

## SOCIOLOGÍA DE LOS VALORES (\*)

### CAPITULO VI

AXIOLOGÍA SOCIOLOGICA. — JUICIOS DE VALOR Y JUICIOS DE REALIDAD. — JUICIOS DE VALOR E IDEALES. — EL IDEAL Y LA SOCIEDAD. — LA FACULTAD DE JUZGAR. — SU ÚNIDAD. — EL CARÁCTER IMPERSONAL DE LOS VALORES. — SU ORIGEN EN LA SOCIEDAD.

---

Durkheim ha intentado él mismo la aplicación directa de la sociología al estudio de los valores. A este objeto está dedicado su trabajo intitulado *Juicios de valor y juicios de realidad* (1).

El propio autor declara que es doble el propósito de ese ensayo: 1º demostrar cómo la sociología puede ayudar a resolver un problema filosófico; 2º disipar algunos prejuicios referentes a la sociología llamada positiva.

Cuando decimos que los cuerpos son pesados, formulamos un juicio de existencia o de realidad. Se da el nombre de juicios de valor a aquellos que tienen por finalidad decidir lo que las cosas valen en relación a un sujeto consciente, el precio que este último les adjudica. Durkheim advierte que el extender esta última denominación a todo juicio que enuncia una estimación, puede dar lugar a confusiones. Cuando alguien dice que prefiere una cosa a otra, se trata de un juicio de realidad que sólo expresa cuál es su estado de ánimo frente a ciertos objetos. Exteriorizar una preferencia equivale a señalar un hecho. Estos juicios revelan, no un valor del objeto, sino cierto estado del su-

(\*) Véase el número anterior, pág. 253.

(1) Comunicación presentada al Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia del 3 de julio de 1911, y publicada en la *Révue de Metaphysique et de Morale*, julio 1911. Está incluida en el volumen *Sociologie et philosophie*, editado por Bouglé.

jeto. Por otra parte, ellos son *incomunicables*, individuales. En cambio, cuando afirmo que tal individuo tiene un gran valor moral o que tal obra tiene un gran valor estético, que una cosa vale tanto, atribuyo impersonalmente a los objetos, a los seres en cuestión un carácter que no depende de mí que soy quien los juzgo. La carencia de sensibilidad estética, no excluye la posibilidad de afirmar el valor artístico de una obra. En estos últimos casos los juicios no son ya de tipo meramente individual como ocurre con los juicios de preferencia, de predilección. Suponemos que corresponden a una realidad acerca de la cual cabe el acuerdo. Las realidades a que se refieren esos juicios, constituyen los valores; los juicios de valor se aplican siempre a esas realidades.

Durkheim plantea en los siguientes términos la paradoja inherente a los juicios de valor. Todo valor supone la apreciación de un sujeto "en relación definida con una sensibilidad determinada", puesto que lo que tiene valor es deseable y todo deseo es un estado interior. Pero al mismo tiempo adjudicamos a los valores la misma objetividad que a las cosas. Por tanto, nos hallamos frente a esta situación contradictoria: un estado de sentimiento que aparece como independiente del sujeto que lo experimenta. Durkheim se ocupa rápidamente de las dos soluciones opuestas que se ha dado antes de él a este problema.

Se ha negado toda diferencia entre los juicios de valor y los de realidad. Para ello se sostiene que el valor ha de ser algo constitutivo de la cosa a la cual es atribuido. El juicio de valor expresa el modo en que ese carácter actúa, sobre el sujeto que juzga. *En suma, el valor de una cosa sería simplemente la comprobación de los efectos que ella produce en razón de sus propiedades intrínsecas.*

Mas cabe preguntar: ¿cuál es el sujeto en cuya relación el valor de las cosas es y debe ser estimado? Señala nuestro autor las dificultades que implica el admitir que sea el sujeto individual. La diversidad de las sensibilidades individuales sería un obstáculo insalvable. Se podría decir que hay un tipo medio de individuos y que el valor de las cosas depende de su efecto objetivo sobre el individuo medio. Menciona Durkheim algunas objeciones a esta defensa y concluye sosteniendo que las reacciones del individuo medio siguen siendo siempre reacciones

individuales. Con ello queda anulada la objetividad de los valores.

Se ha procurado eludir estas dificultades reemplazando al individuo por la sociedad. El valor sería siempre intrínseco a la cosa y la estimación sería objetiva por el solo hecho de su carácter colectivo. El individuo obraría sometido a una valoración que le es impuesta por la sociedad. Juzgaría de acuerdo a una escala de valores que él personalmente no ha creado. La sociedad, la opinión pública con su autoridad moral ejercería una acción coercitiva sobre sus miembros imponiéndoles su modo de estimación. Durkheim descubre las incongruencias de esta teoría sociológica del valor similares a las de la teoría psicológica, individualista. Por de pronto, no se logra explicar las diversas clases de valores, morales, estéticos, económicos; las tentativas de reducirlos unos a otros han fracasado. De tener todos ellos un origen común en la sociedad no se justificaría la específica variedad de acción de esos valores sobre nosotros. Más aún, si todos los valores fuesen valores sociales sería menester alterar completamente su tabla; correspondería suprimir o negar los valores de lujo, entre ellos los artísticos y los especulativos, si se tomara como criterio la utilidad social. La diversidad de tipos de valor y la imposibilidad de reducirlos a un criterio social utilitario son las dos objeciones factibles a la teoría sociológica tal como la acabamos de bosquejar de acuerdo con la exposición de Durkheim.

Comprobamos, pues, de acuerdo con nuestro autor, que ni la teoría psicológica de los valores primeramente enunciada ni la teoría sociológica a que venimos de referirnos son aceptables.

Ambas suponen que el valor está en las cosas, en su naturaleza propia. Durkheim señala a su vez que en gran cantidad de ejemplos esto no ocurre; casos abundan, en efecto, de aguda disparidad entre el objeto y el valor que se le atribuye. Esto último importa admitir que, si el valor no está en las cosas, su fuente se encuentra fuera de la experiencia. Habría en el hombre una facultad especial capaz de sobrepasar la experiencia, esto es, una capacidad de concebir y de juzgar ideales. Deberíase admitir, en consecuencia, la existencia de dos modos distintos de pensar; el uno de pensar lo real, el otro, lo ideal. Las cosas serían valorizadas de acuerdo a lo ideal pensado por esta

última facultad, pensado o sentido. Los juicios de valor serían esencialmente distintos de los juicios de realidad. Explicaríase que el valor fuese en alguna medida independiente de las cosas, y, al mismo tiempo, nada de sorprendente ofrecería la alta jerarquía ocupada por los valores de lujo. Por ser los valores expresión de lo ideal, no pueden ser los intereses de la realidad criterio para medirlos.

