

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA I (METAFÍSICA Y TEORÍA
DEL CONOCIMIENTO)**



TESIS DOCTORAL

Georges Gurvitch: de la filosofía a la sociología del conocimiento

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Cecilio Nieto Canovas

DIRIGIDA POR

Sergio Rábade Romeo

Madrid, 2002

**Este es un facsímil autorizado y ha sido reproducido
por el Servicio de Reprografía de la Editorial
de la Universidad Complutense de Madrid en 1992**

R. H. 185

8

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación
Departamento de Filosofía

188
92

**GEORGES GURVITCH: DE LA FILOSOFIA
A LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO**



Cecilio Nieto Cánovas
Madrid, 1992

Colección Tesis Doctorales. N.º 188/92

© Cecilio Nieto Cánovas

**Edita e imprime la Editorial de la Universidad
Complutense de Madrid. Servicio de Reprografía.
Escuela de Estomatología. Ciudad Universitaria.
Madrid, 1992.**

Ricoh 3700

Depósito Legal: M-25101-1992



La Tesis Doctoral de D. Cecilia NIETO CANOVAS.....
.....
Titulada "G. GURVITCH: DE LA FILOSOFIA A LA SOCIOLOGIA.
DEL CONOCIMIENTO"
.....
Director Dr. D. Sergio Rábade Romeo.....
fue leida en la Facultad de Filosofía y CC. Educación
de la UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, el día ..18..
de junio..... de 19 91.., ante el tribunal
constituido por los siguientes Profesores:
PRESIDENTE Manuel Fernández del Riesgo
VOCAL Benjamín Oltra
VOCAL José Luis Arce Carrascosa
VOCAL Antonio Miguel López Molina
SECRETARIO Javier Echano Basaldúa

.....
habiendo recibido la calificación de *Apto.*.....
... cum laude por Mayoría......

Madrid, a 18 de junio de 1991.

EL SECRETARIO DEL TRIBUNAL

CECILIO NIETO CANOVAS

GEORGES GURVITCH: DE LA FILOSOFIA A LA SOCIOLOGIA DEL
CONOCIMIENTO.

TRABAJO DE INVESTIGACION PARA LA OBTENCION DEL
DOCTORADO EN FILOSOFIA DIRIGIDO POR EL DR. D. SERGIO
RABADE.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y CIENCIAS DE LA EDUCACION .

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE. MADRID.

INDICE GENERAL



Presentación y Justificación	1
--	---

PARTE I

FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE SU PENSAMIENTO

Capítulo 1 La idea de <i>integración</i> , de <i>síntesis</i>	3
Capítulo 2 Fichte: gran inspirador	7
Capítulo 3 La idea de Nación como síntesis	11
Capítulo 4 La dialéctica fichteana	16
Capítulo 5 La inmersión en la Fenomenología	22
Capítulo 6 Ensayos de una primera clasificación de los ámbitos de experiencia	29
6.1 La experiencia jurídica	31
6.2 La experiencia moral	32
6.3 La experiencia social	35
Capítulo 7 La idea de Totalidad (el valor de la <i>Síntesis</i>)	41
7.1 La síntesis jurídica	46
7.2 La síntesis moral	49
7.3 La síntesis social	49
Capítulo 8 El conocimiento como síntesis	53
NOTAS	58

PARTE II

DE LA FILOSOFIA SOCIAL A LA SOCIOLOGIA

Capítulo 9 La influencia de Proudhon	83
Capítulo 10 La presencia de Marx	103
Capítulo 11 Durkheim y su escuela: la dimensión profunda de lo social	112
Capítulo 12 La construcción de la realidad social	128
§1 El plano horizontal de lo social	129
§2 El plano vertical de lo social	150
§3 La estructura de lo social	159
§4 El hiper-empirismo dialéctico	165
NOTAS	183

PARTE III

DE LA SOCIOLOGIA A LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Introducción	216
Capítulo 13 <i>Precisiones sobre la sociología del conocimiento:</i>	
a) Fundadores de la sociología del conocimiento	219
b) Problemas de esta nueva rama de Socio- logía en los diferentes países:	
b.1) en Francia	234
b.2) en Estados Unidos	241
b.3) en Inglaterra	257

c) Precursores de la sociología del conocimiento	258.
Capítulo 14 Construcción de la sociología del conocimiento	260
<i>Nociones fundamentales:</i>	
a) La "puesta en perspectiva sociológica"	261
b) Las "correlaciones funcionales"	263
c) "Conocimientos" (especies, formas y sistemas de...)	264
d) Tareas complementarias	268
Capítulo 15 Microsociología del conocimiento,	270
<i>Las "relaciones sociales básicas" como marcos sociales del conocimiento:</i>	
a) Las Masus	271
b) Las Comunidades	273
c) Las Comuniones	273
Capítulo 16 Macrosociología del conocimiento	
1.- <i>Grupos particulares como marcos sociales del conocer</i>	276
a) Grupos distinguidos por el modo de acceso y el saber	277
b) Las Familias y el saber	277
c) Los Grupos locales de poca envergadura y el saber.	279
d) Las Fábricas y el saber	280
2.- <i>Grupos de gran envergadura</i>	
a) Los Estados y sus sistemas cognitivos	281

b) Las Iglesias y sus sistemas cognitivos	284
3.- <i>Macrogrupos suprafuncionales</i>	
3.1 Las Clases sociales y sus sistemas cognitivos	289
I) La clase campesina y su sistema cognitivo	293
II) La clase burguesa y su sistema cognitivo	296
III) La clase proletaria y su sistema cognitivo	299
IV) La clase virtual de los tecnoburócratas	301
3.2 Los tipos de sociedades globales y sus sistemas cognitivos	304
I) Las sociedades arelicas y sus sistemas cognitivos	306
II) Las sociedades prometeicas o históricas y sus sistemas cognitivos	309
A) <i>Sociedades pertenecientes al pasado:</i>	
a.1) Las teocrático-curismáticas	309
a.2) Las patriarcales	311
a.3) Las ciudades-estados que se convierten en imperios	312
a.4) Las sociedades feudales y sus sistemas cognitivos	317
a.5) El sistema cognitivo de las sociedades globales que dan a luz al capitalismo	320

<i>B) Sociedades pertenecientes al presente:</i>	
b.1) Las democrático-liberales	322
b.2) El capitalismo avanzado y dirigista	326
b.3) La sociedad fascista tecnoburocrática	329
b.4) El estado colectivista centralizador	330
<i>C) Sociedades pertenecientes al futuro:</i>	
c.1) El colectivismo socialista descentra- lizador	334
CONCLUSIONES	340
NOTAS	347
BIBLIOGRAFIA GENERAL	390

1.- PRESENTACIÓN Y JUSTIFICACIÓN.

El presente trabajo de investigación surgió como consecuencia del contacto que tuve con la Sociología del Conocimiento a través de mi Memoria de Licenciatura (o Tesina), cuyo título: *La realidad social como determinante del conocimiento humano*, remedaba, en cierto modo, al que Gurvitch puso a una de sus obras: *Déterminismes sociaux et Liberté humaine*, aunque en ese momento lo ignoraba, y, sobre todo, gracias a la beca de investigación en el Centro Superior de Investigaciones Científicas, en el desaparecido Instituto de Filosofía "Luis Vives", por la que pude trabajar en el proyecto de investigación que llevaba por título: "Metodología de la Sociología del Conocimiento". En aquellos momentos pocas eran las obras de Gurvitch que se encontraban en nuestras bibliotecas, aunque sí las suficientes como para iniciar un fructífero contacto con su pensamiento. Creo recordar que obras tales como *La Vocation actuelle de la Sociologie*, *Tratado de Sociología*, *Sociología del siglo XX*, *Los marcos sociales del conocimiento*, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, y alguna otra sobre Saint-Simon y Proudhon, o sobre la dialéctica, se encontraban ya en los anaqueles; algo necesario pero, a todas luces, insuficiente. Conceptos fundamentales en Gurvitch como *fenómeno social total*, *la puesta en perspectiva sociológica*, *hiperempirismo dialéctico*, la misma relación entre *dialéctica y sociología*, así como sus significados precisos, entre otros conceptos, hacían necesaria una profundización mayor en la obra de nuestro autor que aclarase y diese la justa medida de su pensamiento en un momento en que era citado con cierta profusión e incluso llegaba a constituir la base para la fundamentación de la *sociología como aventura dialéctica* (1), aunque sin una mayor aclaración de estos conceptos.

De todas formas, el atractivo producido por Gurvitch, por la fuerza y contundencia de su pensamiento, por una parte, y por la libertad que al mismo tiempo producían sus ideas, por otra, fueron siempre, para mí, suficiente motivo a la hora de sosegar mi búsqueda en amplitud, hacia una cosmovisión generalizadora e integradora del problema de la naturaleza, de la sociedad, del hombre y de su libertad, y para centrarme más en un pensamiento original, integrador y, sobre todo, posibilitante, en el campo de lo social y de la libertad humanas, el más difícil, sin duda, de todos los ámbitos de lo humano, habida cuenta que, ya previamente, había logrado conducirme con una cierta seguridad por los vericuetos del conocimiento de la naturaleza(2).

Creo que puedo congratularme de haber conseguido los propósitos que me animaron al estudio pormenorizado de Gurvitch, cuyo pensamiento está aún sin explorar enteramente, en todas sus dimensiones, y cuya visión *prospectiva* de determinados temas, como el de la Democracia, esperan pacientemente la madurez de los tiempos para su cumplimiento debido, ya que tuvieron la inoportunidad de aparecer excesivamente temprano. Gracias a Gurvitch, por consiguiente, ha sido posible el dedicarme con mayor plenitud a las cuestiones (teóricas, fundamentalmente) sociológicas sin perder nunca el soporte filosófico que durante toda mi vida he luchado por construir. Toda mi ocupación posterior proviene, ineludiblemente, de esta pre-ocupación. En este autor he podido ver también retratado tal esfuerzo y su logro, es decir, cómo desde un adecuado fundamento metafísico, se puede construir una determinada realidad, ya sea moral, jurídica o social, sin que por ello deba, quien se apoya en él, quedar constreñido al seguimiento fiel de su manera de hacer. Tal vez resida en esto la categoría de un gran maestro.

A la hora de llevar a cabo esta investigación, mi trabajo no ha consistido en una mera exposición de su pensamiento, ya de modo global (algo realizado por René TOULEMONT, J. DUVIGNAUD, o G. BALANDIER (3)), ya de

modo parcial (realizado por A. TANZI, por M^a HENZE, por Ph. BOSSERMAN (4), entre otros. Véase la bibliografía general), ya en el aspecto evolutivo de su obra (estudio realizado por R. SWEDBERG (5)). La realización del estudio de todos estos aspectos de la obra de Gurvitch, me ha llevado a la consideración de la necesidad de establecer una fundamentación filosófica, meta-física para ser precisos, de su pensamiento, con el fin de poder luego, deductivamente, comprender en toda su dimensión el análisis de lo concreto, de los diversos ámbitos de la realidad, en todos sus ricos pormenores.

La tarea propuesta no era fácil. Entre otros motivos porque para buscar la fundamentación metafísica de un pensador se necesita previamente conocer con perfección lo que es la metafísica (tarea no siempre clara, pues, a tenor de lo que se publica a veces, ésta se confunde con los autores que tratan problemas o cuestiones metafísicos (6) y, además, conocer su tarea fundamentadora, tratamiento que es bastante infrecuente en la literatura filosófica. Estos condicionantes convertían en atractivo su propia dificultad y permitían, simultáneamente, analizar, echando un pulso filosófico, el vigor y la contundencia de un pensamiento bien asentado.

No quedaba otro remedio que enfrentar a Gurvitch con su propio pasado y recuperar sus inclinaciones, preocupaciones y deseos intelectuales. De su primera época de estudiante no tenemos más noticia que la que él mismo nos da en su biografía: *Mon itinéraire intellectuel*, tan confusa e incierta como los momentos históricos que vivió. Dice de sí mismo: "Mi reflexión filosófica y sociológica -ya bastante prolongada, porque comenzó en los bancos del liceo, hace casi cincuenta años- ha sido a menudo jadeante (*haleitante*), yendo de un extremo a otro, perdida en el bosque de los sistemas contradictorios que yo acababa siempre por darles la espalda... para recomenzar a tejer mi tela"(7), lo que como dato no es realmente mucho. Por este motivo nuestra investigación propiamente dicha comienza con la reflexión filosófica que hace nuestro autor sobre Fichte, que, además de ser imprescindible para entender

el pensamiento de Gurvitch, resultó un hito en la nueva manera, no hegeliana, de comprender al mismo Fichte, al darle una personalidad filosófica propia y hallar en él una nueva forma de establecer una ética y un estudio de lo social, presentando su obra como una unidad en la que establecido un fundamento, éste se perfecciona en los sucesivos escritos.

Será a partir de su estudio sobre Fichte cuando se podrá entender el diálogo continuado y crítico con otras corrientes filosóficas, como la fenomenología, con los fundadores de la sociología, sus preferencias jurídicas y su alternativa moral y democrática, cuyo resultado él mismo nos lo cuenta: "a) Mi interés por el realismo (que ha tomado una importancia capital en mi pensamiento actual) me había aproximado, en primer lugar, -pasajeramente, sin embargo- al "intuicionismo" de dos filósofos rusos: Lossky y Frank, y, por su mediación, a ciertas ideas eslavófilas emparentadas con la filosofía religiosa greco-ortodoxa. Pero el peligro de un misticismo dialectizante me impulsó a distinguir entre lo captado por intuición y lo conocido (que presupone un juicio), y hacia el pluralismo de realidades, opuesto a toda reducción monista de lo múltiple a lo Uno. Es así que yo he encontrado un realismo absoluto en Fichte, de su última etapa, en la que desemboca en el problema de la "facticidad" (*Faktizität*), por una competencia y una colaboración continuas entre intuición y dialéctica.

b) Mis estudios de historia de filosofía social y de la sociología han concentrado especialmente mi atención sobre todas las posiciones a la vez anti-individualistas (es decir, que afirman la realidad irreductible de lo social) y anti-estatistas (es decir, que rehúsan identificar los "todos" sociales con uno de sus sectores y expresiones posibles: el Estado). He buscado en Saint-Simon y en Proudhon, en Grotius, Leibniz, Fichte y Krause, y aún más atrás, en Aristóteles, esta concepción más amplia de lo social. Los resultados de estas investigaciones han sido consignadas más tarde en mi tesis principal del Doctorado en Letras: *L'idée du Droit Social* (1932), sobre la cual más adelante volveremos" (8).

Una vez encontrado el punto arquimédico de su pensamiento, nos ha sido relativamente fácil poder interpretar su paulatino acercamiento a la Sociología del Conocimiento, luego de analizar su filosofía social y su concepción de la sociedad, como una de las áreas específicas de la compleja realidad. En cada uno de estos puntos hemos intentado conjugar la profundidad con la amplitud, ya que nuestro autor es uno de esos raros especímenes de cultura universal, que nos ha obligado, la mayoría de las veces, a un "barrido" per *longum et latum*, a desentrañar las referencias precisas de la cultura de su momento, la cual, a veces, sólo la utilizó con determinados guiños, pudiendo pasar desapercibidos a una mirada no demasiado atenta.

2.- BIOGRAFÍA.

El sábado 12 de Diciembre de 1965, la comunidad gala de "sabios" conocía una luctuosa noticia: Georges Gurvitch dejaba de existir. Este acontecimiento fue motivo de toda clase de comentarios, que se vertieron en las páginas de aquellas revistas que, de alguna manera, estuvieron relacionadas con el ya extinto profesor. Los *Cahiers Internationaux de Sociologie*, por boca de su nuevo director, y discípulo de Gurvitch, Georges Balandier, reconocían: "Georges Gurvitch anhelaba dar un esplendor particular a la publicación de este cuarenta volumen de los *Cahiers*. Quería así manifestar su vinculación a una obra, comenzada en 1946, a la que tenía más cariño que a sus propias obras. Este vigésimo aniversario no será conmemorado; se sitúa en el momento en el que el fundador y director de la revista acaba de desaparecer; se ha abolido a causa del duelo que ha roto lo que Gurvitch había asociado a la dirección y a la redacción de estos *Cahiers*. Y nadie de entre nosotros podrá olvidar el fervor con el que, durante días y, a menudo noches, revisaba los textos, preparaba los manuscritos o corregía

las pruebas (...)»(9). Por su parte, Marcel Durry, desde los *Annales de l'Université de Paris*, comentaba así el triste acontecimiento: "La mañana del sábado, en el Secretariado de la Facultad, cambiaba todavía algunas palabras de amistad con nuestro colega, que acababa de participar en una reunión de la sección de filosofía. Su salud nos inquietaba desde hacía algún tiempo, pero nadie habría podido decir que el fin estuviera tan próximo.

Hacia la media noche, una nueva crisis cardíaca le agredía, tan alarantemente que el médico acudió a las dos de la mañana ordenando transportar al enfermo al hospital de Laënnec. Todo había acabado cuando el domingo a primera hora, el 12 de Diciembre, Mme. Gurvitch se presentaba. Los amigos próximos la rodeamos enseguida. Nos inclinamos, con una profunda simpatía, ante su dolor, imaginándonos, sin esfuerzo, lo que puede ser la separación de dos seres que han estado uno junto al otro durante 48 años de matrimonio, 48 años en los que las circunstancias les había obligado a superarlas solos, es decir, muy unidos"(10). Gurvitch contaba en ese momento con 63 años, excesivamente pocos para tan fatal destino, aunque el inmenso legado que nos deja con su obra suple, en cierta manera, el pronto abandono de esta vida que, aunque no muy dilatada, sí fue enormemente intensa.

La vida comenzó para él un determinado día, el 20 de Octubre de 1894, en la rusa ciudad meridional de Novorossisk, a orillas del Mar Negro. Allí su padre, Georges Davidovitch, era el director del banco ruso-asiático, cargo que le obligaba a cambiar con frecuencia de residencia y de lugar, lo que no impidió al joven Georges ir realizando brillantemente sus estudios en los liceos de Rostov y de Riga (11). En estos años primerizos muestra su poderosa personalidad al separarse del determinismo que transmitía el marxismo "oficial" del momento (de Kautsky y de Plejanov, Marx incluido) y su fundamenación hegeliana (en especial, *La Lógica y La Filosofía del Derecho* de Hegel).

Desde 1912 al 1914 realiza sus estudios superiores entre Alemania, Rusia y Praga. Su estancia en Alemania fue particularmente fructífera, igual que la de la Europa Central: se inició en la fenomenología, en las variedades del post-kantismo, en Bergson, en Fichte, cuya última época le marcó profundamente, como tendremos ocasión más tarde de comprobar.

En 1916, después de realizar una memoria sobre la filosofía política, prepara un importante libro sobre la filosofía de Rousseau, enfrentándose a la cuestión sobre si era más estatista que anarquista o a la inversa, no dejando de acumular datos y elementos para sus primeros libros, sobre filosofía política y sociología del derecho.

En 1917 terminó, en San Petesburgo (o Petrogrado), su grado de licenciatura en Filosofía, año de su matrimonio con Dolly, militando ya secretamente en el partido de la Revolución, en el que desempeñó un papel considerable, separándose, no obstante, de las grandes figuras, Lenin y Trotsky -a quienes conoció personalmente, llegando a tener por el primero (un Lenin apasionado por el combate ideológico) un eterno afecto revolucionario (12)- como protesta, en un fuerte artículo, contra el proyecto del tratado de Brest-Litowsk y preconizando la continuación de la guerra. En la Revolución de Octubre del 1917, Gurvitch jugó un papel importante.

En 1919 fue nombrado profesor asistente en la Universidad de Tomsk, renunciando posteriormente a otros nuevos, y más elevados, puestos universitarios, pero que implicaban la pérdida de su independencia revolucionaria. Por este motivo prefirió voluntariamente el exilio.

En 1920 comienza su exilio, yendo primero a Praga, en cuya universidad enseñará desde 1921 a 1924. Aquí escribe dos importantes libros sobre Fichte. Conoce las horas turbulentas que viven la Europa central y la Alemania de los años 20. A continuación, en 1925, marcha a París, su patria espiritual desde sus tiempos de estudiante debido a sus tradiciones y a sus grandes figuras revolucionarias, sobre todo Proudhon, uno de sus grandes mentores en las cuestiones sociales y dialécticas, en donde se afianza

definitivamente, naturalizándose francés en 1928 (13).

Desde 1925 al 1927, se sumerge en la literatura jurídica, socialista y sindicalista francesa. Descubre a Marcel Mauss y a Maurice Halwachs. Establece relaciones de amistad con Lévy-Bruhl, encontrando preocupaciones comunes en Frédéric Rauh y en Jean Wahl. Simultanea, por tanto, su carrera científica con su actitud militante, hasta el final de sus días.

Del 1927 al 1929 imparte sus enseñanzas en el Collège Sévigné. Léon Brunschvicg le pide que realice en la Sorbona cursos libres sobre la filosofía alemana, que hasta entonces era totalmente desconocida en Francia. Fruto de estos cursos será la obra que lleva por título *Tendances actuelles de la philosophie allemande*, cuya influencia será considerable, no sólo en Francia sino también en toda Europa. Frecuenta estos cursos con una ardorosa labor en la Biblioteca Nacional y en el C.N.R. S., trabajando un curso como investigador, preparando sus valiosas tesis de Doctorado.

Durante los años 1929-1935 es encargado de curso de la Facultad de Letras de Burdeos, presentando sus tesis de Doctorado en la Sorbona, en 1932, tituladas, *L'Idée du Droit Social*, considerada como "la <<Suma>> de las teorías relativas al derecho social" por Louis Le Fur, en el Prefacio de la publicación (pg.V), y *Le Temps présent et l'idée du droit social*, clara culminación de la anterior.

A la edad de 37 años (1935) sucede a Maurice Halwachs en la Universidad de Estrasburgo, orientando su labor hacia la sociología teórica, siendo profesor de Sociología en esta universidad.

En el período comprendido entre 1939-1945, debido a la afrentosa ley de Vichy, por un lado y, por la ocupación alemana, por otro, abandona Francia camino de Estados Unidos, invitado por la New School for Social Research, de New York. Participa activamente en la fundación de la Ecole libre des Hautes Etudes, patrocinada por la France Libre, y dirigida por Henri Focillon, quien recuerda la actitud de Gurvitch como poseedora de "un

sentimiento de fuerza y de claridad" (14). Aquí dirige la sección de Sociología, lo que le permite estar en contacto con su compatriota, y exilado, Sorokin, con el rumano Moreno, con el americano Merton, etc. La amistad de la familia Gurvitch con la señora Roosevelt, le permite ejercer una cierta influencia por la mejora de relaciones entre los Estado Unidos y la URSS. Hacia el final de su estancia en tierras americanas publicó un magnífico libro, de rabiosísima actualidad durante muchos años aún, que lleva por título *Déclaration des Droits Sociaux*, en el que se trata por primera vez, con una claridad sorprendente, el sistema de autogestión en el marco de una planificación socialista no centralista ni centralizada, desde las perspectivas jurídica y social. En los temas de reflexión política, afirma Balandier, encuentra Gurvitch el alimento de su investigación, estando a la espera, constantemente, de la "efervescencia" de las sociedades que anuncian las estructuras futuras (15).

Del contacto con la sociología jurídica americana, surge su *Sociology of Law* (1942), orientándose cada vez más hacia el análisis, como reconoce Duvignaud, de las relaciones sociales entre la teoría y lo experimental o lo empírico y la sociología del conocimiento (16).

Por fin, en 1945, cuando ya tiene 43 años, puede regresar a Francia y reintegrarse a su puesto de Estrasburgo. A partir de ese momento se dedica a relanzar una sociología francesa, dismantelada por una guerra que ha eliminado a gran parte de sus maestros y su espíritu mismo. Animado por tal necesidad, su actividad se multiplica: el *Laboratoire de sociologie*, vinculado a los Hautes Etudes, situado en la *rue de Varenne*; funda el *Centre d'Etudes Sociologiques* (1946), del C.N.R.S., que debuta en el *boulevard Arago*, ubicándose ahora en la *rue Cardinet*; fundador y director de los *Cahiers Internationaux de Sociologie*, que todavía gozan de buena salud; principal contribuidor al renacimiento del *Année Sociologique*.

En el curso 1948-1949 es elegido y nombrado en la Sorbona, en donde

enseñará hasta su muerte, completando su tarea con la *École Pratique des Hautes Études*, publicando, además una serie de obras muy importantes: *La Vocation actuelle de la Sociologie*, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, etc., en las que defenderá un pluralismo a ultranza que será su norma y regla de conducta científica y práctica.

Durante la década siguiente, 1955-1965, fundará y presidirá la *Association des sociologues de langue française*, que sigue manifestando su influencia en todas las universidades, por lejanas que estén, abiertas a las enseñanzas de las escuelas sociológicas de tradición francesa. En esta época retoma sus análisis de los grandes fundadores de la sociología, como Saint-Simon, Proudhon, Spencer, etc.; se acerca de nuevo a Marx y se preocupa principalmente por la sociología del conocimiento, a la que pretende dedicar una importante obra, que no pudo terminar.

Su compromiso político le obliga a tomar postura en la guerra de Argelia, en favor de la independencia del país colonizado, sufriendo por ello el atentado de una bomba (1962) que destruye su apartamento; esto afecta profundamente a su esposa y, tal vez, a su gastado corazón, provocándole la crisis de infarto que terminará con su vida tres años después, en 1965.

NOTAS

(1) GONZALEZ SEARA, *La Sociología, Aventura Dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1976, reimpresión. En especial pueden verse las pgs. 19-148.

(2) Una de las ayudas más valiosas en la consecución de una cosmovisión integradora, puede encontrarse en C. CIMADEVILLA, *Universo Antiguo y Mundo Moderno*, Madrid, Rialp, 1964.

(3) R. TOULEMONT, *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction a l'oeuvre de Georges Gurvitch*, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1955. J. DUVIGNAUD, *Georges Gurvitch. Symbolisme social et sociologie dynamique*, París, Seghers, 1969. G. BALANDIER, *Gurvitch*, París, P.U.F., 1972.

(4) A. TANZI, *Georges Gurvitch. Il progetto della libertà*, Pisa, Pacini, 1980. M^a HENZE, *Gurvitch und die soziale Realität. Neue Richtlinien der Wirtschaftssoziologie*, Berlin, Dunker & Humblot, 1976. PH. BOSSERMAN, *Dialectical Sociology. An analysis of the sociology of Georges Gurvitch*, Boston, Porter Sargent Pub., 1968.

(5) R. SWEDBERG, *Sociology as Disenchantment. The Evolution of the work of Georges Gurvitch*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1982.

(6) Como ejemplo ilustrativo de este caso, cfr. J. CONILL, "Orientaciones de la metafísica actual", *Diálogo filosófico*, nº 5, Mayo/Agosto 1986, pgs. 170-204.

(7) G. GURVITCH, "Mon itineraire intellectuel ou l'exclu de la Horde", texto aparecido en *L'Homme et la Societé*, nº 1, 1966 y recogido por Duvignaud, o.c., pg. 79.

(8) *Ib.*, pgs. 83-84.

(9) *Cahiers...*, vol. IX, Janvier-Juin, 1966, pg. 3.

(10) *Annales...*, 1966 (36), pg. 183.

(11) Cfr. M^a HENZE, o.c., pg. 22; y la *Revue Française de Sociologie*, nº 1, vol VII, Janvier-Mars, 1960, pg. 3.

(12) Cfr. "L'effondrement d'un mythe politique: Joseph Staline", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXXIII, 1962; recogido por Duvignaud, o.c., pgs. 165-182.

(13) En 1928, según la *Revue Française de Sociologie*, ya citada, y G. BALANDIER, en los *Cahiers...*, también citados; mientras que M. DURRY lo pone un año después, en 1929.

(14) *Annales...*, o.c., pg. 184.

(15) "Georges Gurvitch. (1894-1965)", *Cahiers...*, o.c., pg. 4.

(16) DUVIGNAUD, o.c., pg. 185.

PARTE I

LA FUNDAMENTACION FILOSOFICA DE SU PENSAMIENTO

Cap. 1.- La idea de integración y de síntesis.

El pensamiento general de Gurvitch, por las circunstancias personales y sociales en que le tocó vivir, tiene una dimensión eminentemente político-social. Toda la producción teórica suya, todo su enciclopedismo, sus análisis exhaustivos y prolijos acerca de los más variados temas de las ciencias sociales, tales como el Derecho, la Moral, la Ética, lo Social, y sus ramas especiales, como la Sociología del Teatro y, sobre todo la Sociología del Conocimiento, no pueden comprenderse sin esa idea que late bajo tal producción, y que no es otra que el establecimiento de la Democracia, su afianzamiento y su desarrollo (1), única estructura sociopolítica donde pueden convivir la Sociedad y los individuos sin que éstos tengan que perder nada de su individualidad. Para ello es necesario que la estructura social no sea algo dado para siempre, ni que las relaciones entre los grupos humanos, entre sí y con el individuo, no se anquilosen ni estereotipen, pues sería la muerte de lo social, de la vida social, que se caracteriza por su orden inestable e indeterminado, capaz de autodesenvolverse en formas nuevas a expensas de la capacidad vital y de la acción propias de sus elementos componentes (2).

La Moral, el Derecho y lo Social, por este orden, son los grandes temas de preocupación de Gurvitch. Es curioso poder observar que más que de preocupación lo son de apasionamiento. Gurvitch no sólo estudia estos temas, se apasiona y desvive por ellos (3). De aquí sus enormes obras, llenas de datos, de conocimientos pasados y presentes; de aquí también su originalidad y la riqueza de sus sugerencias que emanan de cada una de sus líneas. Gurvitch es, pues, un espíritu apasionado, que acomete su tarea apasionadamente, ya que ésta es una auténtica pasión: trazar los cauces definitivos para el establecimiento de una nueva sociedad, buscar la



fundamentación última filosófica y la composición jurídica y el ideal moral de esa nueva sociedad en la que impere la plural democracia, sin los inconvenientes y defectos de las actuales. Su pasión es sinónimo de urgencia. Su patria, Rusia, fue una nación que pudo ser esa democracia, pero en la que, al final no llegó a buen término su revolución iniciada. Como veremos, las obras de Gurvitch jalonan de un modo discontinuo estas preocupaciones y estos apasionamientos político-sociales.

Pero tampoco podemos olvidar que Gurvitch es un pensador potente y su trayectoria es paralela a la de los hombres más grandes de nuestra humanidad: Spinoza, Leibniz, Fichte o Proudhon, quienes son también, a su vez, vidas paralelas entre sí. Todos tienen en común una primaria preocupación por los problemas sociales y políticos, pues todos ellos viven momentos históricos importantes y asisten lúcidamente a su propia existencia en un contexto en mutación. Y todos ellos concluyen, de ahí su grandeza, en la necesidad de buscar un fundamento filosófico para su concepción política y social, porque son espíritus grandes, que desean grandes soluciones, definitivas y universales, y sólo ellos saben que el último fundamento de esta ambición radica en la filosofía. El mismo Gurvitch afirma con Leibniz "que a él [Leibniz] le faltaban las profundas premisas filosóficas [como las de Grotius] que son indispensables para la solución de los sutiles problemas de los que él no dejaba de ocuparse" (4). Incluso en su gran obra sobre Fichte, Gurvitch no sólo expone "el sistema fichteano de la Moral, sino una teoría de su evolución. Esta evolución está condicionada por la de la filosofía teórica" (5). Pero a la vez también hemos de decir que esta concepción teórica, formando un razonamiento tautológico, está condicionada por ese deseo fundamental de organización, de estructura social, de totalidad en la que están integradas las partes sin que éstas pierdan su autonomía ni su independencia. Ese gran reto lleva muchos siglos rondando por las mentes de los "inmortales", desde la República de Platón hasta Gurvitch, pasando por una pléyade de autores, filósofos, políticos y utópicos, que constituyen lo más granado de la historia del pensamiento.

La idea principal, pues, que subyace a todas las concepciones (sociales, políticas y filosóficas de Gurvitch y de los autores citados es, pues, la de integración, la de síntesis, en donde se dan la mano lo uno y lo múltiple, en una perfecta relación- teórica - aunque no exenta de tensiones -en la práctica- en lo social concreto.

El Derecho, la Moral y lo Social se complementan de tal manera que forman una unidad, un todo indescomponible, pero que puede ser observado de tres formas diferentes, según la perspectiva en que nos situemos. Mas en cualquiera de estos puntos de vista parciales, al efectuar su análisis no tendremos más opción que imbricar a los otros dos elementos que brotarán casi a cada momento. En efecto, el soporte de toda acción, de todo valor, de toda relación, unión o conflicto, es lo social, en donde estamos por propia naturaleza, como ya advirtió sagazmente Aristóteles. En lo social, en el todo social, estamos inmersos y de manera compleja. Aquí se establece ya la confrontación entre lo individual y lo colectivo, dicotomía que hay que superar pero respetando tal dicotomía, es decir, el valor de lo individual, por una parte, y su relación, conflictiva o no, con los grupos sociales, por otra. Ambos elementos, al menos el último, son realidades sociales, a su vez complejas; entre ellos mismos, entre sus mismos componentes, se dan, a la vez, relaciones múltiples y plurivalentes. El elemento encargado de encarnar la síntesis de esa relación dialéctica -no hegeliana, desde luego, ya que en ella la tesis y la antítesis son reasumidas en la síntesis quedando así indiferenciadas- es el Derecho y, en especial el Derecho Social, con sus características propias, como son su capacidad de integración, de reglamentación, de permitir la participación plena del individuo en la sociedad. Y, atendiendo al aspecto puramente individual, se halla la Moral, cuyo papel es conjugar, en cada uno, los deberes, los valores y la libertad, estimulando a los individuos, y de paso a los grupos, por extensión, a una perpetua inconformidad con el presente, a una perpetua crítica y renovación de valores y deberes en nombre del futuro y del sentido propio del orden social, gracias a nuestra libertad creadora (6).

Este edificio conceptual posee una base morfológica, que es la sociedad: un inmenso mosaico complejo de estructura inestable y con relaciones dialécticas. Y también otra base filosófica, más profunda y definitiva, que irá variando, es decir, que irá perfilando su sentido en el desarrollo que pretendemos mostrar del pensamiento de Gurvitch, aunque con un denominador común: la noción de síntesis omniabarcadora de las múltiples tendencias que hierven en su seno, a la que se puede llegar jurídicamente, sin que por ello ni los valores ni la libertad creadora sufran la menor merma posible. Todo este edificio, esta construcción majestuosa, plano por plano, planta por planta, no tiene otra finalidad que la de posibilitar, de una vez por todas, la única forma de vida en la que es posible mantener una dignidad humana, individual y colectiva: la democracia. Para ello será necesario repasar todo aquello que ha impedido el correcto funcionamiento de ésta: el papel del Estado, de las instituciones, de la economía, de la ley, de los grupos y clases sociales, etc., para conocer, con fundamento, las barreras e inconvenientes a superar y vencer.

En estas pocas líneas pueden encerrarse todos los anhelos de una vida que, como hemos visto, está marcada por unos acontecimientos que conmovieron al mundo: la revolución bolchevique de Octubre de 1919.

La Cultura, lejos de ser un epifenómeno, lejos de ser el resultado de un condicionamiento causal y cuasi pauloviano -como se le ha pretendido muchas veces presentar- debe ser considerada, y lo es por Gurvitch, a la luz de todas estas variables que venimos indicando, como el resultado de la acción colectiva, libre y creadora, que se realiza sobre unas determinadas estructuras geográficas, históricas y sociales, cuya síntesis integradora constituye el Todo, uno y plural, compuesto de múltiples "capas" (subsistemas) en profundidad, que aunque indescomponibles son, no obstante, analizables y separables en sus elementos. Así de esta manera se puede hacer frente a la rama de la cultura, tal vez la más atrayente por su doble virtualidad, filosófica y social, la Sociología del Conocimiento, palestra donde con mayor fogosidad se ha

pretendido librar la tensión entre el reino de la necesidad (racionalizado por el determinismo sociológico) y el reino de la libertad humana.

Un largo camino recorrió Gurvitch para llegar hasta ella, camino que hemos de recorrer nosotros para clarificar esta importante parcela del saber.

Cap. 2.- Fichte: gran inspirador.

La base filosófica y el método de toda investigación de Gurvitch de la primera época de la formación de su pensamiento parte, desde luego, de Fichte, y a él es llevado "necesariamente" (expresión que hacemos con todas nuestras reservas), si tenemos en cuenta que Gurvitch pertenece de lleno, por su formación, a la escuela *intuicionista* rusa, una de las escuelas más potentes del momento en Rusia, centro de la evolución de las ideas filosóficas en el último cuarto de siglo, y que mantenía "una posición intermedia entre las dos corrientes principales de la filosofía rusa: la filosofía religiosa y el trascendentalismo crítico"(7) y ello por mediación de dos filósofos de esta corriente, Lossky y Frank (8). Su intuicionismo y su ideal-realismo le llevaron hasta Fichte a quien dedicó dos importantes obras (9). En él fue a encontrar, como hemos dicho, el fundamento filosófico que buscaba para las ideas que le rondaban en aquella primera época de su andadura intelectual(10). Asumió, pues, la dialéctica fichteana como método.

Fichte, por su parte, como ya advertimos antes, acudió también a la filosofía buscando una fundamentación a su preocupación política en general, que abarcaba tanto el derecho y la moral como la economía. Parte él de Kant, pues piensa que el filósofo de Königsberg ha dicho la última palabra en lo que respecta a las matemáticas o a la física; pero no lo hace de su *Crítica de la Razón Pura*, sino de la *Crítica de la Razón Práctica*, de la que, sin embargo, se distancia cada vez más, pretendiendo una nueva filosofía primera con que asegurar el fundamento del pensamiento trascendental y conjugarlo con la

filosofía política. Fichte, siguiendo a Rousseau en su idea de la *Voluntad general* (de modo distinto a como lo hiciera Kant con su *imperativo categórico*) (11), juzgará que corresponde a la filosofía constatar y probar la existencia del *otro*. Sin ello es imposible hablar ni de derecho ni de moralidad. El *otro* supone además la realidad objetiva de un mundo y, por consiguiente, una filosofía que la garantice. En otras palabras, "construir una filosofía primera que garantice la existencia de la conciencia como verdad, es decir, su concordancia con un mundo, y de ese fundamento deducir la existencia del otro que exija la colaboración de un derecho y de una moral." (12).

En el primero de los casos, es decir, en el establecimiento de la conciencia como verdad, garantizadora de la concordancia con un mundo, consiste en replantear la epistemología fichteana que trata Gurvitch en su primera obra sobre Fichte, *Die Einheit des Fichteschen Philosophie* (1922). Para ello distingue nuestro autor tres fases diferentes en el pensamiento de Fichte, siguiendo a Lask y a Rickert, en vez de las dos fases tradicionales, aunque el elemento común que estas tres fases tendrán entre sí es el trascendentalismo, vínculo onfálico por el que se une al planteamiento tradicional del conocimiento, expresado en la corriente kantiana y, a la vez, al planteamiento escéptico, representado por Hume y Maimon (13). Sin este concepto no puede comprenderse a Fichte (14).

El trascendentalismo ha sido entendido como una tarea cognitiva sin fin (Rickert). En efecto, al ser insondable la cosa en sí, nunca podemos llegar a conocer todo de ella. Tal carácter inconcluso hace que el conocimiento sea considerado como "una tensión jamás superable, con la inquietud de una pregunta que sigue caminando infinitamente para la que sólo existen respuestas provisionales" (Rikert, "System der Werte", en *Logos*, Bd.V, S.307). Esta concepción, advierte Gurvitch, "sólo puede ser tomada como algo provisional", pues se da la curiosa paradoja que esa tarea infinita "no puede tener ningún significado último" ya que "señala por sí misma una salida en diversas direcciones. Por lo que el fundamento último de la cognición debe

buscarse fuera de ella: lo supraobjetivo será el fundamento de lo objetivo".(15) Se puede suponer, con Philonenko, a tenor de lo interpretado, la percepción por parte de Fichte de este problema ya que éste "consideró que la filosofía trascendental de Kant no era todavía una totalidad coherente" por lo que su tarea iba a consistir en "la búsqueda de una filosofía primera con la cual intentar asegurar el fundamento del pensamiento trascendental" (16) y, a la vez, de los nuevos problemas morales y políticos. Esta tarea la estudia Gurvitch atendiendo a las tres etapas fichteanas, que vamos a ver a continuación.

En el primer período, que corresponde a las primeras obras de Fichte, éste acentúa el Logos omnicompreensivo y omniabarcador, en la comprensión del mundo (clara dependencia kantiana) y en la dialéctica.

Sin embargo, Fichte con esta postura va más allá y se acerca mucho a lo que luego hará Hegel: la tarea del conocimiento queda reducida considerablemente -al eliminar prácticamente la "cosa en sí"- a un vacío edificio sin categorías. La razón, tanto en Hegel como en este primer período de Fichte, está vuelta hacia el Absoluto, que constriñe la realidad y la aplasta. En este marco la dialéctica queda dogmatizada y erróneamente conceptualizada, al establecer la síntesis como superadora y supresora de la tesis y de la antítesis, en vez de equilibrarlas y reconciliarlas en su mutua disparidad y confrontación. No obstante, en su obra fundamental de esta época, los *Grundlage*, están establecidos los principios del ideal-realismo trascendental; en efecto, aquí establece la oposición de lo desconocido al predominio del logos, en sus famosos principios, relacionados por una dialéctica también trascendental: el primer principio, absolutamente indiscutible $Yo=Yo$ ($A=A$), absoluto en su forma y en su contenido; el segundo principio, no deducido del anterior, sino que, como él, es autónomo y construido a partir de otra proposición lógica de la cual es el fundamento real, $A=-A$, es decir el No-Yo, irreconciliable con el principio anterior; a tenor de esa irreconciliabilidad surge el tercer principio en el que el Yo se opone a un No-Yo divisible y a un Yo divisible, en una perfecta síntesis armonizadora y reconciliadora de los opuestos. Mientras estos principios sean exclusivamente metafísicos se corre el peligro de hipostasiarlos en Absolutos, bien como sujeto absoluto, bien como objeto absoluto, y así se

hará después de Fichte tomándolo equivocadamente a él como justificación. El desarrollo de todos estos sentidos de la relación dialéctica establecida entre los tres principios lo realiza Fichte en su primera *W-L* (17). Sin embargo, aunque en los *Grundlage* el Yo absoluto no es un ser absoluto, como en Schelling y en Hegel, sino una idea, no hipostasiada, fundamento de la autoconciencia, de la acción pura e incluso de la intuición intelectual, tal y como hace en el *Sistema de la Moral* de 1798, se aboca, en contra de las propias intenciones de Fichte, en un panlogismo. Pero, a pesar de ello, Gurvitch no está de acuerdo con Lask cuando afirma el carácter eminentemente racionalista de la *W-L* (18), pues era evidente que Fichte contrarresta el predominio del logos con la "X". De este modo el No-Yo está opuesto al Yo y el Yo absoluto está separado de los otros yoes, según la doctrina del ideal-realismo y de la teología negativa. No es extraño que Gurvitch concluya que en esta primera época las obras de Fichte contienen lo fundamental del trascendentalismo, aunque oscurecido por una fuerte tendencia al racionalismo (19).

El segundo período lo ubica Gurvitch en la época de la *Acusación de Ateísmo* contra el mismo Fichte hacia fines de 1798. En esta época arremete contra el concepto racionalista y dogmático de Dios, pues, como afirma Philonenko, para él "Dios no es una cosa ni un postulado del deber ni una hipótesis con él relacionada, sino la realización del deber, de la moralidad en el universo por y en la cadena infinita de las conciencias" (20). A partir de aquí, en los escritos realizados a lo largo del año 1800, *El destino del hombre* y las diversas *Wissenschaftlehre* que escribe en este período, Fichte resalta exageradamente el segundo elemento del trascendentalismo, la desconocida "X"; así las fórmulas que anteriormente dieron pie para considerarlo como idealista, le sirven ahora para expresar una doctrina eminentemente realista. Fichte propende cada vez con mayor fuerza al difícil maridaje de la doctrina idealista con la realista, esto es, al ideal-realismo. Para esta postura filosófica, la "X" o la vida, es decir, el material del conocimiento es básicamente irracional; no se puede llegar hasta ella más que por la intuición; la conciencia deja de ser sólo conciencia de sí y puede abrirse al mundo a través del tiempo

en cuyo seno se halla la vida empírica de los seres finitos; y puesto que se hallan en el tiempo, se encuentran en el mundo, que debe ser real; y puesto que se hallan en el tiempo y en el mundo, es real también la presencia del "otro", la intersubjetividad, la comunidad de las voluntades finitas y libres, que no puede ser entendida por las solas leyes de la naturaleza y del pensamiento, sino en relación con una unidad originaria, la voluntad infinita de Dios. Este flujo vital, básico para Fichte, lo será también para Gurvitch, pues por él cobra importancia la idea de la comunidad creativa y libre, captada espontáneamente por la intuición sin ninguna clase de supuestos. De esta forma Fichte ha podido permanecer fiel al trascendentalismo y evitar cualquier forma de neo-kantismo, al que se veía abocado, en especial por la teoría del conocimiento, como afirma Rickert (21).

