciones colectivas". Pero basta con lo transcrito de Levy Bruhl para que se advierta su influjo sobre las funciones del pensamiento, de la voluntad y del sentimiento individuales.

Un expositor de Durkheim, Georges Davy, al referirse a la sociedad dice: "Representaciones, emociones y tendencias exteriores a los individuos considerados como tales, he aquí los elementos de lo que hemos llamado conciencia colectiva" (1).

Las instituciones, los hábitos, el lenguaje, son manifestaciones más o menos cristalizadas, estables, de la conciencia colectiva. Su estudio corresponde a distintas disciplinas sociológicas. Los estados mentales, afectivos y volitivos de esa con-

(1) GEORGE DAVY, *Emile Durkheim*, ed. "Les grands philosophes", página 17.

ciencia colectiva los investigó y los continúa investigando la escuela de Durkheim. Fácil resulta advertir que su asunto es de carácter estrictamente psicológico. Socio-psicológico, en todo caso.

Acabamos de referirnos, al citar a Davy, al carácter coercitivo de la conciencia colectiva sobre la individual. Para evitar equívocos es oportuno que transcribamos unas líneas del prefacio a la segunda edición de las *Reglas del método sociológico* de Durkheim. Este sostiene, respecto de la sociedad: "El poder coercitivo que le atribuimos es tan poco el todo del hecho social, que puede presentar igualmente el carácter opuesto. Puesto que al mismo tiempo que las instituciones se oponen a nosotros, nosotros estamos en ellas. Ellas nos obligan y nosotros las amamos. Ellas nos constriñen y nosotros nos descubrimos en su funcionamiento y en esa misma coerción. Esta antítesis es la que los moralistas han señalado a menudo entre las dos nociones del bien y del deber, que expresan dos aspectos diferentes pero igualmente reales de la vida moral. Ciertamente, acaso no haya prácticas colectivas que no ejerzan sobre nosotros esta doble acción que sólo es contradictoria en apariencia". La coerción es, en consecuencia, sólo un indicio de lo colectivo, indicio que desde luego no agota la realidad de lo que señala.

El antes mencionado Davy se plantea el problema de la situación del individuo frente a la sociedad, dentro del criterio de la escuela sociológica, asunto al cual el propio Durkheim se refiere en la *División del trabajo social*. Cree que la sociedad al organizarse, al imponer una especialización en el trabajo, convierte al individuo "en factor independiente de su propia conducta". El individuo, "agente necesario de esa vida colectiva que le metamorfosea", resulta así librado por la sociedad al suministrarle ésta los cuadros de su propia organización. Individuo y sociedad, así lo entiende Davy interpretando a Durkheim, son fuerzas concurrentes y no hostiles. Recordemos que en reparo de lo anterior cabe sostener que la especialización mal puede ser expresión de independencia si es impuesta por la sociedad; por lo demás, la especialización impuesta es siempre una mutilación del individuo efectuada en mérito a los intereses prácticos de la sociedad. Y por último, aunque

admitiéramos la paradójica tesis de que esa especialización es la libertadora del individuo, ella sólo interesaría al trabajo y no a los otros aspectos de la vida.

Aun cuando la historia es, según Durkheim, el instrumento sociológico por excelencia, y a pesar de que recomienda al sociólogo que renuncie "a hacer de la psicología en alguna manera el centro de sus operaciones", su obra más tiene de psicológica que de histórica. Davy lo reconoce. Su estudio sobre la sociología de Durkheim termina con estas palabras: "Tal nos parece ser el sentido de la sociología fundada por Durkheim: Ciencia positiva y definida como ninguna otra ciencia especial, ciencia también rigurosa en su método como la historia, a la que debe tanto, pero también ciencia psicológica y filosófica a su término. . ." El mismo Durkheim declara: "La sociología está, pues, muy lejos de ser extraña a la psicología; ella misma termina en una psicología, pero mucho más concreta y compleja que la que hacen los puros psicólogos".