Esta tesis ofrece también algunas dificultades.

Si es verdad que explica los valores atribuidos a los objetos en función de los valores ideales que el hombre concibe, deja en cambio sin explicar estos últimos. Por otra parte, en cuanto a la relación de los valores con lo real, habría que establecer de dónde proviene el medio y la necesidad de sobrepasar lo real, y de agregar al sensible otro mundo. Durkheim admite que a esta última objeción responde en alguna medida satisfactoria la hipótesis teológica. Se supone — dice Durkheim — que el mundo de los ideales es real, objetivo, de una paradójica experiencia superexperiencial, de la cual depende la nuestra, la empírica. Lo ideal sería la fuente misma de nuestro ser. Mas esta tesis suscita de su parte nuevas objeciones. Lo ideal resulta según ella inmovilizado; en contradicción con la infinita variabilidad de los valores. En efecto, lo ideal muda con los distintos grupos humanos y esas variaciones no son producto de la ceguera del hombre, sino que “están fundadas en la naturaleza de las cosas”. La tesis teológica de los valores nos obligaría a aceptar que Dios se modifica en el espacio y en el tiempo. Corolario inconcebible, puesto que implica que el propio Dios — afirmación absurda — se ha de tomar la tarea de realizar un ideal superior a él.

Excluidas las anteriores explicaciones, la individual, la sociológica tal como fué expuesta y la teológica, ensaya Durkheim su propia doctrina. Lo ideal se manifiesta en la naturaleza; ha de depender, pues, de causas naturales. Para que sea algo más que lo posible concebido por los espíritus, es menester que sea querido, y por consiguiente que exprese una fuerza capaz de mover nuestras voluntades. Corresponde, por ello, establecer en qué consiste esa fuerza. Hay casos en que es posible medirla. Así, dice Durkheim, todo grupo humano tiene en cada momento de su historia un sentimiento de respeto de intensidad

determinada por la dignidad humana. Ese sentimiento, variable según las épocas y los pueblos, es lo más efectivo en la realidad moral de las sociedades contemporáneas. De dicha intensidad cambiante depende que sean más o menos frecuentes los atentados contra las personas.

Por otra parte, la tentativa de interpretar los valores por factores trascendentes está condenada al fracaso. Hay un orden de valores, dice Durkheim, que de ningún modo puede ser desglosado de la experiencia sin perder toda significación: el de los valores económicos. Kant hasta llega a negarles carácter de valores, verdadera denominación que sólo reserva a las cosas morales. Nuestro autor censura esta exclusión, hecha por Kant. Los distintos valores son para el sociólogo francés especies de un género único. Considera que la teoría del valor ha de procurar su unificación. Por todo ello, una teoría del valor, además de postular un cierto número de ideales, debe precisar de dónde esos ideales proceden, cómo se vinculan a la experiencia sobrepasándola y en qué consiste su objetividad. Su variación estrecha con los grupos humanos, obliga a admitir que tienen un origen colectivo. Ciertamente, la teoría sociológica, tal como fué referida en un comienzo por el propio Durkheim, es insuficiente, porque se trataba de una teoría que desconoce la naturaleza real de la sociedad. Se la concebía como un organismo que pretende tan sólo preservarse de las fuerzas destructivas, y no se advirtió que es un foco de vida moral interna, poderosa y original. Cuando las conciencias individuales obran activamente las unas sobre las otras, surge de su síntesis una vida psíquica de género nuevo. Se trata de una vida de intensidad particular. El hombre se encuentra como dominado por fuerzas que no reconoce como suyas, y hasta le parece que el medio en que se halla sumergido está todo él saturado de fuerzas de ese género. La vida le resulta más intensa y colectivamente distinta. El individuo se despoja de sus intereses propios, su conducta se orienta fuera de sí mismo. Esas fuerzas no se dejan canalizar hacia fines estrechamente determinados. Ellas tienden a expandirse por el simple deseo de expandirse; potencia que tiene desde la furia destructiva hasta la locura heroica. Se trata de una actividad que, por rica, es de lujo. La vida así lograda a favor de la cooperación de las conciencias, se opone a la que desen-

volvemos cotidianamente, como lo superior a lo inferior, lo ideal a la realidad. Durkheim sostiene que los períodos creadores e innovadores son aquellos en que los hombres, por circunstancias distintas, han tendido a aproximarse más íntimamente: en que las reuniones, las asambleas, el trato continuado, los cambios de ideas, se producen. En esas circunstancias se han forjado los grandes ideales de la civilización. Es el caso de la crisis cristiana, es el caso de la Reforma, del Renacimiento, de las revoluciones. Más aún, hay momentos en que las fuerzas procedentes de la sociedad dominan totalmente el campo de la conciencia individual y entonces tiende lo ideal a unificarse con lo real. Los hombres creen que se aproxima el tiempo en que el ideal se hará efectivo. Tal ilusión no tarda en desvanecerse. La vida recobra su normalidad. Queda tan sólo el recuerdo, prestigioso sin duda, de los momentos de crisis, pero que ya no se confunde con la realidad. Aparece, por consiguiente, la oposición entre lo ideal y lo real; queda un conjunto de ideas de lo primero frente a las sensaciones, a las percepciones de la experiencia directa.

Para mantener el recuerdo de aquellos trances de crisis creadora, para nutrir las concepciones ideales, sirven las fiestas, las reuniones públicas, laicas o religiosas, las representaciones dramáticas, las manifestaciones artísticas; en síntesis, todo aquello que es capaz de aproximar los hombres y hacerlos convivir en una misma atmósfera intelectual y moral. Se trata — según Durkheim — de reviviscencias parciales del fervor de las épocas creadoras. Por último, llega un momento en que el ideal recobra su frescura primitiva y así se repite el proceso. De lo dicho infiere Durkheim que el hombre concibe ideales porque es un ser social. Es la sociedad la que le obliga a elevarse por encima de sí mismo, y le suministra los medios necesarios para ello. Más aún, la sociedad no puede constituirse sin crear lo ideal. Diríase que los ideales son los puntos culminantes, cohesivos, del desarrollo de la vida social. Durkheim insiste en que la sociedad es algo más que un cuerpo organizado. *En ese cuerpo hay un alma: el conjunto de los ideales colectivos.* Estos ideales no son simples representaciones intelectuales, ante las cuales el hombre pueda mantener una actitud impávida. Los ideales son motores; con ellos actúan fuerzas reales, esto es,



las fuerzas colectivas; fuerzas morales de existencia eficiente. El ideal mismo es una fuerza de ese género y cabe estudiarlo como toda otra fuerza.