El tercer período es la culminación de la filosofía teórica. Se sitúa en la *W-L* de 1804, considerada por Fichte como su obra final en la que evita, como afirma Swedberg, "la Escala del panlogismo y la Caribdis del irracionalismo" (22), tomando la doctrina del ideal-realismo una expresión más acabada. Fichte separa con firmeza el ser del pensamiento; entre lo ideal y lo real hay un *hiatus irrationalis*, una oposición dialéctica, cuya unidad se puede mostrar genéticamente en el Absoluto, separado también de los anteriores por un idéntico abismo irracional. La epistemología de Fichte se mueve entre la dialéctica y la intuición, en una importante síntesis. De esta forma la opción meramente fenomenológica, de la captación de las esencias lógicas y su pura descripción, es superada por medio de la dialéctica y de su síntesis final, en la confrontación que realiza el Logos, sistema lógico-categorial, con la desconocida "X".

Cap. 3.- La idea de Nación como Síntesis

La filosofía para Fichte no es una mera especulación. Sabido es que uno de los peligros que se suele detectar en la metafísica es el dejarse arrastrar

dulcemente por la fascinación de los conceptos y de las palabras, para terminar perdiendo de vista "aquello" a lo que se quiere dar un fundamento conceptual definitivo y universal (23). En Fichte, sin embargo, se conjuga la reflexión trascendental con la filosofía política y, dentro de ella, plantea los temas importantes de su época bajo la constante inspiración de la Revolución Francesa (24), a saber: la teoría del "otro", la comunidad total, frente al Estado, y la regulación de esos conflictos a través del derecho y de la moral. Esta concepción será asumida por Gurvitch del mismo modo que es pensada por Fichte y por sus discípulos de mayor estatura de conciencia social. Esto es necesario tenerlo presente para poder comprender incluso el pensamiento más metafísico, aunque no siempre ocurre así. Desgraciadamente, se teme hacer una trivialización de la "altura metafísica" si buscamos los datos de los que parte. Craso error que nos lleva a ocultar nuestra insensibilidad filosófica en una pretendida asepsia lingüística: "Lo que se elige como filosofía, afirma contundentemente Fichte, depende del hombre que se es" (25). Perder la dimensión y el sentido de lo "real"-en todas sus acepciones- hace sufrir serios descalabros a la filosofía y la prueba la tenemos en la última gran crisis de la metafísica (26), en la que se ha venido a firmar que con Heidegger la metafísica ha llegado a su fin. Semejante concepción terminal sólo es posible desde el olvido de lo real, de igual modo que, si únicamente prestamos atención a lo real, con olvido de la metafísica, nuestro pensamiento se vuelve torpe y alicorto, condenándonos a tomar lo particular por lo general y por ciencia lo que no es sino incapacidad para conceptualizar adecuadamente. Hemos de recuperar el pulso por lo real y por lo metafísico, ¿tal vez por el ideal-realismo? Tal vez sí, pues no en balde esta tradición nos viene desde Platón y no se puede afirmar que hayamos progresado demasiado, en líneas generales, pues los movimientos o idealistas o empiristas modernos sólo son flor de un día. Sin embargo no es de la misma filosofía desde donde se exige esta relación, sino de las ciencias mismas, que se ocupan de parcelas de lo real, desde donde se postula. Ya no bastan los datos. Es preciso el pensamiento orientador, configurador, ideal, metafísico, en suma. Por eso la auténtica metafísica es la que queda constituida como punto de llegada, en

primera instancia, para poder pasar a convertirse, en última instancia, en punto de partida. Nunca este último puede estar en primer lugar, y menos absolutamente, o sólo estaremos haciendo poesía, o en el peor de los casos, teología (27).

Es en los grandes metafísicos en quienes encontramos este tipo de construcción. Junto a sus obras más abstractas, hallamos otras obras que tratan de moral, de derecho, de política o de lo social, y que suelen ser la base de las anteriores, aunque estén incluso escritas con posterioridad. Tal es el caso de Fichte, de Leibniz e incluso de Gurvitch: "en la filosofía de Fichte se ha creído encontrar la fórmula y justificación teóricas [sobre todo en sus *Grundlage*] de los principios básicos del romanticismo alemán tales como la eclosión espontánea, con su exaltación, de las fuerzas creadoras y su apología del genio creador, rompiendo todas las reglas [...]. El idealismo fichteano, ¿no es una de las paradójicas revoluciones especulativas que marcan en Alemania cada vez el advenimiento de un espíritu nuevo?" (28). Fichte es, pues, saludado tanto por su capacidad de imaginar nuevas formas jurídicas, morales y sociales, cuanto por su alternativa filosófica frente al "intelectualismo decadente y al materialismo deprimente de la filosofía del s. XVIII, en particular los Enciclopedistas franceses" (29). El individualismo racionalista queda subsumido en la Humanidad del mismo modo que la parte lo está en el Todo. Lo sintético va a primar sobre lo analítico, en una química espiritual que desembocará en una verdadera y alegre sinfonía, en una verdadera y terrible unión, en una "syn-filosofía", como diría Schlegel.

En el orden de lo político, en el siglo XVIII el nacionalismo aún no poseía un contenido positivo. A lo sumo era derivado lógicamente de un conjunto superior, que se puede descomponer en sucesivas partes, como lo es el de la Humanidad. Ocurre igual con las religiones, que no son más que partes imperfectas de una religión natural y universal. El *integracionismo* de Leibniz, por ejemplo, tiene su sentido en este contexto. Sin embargo, lo que sí posee un contenido sólido y específico es el concepto de Estado, propiciado por el

idealismo humanista y cosmopolita del XVIII y que evolucionará hacia una concepción nacionalista e imperialista precisamente en Jena (hacia 1866), ciudad que acusó y expulsó a Fichte por su pretendido ateísmo. En efecto, por la influencia de la Aufklärung triunfa la luz de la Razón sobre los excesos y devaneos de los sentidos. También en Francia, " Luis XIV [aunque] amaba el efecto, la impresión provocada por lo grandioso, también estaba de acuerdo con Descartes para reprobear los excesos de la sensibilidad emocionada y fuera de control, para condenar los desvíos de las "pasiones" que suscitaba y orquestaba el barroco. Concebía el Estado monárquico como un orden centralizado y por tanto unificador, que convergía lógica e hieráticamente hacia el soberano, encarnación de Dios," (30). El príncipe es la encarnación de la Providencia racional. Al ser "ilustrado", se preocupará fundamentalmente por la cultura de sus súbditos. Recuérdese a los Bach, Mozart, Goethe, Beethoven, etc. El modelo del déspota ilustrado germánico es sin duda Federico II. Sin embargo el Estado, con su función específica, neutraliza el individualismo que se potencia con la cultura (31), en nombre del orden y de la seguridad, virtudes necesarias del Estado eterno. Más allá del Estado estaba la Humanidad (tal ocurría en el pequeño ducado de Weimar). No cuentan aún los nacionalismos, que a lo sumo son una parte del todo, armónico e integrador. La facilidad con que los intelectuales barrocos, músicos y poetas, sobre todo, viajan por Europa, así lo prueba (32). La máxima expresión de esta ideología fue, tras la revolución francesa en la que se adivinaba la solución de la antinomia entre el Estado y el individuo a la luz de la Razón, la Europa napoleónica que brilló con luz propia; pero fue un destello breve, ya que con la caída de Napoleón acaba el Sacro Imperio y surge una Europa nueva y diferente de la anterior Europa unitaria y racional. La lucha de los nuevos pueblos contra el invasor francés, la fundación de la universidad de Berlín (Jena), en la que nacerá y prosperará un pangermanismo violento, de entre otros fenómenos de agitación (como la independencia de las colonias de América y la de los EE.UU.) muestran claramente el gran acontecimiento mundial del despertar de las nacionalidades (33). La composición de Schiller de 1801 titulada *La grandeza de Alemania*, preludiará en cierto modo a los

Discursos a la Nación alemana de Fichte. "Lo que constituye la grandeza alemana es precisamente la desnudez actual del pueblo alemán, el hecho de que su grandeza reside únicamente en su cultura y el carácter moral de la nación (...)" (34).

Hay, pues, una concepción de la nación no solamente política, como unidad política, sino además como unidad moral, obligatoria *ab Invernís*, en la conciencia de los ciudadanos. Este sentido sólo es posible allí donde pudo triunfar la Reforma luterana, que permitió recuperar el alma y la fe germanas frente a la corrupción del mundo católico y romano. En Fichte se da esta ideología llevada a la Metafísica más pura, "la individualidad, el Yo alemán, no deriva (ahora) de la universalidad; sino es a la inversa, es el Yo quien engendra la universalidad; él es la realidad primera que promulga las leyes y crea los valores que se imponen inmediatamente a la humanidad" (35). Por eso Fichte dice que el pueblo alemán es *das Urvolk*, el pueblo primitivo, y también *das Volk Schlechweg*, el pueblo simplemente, por antonomasia.

La construcción de una nación es una tarea fundamentalmente dependiente del espíritu y la obligatoriedad a ello es moral, lo que está más allá de toda determinación material y necesaria, aunque esto no se excluya. La llamada a la *acción* requiere un yo libre y un yo comunitario; una voluntad de acción y, por último, un ideal universalista que surge de la propia autoconciencia. Y como trasfondo último de todo ello, y separado de lo político y de lo social, como bien marca la doctrina luterana, está el Absoluto que, siempre trascendente, para unos será una realidad separada totalmente de nosotros, dentro de la más pura ortodoxia teológica, como para el predicador Fichte; mientras que para otros, como Hegel y Spinoza, será donde confluyan todas las tesis y antítesis, todos los antagonismos formando un Espíritu común. En uno de los casos se acentúa más el aspecto humano, en el otro se tiende más al aspecto de Totalidad del espíritu; además, en uno es necesario ubicar el desarrollo de la humanidad dentro de unos límites temporales y espaciales determinados; en el otro, el espacio y el tiempo de las civilizaciones son

etapas hacia la consunción de la historia, de los tiempos. En el primero de los casos, se desarrolla la conciencia de sí, centro de donde salen las fuerzas impulsivas de la vida social: el derecho, la justicia, el orden social y económico, el arte, la poesía, la ciencia, etc. y, fundamentalmente, la libertad, ya que todo lo dicho dimana de la acción del espíritu humano, de su voluntad. *"Une nation, dice Renan, est donc une grand solidarité,... elle se résume... par...le consentement, le désir, clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est un plébiscite de tous les jours..."*(36). En el segundo de los casos, el determinismo del Todo se impone a las partes para engendrar el orden, quedando la omnimoda libertad, confiscada. En el primero de los casos el Estado tiende a desaparecer, o, al menos, a tener mucho menos protagonismo, debiendo compartir el poder con los grupos sociales activos y autónomos. La síntesis social no la realiza institución política alguna, sino el Derecho, cuyo fundamento no es la armonía sino el conflicto continuo entre las partes contendientes; en el segundo de los casos el Estado recibe todas las bendiciones, pues es la síntesis obligada de los conflictos: representa al Todo y a su poder.

Cap. 4.- La dialéctica fichteana

A tenor de lo dicho hasta aquí, podemos entender plenamente el significado de las palabras de Gurvitch cuando dice que "Fichte se apoya ante todo en un moralismo especulativo ligado a un *humanismo realista y heroico* cuyo movimiento es dialéctico"(37). No obstante, aun es preciso aclarar una serie de puntos. A partir de Kant, la filosofía es el intento de hallar los supremos principios del pensar partiendo de una determinada teoría de la experiencia. En líneas generales este procedimiento filosófico se basa en los supuestos de que el sujeto "pone" al objeto, por lo que éste es de la misma naturaleza que aquél, excepto si es el espíritu el objeto. Con estos supuestos se pretende hacer posible el viejo sueño racionalista de la unidad del saber, es decir, establecer la unión del sujeto y del objeto siendo ambos distintos entre

sí. Esta relación o unión está considerada como de opuestos y en este sentido es una relación dialéctica. Hay que observar, sin embargo, que esta unión se realiza en la experiencia, por lo que la Teoría de la experiencia es indispensable para lograr establecer una analítica experimental de los elementos componentes en esta contrariedad, en unidad, de igual modo que ocurre en las ciencias físico-matemáticas entre el sujeto y el objeto a la hora de hacer ciencia. Históricamente, desde Kant, esta relación dialéctica es el modelo que se aplica para comprender la historia y la sociedad y, eventualmente, la naturaleza. Sin embargo es necesario también admitir las enormes limitaciones de la dialéctica kantiana, tantas que le hacen parecer un pensador antidialéctico (38) lo que no impide reconocer que es la base sobre la que se han de construir las dialécticas que le han de superar, como -según Gurvitch- las de Fichte o Proudhon, y, también, la de Hegel.

Podemos, consiguientemente, deducir que la dialéctica no sólo es una exigencia para poder explicar la experiencia, sino que además afecta a la relación misma sujeto-objeto, por lo que fundamenta la idea de una *lógica dialéctica* distinta de la clásica. Igualmente estas relaciones fundamentan un método, el *método dialéctico*, por el que el pensamiento se ajusta a la realidad, es decir, se acomoda cada vez a los nuevos datos que la realidad otorga, estableciéndose "una relación entre el método dialéctico y el movimiento dialéctico real" (39).

a) *La lógica de la experiencia*. - Tal vez sea el concepto de experiencia uno de los más problemáticos de la historia del pensamiento filosófico. Ya Gurvitch advierte que "cuando se habla habitualmente de experiencia, en filosofía, como en el lenguaje corriente, se atribuye generalmente a esta palabra el sentido de un conocimiento adquirido por medio de una larga serie de observaciones que no puede estar jamás cerrado" (40). En la experiencia se fragua, por consiguiente, la batalla más ardua de la filosofía: la lucha entre lo *dado* por la misma realidad y lo *puesto* por el sujeto. De aquí los innumerables partidarios de acentuar un aspecto u otro de estos dos polos: empiristas,

materialistas, sensacionistas, etc., frente a racionalistas, idealistas, espiritualistas, logicistas, etc.

En el racionalismo e idealismo es el sujeto el que se pone a sí mismo y el que pone, además, los objetos. En Fichte, según Gurvitch, hay una superación, de entrada, de estos principios idealistas por medio del realismo, pues no es el sujeto, el Yo, quien pone el objeto, no-Yo, sino que ambos ya están y se enfrentan mutuamente en una tensión dialéctica; no toda experiencia es construida por el sujeto ni toda es más o menos inmediata; tampoco es la razón ni el entendimiento lo primordial para construir el conocimiento; existe la intuición, tanto sensible como intelectual, por la que podemos captar una realidad que no es únicamente física, lo infinito no existe sólo como tarea infinita del conocimiento. También el realismo es superado simultáneamente por el idealismo, siendo el ideal-realismo trascendental lo que configura con mayor precisión el trasfondo dialéctico de Fichte. El Yo y el no-Yo no son, por consiguiente, meras explicaciones teóricas de la realidad, ni tampoco sujetos concretos que se relacionan con cosas concretas (flaco favor se haría entonces a la metafísica- en particular, y al pensamiento especulativo, en general), sino auténticas realidades, más reales que lo empírico-concreto, comunitarias, y esto es así por el sesgo valorativo que establece Fichte frente a sus predecesores. Hasta Kant el sujeto trascendental contenía dentro de sí las claves explicativas de una experiencia física, que se resiste a mostrarse en su en-sí ("la verdadera naturaleza gusta de ocultarse", decía ya el oscuro Heráclito). La explicación, pues, del procedimiento de la comprensión científica se basta -y no precisa de más- con el aislamiento y la soledad del puro Entendimiento y Razón en su dimensión trascendental. El sistema de Fichte, como ya hemos dicho, "está vinculado al humanismo realista y heroico de la Revolución francesa: <<Mi sistema -dice- es el primer sistema de la libertad (...) Al valor de la Nación francesa le debo el haberme elevado todavía más, le debo el haber estimulado en mí la energía necesaria para la comprensión de estas ideas>>"(41).

El concepto de experiencia de Fichte no es la naturaleza sino la sociedad y, concretamente, el problema de la nación. De este modo podemos entender que "el punto de partida de Fichte era la humanidad real en acto"(42). Esa humanidad no es algo abstracto e irreal, aunque la llame Espíritu infinito; es más bien una *Gemeinde der Iche* o comunidad de "yoes", supuesto que fundamentará los principios básicos de la moral y del derecho: la reciprocidad y la comunidad (43). De este modo Gurvitch puede afirmar que, pese a su poca fortuna, "los términos poco apropiados de <<yo teórico>>, <<yo práctico>>, <<yo puro>> y <<yo absoluto>> (...) no son en absoluto individuos sino centros suprapersonales del conocimiento y de la acción" (44), pero sobre todo de la acción.

Este planteamiento está lejos de la concepción hegeliana, para la que la dialéctica de la experiencia es la dialéctica entre la conciencia del objeto y la conciencia de sí: la autoconciencia está mediada por la conciencia de los objetos, la cual depende a su vez del yo, por lo que la autoconciencia aparece como mediada en sí misma, aspecto que recogería Marx convirtiendo ese sesgo idealista de la experiencia en materialista: el tema central que se deduce de esta concepción es el de "extrañamiento" (de la conciencia en el objeto) o *alienación*.

b) *La lógica dialéctica*.- (45). A tenor de lo dicho en el anterior apartado, resulta evidente que, si el conocimiento de lo real consiste en ajustarse a lo que acontece en la esfera exterior al sujeto, y en esta esfera externa ocurren los acontecimientos de un modo flexible y cambiante, es lícito argumentar que los procesos (lógicos) que regulan la estructura del conocimiento sean igualmente flexibles y cambiantes en el mismo orden y con el mismo rigor. La lógica dialéctica en su desarrollo ha supuesto un aumento y perfeccionamiento de nuestra capacidad de lograr una comprensión más profunda y clara de la realidad existente. Los partidarios de la lógica dialéctica han partido todos del supuesto que la realidad existente fuera del sujeto no se presenta siempre igual, parmenídeamente, sino más bien sometida a cambio y a conflicto, y este

cambio es, en su sentido heraclítico, contradictorio. Por tanto el principio de contradicción de la lógica formal tradicional, no servía para explicar el movimiento en conflicto, debiéndose buscar otra lógica capaz de captarlo. Podría inferirse, en consecuencia, que la lógica dialéctica es la única capaz de captar lo esencialmente móvil y real (o lo contradictorio, como hace Kant al resolver los paralogismos y las antinomias de la razón pura, contraponiendo las tesis y las antítesis en dos esferas irreconciliables: la del noumenon y la de los fenómenos (46)) y no la lógica formal clásica, con sus abstracciones vacías de contenido.

Sin embargo la historia de este cambio no ha sido fácil. La lógica y la ontología han caminado juntas, así se ha visto cómo la lógica aristotélica se correspondía con una ontología de esencias inmutables. Por esto, el funcionamiento de los primeros principios, tales como el de contradicción y el de tercero excluido, estaba fuera de toda duda. El pretender, pues, considerar la naturaleza desde el punto de vista de una ontología esencialista clásica y pretender aplicar una lógica dialéctica, es algo absurdo, una *contradictio in terminis*, de igual modo que pretender aplicar una lógica formal clásica a una realidad no esencialista, otrora fija e inmutable, pero ahora ya no. El nuevo principio de la *dinamicidad* de lo real, que ya intuyera Leibniz, pero que no pudo llevar a sus últimas consecuencias por su incapacidad de superar el sustancialismo clásico, ha descabalgado los viejos supuestos lógicos-ontológicos. Los nuevos se han ido imponiendo muy lentamente y, a veces, de un modo confuso, por el uso ideológico y sectario que ha supuesto tal nueva aventura del pensamiento. Pero con la irrupción de la nueva física y las matemáticas no-euclídeas, la visión paradisiaca de una realidad y de una conciencia estables y rigurosamente regladas han ido perdiendo su fuerza paulatinamente (47).

No hay en Fichte un estudio frontal de este tema, sino por medio del conocimiento y del tratamiento que tiene en él este concepto. En efecto, Gurvitch afirma de Fichte que "todo conocimiento, incluso el <conocimiento

del conocimiento³ que es la filosofía, implica una contingencia irreductible, una heterogeneidad de hecho, un *hiatus irrationalis* mediante cuya acción el propio conocimiento se convierte en un elemento encajado en el ser. La relación entre sujeto y objeto sólo es posible porque es superada, del lado del objeto, por el ser puro de las ideas y de la realidad de los hechos contingentes (*Faktizität*); y del lado del sujeto, por la *libertad creadora*" (48). Entre el ser puro y la libertad creadora hay una lucha enorme de continuo, el drama humano, teniendo la dialéctica por misión poner de relieve y constatar el *hiatus irrationalis* que se abre entre ellos.

Esta concepción, qué duda cabe, es original en Fichte y no será seguida sino muy posteriormente por autores como Lask, Hauriou, etc. El mismo Gurvitch también la incorporará a su pensamiento, como tendremos ocasión de comprobar.

c.- *La dialéctica como método.*- En términos clásicos, el método es el resultado del ajuste del sujeto y del objeto real. En general se consideran dos realidades interdependientes pero cuya relación sólo llega hasta cuando el objeto es aprehendido y conceptualizado por el sujeto. Este esquema respondería al supuesto metafísico medieval-moderno de la *incomunicación de las sustancias*. En Fichte no ocurre así. Teniendo siempre bajo su vista el humanismo heroico y moral de los yoes, cuya esencia consiste en la Acción *-in der Tat-*, el método dialéctico (en su primera época) consiste "en una ascensión hacia la captación y la participación de la *Tat-Handlung* -la Acción-Acto o Acción Pura- que precede a toda conciencia y la hace nacer, bien colectiva, bien individualmente o en las dos formas a la vez"(49). Por supuesto que esta *Tat-Handlung* es transpersonal.

El método no es, por tanto, contemplación; es, por el contrario, acción, dirección, "camino" activo y descubridor. Por la acción adquirimos conciencia de nosotros mismos y de nuestra libertad. La participación en la *Tat-Handlung* lo hace consciente por el esfuerzo de la creación colectiva. Por ello la

dialéctica es también movimiento de la realidad, esto es, de los contenidos mismos de la acción. Por eso la humanidad, la sociedad y la historia no son entidades estáticas sino dinámicas, en movimiento real, hogar de la dialéctica. Así, la podríamos caracterizar, con el último Fichte, "por el "Durch"(paso, camino hacia), que rompe sin cesar (*zerschlägt*) sus propios marcos, demoliendo los conceptos fijados y los obstáculos reales que se oponen a la acción para hallar otros nuevos o mediante viraje en la marcha misma de las totalidades reales"(50). Ya veremos cuán cercano está Gurvitch a esta formulación, sobre todo en la superación del punto de vista estrecho del subjetivismo, que venía siendo común en todas las teorías anteriores, Kant incluido (51). "En toda la *W-L*, 1804, dice M. Guérout, el objeto de Fichte consiste en desembarazarse de la energía subjetiva que condiciona todo saber, para llegar a una auto-manifestación absolutamente independiente de toda energía, de toda condición extrínseca. Esta dialéctica que nos aproxima a lo originario (*Urabsolut*) haciendo desaparecer la energía subjetiva (idealismo), y la proyección que resulta de ella (realismo), constituye, según Fichte, la Fenomenología"(52).

Cap. 5.- La Inmersión en la Fenomenología.

Es evidente que el idealismo alemán, primero Fichte y luego Hegel, propició en Alemania, en cierta manera, el surgimiento de la fenomenología. No es extraño que Gurvitch no encontrara contradicción en acercarse al conocimiento de esta corriente filosófica. "Después de mucho tiempo, dice Gurvitch, de estar atraído por su realismo dialéctico [de Fichte], cuya clave es la filosofía de su segunda época, tomé contacto con la fenomenología de Husserl y de Scheler, de gran éxito en Alemania durante este tiempo"(53). No sólo no había contradicción sino que hubo además oportunismo histórico. Era inevitable que un espíritu tan inquieto como el de Gurvitch se viera atraído por conocer la nueva corriente, derivada en cierto modo del movimiento anterior, y a ella dedicara todo su esfuerzo intelectual, como lo indica la

temática de una de sus obras: *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930), y las largas conversaciones que en diálogos prolongados mantuvo *tête à tête* con Scheler (54).

Ciertamente, con Fichte había desembocado a un realismo absoluto. Recordemos el comentario que hace el mismo Gurvitch a la obra, también sobre Fichte, de M. Guéroult: "la originalidad de Fichte en su último período es que se basa en un proceso dialéctico en la búsqueda de lo irracional que encuentra por todo: (el Absoluto está separado por el abismo del *hiatus irrationalis* de todas las "disyunciones" del mundo, cuyas últimas son las del logos, la del Ethos y del principio estético, irreductibles a la vez entre sí y separados por un *hiatus irrationalis*) irracionalidad de la materia sensible, irracionalidad [irreductibilidad] de las formas lógicas, irracionalidad de la libertad creadora y de la acción moral, en fin, irracionalidad del Absoluto, impenetrable y opaco, como último fundamento de todas las otras especies de irracional" (55).

Entendemos aquí por "irracionalidad" no estar sometido a (o irreductible a) ningún tipo de relación lógica (racional); por tanto cada elemento nombrado aquí y transido de irracionalidad es un elemento dado en absoluto. El absoluto realismo es, por tanto, la realidad separada por un *hiatus irrationalis* de las demás. Es evidente que lo único que queda por superar es ese *hiatus* que recuerda, aquí también, la moderna *incomunicación de las sustancias*. El sujeto, los yoés prácticos y activos, lo transubjetivo, se encuentra, pues, separado de lo transobjetivo por ese abismo irracional, lo que hace difícil justificar la acción moral y la transformación o incidencia sobre lo objetivo.

La fenomenología, con el tema de la conciencia abierta e intencional, debió parecer a Gurvitch el campo adecuado para completar a Fichte, de cuya doctrina jamás se separó; sólo la intentó perfeccionar. Pero, como tendrá ocasión de señalar siempre que puede nuestro autor, no es una conciencia trascendente, sino ubicada en una realidad concreta, aunque compleja, que la

vive tanto mediata cuanto inmediatamente, pues "la verdad, como dice Bergson, es que una existencia no puede darse más que en una experiencia"(56).

A tenor de los "ámbitos" independientes, separados entre sí por un barrera insalvable, por un *hiatus irrationalis*, lo que implica que cada ámbito posee su propia dinámica y estructura, así por ejemplo, el jurídico y moral, el científico, el filosófico, etc., aunque podrá establecerse una cierta unión entre ellos en tanto en cuanto sean ámbitos vividos por una conciencia abierta que, inserta en una realidad compleja, es capaz de integrarlos en un todo múltiple y diferenciado en sus componentes. Esta tarea la va a encontrar posibilitada, en cuanto a procedimiento principalmente, en la fenomenología, a partir de sus dos obras primeras dedicadas expresamente a este tema: *Les tendances...*, ya citada, de 1930, y *L'Experience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, de 1935, en la que resume y puntualiza en torno al análisis de la experiencia, el trabajo más amplio y de mayor sesgo histórico de la obra anterior (57). De igual modo, de la mano de Rauy y de L. Lévy-Bruhl, emprenderá Gurvitch la lucha contra "lo abstracto, de lo permanente y de lo universal", pues esto supone una indeferenciación de los ámbitos y evita el análisis pormenorizado de lo concreto, de la realidad, en sus componentes.

Desde esta perspectiva se pueda entender las palabras con que Gurvitch la valora: "La fenomenología tiene, en principio, horror a toda construcción y a toda deducción, y particularmente a toda producción especulativa atribuida a la razón, al mundo de las ideas en general. Su originalidad consiste en que ve en el mundo apriorístico, mundo de esencias extratemporales, un amplio campo de experiencia y nada más que de experiencia"(58). En efecto, y como venimos diciendo, la originalidad de la fenomenología, ya prevista por Fichte, radica en la constatación de ámbitos diversos, cada uno con su peculiaridad propia y distintos unos de otros (el famoso separador fichteano del *hiatus irrationalis*), pero, y esto es lo más importante, capaces de estar integrados -en el sentido matemático-leibniziano - y formando todos ellos una unidad plural

y compleja (otro gran logro teórico que Gurvitch intentará plasmar en el aspecto económico y social, siguiendo a Krause, Gierke, Proudhon y Fourier) llamada simplemente experiencia.

Cada uno de estos ámbitos se nos presentan a nosotros directamente a través de la intuición (59) como datos inmediatos del "flujo de lo vivido", que es "una esfera neutra, no siendo ni una realidad física o psíquica ni una sustancia espiritual; es igualmente anterior a la conciencia misma, que solamente es una especie particular de lo vivido"(60). En su estudio sobre Husserl, Gurvitch precisa que "la fenomenología está abocada a describir este flujo puro de lo vivido (*reiner Erlebnisstrom*) tal y como se presenta a la intuición"(61). Este punto de partida es común tanto a la fenomenología cuanto a Bergson, que en su sistema intuicionista busca también los datos, previos al juicio, que se ofrecen primaria y directamente a la conciencia, sirviendo de base a éste para su teoría de la duración y del *élan vital*.

La intuición servirá para algo que no puede hacer sin más la inteligencia, a saber, establecer ese nexo de unión, la síntesis - necesaria para el conocimiento- de todos los ámbitos, independientes e irreducibles entre sí, que constituyen la experiencia. Pero, consecuentemente con ello, Gurvitch advierte que es necesario ampliar tanto el concepto de experiencia como el de intuición, que en Kant habían quedado excesivamente restringidos a lo sensible. Esta nueva concepción de la experiencia, que tomará principalmente de Scheler, será "una experiencia inmediata y al mismo tiempo será únicamente una experiencia inmanente, en el sentido en que no sobrepasa lo que es dado en la visión y se funda sobre una coincidencia absoluta entre lo que es visto [intencionadamente] (*Gemeintes*) y lo que es dado (*Gegebenes*), es decir entre la significación y su efectación intuitiva."(62).

No solamente será el pensamiento fenomenológico de Husserl y de Scheler en sus aspectos intelectualista y teológico, sino que también serán sometidos a la reflexión personal de Gurvitch, por su singular aportación que supuso una

apertura total del campo de la experiencia, W. James con su subjetivismo y pragmatismo; Bergson con su monismo espiritualista y el cientifismo de Rauh, sobre todo en su aspecto moral. De todos estos autores, Gurvitch, después de un largo y detenido análisis, concluye en este decálogo todo el resultado de sus reflexiones:

"1.- La experiencia integral de lo inmediato que representa la intuición temporalizadora e infinitamente variable, es una experiencia de lo espiritual tanto como de lo sensible.

"2.- La experiencia inmediata de lo espiritual es la experiencia de lo diverso irreductible e infinito; hay una pluralidad de experiencias de lo espiritual: en particular la experiencia de valores morales creativos, la experiencia de las significaciones y de las ideas lógicas, la experiencia de las emociones y de los valores correspondientes son irreductibles.

"3.- Cada una de las experiencias irreductibles de lo espiritual representa una variabilidad infinita de experiencias, no captando más que un aspecto particularizado y localizado del sector de lo Espiritual en cuestión y presuponiendo la colaboración de todas las épocas históricas, de todas las civilizaciones, de todas las naciones, de todos los grupos para establecerlo en su riqueza infinita.

"4.- La verificación de la objetividad de los datos inmediatos de cada especie de experiencias de lo espiritual es posible por el hecho de que cada aspecto específico de lo espiritual representa un todo infinito, irreductible a otros todos infinitos (por ej. el todo de los valores morales, irreductible por su estructura al todo de las ideas lógicas).

"5.- Todas las especies irreductibles de lo espiritual son captadas por la experiencia integral de lo inmediato en sus encarnaciones en los datos sensibles. Les son inherentes sin ser derivadas.

"6.- Para llegar a *actualizar* los datos de la experiencia integral de lo inmediato, es preciso un gran esfuerzo intelectual que consiste en un amplio procedimiento de depuración y de denudación, procediendo por reducción e inversión a fin de conducir, más allá de las percepciones, los conceptos y los juicios, a revivir el flujo puro de lo vivido. Lo inmediato es, por tanto, lo más

diffícilmente accesible.

"7.- La actualización de la experiencia integral de lo inmediato, y en particular, de la experiencia de lo espiritual, en sus diversas especies, es la tarea propia de la filosofía.

"8.- "La experiencia científica" y "la experiencia vulgar" no son "experiencias inmediatas" sino "experiencias construidas". Sin embargo el último fundamento es la experiencia integral de lo inmediato, en estado latente, potencial, que no puede actualizarse más que por la filosofía.

"9.- La experiencia integral de lo inmediato no es "un conocimiento": ni conocimiento filosófico ni conocimiento científico. Lo *conocido* es siempre más complejo y más artificial que lo *dado*, porque supone una síntesis refleja, que no puede expresar jamás adecuadamente los datos probados. La experiencia integral de lo inmediato no es más que uno de los elementos constitutivos del conocimiento filosófico, la raíz que le procura su alimento.

"10.- La experiencia integral de lo inmediato puede ser colectiva, social, tanto como individual. La experiencia colectiva de lo inmediato juega un papel muy particular en la experiencia de lo espiritual. Gran número de ideas lógicas y de valores morales y estéticos no son captables más que por las comuniones, por las intuiciones colectivas. La experiencia colectiva de lo inmediato juega un rol de primer plano en la experiencia moral, la conciencia moral siendo una obertura de la conciencia individual a la comunión con otras conciencias, y la acción idéntica a la experiencia moral siendo participación en un flujo transpersonal de actividad, lo que favorece las experiencias colectivas."(63).

Gurvitch muestra aquí su radical dependencia metodológica de, por este orden, Fichte, Bergson y la Fenomenología. En especial muestra la deuda temática, en esta su primera época, sobre todo, con el Intuicionismo. "La influencia del intuicionismo, reconoce R.Toulemont, ha sido más profunda y tenaz. Desde el momento en que la experiencia ordinaria, cotidiana o científica, es construida y está fundamentada sobre lo inmediato (...), Gurvitch ha utilizado el método llamado de "inversión y de reducción" o mejor, de "inversión reductiva".(64).

La tajante separación de los diversos ámbitos de la realidad compleja, entre los que cuenta el Espíritu, "flujo transpersonal, según Fichte, de la actividad creadora en el que participan y en el que vienen a afirmarse, como individualidades insustituibles, todas las conciencias morales".(65). La multitud de la experiencia no se capta solamente por la intuición intelectual, ni por el pensamiento racional ni por la lógica, ya que "se aniquila en el ser" (66), sino por la intuición creadora, libre y activa, pues como afirma Bergson, "el esfuerzo intuitivo puede realizarse en *alturas diferentes*" (67); es la "intuición volitiva", fundamento de la acción moral (68).

Hay un mundo de "esencias extra-temporales" y un mundo de "datos de la intuición sensible", entre los que hay un *hiatus irrationalis* tan infranqueable como el existente entre cada una de las esencias y entre cada uno de los datos sensibles (Fichte, Bergson, Husserl). De donde se deduce la necesidad de ampliar el concepto de experiencia y llegar a formar una experiencia compleja, una "experiencia fenomenológica" (Scheler), esto es, descriptiva pero también "integradora" (Gurvitch) o *experiencia integral de lo inmediato* o construido, como más adelante se verá.

Para conseguir este propósito es necesario el procedimiento de la inversión bergsoniana o de la reducción fenomenológica, es decir, "una reducción inmanente en profundidad a través de los planos sucesivos hacia lo que es más inmediatamente experimentable en la realidad"(69). Este método ha de aplicarse, por tanto, no a la experiencia en sí, pues ya hemos visto que ésta no es más que una *integral* de ámbitos diferenciales, sino a esos mismos ámbitos, propios e independientes, tales como el Derecho, la Moral, lo Social, entre otros.(70).

Para conseguir esto es necesario "invertir la dirección del pensamiento", lo que no es posible sin "un gran esfuerzo", afirman al mismo tiempo Husserl y Bergson, ya que implica ir contracorriente. En consecuencia, hay que preguntarse ¿qué es lo que encontramos en esa nueva dirección? En primer

lugar, según Husserl, nos encontramos la expresión vivificada por una significación; por ejemplo: "Das Grüne ist ein für" (el verde es un para) es una expresión sin significación, mientras que "el verde es un color" es una expresión significativa. Sin embargo, hay significados que no pueden efectuarse; por ejemplo: "un cuadrado redondo". Por tanto, un segundo aspecto es la posibilidad de efectuar la significación de la expresión. Tal efectuación la sabemos intuitivamente, en cuanto captamos los límites precisos en los que debe realizarse. Husserl sintetiza así este proceso aún incompleto: "la relación de una expresión a un objeto está constituida por su significación y es actual por la efectuación de esta significación en la intuición". Una expresión, pues, es *intencional*, es decir, designa algo y habla de algo. Por tanto, el "contenido intencional" se compone de tres capas diferentes: a) contenido en tanto que significación, b) en tanto que efectuación intuitiva, c) en tanto que objeto o fenómeno. El objeto o fenómeno es la capa más lejana, la más heterogénea. Este se realizará cuando haya una perfecta adecuación entre la significación y lo dado en la intuición, entre lo captado y lo dado. En este caso se tendrá *evidencia* de este objeto o fenómeno y la idea correspondiente a esta evidencia será la *verdad* (71). La intuición y la evidencia admiten grados. El máximo grado de perfección corresponde a la captación intuitiva de *esencias*, la *Wesenschau*.

Cap. 6.- Ensayos de una primera clasificación de los ámbitos de experiencia.

Por ámbitos de experiencia, nos estamos refiriendo a lo jurídico, a lo moral y a lo social, que son los ámbitos en los que Gurvitch desarrolla toda su obra. No obstante, recordemos brevemente, de todo lo dicho, los elementos fundamentales que hay que tener en cuenta para poder entender el proceso de clasificación de Gurvitch:

- 1) la presencia -la omnipresencia habría que decir mejor- de Fichte, del que permanece la idea de lo *irracional* como foco vital, y de acción como

constitutivo de lo real. En Fichte, recordemos, el Logos, -la acción lógica y reguladora de la inteligencia- se "anonada" en el ser; esta herencia kantiana es llevada hasta el extremo, pues el logos no es en absoluto creativo. La creación está fuera de la razón -lo irracional-; está en la voluntad, que es siempre una acción moral, pues para Fichte es fundamental "la idea [cita Gurvitch a Fichte] de que toda organización debe estar unida a una comunidad subyacente objetiva, impersonificable e irracional" (72). Y, como dice Lask, "mientras que el racionalismo del siglo de las luces se proponía revolucionar la realidad histórica por los esquemas del entendimiento, Fichte busca, por el contrario, revolucionar la capa fija de la vida pública, dominada por reglas abstractas, oponiéndole el frescor de la realidad que se recrea perpetuamente y que es llamada a rejuvenecerse por su movilidad espontánea, el esquematismo de organizaciones superpuestas" (73). Hay en el fondo de toda realidad un voluntarismo vital, irracional y activo, que es preciso hallar.

2.- Un método o procedimiento para hallar tal foco oculto o primario de lo real: el método de reducción o inversión bergsonian-husserliano, con arreglo al siguiente esquema de capas de profundidad: a) la capa de las significaciones más inmediatas a nosotros, b) las efectuaciones y c) las esencias, que son ese último foco de lo real, captado o reconocido mediante la intuición.

3.- Todas estas manifestaciones morales o jurídicas, son actos colectivos (e individuales) y, consecuentemente, deben tales manifestaciones estar referidas a los diferentes grupos o colectividades que forman la realidad social, la auténtica realidad, en último término. La presencia, por primera vez, de los otros yo'es, de una "*Gemeinde der Ich'es*", con la superación del individualismo y del colectivismo en aras del transpersonalismo.

4.- La presencia de los grupos implica una situación de tensión y conflicto continuo. La dialéctica fichteana, en la que los elementos antagónicos no se resuelven diluyéndose en una síntesis, sino que permanecen en su propia dinamicidad antagónica, la síntesis tiene un carácter de arbitrio y coordinación, basándose en las antinomias perpetuas de lo ideal y lo real, lo perfecto y lo imperfecto, etc. Hay, por tanto, tensión dialéctica real.

6.1 La experiencia jurídica

Si Gurvitch en las primeras obras acerca del Derecho, *L'Idée du Droit social* y *Le Temps présent et L'Idée du droit social*, ambas publicadas en 1932, establece con precisión, riqueza y abundancia de datos, los criterios doctrinales acerca del derecho social y su fundamento, el *hecho social*, con su capacidad virtual de organizarse, como realidad primaria, es en la obra de 1935 *L'Experience juridique et la philosophie pluraliste du Droit*, donde establece los fundamentos filosóficos por los que se han regido sus anteriores escritos. Estos fundamentos acaban de ser expuestos de un modo sintético líneas atrás, y cuya plasmación concreta en el ámbito de lo jurídico sería la siguiente: a) una primera capa compuesta por un conjunto de reglas fijas, establecidas de antemano, tenidas como válidas, es decir, establecidas, eficientes y positivas, vinculadas a la superestructura organizada del grupo: el derecho formal y el derecho organizado.

b) Una segunda, compuesta por reglas flexibles, bien hechas necesariamente *ad hoc* o bien derivadas espontáneamente de la infraestructura inorganizada del grupo: el derecho viviente, en sus dos vertientes, el intuitivo (o natural, aunque Gurvitch no lo asimila exactamente con él, por eso prefiere esa otra manera de denominarlo) y el inorganizado. Gracias a esta capa, la anterior puede condensarse en normas fijas, pues es en esta segunda donde la comunidad se manifiesta con su pujanza y vitalidad, en su vida concreta.

c) Los hechos normativos espontáneos e inorganizados, más inmediatos y reales que las reglas, pues son éstas las que reciben sentido de aquéllos, y subyacentes a todas las organizaciones, siendo la capa más profunda, la más fundamental de la vivencia jurídica (74).

En otras obras posteriores Gurvitch intentará relacionar estas capas de vivencia jurídica con los grupos sociales estableciendo así la dimensión pluralista de lo jurídico y de lo social, y con los tipos de sociedades conformando auténticas tipologías jurídicas (75).

6.2 La experiencia moral

En este ámbito, el pensamiento de Gurvitch está expresado en dos obras principales: *Fiches System der Konkreten Ethik*, 1924, y *Morale Théorique et Science des Moeurs*, 1937 (1ª ed.), 1961 (3ª). Del mismo modo que la filosofía teórica de Fichte es considerada por Gurvitch en tres partes, también lo es en tres partes estructurada y estudiada su filosofía moral. En la primera etapa acentúa el carácter irracional de la acción moral, teniendo el sujeto, tanto el yo absoluto, cuanto el yo teórico y el yo práctico un carácter alógico en su obrar. Gurvitch acentúa el aspecto individualista de la moral fichteana, dándose "la postulación de un orden objetivo moral que se aproxima a la noción del puro instinto humano" (76), como Fichte dice en sus obras de 1790. Sin embargo esta época puede ser, además, considerada en Fichte como aquella en que se da *der panlogistische Moralismus* (el moralismo panlogista), y, aunque ambos aspectos puedan parecer contradictorios, en realidad no lo son, pues en la acción moral queda disuelta la irracionalidad. En un primer momento, el Logos y la realidad irracional ("X") estaban profundamente escindidas. Más tarde, en la llamada segunda etapa, la realidad es considerada como un flujo vital irracional en el que se hallan fundidos el Absoluto, el Logos y el Espíritu -concepto éste introducido en el sistema moral bajo influencia de los románticos- (77), siendo éste el período panteísta al que habrá de renunciar posteriormente, preparando el camino a la moral objetiva desde su postura subjetivista e idealista anterior.