Hemos insistido, quizás en exceso, en dos hechos relativos a la sociología de Durkheim: 1º su concepción de la sociedad como una entidad psicológica (1); 2º la acción coercitiva de la conciencia social sobre las conciencias individuales, coerción que no implica violencia. Nuestra insistencia se debe a que sólo merced a los dos hechos indicados cabe admitir la intervención de lo colectivo en la evaluación, en el descubrimiento o en la creación de valores, que así, a primera vista, parecen ser función exclusiva del individuo. Por otra parte, ni la conciencia individual ni la colectiva son para Durkheim algo substancial. Trátase en uno y otro caso de procesos, de actividades, *sui géneris*.

Además de individuos, la sociedad está formada de objetos. Objetos y procesos mentales colectivos han de ser estudiados de acuerdo a una serie de normas que el propio Durkheim expone y comenta en las *Reglas del método sociológico*. Aun a riesgo de incurrir en alguna repetición, las extractamos de dicha obra del sociólogo.

(1) También para Eleutheropulos "los fenómenos sociales son y permanecen fenómenos mentales". Véase ABROTELES ELEUTHEROPULOS, *Sociología*, trad. Faustino Ballvé, ed. Hijos de Rus. Madrid, 1911.

1º Definición de hecho social: *Hecho social es toda manera de hacer, fijada o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior; o bien: Que es general en el conjunto de una sociedad, conservando una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.*

2º Reglas relativas a la observación de los hechos sociales: a) *Hay que considerar los hechos sociales como cosas; b) El carácter convencional de una práctica o de una institución no debe presumirse nunca; c) Es preciso evitar sistemáticamente todas las prenociones; d) Sólo se ha de tomar, como objeto de investigación, un grupo de fenómenos exteriormente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes y comprender en la misma investigación a cuantos respondan a esta definición; e) Cuando el sociólogo emprenda la tarea de explorar un orden cualquiera de hechos sociales debe esforzarse en considerarlos por el lado en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales.*

3º Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico: a) *Para un tipo social determinado, considerado en una fase también determinada de su evolución, un hecho social es normal cuando se produce en la media de las sociedades de esta especie, consideradas en la fase correspondiente de su evolución; b) Los resultados del método precedente se pueden verificar haciendo ver que la generalidad del fenómeno tiene sus raíces en las condiciones generales de la vida colectiva del tipo social considerado; c) Esta comprobación es necesaria, cuando este hecho se refiere a una especie social que no ha realizado todavía su evolución integral.*

4º Reglas relativas a la constitución de los tipos sociales: a) *Se comenzará por clasificar las sociedades a tenor del grado de composición que presentan, y tomando por base la sociedad perfectamente simple o de segmentación única; b) en el interior de estas clases se distinguirán variedades diferentes según se produzca o no una coalescencia completa de los segmentos iniciales.*

5º Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales: a) *Cuando se emprenda la tarea de explicar un fenómeno social, es preciso buscar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple; b) La causa determinante*

de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes, y no entre estados de la conciencia individual; c) El origen primero de todo proceso social de cierta importancia debe buscarse en la constitución del medio social interno.

Las reglas que acabamos de reproducir han de ser aplicadas en el estudio de las distintas disciplinas sociológicas de las cuales el propio Durkheim ofrece la siguiente clasificación esquemática:

Morfología social	}	Estudio de la base geográfica de los pueblos, en sus relaciones con la organización social.
		Estudio de la población, su volumen, su densidad, su disposición en el suelo.
Fisiología social	}	Sociología religiosa.
		— moral.
		— jurídica.
		— económica.
		— lingüística.
Sociología general (1)		— estética.

De estas disciplinas, la última tiene por objeto la investigación de leyes "muy generales de las cuales las diversas establecidas por las ciencias especiales, no son más que formas particulares".

Basta una simple ojeada a este cuadro para comprobar que todas las ramas de la *Fisiología social* se refieren a instituciones, las cuales son todos sistemas de valores relacionados con los *ideales* creados por el "alma" de la sociedad. La Sociología se convierte así en Axiología.

En capítulos próximos veremos cómo Durkheim aplica sus reglas al estudio particular de los valores. Comprobaremos sus deficiencias, después de señalar cuánto hay de equívoco en la expresión *conciencia colectiva*.

(1) *Del método en las ciencias*, pág. 345.