Durkheim insiste en que los elementos de que está hecha la idealidad están tomados de lo real, pero que están conformados de una manera nueva. Una vez más nos dice que lo combinado se caracteriza por su notoria diversidad de los elementos simples que lo constituyen. El individuo por sí sólo jamás hubiera creado ideales, ni tendría dioses. El ideal es algo más que un futuro al cual se aspira. El ideal tiene su realidad; se le concibe impersonal, por encima de las entidades particulares que mueve. Si fuera individual, ¿de dónde procedería su impersonalidad? Se podría decir que ella deriva de la impersonalidad de la razón humana. Pero esto equivale a hacer retroceder el problema sin resolverlo.

Durkheim considera que su teoría recién expuesta permite explicar los juicios de valor sin confundirlos con los juicios de realidad, y sin necesidad, tampoco, de relacionarlos con ninguna facultad misteriosa capaz de poner al hombre en vinculación con un mundo trascendente. El valor de las cosas proviene de su relación con diferentes aspectos de lo ideal. Lo ideal a su vez está en la naturaleza y es de la naturaleza. Pero, por otra parte, el valor de las cosas puede ser independiente de sus propiedades. *Los ideales colectivos* — dice Durkheim — *sólo pueden constituirse y tomar conciencia de sí mismos a condición de fijarse en cosas que puedan ser vistas por todos, comprendidas por todos, representadas en todos los espíritus: dibujos, figuras, emblemas de toda suerte, fórmulas escritas o habladas, seres animados o inanimados.* Suele ocurrir que por alguno de sus atributos esos objetos tengan una cierta afinidad con lo ideal; que atraigan, en consecuencia, lo ideal. En tales casos son caracteres intrínsecos de la cosa la aparente causa generatriz del valor. Mas, el ideal también puede incorporarse a cualquier cosa vulgar. Objetos distintos pueden resultar teniendo el mismo valor porque simbolizan un mismo ideal. Esto da lugar a que los hombres prescindan de las diferencias entre los objetos. El pensamiento colectivo metamorfosea lo que toca.

Nuestro autor encara, por último, el problema de la relación

entre los juicios de valor y los juicios de realidad. No hay entre unos y otros diferencias de naturaleza. El juicio de valor establece la conexión de una cosa con un ideal, dados ambos, aunque el ideal en forma particular. También relaciona, pues, dos términos del mismo modo que el juicio de realidad. Más todavía, si se afirmara, para señalar un distinguo entre unos y otros, que los juicios de valor ponen en juego ideales, cabría replicar que los conceptos son igualmente construcciones del espíritu, ideales. En su constitución interviene el lenguaje, de creación colectiva. Sostiene, por tanto, Durkheim que los elementos del juicio son siempre los mismos. No es cuestión de intentar la reducción de una clase de juicios a la otra. Son similares porque son producto de una misma facultad. No hay un modo de pensar y de juzgar las existencias y otro para los valores; hay una única capacidad de juzgar. Reconoce, sin embargo, el sociólogo que los ideales no son los mismos en el juicio de existencia y en el de valor. Si bien es cierto que todo juicio pone en acción ideales, los juicios son de especie diferente. En unos casos el papel de los ideales consiste en expresar realidades a las cuales se aplican, las expresan tales como son. En otros casos su función es la de transfigurar las realidades; esto sucede en los juicios de valor. En resumen: en los juicios de existencia el ideal es símbolo de la cosa; en el juicio de valor, la cosa es símbolo del ideal. También cabría decir que los juicios de existencia son analíticos y los juicios de valor sintéticos, puesto que agregan un elemento nuevo a las cosas que por tal modo resultan enriquecidas con lo ideal. Ciertamente, este nuevo elemento es también real, pero distinto de las propiedades del objeto mismo. Cambiando el ideal, muda el valor de una cosa y aun puede perderlo del todo.

La facultad de juzgar, manteniendo su unidad, funciona en dos formas diversas. Durkheim señala lo injusto del ataque a la sociología positiva acusada de pretendido fetichismo empirista, de una presunta indiferencia sistemática frente al ideal. Sostiene que los principales fenómenos sociales, religión, moral, economía, estética, son sistemas de valores y, por ello, ideales; el ideal es incorporado al dominio de la sociología. Sólo que la sociología no formula ideales sino que los estudia. La sociología ve en la facultad de crear ideales una fuerza, un



objeto de investigación que trata de analizar y explicar. La sociología pretende hacer volver lo ideal a la naturaleza, sin por ello quitarle sus rasgos distintivos. Todo esto es posible porque la sociedad misma proviene de la naturaleza y la domina. Las fuerzas naturales desembocan efectivamente en ella para dar nacimiento a un producto que la colma de riqueza, de complejidad y de potencia. *En una palabra, ella es la naturaleza llevada al más alto punto de su desarrollo que concentra sus energías para sobrepasarse en cierto modo a sí misma.*

Podríase sintetizar la doctrina de Durkheim diciendo que el juicio de valor tiene por función relacionar las cosas con los ideales. Estos últimos son producto de la vida colectiva. La función de juzgar es única, sólo que los juicios de valor, en vez de analizar los atributos intrínsecos de los objetos, establecen su relación con los ideales surgidos en momentos de fervor colectivo. Como se ve, Durkheim sostiene aquí una tesis semejante a la de su teoría del conocimiento: sociologismo que se opone al empirismo individualista y al racionalismo.

## CAPÍTULO VII

LOS VALORES MORALES. — SU NATURALEZA SOCIAL. — EL “BIEN” Y EL “DEBER”. — LO MORAL Y LO SAGRADO. — INMANENCIA Y TRASCENDENCIA DE LA MORAL. — UTILITARISMO Y RACIONALISMO, SU CONCILIACIÓN SOCIOLOGICA.

El juicio de valor — acabamos de comprobarlo en el capítulo precedente — consiste para Durkheim en la relación entre un objeto y un ideal. El ideal surge de la vida colectiva, es su expresión. Es impersonal. Su objetividad procede de ahí. Juicios de valor y juicios de realidad se verifican por obra de una común capacidad de juzgar. El pensamiento procede de análoga manera en unos y otros. Mas a pesar de esta identidad genérica destácanse diferencias específicas entre los juicios de valor y los de realidad. El ideal que es uno de los términos de todo juicio de valor tiene virtud motora: obra sobre el querer de los individuos porque expresa el espíritu de la sociedad. Para ser eficaz el ideal ha de encarnarse en objetos, en seres, que sean perceptibles o representables por todos los individuos. Psicológicamente, el juicio de valor implica un proceso en el que el individuo señala o estima la conexión entre el ideal de la sociedad, o uno de sus aspectos, con el objeto que lo corporiza.