En su último período, el Logos es conceptualizado por Fichte como transobjetivo, sistema estático y opuesto al Espíritu, que es, a su vez, considerado alternativamente como pura actividad moral o como pura libertad irracional. En este sentido, el Espíritu es una realidad ideal, y bajo este aspecto Fichte es plotiniano. Pero supera en este período el individualismo moral kantiano. En el ámbito del Espíritu se hallan los tres yoes, los agentes propios de los actos morales, formando una verdadera comunidad, la ya citada *Gemeinde der Ichs*, en la que cada yo permanece íntegro y sin disolverse en ella. Este aspecto, según Gurvitch, es el logro más importante conseguido por Fichte en moral. El único inconveniente que le ve Gurvitch reside en el paso

del reino ideal del Espíritu al acto moral individual, lo que equivale a la relación entre lo espiritual y la realidad empírica, entre los ideales y los valores, etc. Ya sabemos cuáles han sido las respuestas de Fichte en sus sucesivas etapas, y que la solución fichteana de la última etapa supone una nueva formulación metafísica, siendo la clave de ésta la noción de Espíritu. Este, como ya hemos apuntado más arriba, queda descrito como la creatividad trans-subjetiva, totalidad irracional, situada más allá de la realidad; en su aspecto "inferior", el Espíritu aparece como sistema de ideales, mediación entre el flujo espiritual del mundo extratemporal y el mundo empírico. Los valores, encarnación de lo ideal en la esfera de lo empírico, constituyen esta forma inferior del espíritu (79). Por tanto, podemos concluir, con Toulemont, que "cada hombre tiene su vocación singular, que no obedece a la razón ... La conciencia moral no es uniforme, es preciso afirmar el pluralismo de los valores y la singularidad de cada conciencia" (80). No se puede ni uniformizar ni armonizar la conciencia moral, lo que no significa un canto al individualismo. Este se supera porque mediante la acción y la vocación "estamos integrados en el conjunto de libertades e integrados en el mundo de la creación libre"(81), es decir, insertos en el flujo del Espíritu transpersonal. El ámbito de la moral es un mundo en perpetua ebullición, en continua revuelta, pues la acción voluntaria y libre es siempre una decisión que puede ser revolucionaria, o no serlo, depende de su sentido. Es por ello por lo que Gurvitch afirma -y en esto encontramos al auténtico Gurvitch- "la experiencia moral no es así más que una perpetua revuelta: revuelta contra el presente en nombre del futuro; revuelta contra lo realizado en nombre de lo que se ha de realizar; revuelta contra los objetivos en nombre de los fines; revuelta contra las leyes de la causalidad en nombre de los imperativos; revuelta contra los fines, las virtudes y los imperativos en nombre de los valores; revuelta contra los valores en nombre de la libertad creadora"(82). Desde esta perspectiva se pueden entender mejor las capas de la experiencia moral, como las fases de profundización hacia la libertad creadora; éstas son:

a) La experiencia de los deberes: la capa más superficial. No deben ser reducidos a reglas, normas e imperativos (83), ya que al deber ser normativo

se le opone el "deber ser ideal". Este es "otro nombre del infinito que separa el valor no realizado del ser" (84) y son las metas que nos impulsan a pasar de la elección a la decisión; por lo tanto aquéllos deben ser múltiples y no rígidos. La elección, que puede ser tanto individual como colectiva, pone a prueba a los deberes ideales, que son así "vías infinitas que se abren a través de la acción". El drama, la lucha constante que constituye la moral cotidiana, entre normas, virtudes y fines, se resuelven en la elección de los deberes ideales, elemento primario de lo inmediato de la experiencia moral. En lo tocante al aspecto más importante de la moralidad, que, como se ha visto, es su capacidad de "revolución" contra lo establecido, Gurvitch advierte con agudeza que cuando los deberes están sometidos a las normas, a las reglas, los deberes son represivos y negativos, pero cuando son producto de una acción libre, de una auténtica capacidad de elección, entonces éstos pueden ser rebasados en pro de los valores que, evidentemente, están por encima de ellos.

b) La experiencia de los valores es, por su parte, la capa intermedia de la experiencia moral de lo inmediato. Los valores, siguiendo la misma línea ideal-realista, resultan de un acto de decisión proveniente de una intuición volitiva, moral, de los valores creadores; éstos poseen un alto grado de irresistibilidad, que radica en la participación activa del sujeto en el dinamismo perpetuo de la acción moral, creativa y libre. La elección de los valores, que también puede ser hecha individual o colectivamente, implica su variabilidad y la integración del sujeto en conjuntos morales o totalidades de valores que se complementan, sus elementos, entre sí. Estos valores son puntos de referencia de la decisión-acción. Pero además de estos valores morales existen otros no morales, como por ejemplo los estéticos, vitales, económicos, jurídicos, etc., a los que no puede dar la espalda la experiencia moral; estos valores enriquecen a los morales, en tanto que son "valores de irradiación" (*valeurs de rayonnement*) que complementan a los valores morales.

Además de las intuiciones volitivas, por las que se captan estos valores morales, propone Gurvitch, siguiendo a Scheler, otros tipos tales como las intuiciones emotivas, que tienen un carácter subjetivo, se basan en la aprobación-reprobación, remordimientos, arrepentimientos, etc., y se

proyectan sobre el objeto.

c) La libertad creadora: es, paradójicamente, la capa más inmediata y la más alejada de nosotros. Está implicada en todas las clases de experiencias, especialmente la psicológica. Por ello esta libertad es simultáneamente la experiencia del determinismo, es decir, de todos aquellos obstáculos y resistencias que se han de vencer; de aquí que se pueda hablar de libertad de reflexión, de opinión, de pensamiento, de sentimiento, de la voluntad, etc. Fichte le llamó, y felizmente según Gurvitch, "libertad formal", diferente de la material, que consiste en captar la libertad humana en su estado actual(85).

Los actos de elección, de invención, de decisión y de creación son "libres" si participan de una manera directa en la libertad creadora; libertad de elección, de invención, de decisión y de creación son las etapas de esta libertad que, platónicamente, llama Gurvitch "demiúrgica", en el sentido que esta libertad crea y recrea sin cesar sus propios agentes, así como sus obras (arte, religión, conocimiento, derecho, moral, etc.) de igual modo que también crea y recrea las estructuras y las situaciones sociales (86).

La característica fundamental de esta libertad es su integración en el flujo transpersonal que no admite ni aislamiento ni dominación alguna por parte de los agentes individuales o colectivos.

6.3 *La experiencia social*

Si las obras jurídicas y morales de Gurvitch presentan títulos rotundos (*L'Idée du Droit Social* o *Morale Théorique*), sus investigaciones sociológicas sobre la experiencia integral de lo inmediato, muestran títulos mucho más cautelosos, invitándonos a considerarlas como aproximaciones o ensayos: *Remarques...* (1935), *Essai...* (1937) (artículos en Revistas) y *Essais...* (1938) (libro) (87). En este libro Gurvitch, al preguntarse por el procedimiento para llegar a establecer un criterio que le permita una clasificación pluralista de las formas de sociabilidad, argumenta, en primer lugar, acerca de los criterios



metodológicos que no pueden ser utilizados, a saber: ni la observación inductiva directa, ni la introspección, ni la deducción, ni la construcción dialéctica, en aras del empirismo radical. El único método posible es "el de la inversión [Bergson] o reducción fenomenológica (Husserl), descomposición inmanente, cruzando en profundidad las capas superpuestas de la realidad social" (88). De esta manera puede obtenerse un "pluralismo vertical" y un conjunto de grupos o unidades colectivas reales, que conforman cada capa, lo que configura un "pluralismo horizontal", que genera una evidente y enorme complejidad. Esta complejidad es asumida como "real" y es el fundamento de su empirismo radical.

Fiel a estos supuestos, Gurvitch debe enfrentarse con dicho método fenomenológico para, intuitivamente, ir componiendo analíticamente los complejos elementos que constituyen el ámbito de lo social. A todo ello hay que añadir una nueva dificultad, y esta es la siguiente: la capa más superficial y la más profunda o inmediata, están regidas por principios diferentes. Esta dificultad es de "laboratorio" y no de método, pues la fidelidad a éste implica establecer una multiplicidad de ámbitos regidos por principios diferentes, separados por el "*hiatus irrationalis*", y de igual modo dentro de cada ámbito, como ocurre con lo social, pues éste está compuesto por simples conductas observables y por las conciencias individuales y colectivas, lo que ciertamente son aspectos heterogéneos. Estas etapas o "*pallers*" (según la expresión original de Gurvitch) en profundidad son:

1.- *La base geográfica y demográfica* de la sociedad, los edificios, las vías de comunicación, los instrumentos; los productos alimenticios, etc, es decir, la morfología social. Este estrato puede ser transformado por la acción colectiva humana (concepción específicamente fichteana, reelaborada más tarde, felizmente, por Max Weber) y ser penetrada por los símbolos, ideas y valores (influencia scheleriana) que le atribuya el psiquismo colectivo (expresión eminentemente durkheimiana).

2.- *El palier simbólico*: son los símbolos que se manifiestan en la acción social; así tanto el policía, como las palabras, las banderas, las reglas del derecho y de los procedimientos judiciales, son símbolos (influencia clara de

la antropología filosófica alemana). Estos símbolos son mediaciones entre los agentes sociales y las cosas que simbolizan (residuos de la influyente filosofía idealista germana) y son eficaces (lo que entraría dentro de una fenomenología religiosa). Los signos y los símbolos requieren otro estrato más profundo sobre el que apoyarse (89).

3.- *Las organizaciones sociales* (el otro polo de la relación) sería el estrato de base de los signos y símbolos, esto es, "superestructuras" organizadas de la vida colectiva (observemos el vocabulario empleado por Gurvitch resultante de su reencuentro y reconciliación con el Marx joven de los *Manuscritos*); es decir, previamente establecidas, jerarquizadas, centralizadas, pero con propia dinamicidad, entreveradas, no obstante, por las capas espontáneas de la realidad social. Gurvitch recaba aquí además las teorías de Bergson y de M. Hauriou, a los que sigue en sus conclusiones fundamentales y que hemos expuesto aquí muy brevemente.

4.- Este estrato está situado, según Gurvitch, en la superficie del aspecto espontáneo de lo social: *las conductas humanas colectivas* en tanto que costumbres sociales prácticas, ritos, tradiciones, etc., lo que se manifiesta en símbolos diversos. Estas conductas no están unidas necesariamente a estructura social alguna, sino que se adaptan a la variabilidad social de los grupos espontáneos, v.g., las prácticas comerciales o industriales. Gurvitch advierte que no se deben confundir estas conductas con las instituciones sociales de un modo total, pues, por una parte, son superestructuras organizadas y, por otra, conductas habituales.

5.- *Conductas colectivas innovadoras*, imprevisibles, que corresponden a los estados de efervescencia social, como, por ejemplo, en las revoluciones, épocas de reforma, guerras, etc. Esta idea de origen fichteano también la encuentra Gurvitch reflejada en Durkheim, como "corrientes libres del psiquismo colectivo" que realizan las tendencias, las aspiraciones, de la conciencia colectiva. Son las que menos dependen de los símbolos, pues muchas veces los crean.

6.- *Las ideas y valores colectivos* que inspiran a las conductas colectivas, presentes en todos los símbolos, v.g., emblemas, cantos, danzas de grupos o

de tribus. Por tanto en este palier nos encontramos con "la intervención del mundo espiritual propiamente dicho, del mundo de los valores y de las ideas heterogéneas e irreductibles a los actos que los realizan y a los estados de la conciencia colectiva que los capta"(90).

7.- El último estrato, el más profundo y el más inmediato de la realidad social, es el de la *conciencia colectiva*. Este término ha sido reelaborado por Gurvitch tras el contacto con la sociología de Durkheim, en la que fue acuñado. Durkheim en su obra temprana habla de "conciencia común"; en su obra tardía acuña el concepto de *conscience collective*, como estructura que articula el orden social. A ello le dedica nuestro autor bastantes páginas, especialmente en los *Essais*, aunque esta idea, algo más imperfecta, ya pertenecía a Fichte y a la fenomenología de Husserl y de Scheler: la presencia y la importancia del *otro*, y por ende, del grupo y de la colectividad. Pero la mayor precisión radica en Durkheim en cuanto relaciona dos elementos, que luego serían importantes en la teoría de Gurvitch,: conciencia y colectividad. Esta importancia la hace patente al indicar, 1º) que se manifiesta en todos los *paliers* de la realidad social; 2º) que puede ser estudiada por sí misma, independientemente de sus contenidos; 3º) que se distingue netamente del mundo de los valores y de las ideas, pues estos pueden ser individuales o colectivos; 4º) por ello la psicología (como análisis de la conciencia) colectiva tiene un palier y un dominio propio, el más profundo de ellos, el más inmediato. Su modo interno de comportamiento, no obstante, es vario: se establece una doble forma de relación entre la conciencia individual y la colectiva. Así, si el vínculo reside en los signos mediatos, sólo se comunican las conciencias individuales entre sí su propia realidad recíproca; la intuición colectiva está aquí en estado virtual; cuando ésta pasa al estado actual y los símbolos actúan fuertemente, se establecen entre ellas unas relaciones de integración o coordinación, interpenetración o interdependencia, comunión intuitiva o comunión exclusivamente simbólica, lo que se expresa bien en el "Nosotros", bien en el "Yo", "Tú", "El", "Ellos", formando así un todo social inmanente.

Para poder entender mejor la significación de los planos en profundidad, el profesor Roscoe Pound lo ejemplifica de la siguiente manera: "Consta en la *Carta Magna* que uno de los reproches que se hacían al Rey consistía en que éste acostumbraba a requisar sin pago los carros y carruajes de sus súbditos y abastecer sus castillos con leña gratuitamente. En la *Magna Carta* el Rey se comprometía a no volver a hacerlo sin pagar "el precio de antaño". Se trata aquí de ideas y valores particularizados según el tiempo. En el siglo XVII el nivel de símbolos, integrándose luego en nuestras constituciones en la forma simbólica de proposiciones, rezando que se prohíbe requisar la propiedad privada para el uso público, sin previa indemnización. Con ello se expresa el símbolo de la libertad y de la propiedad. Entre tanto (del s.XVII al XVIII), en un plano intermedio, paralelamente con el desenvolvimiento de los fuertes gobiernos centralizadores, surgieron las ideas nacionalistas y las tendencias colectivistas contrarias a las individualistas, y de ahí procedieron nuevas formas de someter la propiedad individual del bienestar común. En el plano siguiente, se colocan las acciones desorganizadas, como la recuperación de las concesiones, las anulaciones de privilegios por causa de incumplimiento de obligaciones, las confiscaciones de propiedad, tales como constan en las contiendas políticas del siglo XVII en Inglaterra, del s.XVI y XVII en Irlanda, y en Norteamérica durante la Revolución y después de ella. En un plano más adelantado aún, estas acciones se organizan, merced a la creación del poder policial en el s.XIX, llevando a una idea estereotipada de sumisión de la libertad y propiedad al bienestar de la colectividad. En el nivel próximo superior se colocan las organizaciones destinadas a realizar esta idea." (91).

En estos escritos sociológicos, o de filosofía social, como gusta decir Cuvillier (92), Gurvitch establece una novedad metodológica: la tipología cualitativa y la comprensión (*Verstehen*) interpretativa, que por los años en los

que el autor escribe estos textos, están de moda en Alemania por la influencia, sobre todo, de Max Weber (93). Aunque este término tiene su origen en Karl Jaspers, y en su obra *Psicopatología general*, su significado en esta obra no es otro que el de "una esquematización de la organización y del desarrollo de la conducta, cuya estructura no es esencialmente diferente de la de ciertos principios de la Física"(94). Sin embargo, no siempre se ha tomado en esta acepción restringida, pues, por ejemplo, para Merleau-Ponty "la "comprensión" fenomenológica se distingue de la "intelección" clásica, pues se limita, ésta, a las "naturalezas verdaderas e inmutables", mientras que para la fenomenología (...) "comprender" es captar de nuevo la intención total..." (95); o para Weber, que es quien la ha popularizado, cuando define a la sociología como "*soziales Handeln deutend verstehen will*", algo así como la comprensión de los significados internos de las conductas sociales, como traduce el mismo Gurvitch (96). R. Aron lo explica del modo siguiente: "en el dominio de los fenómenos naturales(...) la comprensión es mediata, pues pasa por la mediación de los conceptos; en el caso de la conducta humana la comprensión es inmediata: el profesor comprende la conducta de los estudiantes que siguen su curso... En suma, más valdría hablar de inteligibilidad intrínseca que de inmediata (...) ya que el actor no siempre reconoce los motivos de su acto" (97), lo que llevado al plano metodológico la comprensión está basada en la pretendida unidad del sujeto y del objeto, aunque hay un predominio, en esta relación, de lo subjetivo sobre lo objetivo, "porque el aspecto objetivo no puede tener un estatuto bien determinado en este contexto. La relación sujeto-objeto se ve claramente atraída hacia lo subjetivo" (98). Tema que parece ser válido para Gurvitch, pues la "interpretación y la comprensión son precisamente recursos de la subjetividad" (99), pues "¿cómo decidiremos [observando ciertos gestos de una tribu salvaje] si se trata de un rito religioso, mágico o jurídico, o de una acción propiamente moral (...) si no interpretamos el sentido interno de los gestos en cuestión, si no hacemos una referencia a la mentalidad, a las creencias, a los

actores, a los valores que aspiran a realizar?" (100). La comprensión es, pues, un procedimiento clásico, ya Aristóteles lo utiliza en su *Metafísica*, pues estudia, no lo particular, sino que se remonta hacia la generalidad, hacia la unidad; así pues, es un intento de interpretar nuestra conciencia; no hace llamada alguna a la introspección, sino a la experiencia a la vez inmediata y colectiva de los grupos" (101). En definitiva, no es la unidad de nuestra conciencia, "sino la diversidad de las mismas, que caracterizan las diferentes épocas, medios y grupos en que una tal comprensión interpretativa desemboca"(102). Basándose, pues, en esta comprensión interpretativa (*deutendes Verstehen*) de los sentidos de las conductas, Weber establece el método tipológico. Estos tipos no son, ni deben ser, ni especies biológicas, ni etapas del desenvolvimiento histórico, ni esencias, etc., sino "lo intermedio entre la generalización y la individualización" (103), es decir, "los tipos específicos, o sea, una cierta generalidad limitada (por la individualización)"(104). Gurvitch, apoyándose en Weber, pero distanciándose de su énfasis en la subjetividad, establece en sus trabajos sociológicos tres géneros de estos tipos cualitativos: 1.- Los tipos de relaciones sociales o formas de sociabilidad; 2.- Los tipos de grupos y 3.- Los tipos de sociedades globales.

7.- La Idea de Totalidad. (*El valor de la síntesis*).

Si hay una idea clave en la historia del pensamiento filosófico, ésta es, sin duda, la de Totalidad. Y, curiosamente, su significado ha estado íntimamente ligado al "tipo" de sistema filosófico que se haya ejercido; esto es, tratase del sistema del Ser (en el que ha predominado el pensamiento científico, tanto racionalista como empirista, y el pensamiento de corte individualista); bien sea el sistema del Devenir (cuyo predominio ha correspondido al pensamiento historicista, dialéctico, evolucionista y de tipo universalista); o ya sea el

sistema de la Nada (en el que el predominio lo ha ejercido el pensamiento, comúnmente llamado, existencialista, cuya orientación ha sido preferentemente ética y política más que metafísica, al estar basado este sistema en una realidad desencarnada, *desfondada*)

En cada uno de estos sistemas -curiosamente toda la historia del pensamiento no ha hecho sino repetirlos alternativamente- el concepto de Totalidad ha jugado un papel diferente, del mismo modo que cada sistema lo es. Así es que no sirve valorar negativamente un concepto, como podría ser éste, situado en un sistema, cuando el que lo juzga y valora puede estar situado en otro distinto. Para evitarlo, se ha de constatar simplemente la situación de este concepto, con lo que sólo queda el recurso del análisis acerca de la eficacia que este concepto promete. Pues bien, en el sistema del Ser (recordemos que ya desde Aristóteles, tal vez el primer gran representante de este sistema, se establece un perfecto sistema de la Totalidad), la Totalidad es el ámbito físico y natural que engloba la multiplicidad de los seres naturales, y que establecidos en su seno forman una determinada jerarquía ontológica con un valor espacial y temporal determinado (105). El Ser es lo total y lo pleno, por lo que su composición, tanto del todo como de sus partes, es esencial, y sus esencias son -no lo pueden ser de otra manera- plenas, esto es, fijas e inmutables, dadas de una vez por todas. La totalidad es la unidad plural, reflejo del Uno, activo y creador, la mayor parte de las veces, Dios (106). Desde el sistema del Devenir, la categoría de Totalidad cobra su máxima importancia, pues ya no se aplica a la realidad física exclusivamente, sino preferentemente a la realidad histórica tomada como proceso. En este contexto la categoría de Totalidad posee un valor epistemológico, con el que va emparentado directamente la otra gran categoría: la dialéctica. Aquí el Todo es mayor que la suma de las partes, teoría que emparenta a la historia con la concepción orgánica de los seres vivos, es decir, la integración de los elementos en el conjunto que, automáticamente, posee un significado superior

a los elementos integrados en él. La Totalidad también aquí es límite. Por ello el proceso histórico es sólo eso: proceso, que va de un A hasta un Ω , en una continua evolución sometida a unas determinadas leyes y que terminará en un final "feliz", el fin de todos los tiempos, o de todos los sufrimientos, o de todas las luchas, etc. El motor de este movimiento es la contradicción que se da entre sus componentes y el brazo ejecutor el es "espíritu", la materia, la clase social, etc. que en una perpetua lucha se crea y se recrea a sí mismo, en un caleidoscopio de transformaciones sintéticas hasta la meta final. Hegel es el artífice espiritual del Devenir; Marx es el hacedor de la materia prima del movimiento dialéctico, unificador y progresista. A partir de él, toda una pléyade de escritores incorporarán estas categorías en su pensamiento: Luckács, Goldmann, Gramsci, Bloch y un larguísimo etcétera. Desde entonces, la concreción y la complejidad de la realidad es la nota determinante en esta dialéctica de la totalidad, así como la superación del esquematismo clasificatorio basado en dualidades: sujeto-objeto, cantidad-cualidad, importante-secundario, etc. En algunos autores, no obstante, se mantendrá la idea del factor predominante: el pueblo, la clase social, etc., como vehículo del proceso dialéctico. Otros, sin embargo, más "revisionistas" superarán esta idea y aplicarán el pluralismo a la propia base del método. Tal podría ser el caso del autor que nos ocupa, aunque sin olvidar en él sus componentes fichteanos y fenomenológicos. Para él siempre la realidad (integral, múltiple y compleja) está "en trance de hacerse y de rehacerse continuamente" (107). En los dos sistemas propuestos hasta aquí, y para una gran mayoría de autores del segundo, el concepto de totalidad es trascendente a sus elementos, por lo que éstos están subordinados a él y determinados por él, por "esa unidad significativa" que está más allá de los elementos que "anhelan" esa significación (108). La lucha por la libertad y contra los determinismos va a ser una de las variantes que se hallarán en este sistema (109). Es evidente que con Gurvitch nos moveremos preferentemente en este sistema.

Por último, en el sistema de la Nada, la categoría de Totalidad queda eclipsada por los conceptos morales de fracaso, inautenticidad, etc., lo que nos coloca lejos de nuestro propósito. Ahora bien, algunos autores han intentado moverse en más de uno de los sistemas aquí expuesto, con el intento de superar los estrechos marcos que a la postre supone la inmersión en alguno de ellos. Así por ejemplo, J.P.Sartre (en la Dialéctica y en el Existencialismo), Ortega y Gasset (en el Historicismo y en el de la Existencia), Scheler (entre el esencialismo y el relativismo pluralista), etc. Estos intentos han resultado lúcidos y creativos, aunque insuficientes y, a veces, harto reduccionistas.

A Gurvitch le preocupa la problemática de la totalidad aunque no sea ésta la denominación sustantiva, primordial y única, sino que la comparte con las ideas de integración y síntesis, de clara procedencia leibniziana, como ya hemos dicho: "es cierto que la síntesis propiamente dicha en una totalidad inmanente de lo uno y de lo múltiple, de lo individual y de lo universal, no puede ser adquirida más que en el ideal moral." (110). Sin embargo el concepto de totalidad en Gurvitch, en esta etapa, intenta superar las limitaciones que hasta entonces venían dándose, especialmente en los románticos alemanes, pues éstos, "al ignorar el punto de vista específicamente moral, consideraban la totalidad concreta como una unidad cósmica y estética por excelencia; lo universal se presentaba como un elemento impersonal, una cosa estable que subordina al individuo y lo sitúa naturalmente en una jerarquía tradicional" (111). Pero más que moral, el Todo para Gurvitch es eminentemente social y concreto, frente al punto de vista científico para el que es teórico-natural y abstracto. Es por ello por lo que "el "todo" social representa en su esencia un sistema móvil y concreto de equilibrios, fundamentado sobre la fusión de "perspectivas recíprocas"; sistema dinámico donde los elementos irreductibles de la multiplicidad y de la unidad, de lo individual y de lo universal, tienden a sintetizarse, de un modo perfectamente renovado" (112). Su pretensión es evitar toda espacialización y su inmovilización.

Se echa a faltar el aspecto histórico en la concepción gurvitchiana, como le acusa A.Cuvillier (113), pero siguiendo el modelo fenomenológico, en el que lo social y lo histórico tienen aspectos comunes, son ámbitos cuyas estructuras y conceptos básicos son distintos, por lo que regir uno de ellos por el otro es cometer un error, caer en uno de los falsos problemas que debe evitar la sociología (114). Predomina, pues, en la descripción de la Totalidad, la idea de que el Todo es mayor que la suma de sus componentes, y, por tanto, irreductible a éstos; la idea, también, de inmanencia: el todo no se presenta como algo ajeno o trascendente, como algo exterior e inmutable, sino más bien lo contrario, esto es, en una interpenetración participativa del Todo -lo Uno- con sus elementos -lo múltiple- y viceversa, evitando así los aspectos tan nefastos social, moral y jurídicamente, de subordinación y de la excesiva atomización (individualización) o del predominio del Todo (universalización). En este sentido, esta descripción intenta indicar que cada grupo social forma un todo, una pequeña totalidad, ideal, concreta, inmanente y dinámica. Entre estos grupos no hay subordinación, sino interdependencia y coordinación (115). Es importante hacer notar estas características, pues sobre ellas edificará Gurvitch su teoría del Derecho, de la Moral y de lo Social. También hemos de insistir en estos tres aspectos y en el papel que desempeñan cada uno de ellos, así la base o infraestructura propiamente dicha, es lo social y su estructuración; en un segundo momento estaría el derecho social y la justicia intentando coordinar de *facto* el funcionamiento "normal" y cotidiano de los grupos sociales, siempre dinámicos y en eterno conflicto, y, por último, como ideal al que aspiran los grupos sociales estaría la moral o sistema de valores múltiples y móviles y el Ideal moral, última y máxima aspiración de la sociedad: la paz y la armonía de los conflictos (116). Veamos a continuación cada uno de ellos. Hago notar previamente que, al haber ya establecido su relación, me eximo de seguir un orden estricto ascendente. En consecuencia, empezaré por el análisis de las importantes síntesis, comenzando por la jurídica, aunque lo correcto hubiese sido comenzar por la síntesis moral;

seguiré luego "hacia abajo" por la jurídica y terminaré con la social. Pero en este sistema de integración el orden es lo de menos. *Tout se tient!*

7.1 *La síntesis jurídica.*

En la historia del pensamiento jurídico, trazado por Gurvitch, éste ha intentado llamar la atención sobre una línea histórica poco tenida en cuenta, que comienza por Grotius y sigue por Leibniz, Wolff, Fichte (última época), Krause, los fisiócratas, Proudhon, Marlo, la escuela histórica de juristas como Mohl, Ahrens, L.v.Stein, terminando por Gierke; todos ellos "no dejan de unir un anti-individualismo jurídico consecuente con un espiritualismo, conduciendo a un alto respeto de la idea de Derecho"(117), es decir, de expresar la idea de la llamada "totalidad concreta", que es la mejor expresión representativa de esta corriente; la cual no sólo se refiere al aspecto jurídico, sino que además también se refleja en el sindicalismo y cooperativismo, en la llamada y mal conocida "democracia industrial". Esta interpretación hacía frente a las orientaciones que se habían atribuido a estas teorías: o bien hacia el pasado (por su individualismo jurídico) o bien hacia el futuro (el porvenir lejano de una utopía jurídica, oscilando a veces entre el universalismo tradicional y el colectivismo mecanicista) olvidando de esta forma el presente, que no estaba considerado - ni era favorable- en estos dos tipos de doctrinas. Para obviar este problema, Gurvitch utiliza el término *transpersonalismo* y explica el porqué de su elección: "Nos arriesgamos a emplear el término poco usado en Francia de "transpersonalismo" (que es bastante corriente en lengua alemana y rusa) para designar una concepción ética muy particular que sintetiza la oposición entre el individualismo y el universalismo en la idea de un flujo (*flot*) superconsciente de creación pura (Espíritu) cuya materia está formada por una infinidad de conciencias personales insustituibles, que participan en la creación. En esta concepción el Todo, siendo distinto a la suma de sus miembros, no les

es trascendente y por lo tanto no se opone a ellos ni como objeto exterior ni como una personalidad superior (personalismo jerárquico); el elemento que sobrepasa los "yo" personales, no es ni objetivo ni persona, sino la actividad supraconsciente (Nosotros) a la cual son inmanentes, por medio de la acción, todas las personas; esta actividad, a su vez, es inmanente a estas personas y las penetra. En este sentido de compenetración recíproca entre la actividad supraconsciente y la acción consciente, el Todo transpersonal, simbolizado en el Nosotros, puede ser caracterizado como una *totalidad inmanente*. "(118) Hay en esta larga cita dos ideas básicas e importantes, sobre las que gira todo: la idea de Espíritu y la de Totalidad concreta. La idea de Espíritu encierra en sí misma uno de los aspectos fundamentales de su teoría filosófica, que la podríamos enmarcar, como ya hemos repetido muchas veces, bajo la influencia fichteana del Ideal-Realismo Trascendental (119) cuya analítica indica que éste está formado por una infinidad de ciencias creativas, activas y actuantes, cuya acción global constituye "el flujo supraconsciente de creación pura" (120), en el que participa cada una de las conciencias, unidades insustituibles, necesarias y "libres" para la acción. La idea de Totalidad inmanente, por su parte, se identifica con el "Nosotros" o todo irreductible a la suma de sus miembros y no superpuesto a ellos, es decir, una unidad compleja antijerárquica de comunión y colaboración igualitaria, en el que la unidad y la pluralidad de sus miembros participantes son equivalentes (121). Qué duda cabe que Gurvitch realiza aquí toda una "fenomenología del Espíritu", desde luego, no hegeliana, puesto que las formas colectivas no son "momentos" de la vida del espíritu ni conducen a su advenimiento sobre la tierra.

Esta síntesis entre el individualismo y el universalismo supone una síntesis entre los valores personales y transpersonales, una perfecta armonía entre ellos; sin embargo, es obvio, esta armonía está lejos de darse en nuestra vida real, en donde ambos elementos se enfrentan continuamente. Semejante situación nos lleva a postular un ideal moral, en donde se realiza plenamente

esta síntesis, y, en nuestra vida real, sede de los combates desarmonicos, es preciso, en consecuencia, una conciliación de estos conflictos. La justicia es la llamada a conciliar los conflictos permanentes entre los valores personales y transpersonales, individuales y colectivos (de los Nosotros). Gurvitch nos advierte del peligro de confundir la Justicia con el Ideal Moral, pues la Justicia supone la imperfección humana, la desarmonía entre el Ideal y la realidad humana. Ni es idéntica al Ideal moral ni es distinta; es simplemente "una etapa (*Stufe*), como la define Fichte, indispensable hacia el ideal moral" (122). El no haber tenido esto en cuenta ha sido causa de las confusiones entre Justicia e Ideal Moral, desde Platón hasta hoy, por lo que la mayoría de las veces ese ideal de justicia ha sido encarnado por el Estado, convirtiéndose así en un super-sujeto absoluto que encarna todos los ideales y, por tanto, los poderes. Gurvitch, de la mano de Fichte y con un cierto eco kantiano todavía, está dispuesto a entrar en el análisis y en la separación de ambos temas. A esta tarea le dedica muchas páginas de sus obras.

La existencia del conflicto no es suficiente para establecer la Justicia; para que esto ocurra es necesario que el conflicto sea entre "valores antinómicos, positivos y extratemporales" (123). La Justicia, por tanto, viene a ser el establecimiento de la norma general; esto es, el ideal moral que posee cada totalidad concreta, ese flujo transpersonal de la actividad creadora y al que tiende cada individuo por medio de la intuición-acción, mediante la que participa en ese esfuerzo transpersonal, y cuyo ideal no es captado de otro modo sino intuitivamente. Ese ideal moral, pues, es "logizado", es decir, es convertido en norma lógica de comportamiento, "enfriando" la intuición-acción creativa y participativa y uniéndola a una intuición intelectual. No es igual la creación de valores ideales que su conversión en normas de comportamiento colectivo e individual. Sobre esto último está basado, evidentemente, el Derecho, que consiste en realizar la justicia en un medio social dado (124).

7.2 La síntesis moral.

En cierto modo ya está indicada la respuesta en el apartado anterior; aquí, no obstante, insistiremos en esa especie de deber de participación que ha de realizar el sujeto con su esfuerzo creador, pues "el hombre debe ser y hacer lo que quiera, su vida temporal debe dejar un resultado imperecedero en el mundo de los espíritus, cada vida individual debe tener un resultado particular que le convenga únicamente a él y exigido a él únicamente" (124). Gurvitch será fiel a estas palabras de Fichte, en las que podemos encontrar dos elementos importantes de acción: la voluntad y la vocación (la doble "v"). El hombre debe hacer lo que se le presenta de un modo irresistible, bajo la perspectiva de valores ideales. La decisión a obrar le lleva a la participación activa, pero no a la acción aislada -el héroe no es considerado por Fichte, en la interpretación gurvitchiana, ni por Gurvitch mismo, a diferencia de la importancia que le da Hegel en su *Fenomenología*- pues es algo que carece de significado, sino a la participación en la acción y en la libertad de creación colectivas. De aquí dimana una unión interior de conciencias y, por ende, una intuición colectiva (125). El fundamento último del Ideal Moral es, consecuentemente, el Espíritu transpersonal, integrador de lo individual y de lo universal abstracto, como ya hemos expuesto anteriormente.

7.3 La síntesis social.

Consecuentemente con las premisas establecidas, la síntesis de lo social no puede estar en otro sitio que en la idea del Todo social. Cada esfera de lo parcial guarda relación con el Todo social: "la realidad social del derecho, no siendo ni un dato inmediato, ni un contenido de la percepción, sino una construcción separada (*détachée*) no solamente de la realidad sensible, sino también de la realidad social en tanto que fenómeno total..." (127). La realidad

social es, pues, un fenómeno total; total y complejo, deberíamos decir, o sea, que esa totalidad abarca una multitud de partes o elementos, pudiéndose estudiar y separar cada una en sí misma formando a su vez otro todo. Totalidad significa integración, pero evitando el error del mecanicismo, a saber, el todo como mera suma de elementos. Es preciso pasar del elemento aislado al conjunto. Esta operación integradora, tan importante en Leibniz, nos la encontramos ya mucho antes, incluso en Parménides con su idea del Ser, concepto integrador donde los haya, como tarea fundamental de la filosofía. Poco a poco, muchas ciencias, como la economía, la política, el derecho y la moral, ya lo hemos visto, van a adoptar esta forma. La Gestalt mostrará la aplicación psicológica de lo que no es más que una pura intuición fundante y primordial. Este cambio de perspectiva es correlativo al cambio ocurrido en el fenómeno. Este, aislado, pierde significado por sí mismo. Su estudio es un largo proceso de elaboración, en cuanto integrante en una escala de una experiencia integral (o integrada) de lo inmediato. No obstante, es necesario no caer en el error hegeliano de fetichizar el Todo, al representarlo fuera y por encima de los fenómenos elementales, confirmando como espíritu suprapersonal, absoluto. El todo social está dado como organización práctica en el tiempo. Y la praxis sólo es posible gracias a la libertad e ideales de los elementos componentes tomados tanto individual como colectivamente. Es el movimiento continuo de la acción colectiva o Espíritu (en términos del idealismo alemán y ruso, como ya dijimos, pero que hoy podríamos traducir por cultura, simplemente). En este aspecto, Gurvitch, siguiendo la tradición idealista con fidelidad, se separa de Marx, para el que la actividad económica genera el resto de la producción espiritual o cultural, denominadas respectivamente como infra-estructura y super-estructura de lo social. Pero, como sabemos, en este aspecto Marx se equivocó parcialmente, pues su análisis es válido para una determinada sociedad global: la capitalista; como crítica de la imagen desgarrada del hombre en esa sociedad y como proyecto de búsqueda del hombre total, pues éste es "no algo físico, fisiológico,

psicológico, histórico, económico o social exclusivamente o unilateralmente; es todo esto y más todavía que la suma de todos esos elementos o aspectos; es su unidad, su totalidad, su desarrollo"(128). El hombre, en sociedad, es un actor, es acción, y toda actividad es cooperación y participación. De aquí se pueden deducir varias consecuencias, a saber, en primer lugar, que la acción humana es relativa al espacio geográfico, al tiempo histórico, al tipo de colectividad que habita en ese espacio y en ese tiempo, a los valores, ideas y símbolos que genere esa colectividad, a los grupos que produzca esa colectividad y esos valores, ideas y símbolos; y, también, a las estructuras sociales que soportan a esos grupos. Todo esto, amalgamado, integrando un conjunto de elementos que interactúan entre sí, forman el tejido de la realidad social, en el que no se puede hablar fácilmente de factor predominante, so pena de falsear y mutilar la complejidad de lo social (129).

Y este conjunto, además, es el Todo social, uno y múltiple a la vez, siendo cada elemento uno y múltiple también. Por esto, el procedimiento de Gurvitch es incómodo de manejar, por la cantidad de variables que producen todos y cada uno de los elementos componentes del todo social, en su insita complejidad. Su fidelidad a ultranza al pluralismo le ha impedido ser adecuadamente comprendido (132).

Esta concepción de totalidad social es semejante al concepto de *totalización* (no *totalidad*, que es algo dado y ya completado) en Sartre, para quien "la totalización significa que el pensamiento y la realidad entran en contacto sin homologarse, pero requiriéndose mutuamente; significa que las estructuras no son reductibles a la conciencia individual, (...) la irreductibilidad del individuo en los grupos y en las clases sociales de las que forma parte como miembro activo e influyente..." (131). La realidad social es, pues, el dinamismo dialéctico que produce la encarnación de la actividad del "espíritu transpersonal" en lo material (histórico-espacial). Una mezcla, por tanto, de

la filosofía trascendental y de la fenomenología, sazónada con la *Verstehen* y la tipología weberianas y la orientación sociológica de Durkheim. En este todo, ¿cuál es el papel del hombre y de su conciencia? Esta cuestión, a despecho de Gurvitch, hemos de plantearla, pues esta teoría gurvitchiana estará codo con codo junto a la explosiva teoría individualista del existencialismo, que brotará en Francia, en los años cincuenta, con inusitada fuerza. Y, en efecto, como interpreta Duvignaud, para nuestro autor "el hombre no está en medio del discurso sociológico como un centro privilegiado ... [lo contrario sería] una fantasmagoría creada por la cultura racionalista... La objetividad de los "medios efervescentes" (Durkheim) y de la "totalidad social" se define sin nuestra conciencia y nuestra conciencia debe, si pretende constituirse en saber, considerar el todo social como la fuente misma de su existencia, sin reducirse a él por completo..."(132). El complejo de "gusano de seda" que saca la realidad desde su propio interior, una herencia eminentemente racionalista; ese cartesianismo metodológico, es rechazado de plano. Es una herencia entre Fichteana y fenomenológica muy en boga en esos momentos históricos. No en balde Sartre (¿inspirándose en Gurvitch aunque no lo cite?) también piensa que "el desarrollo de la conciencia del hombre no consiste en una experiencia que la conciencia efectúa con ella misma, sino en una real experiencia con lo real que la condiciona y la trasciende" (133). La idea fundamental de la fenomenología, la conciencia intencional (134) indica que la conciencia está abierta a los objetos, siempre es conciencia-de, y, por extensión, hay una apertura hacia los demás; el otro cobra así presencia necesaria. Como dice Cooley, "*non cogito, sed cogitamus.*" (135). La conciencia social es, pues, producto de la cooperación. De donde puede entenderse la afirmación de Gurvitch acerca del falso problema del individuo frente a la sociedad (136). La conciencia del individuo y del grupo y la realidad social forman un todo. Esto es lo que hemos venido exponiendo en la teoría gurvitchiana de la experiencia integral de lo inmediato. Este todo creador, por otra parte, que es el objeto de la sociedad y su ser constitutivo, ha sido precisado gracias a un discípulo de

Durkheim, M. Mauss, a través de su concepción que considera las actividades sociales como integrantes en un conjunto: lo que llamó *fenómeno social total* que designa a la vez la totalidad objetiva de la sociedad y la conciencia que se compenetra con ella. Esta concepción, prestada de Mauss será muy importante para Gurvitch, de tal modo que sin ella no se puede captar el desarrollo y el estudio de lo social, ya en su segunda época (137). Esta aparecerá ya continuamente y siempre que Gurvitch intente hablar de lo social.

Cap. 8.- El conocimiento como síntesis.

El problema del conocimiento no lo es para Gurvitch. Al menos este problema no se lo plantea como tal. Simplemente lo da por supuesto, ya que no tiene que enfrentarse directamente con él. Sin embargo hace algunas breves alusiones (que nos obliga a rastrear en el trasfondo de sus obras su adscripción teórica y su desarrollo posible. Pues ocurre que a la hora de establecer un estudio sociológico del "espíritu", como la moral o el conocimiento, hay que tener previamente una posición teórica acerca de éstos, pues "no hay sociología del conocimiento sin una teoría del conocimiento y viceversa. No hay una sociología del derecho sin una filosofía del derecho y viceversa." (138). Sin embargo, a pesar de sus asertos, no hay teoría alguna explícita en sus obras de estos "ámbitos" del espíritu. No obstante, Gurvitch se muestra proclive hacia una nueva construcción de la filosofía alemana futura, debiendo ésta, para realizarse, "producir una síntesis definitiva entre la tradición de Fichte y de Schelling y de la Fenomenología" (139). En esta expresión debemos entender tanto a Fichte como a sus continuadores, como E. Lask; e igualmente a Schelling y a los suyos, como N. Hartmann; de igual modo con la fenomenología en los aspectos principales que toma de ésta: la reducción fenomenológica y la conciencia intencional, como los conformadores de una teoría cognitiva que él sigue.

No es ocioso subrayar, de nuevo, que, para Gurvitch, siguiendo la influencia fichteana que nunca abandonará, el conocimiento es una síntesis entre el idealismo y el realismo, o sea, un ideal-realismo: "Y, en fin, lo que es más importante -afirma Gurvitch- para la relación más característica y la más central del conocimiento -la relación del sujeto con la verdad, opuesto a la falsedad, es decir, con el objeto primario- *el idealismo y el realismo son igualmente falsos*; esta relación no es ni de subordinación del sujeto ni de su predominio, sino de coordinación entre sujeto y objeto, como partes equivalentes de la relación. El conocimiento en su esencia misma no es precisamente ni idealista ni realista, sino ideal-realista." (140). Gurvitch admite, en el análisis que hace en la obra de Lask, toda aquella parte de su doctrina que puede ser clasificada como fichteana, en toda su pureza. Aquello que le aparta de Fichte, lo rechaza; no obstante admite, además, en Lask, algo de lo tomado de la fenomenología de Husserl, como la intencionalidad. Y el hecho de que Lask mismo haya ampliado esta característica, en principio restringida a la conciencia, "a las formas categoriales puramente objetivas" (141), es también celebrado por Gurvitch. Aunque no lo es la concepción puramente restrictiva de la subjetividad, pues ya se sabe que, para Fichte, "el conocimiento y la acción moral sólo son posibles y realizables merced al hecho de que el Yo teórico, impulsado por el Yo práctico, al elevarse hacia un Yo que les une -el Yo puro que a su vez tiende hacia el Yo absoluto- arranca al No-Yo, o a la realidad desconocida y no actuada, unas esferas cada vez más amplias, pero que no agotan jamás la infinitud de lo real" (142).