Ya hemos estudiado en el capítulo V la tesis de Durkheim sobre el carácter social del valor sagrado, su teoría sociológica de la religión. Emparentado con esta última teoría se encuentra su ensayo sobre la moral. En ésta es donde más se revela el carácter dinámico de los ideales; su expresión concreta la constituyen aquí *actos* y no *objetos*. Su dominio abarca la conducta, y su agente, en apariencia al menos, es el individuo; exclusivo

juez y ejecutor de sus propias acciones. Por ello ha de ser interesante el examen de la ética sociológica de Durkheim.

En primer término determina Durkheim el hecho moral (1). Cabe estudiarlo subjetivamente y objetivamente. Nuestro autor adopta el segundo método. Las reglas morales se caracterizan porque están dotadas de autoridad. El *deber* es, por tanto, una característica de lo moral. A este resultado, que coincide con Kant, se llega por un procedimiento empírico. Pero mientras para Kant el deber agota lo moral, no ocurre lo propio en la teoría de nuestro autor. La moral para serlo debe ser deseable, de una suerte de deseabilidad que lleva implícito el deber. El *bien* y la *obligación* son los dos elementos que integran todo lo que calificamos de moral. Estos dos rasgos, aparentemente contradictorios, se hacen inteligibles cuando se observa la analogía entre lo moral y lo sagrado. Lo sagrado, en efecto, inspira nuestra solidaridad y nuestro respeto. Se nos presenta como rigurosamente inviolable y le ofrendamos, al propio tiempo, nuestra simpatía. El ser sagrado es querido y temido. Lo moral se impone por su autoridad e inspira, simultáneamente, nuestro deseo. Históricamente se halla la demostración de este parentesco entre lo moral y lo sagrado. En la actualidad, en la moral contemporánea, la *persona* es algo inviolable que inspira el mayor respeto y, a la vez, "el bien por excelencia es la comunión con el prójimo".

Señalados los rasgos de lo moral, corresponde explicarlos. Ningún acto aplicado al individuo que lo efectúa nos merece la calificación de moral. Lo propio ha de ocurrir lógicamente con los actos que se refieren a nuestros semejantes. De esto infiere Durkheim que *si hay moral* ella ha de tener por objetivo el grupo formado por una pluralidad de individuos. La sociedad constituye un sujeto cualitativamente distinto de la suma de las personas que la integran. La sociedad es un *bien* para los individuos que participan en ella, y, al propio tiempo, posee autoridad moral para imponer carácter obligatorio a los preceptos de conducta.

La moral de Durkheim parte del postulado de la afirmación de la vida en sociedad. Supone también que no obstante su ca-

(1) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, ed. Alcan, 1924, pág. 49.

rácter social, la moral no ha de identificarse con la opinión. Es posible que la consciencia que de sí misma tiene la sociedad no coincida con la realidad subyacente. Con lo que Durkheim presume salvar la legitimidad del juicio ético individual.

En la Axiología de Durkheim el juicio de valor era sintético a diferencia del de realidad, analítico. Esto lo comprobamos también en particular en su teoría ética. El lazo entre el acto y su significado para la moral (sanción), es, en efecto, sintético. La moral de Spencer, en especial su aplicación educacional, es analítica; procura derivar la sanción de los actos mismos. Durkheim señala el error de la tesis spenceriana. La sanción moral, aprobatoria o desaprobatoria de los actos, no surge de su propia naturaleza. Es un elemento que se agrega e incorpora a los actos; puede estar implícito en ellos. Pero siempre procede de una fuente única, la sociedad. Deseo y deber, el eudemonismo y su contrario, coexisten indisolubles en lo moral. El utilitarismo es teoría incompleta porque prescinde de la obligación; la ética kantiana es igualmente deficiente porque no toma en cuenta el deseo, el *bien*, y sólo se funda en el *deber*.

*Bien* y *deber* no son ciertamente las únicas características de lo moral. Pero son sí dos características permanentes. Coexisten siempre aunque en proporción variada, en los individuos y en las diversas sociedades. En la moral "esencialmente religiosa" es la idea del "soberano bien" la que predomina. La coincidencia del *bien* y el *deber* en lo moral excluye toda prioridad lógica en favor de uno u otro. Psicológicamente se trata de dos resortes de acción solidaria en el mecanismo de la conducta moral. Ambos se explican por la sociedad. Esta ha de poseer atributos, calidades, de que carecen los individuos que la integran. Ni yo, ni mis semejantes bastamos para determinar la índole moral de un acto. En la experiencia la única realidad que puede servir de fuente moral es la sociedad. Los actos *morales* respecto de los individuos lo son por modo indirecto con relación a la sociedad. "Kant postula a Dios, dice Durkheim, porque sin esta hipótesis la moral es ininteligible." Y agrega: "nosotros postulamos una sociedad específicamente distinta de los individuos, porque de otro modo la moral

queda sin objeto, el deber sin punto de referencia" (1). La divinidad puede desempeñar el mismo papel que la sociedad en la explicación de lo moral. Es menester optar entre Dios y la sociedad. Sin ésta o aquél la moral carece de sentido. Durkheim de su parte no tiene por qué expresar su preferencia en uno u otro sentido. Dios y la sociedad se equivalen para él. Su obra sobre *Las formas elementales de la vida religiosa*, de la que ya nos hemos ocupado, prueba precisamente que la divinidad es la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente.

La sociedad es "el fin eminente de toda actividad moral". Ella es inmanente a las personas y al propio tiempo constituye "para las conciencias individuales un objetivo trascendente". Desborda al individuo y está en todos los individuos integrantes de un grupo. Su potencia no es de orden físico; es material y moral. Es la creadora de la civilización. "A medida que avanzamos en la historia más deviene la civilización humana una cosa enorme y compleja"; "más, por consiguiente, desborda las conciencias individuales, más siente el individuo a la sociedad como trascendente en relación a él" (2). Cierto es que cada uno de los miembros de una tribu australiana lleva en sí la totalidad de su civilización tribal, mientras que cada uno de nosotros sólo integra una pequeña parte de nuestra actual civilización. Pero somos siempre integrantes de esa civilización; llevamos en nosotros alguna parte de ella. Sin la sociedad, el individuo carecería del lenguaje, que es creación colectiva, y su consiguiente dependencia de las fuerzas físicas le aproximaría a la bestia. Caben las teorías en favor de la libertad del individuo, pero ninguna de ellas puede desconocer que esa libertad sólo es factible en y por la sociedad. La afección por la sociedad es, en consecuencia, afección por algo que nos sobrepasa y que a la vez está en nosotros mismos. De todo ello se infiere por qué la sociedad es un *bien* y una *auto-ridad* moral.

El atributo característico de toda autoridad moral es el de

(1) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, pág. 74.

(2) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, pág. 78.

imponer respeto, y la sociedad posee todo lo necesario "para comunicar a ciertas reglas de conducta este mismo carácter imperativo, distintivo de la obligación moral". Durkheim afirma que en sus investigaciones jamás encontró una sola regla moral que no fuese producto de factores sociales. Los hechos y su teoría coinciden, así lo declara el propio Durkheim. A su juicio, "la historia ha establecido que, salvo los casos anormales, cada sociedad tiene, en general, la moral que le corresponde; que toda otra no solamente no sería posible, sino que sería mortal para la sociedad que la practicara" (1). La moral individual no escapa a esta ley; ella es social. Lo que nos prescribe es la realización del tipo ideal del hombre tal como lo concibe la sociedad a que pertenecemos. Cada sociedad concibe el ideal "a su imagen". "El ideal del romano o el ideal del ateniense estaban estrechamente en relación con la organización propia de cada una de estas ciudades."

La sociedad nos manda porque es exterior a nosotros, y nos identificamos con ella por nuestra simpatía porque no es inmanente. Deber y bien, los dos rasgos esenciales de lo moral, resultan aspectos ambos de una misma realidad: la sociedad. Los objetos y los actos no tienen valor por sí mismos; esto reza, así lo dice Durkheim, también para lo económico. Las cosas sólo tienen valor en relación a estados de conciencia. La índole sagrada propia de los valores morales significa que éstos son incomensurablemente superiores a los otros valores. Los sentimientos que inspiran tienen el prestigio que deriva del hecho de que sean la repercusión que en nuestras conciencias halla la sensibilidad colectiva, de que sean en nosotros "el eco de la gran voz de la colectividad". Las cosas y los actos a que se refieren estos sentimientos adquieren de rechazo el mismo prestigio. Es la sociedad la que consagra los valores; inclusive el culto del individuo humano es obra social. El hombre de por sí, personalmente, sólo tiene valor cuando la sociedad se lo confiere. Esta moral sociológica puede parecer estrecha, si se considera a la sociedad como un mero agregado atómico de individuos. No lo es, en cambio, si se atiende a la realidad social. La colectividad es, en efecto, un conjunto de ideas, entre las

(1) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, pág. 81.



que ocupa el primer puesto el ideal moral. La opinión pública puede no adaptarse a esa realidad moral que es la sociedad. Puede no sentir los ideales que ella encierra. El individuo, en tales condiciones, al rebelarse contra la opinión, responde acaso mejor que ella a la realidad de la sociedad, de los ideales sociales.

Esta es la teoría ética que Durkheim expuso en la Sociedad Francesa de Filosofía. Le fueron hechas algunas objeciones a las que respondió con visible éxito. La tesis de Durkheim acerca de la moral es análoga a la que ya estudiamos en su teoría del conocimiento. Su ética es una conciliación del utilitarismo y el apriorismo kantiano; es una síntesis de la teoría del deseo del *bien* y del *deber*. Su gnoseología era también una síntesis de empirismo y racionalismo. En ambos casos es la sociedad la fuente de lo que excede la inmediata experiencia del individuo; del *deber* y del *bien* en un caso; en el otro, de las *categorías*.

## CAPITULO VIII

LOS VALORES ESTÉTICOS. — SU NATURALEZA SOCIAL. — LALO. — TOLSTOY. — PLEJANOV. — LUNATCHARSKY. — SUS TEORÍAS. — LOS VALORES ECONÓMICOS. — CONTRADICCIONES DE DURKHEIM.

En los escritos de Durkheim se hallan algunas alusiones al carácter social de las artes. La afirmación de nuestro autor acerca del vínculo de estas últimas con la religión y su tesis sobre la naturaleza colectiva de los cultos religiosos, contienen el núcleo de una estética sociológica. Ello resulta evidente si se recuerda que para el sociólogo la religión abarca todos los gérmenes de la civilización, de sus valores diversos. Durkheim no ha estudiado, sin embargo, en particular, el arte desde el punto de vista de la teoría sociológica, como lo ha hecho con la moral.

En la selección de textos de los *Elementos de sociología* de Bouglé y Raffault se encuentran agrupados bajo el título común *Des origines et des fonctions sociales de l'art* (1), varios extractos de obras distintas cuyo examen resulta útil en el estudio de la sociología de los valores. Según G. Lanson es imposible desconocer que toda obra literaria tiene carácter social. A esta condición general, dice, no escapa la propia poesía lírica. Nadie escribe para sí. Los lectores, actuales o futuros, están implícitos en la creación literaria. "Lo que un sociólogo ha dicho de los salmos, que el *yo* del poeta hebraico es un *yo*

(1) *Eléments de sociologie (textes choisis et ordonnés par C. Bouglé et J. Raffault)*, ed. Alcan, 1926.

colectivo, puede decirse de casi todo el arte lírico. El lector realiza su alma en el canto del poeta". Según H. Ouvré, el país y la ciudad se expresan en las artes. A. y M. Croiset señalan en su *Histoire de la littérature grecque* el papel nacional y religioso del teatro antiguo. Mme. de Staël se esfuerza "en explicar por las relaciones de la nobleza con la reyecía francesa el tono característico de la literatura de Corte" y la influencia que ella ejerció en Francia (*De la littérature dans ses rapports avec les institutions sociales*). E. Grone afirma en *Les débuts de l'art* que "la importancia social del arte ha aumentado de más en más".

Las anteriores apreciaciones incluídas en la mencionada selección de textos de Bouglé y Raffault distan mucho de constituir una orgánica teoría sociológica de los valores artísticos.

Charles Lalo bosqueja en *L'art et la vie sociale*, una estética sociológica. De antiguo data, a su juicio, el estudio del arte desde el punto de vista de sus condiciones y consecuencias sociales. Deficiente fué, sin embargo, siempre esa estética sociológica. Con Platón y Aristóteles, ella fué moral y política. Física y fisiológica con los teorizadores del medio y el clima, como Dubos en el siglo XVIII. Comte y Proudhon redujeron el arte a las diversas funciones "anestésicas" de la sociedad, los oficios, la ciencia y el gobierno; prescindieron ambos de los caracteres específicos de la institución social del arte provista de relativa autonomía. Taine realizó, con su teoría del arte, una síntesis de elementos fisiológicos y psicológicos como la *raza*, sociológicos como el *momento*, y otros más complejos como el *medio*. La estética sociológica de Guyau, Tarde y Wundt es una aplicación de datos de la naturaleza psicológica individual a la vida colectiva. Sociólogos contemporáneos han efectuados ensayos monográficos parciales.