Aunque estas afirmaciones pertenezcan al primer Fichte, serán mantenidas después por él y asumidas *tout court* por Gurvitch. En efecto, de entre estos elementos, la conciencia situada entre el yo teórico y el yo puro, la conciencia objetiva, es el elemento que representa la esfera de la lógica, pues es a ella a quien se ofrecen las formas categoriales. Esta conciencia es intuitiva y pasiva (*Sehe=Lichtzustand*); en ella están unidas inseparablemente el dato de la intuición de donde ésta se da, por lo que posee un alto grado de contingencia

(*grundlos*), al igual que la realidad de hecho. Aun menos se puede eliminar esta conciencia cuando se trata, no de un objeto de la intuición, sino del conocimiento, pues "todo objeto de conocimiento supone como correlativo no sólo una ciencia objetivo-intuitiva, sino también una actividad del sujeto superior a la conciencia, que fija al menos la atención" (143). Este sujeto superior a la conciencia es el yo puro, síntesis del yo teórico o lógico y del yo moral, que es llamado por Gurvitch, como ya dijimos, *Moralismo panlógico* (144). Hablar de conocimiento, afirma Gurvitch, de la mano de Fichte y Lask, es hablar de sujeto y objeto, cuyo fenómeno central, por consiguiente, es la coordinación entre ellos. Sin embargo, no es lo último tal coordinación, pues ésta puede ser superada, ya por el lado del objeto, ya por el lado del sujeto; si es por lado del objeto, será por la esfera transobjetiva, el ser puro de las ideas y de la realidad de los hechos contingentes, la *Faktizität* fichteana y el de las formas categoriales de Lask, que representan un elemento constitutivo del objeto; si es por el lado del sujeto, es mediante la esfera transubjetiva, la libertad creadora o material, según Fichte, en lucha con el ser puro, bajo su doble aspecto de la realidad de los hechos contingentes y del ser de las ideas (*Logos*) dominio de la actividad y de la creación pura, el apriori de la moral, captada mediante la intuición-activa o *intuición-acción*, según Lask. No se puede, por tanto, eliminar la conciencia objetiva y el yo puro de la esfera de los objetos, so pena de estar impedidos para establecer la constitución trascendental del objeto, como ya Kant postulaba. Intuición y sistema, estos dos elementos que apenas han estado juntos en la historia del pensamiento occidental, aparecen recogidos por Fichte y sus discípulos. De este modo se sobrepasan las limitaciones kantianas y las de la fenomenología en tanto se limitó a la sola descripción de los fenómenos sin abocar a una teoría sistemática. La limitación kantiana, por supuesto, radica en la intuición intelectual, negada en su *Crítica de la Razón Pura* (pero admitida en sus otras *Críticas*: la de la *Razón Práctica* y del *Juicio*), superada, como ya dijimos, por

Fichte.

Así vemos en Lask cómo los fenómenos irreductibles pueden presentarse como elementos de una totalidad sistemática, a lo que Hartmann añade que este "todo" puede ser considerado tan contingente e irracional como cada elemento aislado, siendo el auténtico camino de investigación el considerar a los fenómenos no de modo estable y separadamente, ni desde el punto de vista de la dialéctica especulativa y productora de Hegel, sino mediante la intuición sintetizada con la dialéctica, siguiendo la línea de Platón, Plotino y Fichte, "la dialéctica concebida como una vía de acceso a la intuición, y la intuición comprendida como necesitando una construcción, verificándose los dos elementos recíprocamente"(145). Ambas, intuición y dialéctica, presentan una unidad viviente y vivificadora. Mediante la intuición podemos captar lo ideal, tanto del lado de lo transubjetivo, como de lo subjetivo. Lo captado así por la intuición (la materia) requiere una forma categorial, que lo envuelve sin penetrar en ésta; pero aún hace falta un tercer elemento: una *unión especial* entre ambos, *la síntesis*, mediante la cual, y sólo mediante ella, la proyección de una forma sobre un contenido no es más que la premisa que permite que penetre necesariamente al interior del objeto la oposición entre lo positivo y lo negativo, es decir, para que se produzca el grado de objetividad más inmediata, inmanente al juicio, en el grado más elevado de la subjetividad. No puede existir, por tanto, un objeto del conocimiento que esté más allá de la esfera de las oposiciones; lo supraoposicional no puede ser nunca un objeto; a lo sumo es el criterio para poder constatar mediante el juicio los grados de objetividad (esto es, el sentido inmanente al juicio que produce lo afirmativo o negativo; referido al "objeto secundario", lo que daría lo justo o lo erróneo, y referido al "objeto primario", lo verdadero o lo falso), lo que sería el Logos puro, captado por la intuición intelectual. La dialéctica se encarga, siguiendo al primer Fichte, de establecer puentes de paso y de relación entre la esfera de lo infinito potencial con lo finito conocido, produciendo un "infinito positivo",

una tarea -la tarea cognitiva también para la fenomenología y para el trascendentalismo es una tarea infinita- que se realiza en el conocimiento y en la acción humana y social. Lo que hemos de completar con la concepción de Fichte en su última etapa, es decir, con la gran pugna que se establece entre lo intuido en la realidad -las ideas eternas en ella encarnadas- y la actividad creadora humana y la sociedad, la *Tat-Handlung*, mientras se establece entre ellas un abismo profundo, un *hiatus irrationalis*, que condena, no obstante, a que no puedan tomarse por separado cada uno de los elementos que lo componen. El Logos se agota en la realidad que intenta estructurar, como pretendido -aunque no siempre conseguido- sistema de ideas integradas en una unidad coherente; por una parte la acción creadora pretende romper toda estructura presente en pos de un ideal nuevo y revolucionario por la participación consciente del esfuerzo de la tarea colectiva. Pero esta creación, a la vez que destruye, intenta construir. De nuevo la lucha recomienza. Por esta razón, de la mano de Fichte, se entronca Gurvitch teóricamente, ya desde la Revolución Rusa- (146), con Proudhon y Marx. Dejando aparte la dialéctica como método en que necesariamente desembocan sus premisas cognitivas, podemos resumir, con Leygues, el significado para Gurvitch del conocimiento que no es otro que "el sentido preciso de los actos mentales donde se combinan la intuición y el juicio, como actos que afirman la validez de la verdad sobre cualquier cosa" (147). Acción -aún teórica-, intuición y sistematización (juicio o relación necesaria), son los componentes gurvitchianos del conocer. Más adelante, a lo largo de la tercera parte, mostraremos la evolución que manifiesta Gurvitch sobre este tema.

NOTAS

(1) Cfr. A.TANZI, *Società democratica e sistema pluralista nel pensiero di Georges Gurvitch*, Estratto da <<STUDI SENESI>>,LXXXVI (III Serie, XXIII) 1974 -Fas.2. Siena, Circolo Giuridico dell'Università,pp.285-308. También del mismo autor, *Democrazia e sistema pluralista in Georges Gurvitch*, Estratto da <<STUDI SENESI>>, LXXXVI (III Serie, XXIII), 1974, Fascicoli 2 e 3, Siena, Circolo Giuridico dell'Università, 82 pp. Igualmente del mismo autor, *GEORGES GURVITCH, il progetto della libertà*, Pisa, Pacini, 1980, 241pp.

(2) Hoy se considera que los sistemas sociales son sistemas de "tercer estado", es decir, en permanente desequilibrio y, por tanto, "autopoiéticos", capaces de innovación, autocreatividad y reorganización. (Cfr. Ervin LASZLO, *Evolución. La gran Síntesis*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988; pgs. 19 y ss.). Resulta altamente significativo observar cómo, por fin, se van imponiendo las intuiciones e ideas de Gurvitch, aunque con la lentitud propia de las grandes concepciones, largo tiempo olvidadas y generalmente ignoradas. No es de extrañar, por tanto, que en la exposición de las "nuevas" teorías se ignore sistemáticamente la autoría de las mismas o su fontana inspiración. La consideración anterior, que la debemos al profesor Benjamín OLTRA, corresponde, casi en su literalidad, a las ideas vertidas por nuestro autor: cfr. "Le concept de structure sociale", *La Vocation actuelle de la Sociologie*, T.I, París, PUF., 1963³, pgs. 403-434.

(3) "A Paris il enseignera au Collège Sévigné et fera déjà à la Sorbonne les

cours libres sur la philosophie allemande contemporaine. C'est à cette époque que ma femme et moi avons fait sa connaissance à la Bibliothèque Nationale. Je me rapelle la fougue avec laquelle il se lançait dans le travail et partait à la conquête de la science". Marcel DURRY, "Nécrologie", en *Annales de L'Université de Paris*, 36, 1966, pg.184.

(4) *L'Idée du Droit Social. Notion et système du Droit Social. Histoire doctrinale du XVIIe. siècle jusqu'à la fin du XIXe. siècle*, Paris, ed. du Recueil Sirey, 1932, pg.191.

(5) M.GUEROULT, "Le système Fichtéen de la morale concrète d'après M.GURWITSCH"[Sic!], en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1926, XXXIII, 1, pg. 127.

(6) Gurvitch dice "une perpétuelle révolte", expresión de ecos camusianos. Cfr. *Morale Théorique et Science des Moeurs: leurs possibilités, leurs conditions*, Paris, Alcan, 1937; Presses Universitaires de France, 2ª ed. 1948, 3ª ed. 1961. Aquí citamos por la 3ª ed., pg.114.

(7) GURVITCH, "La philosophie russe du premier quart du XX^e.Siècle", en *Le Monde Slave*, 3^e. Trimestre, Juillet-Septembre, nº 7, 1926, pag.254.

(8) Cfr.GURVITCH, "Mon itineraire intellectuel", en *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiographie de la philosophie française contemporaine. Textes recueillis et présentés par Gerad DELEDALLE et Denis HUISMAN*, Paris, C.D.U., 1963, pg.103. Este trabajo apareció antes, por haberse atrasado más de lo previsto la citada edición, en *Les lettres nouvelles*, nº 62, 1958, pgs. 68-83; y también en la obra de Jean DUVIGNAUD, *Georges Gurvitch. Symbolisme social et sociologie dynamique*, Seghers, Paris, 1969, en el apartado de la obra titulado "Choix de Textes", pg.83.

Nicolai Omifrievich Lossky (que todavía en 1926 enseñaba en la Universidad de Praga), de tendencias eslavófilas, tiene una curiosa teoría filosófica con implicaciones gnoseológicas y morales. La clave de su filosofía consiste en la constatación de la existencia de una realidad absoluta, cuya estructura es la de un todo orgánico, es decir, un todo en que conexiones orgánicas unen a las partes en una "totalidad universal"; los elementos ideales y empíricos del mundo y los sujetos -que están encuadrados en una unidad, la conciencia universal- son partes integrantes de esta totalidad, al igual que la conciencia. El conocimiento es, pues, una intuición, es decir, la coordinación del sujeto con el objeto y la participación de aquél en la conciencia universal, en la que se representa toda la realidad (ideal o empírica). Hay, por consiguiente, un intuicionismo, de corte bergsoniano, y un "ideal-realismo" en su ontología. Su moral contiene las mismas premisas.

Ni que decir tiene la clara influencia de este pensador sobre Gurvitch, al igual que su otro maestro, Simon FRANK, quien perteneció al grupo llamado de "Los de Veji" (Jalones o *Signposts*), también de tendencias eslavófilas. Fue profesor de la Universidad de Moscú. Muy cercano a Lossky no admite otra teoría gnoseológica que la de un "realismo absoluto", en el que la unidad de la apercepción trascendental es una unidad ontológica del ser. Se da una intuición de la unidad en su totalidad, fundamento de la posesión actual de un contenido determinado. Cfr. "La philosophie russe...", o.c., pgs.255-257. Cfr. además la bibliografía recogida, a este respecto, por Richard SWEDBERG, *Sociology as Disenchantment. The Evolution of the Work of Georges Gurvitch*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J.1982, pgs.152 y ss.

(9) *Die Einheit des Fichteschen Philosophie*, Berlin, Colligon, 1922, y también *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1924.

(10) "Si bien que je me souviens d'une promenade mémorable avec ma femme,

sur les bords de la Karpova à Leningrad, où durant toute une soirée printanière de 1920, quelques mois avant que nous quittions la Russie, je lui exposai les principes de ma sociologie à élaborer, les grandes lignes de mes thèses sur le droit social, enfin ma conception de la planification collectivista décentralisée." G.GURVITCH, "Mon itinéraire ...", o.c.,pg.105.

(11) Cfr. GURVITCH, "Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten", *Kant-Studien*, 27, 1922, pgs.138-164; apareció publicado en francés, traducido por Jean FERRARI y J.-L. VIEILLARD, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 76, 1971, pgs.385-405, con el título: "Kant et Fichte, interprètes de Rousseau". Además "Mon itinéraire...", o.c., pg.104.

(12) A. PHILONENKO, "Fichte", en *La Filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, tomo 7 de la *Historia de la Filosofía*, Siglo XXI edts., Madrid, 1977, pg.302 y ss.

(13) Cfr. E.CASSIRER, *El problema del Conocimiento*, T.III, F.C.E., México, 1979, pgs.159 y ss.; 107 y ss.

(14) Cfr. *Fichtes System...*, o.c., pg.3 y ss.

(15) R.SWEDBERG, o.c., pg.20 y ss.

(16) Cfr. *Fichtes System...*, o.c., pg.5 y ss.

(17) "Nuestro problema consistía en investigar si la proposición problemáticamente enunciada: el Yo se plantea como determinado por el No-Yo, era pensable y según qué determinaciones. Dicha investigación la hemos realizado apoyándonos en una deducción sistemática de todas las

determinaciones posibles de esta proposición; hemos encerrado dentro de un círculo cada vez más estrecho lo que era pensable, rechazando lo inadmisibile y lo impensable, y nos hemos aproximado, paso a paso, a la verdad, hasta el momento en que hayamos dado con la única forma posible de pensar lo que debe ser pensado" como afirma el mismo Fichte. Cfr. PHILONENKO, *o.c.*, pg. 320.

(18) R. SWEDBERG, *o.c.*, pg.24.

(19) *Ib.*, pg.25.

(20) PHILONENKO, *o.c.*, pg.334

(21) *Ib.*, pgs.338 y ss. SWEDBERG, *o.c.*, pg.26

(22) Quien a su vez lo toma de GURVITCH, *Die Einheit...*, pag.16.

(23) Cfr. BERGSON, *Energie Spirituelle*, pg. 40; citado por GURVITCH, en *L'Expérience juridique et La Philosophie pluraliste du Droit*, Paris, ed. A. Pedone, 1935, pg. 27.

(24) Cfr. W. JANKE, "Introducción", a la *Doctrina de la Ciencia, nova methodo*. Ed. Natan, Valencia, 1987, pg.X y ss.

(25) Citado por PHILONENKO, *o.c.*, pg.310.

(26) Max MÜLLER, *Crisis de la Metafísica*, Ed. Sur. Bs.Aires, 1961, pg. 35 y ss. Tambien, M.PASCUAL DE RIQUELME, *La crisis Metafísica*, Ed. Baladre, Cartagena, 1965, pg.19 y ss.

(27) Como es el caso de Heidegger; cfr.F.DASTUR, "Heidegger" en *La Filosofía en el siglo XX*, Tomo 10 de *La Historia de la Filosofía*, Ed. S.XXI, Madrid, 1981, pgs.168-169 y ss.

(28) J.E.SPENLÉ, *Le pensée allemande de Luther a Nietzsche*, Armand Colin, Paris, 1967, pgs.55-56.

(29) *Ib.*, pg.57.

(30) René HUYGHE, *El arte y el hombre*, Tomo 3º, Ed. Planeta, Barcelona, 1977º, pg.158.

(31) Cfr. E. GELLNER, *Cultura, identidad y política*, Gedisa, 1989, pg.39.

(32) Véase la impresionante relación de artistas transeuntes, en HUYGHES, *o.c.*, pg. 202.

(33) Cfr. GELLNER, *o.c.*, pags.17-39; A.WEBER, *Historia de la Cultura*, México, 1985, 12ª reimpresión, pags.289 y ss. Ver también como curiosidad, J.SOLÉ TURA, *Nacionalidades y nacionalismos en España*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pgs.19-24; 183 y ss. R.HUYGHE, *o.c.*, pg.314.

(34) SPENLÉ, *o.c.*, pg.73. El subrayado es nuestro.

(35) *Ib.*, pg.75.

(36) Citado por GELLNER, *o.c.*, pg.19.

(37) *Dialéctica y Sociología*, Alianza Editorial, Madrid, 1971º, pg.83.

(38) "Kant sólo puede demostrar que la dialéctica conduce a ilusiones y conclusiones erróneas a condición de admitir de antemano:

a) Que el entendimiento se halla separado de la razón por un abismo que jamás puede ser superado;

b) Que toda experiencia es una experiencia construida, consistente en una síntesis entre las categorías del entendimiento y los datos de los sentidos; que, en consecuencia, no hay experiencia más o menos inmediata;

c) Que no existe intuición no sensible, pura (intelectual o no);

d) Que la razón, al superar el entendimiento discursivo, no puede servir de elemento constitutivo del conocimiento;

e) Que las leyes lógicas de la identidad, la no-contradicción y el tercero excluido son aplicables sin excepción alguna en todos los terrenos;

f) Que entre los datos de los sentidos, las formas trascendentales de la intuición sensible, las categorías del entendimiento y las ideas de la razón no hay ningún punto de paso, ningún grado de mediación;

g) Que lo infinito sólo existe bajo la forma de una tarea infinita del conocimiento y de la moralidad según el imperativo categórico." GURVITCH, *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.80; 73 y ss.

(39) *ib.*, pg.248. También, W, RÖD, *La filosofía dialéctica moderna*, Eunsa, Pamplona, 1977, pgs.423 y ss.

(40) *L'Expérience...*, o.c., pg.19.

(41) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.85.

(42) *ib.*, *ib.*

(43) Friedrich DARMSTÄDTER, "La réciprocité et la communauté

considérées comme catégories juridiques”, en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXVI, 1959, pgs.92-124.

(44) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.86. “La dualidad esencial al mundo y a su multiplicidad constitutiva [...] deja de concebirse como una duplicidad o multiplicidad de elementos, de dimensiones o regiones del ser y comienza a entenderse como una sucesión de momentos en los que todo el ser, uno y monísticamente concebido, se va transmutando en estadios sucesivos según el esquema de tesis-antítesis-síntesis, en los que toda la realidad monística del mundo (del Yo) es puesta en sí misma y al mismo tiempo viene reabsorbida en su contrario, viene a ser ella misma en cuanto deja de serlo: la Dialéctica acaba de formularse como método y como sistema...” L.CENCILLO, *Conocimiento*, Syntagma, Madrid, 1968, pgs.190-191.

(45) En la distribución de los apartados, cfr. W.RÖD, o.c., pgs.424 y ss.

(46) GURVITCH, *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.81.

(47) Hay toda una pléyade de autores, en especial científicos, a quienes se les permite por ahora realizar las grandes revoluciones y los cambios de paradigma más espectaculares, que se apercataron de la revolución que suponía la nueva física y la nueva matemática, como E.SCHROEDINGER, *Questions scientifiques, physique.*, Paris, Ed. de la Nouvelle Critique, 1952; A.EINSTEIN, *The meaning of Relativity*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1953; D.BOHM, *Causality and chance in modern physics*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957. También las obras de uno de lo pioneros en subrayar el cambio de paradigmas: Gaston BACHELARD, de entre cuyas numerosas obras entresacamos, *Essais sur le connaissance approchée*, Paris, Vrin, 19682; *Le nouvel esprit scientifique. Contribution à une psychoanalyse de la*

connaissance objective., Paris, Vrin, 1960; *La philosophie du Non*, Paris, PUF., 1949. No creemos conveniente abundar más en la enorme bibliografía que hay al respecto. Sí señalar, referente a este apartado que estamos viendo hay muy pocas obras dignas de crédito. La que destaca es la de E. GORTARI, *Introducción a la lógica dialéctica*, U.N.A.M., México, 19745, 338 pgs.

(48) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.90.

(49) *Ib.*, pg.88; cfr. también *Morale Théorique...*, pg. 50 y ss.; además su *Fiches System...*, pgs.1-165, en un desarrollo más amplio, en el sentido de pretender precisar la experiencia moral a partir de la *Tat-Handlung*. En especial puede verse el parágrafo *Der paralogistische Moralismus*, pgs. 76-110 de esta última obra.

(50) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.93.

(51) GURVITCH, "L'évolution de la << Doctrine de la Science >> chez Fichte, d'après M. Guérout", en *Revue de Métaphysique et de morale*, 1933, XL, n°2, pgs. 119-128, en especial, pg.120.

(52) o.c., pg.131.

(53) "Mon itinéraire...", o.c., pg.86, según el texto de DUVIGNAUD (pg. 106 del texto del C.D.U.).

(54) *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande (Husserl, Scheler, Lask, Hartmann, Heidegger)*, Paris, Vrin, 1930; además "Mon itinéraire...", pg. 106 del texto del C.D.U.

(55) o.c., pg.128.

(56) *La pensée et le mouvant*, pg.59, citado por GURVITCH, *L'Expérience juridique...*, o.c., pgs.13-14.

(57) Las referencias exactas de *Les Tendences...*, y de *L'Expérience...* ya están dadas en notas anteriores.

(58) *Les Tendences...*, o.c., pg.17.

(59) *Ib.*, pg.199.

(60) *Ib.*, pg.13.

(61) *Ib.*, *ib.*

(62) *Ib.*, pg.18.

(63) *L'Expérience...*, o.c., pg.50-51; *Les Tendences...*, o.c., pgs.28 y ss. En la *Morale Théorique...* retoma el tema tal y como lo expone en la primera obra citada aquí, con las siguientes modificaciones en el "decálogo": 1.-trata aquí concretamente de la "experiencia científica y vulgar", que sin embargo en *L'Expérience...* está en el punto 8º, siendo este punto de la *Morale...* el equivalente al punto 5º del anterior.

El punto 6º de *L'Expérience...* es ampliado en el 2º de la *Morale...* desde su última línea que queda como sigue: <<Lo inmediato es, pues, lo que es más difícilmente accesible, el más alejado de nosotros. Y esto tanto más cuanto que lo inmediato mismo está dispuesto en capa superpuestas, cuya actualización se hace por una multiplicidad de los grados, pasando de lo virtualmente

"presente" a lo actualmente "dado">> (pg.89).

El punto 4º de la *Morale...* es nuevo y dice así: "La experiencia integral de lo inmediato, representando las intuiciones temporalizadas (situadas en las duraciones [*durées*]) es infinitamente variable, es una experiencia de lo material y de lo espiritual, de lo sensible y de lo ideal, del ser real y de los valores." (pg.89). Igualmente el punto 5º: "La experiencia inmediata de lo ideal es la experiencia de una diversidad infinita de "todos" irreductibles, imponiéndose como válidos. Hay una pluralidad de experiencias de lo ideal: en particular la experiencia de las significaciones y de las ideas lógicas, la experiencia de las emociones y de los valores correspondientes, la experiencia volitiva de los valores morales" (pg.89) Se nota en estos puntos la clara situación de Gurvitch en su "2ª época", de corte más sociológico, más empirista, y habiendo sufrido ya la influencia de la escuela de Durkheim, especialmente de M. Mauss y de L.Lèvy-Bruhl, como ya tendremos ocasión de comprobar. Por ejemplo, para mostrar sólo un pequeño detalle en la terminología, aunque significativo, en el punto 3º de *L'Expérience...* habla del "Sector de lo Espiritual", mientras su correspondiente en la *Morale...*, el punto 6º, dice "sector ideal" simplemente. Aunque es cierto que viene a ser lo mismo, la carga semántica de un concepto puede indicar un cierto grado de alejamiento de una determinada postura. Sin embargo la fidelidad al ideal-realismo fichteano queda manifiesto en el punto 8º de la *Morale...*: "Las especies irreductibles de lo ideal... son encarnaciones de lo ideal en lo real..."(pg.90).

(64) *Sociologie et pluralisme dialectique*, Ed. Nauwelaerts, Louvain,1955, pg.32.

(65) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg.408.

(66) Según el segundo Fichte, (W.-L.1804, Nachl. 2º vol. pgs. 84, 146, 156), citado por GURVITCH, *Morale Théorique...*, o.c., pg.51.

(67) *Le pensée et le mouvant*, o.c., pg.37.

(68) *La Morale Théorique...*, o.c., pg.51.

(69) *Sociology of Law*, London, Kegan Paul, 1947, pag. 33.

(70) Respecto al Derecho, cfr. *L'Expérience juridique...*, o.c.; a la Moral, la *Morale Théorique...*, o.c.; a lo Social, *Essais de Sociologie*, Paris, Sirey, 1938. En esta obra advierte Gurvitch que en la aplicación de la reducción fenomenológica no se trata "más que de la <<primera reducción>> fenomenológica y no <<de la segunda>> que conduce a la <<fenomenología trascendental>> y no a las <<fenomenologías materiales>>", que es de lo que se trata". (pg.21, nota 1).

(71) *Les Tendences...*, o.c., pg. 31 y ss. Una discusión y apreciación respecto a la precisión del término "objeto", véase también *Fichtes System...*, pg.32 y ss., 150 y ss.

(72) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg.417.

(73) E.LASK, *Fichtes Idealismus und Geschichte*, citado por GURVITCH, en *L'Idée du Droit...*, pg.417.

(74) Cfr. *L'Expérience ...*, o.c., pgs. 68 y ss.

(75) Las obras son: *Éléments de Sociologie juridique*, Paris, Aubier, 1940, en



la que bajo el rótulo de "Sociología" establece por primera vez una sociología jurídica sistemática o una microsociología del Derecho, una tipología jurídica de los grupos particulares y una tipología jurídica de las sociedades globales. Todo ello será perfilado y perfeccionado en *Sociology of Law*, o.c., ampliando la obra anterior con una "Genetic Sociology of Law" (pgs.227-238), dividida en dos interesantes secciones, "I: Regularities as Tendencies of change", y "II: Factors, Intrinsic and Extrinsic", en la que relaciona el derecho con la base ecológica, la economía, religión, moral, conocimiento y psicología colectiva.

(76) R.SWEDBERG, o.c., pg.26. Esta observación de Swedberg, cuya obra es la que mejor ha reflejado el "espíritu" y el clima de producción del trabajo de Gurvitch en sus diferentes etapas puntuales históricas, como corresponde a un buen discípulo de Goldmann, esta observación, digo, es importante por cuanto entronca con el desarrollo que, posteriormente a Fichte e independientemente de su evolución doctrinal, realizó de ella el discípulo de Fichte, Schopenhauer. El gran escritor alemán Th.Mann escribe sobre Schopenhauer, suponiendo aquellas palabras de Swedberg sobre Fichte: "La voluntad, que es lo contrario de una satisfacción en reposo, es en sí misma algo fundamentalmente desdichado; es inquietud, es apetencia de algo, es ansia, es nostalgia, es avidez, es anhelo, es padecimiento." (*Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Ed. Bruguera, Barcelona, 1984, pg.40). Aquella idea de Fichte engendraba un pesimismo basado sobre la naturaleza instintiva del hombre, que desarrolló Schopenhauer y luego Nietzsche, y más tarde Freud le dará "naturaleza" científica, quedando establecido la fuerza de lo irracional, de lo oculto, de lo en-sí, como motor y fortaleza de la vida.

(77) *Fichtes System...*, o.c., pg.110-137.

(78) Cfr. SWEDBERG, o.c.,pg.s 27 y ss.

(79) *Ib.*, *ib.*

(80) R.TOULEMONT, *o.c.*, pg.48.

(81) *Ib.*, *ib.*, y GURVITCH, *Morale Théorique...*, pg.80.

(82) *Morale Théorique...*, pg.114.

(83) Es curioso observar cómo aun en la tercera edición de la *Morale Théorique...* de 1961, define a la regla de un modo totalmente fichteano: "una regla, una norma, es, desde el punto de vista de la experiencia moral, una construcción impregnada por la inteligencia, y a menudo impuesta por una organización" (pg.115).

(84) *Ib.*, pg.116; como se ve aquí también se mantiene todavía el ideal-realismo fichteano.

(85) Cfr. *Ib.*, pgs. 123 y ss.

(86) *Ib.*, *ib.*

(87) Los títulos completos son: "Remarques sur la classification de formes de la sociabilité", en *Archives du Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*, Paris, Sirey, 1935 (5), n° 3-4, pgs.43-91; y también "Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité", en *Annales Sociologiques*, Paris, Alcan, 1937, serie A, Sociologie Général, fasc.3, pgs.1-48. De igual manera *Essais de Sociologie*, Librairie du Recueil Sirey, Paris, 1938. Alessandro LEVY recoge este aspecto ensayístico de las primeras obras de un modo elogioso, acogiéndose a las propias palabras de Gurvitch quien lo advierte al

principio de su libro. Dice LEVY: "Dès la première page de le volume on peut lire que "le titre *Essais* a été choisi pour souligner qu'il s'agit de travaux d'approche, plutôt que de résultats de recherches définitivement établis". Soit. Mais le science, toute science, n'estant qu'un perpétuel "travail d'approche" de la réalité qu'elle doit représenter et expliquer, tire beaucoup plus de profit, penson-nous, des essais sérieux de critique et d'analyse que des synthèses prématurées". ("A propos des *Essais de Sociologie de Georges Gurvitch*", en *Revue de L'Institut de Sociologie*, 1939 (19), n°2, Avril-Juin, Bruxelles, pg.317). De otra manera muy distinta es valuada la aparición de los *Essais* por parte de otros autores, quienes, sin preocuparse demasiado por lo significativo del título, advierten, sin embargo, que "les *Essais de Sociologie* sont donc un ouvrage d'école, entendant par là qu'ils n'expriment pas seulement les idées personnelles de M. Gurvitch, mais qu'ils prennent rang dans une tradition à laquelle il veut se rattacher... il abdique de ce fait, dans une certaine mesure, non la liberté de sa pensée, mais celle de son expression". (J.LECLERQ, "Comment comprendre la sociologie? A propos d'un livre récent", en *Revue Néoscholastique de philosophie*, t.42, Louvain, 1939, pg.447).

(88) *Essais...*, o.c., pgs.20-21.

(89) Sobre este punto dice LECLERQ, "Pour M. Gurvitch, dans la vie sociale, hommes et choses sont avant tout des symboles. On pourrait aussi bien dire des instruments. L'agent de police est l'instrument de la collectivité, le langage l'instrument de nos rapports intellectuelles, etc. Certains instruments, comme le drapeau, ont un caractère symbolique assez marqué; mais il semble un peu ridicule de voir avant tout un caractère symbolique dans une règle de procédure. De même qu'il paraît un peu ridicule de voir, avant tout, un symbole dans le marchand de légumes et le laitier", o.c., pg.458. Es suficientemente expresiva esta cita para hacer comentario alguno; simplemente

diremos que al estar situado Leclercq en otra corriente filosófica -el neotomismo- le impide valorar en su justa medida el logro de Gurvitch en este terreno, algo que por otra parte ha sido ampliamente reconocido, cfr. Balandier, Duvignaud, Levi, Bosserman, etc. (ver bibliografía general).

(90) *Essais...*, o.c., pg.24.

(91) "Sociología y jurisprudencia", en *Sociología del Siglo XX*, obra publicada bajo la dirección de G.Gurvitch y W.E.Moore, Editorial El Ateneo, Barcelona, 1965, T.I, pgs.291-292.

(92) *Où va la sociologie française?*, Marcel Rivière, Paris, 1953, pg.103.

(93) *Essais...*, o.c., pg.11; y también, *Tratado de Sociología*, T.I, Ed. Capeiusz, Bs. Aires, 1962, pg.15. Todavía lo utilizará, aunque de manera más secundaria, en la *Vocation actuelle de la Sociologie*, T.I, Paris, PUF, 1963³, pg.5.

(94) Daniel LAGACHE, "L'objet de la psychologie", en A.CUVILLIER, *Anthologie des philosophes français contemporains*, Paris, PUF, 1962, pgs.182-185.

(95) *Fenomenología de la Percepción*, Ed. Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, pg.17.

(96) Citado en el *Tratado...*, pg.13.

(97) *Las etapas del pensamiento sociológico*, T.II, Ed. Siglo Veinte, Bs. Aires, 1976, pgs.229-230.

- (98) J.M^a VINCENT, *La metodología de Max Weber*, Anagrama, Barcelona, 1972, pg.26.
- (99) *Morale Théorique...*, o.c., pg.18.
- (100) *ib.*, pg.17.
- (101) *ib.*, pgs. 18 y 11.
- (102) *ib.*, ib.
- (103) *Tratado...*, o.c., pg.15.
- (104) *Morale Théorique...*, o.c., pg.20.
- (105) Cfr. LOVEJOY, *La gran cadena del ser*, Icaria Editorial, Barcelona, 1983, pgs.10 y ss.; 310 y ss.; 375 y ss.
- (106) Cfr. LEIBNIZ, *Monadología*, Gehr.Phil. II, 55.
- (107) Véase GURVITCH, *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.18; *Vocation ...* T.I., o.c., pg.1; *Essais...*, o.c., pg.11; *Tratado...*, o.c., T.I.,pg.21.
- (108) L.GOLDMANN, *Le Dieu caché*, Gallimard, Paris, 1959, pgs.23 y 7.
- (109) GURVITCH, *Determinismes sociaux et Liberté humaine*, Paris, PUF, 1963, pgs.77 y ss., 17 y ss., 230.
- (110) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg.17; y además *Fiches System...*, o.c.,

pgs.299 y ss., 176 y ss.

(111) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg.409.

(112) *Ib.*, pg.16.

(113) "Concepts arbitraires, types abstraits, intemporeles, anhistoriques (si j'étais aussi sévère que M. Gurvitch, je dirais: antihistoriques)", o.c., pg.142.

(114) *La Vocation...*, o.c., pg.31 y ss. Ver tambien, F.BRAUDEL, "Gurvitch ou la discontinuité du social", *Annales*, VIII, 1953, pgs.347-361.

(115) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg.17 y ss.

(116) "Dans chaque tout réel, dans chaque groupe, il est nécessaire de distinguer clairement l'infrastructure de la communauté objective inorganisée et la superstructure de l'organisation superposée". *L'Idée du Droit...*, pg.29. Hay aquí un paralelismo válido: o bien la infraestructura es el grupo no organizado, o tambien puede ser los grupos ya organizados y estructurados; entonces la superestructura sería en uno la organización grupal, mientras que en el otro caso sería la producción derivada de la propia organización social, como el derecho y la moral; claro está que esta segunda opción es más claramente marxista, que Gurvitch no acaba de admitir por su reduccionismo, aunque sí admite su esquema y amplía su dimensión, haciéndole, tal vez, más fecunda, tal y como posteriormente harán otros "marxistas", cfr. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, t.II, pgs. 168 y 92; edición española: *Para leer el capital*, S.XXI eds., 1969, pgs 145 y 202. Ch. BETTELHEIM, *Cálculo económico y formas de propiedad*, S.XXI, 1972, donde se analiza el campo de lo económico principalmente, de igual modo que Nicos POULANTZAS, *Poder*

político y clases sociales en el estado capitalista, S.XXI, 1969, traslada el énfasis al campo de lo político. Aplicado a la lingüística véase, E. BALIBAR, "Marxisme et linguistique", *Cahiers Marxistes-Leninistes*, nº 12-13, Julio-Octubre, 1966, pgs.19-25. Las teorías de Marx, no obstante, pueden verse en ENGELS, *Anul-Düring*, Grijalbo, México, 1964, p.12; K.MARX, *El Capital*, F.C.E., México, 1966, lib III, pg.733.

(117) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg. 8 y ss.

(118) *Ib.*, pgs.9-10, nota (3).

(119) Abundando en lo que indicábamos antes acerca del Ideal-Realismo fichteano, hemos de precisar la correcta definición que Gurvitch da de este Ideal-Realismo Trascendental: "Der Transzendentalistische Ideal-Realismus ist die Lehre von der allseitigen Eingebettetheit des Systemhaften Logos in das ihm fremde und heterogene Irrationale, das er niemals bis zu Ende durchdringen kann". *Fichtes System...*, o.c., pg.7. Hay, pues, una disyunción entre el Logos y lo Irracional, lo otro, del que está separado por un *hiatus irrationalis*, y también ocurre así con el Absoluto. Esto significa que la relación entre el Logos y lo otro irracional está sometida a unas leyes (Cfr.*Doctrina de la Ciencia nova methodo*, o.c., pg. 9, paragr.6) por lo que no puede ser hallado el objeto por introspección. En este sentido "Dies ist der letzte endgültige Sinn des Ideal-Realismus, daß ihm die ideellen Wesenheiten, die Reinheit der Ideen selbst höchst real sind, ein schlechthin Ontologisches darstellend, das in verschiedenen Richtungen über die Relation zwischen Subjekt und Objekt hinausgeht (speziell als Logos in der Richtung des Objekts, den es transzendiert) und von keinem Subjekte erzeugt wird, sondern sich ihm als ein vollständig Selbständiges aufdrängt." o.c., pg.6. En suma, lo "transobjetivo", en el sentido de Nicolai Hartmann, no es algo que reabsorba

al sujeto y/o al objeto, sino el resultado de la logización tanto del sujeto como del objeto; de ahí el necesario ontologismo del Ideal-Realismo trascendental o Idealismo Crítico o Real, como también gusta llamarlo Fichte (*Doc. Cien. nova methodo*, pg. 10); y trascendental lo es en cuanto "hay un salir sobre las fronteras del proceso cognitivo, un contacto con aquello que es independiente de la cognición (...) y surge como un miembro de enlace entre lo Inmanente y lo Trascendente (...) como un "más allá" frente a la antítesis entre Idealismo y realismo, en todos los significados de este concepto" (*Fichtes System...*, o.c., pg. 5). Gurvitch termina advirtiendo que "este trascendentalismo debe necesariamente concebirse como un "Ideal-Realismo ontológico" (*Ib.*, pg. 7). Con el paso del tiempo la ontologización irá siendo cada vez más importante en Gurvitch y así terminará hablando de un realismo, de un empirismo y, *ex abundantia*, de un hiper-empirismo, sin que por ello signifique materialismo alguno. Lo hasta aquí expuesto de sus fundamentos teóricos impiden sacar esa consecuencia que sería totalmente errónea. De todos modos, cuando más adelante precisemos su teoría del conocimiento, podremos aclarar esta postura fichteano-gurvitchiana con mayor precisión, al indicar la necesaria relación que se establece entre lo espiritual y lo material, formando una experiencia integral, entre el sujeto y el objeto, y con cada elemento que conforma al sujeto y con cada elemento que configura al objeto y su imbricación mutua.

(120) Equivalente este concepto al de la *Tat-Handlung* fichteana; véase: *Morale Théorique...*, o.c., pg. 50; *Fichtes System...*, o.c., pg. 14.

(121) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg. 11, nota 2.

(122) *Ib.*, pg. 99.

(123) *Ib.*, pg. 98.

(124) *Ib.*, pgs.100 y ss.; *L'Experience juridique...*, o.c., pgs.99 y ss.; 66 y ss.
Morale Théorique..., o.c., pgs.111 y ss.

(125) *Fiches System...*, o.c., pg.298, citado por TOULEMONT, o.c., pg.48.

(126) *Morale Théorique...*, o.c., pgs.112 y ss.; TOULEMONT, *ib.*

(127) *Éléments de Sociologie juridique*, Aubier, Paris, 1940, pg.30.

(128) H. LEFEBVRE, *Le Materialisme Dialectique*, Paris, 1940. Traducción española: *El materialismo dialéctico*, Ed. La Pléyade, Bs. Aires, 1969, pg.173.

(129) *Sociology of Law*, o.c., pgs. 33 y ss.

(130) Leopold von WIESE, "Gurvitch's Beruf der Soziologie", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 4 Jahrgang, 1951-52, Heft 2-3, pgs.365 y ss.; 128 y ss.; CUVILLIER, o.c., pg.144 especialmente.

(131) E. RANCH, *El método dialéctico en Jean Paul Sartre*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 1983, pag.163.

(132) Gurvitch..., o.c., pg. 11.

(133) RANCH, o.c., pg.65.

(134) Cfr. J.SAN MARTIN, *La estructura del método fenomenológico*, UNED, Madrid, 1986, pgs.223 y ss. Además, del mismo autor: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Antropós, Barcelona,

1987, pgs 48 y ss; 87 y ss.

(135) *Social organization*, N.Y., 1909, citado por S. BASTIDE, "Sociología y Psicología", en *Tratado de Sociología*, o.c., T.I, pg.77.

136) *La Vocation...*, o.c., T.I, pg.38 y ss.

(137) Es R. Bastide quien nos proporciona una justificación histórica del porqué es utilizado este concepto por Mauss y como pudo ser aprovechado por Gurvitch, pues en 1924, luego de una lucha epistemológica por establecer la preeminencia entre la psicología y la sociología. Mauss pudo tender el puente entre ambas gracias a la construcción del fenómeno social total, englobando en él las dos ciencias en litigio: "Hay que imitarlos [a los psicólogos]. El estudio de lo concreto, que es lo completo, es posible, más cautivante y más explicativo aún en sociología. Observamos reacciones completas y complejas de cantidades numéricamente definidas de hombres, de seres completos y complejos. Nosotros también describimos lo que son, en sus organismos y en sus *psychai...*", o.c., pg.80. Es evidente que esta solución venía al dedo al planteamiento que ya traía Gurvitch. La escuela de Durkheim procurará las herramientas precisas a nuestro autor para el estudio analítico y dialéctico, a la vez, del todo social, compuesto a su vez de fenómenos sociales totales, complejos y dinámicos también.

(138) *Sociology of Law*, o.c., pg.39.

(139) *Les tendances actuelles...*, o.c., pg.206.

(140) *Ib.*, pg.178.

(141) *Ib.*, *ib.*

(142) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pgs.86-87.

(143) *Les Tendences actuelles....*, o.c., pg.180.

(144) *Fiches System....*, o.c., pgs.76-190.

(145) *Les Tendences actuelles...*, o.c., pg.199.

(146) "Proudhon et Marx", texto recogido por DUVIGNAUD, o.c., pgs. 156 y ss.

(147) LEYGUES, René-Guy, *Sociologie de la connaissance juridique chez Georges Gurvitch. Analyse et perspectives*. These de 3ème cycle, presentada en la Universidad de Tours, Faculté des Sciences de L'homme, Section de Sociologie, sous la direction de J. Duvignaud, 1979-1980, pag. 68.

PARTE II

DE LA FILOSOFIA SOCIAL A LA SOCIOLOGIA

Cap. 9.- La influencia de Proudhon.

Si en el aspecto filosófico es Fichte, como hemos visto, el autor que más ha influido en Gurvitch, desde el punto de vista de la filosofía social, dentro de la línea antiindividualista y antiestatista, es Proudhon el que, sin duda ninguna, ha sido preferido por Gurvitch (1). Aunque para ser precisos habría que decir Proudhon y el joven Marx, en primer lugar, y luego Durkheim y su escuela. El mismo Gurvitch indica, no obstante, que el primero de entre todos fue Rousseau, a quien le dedica un importante trabajo (2), sin que esto impida su decidida preferencia por Proudhon, como acabamos de indicar. Las razones son varias, y el mismo Gurvitch se encarga de sintetizarlas: a) su concepción de lo social, que está muy cercana al realismo "fáctico" de Fichte, ya que no considera a la sociedad ni como absoluto objetivo ni subjetivo más allá de los propios participantes; b) el pluralismo social, compuesto de múltiples grupos en inestable equilibrio; c) la dialéctica negativa; d) una demostración de la relatividad de toda previsión social; e) la importancia de la creación humana frente al progreso predeterminado (3).

Proudhon no es visto por Gurvitch como un pensador aislado, aun inscrito en la línea de Fichte, y por razones obvias. En efecto, aunque puede decirse que posee puntos en común con él, no lo podemos considerar como un discípulo del pensador alemán, ya que su contacto con él, aunque importante, es secundario, como veremos. Por otra parte, Proudhon es también deudor, en algunas de sus concepciones, de Saint-Simon, y por ello lo considera Gurvitch como "eslabón intermedio entre Saint-Simon y Marx" (4). Veremos la relación que tiene Proudhon con cada uno de ellos; para empezar,

notaremos los puntos en común que Gurvitch considera claves en ambos pensadores, y dejaremos para más adelante los que pueda tener con Marx; estos puntos son:

>>I.- El Estado está llamado a disolverse en la sociedad.