Consciente del valor limitado del estudio del arte a través de las condiciones sociales anestésicas, procura Lalo destacar de los ensayos particulares algunas conclusiones generales. "El programa total de una estética sociológica, dice, comporta, pues, tres objetos esenciales: primero las condiciones sociales anestésicas del arte; luego sus condiciones sociales estéticas; por último la reacciones recíprocas de los hechos estéticos sobre los hechos anestésicos." Lalo efectúa ese estudio desde el análisis

de la influencia del trabajo sobre el arte hasta la investigación de las relaciones entre la experiencia religiosa y la conciencia estética. Considera Lalo que las condiciones anestéticas intervienen en la actividad estética. Son condiciones necesarias pero no suficientes, porque el arte tiene naturaleza específica. La propiedad más característica que el arte introduce en la vida estética es la *socialización del juego* o la *disciplina del lujo*. En ello consiste la novedosa síntesis creadora de las artes. El arte adquiere con frecuencia el aspecto de una reacción frente a las circunstancias anestéticas de la vida. Lo condicionado se presenta aparentemente en divergencia con sus condiciones. Junto al arte *conforme* con sus condiciones anestéticas se halla el arte *opuesto* a esas mismas condiciones.

Circunstancias variadas determinan la importancia de los factores sociales anestéticos sobre el arte. En ciertos períodos actúan unos más que otros; las más de las veces simultáneamente.

Una estética sociológica, sostiene Lalo, no renuncia a juzgar, a pesar valores, a definir un ideal. Sus juicios no son arbitrarios. "Su tarea propia es la de establecer en qué condiciones sociales tal *ideal* artístico es un hecho que se impone a las conciencias individuales de un grupo y de un tiempo dados. . . "La estética sociológica llega a juicios de valor cuyo punto de partida son hechos colectivos de indiscutible objetividad". Es relativista porque no postula un ideal único para todas las sociedades y todas las épocas. Es científica y, por tanto, no constituye "el manifiesto polémico de una escuela o la fórmula de una utopía personal".

*L'arte et la vie sociale* de Lalo constituye, sin duda, una interesante tentativa de teoría sociológica de los valores artísticos. No nos consta que Lalo esté directamente vinculado a la escuela de Durkheim, pero es evidente que su obra contiene un cuerpo de doctrina más coherente que las ideas dispersas en los trozos seleccionados por Bouglé y Raffault.

Sociológica, aunque de manera imprecisa, es la teoría del Arte de León Tolstoy. Para el escritor ruso, "el arte es uno de los medios de comunicación entre los hombres". A su juicio, el arte no es un juego, ni una producción de objetos agradables, ni un placer; "es un medio de fraternidad entre los hom-

bres que les une en un mismo sentimiento, y, por lo tanto, es indispensable para la vida de la humanidad y para su progreso en el camino de la dicha". El arte impregna y actúa en la vida toda y no se reduce a lo que se designa como "arte" en sentido restringido, del mismo modo que la palabra "no obra solamente sobre nosotros en los discursos y los libros, sino también en las conversaciones familiares". . .

Entre los griegos y entre los hebreos el valor del arte se medía por su relación con el religioso ideal de vida de unos y otros. Lo mismo sucedió entre los romanos, los chinos, los egipcios y los indios, y así también, dice Tolstoy, entre los primeros cristianos. La Iglesia con su paganismo se alejó de la doctrina de Jesucristo e impuso una nueva estimación de las obras artísticas. Creó un arte conforme con el estado de la sociedad de sus adeptos. Este era *verdadero* a pesar de que derivaba de una perversión de la doctrina de Jesús. Y lo era porque los artistas se inspiraban en los mismos sentimientos que la masa del pueblo y porque "respondía a la concepción religiosa de los hombres, entre los cuales nació".

Cuando las clases nobles y ricas de la sociedad europea comenzaron a dudar de la verdad eclesiástica, cuando comenzaron a estimar la sabiduría de los autores clásicos, los espíritus se hallaron como en el vacío. Algunos humildes retornaron entonces al cristianismo primitivo; los poderosos, descreídos de la Iglesia paganizada, convirtieron, de acuerdo con su nueva manera de comprender la vida, en criterio artístico el placer o la belleza, términos equivalentes para Tolstoy.

El autor de *¿Qué es el arte?* describe las lacras del arte moderno y de las modernas teorías estéticas. Lo que tenía sentido para los griegos, dejaba de tenerlo para la humanidad post-renacentista que imitaba las formas helénicas. El arte se hizo sensual al imponerse como función exclusiva el placer de la belleza. Dejó de expresar el sentimiento unánime de las masas para convertirse en deleite de escogidos. El arte de las *clases superiores* nunca fué arte de una nación entera. El pueblo nada siente ni comprende de las obras artísticas destinadas a mitigar el hastío de hombres sin fe y entregados al lujo. El arte se ha hecho obscuro y afectado. Artificioso y falso, denuncia la falta de fe de quienes lo crean y celebran, la ausencia de sentido re-

ligioso. Para el escritor ruso el arte sin religión, arte que busca el placer, es mezquino, limitado. Cree que sólo en las concepciones religiosas, indicadoras de nuevas relaciones entre el hombre y lo que le rodea, puede fundarse un arte creador, fecundo. "El objeto del arte, dice Tolstoy, es hacer comprender cosas que en forma de un argumento intelectual no serían asequibles". El criterio del arte verdadero es el *contagio artístico*; sólo es obra de arte la que despierta en nosotros la alegría de sentirnos en comunión con el autor y con los demás hombres que junto con nosotros leen, miran o escuchan la obra en cuestión. El arte de las clases superiores ha determinado la aparición de la crítica fundada en caracteres exteriores; el arte universal tiene un criterio interno definido: la conciencia religiosa. Es ella la que en una época dada efectúa la valoración de los sentimientos. Así lo dice Tolstoy. Esta su afirmación permite articular con cierta legitimidad su concepción del arte con la teoría sociológica de los valores que nos ocupa.

"La conciencia religiosa, sostiene en efecto el propio Tolstoy, es a la sociedad lo que la corriente a un río. Si el río corre, es que hay corriente que le hace correr. Y si la sociedad vive, es que existe una conciencia religiosa, que determina la corriente que siguen todos los hombres de esa sociedad".

Distintas sociedades crearon y sintieron el arte de acuerdo con su particular conciencia religiosa. Nuestro tiempo tiene también su conciencia religiosa; ella consiste en el reconocimiento de que la dicha permanente reside en la fraternidad de todos los hombres. Por tanto, sólo será arte verdadero el que responda a esa conciencia religiosa.

Conciencia religiosa, sociedad y contagio artístico son hechos íntimamente enlazados en la teoría de Tolstoy. El arte es un instrumento de la vida social y al pervertirse deja sin realizar la función que le incumbe.