>>II.-La prosperidad constituye la base de toda estructura social, pero se encuentra en perfecta evolución.

>>III.-La sociedad existe "en acto", es decir, como acción, esfuerzo, creación.

>>IV.-La clase obrera o proletaria se opone a la clase de los proletarios ociosos, designados a veces como "burguesía".

>>V.- La nueva moral se basa en el trabajo.

>>VI.-Sólo el humanismo prometéico puede conducir a comprender la sociedad y su destino (en Saint-Simon este humanismo es pantefsta, mientras que en Proudhon es antitefsta). "(5) En el resto de sus doctrinas, sin embargo, las diferencias son hondas, pues Proudhon es "más moralista, jurista, ideólogo y militante de la revolución [entre otras diferencias] que aquél" (6). En Proudhon, por lo que podemos ver, hay ecos muy evidentes de Fichte, no en balde conoció a Ahrens, discípulo de Krause (impregnado de las ideas de Fichte), en el Collège de France, en el que aquél enseñó desde 1834 y al que probablemente escuchó Proudhon desde 1838 a 1841 (7). Gurvitch a su vez posee una gran afinidad con Proudhon que es "simultáneamente, filósofo, sociólogo y doctrinario político", cuya visión de lo real no es simple ni única, ni se mezclan entre sí estos aspectos intelectuales, sino que tiene "una visión de la diversidad infinita del mundo en movimiento, mundo social, mundo moral, mundo jurídico, mundo real, en una palabra" (8), del mismo modo que hemos mostrado en el caso de nuestro autor. Otro de los puntos en común (tratándose de dos seguidores de Fichte no nos debe extrañar) es el método para comprender esa realidad compleja: el ideal-realismo. Con este término pretende Proudhon evitar los peligros del idealismo o "ideomanía" típica de Platón, Malebranche o Hegel y el vuelo ramplón del materialismo,

pues del mismo modo que "el espiritualismo aplasta a los hechos, los hechos aplastan al materialismo" (9). A través del ideal-realismo la realidad, casi exclusivamente, social es vista con una perspectiva hasta entonces no usual: es la consideración de que esa realidad social es dialéctica, y decir dialéctica, para Proudhon, "no significa solamente aseverar que la práctica colectiva es tributaria de las representaciones, los mitos y las ideas de la colectividad, no es simplemente señalar que los fenómenos sociales presentan rasgos contradictorios o antagónicos; significa ir más allá, descubrir la existencia de una relación fundamental en la práctica social y la idea, entre estructuras sociales y principios que le son inmanentes" (10). La relación de la idea con la realidad social no se da sin un esfuerzo, tanto psíquico como físico: "toda idea, comenta Gurvitch, se realiza por el esfuerzo y trabajo humanos, que le dan un sentido" (11). Pero en Proudhon no está tan claro como pretende Gurvitch la relación idea-realidad. En aquél se plantea una cuestión que más que metafísica es religiosa, como ocurre con otros autores que se plantean lo mismo, aun con otros resultados; me refiero a Marx y a Scheler. En Proudhon y Marx todo conocimiento, ciencia, lenguaje, filosofía, etc. (la llamada por Marx superestructura), nace de la acción, del trabajo. Es decir, primero es la acción que engendra, después, la idea; para Scheler las ideas son eternas e independientes de toda otra realidad, pudiendo, no obstante, ser conocidas tan sólo en un aspecto parcial, en relación al grupo social y al momento histórico concretos. Estas posturas, independientemente de su resolución materialista o idealista, tiene un trasfondo religioso evidente, de creación y de causa última. La sociología del conocimiento beberá aquí en una de sus principales fuentes, aunque no única: lo social crea las ideas. Gurvitch lo sabe y pretende evitar justamente ese falso problema, admitiendo la existencia de las ideas, de la realidad social y de su mutua relación. En consecuencia admite que gran parte de ese bagaje ideal (signos, símbolos, valores, ...) es producido por el hombre a la vez que éste es producido por ellos, efectuándose una relación mutua funcional: "los valores culturales,

escribe Gurvitch, las ideas y los ideales no son meros productos de la realidad social ni tampoco entidades trascendentes y aisladas, capaces de producir la realidad social. Ellos están relacionados, funcional y bilateralmente con la vida social (...) La inmensa abundancia de valores, ideas e ideales no se ve y nunca podrá verse y la vida social, con sus varios tipos de vínculos, grupos y sociedades, muestra únicamente algunas de sus secciones limitadas, lo que, precisamente, los hace experimentables y activos."(12) La relación causal es cuidadosamente evitada por Gurvitch, en un perfecto ejercicio de objetivación y de depuración de "prejuicios" (13). Este cuidado, sin embargo, no lo hallamos, como observa Gurvitch, en los primeros sociólogos, Saint-Simon, Proudhon, Marx, Comte, etc. quienes creyeron en "la identidad de lo teórico con lo práctico", o como decía Comte, "en la unidad de lo especulativo con lo activo" (14), identidad que se establece sin prejuicio de la prioridad ontológica de la acción: "la vida social, sentencia Marx, es esencialmente práctica" (15). La distinción, tan fecunda, utilizada en el racionalismo entre lo posible y lo real, sufre ahora una identificación, ya desde el movimiento idealista, que significa una confusión en todos los autores entre la sociología, la historia y la filosofía de la historia, lo que conduce a mezclar el análisis de lo social con un mesianismo del que casi nadie se libra. La separación entre historia y filosofía de la historia, primero, y la aparición de la sociología del conocimiento, después, poniendo de relieve los "coeficientes humanos" en la investigación y la relatividad de lo social, permitirá de nuevo acercarse adecuadamente, desprejudicadamente, al estudio de lo social (16). Pero precisamente por todo ello es necesario que recojamos la interpretación que da Gurvitch de la sociología de Proudhon de manera pormenorizada y sintética a la vez:

1) *la realidad social comporta varios aspectos o planos; es multiforme y pluridimensional*; los diversos aspectos o planos que la componen son: las fuerzas colectivas (el derecho y las reglamentaciones sociales [signos, modelos, reglas, símbolos]); la justicia y el ideal (afectivo), tan pronto en

lucha como coaligados; y la "razón colectiva"(o conciencia colectiva)(17). Las *fuerzas colectivas*, la primera representación del ser social, son irreductibles a las fuerzas individuales. Forman, según interpreta Gurvitch, uno de los aspectos de la realidad social en tanto que ser específico, es decir, que totalidad indescomponible. Son las fuerzas que engendran los valores en la vida económica, en la producción material. Son semejantes, reconoce Gurvitch, a las "fuerzas productivas de Marx", en tanto que explican la "explotación" (término utilizado por primera vez en una obra colectiva de los discípulos de Saint-Simon, *L'exposé de la Doctrine de Saint-Simon*, 1830, en la que se habla de "*l'exploitation de l'homme par l'homme*") de los obreros debido a que los capitalistas no pagan a los trabajadores más que su esfuerzo individual y no los efectos de su trabajo colectivo, una de las manifestaciones de las fuerzas colectivas. Sin embargo, cuando la sociedad se organiza (las clases sociales, los grupos particulares e incluso el Estado), las fuerzas colectivas se convierten en "poder" (tanto político, como económico o social). Estas fuerzas o estos poderes, matiza Gurvitch, no implican ni justicia, ni derecho, ni ideal, aunque pueden engendrarlas y sublimarlas, pueden también pervertirse y alienarse, como por ejemplo, las fuerzas colectivas económicas en un régimen capitalista, por la explotación, que acabamos de indicar; o las fuerzas colectivas políticas en un Estado autoritario, subordinadas, no a la justicia, sino a los intereses particulares dominantes.

Los conflictos engendrados por las fuerzas colectivas están equilibrados por a) las reglamentaciones jurídicas (sobre todo el derecho igualitario y mutualista por un lado, y el derecho social autónomo y espontáneo, por otro) frente al derecho individual y al estatal surgido del derecho romano tradicional (del *dominium* y del *imperium*). b) Las reglamentaciones sociales (o el social control de la sociología norteamericana), a saber, modelos, signos, símbolos, etc., observación que enriquece enormemente el análisis y la concepción de la realidad social (18). Lleva Gurvitch razón al advertir que

"cuanto más las reglamentaciones sociales llegan a guiar las fuerzas colectivas, más posibilidades tiene la justicia de triunfar en el grupo social" (19), lo que hace que Proudhon sea excesivamente jurista, ya que es la idea e institución del derecho lo que "puede apaciguar, comenta igualmente Gurvitch, las antinomias irreductibles de la vida social y que bajo la forma de "derecho económico", de "derecho social" independiente del Estado, puede lograr organizar "la sociedad", "lanzarla" como contrapeso efectivo contra el Estado y "transformar la propiedad en su principio", "moralizándola" en su esencia misma" (20). Como vemos, Gurvitch está en lo cierto al establecer una relación entre el derecho y su fundamentación, la moral, medio indispensable para la realización de la "razón colectiva". La actividad moral, pues, posee dos formas distintas de manifestarse, según el esquema ideal-realista: bajo una forma ideal y bajo una forma empírica. Bajo la forma ideal, y en ello anda muy cercano a Kant, sería aquella sociedad que "fundándose sobre el derecho, que humaniza las fuerzas colectivas, atempera sus conflictos y los eleva hacia un orden mutualista" (21), es decir, una sociedad donde impera la justicia "concebida como un equilibrio entre los valores transpersonales y personales" (23).

2) "*La realidad social es esfuerzo, acción, trabajo, competencia y lucha de los grupos y de las clases*, comenta Gurvitch en este segundo punto, que, él lo sabe muy bien, culmina en guerras y revoluciones; éstas últimas son capaces de transformar la acción militar en batallas por el dominio de las fuerzas de la naturaleza". En resumen: "la sociedad es una *"Totalidad dialéctica"* (24). En efecto, como recoge Gurvitch, la sociedad es una totalidad inmanente porque supone una equivalencia perfecta entre las partes componentes y el todo" (25), entendiéndose por totalidad "un equilibrio en la diversidad, que excluye toda jerarquía, toda dominación, toda subalternancia de los elementos componentes" (26). He aquí una manera plástica de superar tanto el empirismo materialista cuanto el racionalismo

idealista. Para el primero, la sociedad, como cualquier todo, no sería más que la suma de los elementos componentes (27); de aquí que la potenciación de lo individual en exclusiva sea una consecuencia necesaria, como también lo es la ausencia de toda concepción y valoración de lo colectivo en cuanto tal. El derecho individualista, que tanto critica Gurvitch, sería una buena muestra de cuanto decimos (28). Pero cabría caer, al huir de esta postura, en la concepción opuesta, a saber, en la que la Totalidad es algo trascendente a sus componentes ya que el "todo es mayor que la suma de las partes que la constituyen". El peligro de confundir el todo trascendente con un poder concreto, a saber, Estado, partido o iglesia, es algo obvio, como nos muestra constantemente la historia. Contra esto están también Proudhon y Gurvitch. Ambos optan por una solución intermedia, por una síntesis que no elimina ninguna de las dos partes, sino que las coordina y armoniza: el todo es más que la suma de las partes, pero este todo no es trascendente a ellas, sino *inmanente*. Este matiz, fundamental, por otra parte, implica una reestructuración del papel y del sitio que esas partes desempeñan en el todo. Ni un mero mosaico de relaciones sólo nominales o vacías de sentido, ni una jerarquización subordinada con relaciones sustanciales e inmutables, en las que el individuo se debe someter a la tiranía del todo, perdiendo su significado como tal parte y, por ende, su libertad; que el todo sea inmanente a sus componentes implica el que se establezca entre ellos una relación de equivalencia, es decir, un equilibrio entre lo dispar, sin subordinaciones ni dominios. El derecho social es la máxima expresión de esta forma de pensar, cuyas normas jurídicas son obligadas a realizarse con el fin de poder dirimir los conflictos que permanentemente conforman toda organización social que la hacen activa y en efervescencia continua. Por ello tanto la sociedad, como realidad integral, y el método para estudiarla deben coincidir: basarse ambos en ese substrato conflictivo y creativo a la vez, o sea, en resaltar la *dialéctica*.

Es necesario ahora advertir que no llega Proudhon a este concepto por un procedimiento primordialmente teórico, sino a través del análisis del trabajo organizado, como "proceso ideorrealista, como lo denomina también S. Debout, lo que supone un método de pensamiento y una técnica de acción que utilizan dinámicamente el equilibrio de las fuerzas y la espontaneidad social" (29). Así mediante la dialéctica pretende Proudhon preservar la libertad creadora de los grupos, manteniendo su autonomía, coordinándolos y no subordinándolos en síntesis que implican jerarquías o, bien, constricciones, pues, como recoge Gurvitch de Proudhon de su obra *La Pornocracia*, "la síntesis de Hegel es "gubernamental"; ésta es "anterior y superior a los términos que une" (... y) conduce a Hegel "a la prepotencia del Estado" y "al establecimiento de la autoridad" (30). Cabe preguntarse, en consecuencia, qué entiende Proudhon por dialéctica, ya que critica tan duramente el sentido hegeliano de dialéctica, eminentemente sintética y superadora de las contradicciones que la fundamentan. La dialéctica proudhoniana, dice Gurvitch, busca "la reconciliación universal por la contradicción universal", es decir, por medio de equilibrios (que no son síntesis y, sus elementos antitéticos, no son ni absorbidos ni superados); estos equilibrios "se establecen por integraciones en conjuntos no jerárquicos, donde los contradictorios se completan, a veces, demasiado fácilmente en lugar de pasar por diferentes fases de conflicto sin fin" (31). Hay que hacer notar que el orden dimanante de aquí (no el orden superficial, producto de la fuerza policial y, por lo tanto, falso), es decir, la multiplicidad coherente de los conjuntos, no se logra sino tras grandes esfuerzos y mediante las antinomias eternas de los grupos y clases, lo que, estando en una cierta consonancia con la teoría de Leibniz, la supera, a su vez, en su talón de Aquiles, esto es, en su "optimismo armónico". Gurvitch recoge una serie de antinomias registradas en la *Primera Memoria sobre la Propiedad* en donde se dice que "la propiedad es el producto espontáneo de la sociedad" y "es la disolución de la sociedad". Es "el precio del trabajo" y es "la negación del

trabajo". Es "la libertad" y es "el robo" (32). Es evidente que estas antinomias se desarrollan en dos planos distintos, por eso lo son.; en sí mismas (la propiedad, el Estado, etc.) desligadas de todo contexto y situación social, se tornan perniciosas e impulsan al hombre hacia la alienación; consideradas en un marco social determinado, se hallan en perpetua transformación y cambian al igual que el marco social. El desarrollo de la historia posterior a Proudhon nos ha mostrado la síntesis (tan denostada por él) de ambos planos: tanto la propiedad como el Estado han sido tomados como elementos absolutos, fijos e inmóviles, pero en el seno de una sociedad, que se considera también inmóvil, o sea, sincrónica; diversas instancias han coadyuvado a ello y, de entre ellas, el poder, tanto político como económico, quien al poseer el nuevo factor, no contemplado por Proudhon, de los *mass media*, obliga a nuevos planteamientos y consideraciones de aquellos problemas. Pero no insistiremos aquí sobre este aspecto, más propio de un ensayo político. De todas formas, la búsqueda de soluciones no sintéticas, que armonicen provisionalmente los antagonismos, sigue siendo una tarea prioritaria de nuestra época, pues "la sociedad es un conjunto de individuos activos, a la vez autónomos y solidarios, cuyos conflictos o uniones crean la vida social"(33). Esto es así y siempre lo será, no nos cabe duda. El mérito de Proudhon está en hacerlo patente, pues, como él mismo dice, "no hay que inventar la ciencia [de lo social] sino descubrirla". En ello participan lo que él llama "las fuerzas colectivas", que son irreductibles a las fuerzas individuales y no consisten en la suma de ellas, pues, como explica Gurvitch, "en un grupo, en una clase o en una sociedad, la asociación de esfuerzos produce fuerzas centuplicadas"(34). Y también participa, como fuerza antagonista, la "razón colectiva"; ambas, solas, son quimeras, más peligrosas que las propias fuerzas o razones individuales; pero juntas, puestas en relación dialéctica, revelan la trama de la realidad social, que se manifiesta en el trabajo.

Aquí, en este punto, según Gurvitch, se unen a los juicios de valor los juicios "del moralista y del doctrinario", pues "es imposible aislar la producción y el trabajo individual del esfuerzo colectivo de la sociedad" y por ello "el obrero tiene derecho a participar en los productos y en los beneficios en proporción a su trabajo" (35). De aquí que el concepto de *anarquía*, que tiene valor moral y social, se pueda derivar de todo lo dicho, puesto que, este concepto, implica: 1) la negación del dominio de la mayoría sobre la minoría; 2) la negación de la autoridad de todos contra uno solo; 3) la negación de la autoridad de algunos sobre todos. Cualquier forma de poder es negada si no está basada en la *autoridad de la ley*. Por tanto, dice Gurvitch, decir anarquía es decir "soberanía del derecho" (36). El derecho social de integración se manifiesta en su teoría *federalista o cooperativista*, según el punto de vista político o económico. Este aspecto supondría la paulatina caída del capital, de la propiedad y del Estado (37), y la afirmación de la libertad, ya que "quien dice libertad dice federación o no dice nada" y "quien dice socialismo dice federación o tampoco dice nada" (38).

Todavía debemos consignar que Gurvitch califica a la dialéctica proudhoniana como antitética, negativa y ascendente y, además, apologética (39). Es antitética en el sentido que ya hemos apuntado, es decir, se basa en la antítesis que, a lo sumo, busca el equilibrio inestable (40), pero rechaza la síntesis, tal y como la admite Hegel. En cuanto que conduce hacia un ideal social (en Proudhon el ideal consiste en la liberación del hombre, individual y colectivo, de todas sus servidumbres, mediante el pluralismo y la federación, caldo de cultivo de una democracia política e industrial y lugar donde el derecho triunfa sobre el poder y sobre las demás reglamentaciones sociales), su dialéctica es una dialéctica de progreso, de progreso de la sociedad, naturalmente; en este aspecto, cabe recordar, coincide con la dialéctica marxista. También es apologética a pesar de todo, en cuanto que es una apología del equilibrio, de la conciliación de las antinomias, de su

integración en conjuntos no jerárquicos, del federalismo de diferentes especies, de la copropiedad federalista (o propiedad con-federada, sin matiz alguno histórico concreto) y de la democracia industrial. He de advertir que al leer a Proudhon, uno tiene la impresión de estar leyendo al mismo Gurvitch en su parte doctrinaria, como podremos ver a continuación. Pero hay una diferencia que Gurvitch se apresura a resaltar: llegan al mismo sitio, Proudhon y él, pero por diferentes caminos; en efecto, en Proudhon todo lo anteriormente descrito "no es el resultado de un análisis dialéctico imparcial (...) sino que son aceptados por Proudhon con anterioridad a toda dialéctica" (41). A pesar de todo, esta crítica, aunque justa en cierto modo, no es -no puede serlo nunca- verdadera. No existe la inducción pura. Esto es ya hoy, afortunadamente, un axioma. Siempre se parte de ideales previos; o ¿acaso no hace Gurvitch lema de la expresión de Jaurés "ir al ideal para conocer lo real"? No creemos, sin embargo, que esta postura empañe en absoluto el temple analítico y revolucionario de ambos, sino que, por el contrario, confirma la famosa intuición del mismo Proudhon, ya citada, de que si queremos conocer al hombre, debemos conocer la sociedad, completándola con la fórmula inversa: si queremos conocer la sociedad, debemos conocer al hombre.

Hay, aún, un último aspecto que creo necesario subrayar. Gurvitch admite en Proudhon una confusión entre dialéctica y doctrina social, al identificar el pluralismo social como hecho, con un ideal pluralista y con los medios pluralistas de su realización. "Proudhon, dice Gurvitch, ni siquiera advierte que no es en absoluto necesario que la aplicación de un ideal social pluralista a un pluralismo de hecho conduzca, en todo marco social y en toda situación concreta, a una organización pluralista" (42). Para ilustrarlo nos propone Gurvitch un par de ejemplos mediante los cuales confirma su crítica y su teoría; uno de ellos ocurre en la Revolución Francesa, durante la cual existía, ya de antes, un pluralismo social, pero inerte, anquilosado y degenerado



(como ocurrió en toda la Edad Media y en todos los países cuyo gobierno fuese absolutista y/o totalitario), de clases sociales sometidas y condenadas a no salir de esa situación y la existencia de grupos autocráticos que impedian la entrada de aires democráticos y de libertades; tal y como ocurrió con Roosevelt, este es el segundo ejemplo, y su "New Deal" por el que trataba promover la presencia activa de los sindicatos obreros para equilibrar el poder desmesurado que habían acumulado los patronos. En ambos ejemplos se hace patente la intervención del Estado con medidas unitarias y estatistas para limitar el poder de unos grupos y favorecer la presencia efectiva de los otros grupos sometidos, procurando así un pluralismo de hecho. En principio no hay nada que oponer, como simple procedimiento teórico a esta proposición; únicamente hay que advertir el peligro que puede conllevar esta situación si el propio Estado no es consciente de su papel e impide que el pluralismo se extienda realmente hasta el punto de que la misma realidad social y jurídica recorte el papel que éste ha desempeñado hasta ese momento; favorecer la presencia omnímoda del Estado, por situaciones determinadas, es volver a caer en errores históricos, tal y como lo fue en regímenes políticos determinados, pues siempre evitará su pérdida de poder con la excusa de que "aún no es el momento".

Como vemos, Gurvitch no puede evitar un cierto doctrinarismo cuando trata este tema, y que le vuelve a brotar cuando aborda el análisis de Proudhon; no en vano "las dos revoluciones rusas, de febrero y de noviembre de 1917, me cogieron en pleno período proudhoniano y sindicalista"(43).

3) *"La espontaneidad colectiva representa un papel esencial en el engranaje social, y es en las revoluciones donde mejor se pone de manifiesto; sin ella no podrían funcionar las fuerzas colectivas, la razón colectiva, la justicia, las reglamentaciones sociales ni el trabajo o esfuerzo colectivo, ni la libertad colectiva unida a la voluntad"* (44). En otras palabras, la sociedad,

y su funcionamiento como tal, depende de la acción de los agentes sociales, tanto individual como colectivamente considerados; si embargo la matización que establece Gurvitch es importante: la acción *espontánea*, y además, colectiva. No creemos necesario ahondar más en este concepto, ya visto en las páginas anteriores; únicamente al hilo de este punto que estamos tratando recordaremos que esta afirmación que Gurvitch atribuye a Proudhon la hace aquél también suya, pues hemos comprobado la influencia que posee el Romanticismo alemán en nuestro autor a través de Fichte, y para los románticos este punto de la espontaneidad colectiva era axiomático. Incluso para una reflexión teórica sobre lo social no es lo mismo partir de este supuesto que de otro distinto; pues, aunque se lleguen a las mismas conclusiones, los significados y las valoraciones son distintas; así por ejemplo, todo teórico de lo social que se precie empezará diciendo que "en toda ciencia social es posible distinguir entre un estudio sincrónico y un estudio diacrónico ...(lo que tiene su antecedente en) una Estática y una Dinámica social..."(45). La diferencia interna entre lo dinámico y lo estático, o bien entre lo sincrónico y lo diacrónico, está considerado desde el punto de vista predominante de lo "científico", o sea, de lo estático o sincrónico, que no significa otra cosa que "un mayor rigor formal en el control de los hechos, en el análisis de los datos y en el engranaje de sus relaciones" (46); más adelante se da otra cita suficientemente ilustrativa: "no se rehuirá, por tanto, junto a un planteamiento sincrónico, un tratamiento que podríamos llamar eventualmente diacrónico, del objeto de la investigación" (47). La fuerza de lo sincrónico sobre lo diacrónico resulta palpable, sesgando así la orientación de la investigación: lo diacrónico no sería más que una derivación histórica (de comparación en el tiempo) de estructuras sociales que funcionan en un momento determinado. Aquí no hay acción espontánea colectiva alguna como fundamento explicativo, sino como fenómeno ilustrativo. De su aplicación resulta la orientación "científica" de lo social, es decir, la ciencia social: los conceptos operativos usados evitan cualquier implicación diacrónica, ya que

relativizarían sus definiciones y complicarían el aparato conceptual, lo que estaría muy alejado del modelo "físico" newtoniano al que aspiran, erróneamente, parecerse. Sin embargo, cuando ocurre lo contrario, cuando la fuerza de lo diacrónico prevalece, el panorama cambia por completo; todo hay "que ponerlo en perspectiva histórica y relativizarlo; el modelo estructural es más abarcador y por tanto su equilibrio más lábil; el momento puntual histórico no es más que una ejemplificación compleja de una trama más amplia sin que por eso lo histórico sea lo determinante. La diferencia entre los dos modelos es la que se establece entre comprender y explicar: "comprender un fenómeno, dice Goldmann, es describir su estructura y delimitar su significado", mientras que "explicar un fenómeno es explicar su génesis a partir de una funcionalidad en vías de devenir a partir de un sujeto"(48). De la explicación de un hecho, no sólo de su comprensión, surge un estudio que nos lleva hacia la dialéctica, al derecho social o derecho no estático, engendrado por la acción espontánea de los grupos, clases, etc.; esta acción espontánea también se manifiesta en la composición social de los susodichos grupos, de su acción, representada en la moral, en los valores, en los signos, símbolos, etc., que toda sociedad necesita para vivir; se representa también en los grupos y fuerzas políticas, sindicales, económicas, y un largo etcétera(49).

4) *El pluralismo sociológico es impuesto por los hechos*, por la diversidad creciente de lo social, es decir, es puesto de manifiesto por la existencia de múltiples agrupaciones: grupos y clases distintos, que poseen una realidad efectiva; también lo es manifiesto por el conflicto entre el Estado y la sociedad económica (50). Este punto es crucial para entender el giro que comenzó a dar Gurvitch hacia la sociología, y en Proudhon encuentra su inspiración. Acabamos de ver en el punto dos de esta exposición de la doctrina proudhoniana la confusión de éste entre dialéctica y doctrina social y su identificación incorrecta entre el hecho, el ideal y la técnica del

pluralismo social; vimos ya los dos ejemplos con que Gurvitch ilustra su crítica; sólo nos queda ahora mostrar la opinión de Gurvitch a este respecto. Ya en el año 1946, escribía nuestro autor: "desde el punto de vista sociológico, el pluralismo es *un hecho* observable en toda sociedad sin excepción. Toda sociedad ha sido siempre un microcosmos de grupos particulares que se limitan, se combaten, se equilibran, se combinan, se integran y se ordenan jerárquicamente en el conjunto global, microcosmos que permite las combinaciones más variadas, condicionadas por las situaciones históricas"(51). Este pluralismo de hecho es la manifestación de un conflicto permanente entre los componentes, actores, sociales. Toda la corriente idealista y moralista que procede de Kant, incluido él mismo, lo contemplan de esta manera; así como la oposición entre el pluralismo de hecho y el pluralismo ideal, de sesgo típicamente moral, es decir, como ideal moral: "A este pluralismo de hecho se opone netamente el *pluralismo como un ideal*. Se trata aquí de un ideal moral y jurídico, consistente en una armonía entre la variedad y la unidad, engendrándose recíprocamente, un equilibrio entre los valores personales y los valores de los grupos y de los conjuntos, una inmanencia recíproca entre los todos y las partes múltiples.(.....) Integra [este ideal] la variedad y la equivalencia pluralistas (...) en una síntesis más vasta que únicamente da un criterio de selección entre lo múltiple" (52). En otras palabras, en el ideal pluralista se realiza la pluralidad en la unidad; de este modo la libertad acentúa la variedad, la fraternidad acentúa la unidad y la igualdad la síntesis de ambas, a saber, la comunidad fraternal (suprema unidad del ideal democrático que no necesariamente ha de ser trascendente). "*El pluralismo como técnica*, es decir, como método especial empleado en la lucha heroica para la realización de la libertad humana y de los valores democráticos en circunstancias particulares, debe ser netamente distinguido tanto del pluralismo de hecho, cuanto del pluralismo como ideal" (53). En definitiva, lo que Gurvitch pretende indicar es que no siempre una técnica pluralista lleva a un pluralismo

de hecho, de igual modo que una técnica o modo no pluralista (monista o estatista, como ocurrió en la Revolución Francesa y con el "New Deal" americano) pueden conducir a un pluralismo de hecho. De la situación actual, hace Gurvitch el siguiente análisis: "[Hoy,] época de "Leviatanes", una técnica pluralista de las más radicales parece ser la única apta para conjurar el peligro, para salvar y profundizar la libertad humana. Esta técnica pluralista nueva servirá para limitar al Estado por una Organización Económica independiente que se gobierne ella misma, y recíprocamente, en instaurar contrapesos efectivos entre la Constitución Política y la Constitución Social, entre la Democracia Política y la Democracia Económica, entre la Propiedad Pública y la Propiedad Social, entre el Interés General Político y el Interés General Económico, entre los Productores y los Consumidores, entre estos dos tomados en su conjunto y los Ciudadanos. Esta técnica pluralista rigurosa debe ser la inspiración principal de una nueva declaración de Derechos"(54). Es ésta una técnica que está al servicio del ideal pluralista democrático, ideal que, como decía Jaurés, le servirá para comprender la multiplicidad de la realidad social y para tener en cuenta sus relaciones y conflictos. Sólo el esfuerzo titánico de una mente poderosa podría enfrentarse felizmente con tan ingente tarea, que aún hoy es fuente de inspiración para muchos estudiosos de la realidad social (55).

5) *"En cada sociedad hay una multiplicidad de agrupaciones, y bajo el régimen capitalista aparecen la clases sociales, entre las cuales está el proletariado unido al campesinado y opuesto a la burguesía. Su lucha tiende hacia la revolución social"*(56). *"Las revoluciones sucesivas y casi permanentes son necesarias para promover la justicia y la razón que son esencialmente colectivas. Esta promoción no tiene nada de automático y está ligada al esfuerzo colectivo libre"*(57). Dentro del pluralismo social, base axiomática de la teoría social de Gurvitch, y que también lo es de Proudhon, es necesario realizar el estudio pormenorizado de los grupos que lo forman,

distinguir entre los grupos y las clases, saber cuándo surgieron éstas y si en la sociedad futura continuarán existiendo; delimitar la existencia de los grupos en contextos sociales más amplios; estudiar las revoluciones que en cada contexto se realizan, con qué grupos, y no estudiar sólo "una revolución", haciéndola extensiva a épocas que no corresponde y con grupos distintos. No cabe la menor duda que Proudhon, como Marx, analizaron profundamente una sociedad y un determinado régimen político-económico: la sociedad y el régimen democrático pero con contenidos feudales en lo económico; en ese contexto es obvio que se apelase a la *conciencia de clase*; pero fuera de ese contexto interpreta Gurvitch la necesidad de establecer la justicia y la razón, siempre relativas a las épocas históricas pero orientadas a la colectividad. Hacerlas triunfar no es fácil, pues siempre las fuerzas económicas y políticas se opondrán a ello; de ahí que la llamada a la revolución continua, permanente, sea obligatorio. Entonces ¿y la sociedad futura? ¿será una sociedad idílica, sin clases sociales ni antagonismos? "Proudhon queda indeciso respecto al destino de las clases sociales en la sociedad futura. El empresariado, la clase burguesa, deben desaparecer, lo que plantearía el problema de un equilibrio entre las nuevas clases más compleja, cosa que Proudhon no prevé" (58). Del mismo modo que lo hace Marx. Para Gurvitch, la sociedad futura seguirá siendo plural y conflictiva, con las clases sociales como protagonistas, aunque aspire, ya desde sus primeros escritos, a un autogobierno, federal, socializador y democrático, que impere el derecho social, mediante el cual se salvaguarda la autonomía y la libertad de los grupos frente al intento monopolizador del Estado y frente al individualismo, verdadero freno, también, de todo intento socializador. (59)

6) "*Mientras el trabajo permanece alienado*, no solo las fuerzas colectivas sino también el conjunto de la realidad social en todos sus niveles, son acaparados por las clases poseedoras, en particular por el empresariado industrial y las altas finanzas." (60) (...) "instaurando, en la época capitalista,

un "feudalismo industrial"(61). Esta observación que hace Gurvitch de Proudhon también la aplica a él mismo; en efecto, y como ya hemos comentado anteriormente, toda la obra de *La Déclaration des droits sociaux* va encaminada a fundamentar los derechos sociales de los ciudadanos sobre una nueva base democrática es decir, de participación activa de los mismos no solo en las actividades políticas sino también, y primordialmente, económica: en las empresas, oficinas, fábricas, etc. La copropiedad efectiva es la única garantía de eliminar ese "feudalismo industrial", fundamento de toda alienación o desintegración enajenada del hombre total real. "Completar la Declaración de los Derechos Políticos con una declaración de los Derechos Sociales, es proclamar los derechos de los productores, de los consumidores y del hombre, en tanto que individuo y en tanto que grupo, una participación efectiva en todos los aspectos de la vida, del trabajo, de la seguridad, del bien estar, de la educación, de la creación cultural, así como en todas las manifestaciones posibles de la autonomía jurídica, del control democrático por los interesados mismos, del *self-government* y de la acción judicial." (62). El *leit-motiv* de la teoría social de Proudhon, de Marx y de Gurvitch es el mismo, a saber, la construcción del hombre total, es decir, no alienado o escindido en dependencias que le son impuestas por las necesidades de vivir, ajenas a su voluntad; es el intento de denuncia por parte de ellos de tales enajenaciones en orden a propiciar la instauración de una forma de vida anclada en la libertad, a ejercer sus derechos sociales de forma irrenunciable. Hemos de repetir, una vez más, que en el orden de los fines están los tres autores -y muchos más, por supuesto- completamente de acuerdo, pero no lo están en orden a los medios para conseguirlo; recordemos a este respecto lo que dice Gurvitch acerca del pluralismo como Hecho, como Técnica y como Ideal, ya visto anteriormente.

7) "El progreso es la victoria de la libertad colectiva, unida a la decisión que hace triunfar gracias a las revoluciones, la razón colectiva y la justicia

conjugada con un ideal afectivo. También es un llamamiento en favor de nuevas revoluciones. Nunca hay nada de automático, de fatal en el progreso. La regresión, la decadencia, la "retrogradación" son tan reales como el progreso y acechan en todas partes a la sociedad, a los grupos y a las clases sociales" (63). En estas líneas nos quiere mostrar Gurvitch la inevitabilidad de Proudhon, como también lo hará Marx, de unir su análisis de lo social con una filosofía social, que, en este caso, lleva una enorme dosis de utopía. El deseo y la realidad se cruzan con mucha frecuencia tras el análisis de las miserias humanas y la idea de progreso ha sido una de las ideas que mejor han recogido estos anhelos; en efecto, "el progreso terrestre de la humanidad constituye la cuestión central a la cual se subordinan siempre todas las teorías y movimientos de carácter social" (64). Es cierto que la idea de progreso se ha ido matizando y ha perdido, con el tiempo, el componente excesivamente utópico que poseía en la época que tratamos, pero lo que no ha perdido nunca, a pesar de las críticas sufridas en los vaivenes históricos, es su "ilusión de finalidad" (65). El mismo Gurvitch tampoco ha sabido resistirse a este ideal afectivo, cuando nos habla de una sociedad, en cierto modo futura, planificada "según los principios del colectivismo pluralista descentralizador" (66). La dialéctica lleva implícita una finalidad, más o menos utópica, más o menos realizable, pero siempre basada en la necesidad psicológica de ofrecer una realidad menos caótica que la que se analiza, menos injusta que la nos tocó vivir; la dialéctica es más propicia en los momentos de mayor agitación y desconcierto; por ello abre siempre una puerta a la esperanza, es decir, a la seguridad y a la justicia; por ello también su vehículo es la revolución (67). La ilusión de finalidad es más bien un marco psicológico humano que una realidad social. No obstante, Gurvitch recoge, y aplica a Proudhon, las advertencias roussonianas de *regreso*, de *decadencia*, de *marcha hacia atrás*, que se dan con mayor frecuencia de lo que sería deseable (68); no hay fatalidad en el progreso; éste depende de la acción espontánea de los actores y de su libertad, coeficiente de incertidumbre

que evita toda determinación política, económica, religiosa, etc., lo que no obsta para que se lleven a sus últimas consecuencias aquellas tendencias, ciertamente observables, que nos parecen más acordes con el ideal liberalizador de la colectividad.

8) "*Las ideas, los valores, la justicia, la "razón colectiva"* surgida de las fuerzas colectivas por sublimación y para guiarlas, vienen en particular de la acción y del trabajo en proceso de desalienación y deben retornar a la acción. Pero degeneran cuando pierden contacto con éstas y no se realizan en la lucha, en el esfuerzo en el trabajo, en la creación, en suma, en las revoluciones" (69). Hay en esta glosa de la filosofía social de Proudhon un cierto antropocentrismo "moderado", a saber, el hombre es creador de sus propios símbolos, valores e ideas, en tanto es capaz de sublimar sus propias necesidades y necesita guiar su conducta colectiva e individual; las crea mediante la acción y el trabajo desalienado. Sin embargo esa su creación puede volverse contra él en cuanto que ideas, valores y símbolos se absolutizan, se independizan de su raíz humana, obligando a los hombres a ser servidores de sus propias creaciones (70); la apuesta por la inmanencia y por la acción son evidentes como claves de comprensión de lo social.

Con los estudios realizados sobre Saint-Simon y Proudhon, Gurvitch ha pretendido reparar una injusticia secular, sobre todo con Proudhon, ya que sobre éste pesaba la injusta valoración que Marx, y con él los marxistas y de modo más injusto todavía, hace de este autor en su famosa obra *La Miseria de la Filosofía*, de 1847, que formalmente dirige contra la obra de Proudhon *La Filosofía de la Miseria o Las contradicciones económicas*; Gurvitch manifiesta, a través de un estudio concienzudo de los textos, que realmente la diatriba de Marx no iba dirigida contra Proudhon, a lo sumo le afectaba de un modo muy tangencial, sino contra un "falso Proudhon", es decir, la dialéctica hegeliana, y contra el pensamiento, en general, de Hegel, hacia

quien muestra una animadversión cada vez mayor.

El pensamiento de Proudhon constituye una vasta "filosofía social", como suele decir Gurvitch, "que resulta, apostilla Duvignaud, de una reflexión continua sobre la práctica de la experiencia y de un esfuerzo por dialectizar esa experiencia"(71).

Cap. 10.- La presencia de Marx.

El contacto de Gurvitch con el marxismo, antes que con Marx, hay que situarlo en los primeros años de su formación: "Es a la edad de catorce años cuando comencé mis lecturas filosóficas y sociológicas, teniendo conocimiento de los escritos marxistas en boga en este momento en mi patria de origen, Rusia: primero Kaustky, después Plejanov y, por último, Lenin"(72). Este primer encuentro no debió ser demasiado provechoso para él, pues el marxismo convertido en doctrina no dejaba muchos resquicios para el asentamiento de la libertad: "Sus creencias en el determinismo riguroso, revelado por las "leyes implacables de la historia" -determinismo que tendría por base el "materialismo económico", su tema favorito- me impresionó enormemente despertando sin cesar mis dudas"(73). En un ambiente hipersensible hacia la libertad como debieron ser aquellos momentos en que se vivía una fuerte oposición contra el zarismo, es lógico que la doctrina alternativa que se presentaba como más poderosa e influyente suscitara tales recelos, pues, como sigue recordando Gurvitch, "si la economía determina en "último lugar" la marcha de la sociedad y de la historia, ¿de dónde viene su propio determinismo? La economía ¿no es actividad humana, producción, lucha por dominar la naturaleza y obtener una mejor parte en la distribución, y en especial, lucha de clases?"(74). Evidentemente, en tanto determinismo es muy difícil encontrar cabida a la llamada revolucionaria que pudiera

precipitar el curso de los acontecimientos.

Las decisiones personales siempre son complejas y difíciles de justificar, pero podemos arriesgar la hipótesis de que lo anteriormente dicho más el ambiente intelectual vivido por él en el que predominaba la orientación propiciada por la iglesia ortodoxa y la corriente intuicionista, le hicieron abandonar el marxismo y acercarse al ideal-realismo fichteano, como ya hemos tenido ocasión de ver. Tardará muchos años aún en reecontrarse con Marx; uno de los motivos fue el descubrimiento y publicación de las obras de juventud, durante mucho tiempo celosamente perdidas. En ellas pudo observar los orígenes saint-simoniano y proudhoniano de Marx y su crítica despiadada a la doctrina hegeliana. Tal doctrina fue otro de los motivos principales del rechazo de Gurvitch a la doctrina marxista, pues por aquel entonces "se me decía que no podía ser marxista sin ser hegeliano"(75). La lectura de Hegel le produjo "una indignación sin límites", sensación que no le abandonará jamás: " <<la síntesis de la sociedad civil y de la familia en el Estado>> prusiano, encarnación de la moral concreta, confirmó mis peores aprehensiones en cuanto a los resultados prácticos del necesitarismo determinista, lo que consumó mi ruptura total con el marxismo y el hegelianismo."(76) En el análisis concreto de lo social, de su tipología y del estudio de las estructuras sociales, aquí, "se produjo mi reencuentro con Marx, después de muchos años de separación"(77). Varios trabajos ha dedicado Gurvitch a Marx (78) y en todos ellos ha predominado en importancia el aspecto como sociólogo sobre los demás, incluso el económico, que Marx presenta (79).

El plan de análisis que ha realizado Gurvitch de Marx él mismo nos lo da de forma sintética, pudiéndolo encontrar desarrollado a lo largo de las obras que dedica a Marx y de un modo concentrado en su última obra de sociología *La Vocation actuelle de la Sociologie*, tomo II, 1963²: I.- Realiza el examen

de los orígenes del pensamiento sociológico de Marx, mostrando que la influencia de Hegel fue sólo terminológica y que el famoso "hegelianismo de izquierda" no fue otra cosa que un saint-simonismo hegelianizado.

II.- El análisis de las obras de juventud: *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel; Economía política y filosofía; La ideología alemana*. En estos análisis intenta mostrar que su concepción de la realidad social y su sociología de las alienaciones se encuentran ya desarrolladas.

III.- El análisis de las obras del período intermedio: *La miseria de la filosofía; El manifiesto comunista; La lucha de clases en Francia; El 18 Brumario de Luis-Bonaparte*.

IV.- La colaboración entre sociología e historia, la sociología de las ideologías y la sociología de las clases sociales, es muy importante y se pone de relieve convenientemente.

V.- Las obras del último período de Marx: *Contribución a la Crítica de la Economía Política; El Capital*, 1^{er}, 2^o y 3^{er} vol. En el *Capital*, que desarrolla una sociología económica, las tesis de la sociología general de Marx, retroceden a un segundo plano, aunque están continuamente presente, de tal manera que sin tener en cuenta esto, la obra no se podría entender. (80)

Otro de los aspectos de la teoría marxista, la dialéctica, es tratada de un modo específico en la obra de Gurvitch *Dialéctica y Sociología*, así como el estudio de las clases sociales en su *Concepto de clases sociales...*

Gurvitch llega a la conclusión, por tanto, de que Marx no fue solamente un sociólogo, sino que además fue un doctrinario político, un historiador de gran clase y un economista de primer orden; como filósofo deja algo más que desear ya que su filosofía está unida a un prometefismo humanista, al concepto de alienación, que en él es polisémico y contradictorio a veces, y a la dialéctica, de gran importancia para la sociología puesto que la estudia como método y como realidad. Pero también concluye, no hay que olvidarlo, en

que fundamentalmente es un sociólogo, como acabamos de exponer más arriba; y lo es de tan gran talla que está situado entre los fundadores de la sociología; éstos serían: "Saint-Simon, con su concepción de la sociología como ciencia de la sociedad en acto; Proudhon, con su hallazgo de la multiplicidad de grupos en lucha y de sus equilibrios variables, que constituyen la sociedad; Marx con su estudio de las interpenetraciones y conflictos entre "las fuerzas productivas" y "las relaciones sociales de producción", de los que la lucha de clases es la manifestación más ostensible, y con su esfuerzo por penetrar los secretos del juego complejo entre las infraestructuras sociales diversas y las superestructuras ideológicas" (81). Y es deudor en mayor parte de Saint-Simon y de Proudhon que de Hegel. Esto lo deja muy claro Gurvitch en sus obras (82).