El grado de importancia y utilidad de esa función está determinado por la conciencia religiosa de la sociedad. Nace, así, el arte de la conciencia religiosa propia de la sociedad, y en la nuestra consiste su tarea en "destruir el reinado de la violencia y de las vejaciones".

La vinculación establecida por Tolstoy entre el arte y la conciencia religiosa, de suyo social; la interpretación del arte



de distintas sociedades en función del sentido de la vida propio de ellas aproximan la estética de nuestro autor a la sociología de los valores de Durkheim. El acento místico y la subordinación de todos los valores a la moral, la individualizan. Respecto de la psicología de la creación artística ella encierra el postulado de que la auténtica función del arte trasciende al individuo que lo produce; esa función es social. De su parte, el verdadero goce estético consiste en una emoción de comunidad afectiva.

En *El arte y la vida social* estudia Jorge Plejanov el problema de la relación entre ambos y expone algunas ideas que consideramos oportuno mencionar aquí. Ese problema ha recibido dos soluciones opuestas. Según una de ellas, "el arte debe contribuir al desarrollo de la conciencia humana, al mejoramiento del orden social". La otra, en cambio, afirma que el arte es en sí mismo un fin. Considera el teorizador del socialismo ruso que el acertado planteamiento de ese problema reclama el análisis de los hechos no desde el punto de vista de lo que debieran ser, sino desde el punto de vista de lo que son y han sido. Corresponde investigar en primer término en qué condiciones sociales aparece entre los artistas y entre el público interesado en el arte la inclinación hacia el "arte por el arte". Resuelta dicha primera cuestión, será fácil abordar esta otra: ¿Cuáles son las condiciones sociales que contribuyen a adjudicar a las obras artísticas el significado de "juicios sobre los fenómenos de la vida"?

Ocúpase Plejanov de la obra del poeta ruso Puschkin y concluye en que la tendencia hacia el "arte por el arte" surge allí "donde existe discrepancia entre los artistas y el medio que los rodea". Fúndase para ello en detalles de la vida del poeta. Entre los románticos franceses, particularmente en Teófilo Gautier, encuentra Plejanov ejemplos que ratifican su afirmación. En cierto momento, "los románticos procuraban expresar su desacuerdo con la mesura y puntualidad burguesas, no solamente en sus obras artísticas, sino hasta en su aspecto". Generalmente, dice Plejanov, en la preocupación de las gentes por adquirir una u otra apariencia se reflejan siempre las relaciones sociales de su época. Los parnasianos y los primeros realistas franceses (Goncourt, Flaubert y otros) desdeñaban también

la sociedad burguesa. No escribían para el gran público. Creían en el "arte por el arte". En algunos casos ese desacuerdo se acompaña del deseo de los artistas de un cambio en la sociedad.

Luis David y sus amigos, a fines del siglo XVII, estaban también en desacuerdo con el orden social reinante, pero ese desacuerdo se completaba en ellos con la simpatía por la nueva sociedad que germinaba en la que ya estaba caduca. En circunstancias como esta última surge la llamada concepción utilitaria del arte, la que atribuye a las obras artísticas el significado de "juicios" sobre la vida. Lo ocurrido con algunos artistas durante la agitación social del 48 sirve a Plejanov para corroborar la otra de su tesis: esa concepción utilitaria del arte, "surge y se fortalece allí donde existe la simpatía mutua y la comprensión entre una considerable parte de la sociedad y los hombres que se interesan más o menos activamente por la obra artística". Advierte Plejanov que la teoría utilitaria del arte lo mismo se amolda al criterio conservador que al revolucionario. Ella requiere una condición: "vivo y activo interés hacia un determinado orden social o ideal colectivo".

Junto con Tolstoy considera el escritor socialista que sólo es capaz de servir de inspiración artística "aquello que contribuye al mutuo acercamiento entre los hombres". La distribución de la sociedad en clases separadas por intereses opuestos repercute sobre la creación y la valoración artísticas. Señala Plejanov ejemplos probatorios de su afirmación. La decadencia del orden capitalista refluye sobre el arte contemporáneo. La teoría del "arte por el arte" resulta inadmisibles para los artistas burgueses defensores de un estado social en peligro, y, desde luego, no satisface a quienes esperan y desean la revolución social.

Si se prescinde de algunas reflexiones de índole filosófica muy discutibles que no podemos analizar aquí, nos queda como conclusión del ensayo de Plejanov la de que las circunstancias sociales condicionan la concepción del arte, la creación y la estimación artísticas. La literatura y la pintura, así lo pretende Plejanov, lo demuestran. Su argumentación es con frecuencia contradictoria. El cubismo es para Plejanov a ratos manifestación de la tendencia al "arte por el arte". Por mo-

mentos sería consecuencia de una teoría filosófica extraña a esa tendencia y no vinculada con ningún orden social. Si se acepta las premisas filosóficas en que nuestro autor funda su crítica al cubismo, queda invalidada su propia teoría de la correspondencia entre lo artístico y lo social. El mismo titubea un poco acerca de dicha teoría. A propósito de la actitud de los artistas contemporáneos frente a la actual agitación revolucionaria se expresa en términos que denotan su vacilación. Dice, en efecto: "Pero en todo caso se puede afirmar que cualquier artista de positivo talento podría aumentar en grado sumo la fuerza de sus obras de arte si se compenetrara con las grandes ideas emancipadoras de nuestro tiempo. Para esto se precisa únicamente que estas ideas penetren en su espíritu y que las interpreten a través de su temperamento de artistas" (1).

El ensayo de Plejanov trae como *epílogo* una réplica a ciertas objeciones que le hizo Anatole Lunatcharsky (2). En su defensa Plejanov acusa a su crítico de padecer del subjetivismo extremado de los ideólogos burgueses, incluso los cubistas. El, de su parte, sostiene la existencia de una "medida objetiva" en materia de arte. Ella consiste en la relación de la ejecución con su intento, de la obra con su "idea".

\*  
\*   \*  
\*

Hemos referido la teoría de los valores de Durkheim, después de habernos ocupado de su concepción sociológica de lo sagrado, de la religión. Expusimos su moral y varios ensayos de estética sociológica que guardan alguna afinidad con la obra de nuestro autor. Corresponde ahora juzgar la validez de la tesis durkheimiana en materia de axiología.

(1) JORGE PLEJANOV, *El arte y la vida social*, pág. 134.

(2) Bajo el título de *Socialismo y arte* circula un conjunto de ensayos de Lunatcharsky de los cuales resulta difícil inferir una teoría estética. Tampoco es más concreto en la materia Jean Jaurés. La afirmación de que la renovación social traerá consigo una renovación en las artes es la única digna de mención en el presente caso. Esto no impide admirar la belleza de los tres discursos sobre arte incluidos en las *pages choisies* editadas por F. Rieder.