La teoría sociológica de Marx consistiría en la "integración de las manifestaciones parciales de la realidad social en "cuadros totales" cuya explicación hay que buscar en los confines de la historia y del análisis estructural"(83). Esta aparentemente abstracta definición de Gurvitch tiene su comprensión en el siguiente ejemplo: " *El Capital* -que lucha contra los prejuicios del "hombre económico" abstracto, contra el "fetichismo" de la mercancía y del capital, contra las "leyes económicas" universales de las que hablaban los economistas clásicos- no puede, en tanto que obra científica, ser comprendida más que si se la considera como una *sociología económica* revelando que los fenómenos económicos, las actividades económicas, las categorías económicas pierden su sentido y su carácter cuando se encuentran separadas del conjunto de la sociedad, de su estructura, del tipo de ésta última, del "fenómeno social total", del "hombre total" (84). El centrar el tema bajo la consideración sociológica le lleva a Gurvitch a poder rechazar de plano la interpretación usual de que el marxismo no es sino una "explicación de la historia", y de recordar que sólo bajo esta perspectiva puede entenderse la adscripción de Marx, como del resto de los primeros

sociólogos, a la tesis filosófica de la igualdad de lo teórico y lo práctico, entre el análisis sociológico y la especulación histórica (no sólo como análisis hacia el pasado sino también como proyección hacia el futuro). El falso maridaje entre ambas dio lugar a considerar que sus relaciones constituyan una dialéctica "ascendente y escatológica" (85), es decir basada en una *historia* que ya posee una idea preconcebida del destino de la humanidad, sirviendo sólo el análisis social para justificar empíricamente interpretaciones válidas para toda época. Aunque es cierto que Marx cae en esta forma de ver la historia, como no podía ser de otra forma, también es verdad que, como heredero de Saint-Simon, acierta plenamente en la consideración pragmática de la acción social; recordemos sus afirmaciones: "la vida es esencialmente práctica"; "lo que los hombres son coincide con su producción, tanto por lo que producen como por la manera en que lo producen". Esta producción, "las fuerzas productivas", no se reducen ni a meros instrumentos, ni a ningún tipo de producción material, económica o de cualquier otra índole, sino también a la producción "espiritual", la cual está implicada en la actividad material: "Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc."(86).

De todas formas, su dialéctica intenta llegar a establecer una sociología no dogmática, en la que desaparece el falso dualismo irreconciliable individuo/sociedad al considerarlos como una *totalidad*. Esta totalidad de lo social está formada por las "relaciones de producción", que son los grupos, las clases, las estructuras y las organizaciones sociales. Estas relaciones de producción pueden entrar en conflicto con "las fuerzas productivas" o producción cultural del hombre, o simplemente relacionarse no conflictivamente. No siempre este análisis está expresado de tal manera. Gurvitch pone dos ejemplos ilustrativos: el análisis de la realidad social que realiza Marx en *La ideología alemana*: "a) las fuerzas productivas materiales; b) los cuadros sociales ("relaciones de producción" o "estructuras sociales",

entre ellos "las clases sociales"); c) la "conciencia real", a la vez colectiva e individual, incluida sus obras culturales (lenguaje, derecho, saber, arte, etc.) y d) la ideología o deformaciones partidarias del plano precedente, ligadas frecuentemente a la "alienación" entendida como "desrealización" y "pérdida en la proyección". El otro caso, para comparar consiste en el análisis que también hace Marx de la realidad social en su *Introducción a la economía política*: "a) la infraestructura económica -la base real- y b) la superestructura ideológica, pero incluye en la primera, a la vez, las fuerzas productivas, las relaciones de producción y el conocimiento no ideológico (tales las ciencias naturales, la técnica y la sociología marxista) y, en la segunda incluye el lenguaje, el derecho, la moral, el arte, el conocimiento de las ciencias humanas (a causa de su carácter comprometido); en una palabra, la mayor parte de las obras culturales, al lado de sus deformaciones utópicas, mitológicas y partidarias"(87). Sin embargo, esta segunda forma de considerar la realidad social no significa progreso alguno respecto a la anterior, según confesión del mismo Engels en carta a Starkenburg en 1896, lo que a simple vista se puede apreciar.

Estas consideraciones de Gurvitch sobre Marx nos recuerda aquellas palabras de Fetscher que, parafraseando a Fichte, dice: "la clase de marxismo que uno elige depende de la manera de entender la relación Marx-Hegel"(88). En efecto, recordemos que "Marx se apoya en Hegel, según J. Pérez del Corral, pero le somete a una serie de correcciones, imprimiendo a su pensamiento una dirección práctico-revolucionaria. Marx guarda aún respeto hacia Hegel. El primero que desvirtúa la dialéctica hegeliana es Engels; con él la filosofía marxiana queda convertida en marxista, en *Weltanschauung* sospechosa de ideología." (89) También el profesor Pérez del Corral nos da un dato importante para comprender la postura de Gurvitch hacia Marx: " En la segunda mitad del siglo XIX se pierde de vista y se olvida lo que Marx debe a Hegel. Los ideólogos de la II internacional (Kautsky, Plejanov) se

apartan de la dialéctica hegeliana. ...En Lenin hay un doble distanciamiento: su concepción de la materia no es, filosóficamente hablando, más que un mero realismo vulgar; en su concepción de la historia, el sujeto de la acción no es ya la clase obrera, sino una organización de dirigentes, el partido, que está unido al proletariado por mera relación mecánica"(90). Estos son los "maestros" que introducen a Gurvitch, como hemos visto, en el conocimiento del marxismo. Y esta orientación permanece en Gurvitch durante mucho tiempo, al menos en lo referente a la mala relación entre Hegel y Marx, pero es que la interpretación de Hegel por Gurvitch ha sido siempre extremadamente negativa, ya desde sus primeras obras (91). No es de extrañar, por tanto, el intento continuado de hallar otras raíces en el pensamiento de Marx que las meramente hegelianas(92) y que encuentra, brillantemente, en Saint-Simon y Proudhon, postura que nosotros también compartimos con Gurvitch.

Ya hemos recordado anteriormente que la dialéctica y la ideología son dos grandes soportes de la sociología de Marx. La dialéctica no revela otra cosa que las contradicciones económicas, las luchas de clases y las revoluciones, lo que conlleva necesariamente la búsqueda de un soporte sociológico para su explicación y fundamentación; la única excepción, señala Gurvitch, es la dialéctica histórica que, como ya también hemos observado más atrás, está basada en la confusión entre la ciencia de la historia y la filosofía de la historia, que conduce inevitablemente hacia la utopía. Sin embargo "sus obras históricas sólo fueron una búsqueda de materiales concretos para su sociología y un esfuerzo para hacer que en la explicación colaboraran la sociología y la historia"(93)

Por su parte, la ideología, cuyos sentidos son múltiples (13 significados distintos consigue establecer Gurvitch (94) estando la mayor parte de ellos ligados al concepto de *alienación* entendida, según dijimos, como

"desrealización y como "pérdida de proyección"(95)) desemboca en una de las cuestiones más importantes de la ciencia social de este siglo: la sociología del conocimiento, que tomará un carácter bien preciso e influirá poderosamente en los análisis de lo social a partir de Mannheim. El uso que, no obstante, realiza Marx de la ideología y el significado que prima es el referido al sistema de conocimiento de la clase proletaria; ésta posee una ideología privilegiada, ya que está llamada a transformar el mundo y a poner fin a la lucha de clases y, por consiguiente, a la propia ideología. Esta teoría no es falsa en sí misma, dice Gurvitch, sino que es "un conocimiento liberado de sus relaciones con los marcos sociales", por tanto se presenta como una verdad absoluta, completa, total, etc. lo que le impide su referencia inmediata a toda realidad empírica social. Esta concepción de la ideología presenta varios inconvenientes que Gurvitch, agudamente, se encarga de señalar: "a) la amenaza de un racionalismo absoluto, del que [el mismo Marx] sentía horror; b) la amenaza de la disolución de la moral, del derecho, del arte, en el único *conocimiento* separado de los marcos sociales (es decir, del intelectualismo, tan contrario a su tendencia pragmatista y voluntarista); c) la contradicción con su propia tesis, según la cual "la razón" tomada en sí misma no es más que una forma de ideología burguesa; d) la paradoja de la verdad absoluta enmascarándose bajo la ideología de la clase proletaria, que se sirve de ella para constituirse, a fin de hacer triunfar esta verdad en la historia, transformada en teodicea. ¡Miseria de la filosofía de la historia vengándose del análisis sociológico!"(96).

La presencia de Saint-Simon, Proudhon y Marx en el pensamiento de Gurvitch, (y sobre todo de los dos últimos) es evidente. De ellos ha sacado una seria doctrina social basada tanto en su propia experiencia en su país de origen, cuanto de la reflexión de estos doctrinarios sociales; en efecto, "no hubiese podido haber sindicalismo revolucionario sin Proudhon. El sindicalismo revolucionario es un producto del proudhonismo, que no habría

podido existir sin el proudhonismo"(97). Su testimonio es personal y directo: "Como soy uno de los organizadores de los soviets rusos del 1917, puedo hablar con conocimiento de causa. Recuerdo los primeros soviets organizados en la oficina de Putilof, antes de la llegada al poder de los comunistas, y testimonio que tanto los organizadores como los organizados estaban penetrados de las ideas proudhonianas. Hasta tal extremo que ni el mismo Lenin pudo evitar esta influencia."(98) Estas ideas ¿cuáles son? Estas ideas, sin duda se refieren a aquellas que estaban *in mente* de todo revolucionario del momento, incluso del propio Lenin que llega a decir: "ninguna revolución, ninguna planificación colectiva es posible sin una participación directa de los soviets de base y de sus representantes"(99), es decir, la autogestión obrera. Esta idea se corresponde perfectamente con la teoría defendida por Proudhon en su *Manual del especulador de Bolsa*, que en su tercera edición del 1857 añade una importante Introducción y una no menos importante Conclusión en las que desarrolla las diferentes etapas por las que atraviesa el capitalismo hasta llegar al (su) momento presente en el que observa dos posibles direcciones a tomar: el *imperio industrial* y la *democracia industrial*. La democracia industrial es precisamente la teoría de la autogestión (100).

No menos necesaria es, sin duda, la aportación de Marx. Sus análisis de lo social son también modélicos y esclarecedores. No se puede optar ni por uno ni por otro autor a la hora de efectuar una elección; elección que es obligada si se ha de realizar una doctrina social. Pero recordemos la importancia que tiene para Gurvitch la idea de síntesis, vista en nuestra primera parte. Siempre la seguirá teniendo, incluso al fin de sus días, cuando reconoce que *"estoy persuadido, por mi parte, que actualmente, ninguna doctrina social preocupada a la vez por desdogmatizar el marxismo y por corregir a Proudhon, sobrepasando a uno y otro, ninguna doctrina social de*

este orden es posible sin una síntesis del pensamiento de estos hermanos enemigos." Y más adelante completa esta idea: "Estos hermanos enemigos están condenados a ver sus aportaciones fundirse en una tercera doctrina (...). Muchos ya lo han ensayado. Cito a César de Paepe en Bélgica. En Francia, un poco más tarde, Jaurés, ha realizado un importante esfuerzo en la misma dirección. Nuevas tentativas verán ciertamente el día. El tiempo trabaja en favor de la autogestión obrera"(101). De entre los esfuerzos realizados en favor de esta doctrina social, ¿cabría ignorar los enormes esfuerzos teóricos que ha realizado Gurvitch? Evidentemente no.

Cap. 11.- Durkheim y su escuela: la dimensión profunda de lo social.

En el largo camino que recorre Gurvitch hasta llegar al análisis de lo concreto, casi de forma exclusiva, al análisis de lo social, ha sido la filosofía social el peldaño intermedio entre dos extremos, a saber, entre la pura fundamentación filosófica y el estudio pormenorizado de la realidad social. Este intermedio reflejaba exactamente, a nivel teórico, la conjunción de la especulación con su puesta en práctica, del mismo modo que lo reflejaba en Proudhon y en Marx la idea de trabajo. La especulación, ya lo hemos visto, tiene sus raíces en Fichte, sobre todo, y en la fenomenología: el objeto y el sujeto forman un conjunto interrelacionado o totalidad, que a su vez es plural, como plurales son sus componentes, sirviendo uno a otro de marco de referencia necesario, aunque no causal sino de interrelación. Es, pues, el pluralismo la premisa necesaria para entender la construcción de lo abigarrado social, necesitando, consecuentemente, el análisis de este constructo complejo. ¿Es suficiente una mera descripción de lo social analítica y clasificatoria? Toda descripción, análisis y clasificación supone un juicio de valor previo, una toma de postura tras la cual es posible mirar la realidad, cualquiera que esta sea, con determinados ojos. La adscripción de Gurvitch

a la sociología de Durkheim hay que entenderla bajo esta perspectiva, es decir, en cuanto que se da una cierta coincidencia en los supuestos de ambos autores. Las discrepancias son las que Gurvitch va a poner de relieve y, por tanto, someter a crítica.

Es al final de la década de los años 30 cuando Gurvitch comienza a realizar el giro importante hacia el análisis de lo social; las obras de este período son: *Morale Théorique et Sciences des Moeurs* (1937), *Essais de Sociologie* (1938) y *Eléments de Sociologie Juridique* (1940). Como vemos por estas obras, el propósito de Gurvitch era realizar una sociología del Espíritu humano, a la vez que realizar un estudio de la estructura de la realidad social. Como estos propósitos son realizados casi simultáneamente, nos parece lo más conveniente por aclarar el modo que Gurvitch utiliza al enfrentarse con una realidad tan compleja como es lo social.

La teoría de Durkheim le sirve a Gurvitch tanto de confirmación cuanto de confrontación, y ambas cosas están reflejadas en los temas que dedica "al maestro" en sus *Essais*: "Le problème de la Conscience collective dans la Sociologie de Durkheim", "La Science des Faits Moraux et la Morale Théorique chez E. Durkheim", "La Magie et le Droit" y "Les Formes de la Sociabilité".

Gurvitch comienza por el análisis de la Conciencia Colectiva en Durkheim ya que le parece "el fundamento indispensable en Sociología" (102), y como en Durkheim aparece con unas connotaciones especiales, va a realizar una crítica de éstas. Para evitar malentendidos Gurvitch adelanta cual es su concepción del tema, y desde aquí se entenderá su disputa. La conciencia colectiva "no es jamás trascendente, sino que es siempre inmanente, siempre fundada sobre la *reciprocidad de perspectivas* entre el psiquismo individual y el psiquismo colectivo, que no son más que dos aspectos abstractos de la



totalidad concreta de lo psíquico. Esta conciencia colectiva no tiene nada que ver con el mundo temporal y supra-temporal: ésta puede tanto participar de él cuanto, por el contrario, volverse de espaldas a él, quedando, en relación al Espíritu, exactamente en la misma situación que la conciencia individual. En fin, esta conciencia colectiva no es armoniosa ni unificada: hay una pluralidad de conciencias colectivas en toda la sociedad, y sus conflictos son habitualmente más agudos todavía que los conflictos de las conciencias individuales"(103). Por Espíritu entiende Gurvitch aquí la religión, el derecho, la moral, etc., evidenciando con ello que en estas manifestaciones o creaciones espirituales los componentes son tanto individuales como colectivos no estando siempre en armonía entre sí. Este aspecto es lo que hace distinguir la psicología colectiva de la interpsicología, de igual modo que al poner en perspectiva sociológica a la conciencia colectiva se resalta su aspecto subjetivo, pues se aplica la sociología a las formas elementales de sociabilidad, que son la "masa", la "comunidad" y la "comunidad". En Durkheim, sin embargo, el concepto de Conciencia Colectiva presenta algunos aspectos discutibles, bajo el criterio de Gurvitch: "en primer lugar [su] trascendencia; después su identificación con el Espíritu, con el imperativo, con la razón a priori, con el Bien Supremo y finalmente con la Divinidad; en tercer lugar, el empleo de la conciencia colectiva exclusivamente en singular y no en plural: la conciencia colectiva única sustituyendo a la pluralidad de conciencias colectivas, lo que se puede constatar en la vida de la sociedad global e incluso en cada grupo en particular"(104). Estos aspectos vienen a mostrar lo que se ha llamado un "hiper-espiritualismo" (105) y también "un esfuerzo para fundamentar y justificar de manera nueva las tendencias espiritualistas"(106). En efecto, para Durkheim la sociología es la ciencia que estudia los hechos sociales considerados como cosas, como algo exterior a la conciencia, pero "*son hechos sociales los estados de conciencia colectiva*"(107), lo que, consecuentemente, equivale a decir que el mundo de los hechos sociales es "el mundo de las "representaciones colectivas"", como

reconoce Durkheim en sus *Reglas del método sociológico* (108). Estos estados o representaciones de la conciencia colectiva son inaccesibles a la introspección, ya que son "irreducibles y opacos a la conciencia individual, manifestándose en las imposiciones, presiones, instituciones, símbolos (...), materializándose por la transfiguración de la base geográfica y demográfica, y penetrándolos por las ideas, valores e ideales (...)"(109). Esta caracterización de los hechos sociales guarda una gran similitud con el espíritu objetivo de Hegel, pues es sintomático que la base morfológica de la sociedad no adquiera relieve más que por su "transfiguración" debida a la conciencia colectiva y que esta colectividad sea semejante al todo, irreducible a las partes y trascendente a ellas y que se imponga a los individuos mediante coerción exterior o/y por presión (como alternativamente suele Durkheim decir). En otras palabras, la sociedad está antes que nosotros, individuos, que nos vamos incorporando a ella, con escasa capacidad de modificarla; por eso es algo exterior a nosotros y no puede conocerse simplemente por introspección. El papel del individuo está llamado a desaparecer como protagonista, pues, "expulsado de todas las demás ciencias", desea tercamente permanecer en la sociología (110); a lo sumo le queda la capacidad individual de interpretar a su manera lo social: "así como, al pensar en el mundo sensible, cada uno de nosotros lo colorea a su manera", recuerda Durkheim(111). Ese mundo social en que está inmerso el hombre es la *institución*. Es por ello que Durkheim da otra definición de la sociología, en base a este concepto: "Se puede llamar institución ... a todas las creencias y a todos los modos de conducta instituidos por la colectividad; entonces se puede definir la sociología diciendo que es la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento"(112). Este concepto, introducido por Mauss y Fauconnet y admitido por Durkheim, nos comenta Gurvitch, tuvo un gran éxito, posteriormente, en la sociología americana -así como la definición que hemos transcrito- durante tres decenios, ya que había un terreno preparado para su éxito debido a la influencia de la sociología

spenceriana; no obstante, este concepto fue pronto abandonado por Durkheim y por Mauss(113). En efecto, con el término institución no se solucionan los problemas que plantea la teoría de la conciencia colectiva y que es necesario exponerlos tal y como los advierte Gurvitch.

Ante todo es la propia concepción de conciencia que tiene Durkheim lo que es más criticado por Gurvitch: "En efecto, escribe Durkheim, por sí mismas, las conciencias individuales están cerradas unas a otras; no pueden comunicarse más que por medio de signos que no son más que traducciones de sus estados interiores."(114) Con esta concepción de la conciencia, "que es la que tenía un agregado de filosofía de su época: conciencia individual y cerrada, revelándose a sí misma por sus propias representaciones"(115), difícilmente se puede afrontar de un modo satisfactorio y exento de polémica, el problema social, a saber, el que plantea la sociedad moderna que Durkheim se propuso estudiar, ya que "el problema social no es un problema económico, es sobre todo un problema de consenso; es decir, de sentimientos comunes a los individuos..."(116) o, en otras palabras, un problema de comunicación. Aquí viene la dificultad, tal y como la ve Gurvitch: "De esta forma resulta absolutamente incomprensible cómo la comunicación sea posible, porque los símbolos, para servir de base a esta comunicación, deben tener para todas las conciencias individuales, la misma significación, lo que presupone una unión, una interpenetración, una fusión parcial de las conciencias, previas a toda comunicación simbólica"(117); en términos filosóficos puede decirse que la consideración de una conciencia cerrada es la negación de la aptitud virtual de ésta a comunicarse, o sea, a ser intuitiva, a considerarla "como una tensión hacia lo que le sobrepasa y se le resiste, como un haz de rayos luminosos que tienden hacia su expansión" (118). Este supuesto kantiano de Durkheim le impide establecer una base sólida, como la interpenetración parcial de las conciencias, para la conciencia colectiva; por eso tiene que recurrir, para establecer la comunicación de las conciencias, a

los símbolos, que son signos mediatos, y a los valores e ideas, que son datos inmediatos, poniéndolos erróneamente al mismo nivel e imposibilitando, por otra parte, todo análisis y acercamiento de tipo psicológico. No olvidemos que, según Gurvitch, las dos características principales de lo simbólico son, en su relación con lo simbolizado, a) inadecuados en la expresión y b) de impulso hacia la participación directa en el significado, lo que viene a expresar que la relación entre el significado y el símbolo es variable, dependiendo tanto de los intérpretes cuanto de los promulgadores(119). No olvidemos que el símbolo es el mediador entre los planos escalonados (*plans étagés*) que configuran el todo social, siendo productos y productores de la realidad social; representan, por tanto, su quintaesencia. Pero, se encuentran especialmente unidos a las obras mentales (como el lenguaje, el conocimiento, la moralidad, el arte, la educación, el derecho, la religión, las justificaciones ideológicas), a las ideas y a los valores colectivos, de los que no dan más que una expresión inadecuada.(120) Desde esta perspectiva no puede Gurvitch estar de acuerdo con Durkheim en admitir que la comunicación simbólica sea la base de todo tipo de relación social, es decir, de toda "comunidad", ya que entonces esa comunicación simbólica o estaría basada en una interpenetración de las conciencias, lo que no admite Durkheim, o bien sería algo trascendente, que es la solución que no tiene más remedio que adoptar, esto es, "un Espíritu metafísico, un Bien supremo, una "conciencia de conciencias que ve desde lo alto y a lo lejos"... " (121); Gurvitch opta, como venimos diciendo, por la solución opuesta (122).

Aprovechando el estudio que está realizando de la conciencia colectiva de Durkheim, una de las piezas claves de la sociología, Gurvitch no va a perder ocasión en aplicar el método de reducción fenomenológica husserliano al análisis de Durkheim y presentarlo simultáneamente como alternativa (de análisis) y como crítica. Así dice: "Se podría prolongar esta crítica de la sociología en profundidad de Durkheim demostrando que la misma conciencia

colectiva está dispuesta en capas (*palliers*) superpuestas:

a) La simple convergencia de las conciencias individuales gracias a los signos simbólicos (comunicación), estudiado por la psicología intermental, no es más que la capa más superficial de la conciencia colectiva, que presupone una capa más profunda que es la interpenetración de las conciencias por una fusión parcial en los Nosotros -objeto de la psicología colectiva *stricto sensu*;

b) En esta conciencia colectiva propiamente dicha, las representaciones colectivas constituyen el estrato más superficial (el más opuesto al sujeto) y las voliciones colectivas, el estrato más profundo;

c) En cada uno de estos estratos del psiquismo colectivo, los tres grados de intensidad creciente y de presión decreciente de la fusión parcial de las conciencias -la masa, la comunidad y la comunión- no son más que tres grados de profundidad: la masa el más superficial y la comunión, el más profundo... "(123). Una vez establecidos estos *palliers* en profundidad de la conciencia colectiva, del sujeto plural y básico en el análisis de lo social, el único sujeto capaz de realizar la historia, las revoluciones, las acciones morales etc., (pero sin olvidar que a su vez está compuesto por sujetos individuales capaces de las mismas atribuciones que el sujeto colectivo), completados estos *palliers* con los que constituyen los propios productos culturales del sujeto, y cruzados con los que constituyen el "objeto", es decir, los marcos socio-ambientales (de lugar y tiempo), obtendrá Gurvitch todos los elementos necesarios para mostrar su proyecto de análisis y sus criterios de clasificación de lo social. Volveremos a ello más adelante.

Los criterios de clasificación de Durkheim están relacionados con su teoría básica de la conciencia colectiva. Recordemos que la conciencia colectiva implica un conjunto de creencias y de sentimientos comunes de los miembros de una comunidad. Si estas creencias y sentimientos son compartidos plenamente por *todos* los miembros, nos hallamos ante un estado fuerte de conciencia colectiva; este estado genera entre los miembros una "solidaridad"

(un lazo de unión), en este caso fuerte, llamado por Durkheim, *mecánica*: "la solidaridad mecánica es al máximo cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia y coincide en todos los puntos con ella. Pero en este momento la individualidad es nula"(124) Aquí actúa la conciencia colectiva en el sentido plenamente trascendente, que está por encima de las conciencias individuales y las engloba, asumiéndolas. Serían las sociedades más primitivas (la horda y las llamadas sociedades arcaicas) el prototipo de solidaridad mecánica, que se significan por su estructura jerarquizada y de desigualdad social. Opuesto a este estado fuerte de conciencia colectiva está, la llamada por Durkheim, la solidaridad *orgánica* o por "desemejanza" (*dissemblance*), un modo de relación más difuso en el que la conciencia colectiva permite emerger la fuerza de las conciencias individuales, de tal modo que a veces la conciencia colectiva acaba por desvanecerse; el modelo social correspondería a las sociedades actuales en las que impera la división del trabajo en especializaciones cada vez más crecientemente, la existencia de grupos y subgrupos sociales con funciones sociales también diferenciadas, una menor jerarquización (o para ser precisos, una jerarquización menos fuerte) y una mayor tendencia a los ideales de igualdad, de justicia y de fraternidad, etc.(125). Estas dos formas de manifestarse la conciencia colectiva, por solidaridad mecánica y por solidaridad orgánica, se exteriorizan mediante los símbolos, cosa en lo que están de acuerdo Durkheim y Gurvitch: "Estamos perfectamente de acuerdo, escribe Gurvitch, con Durkheim cuando exige que las diferentes formas de sociabilidad sean verificadas tomando como punto de referencia sus exteriorizaciones por símbolos, en particular, por las diferentes especies de Derecho y de hechos Morales (*Moeurs*)." (126). La solidaridad mecánica se manifiesta, en Derecho, por las sanciones represivas, mientras que la orgánica, mediante las sanciones restitutivas, lo que en términos técnicos serían el Derecho penal, para la sanción represiva, y las otras especies de Derecho: civil, comercial, procesal, administrativo, constitucional, etc., para las sanciones restitutivas. Estas sanciones sirven de

cohesión social, en sustitución a la progresiva debilidad de la conciencia colectiva: el excesivo individualismo, la pérdida del referente vital, produce grandes crisis en la sociedad; se producen los estados de *anomia*, patológicos, de ausencia o desintegración de las normas, que tienen su expresión en acciones violentas contra el mismo individuo, como el suicidio. No vamos a entrar aquí en la crítica que evidentemente hace Gurvitch a Durkheim *in extenso*, pues su análisis de las especies de Derecho "es un tanto simplista" (127); sólo nos interesa resaltar la coherencia del discurso de ambos pensadores: dados unos supuestos, los distintos resultados y aplicaciones no son otra cosa sino implicaciones deductivas (128); sólo recordar que las obras de Durkheim, en especial *Le Suicide*, son modélicas en cuanto al uso, por primera vez, de técnicas estadísticas, lo que todo el mundo reconoce en la actualidad.

Respecto a los hechos morales, para entender su postura, hemos de saber que Durkheim, en el planteamiento de estos temas (tanto los hechos morales como la religión y su relación con la ciencia), "está influido por el clima intelectual de Francia a fines del XIX, en la época en que la escuela laica estaba buscando una moral distinta de la moral religiosa; se había hallado esta moral, ante todo, en cierto kantismo, interpretado según el espíritu protestante, y luego elaborado parcialmente a partir del pensamiento sociológico" (129). Por ello no es de extrañar que, como recoge Gurvitch, ya en la obra: *La Division du travail social*, declara que ésta "es ante todo el esfuerzo por tratar los hechos de la vida moral con el método de las ciencias positivas" (130), es decir, conseguir una ciencia moral, cuyo objeto de estudio no es el individuo, ya que "el hombre no es un ser moral si no porque vive en sociedad, por tanto la moralidad consiste en ser solidario de un grupo" (131). Hay, por consiguiente, una ecuación entre la moral y la solidaridad; cuanto mayor sea ésta, mayor será aquélla, y al contrario. Sin

embargo, como observa Gurvitch, la conducta no puede ser un valor moral en tanto que ella no esté identificada con el ser social (no sea patológica o anómica), y éste no se identifique, a su vez, con el Bien Supremo. El mayor bien es la solidaridad social; esta es una moral laica emparentada con las morales de Platón, Aristóteles y Spinoza, que la identifican con el orden metafísico del universo, la naturaleza razonable del hombre o con el *Deus sive natura*. Y dentro de la solidaridad es la orgánica, sobre la mecánica, la que tiene preferencia en Durkheim, debido a que es la que se impone en nuestros días, pues encarna mejor el ideal de fraternidad, de justicia y de igualdad, en definitiva, del Bien Supremo. "Esta teoría del Bien Supremo, escribe Gurvitch, encarnado en el ser social = solidaridad, se completa, en Durkheim, gracias al concurso de la ciencia de la moral, por una teoría del progreso moral"(132). Como vemos, es ésta una interpretación metafísica, por una parte, en cuanto a la trascendencia de la conciencia colectiva sobre las individuales, unida tal interpretación a otra, no menos polémica que la anterior (133), a una filosofía moral, basada en la creencia de un progreso, cuya tendencia es hacia la espiritualización de lo social y, por consiguiente, del derecho, de la moral y de la religión. Como ya dijimos anteriormente, esta postura nos recuerda la metamoral, metafísica y objetivista, de Hegel. Con la crítica que le hace a Durkheim, Gurvitch, va tomando, cada vez más, una postura positiva, buscando descubrir "los lineamientos objetivos del universo social, constituyéndose una figura real de la sociedad a través del discurso sociológico mismo"(134). El problema de la conciencia colectiva, no obstante, era un tema que ya había sido tratado por Husserl; la influencia fenomenológica en Gurvitch es evidente; de aquí las críticas que dirige contra Durkheim. Husserl había basado su estudio del "Espíritu colectivo" en la hipótesis de la conciencia intencional, abierta a los demás y con capacidad comunicativa (135). Ya en 1921 Husserl distinguía entre los objetos "espirituales"(objetos culturales) producidos por los sujetos, y los sujetos mismos y las unidades subjetivas sociales de grado superior, que realizan

actos colectivos (valoraciones), etc. El sujeto individual, por su parte no queda absorbido en la colectividad, si no que posee sus propias representaciones, convicciones, valoraciones, etc., basadas tanto en su propia experiencia como en las experiencias de los demás reconocidas como tales. Entre el sujeto singular y el colectivo hay relaciones unilaterales y recíprocas, una "reciprocidad de perspectivas", como dirá T. Litt, o una "comunicación de las conciencias", como dirá, por su parte, Scheler. Gurvitch preferirá la expresión de Litt de reciprocidad de perspectivas ya que parece reflejar mejor la inmanencia de lo colectivo en lo individual y la presencia de lo individual en lo colectivo (136).

No sólo Gurvitch tuvo influencia del modo en que Durkheim estableció el estudio de la sociología, en estratos en profundidad, sino que además también lo tuvo de los discípulos del "maestro": "De entre los sociólogos de la escuela durkheimiana, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl (por otra parte independiente) y Maurice Halwachs me han poderosamente interesado e influido. Mauss me ha impregnado de su idea del fenómeno social total y del hombre total; Lévy-Bruhl me ha dado el ejemplo de un sociólogo del conocimiento concreto y empírico, libre de todo supuesto filosófico. Yo he trabado con estos dos pensadores relaciones personales y nuestras largas discusiones "tête à tête" permanecen inolvidables para mí" (137). Pero además de estas influencias, aún hay más. Hay un determinado ambiente político en el que Gurvitch se encuentra cómodo. En efecto, ya el mismo Durkheim mantenía estrechas relaciones con el pensamiento, y con los individuos, socialista francés; le dio a este pensamiento un cierto soporte teórico que le hizo diferenciarse de los otros, como el pensamiento comunista, por ejemplo. Durkheim no era partidario de los medios violentos y rehusaba considerar la lucha de clases como elemento básico de la historia ni como solución alguna de conflictos, pues la lucha de clases era considerada como una anomia o desorganización parcial de la sociedad actual. Su

socialismo se basaba, como el de Comte, en dos conceptos básicos: *organización y moralización*, es decir, en el intento de organizar mejor la sociedad, de integrar a los individuos en marcos sociales o en comunidades dotadas de autoridad moral, con una mayor capacidad educativa. En su obra *Le socialisme* (1928) estudia pormenorizadamente esta doctrina y establece los conceptos básicos de la misma, como la subordinación de las funciones económicas "a los centros directores y conscientes de la sociedad" (pg. 25) y la necesidad de reorganizar el cuerpo social asignando al aparato industrial un nuevo lugar en el que pueda ser controlado e iluminado por la conciencia. Esta doctrina no posee el carácter ascético frente a las riquezas y frente a la existencia que caracteriza a las doctrinas comunistas (negación de la propiedad privada, de las riquezas, preponderancia del papel del trabajo y de la industria, etc.) sino que establece la solución de las dificultades sociales en el desarrollo de la producción y en la abundancia de riquezas.(138). Durkheim influyó poderosamente en Jaurès, quien abandonó las ideas radicales de la época por las teorías socialistas durkheimianas. En este contexto ideológico de socialismo reformista cabe situar al resto de los discípulos del "maestro", quienes, a su vez, ya lo hemos dicho, influyeron en Gurvitch: Bouglé, un proudhoniano como Gurvitch; Lévy-Bruhl, Mauss y Halwachs influidos por Jaurès, en el sentido de profesar un socialismo humanista y moral, sin utopías de ninguna clase(139). Uno de los resultados de esta influencia fue la adscripción de Gurvitch al sindicato de la C.G.T., según confesión propia: "Un miembro de la Confederación General del Trabajo -cosa que yo soy-..." (140), orientado al socialismo que venimos describiendo. En los escritos de esta época escribe nuestro autor: "el socialismo, en el sentido amplio pero preciso del término, es un sistema de organización racional de la economía que se propone la supresión del poder del hombre por el hombre en la medida en que de este poder dimana relaciones de propiedad" "El socialismo, sigue diciendo Gurvitch, no combate ni la propiedad privada ni siquiera la individual; combate exclusivamente la

perversión del poder del hombre sobre las cosas en un poder del hombre sobre el hombre"(141), lo que manifiesta claramente esta influencia en todos sus aspectos.

La influencia del sobrino y discípulo de Durkheim, Marcel Mauss, en Gurvitch, ha sido decisiva. El concepto de "fenómeno social total" ha contribuido a perfilar una teoría que ya venía siendo considerada desde su influencia fenomenológica, como ya hemos indicado en su momento. En efecto, este concepto posee una riqueza teórica propia permitiendo por ello captar una realidad social compleja, múltiple y cambiante, sin que la captación conceptual de esta realidad la convierta en "cadavérica", como gustaba decir el mismo Mauss. Gurvitch en los *Essais*, aun sin especificarlo como tal, advierte algunas notas sobre el análisis de la obra de Mauss: 1) elimina las explicaciones causales simplistas en sociología; las causas no pueden ser buscadas ni en la economía, ni en la base demográfica, ni en el derecho, ni en la magia, ni en la religión, etc., sino en el todo indescorporable cuyas manifestaciones enumeradas no son sino aspectos más o menos abstractos; 2) por consiguiente, más que causas, se ha de describir la interpenetración, particularmente íntima, entre ciertos aspectos de los fenómenos totales, quienes considerados aisladamente, quedarían vacíos de contenido; 3) la necesidad metodológica de analizar por separado los diferentes aspectos que manifiestan al fenómeno social total, en primer lugar, respecto al problema que nos interese estudiar, para integrarlos, a continuación, en el todo, después de haber descrito la relación particular que se ha establecido entre ellos; 4) desde el punto de vista filosófico, la unión concreta de esos diferentes aspectos del todo social no constituye una identidad entre estos aspectos, sino una interpenetración de elementos específicamente diferentes, unidos justamente por esta diferencia irreductible; 5) la realidad social está constituida dialécticamente por opuestos, que así se manifiestan sin perder cada uno su propia fuerza, aspirando a lo sumo, no a

una síntesis superadora de ellos, sino a un cierto equilibrio momentáneo y, consecuentemente, inestable; sólo de esta forma evitaremos caer en interpretaciones monistas de lo social y respetaremos su carácter plural (142). En estos puntos manifiesta Gurvitch, lo diremos una vez más, algunos de los elementos básicos de su teoría, así, por ejemplo, la idea de una unidad plural y/o de un pluralismo unificado en una significación omniabarcadora; esta unificación no posee una trascendencia sobre los elementos que unifica, sino que únicamente los integra y armoniza momentánea-mente; tales elementos no son establecidos *a priori* (no saldríamos de la postura kantiana) sino que son producto de observación y de experiencia; la permanencia y la irreductibilidad de cada uno de ellos; y que cada cuestión a estudiar es considerada como un todo, pues muchos son los factores que intervienen en su constitución, no de manera causal sino en interrelación mutua; la necesidad de recomponer teóricamente ese todo y de establecerlo teóricamente. A esta labor se dedicará Gurvitch algunos años más tarde, aunque progresivamente; concretamente en su *Sociology of Law* (1942) estudia los factores de la transformación del derecho, distinguiendo cuidadosamente entre las causas del cambio y los factores del mismo; Gurvitch advierte que tal distinción "sirve para las ciencias natural y social" (143), no siendo sencillo tal distinción ya que las causas se encuentran en los *fenómenos sociales totales*. Éstos "representan tipos cualitativos de sociedades totales" (144), y es tan sólo que dentro de estas sociedades totales (como por ejemplo: la burguesa y contemporánea, la feudal, la patriarcal, la primitiva, etc., se puede hablar realmente de causas o de factor predominante (145). Los factores, por su parte, son diversos aspectos abstractos de un todo único, por ejemplo, la base ecológica, la economía, la religión, la moral, el derecho, etc. Todos están interpenetrados entre sí, de tal modo que si en un tipo de sociedad global tiene preponderancia el factor económico, los demás están penetrados por éste, pero, a su vez, éstos condicionan a aquél, como puede suceder que el factor ecológico condicione el desarrollismo de ciertas

producciones industriales.

El mérito de Gurvitch en esta materia del derecho, como en la moral, es haber conseguido plasmar, a partir de la concepción de Mauss del fenómeno social total, especialmente diseñado para sociedades "arcaicas", tipos de sociedades, basándose en el modelo de Mauss, y luego, el haber integrado, tanto los hechos morales como los jurídicos, en el tipo de sociedad total y en su estructura social correspondiente, con lo cual evita los problemas que hasta entonces la sociología marxista, por ejemplo, proporcionaba al tratar del factor predominante de un modo absoluto.(146) Pero, todo esto no es aún suficiente. Conforme Gurvitch va profundizando en el análisis constructivo de lo social aparecen nuevos elementos, no solamente las sociedades globales, que considera necesario integrar, así la microsociología, los grupos particulares y las clases sociales. En el *Tratado de Sociología*, Tomo I (1958), critica a Mauss haberse quedado a nivel de las sociedades globales y propugna la novedad, que hace unas líneas ya proponíamos nosotros, de que "para establecer los tipos de las sociedades globales en su carácter de fenómenos sociales totales, es indispensable pasar por los tipos de sus estructuras"(147). Este resultado es parte de un proceso lógico de evolución en el pensamiento de Gurvitch, cuya etapa anterior y aclaratoria está situada en un artículo aparecido en *Esprit*, en 1956, con el título, significativo, de "Les Phénomènes sociaux totaux et la science de l'Homme". La base de este trabajo reside en la consideración unitaria del ser humano. Las ciencias humanas se encargan de estudiarlo en sus diferentes manifestaciones y comportamientos, por lo que "la compartimentación de las ciencias humanas no puede ser más que relativa, porque el hombre es uno, y los Nosotros, los Grupos, las Clases y las Sociedades en que participa no se dejan descomponer en trozos"(148). Esta unidad plural del ser humano (y de *todo*) implica que no sólo ha de considerarse en su aspecto objetivo, social, sino además también en el aspecto psicológico, subjetivo o en cuanto sujeto, que a su vez

también es uno y complejo, constituyendo los *fenómenos psíquicos totales*. Esta unidad compleja, total, no es una unidad estática, de acuerdo con los supuestos filosóficos que hemos establecido ampliamente en Gurvitch. Es una unidad, por tanto, dinámica: "Los fenómenos sociales totales son totalidades reales en marcha, en movimiento sin pausa. Es el elemento volcánico de la realidad social, la fuente de sus erupciones."(149). Las unidades son plurales y sintéticas, es decir, son síntesis de sus componentes múltiples: cada grupo "es una síntesis y un cierto equilibrio entre diferentes formas de sociabilidad", también "las sociedades globales, son estructuras sociales propiamente dichas, síntesis y equilibrios de una pluralidad de grupos"; por su parte, "las formas de sociabilidad... son los elementos microscópicos simples e irreductibles -no son los individuos- que componen la realidad social..., son *las maneras de estar unidas [las formas de sociabilidad] en el todo y por el todo.*"(150). Hay productos (*ciertos factores*) del espíritu, o conciencia colectiva que están basados más en la síntesis, como el derecho, que en las mismas formas de sociabilidad, más inestables y con mayor ebullición, como la moral, aunque no necesariamente se comporten así. Siempre dependerá de los marcos sociales, sociedades totales, grupos, clases, etc., en donde se desenvuelvan. Por otra parte, esta movilidad, ebullición constante y esa cierta inestabilidad es posible gracias a un "substrato" schopenhaueriano, emparentado directamente con la voluntad, llamado por Gurvitch *vitalismo social*(151). Así de este modo tenemos establecido las líneas generales de un cuadro que comienza a ser complejo, compuesto por lo objetivo y por lo subjetivo, fundidos en una unidad múltiple y multiplicadora, pues cada elemento es a la vez unidad y pluralidad (lo que se hará necesario sistematizar a pesar de esa complejidad anunciada); todo acto mental, toda realidad psíquica, debe relacionarse inmediatamente con los marcos objetivos, en este caso, sociales. de referencia, en cuanto que comporta una *actividad*, en cuanto que posee una *vitalidad* y un *dinamismo* que afecta ineludiblemente al entorno social, tanto

inmediato (las propias relaciones sociales o microsociología) cuanto mediato (grupos, clases, etc.). Por tanto, todo lo social, en cuanto dinámico, requiere una referencia psíquica individual-colectiva, y todo lo psíquico requiere un marco obligatorio de referencia, en cuanto que es lo dinamizado. Todo ello no obsta para que existan zonas intermedias que se comportan como dinamizadas y dinamizadoras simultáneamente, tales son los valores, símbolos, etc. El método adecuado para estudiar tal cuadro de lo social *va de soi*, y éste no puede ser otro que la dialéctica, pero no cualquiera de las que han sucedido en la historia, sino tan sólo aquella que tenga en cuenta la inmanencia de los fenómenos y la complejidad de los mismos. Más adelante nos referiremos a ella con mayor detalle. Bástenos ahora señalar la necesidad de analizar en profundidad y en extensión la composición de la realidad social o, lo que es lo mismo, la de los fenómenos sociales totales.

Cap. 12.- La construcción de la realidad social.

En 1966 escribía Gurvitch en su obra *Mon itinéraire intellectuel*: "En 1938, publiqué mis *Essais de Sociologie* en donde exponía mi distinción entre Microsociología, Sociología de Grupos y Tipología de las Sociedades globales y en donde afirmaba la inmanencia recíproca de las conciencias individuales en las conciencias colectivas y de las conciencias colectivas en las individuales. Es lo que designaba con término tomado de Th. Litt, pero con un sentido diferente del suyo, "la reciprocidad de perspectivas". Desgraciadamente, había cometido la imprudencia de no desarrollar en detalle más que la tipología microsociológica (en particular, Masa, Comunidad, Comunión), sin estudiar con la misma amplitud la tipología de los grupos y la tipología de las sociedades globales (...). En mis *Eléments de Sociologie juridique* (1940) mi posición queda más clara y está más concretizada. Siendo

ada vez más sociólogo y solamente sociólogo, he buscado separar mi exposición de toda tendencia doctrinal y de toda concepción filosófica, sin renunciar a ella totalmente, por otra parte, tan fuerte ha quedado en mí la toma de posición ideal-realista, tomada de Proudhon, más que de Fichte, y que yo no he superado sino más tarde"(152). Esta cita, aunque larga, es importante para la recomposición del pensamiento de Gurvitch, pues nos ilustra primeramente acerca del criterio de clasificación de lo social, a saber, "la reciprocidad de perspectivas" o coimplicación de lo colectivo en lo individual y de lo individual en lo colectivo. Es a partir de este criterio cuando podemos comprender el intento de establecer una microsociología, es decir, un estudio de las meras relaciones sociales que se establecen entre las primeras manifestaciones de lo colectivo o tipología básica (la masa, la comunidad y la comunión) y lo individual. Esa tensión bipolar de los dos elementos activos y mutuamente influenciados dará lugar a varias formas de relación que irá estableciendo Gurvitch a lo largo de sus obras: desde los *Essais...* hasta la *Vocation...* En ésta última, la obra más madura y completa del autor podemos encontrar toda la gama de criterios clasificatorios. Antes de pasar a su análisis hemos de establecer unos párrafos que nos ayuden a deslindar este estudio.