Recordemos a este propósito ciertas apreciaciones incluídas en el ensayo de Durkheim sobre *Juicios de valor y juicios de realidad*. Al efectuar el examen de la doctrina teológica del valor advierte que ella incurre en el error de eliminar los valores "que no podrían ser separados de la experiencia sin perder toda significación: son los valores económicos". Censura a Kant el haber excluído lo económico del campo de los valores, y agrega: "Ciertamente, hay tipos diferentes de valores, pero son especies de un mismo género". Todos corresponden a una estimación de las cosas hecha desde puntos de vista diferentes. Sostiene Durkheim que en la generalidad y la unidad de la noción de valor está el "progreso que en los tiempos recientes ha hecho la teoría del valor". Durkheim afirma que los diversos tipos de valores constituyen especies distintas de un género único. Explica el género en función de lo ideal que es engendrado por la sociedad, pero deja sin explicar su diversificación específica. Su interesante ensayo no nos descifra por qué hay valores estéticos, por qué hay valores morales, religiosos, que se presentan distintos entre sí en el ámbito de nuestra conciencia. Durkheim no nos indica cuáles son los varios procesos anímicos que por influjo de la sociedad se operan en la mente del individuo en los diversos juicios de valoración, estética, religiosa, moral y económica.

Kant ha realizado una *crítica* de la razón pura a fin de poner en evidencia las condiciones y los límites del juicio de existencia; en su *crítica* de la razón práctica nos reveló la estructura del juicio ético; en su *crítica del juicio* puso de manifiesto la índole de la apreciación estética. Durkheim, de su parte, afirma la unidad primaria de estas tres ramas de nuestra capacidad de juzgar. Forma con las últimas dos un género aparte en el que incluye los juicios de valor religiosos y económicos. No explica, lo dijimos ya, cómo y porqué se despliega este género en especies diversas. Y ésta no es su única deficiencia. Después de refutar la doctrina teológica del valor en el aludido ensayo en virtud de que ella está fundada en algo ajeno a la experiencia, Durkheim señala el carácter experiencial de los valores económicos y concluye con este razonamiento: "Y bien, si todas las clases de valores están emparentadas, y si algunas de entre ellas se hallan tan estrecha-

mente unidas a nuestra vida empírica, las otras no podrían ser independientes de ella" (1). Los juicios de valor económico aparecen, pues, como un argumento importante en la determinación de la teoría unitaria del valor expuesta por Durkheim en su comunicación de 6 de abril de 1911 al Congreso internacional de filosofía de Bolonia. Sin embargo, en su libro sobre *Las formas elementales de la vida religiosa* y en la misma página en que afirma que "se puede, entonces decir, en resumen, que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión", advierte en una nota: "Una sola forma de la actividad social no ha sido aún expresamente vinculada a la religión: es la actividad económica. En todo caso, las técnicas que derivan de la magia tienen, por eso mismo, orígenes indirectamente religiosos. Además, el valor económico es una suerte de poder, de eficacia, y conocemos los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir el *mana*; es, entonces, porque lo tiene. Por ahí se entrevé que la idea de valor económico y la de valor religioso no han de carecer de relaciones entre sí. Mas, la cuestión de saber cuál es la naturaleza de estas relaciones, aún no ha sido estudiada" (2). La única vinculación, a que se refiere Durkheim, entre los valores económicos y los valores religiosos — el carácter social de lo sagrado es la idea generatriz de toda su tesis — es la que media entre las técnicas y la magia. Una vez más se contradice nuestro autor. Ya hemos visto en el capítulo V que al definir la religión, al comprobar su carácter social, Durkheim la distinguía radicalmente de la magia. Posteriormente, en esa misma obra, invocó cuando le era necesario en su argumentación, la analogía entre las fuerzas religiosas y las mágicas. Ahora nuevamente verificamos una contradicción suya. O era arbitraria su definición de lo sagrado, diverso de lo mágico, o es infundada la presunta relación indirecta entre los valores económicos y los religiosos.

En la ya mencionada selección de textos sociológicos de Bouglé y Raffault están incluidas las manifestaciones hechas por

(1) E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, pág. 132.

(2) E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, página 598.

Durkheim en una discusión de la *Société d'économie politique* y reproducidas en el *Journal des économistes* de abril de 1908.

Señala allí Durkheim que los valores jurídicos, morales, religiosos y estéticos son ideales. Las ciencias que los estudian tratan de ideas. Las riquezas, objeto de la economía, son cosas "en apariencia esencialmente objetivas, independientes, al parecer, de la opinión". Se pregunta: "¿qué relación puede haber entre dos clases de hechos heterogéneos?" La primer respuesta que cabe es la de que las realidades exteriores, objetivas, que estudia el economista sirven de base a todas las otras. Esta es la tesis del materialismo económico. Nuestro autor, a su turno, considera que es posible abordar los valores económicos desde otro punto de vista. También ellos son cosas *de opinión*. La moral, la religión y el arte, sociales todos tres, repercuten sobre la economía. La expresión de Durkheim a este propósito es, por cierto, reticente. Los hechos económicos son "en una medida que no trata de determinar" asunto de opinión.

Concluye Durkheim reconociendo la primacía de la economía política sobre las otras ciencias sociales, primacía que comenzó por negar. Y hasta señala cuál es la "manera indirecta en que los hechos económicos actúan sobre las ideas morales" (1). Nueva incongruencia de Durkheim. Al procurar explicar la índole de lo moral establecía la conexión entre lo ético y lo sagrado. Al determinar la naturaleza social de la religión repudiaba el origen económico de las concepciones religiosas de los primitivos australianos. Niega Durkheim influjo de lo económico sobre lo religioso y la reconoce sobre las ideas morales cuya especificación funda en la analogía con lo sagrado.

Agreguemos una última incoherencia de Durkheim. Con afirmar que lo económico es cosa de opinión pretendía incluir los valores económicos en su axiología sociológica, conforme lo vimos anteriormente. El mismo reconoce, sin embargo, al hablar de la ética que la opinión puede no traducir la moral que conviene a la sociedad en un momento dado. "Sócrates, reproducimos esta cita de Durkheim, expresaba más fielmente que sus jueces la moral que convenía a la sociedad de su tiempo".

(1) BOUGLÉ y RAFFAULT, *Eléments de sociologie*, pág. 363.



El mismo censura a quienes colocan las nociones esenciales de la moral en el mismo rango que "las nociones fundamentales de las técnicas económicas".

De lo dicho cabe inferir que Durkheim no logra fundamentar su teoría unitaria del valor. Su intento esforzado ofrece las deficiencias que acabamos de indicar.

LEÓN DUJOVNE.