En el §1 veremos la constitución de lo social desde el punto de vista del plano horizontal: microsociología, grupos y sociedades globales y sus tipologías. En el §2 veremos la realidad social contemplada desde el plano vertical o en profundidad, algo que ya hicimos en la primera parte. En el §3 habrá de hablarse de la estructura de lo social, del significado y uso que ese concepto encierra para Gurvitch, así como su problemática; y en el §4 del método con que Gurvitch aborda este estudio, ya por otra parte también anunciado: la dialéctica y el hiper-empirismo (el hiper-empirismo dialéctico).

§1.- El plano horizontal de lo social

El hombre tiene una tendencia espontánea y creativa a la hora de establecer sus relaciones con los demás. Esto es estar de acuerdo con Durkheim y no estarlo. Por una parte, es cierto que dichas relaciones están dadas, pero también es cierto que no están todas dadas de una vez y para siempre; es decir, es evidente que cuando nacemos estamos integrados en unas determinadas relaciones sociales, en unos determinados grupos y en una determinada sociedad global; esto es tanto más cierto cuanto más nos integramos en fenómenos sociales más complejos, más estructurados y normados; pero no ocurre así cuando lo hacemos en las relaciones más sencillas. En éstas hay más movilidad, mayor agitación, aunque ésta sea, normalmente, menos determinante para la sociedad global. Por lo tanto, en el plano horizontal de la realidad social, Gurvitch pretende formalizar desde lo más simple hasta lo más complejo, lo microsocioal y lo macrosocioal, al modo y manera como lo hace la física teórica(153). En cada una de estas divisiones se propone hallar los *tipos específicos* correspondientes, que no son otra cosa que "una cierta generalización limitada por la individualización" (154). El método tipológico había ya sido barruntado por Durkheim, precisado por Weber y perfeccionado por Lévy-Bruhl; a Gurvitch le cabe el mérito de haberlo llevado hasta sus últimas consecuencias al aplicarlo a la multiplicidad cuasi infinita de la realidad social. Los tipos microsocioalógicos los expone Gurvitch siguiendo el criterio de unión y oposición espontáneas como formas básicas de sociabilidad, frente a la unión y a la oposición organizadas. De donde se sigue el siguiente esquema clasificatorio:

- 1.- Sociabilidad espontánea y sus expresiones organizadas, como las actitudes, conductas, roles, etc. (155).
- 2.- Sociabilidad espontánea por interpenetración, participación y fusión parcial en los "Nosotros", y sociabilidad espontánea por oposición parcial y unión mutua entre "Yo", "Tú", "Él", "Ellos", constituyendo las "relaciones con el otro". Este es el primer resultado de la aplicación de los supuestos filosóficos de Gurvitch a la realidad social: la sociabilidad espontánea, base

y arranque de todo su análisis posterior. En los Nosotros se halla la célula de nuestra incardinación en lo social. Y como todo concepto genérico que abarca una complejidad de componentes, sólo el análisis, aún en lo que tiene de intuitivo, de subjetivo y de provisional, como casi todo análisis, nos puede revelar la multiplicidad y la variedad de los componentes y de sus formas de relacionarse entre sí. Por este motivo, Gurvitch establece dos formas generales de unirse los elementos para formar la unidad del Nosotros: a) por interpenetración y b) por oposición; en el primer caso se acentúa la unidad, mientras que en el segundo, la pluralidad de los elementos. En a), en el Nosotros (los españoles, los médicos, los políticos, los estudiantes, los padres, los hijos, etc.), se constituye una unidad inmanente a sus componentes, y en b), de los componentes en la unidad, una inmanencia recíproca. Ésta genera una participación mutua de carácter diverso, pues no todos los Nosotros poseen el mismo grado de cohesión, de intensidad y de inmanencia (o participación): en efecto, hay Nosotros activos, pasivos, en lucha, en paz, conscientes de su unidad, o no, etc., por ello no es lo mismo, es decir, no presentan el mismo grado de cohesión o de participación los grupos formados por: una familia, un sindicato, un partido político, una iglesia, etc. La fuerza de atracción sobre los componentes es diversa, como también lo es su fuerza de presión sobre éstos, estando ambos en proporción inversa (a mayor atracción menor necesidad de presión, y viceversa; ejs. una iglesia y la Masa de individuos que ve un espectáculo, ya que el grado de unión de éstos últimos es mínima mientras que la de los primeros es superior). La fusión que los elementos tengan en la unidad no debe significar la anulación de la individualidad en el todo, sino que el Nosotros se basa en la alternancia de la identidad y la diferencia, ya que toda diferenciación implica una cierta afinidad entre los miembros participantes en el mismo conjunto que sirve, a su vez, de marco de referencia para su diferenciación, como por ejemplo, la familia. La fusión está basada en las intuiciones colectivas de los Nosotros, normalmente virtuales y que ocasionalmente se

hacen actuales; así los Nosotros pueden servir de marco de referencia a la percepción o representación colectivas, a la memoria colectiva, etc., pueden afirmarse como focos de sufrimientos, de satisfacciones, de atracción y de repulsión, de tristezas o alegrías colectivas, etc. Estos estados psíquicos se hacen actuales para los Nosotros en casos excepcionales, de una gran fusión de los componentes, como en la Comuniones, que permite reafirmarse al grupo frente a una situación nueva y no esperada, frente a una lucha con otro grupo que amenace su existencia, etc. Por último decir que todos los Nosotros funcionan mediante símbolos y signos, que contribuyen a reforzar su cohesión y su fusión, más que por el sistema comunicativo del lenguaje.

Si el conocimiento del Nosotros no ha presentado problemas filosóficos precisos (en último término tanto para el racionalismo como para el idealismo el Nosotros se identifica con el sujeto trascendental o con el Sujeto, simplemente), si lo ha representado este nuevo aspecto que subraya Gurvitch, el aspecto basado en el pronombre personal o, como lo hemos llamado, la cuestión de "las relaciones con el otro" fundada en la oposición parcial entre el Yo, el Tú, el Ellos, etc. Ya para Kant, al basarse éste en la conciencia cerrada, replegada sobre sí misma, era suficiente conocerse a uno mismo para poder conocer a los demás; o bien se recurría al concepto de empatía para explicar la analogía o nuestra proyección de nuestros estados de conciencia sobre los otros o para explicar, con la escuela freudiana, la identificación heteropática o idiopática; el otro o era ignorado por inexistente o era considerado como lo que se oponía al desarrollo del Yo. Gurvitch comenta (156) el esfuerzo de Scheler al abrir una vía al conocimiento del Otro a través de la simpatía y del amor, concebidos como intuiciones directas. Sin embargo este esfuerzo es insuficiente, pues ignora la variedad de formas concretas con que el otro se aparece en la realidad social: como compañero, rival, amigo, enemigo, camarada, superior, inferior, refugio, protección, amenaza, etc. y otras formas combinadas. El problema del racionalismo (por ejemplo el leibniziano: las mónadas son todas iguales, sustancialmente, aunque no

idénticas (157)) y, en el extremo opuesto, del existencialismo (por ejemplo en Sartre, para quien el otro está presente pero en conflicto con él (158)), consiste en que plantean el problema del otro absolutizando uno de los aspectos que Gurvitch señala, sin tener en cuenta que sólo de la consideración de todos ellos simultáneamente, se puede comprender al otro y establecer sus múltiples relaciones. Gurvitch advierte que, y en esto también caen el racionalismo, el idealismo y el existencialismo, hay que establecer una diferencia entre la intuición del otro y su conocimiento, mediante el que se establecen juicios sistematizados e imágenes conceptuales coherentes que indican el criterio de lo que puede ser el otro o de lo que no puede serlo (sí lo sería un ser humano y no un animal), del mismo modo que en la captación del otro puede imperar bien el elemento mental o bien el corporal. Por todas estas razones (Gurvitch las desarrolla *in extenso*) se hace evidente que el tratamiento del problema del otro es muy complejo, razón por la cual la necesidad de un método adecuado se impone, de un método que contemple todas estas variedades, que, según nuestro autor, no puede ser otro que el *hiperempirismo dialéctico*, como más tarde tendremos ocasión de ver.

En la sociabilidad por oposición parcial es en donde emergen diferenciados el Yo, el Tú, el Ellos, etc.; esta oposición parcial implica grados de oposición y de colaboración, como ocurre, por ejemplo, en la pareja, que funcionan simultáneamente como un Nosotros y, a la vez, como un Yo y un Tú.

La conveniencia de esta distinción la observamos en los dominios del Derecho, de la Moral y del Conocimiento; la sociabilidad por fusión parcial en el Nosotros engendra el derecho de integración o derecho social, favorece "la moral de imágenes simbólicas ideales", "la moral de aspiración" y "la moral creadora", mientras que en el conocimiento, favorece el conocimiento colectivo y el conocimiento científico. La sociabilidad por oposición parcial es la base del derecho interindividual e intergrupalo, o derecho individual; por otra parte favorece la "moral finalista" y la "moral imperativa" del deber, y, además, el conocimiento individual y el conocimiento filosófico

(eminentemente individualista, a pesar de las escuelas o corrientes). Sin embargo todo esto puede ser modificado al depender estas relaciones sociales de las estructuras en que estén inmersas, de los grupos y de las sociedades globales. Tanta complejidad, es necesario volverlo a repetir, no debe llevarnos al desaliento sino a la necesidad de la utilización del método adecuado, que contemple, en cada caso y en cada momento, tales posibilidades. De este modo la realidad social debe ser permanentemente construida.

3.- Los grados de intensidad de la sociabilidad por fusión parcial en los Nosotros son: Masa, Comunidad y Comunión. Las relaciones sociales, que acabamos de ver, poseen diversos escenarios naturales en los que aparecen con mayor o menor fuerza, según el grado de fusión de los participantes; desde esta perspectiva veremos emerger, de la pluma de Gurvitch, nuevas distinciones de las diversas formas de con-vivir, quedando éstas reducidas a tres (159): la Masa, la Comunidad y la Comunión. El modo de encarar su estudio es variado y Bosserman encuentra cuatro puntos principales: la presión social, los grados de fusión, la intensidad de la fusión y la fuerza de atracción, y la jerarquía de valores entre la masa, la comunión y la comunidad (160). En cuanto al primero: a) la presión social, advierte Gurvitch algo muy importante: "no es la relación entre individuo y sociedad la que es puesta en causa en el fenómeno de "presión social", sino la relación entre las diferentes manifestaciones de la sociabilidad"(161), es decir que es la Masa quien hace presión sobre la Comunidad y ésta última sobre la Comunión, o, en otros términos, el yo más superficial (de la masa) presiona al yo más profundo (de la comunidad) y éste al yo profundo de la comunión. Pero, como siempre, Gurvitch tiene buen cuidado en advertir que esta relación no se da necesariamente en la dirección expuesta, ya que en cada grupo, en cada Nosotros, puede haber multitud de masas, de comunidades y de comuniones, y la prevalencia de una sobre la otra depende de los grupos que haya, de las sociedades globales, del momento histórico, de las

e estructuras sociales, etc., o sea, otra vez surge la presencia de un relativismo plural y de un proceso, imposible que pueda darse a priori, eminentemente empírico (o super empírico [= hiperempírico]). El punto b) se refiere a la relación entre la intensidad de fusión y su extensión. Están en proporción inversa: a mayor intensidad menor extensión y viceversa. El grupo de mayor intensidad es la Comunión (por ejemplo, las Iglesias, las sectas religiosas, las fraternidades mágicas, las obediencias masónicas; esto supone la comunión de creyentes en los mismos dogmas revelados, iniciados en los mismos ritos mágicos, etc.(162).) y, en consecuencia, es el de menor extensión, como podemos apreciar por los ejemplos; le sigue en intensidad la Comunidad (aunque éste es un concepto que ha tenido significaciones de lo más heterogéneas, pues con él se ha designado tanto a las familias, las iglesias, las clases, la escuela, los equipos de trabajadores, cuanto a la Nación *-national community-*, es decir, una comunidad global. Tal resultado ha sido debido a la confusión entre la micro y la macro sociología y el confundir los "electrones sociales" con los grupos y las sociedades globales), que abarca más extensión siendo, por tanto, de menor intensidad (163); por último, la Masa. Sobre este término reina una enorme confusión, encargándose Gurvitch de poner en claro sus límites y su significado preciso, deslindándolo de los términos cercanos, pero que poseen otro significado. Por ejemplo, no se puede confundir la Masa, con la muchedumbre, con el gentío o con "todo el mundo". La Masa ha sido la víctima de "la ley de los grandes números", es decir, de la estadísticas; ha sido el sujeto pasivo de enormes adhesiones o de grandes desprecios: la masa obrera o proletaria, la masa ciega y anónima que se deja conducir irreflexivamente por cualquiera; ha sido confundida con "la gente", en general, que acude a los espectáculos y que es difícil identificar en concreto, y un largo etcétera (164). La descripción que da Gurvitch de la Masa merece la pena ser reseñada: "La Masa puede, como la Comunidad y la Comunión, servir de hogar a los estados mentales colectivos, a las opiniones e incluso a los actos mentales (juicios e intuiciones), así como

producir obras culturales, de las que únicamente los seres humanos son capaces" (165). Sin embargo, no es menos cierto que la forma más usual de manifestación de la masa, en nuestra situación actual, es mediante signos, símbolos, significaciones, ideas y valores, lo que indica su pertenencia al mundo social humano. Es, no obstante, el grupo más débil de significación social y humana.

El punto tercero, c), se refiere a la intensidad de la unión y la fuerza de atracción que el Nosotros ejerce sobre sus miembros. Aquí es únicamente, dice Gurvitch, donde se da una proporcionalidad directa. Es algo lógico que la intensidad de participación del Yo y de los Otros en el Nosotros dependa de la fuerza de atracción del grupo sobre sus componentes. Gurvitch, certeramente, advierte contra un prejuicio extendido: la consideración negativa acerca de la Masa y la positiva acerca de la Comunión. Puede que esto ocurra o que no ocurra (la eliminación de todo determinismo y de toda necesidad lógica, es decir, del término anquilosado e inmóvil, es, como se puede apreciar continuamente, la tarea principal de nuestro autor), ya que se puede dar una Comunión entre criminales, o una Masa de partidarios de la Paz, por ejemplo. En la Comunión, la fuerza de fusión es tal que se puede dar la abolición de la conciencia individual, como subraya Duvignaud (166) considerando algunos grupos (las primitivas comunidades cristianas, para quienes la muerte individual era un detalle insignificante frente a la supervivencia del grupo y la permanencia de la doctrina de su fe), como también lo muestra Mauss con sus análisis antropológicos (167). Estas consideraciones nos lleva al último punto, el d), que trata de la imposibilidad de establecer una jerarquía entre la Masa, la Comunidad y la Comunión, ni de valor (pues la Masa no es una combinación deplorable ni un testimonio de decadencia, como opinaban Ortega o Spengler, ni tampoco la Comunión implica progreso social, como analiza Duvignaud (168)), ni moral, ni ningún otro.

4.- En la sociabilidad por oposición parcial y mutua delimitación, hay lugar

para establecer una distinción, además de la intensidad de "las relaciones con el otro", entre las relaciones de acercamiento, de alejamiento y mixtas. Estas relaciones interindividuales o intergrupales señalan la convergencia de las conciencias, más o menos aisladas en un contenido preciso, expresado por signos, a través de los cuales se realiza el proceso de unión o separación. Como ejemplos de relaciones de acercamiento, Gurvitch cita las relaciones de amistad, las fundadas sobre la curiosidad, la simpatía, el amor, etc.; como ejemplo de relaciones de alejamiento: la lucha de clases, de profesiones, de productores y de consumidores, de naciones, etc. Como ejemplo de relaciones mixtas, que son las más extendidas, ya que manifiestan acercamiento, por un lado, y alejamiento, por otro, serían los cambios, las relaciones contractuales, el crédito, las promesas diversas, etc.

5.- La sociabilidad por fusión y por oposición, se entrecruza con la sociabilidad activa y pasiva. Por sociabilidad activa entiende Gurvitch aquella en la que el Nosotros es un centro de acción, donde la voluntad y la acción predominan sobre la afectividad y la representación colectiva; existe una tarea común que cumplir, por lo que hay una disposición espontánea a organizarse, a engendrar un derecho y superestructuras organizadas (un jefe, amistad, camaradería, aceptación de una doctrina, fidelidad a una tradición, etc.). Por sociabilidad pasiva se entiende cuando "la coloración afectiva propia de la mentalidad y de las actitudes que ésta implica, predomina sobre las voliciones y las intelecciones que podrían desencadenarse de ésta" (169); a la sociabilidad pasiva le es indispensable el símbolo, que es lo único que la caracteriza, por ejemplo, los nosotros-parados, los nosotros-refugiados, los nosotros-partidarios de..., los antiguos alumnos de..., los positivistas, los racionalistas, etc., únicamente los nosotros activos son los centros de invención, creación, de innovación colectivos.

6.- Los nosotros activos se diferencian, en virtud de las tareas que puedan llevar a cabo en común, en uni-, multi-, y supra-funcionales (según lleven a cabo una, muchas o una totalidad de tareas imposibles de especificar). Como

ejemplo de unifuncional: una orquesta, un equipo deportivo, una cooperativa, etc.; de multifuncional: la fusión parcial de ciudadanos de un mismo Estado que realizan funciones políticas o sindicales, pedagógicas, de seguridad, económicas, etc.; de supra-funcional: los nosotros que se actualizan y predominan en el seno de las clases sociales, de las naciones o en las sociedades internacionales.

7.- La sociabilidad organizada según el tipo de dominación y según el principio de colaboración, es decir según admita o no la penetración en su seno de la sociabilidad espontánea (170). Es aplicable tanto en la escala microsociológica cuanto en la macrosociológica; ejemplo de sociabilidad organizada según la dominación: el Estado autoritario y las empresas bajo el régimen capitalista; según la colaboración: el Estado democrático, las cooperativas, los sindicatos, la democracia industrial desarrollada en un colectivismo descentralizado; para la forma mixta (en la que intervienen ambos aspectos): monarquía constitucional y control obrero bajo el régimen actual.

8.- Los Nosotros activos, que sirvan a un interés general o a uno particular. Gurvitch tiene buen cuidado en señalar que el interés general no es el interés único para todos, ya que esta consideración sería irreal, dado la inmensa diversidad de intereses contrarios y equivalentes, creados por los diversos y variados roles sociales, que anidan tanto en los Nosotros, como en cada individuo. El interés general no es sino "la combinación móvil de intereses contrarios, realizado en un sector suficientemente amplio para no dañar a otros intereses equivalentes y presentes" (171). ¿Cuándo, podríamos preguntarnos, un grupo (bien microsociológico, bien macrosociológico) sirve al interés general y cuándo a un interés particular? Gurvitch mismo reconoce que esta es una cuestión muy delicada, pues depende de las estructuras y de las más variadas coyunturas, por lo que es muy difícil determinar a priori el funcionamiento de lo social.

Entramos ahora en el análisis macrosociológico con dos apartados

netamente diferenciados, a saber, *la tipología de grupos y los tipos de sociedad global*. Los grupos pueden ser considerados como particulares, o bien configurando macrocosmos, siendo en este caso las clases sociales y, en mayor medida, la sociedad global quienes la representan. Por este motivo Gurvitch comienza su análisis refiriéndose a los tipos de grupos particulares. Si el nivel primario de sociabilidad (Masa, Comunidad y Comunidad) es el nivel de mayor espontaneidad social, los grupos poseen un menor nivel de flexibilidad, constituyendo, junto con las sociedades globales, los marcos sociales estructurados o al menos estructurables, en contraposición a las formas de relaciones sociales que son aestructuradas. Los grupos son la característica peculiar de todos los tipos de sociedad: arcaica, feudal, capitalista, socialista, etc., tanto es así que ha llevado a muchos autores a confundir a las clases sociales con los grupos particulares (Saint-Simon y Marx) o con las sociedades globales, ignorando su presencia (Spencer, Comte, Durkheim) o idealizándolos en su pluralidad y equilibrio (Krause, Fourier y Proudhon), simplemente por no haber sabido distinguir la separación entre grupo particular y macrocosmos de grupos y la integración de aquél en éstos, pues la funcionalidad de un grupo particular depende de la estructura social, de la sociedad global, del momento histórico, de las manifestaciones de la sociabilidad, de los círculos culturales (oriental u occidental), y un largo etc.

Gurvitch, después de haber establecido lo que no es un grupo social, a saber: no es una cantidad cualquiera de individuos particulares; no es una categoría social; no son -los grupos- promedios estadísticos, ni simples conjuntos de personas reunidas y yuxtapuestas; no son simples relaciones sociales ni tampoco unidades de interacción humanas ni conjunto de estatus y de roles sociales, etc., Gurvitch, decimos, pasa a dar una definición con la que sea posible individualizar los grupos particulares: "El grupo es una unidad colectiva real, pero parcial, directamente observable y fundada en actitudes colectivas continuas y activas, que tienen que realizar una labor en común,



unidad de actitudes, de obras y de conductas, que constituye un marco social estructurable, que tiende hacia una cohesión relativa de las manifestaciones de la sociabilidad" (172). Brevemente resumimos la explicación que da Gurvitch de esta definición: el grupo es observable, ya que se manifiesta a través de las conductas colectivas, los objetos materiales disponibles por los grupos, los modelos y símbolos cristalizados, etc.; la acción colectiva continuada define al grupo, dándole coherencia y unidad, al tener una tarea común que realizar; la base del grupo es, en consecuencia, la sociabilidad activa, que implica un esfuerzo unificador, comienzo de la estructuración (que no significa organización); esta posibilidad de estructuración configura un marco de cohesión entre actitudes colectivas, actos, tareas comunes y sus manifestaciones en las conductas colectivas más o menos regulares. Una vez establecida la definición y su explicación, pasa Gurvitch a proponer una extensa clasificación de los tipos de grupos; tal complejidad, no siempre bien admitida por los sociólogos, la justifica nuestro autor de la siguiente manera: "Creemos poder proponer quince criterios de distinción entre los grupos, criterios que se entrecruzan en su mayor parte y que pueden ser aumentados o disminuidos según los campos y los meandros de la investigación o de la misma realidad social. Así, por ejemplo, según se haga sociología del derecho, sociología de la moralidad, sociología del conocimiento, etc.; según se busquen las formas de sociabilidad favorecidas por los grupos, sus determinaciones sociológicas parciales o la multiplicidad de los tiempos sociales, según uno se proponga estudiar las clases sociales o las sociedades globales, no se atribuirá una importancia igual a todas las distinciones de grupos que proponemos" (173). Los criterios de distinción son los siguientes:

1.- *Contenido:*

- a) Grupos unifuncionales;
- b) Grupos multifuncionales;
- c) Grupos suprafuncionales.

2.- *Envergadura (número de participantes o tamaño):*

- a) Grupos reducidos;
- b) Grupos medianos;
- c) Grupos extensos.

3.- *Duración:*

- a) Grupos temporales;
- b) Grupos durables;
- c) Grupos permanentes.

4.- *Ritmo:*

- a) Grupos de cadencia lenta;
- b) Grupos de cadencia mediana;
- c) Grupos de cadencia precipitada.

5.- *Medida de dispersión:*

- a) Grupos a distancia;
- b) Grupos de contactos artificiales;
- c) Grupos que se reúnen periódicamente;
- d) Grupos reunidos en permanencia.

6.- *Base de formación:*

- a) Grupos de hecho;
- b) Grupos voluntarios;
- c) Grupos impuestos.

7.- *Modo de acceso:*

- a) Grupos abiertos;
- b) Grupos de acceso condicional;
- c) Grupos cerrados.

8.- *Grados de exteriorización:*

- a) Grupos inorganizados no estructurados;
- b) Grupos inorganizados estructurados;
- c) Grupos parcialmente organizados;*
- d) Grupos completamente organizados.*

*los

dos implican la organización como
estructura.

elemento de su

9.- *Funciones:*

- a) Grupos de parentesco;
- b) Grupos de afinidad fraternal;
- c) Grupos de localidad;
- d) Grupos de actividad económica;
- e) Grupos intermedios entre el b) y el d), (los "estratos");
- f) Grupos de actividad no lucrativa;
- g) Grupos místicos-extáticos.

10.- *Orientación:*

- a) Grupos de división;
- b) Grupos de unión.

11.- *Modo de penetración de la sociedad global:*

- a) Grupos refractarios a la penetración de la sociedad global;
- b) Grupos más o menos sometidos a tal penetración;
- c) Grupos enteramente sometidos a ésta penetración.

12.- *Grado de compatibilidad entre los grupos:*

- a) Grupos de la misma especie enteramente compatibles entre sí;
- b) Grupos de la misma especie parcialmente compatibles entre sí;
- c) Grupos de la misma especie incompatibles entre sí;
- d) Grupos exclusivos.

13.- *Modo de imposición:*

- a) Grupos que disponen de la imposición condicional;
- b) Grupos que disponen de la imposición incondicional.

14.- *Principio de la organización:*

- a) Grupos de dominación;

b) Grupos de colaboración.

15.- *Grado de unidad:*

a) Grupos unitarios;

b) Grupos federados;

c) Grupos confederados.

Por lo que se refiere a los grupos unifuncional (una orquesta, un club, etc.), multifuncional (de parentesco, de edad, los partidos políticos, etc.) y suprafuncional (la clase social), el criterio de clasificación está basado en la función que desempeñen. La envergadura o amplitud del grupo lo identifica como tal; cuanto más reducido es, más íntimo es también y mayor el lazo de unión entre sus componentes (174). La duración de un grupo es importante para su consistencia como tal grupo y como marco de referencia; no es igual una conjuración o complot, o una banda (los "bandoleros" en nuestro país), que una oficina o una empresa; o una promoción de alumnos, que las Iglesias, los Estados, etc. La duración del grupo está ligada a la estructura social global, que determina el *rimo de los grupos* (175) o de cadencia propia lenta o precipitada; de la misma forma la duración va unida a la movilidad social: la cadencia puede hacer un grupo más o menos inmovilista (que es el grupo replegado sobre sí mismo). La medida de dispersión encierra el problema de los *contactos* pudiendo de esta forma cualificar a los grupos más dispares, como los consumidores, los productores, el público; los abonados a un mismo periódico, los miembros de un comité que se reúne raramente; los sindicatos, los partidos políticos; la familia doméstica, los pensionistas, etc. También es posible tener en cuenta a los grupos cuya constitución esté o no impuesta: no es lo mismo el grupo formado por los consumidores que el formado por los que cobran su nómina por un Banco, que el formado por cualquier asociación. El carácter de un grupo queda condicionado por su grado de acceso. Gurvitch manifiesta que "los grupos de acceso difícil y *a fortiori*, los grupos cerrados [en la actualidad los trusts o monopolios,

nobleza, alta burguesía] tienden fuertemente a la intolerancia y la oligarquía. Los grupos abiertos, de acceso fácil, son a veces faltos de consistencia. [...] Los primeros favorecen el conocimiento esotérico (místico, simbólico, con conceptos herméticos y fijos) y todas las clases de moralidad rígida (moralidad tradicional, de las virtudes e imperativa), mientras que los segundos favorecen el conocimiento exotérico (empírico, racional y científico) y la moralidad flexible (moralidad de aspiración y creación, o moralidad finalista)" (176). El problema de la estructuración del grupo está relacionado con el proceso de organización, ya que ésta es un elemento de aquélla (los gánsteres, la mafia); sin embargo, está más directamente unida la función del grupo con su labor específica (una o múltiple) que debe realizar. La orientación sirve para ver la dicotomía entre los grupos combativos o conciliatorios (de división o de unión), lo que está unido a la modalidad de penetración, es decir, a la capacidad de aceptar o no a la sociedad global y su capacidad de integrarse en ella. De aquí la existencia de grupos de dominio o de colaboración y el criterio de grado de unidad, de tan rabiosa actualidad.

Dentro de la macrosociología y de los grupos, el análisis de Gurvitch recae ahora sobre uno de los términos con mayor grado de interpretación y de conflictividad que cualquier otro de la Sociología: las clases sociales. Gurvitch afronta este tema ya en el 1949, con dos trabajos en las dos primeras "Semanas Sociológicas", en la dedicada a la *Industrialisation et la Technocratie* (1949), y en la segunda, con el tema *Villes et Campagnes* (1952). Posteriormente son estudios monográficos, como el curso dado en la Sorbona *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, del C.D.U., en el 1954; también tratado en el 1950 en la *Vocation Actuel de la Sociologie*, pero sólo le dedica ocho páginas, de la 340 a la 348; en las ediciones siguientes ampliará el contenido en base al trabajo citado como curso en la Sorbona. En el 1955 lo plasma en su *Déterminismes Sociaux et Liberté*

Humaine (pgs. 178-190), mientras que en el primer volumen del *Tratado...*, aparecido en 1958, sintetiza enormemente el estudio de las clases sociales (pgs. 226-231 ed. española). En el estudio que realiza nuestro autor de las clases sociales hay que tener en cuenta varios elementos que influyen decisivamente en la composición de su pensamiento (ya por otra parte analizado por nosotros con anterioridad): la idea fichteana y fenomenológica del dinamismo de la clase social y de su composición en estratos verticales y horizontales (177); la idea prodhoniana de la totalidad inmanente que comporta diversos niveles de creación o de esfuerzos colectivos constantes, el conflicto con el Estado y la relación de la unidad con lo múltiple; la idea durkheimiana (y de su escuela) de la clase como fenómeno social total, aunque parcial, y el análisis de sus contenidos (como la conciencia colectiva); la idea marxista de la clase y de su papel jugado en lo económico, en lo mental y en lo ideológico; y, por último, su propia concepción, hiper-empirista y dialéctica, que ya hemos manifestado a través del análisis de los grupos y de las formas de sociabilidad. Es un perfecto trabajo de engarce de todas estas influencias y de madurez, al presentarlas perfectamente ensambladas como en un todo coherente. Gurvitch enfrenta el grueso de su trabajo sobre este tema en un momento histórico en el que hay una gran sensibilidad: Sartre, Merleau-Ponty, Lefebvre, etc. y tiene la valentía de llevar este tema a la tradicional Sorbona (1953-1954) y de estudiar en profundidad, allí, el pensamiento marxista (178). En este curso, Gurvitch, como es tradicional en él, estudió, además de lo dicho, los conceptos de clase social de todos los autores que han tratado este tema, como Schmoller, Pareto, Max Weber, Schumpeter, Maurice Halbwachs y Sorokin. Después entra de lleno a exponer su propia teoría, cosa que nosotros haremos, pero de un modo muy resumido. La definición, exhaustiva, que da Gurvitch de clase social es: "las clases sociales son supergrupos particulares de vastísima envergadura, que representan macrocosmos de grupos subalternos, macrocosmos parciales cuya unidad está basada en su suprafuncionalidad, su

resistencia a la penetración de la sociedad global, su incompatibilidad radical entre sí, su estructuración creciente que implica una conciencia colectiva predominante y obras culturales específicas; estos supergrupos, que sólo aparecen en las sociedades globales industrializadas en que los modelos técnicos y las funciones económicas están particularmente acentuados, presentan, además, los siguientes rasgos: son grupos de hecho, abiertos, a distancia, de división y permanentes, que se mantienen sin organizar y sólo disponen de la imposición condicional" (179). Con esta definición, Gurvitch ha pretendido dar respuesta a una de las cuestiones más discutida sociológicamente, ¿cómo identificar una clase social? ¿es una clase social una casta, una corporación de maestros y oficiales o los individuos en paro de una población o de un país? ¿cuándo y por qué surge una clase social?, y un largo etcétera de preguntas. Para comenzar, Gurvitch explica, paso a paso, el contenido de su definición: 1º) las clases son grupos de hecho: esto significa que no es un grupo impuesto, "que supone una reglamentación jurídica que dicta el deber de participar en... o beneficiarse de..., sometiéndose"(180), ni tampoco es un grupo voluntario, en el que los individuos participan por propia voluntad, por adhesión o por deseo, como pueden ser los sindicatos profesionales, los partidos políticos, etc. Hay, entonces, grupos hechos al margen de la voluntariedad y de la imposición, como los de edad, de afinidad económica, los consumidores, los parados, los grupos étnicos, las minorías nacionales, ... y las clases sociales, pero con una diferencia sobre los que hemos dicho: las clases tienen una tendencia hacia su estructuración cada vez mayor y hacia la "conciencia de clase" que los demás grupos no tienen. 2º) Son grupos a distancia: es decir, grupos que no se reúnen ni periódicamente ni de tarde en tarde, y, como mucho, pueden tener contacto artificial (los abonados a un mismo periódico e influenciados por éste). Esto puede comprobarse en la sociología del espíritu: "las clases sociales se manifiestan como marcos sociales del conocimiento, del derecho, del arte, de la moral, de la educación, de la religión, etc., mucho más eficaces e intensos que los

que están constituidos por grupos íntimos e incluso por la mayoría de los grupos periódicamente reunidos" (181). 3º) Son suprafuncionales: que ejerce muchas funciones, tanto las propias (de acceso al poder) como las que poseen los grupos que la forman; se hallan en competición con las sociedades globales (poseen su propia *Weltanschauung* en posible conflicto con la de la sociedad global en la que se halle; de ahí, por tanto, su ideología). Sin embargo, es importante no confundir la suprafuncionalidad con la multifuncionalidad; ambas tienen en común la multitud de funciones, pero para que se de la suprafuncionalidad es necesaria una multiplicidad de organizaciones diferentes; de ahí la tensión permanente entre partidos políticos, sindicatos, asociaciones de juventud, etc., como expresiones de una clase social, tensión paralela a la que se manifiesta entre el Estado, organizaciones económicas, organizaciones culturales... Gurvitch caracteriza a la clase social de una manera muy plástica: "Cada clase social es todo un mundo y querría llegar a ser el mundo único, identificándose, bien sea con la sociedad global existente -de la cual las otras clases serían sino excluidas, por lo menos colocadas aparte para su mantenimiento en una posición subalterna-, bien con la sociedad global futura en la que no existirán clases". (182) También ocurre que la clase social es una agrupación de grupos (familias, profesiones, grupos de edad, productores, consumidores, grupos de actividad lucrativa, de afinidad de situación económica, etc.), produciéndose, en su interior la lucha entre ellos y también entre grupos de distintas clases. La intensidad de tal lucha es inversamente proporcional a la lucha que se establezca entre las propias clases (entonces hay mayor cohesión entre los grupos que las configuran). 4º) Su radical incompatibilidad entre ellas mismas: esta característica cardinal de las clases sociales constituye un caso especial de relación entre grupos de la misma especie, pues lo normal es que entre ellos exista una cierta compatibilidad (es decir, que sean total o parcialmente compatibles), incluso los más aparentemente incompatibles, como los partidos políticos, los Estados o las Iglesias admiten, en

determinadas ocasiones, una relación con otros Estados, Iglesias o partidos políticos (como ocurre en las coaliciones). Sin embargo, resulta imposible pertenecer simultáneamente a más de una clase social: no se puede ser, burgués, proletario y de clase media. "Esta situación procede, explica Gurvitch, no sólo de la suprafuncionalidad de las clases sociales (...) sino que se debe también a su estructuración creciente que implica la irreductibilidad de las conciencias colectivas y de las mentalidades, la imposibilidad de reconciliar las tablas de valores, la divergencia esencial en cuanto a las concepciones del mundo, la oposición de las "ideologías" (doctrinas justificadoras)"(183). 5º) Su resistencia a la penetración por la sociedad global: ello es debido a su estructuración y a su protagonismo excluyente. Sin embargo hay que precisar; cuando la clase social es ascendente, su grado de resistencia a la penetración de la sociedad global es enorme, lo que es evidente, dado que ella tiende a derribar la estructura de la sociedad global sobre la que actúa, en base a su dinamismo específico; lo mismo ocurre con la que ha sido despojada del poder. No así a la clase que se encuentra situada en el poder, dándose una dialéctica entre la sociedad global y la clase social; si ésta va consiguiendo cambiar a aquella, su mantenimiento en el poder está asegurado; de lo contrario comienza su decadencia. 6º) Tendencia hacia una estructuración intensa, aunque permanecen siempre inorganizadas: Gurvitch aprovecha este punto para aclarar uno de los temas más oscuros en sociología, la diferencia entre estructura y organización. La clase social tiene una única estructura, pero no puede expresarse en una única organización; las múltiples organizaciones en las que se manifiesta no la abarcan en su totalidad; aún más, las clases pueden sólo ser virtuales, estructurables, o pueden estar al comienzo de su estructuración y no presentar por ello organización alguna. 7º) Gurvitch subraya, además, que el criterio de estructuración creciente lleva implícito el de la conciencia de clase y la ideología (justificación de las posiciones partidistas tomadas por una clase y en correlación con las obras culturales). Por conciencia de clase entiende

Gurvitch el problema de la conciencia colectiva. Ésta es una interpenetración parcial de las conciencias individuales, que admite una escala de grados. No se pueden separar la conciencia individual de la colectiva, pues ambas participan entre sí, ya que son abiertas, "dirigidas hacia...", "intencionales", en el sentido fenomenológico del término. No son sino distintas manifestaciones de la misma corriente psíquica, del fenómeno psíquico total, bien en la dirección individual, bien en la colectiva, bien en la interpersonal. No hay diferencias entre una y otra; cualquiera de ellas puede tener todas las coloraciones y acentuaciones posibles (instintivas, afectivas, intelectivas, volitivas, etc.). La conciencia colectiva de clase es la más fuerte (más incluso que la conciencia colectiva de la nación, tolerante con otras conciencias colectivas), intransigente y dominadora; penetra las conciencias colectivas de los grupos y de los Nosotros que hay en su interior. Los grupos y los Nosotros pueden atentar contra la unidad de la clase social, al no estar todos en la misma situación, tanto por la diferencias económicas que puede haber entre ellos, cuanto por los conflictos que genera su multiplicidad; de donde se comprenderá la importancia para la clase social, para preservar su unidad, la conciencia colectiva, la ideología, en el sentido antes definido, y las obras culturales. 8º) Las clases sociales sólo aparecen en las sociedades globales industrializadas, disponiendo de una técnica suficiente de producción, de distribución, de comunicación, de difusión, moviendo a un gran número de participantes. Las funciones primordiales, pues, son sus propias funciones económicas, aunque integradas dentro del fenómeno social total que las conforman. (184)

Por último, dentro del plano horizontal, toca el turno a las sociedades globales. Éstas son caracterizadas por Gurvitch de la siguiente manera: 1) son los fenómenos sociales totales por excelencia, tanto por lo que abarcan (son el "todo social"), cuanto por su contenido (a los Nosotros, grupos y clases sociales). 2) Poseen soberanía jurídica a la que se subordinan todos los grupos

, incluso el Estado; soberanía social y soberanía económica (la mayor parte de las veces).3) Están siempre estructuradas necesariamente, englobando a todas las organizaciones y al resto de las estructuras, aunque todas estas juntas no expresan la sociedad global (el todo es más que la suma de sus componentes). 4) La sociedad global y su estructura no se pueden identificar; aquélla es más móvil y más activa, creadora y más incierta que ésta, lo que implica una doble escala de tiempos, que a veces coinciden y a veces no, moviéndose en direcciones opuestas y atrasándose una respecto a la otra. 5) Desde el punto de vista morfológico, son de vastísima envergadura, aplicándose tanto a las modernas naciones como a los antiguos imperios; no por ello debe identificarse la sociedad global con la llamada "área de civilización", sino que entre ellas existen relaciones dialécticas que han de ser precisadas en cada caso.(185)

Como podemos observar, lo que hasta aquí hemos resumido de la teoría sociológica de Gurvitch, el método empleado para acercarse a ella ha sido el descriptivo y la formalización tipológica; y aunque este procedimiento es coherente con la evolución de su pensamiento y con la fundamentación filosófico y social del mismo, no siempre ha sido así comprendido y, como también varias veces hemos reseñado, le ha creado numerosas controversias y descalificaciones político-morales. Nos parece justo, ahora, reivindicar un método que en el área de lo social produce óptimos resultados, ya que en el trasfondo de la descripción late una concepción filosófica de la sociedad y del individuo, clara, precisa y posibilitante (nunca restrictiva) que partiendo de lo empírico lleva a lo ideal y partiendo de lo ideal, conduce el estudio de lo empírico. Cualquier otro tipo de definición difícilmente podría tener en cuenta los elementos de innovación, creación e invención que no pertenece a ninguno de los elementos componentes de la sociedad global y sí sólo a la totalidad viviente; el único concepto objetivo es el de sociedad global, versión precisada del fenómeno social total, lo más amplio y rico en contenidos

humanos; es el auténtico foco y hogar donde se producen y realizan las acciones innovadoras y creativas del ser humano, el verdadero marco de referencia (y último) de la acción humana. Y como tales sociedades, no constituyen acontecimientos únicos e irrepetibles, sino que "son aquellas en las que el drama colectivo define las estructuras comparables pero que el tiempo y el espacio separa a unas de otras, aunque están más próximas entre sí que las sociedades contemporáneas en las que el drama se diversifica según los cambios de tipos"(186). Es decir, existen varios tipos de sociedades globales, pero el criterio de clasificación no es un criterio historicista (en el sentido de historia lineal, progresiva y orientada a un perfeccionamiento de lo social en proporción directa con el transcurrir del tiempo), pues de hecho "las ciudades griegas están más próximas a las villas italianas del "Trecento" europeo que éstas últimas de las villas feudales organizadas, sus contemporáneas. La feudalidad europea está más próxima a la islámica o a la japonesa que las sociedades patriarcales que sobreviven aún en la Europa central. La sociedad patriarcal de los Hebreos más próxima de la sociedad helénica de la *Ilíada*, de tal modo que ni una ni otra pueden ser villas griegas o monarquías carismáticas y teológicas persas"(187). La eliminación del tiempo cronológico absoluto hace pensar en una multiplicidad de tiempos sociales (188), en una discontinuidad histórica y en establecimiento de una tipología basada en la coherencia sistemática de cada estructura (tema que estudiaremos en seguida). Los tipos de sociedades globales son para Gurvitch los siguientes:

- 1) Las teocracias carismáticas;
- 2) las sociedades llamadas patriarcales;
- 3) las sociedades feudales;
- 4) las sociedades globales en que predominan las sociedades-Estados que se transforman en imperios;
- 5) las sociedades que dan nacimiento a los comienzos del capitalismo y al absolutismo llamado "ilustrado";

6) las sociedades globales democrático-liberales que corresponden al capitalismo de concurrencia;

7) La sociedad "dirigista" correspondiente al capitalismo organizado, plenamente desarrollado;

8) La sociedad fascista de base tecnoburocrática;

9) La sociedad organizada según los principios del estatismo colectivista;

10) La sociedad organizada según los principios del colectivismo pluralista(189).

Gurvitch establece dos grandes secciones en esta clasificación: del 1 al 6 (inclusive) son las sociedades globales pertenecientes a la "historia", es decir al pasado remoto y reciente; del 7 al 10 serían las sociedades globales que "están en lucha actualmente". Los criterios que Gurvitch ha utilizado para establecer esta división, están en proporción directa a que son *fenómenos sociales totales* por antonomasia. Estos criterios son: "a) la jerarquía de los grupos funcionales, a veces en competencia con las de las clases sociales; b) la combinación probable de las formas de sociabilidad que se actualizan en el conjunto global y en los grupos particulares; c) la acentuación de los planos en profundidad cuya importancia, dinamismo y relaciones mutuas varían; d) la escala de los modos de división del trabajo y de acumulación; e) la jerarquía de las reglamentaciones sociales o "controles sociales"; f) el sistema de los modelos, signos, señales, reglas, símbolos, ideas y valores; en resumen, de las obras culturales de una civilización, las que cimentan la estructura global; g) la escala de los tiempos sociales; h) la jerarquía de los determinismos sociales, que da la fórmula específica del determinismo sociológico que varía con cada tipo de sociedad."(190) Estos ocho criterios por los 10 tipos de sociedades globales otorgan una vasta perspectiva panorámica que permiten "comprender" con enorme exactitud la constitución de las sociedades globales.

En la clasificación tipológica de las sociedades globales echamos en falta,

en la mayoría de las obras de Gurvitch, algo que sólo solucionará en sus últimas obras, concretamente en sus *Déterminismes sociaux et liberté humaine* y en su obra póstuma *Les cadres sociaux de la connaissance*, escritas en 1963 y en 1966 respectivamente. Tal cuestión es la relativa a las sociedades arcaicas o primitivas; estas sociedades, dominadas por instancias naturales, pueden ser estudiadas gracias a la investigación que de ellas hace la Etnología y la Antropología, tanto de campo como filosófica (191), y comprenderlas a todas ellas bajo una misma rúbrica. Los "nosotros" sobresalen sobre los demás grupos, del mismo modo que el estrato geo-morfológico se impone sobre los demás. La división del trabajo está condicionado por las estaciones climáticas, que también condicionan las fiestas sagradas. La principal de éstas o el "mana" es exaltada por un ejercicio corporal colectivo. La relación vivencial del hombre con la naturaleza es, pues, lo más reseñable. Las sociedades históricas o "polisegmentarias", como diría Durkheim, cuya división tipológica acabamos de ver, están constituidas por un continuo cambio, manifestación del dinamismo interno, propio de los agentes sociales: "circulación y cambio de ideas; como dice Duvignaud, de palabras, de ritos, de bienes, de mujeres, de cuerpos, de lo que Mauss ha realizado un análisis bien conocido" (192). En estas sociedades la transgresión y la sumisión a las reglas forman parte integrante de la misma sin que constituya atipismo o ruptura algunos. Si esto es así, cosa que nadie duda hoy ya, ¿en qué consiste la evolución de estas sociedades? Simplemente en la intervención de la libertad colectiva en las estructuras y en los determinismos (193), bien de un modo directo de la colectividad, bien a través de un héroe, una casta o bajo la idea abstracta del Estado. Estas diferencias constituyen la marca representativa de las sociedades llamadas históricas o "Prometéicas". Es más, cada una de las sociedades históricas posee un sistema muy bien diferenciado; por ejemplo, a) las *teocracias carismáticas*: el poder se halla encarnado por un Rey-Sacerdote-Dios viviente, carismático, mediador entre la naturaleza y el hombre; aún no se da desarrollado la división social del trabajo ni la

conciencia individual.(Antiguo Egipto, Babilonia, Asiria, Imperio Hitita, Persia, China, Japón antiguo, El Tibet, la India y los Califatos de los siglos III al XII). b) Las *sociedades patriarcales*: se hallan basadas en la preeminencia exclusiva del grupo doméstico-familiar, grupo sublimado, basado en el derecho de sangre y en el héroe familiar (el *Antiguo Testamento*, *la Ilíada*, *la Odisea*, *la Hausgenossenschaft* germana, etc.). Se ignora la división real del trabajo y la acumulación personal de riquezas porque todo gira, incluida la religión, en torno al servicio del hogar en el que el padre es el jefe y el sacerdote. c) Las *sociedades feudales*: están estructuradas en múltiples jerarquías diferentes (de los grupos militares, de los grupos patrimoniales, del Estado monárquico -el rey es "*primum inter pares*"-, de la Iglesia romana, de las ciudades emancipadas), en rivalidad mutua, con la acentuación de la libertad humana y, simultáneamente, de la dominación y de la dependencia. La presencia intensa de las Comunidades (corporaciones, cofradías, asociaciones, órdenes de caballerías y religiosas, etc.) permite el desarrollo de la división del trabajo social, no así la división del trabajo técnico, aún muy rudimentaria; la convivencia entre la orientación mística, base del sistema cultural, y el espíritu racionalista y utilitarista de las ciudades, permitirán formas sorprendentes de arte y la posibilidad de un nuevo espíritu filosófico, que se despega muy lentamente de la teología. (Edad Media Europea -siglos X y XIV-, feudos islámicos, japoneses o chinos, etc.). d) Las *villas o ciudades (o Ciudades-Estados que se transforman en Imperios)*: (Grecia, Roma, villas italianas, alemanas, flamencas de la Edad Media), aquí se da la preeminencia del territorio sobre el parentesco, lo que permite la relación de vecindad que sustituye a la dominación física; permite la aparición de la palabra en sustitución a la violencia (el discurso en los procedimientos judiciales, el razonamiento en los discursos filosóficos: el racionalismo, etc.), aparece el capital, como acumulación de dinero y de riquezas, debido al auge del comercio; importancia de las ciudades y la

emergencia del individualismo en todos los órdenes y niveles; gran innovación y efervescencia social. e) *Las monarquías territoriales que dan comienzo del capitalismo y al absolutismo llamado "ilustrado"*: basadas en una administración, cada vez más poderosa; los modelos y las reglamentaciones jurídicas, abundantes y penetrantes, están a la cabeza en los estratos en profundidad, como codificadores abstractos de la conducta humana; desarrollo de la técnica que revoluciona la vida económica y la división del trabajo social; la escala de los tiempos cobra su importancia por los avatares imprevistos a los que está sometida este tipo de sociedad: discontinuidad temporal y alteraciones políticas; la libertad colectiva está controlada mediante un sistema de leyes.(194)

Podríamos preguntarnos ahora por la continuidad de los tipos históricos entre sí y si éstos, además, han podido causar a los actuales. Duvignaud, interpretando a Gurvitch, dice: "no es inevitable que las sociedades patriarcales engendren a las sociedades feudales, en Europa al menos, pero la Edad Media europea habría podido orientarse hacia una federación de ciudades o hacia una organización relativista e ignorante del Estado ...; la racionalidad no se sitúa en esta continuidad sino en la lógica de las estructuras"(195). Es decir, es impensable un tiempo cronológico único ni una continuidad serial y lógica entre las colectividades; la aparición de los diversos tipos históricos es algo plenamente contingente, de donde se deriva que "la historia" no es un medio homogéneo en el que se desarrollan ordenadamente unos acontecimientos, sino el escenario que recoge la lucha continuada de la acción humana colectiva y libre en un momento histórico concreto y en un determinado marco. Por este motivo no es posible pensar que las sociedades contemporáneas (el capitalismo concurrencial, los sistemas liberales, las sociedades dirigistas planificadas, las tecno-burocráticas y el estatismo colectivista) se derivan de aquellas otras que acabamos de ver más arriba; entre otros motivos porque el grado de determinismo y de libertad es

distinto en estos dos bloques, y dentro de cada bloque hay distinción en cada sociedad componente; o sea, que el grado de discontinuidad es total. Por ejemplo "ni el hombre de las sociedades arcaicas ni el habitante de las sociedades feudales o el de las sociedades carismáticas, podían salir de su propio mundo (excepto por la contemplación mística o el sueño). La acción colectiva creadora era nula, pues esta acción refuerza los mecanismos de integración. Las sociedades modernas, cuyo carácter "prometéico" es más acentuado que el de las otras, poseen los medios de transformarse así mismas y de suscitar nuevos tipos no inscritos en su lógica inmanente"(196). Los nuevos medios son la libertad creadora colectiva e individual que, en diferentes grados, se encuentran intensificados y en conflicto agudo entre ellos y con los determinismos sociales, gracias a los cuales pueden llegar a transformar totalmente las propias estructuras sociales.

§2.- *El plano vertical de lo social.*

El plano vertical de lo social o sociología en profundidad que muestra a la sociología "dispuesta en estratos, niveles, planos superpuestos, en capas más o menos profundas"(197), manifiesta la "pluridimensionalidad" de cada uno de los componentes del plano horizontal, que cada uno de esos componentes pluridimensionales es un *fenómeno social total*, sirviendo, cada plano en profundidad, de símbolo al fenómeno social total y a todos los otros planos, aun expresándolo de forma inadecuada (como es propio de todo símbolo). Todo ello nos manifiesta una sociedad compuesta por capas móviles que se penetran unas a otras, entrando en tensión, en conflicto o en mutua colaboración, variando su relación, su jerarquía o su importancia según el fenómeno social total que se trate. Este plano, pues, complementa necesariamente al anterior. Ya en el punto 5.3 de la primera parte, tratando

la experiencia social, hablamos de los siete estratos en profundidad que Gurvitch describía en sus primeras obras, que serán 10 en las últimas, tanto en el Tratado, como en La Vocation. Su enumeración última sería la siguiente:

- 1) La superficie morfológica y ecológica;
- 2) Las organizaciones sociales o los grupos (*appareils*) organizados;
- 3) Los modelos sociales, incluyendo las señales, los signos colectivos y las reglas;
- 4) Las conductas colectivas de cierta regularidad, pero que se desarrollan fuera de los grupos organizados;
- 5) Las tramas de los roles sociales;
- 6) Las actitudes colectivas;
- 7) Los símbolos sociales;
- 8) Las conductas colectivas efervescentes, innovadoras y creadoras;
- 9) Las ideas y los valores colectivos;
- 10) Estados mentales y actos psíquicos colectivos. (198)

Estos nuevos estratos, que, más o menos, estaban recogidos anteriormente, sirven de medios de expresión o de manifestación a los diferentes grupos que componen el estrato horizontal, como por ejemplo "las manifestaciones de la sociabilidad, que son fenómenos sociales totales, del mismo modo que los grupos y las clases sociales. Se las debe considerar que se expresan, no solamente en la mentalidad sino también, en los valores e ideas sociales, en las conductas colectivas innovadoras, en los símbolos sociales, en las actitudes, en los roles sociales, en las prácticas y modas, en los ritos y procedimientos, modelos y signos, y en [...] las organizaciones y en la base morfológica" (199). Por ejemplo, en los *Nosotros* se muestra la importancia de su manifestación por medio de signos y símbolos, como base de toda mediación comunicativa y de toda interpenetración y fusión de los elementos componentes en el conjunto; los símbolos, activos, permiten actitudes colectivas determinadas (de fusión o de oposición), conductas colectivas

innovadoras o creadoras, nuevos ideales y valores colectivos y determinados actos psíquicos colectivos, como puede ocurrir en las masas, comunidades o comuniones. En los grupos, por su parte, los modelos y los símbolos están cristalizados y encarnados; se da la asunción de conductas comunes y establecidas, de roles precisos, símbolos y valores particulares, y de actitudes colectivas continuas (de un partido político, de una familia, de una iglesia, etc.); el grado de fusión de los grupos depende de la tarea en común a cumplir, lo que supone una determinada constitución de estados mentales colectivos o actos psíquicos "en sintonía". Mientras que en las clases sociales cabe destacar, como componente identificador de las mismas, la conciencia de clase y sus obras específicas culturales; su estructura como tal clase, es decir el equilibrio precario de jerarquías múltiples, como continuamente lo define Gurvitch, depende totalmente de los modelos, signos, señales, símbolos, valores e ideas específicas, lo que a su vez es imposible sin la conciencia propia colectiva. Las obras culturales responden al criterio de la puesta en perspectiva del conocimiento, de la moral, del derecho, de la ideología.

Con la consideración de estos estratos en profundidad, Gurvitch, establece el sistema de participación de las partes, tomadas individualmente, en el todo, igualmente que la presencia del todo en los componentes. Esta presencia y participación se establece mediante mediaciones individuales como colectivas, tanto micro como macrocolectivas, mediante los grupos y a través de los signos, señales, símbolos (uno de los descubrimientos más interesantes de Gurvitch, a decir de Duvignaud, pues aunque expresan imperfectamente su contenido, sirven, sin embargo, de mediadores entre estos contenidos y los agentes colectivos integrándolos en ellos o deformándolos (200).), etc. Estas consideraciones, no nos importa repetir las varias veces, son importantes para entender la excesiva multiplicidad de componentes que se derivan de las páginas de sus obras, y que ha llevado a más de un autor a acusarle de formalista. No podemos estar de acuerdo con esta acusación, pues, de nuevo

repetimos, el intento de Gurvitch es manifestar que la libertad y el pluralismo van unidos y ello se debe manifestar en el modo de abordar el análisis de lo social y el de la colectividad y su manifestación en su variedad de formas culturales, sociales, políticas, estructurales, pragmáticas, etc. Justamente, para completar este sugerente y complejo punto de vista, pasaremos al siguiente párrafo que totaliza cuanto venimos exponiendo.

§3.- *La estructura de lo social.*

Decir estructura es decir fenómeno social total, y viceversa; pero es necesario hacer algunas precisiones acerca de la aplicación adecuada de estos dos términos globales: "Los fenómenos sociales totales de la escala microsociológica son siempre *aestructurales*. Esto es verdad no solamente para las "relaciones con los otros" (interindividuales e intergrupales), es decir, las llamadas "relaciones sociales" de los americanos, sino igualmente para los *Nosotros* (Masa, Comunidad y Comunión), donde el todo, bajo diferentes formas, predomina sobre los participantes"(201). En la escala microsociológica, aunque se da el todo, es decir, el fenómeno social total, no se da de forma total sino parcial, en cuanto que son fenómenos sociales parciales, frente a los de la escala macrosociológica, que son globales, sin que impida en ambos casos que sean totales, o sea, totalidades; aunque se dan estos fenómenos como totalidades, no se da la estructura; son fenómenos que carecen de ella por su especial idiosincrasia. Es la manera sutil que, a través del concepto de totalidad, Gurvitch relaciona fecundamente la micro y la macrosociología, en un proceso dialéctico, cuyo elemento mediador es la tipología de grupos.

En la escala macrosociológica es donde, afirma Gurvitch, se da realmente la estructura, pero advierte que no por ello el todo social se debe confundir con la estructura, pues en los macrocosmos sociales, aun en los más fuertemente estructurados (tanto que sean grupos, clases sociales como

sociedades globales [tribus, imperios, naciones, etc.]), pueden ser desbordados por la actividad desestabilizadora de los grupos no estructurados, por las coyunturas especiales, etc, que estas unidades colectivas tienen en su seno, "tal es el caso de los múltiples grupos particulares *estructurables*, pero no estructurados" (202). Advertimos todavía otra cuestión: los fenómenos sociales totales poseen el primado ontológico y metodológico. Entonces cabe preguntarnos qué papel desempeñan las estructuras. Asevera taxativamente nuestro autor que las estructuras sociales se afirman como intermediarias; "son intermediarias entre el fenómeno social total mismo y sus expresiones en las reglamentaciones sociales, sus manifestaciones en lo que se llama "las instituciones" y sus exteriorizaciones en los grupos organizados; son intermediarias entre "el fenómeno social total" y los varios significados humanos que se insertan en él; son intermediarias entre "la puesta en movimiento y la estabilidad, así como entre actos y obras colectivos; son, finalmente, intermediarias entre la manera de ser de un fenómeno social total y su manera de verse y representarse..." (203). ¿Significa esto que para Gurvitch la estructura no es un elemento básico de su sistema? Sobre tal sospecha insinúa Cazeneuve: "en ésta se encuentra el talón de Aquiles de su sociología general... teniendo por misión el permitir una aproximación explicativa y una cierta sistematización indispensable en la edificación de una sociología que se presenta como ciencia..." (204). Nosotros, por nuestra parte, respondemos a nuestra interrogación afirmativamente: que es un elemento básico de su sistema. Pero no debemos caer en el error de identificar, concepto a concepto, lo científico natural con lo social, pues aunque muchos de los términos sean idénticos, poseen funciones distintas y, consecuentemente, contenidos distintos. Tanto el fenómeno social total como la estructura de los mismos no son conceptos estáticos, sino altamente dinámicos y movedizos. Máxime el de estructura, que posee su horizonte último de posibilidad en el fenómeno social total. Al estar pregnado este concepto por su propio substrato metafísico, la estructura va desde la máxima

presencia (fenómenos máximamente estructurados), hasta su ausencia (fenómenos aestructurados), pasando por el estadio intermedio de la propia inestabilidad en que se consolida la estructura. Es, por tanto, un concepto básico de su sistema, pero un concepto dialéctico, aunque aparentemente sea contradictorio. El mismo Gurvitch justifica nuestra interpretación. En efecto, una estructura produce en un grupo particular "en primer lugar, una jerarquía específica de planos en profundidad, formas de sociabilidad, modelos, signos, señales, símbolos, reglamentaciones sociales y tiempos y determinismos; luego, una clara toma de conciencia de su existencia y de su irreductibilidad a otras unidades colectivas; finalmente, hasta un equilibrio precario, entre las múltiples jerarquías que acabamos de mencionar"(205). Si el grupo social es global, y no sólo parcial, además de lo dicho, intervienen los siguientes elementos: "la jerarquía de los grupos funcionales, la de los modos de la división del trabajo social y de acumulación; a lo que se agrega la participación decisiva, como productor y beneficiario, en una civilización precisa, la cual refuerza la armadura, cimentando el equilibrio"(206). Con esta descripción, Gurvitch pretende eliminar cinco malentendidos acerca de este concepto: 1) la superación de las "sociologías del orden" y de las "sociologías del progreso", no estableciendo una "síntesis" de ambas, sino a lo sumo, un "cierto equilibrio" de estas posturas. 2) La ruptura de la falsa división entre sociedad "estática" y sociedad "dinámica". Hay en la noción de estructura un dinamismo vitalista en el que la desestructuración y la reestructuración es constante, como los equilibrios-desequilibrios entre sus elementos componentes, y esto ocurre porque es un aspecto de la sociedad en acción, que se manifiesta en sus actos, con toda la complejidad que esto conlleva. De aquí que se inserte en su sistema *la multiplicidad de los tiempos sociales*: "la duración de una estructura social no es nunca un "reposo", sino un combate, un proceso a través de caminos tortuosos abiertos por la multiplicidad de los tiempos sociales..."(207). 3) La superación de lo que se suele llamar "culturalismo", esto es, la separación artificial de las conductas

colectivas, por una parte, y por otra, de los modelos, símbolos, ideas, valores, etc. Por esta separación se ha llegado a la "momificación" de las civilizaciones al ser estudiadas como entidades "en sí", independientemente de las sociedades y grupos que las producen o utilizan. En este sentido, al ser las estructuras sociales el armazón de las obras culturales y de las civilizaciones, el problema de la relación entre civilización y sociedad, queda resuelto en virtud de la estructura misma. 4) La superación del abuso del término "institución"(208). Si por institución se entiende lo que está preestablecido, o también, los grupos más importantes reconocidos en una sociedad, es evidente que no se tiene en cuenta el carácter dinámico-vitalista de la misma, carácter que sólo es recogido por el concepto, tal y como lo viene expresando Gurvitch, de estructura. Utilizar en exclusiva el concepto de institución, es momificar la sociedad en virtud de la llamada "sociología del orden". 5) También el concepto de "organización" es puesto en revisión a través de la estructura. Duvignaud afirma que "la organización corresponde a una cierta estructura con la cual no se confunde jamás, como una clase no se confunde nunca con la sociedad circundante, incluso si ella ejerce en ésta un poder absoluto"(209), ya que las organizaciones son "conductas colectivas preestablecidas, que están ordenadas, jerarquizadas y centralizadas, de acuerdo con modelos meditados y fijados de antemano, en esquemas más o menos rígidos, formulados en estatutos"(210).

Terminaremos este acercamiento a la noción de estructura con la amplia definición que ofrece Gurvitch: "Toda estructura social es un equilibrio precario, que debe rehacerse sin cesar con un esfuerzo renovado, entre una multiplicidad de jerarquías en el seno de un fenómeno social total de carácter macrosociológico, del que no representa más que un sector o aspecto: equilibrio entre jerarquías específicas de los planos en profundidad, de las formas de la sociabilidad, de las reglamentaciones sociales, de las temporalidades, de las coloraciones de lo mental, de los modos de división del trabajo y de acumulación, y, llegado el caso, de los grupos funcionales,

de las clases y de sus organizaciones; este equilibrio de jerarquías múltiples está armado y cimentado en particular por los modelos, signos, símbolos, roles sociales regulares y habituales, valores e ideas; en resumen, por las obras culturales que son propias de estas estructuras, y, si son globales, por una civilización entera que las desborda y en la que participan a la vez como fuerzas creadoras y como beneficiarias*(211).

En esta definición, Gurvitch ha pretendido conciliar dos tendencias importantes, y en cierto sentido antagónicas: la corriente estructuralista francesa y la suya propia, del dinamismo de lo histórico-social, tanto fichteano como marxista en esta última etapa de su producción. La corriente estructuralista, o mejor "neo-estructuralista", por decirlo con palabras de S. Giner (212), que encabeza Lévi-Strauss, supone varios niveles y características: a) *Nivel Epistemológico*: en el que se reconoce cada ámbito de lo humano como un sistema, cuyas leyes son immanentes al sistema mismo; descosifica el objeto científico y sustituye el estatuto sustancialista por el *relacional*; aplica el *principio de pertinencia* al sistema, buscando la relevancia en lo diferencial, lo positivo y lo relativo; caracterización de los datos de lo humano como *objetos dobles* (relacionales). b) *Nivel Metodológico*: el estructuralismo se caracteriza como una metodología general, depurada, de las ciencias humanas, valiéndose de recursos operativamente eficaces para las descripciones de los objetos: segmentación, clasificación, árboles lógicos, grafos, sistemas de paréntesis, etc.; y utilizando *modelos* que cubren una amplia gama que culmina en modelos matemáticos de tipo combinatorio, matricial, de cálculo de probabilidades, etc. 3) *Nivel Antropológico*: en el que se constata la primacía de lo simbólico sobre lo relacional; la prioridad del *lenguaje* sobre el pensamiento; la falacia de la libertad y de la historia (visión exclusivamente sincrónica de lo social). 4) *Nivel Gnoseológico*: parte de un principio metafísico, de impostación místico-poética: el espíritu es una cosa entre las cosas; está determinado como



ellas. Se disuelve la polaridad sujeto-objeto. La verdad es la coherencia interna del sistema, y, respecto al espíritu, es el acuerdo entre dos cosas isomorfas. Destronamiento de la primacía del *cogito* y la *conciencia*: segunda revolución copernicana (Lacan). Filosofía rabiosamente anti-trascendentalista (213).

En definitiva, ya en esta etapa de consolidación del estructuralismo, los conceptos fundamentales de esta teoría tienen plaza definitiva y se asientan de una forma u otra, como, por ejemplo, las nociones de *totalidad*, *interdependencia*, *equilibrio*, *sistema* y *función*, así como el destronamiento del *cogito* y su enmarcación social

Por otra parte, en la concepción de la filosofía dialéctica, y en Marx especialmente, la noción de estructura se refiere a lo que constituye las relaciones de producción y es la base de una superestructura, constituida por las actividades humanas no-económicas, que se plasma en diversas formas concretas de conciencia. Es preciso señalar, no obstante, que esta estructura en Marx está enriquecida con unas dinámicas internas, lo que coloca a su concepción muy lejos de la visión estática de la tradición mecanicista. Gurvitch, en este caso, es un refundidor de ambas tendencias. Por ejemplo, sabemos que en el terreno psicológico la teoría de la *Gestalt* representó en su día el esfuerzo por desarrollar tanto la percepción como la psicología en general, bajo el enfoque estructuralista. Pues bien, nuestro autor afirma: "el concepto de estructura desempeña en sociología, más o menos, el mismo papel que el concepto de Gestalt en psicología... Hay, pues, entre el *Gestaltismo* en psicología y el *estructuralismo* en sociología, una afinidad sorprendente, que, hasta el presente, según sabemos, no ha sido todavía subrayada" (214). Del estructuralismo es válido el estudio de lo sincrónico, de lo estable, de lo sistemático, de lo total, relacional y funcional. De la concepción dialéctica es válido lo diacrónico, lo inestable, lo sistemático-

relacional- dialéctico (con todas las implicaciones secundarias). De aquí que la estructura no tenga carácter ontológico- aun-que sí metodológico- ni ideológico, pudiendo ser aplicada a toda sociedad, ya que es, sintetizando, "un equilibrio precario y a menudo incierto entre las jerarquías múlti-ples que se combinan en una sociedad", como dice Duvig-naud (215), por lo que tiene un doble valor; es a la vez un instrumento de racionalización y la punta de lanza de la dialectización de lo real; es decir, es la *descripción* de un equilibrio social, de su coherencia interna y lógica de las series que componen la sociedad global, pero que puede ser precario este equilibrio ya que su duración depende de los elementos de innovación, creación, invención, etc., propios del fenómeno social total.

Desde esta perspectiva se pueden entender las páginas que nuestro autor dedica a observar la insuficiencia de la escuela funcionalista norteamericana (Parsons, Schiels, Merton, M. Levi, etc.) cuanto de los diversos representantes de las diferentes áreas estructuralistas, como la fonológica, lingüística, económica, etnológica... y, en especial, su polémica con Lévi-Strauss, que más que un enfrentamiento sobre el concepto de estructura (que en el fondo fue la excusa), fue un enfrentamiento de sistema y de método. Valga como ejemplo el reproche que lanza Gurvitch a Lévi-Strauss, cuando le acusa de que "deja escapar el problema, a causa de la identificación tan estéril como vana, que hace del "tipo", de la "estructura" y del "modelo". Este último término implica, además, una confusión patente entre los "modelos de conductas" reales (que son una dimensión de la realidad social) y los "modelos que gufan el análisis del observador". Esta confusión lleva al autor a no reconocer sino la posibilidad de las estructuras-tipos-modelos parciales y a reprochar el "imaginar que una sociedad como tal posea una estructura"(216).

§4.- El hiper-empirismo dialéctico.

Los conceptos de empirismo y de dialéctica van íntimamente unidos a la revolución doctrinal que significó el descubrimiento de la microfísica, y al nombre de Bachelard, cuyas originales reflexiones sobre la epistemología derivada de esta nueva ciencia influyeron poderosamente en todos los pensadores contemporáneos. Gurvitch lo cita alguna vez, y justo en el momento que sus consideraciones se desvían del camino epistemológico tradicional y pretende afrontar nuevas soluciones; y aunque las citas son breves, es suficiente para comprobar que este autor ha sido causa de su lectura y de reflexiones subsiguientes. Bachelard, qué duda cabe, es un pensador complejo, pero que tiene el poderoso atractivo de haber reflexionado con inteligencia sobre los problemas epistemológicos de su momento, con la audacia que nadie lo había hecho hasta entonces. Sobre él podemos entresacar algunos puntos-guía basados en su compleja teoría, y de los que encontraremos frecuentes ecos en el pensamiento de Gurvitch: 1) es un crítico del concepto tradicional de empirismo y de materialismo, a los que considera "obstáculos epistemológicos", en cuanto que empobrecen el concepto de experiencia: "la experiencia ya no es un punto de partida, ni siquiera es una simple guía, es un objetivo"(217). 2) Es un crítico del concepto tradicional de causalidad, pues "a nivel de la microfísica, se aprecia una *cooperación* de la radiación y de la molécula" (218). 3) Subraya el nuevo concepto de estructura como un "*espectro de números*", es decir, algo "regulado por complicadas convenciones numéricas" o, en otros términos, un "tema de pensamiento científico", que provoca "razones de pluralismo experimental" y que, gracias a éstas, "alcanzamos pensamientos que rectifican a otros pensamientos y experiencias que rectifican observaciones"(219). 4) En su pensamiento se da la conjunción de idealismo y realismo: "las relaciones del racionalismo e idealismo podían continuar siendo estrechas"(220). 5) Es un relativizador del concepto de dialéctica, a la que considera "como proceso de *adaptación* recíproco de la teoría y la experiencia"(221). 6) Se caracteriza también por haber introducido en la producción científica la consideración

"topológica" en la que intervienen las teorías del conocimiento, manifestándose así la topología como una "tipología"(222). 7) Bachelard defiende "la tesis metafísica de la discontinuidad absoluta del tiempo y lo absoluto del instante"(223). 8) En cuanto al problema del determinismo-indeterminismo, afirma: "por encima del indeterminismo de base [se encuentra], ese determinismo topológico de los procesos generales que acepta a la vez las fluctuaciones y la probabilidad. Los fenómenos tomados en su indeterminación elemental pueden estar *compuestos* por la probabilidad, adoptando así formas de conjunto y es sobre estas formas sobre las que actúa la causalidad"(224). 9) "Convendría fundar una ontología de lo complementario menos ásperamente dialéctica que la metafísica de lo contradictorio"(225); ... "la ciencia contemporánea se ocupa de llevar a cabo una verdadera síntesis de las contradicciones metafísicas" (226), lo que es algo semejante a la negación de los conceptos fijos, de los axiomas, como interpreta Canguilhem.(227).

10) "La racionalidad está al lado de los instrumentos, no de la naturaleza" (228).

No es necesario forzar los textos de ninguno de los dos autores para darse cuenta del isomorfismo epistemológico que existe entre ellos. Los diez conceptos que hemos traído aquí, que por supuesto no agotan los temas tratados por Bachelard, pueden ser aplicados de igual manera a la nueva sociología gurvichtiana como a esta epistemología, que intenta fundamentar Bachelard, surgida de la nueva microfísica, aunque en cada campo tengan significaciones, y hasta funciones, distintas. Por ejemplo, no es lo mismo el concepto de estructura aplicado a la moderna ciencia física que a la sociedad, pero lo que nos interesa resaltar es su carácter de constructo del pensamiento, que aboca a un pluralismo experimental, y que ese constructo, por naturaleza equilibrado, no lo es de modo definitivo, sino siempre presto a ser reestructurado, cuando el pensamiento y la experiencia así lo establezcan. Del mismo modo que las otras ideas: de cooperación frente a causalidad, la

conjunción de opuestos, la relativización de conceptos absolutos, la tipología topológica, la pluralidad de tiempos y la valoración del aquí y el ahora (el instante), la unión de la probabilidad y el determinismo, la complementariedad, la síntesis de las contradicciones, y el racionalismo metodológico unido a un voluntarismo activo de base, foco de innovación continua. Y en cuanto a la intención de conjunto, ambos autores coinciden "construir un saber científico basado sobre un empirismo despojado de toda postulación mística sobre "la esencia de lo real", y una dialéctica liberada de la teología..."(229). Es la búsqueda de una ciencia objetiva basada en la experimentación. La ciencia que busca Gurvitch es la ciencia de lo social, la realidad social. ¿Cómo es, pues, esta realidad social? En este punto no cabe la neutralidad, aunque sí la objetividad, si entendemos por ello tanto la construcción del objeto, cuanto el procedimiento de su construcción, con unas normas definidas y determinadas. Gurvitch afirma que la realidad social "se nos escapa cuando creemos haberla aferrado; cuando creemos haber penetrado su secreto, nos engañamos; cuando creemos habernos desembarazado de ella, aunque sólo sea por un momento, somos sus víctimas" (230). Estamos ante una concepción de la realidad lábil, móvil, huidiza. Pero tal concepción no es exclusiva de las ciencias sociales ni de Gurvitch. Superada la época del mecanicismo newtoniano, en todas las esferas de lo real, hay la misma consideración de la realidad que en la ciencia social: en biología, en las llamadas ciencias de la Naturaleza, en especial la física cuántica, en geología, en matemáticas, etc. Es la época de los Darwin, Lyell, Planck, Rutherford, Bohr, Poincaré, Bachelard, etc. De todas maneras no queremos decir con ello que exista una identidad entre las ciencias sociales y naturales. No, "éstas se separan radicalmente de las ciencias naturales y físicas en razón de la complejidad y de la agudeza de los problemas que posee esta dimensión existencial"(231). Que posea dimensión existencial la realidad social significa que "la experiencia es siempre humana... es el esfuerzo de los hombres, de los "Nosotros", de los grupos, de las clases, de las sociedades enteras para

orientarse en el mundo, en el mundo social ante todo..."(232), o sea, que este esfuerzo, esta actividad humana difícilmente es estática, ni se deja encerrar en conceptos esencialistas.

De aquí que el fenómeno social total, verdadero objeto de la sociología, sea simultáneamente concepto, en cuanto que es algo constructo, y también deba reflejar esa experiencia humana. El intento de definición que hace Gurvitch de ellos indica claramente su preocupación y su logro; recordemos que son "totalidades reales en marcha, en movimiento sin detención", y además "el elemento volcánico de la realidad social"(233), esas "esferas *intermedias* entre lo inmediato y lo construido que nos permite penetrar en la complicada trama de las "mediaciones de lo inmediato" y de las "inmediaciones de lo mediato"(234). También a las estructuras las definía como "ese equilibrio precario de jerarquías múltiples", etc. En definitiva, tanto el objeto de la sociología, como su estructura, están dialectizados, es decir, pensados desde la dialéctica, cuya primera inspiración es "la demolición de todos los conceptos adquiridos para impedir su "momificación", la cual se deriva de la incapacidad para captar las totalidades reales "en movimiento" "(235). La dialéctica estaría situada en esa "esfera intermedia" que aludíamos más arriba, y que "desemboca en la experiencia"(236). Por consiguiente, la dialéctica "es la manifestación y la puesta en relieve del hecho que los elementos de un mismo conjunto se condicionan recíprocamente y que, con la excepción de las antinomias propiamente dichas (por ejemplo, el ser y la nada, o la necesidad absoluta y la ilimitada libertad creadora, etc.) la mayoría de las manifestaciones conflictivas unas veces pueden interpretarse en grados diferentes y otras combatirse entre sí con mayor o menor intensidad. En una palabra, la dialéctica desemboca en una infinidad de grados intermedios entre los términos opuestos, que hay que estudiar en todas sus variedades efectivas; así, por ejemplo, los grados intermedios entre lo cuantitativo y lo cualitativo, entre la libertad y el determinismo, entre lo organizado y espontáneo, entre individuos y colectividades, entre las manifestaciones de la sociabilidad, las

clases, las sociedades globales, etc."(237). En resumen, "la realidad humana y social es a su vez dialéctica"(238).

Para Gurvitch, que la realidad, en sí misma sea dialéctica, implica necesariamente, que la realidad social total no sea posible estudiarla desde el punto de vista cuantitativo ni desde el punto de vista funcional, sino relacional. Es decir, que la realidad social, como sistema dialécticamente estructurado, no contiene equilibrios permanentes, sino sometidos a duraciones temporales, más o menos estables, en el que prima más la fuerza y explicación del cambio que la descripción de los equilibrios. Por tanto, no puede estar sometida, en exclusiva, a estudios cuantitativos (encuestas, estadísticas, etc.) ni funcionales, ya que en el fondo las funcionalidades que desempeñan unos elementos en el sistema están abocados, tarde o temprano, a la cuantificación, o son susceptibles de ella. Se impone, pues, el método cualitativo o *relacional*, en donde cada fenómeno social tiene sentido, tanto en su equilibrio como en su cambio, por medio de la relación o interacción que sufre por su confluencia de escalas, estratos sociales, elementos componentes, etc., dotados todos de una dinámica interna, y que confluyen *temporalmente* en una situación relativamente estable. El estudio cuantitativo, no obstante, pertenece a ciertos estratos muy concretos y específicos de la realidad social, pero irrelevantes -dentro del sistema- como para pretender que la metodología cuantitativa pueda ser considerada como única o como la más valiosa, o así.

Constituido, por tanto, el objeto de la sociología, para que ésta pueda convertirse en ciencia, será preciso someterla a un método científico. Sin embargo, no hay que olvidar que tanto el objeto de estudio como el método de exploración y de análisis se relacionan uno con otro. Un método inadecuado al objeto no proporciona ningún resultado positivo. También puede ocurrir que el objeto se transforme obligando a transformarse el

método. Es decir, que objeto y método, observador y observado, deben ser considerados simultáneamente. La nueva física nos proporciona un modelo a considerar, tanto en virtud de su objeto, cuanto en virtud de su método. Realidad esta que Gurvitch también va a tener en cuenta de la mano de Bachelard, como ya hemos indicado.

¿Significa lo dicho que Gurvitch se ha limitado a reivindicar o a extrapolar el método de las ciencias físicas a las ciencias sociales? "Georges Gurvitch, responde Bosserman, ha sido incitado a ir más allá de una reafirmación pura y simple del método científico como medio de conocimiento y de explicación de los fenómenos sociales"(239). Entonces, cabe preguntarnos, ¿qué método es el adecuado para el estudio también adecuado del objeto de la sociología, que es dialéctico en sí mismo? "El propio método de la sociología -la aplicación de una visión de conjunto que tiene en cuenta el carácter pluridimensional de la realidad social y la tensión perpetua entre los elementos no estructurales, estructurables y estructurados de ésta, así como la construcción de unos tipos sociológicos que corresponden a tres escalas diferentes que son la de los "Nosotros", la de los grupos y clases, y, por último, la de las sociedades globales (escalas que se presuponen recíprocamente)- a mi modo de ver exige imperiosamente el recurso a la dialéctica"(240). El método adecuado al estudio de la realidad social es, por tanto, el dialéctico. Y Gurvitch se enfrenta a este método, como es su costumbre, de un modo total y apasionado, desde todos los ángulos, estableciendo su concepción tras haberlo enfrentado a las concepciones anteriores, de un modo absolutamente documentado, preciso y, muchas veces, original. Gurvitch, como decimos, se enfrenta a la dialéctica desde varios ángulos, y la considera a) como *movimiento real*. Desde esta consideración "la dialéctica es el camino emprendido por las totalidades humanas, y, en primer lugar, por las totalidades históricas, en vías de hacerse y de deshacerse, en la generación recíproca de sus conjuntos y de sus partes, de

sus actos y de sus obras, así como en la lucha que estas totalidades desarrollan contra los obstáculos internos y externos que tropiezan en su camino"(241); en otras palabras, la dialéctica muestra el devenir de la realidad social. En este aspecto, no es Gurvitch el primer autor que sigue tal método. Ya indicamos en la parte primera de este trabajo la construcción dialéctica que realiza Fichte y que continuará con Hegel y Marx, autores más conocidos que el anterior, pero no más importantes en cuanto a su concepción filosófica y, en cierto modo, tampoco más influyentes en los grandes pensadores ni en los filósofos de lo social, como por ejemplo Proudhon o Krause. Pero también es cierto que, aunque su concepción de lo social depende en gran manera de Fichte y de Proudhon, esta dependencia se va, con el tiempo, matizando y perfilando con un sello personal que lo hacen lejano a estos pensadores y, por supuesto, mucho más a cualquier otro (242).

b) En tanto que *método*, "la dialéctica es ante todo el modo de conocer adecuadamente el movimiento de las totalidades sociales reales e históricas. Sin embargo, puede ser aplicable, en alguno de sus procedimientos, para determinadas ciencias de la naturaleza, sin que ello signifique que la realidad natural que éstas estudian sea dialéctica en sí misma..."(243). Gurvitch, al utilizar la dialéctica como método, quiere resolver el problema de la objetividad. Este grave problema epistemológico ha ido avanzando en la misma medida que las ciencias, como afirma Bosserman, "la naturaleza misma del método científico ha evolucionado al mismo tiempo que el tipo de universo que los investigadores se han apresurado a poner en evidencia. Los útiles de trabajo o los métodos utilizados por un investigador no son más absolutos que la hipótesis que buscan verificar"(244). Habida cuenta que en la realidad social, debido a la inserción de lo humano, se producen tensiones dialécticas, v.g.: entre lo individual y lo social, estas tensiones se plasman en la misma realidad social, que se convierte así en dialéctica. Por tanto el único método capaz de captar la realidad dialéctica es el método adecuado, el dialéctico, pues, como afirma R.H.Carr, "en las ciencias sociales, el sujeto

y el objeto pertenecen a la misma categoría y actúan recíprocamente el uno sobre el otro. Los seres humanos no son únicamente las entidades naturales más complejas y más variables; son necesariamente estudiados por otros seres humanos y no por observadores independientes que pertenecen a otra especie... Resulta así una relación, particular a la historia y a las ciencias sociales, entre el observador y el observado" (245). Por mor de esta inserción de lo humano, esta situación dialéctica se da incluso en una realidad que no es dialéctica, como es la naturaleza, tal y como da a entender Bohr cuando habla de las relaciones entre los instrumentos de observación (comprendido los que los utilizan) y la materia observada.

c) Por último, el tercer aspecto de la dialéctica es la *relación que se establece entre el objeto construido por una ciencia, el método empleado y el ser real*. La intervención de esta dialéctica es particularmente intensa en la sociología, y más generalmente en las ciencias del hombre, por el hecho de que las totalidades reales estudiadas se hallan penetradas por múltiples significaciones humanas e incluye lo consciente y, en mayor medida, lo psíquico, tanto colectivo como individual, como afirma Gurvitch (246). No sólo la dialéctica es un concepto básico de su sistema y un método de aprehensión de la realidad, sino que además entre ellas se establece una relación que es, a su vez, dialéctica; es lo que Gurvitch denomina "la dialectización de la dialéctica", y no tiene otra finalidad que manifestar su temor por el proceso de momificación que todo método sufre al colocarse más allá de la realidad que estudia independientemente de los procesos y cambios que ésta pueda sufrir, por muy violentos que éstos sean. Gurvitch evita así la trampa del silogismo, ya que no existe un término medio inmutable, como punto de apoyo sobre el que giran el sujeto y el predicado; en efecto, podría pensarse que, si todo lo racional es dialéctico y todo lo real es dialéctico, entonces todo lo real es racional; para este viaje no habrían hecho falta tales alforjas; hubieran bastado con las de Hegel. Sin embargo ocurre que el término medio, *dialéctica*, no puede presentarse como algo fijo, como un método

determinado; por ello "no es posible aceptar ninguna de las dialécticas aceptadas hasta el presente... ni ascendente, ni descendente, ni positiva, ni negativa, ni consoladora, ni desoladora..." (247). Gurvitch dedica la mayor parte de su libro *Dialéctica y sociología* a la historia de la dialéctica, con un afán "purificador" y de superación: "mi propósito consiste ante todo en mostrar que las dialécticas conocidas hasta el presente han sido explícitas o implícitamente *apologéticas*"(248), es decir que todos los procedimientos dialécticos hasta ahora conocidos, han estado unidos a una teología, bien ascendente, bien descendente, lo que lleva a nuestro autor, inspirado en el segundo Fichte, pero sin la presencia del Absoluto que aparece en la obra del germano, a postular una nueva concepción de la dialéctica que obvie los inconvenientes de las anteriores: "las dialécticas *"ascendentes positivas"*, como las de Platón, Leibniz y el primer Fichte, y las dialécticas *"ascendentes negativas"*, como las de Dionisio Aeropagita (o el Pseudo-Dionisio), algunos teólogos de la Edad Media (representantes de la "teología negativa"), Pascal y el segundo Fichte, Kierkegaard y, más recientemente Karl Barth y Gogarten, que no hacen más que preparar el camino a la fe religiosa"(249). A todas estas dialécticas las somete Gurvitch a un detenido análisis y a una crítica consecuente, luego de un concienzudo estudio de los autores y de sus obras, desde un punto de vista original, no siempre fácil. Gurvitch, en su lucha por el establecimiento de un método que propicie el análisis adecuado de una realidad siempre en fermento, reconoce que no todos los métodos que se presentan como dialécticos son adecuados, por ejemplo, "las dialécticas a la vez ascendentes y descendentes, como las de Plotino y de Hegel, son, desde mi punto de vista, las más dogmáticas de todas, y, por consiguiente, las más inclinadas a la apología de posiciones preconcebidas. Las dialécticas aparentemente no apologéticas, por no ser ascendentes ni descendentes -como las de Kant, la fenomenología, el existencialismo y la física moderna- pueden resultar *apologías disimuladas*, ya del agnosticismo (Kant), ya de la totalidad

infinita de las esencias cualitativas (fenomenología), ya de la intersubjetividad o de la razón totalizante (existencialismo actual), ya, por último, del operacionismo cientifista. A pesar de que Marx y Proudhon relacionaran la dialéctica a la lucha social, a la acción humana, a la sociedad y a su conocimiento por la sociología y por la historia más que los restantes dialécticos, no evitaron, sin embargo, caer en la trampa de la dialéctica *ascendente*, que conduce a la reconciliación de la humanidad, liberada de todas sus taras, consigo misma. En ellos, pues, esta dialéctica ascendente sigue siendo *consoladora*, y, por tanto, apologética del porvenir de la Humanidad" (250). Después de este repaso crítico a todas las dialécticas existentes, sólo cabe ofrecer como alternativa una dialéctica que obvie los inconvenientes anteriores, y ésta es la empírico-realista, que se incardina en lo social y siempre está haciéndose y rehaciéndose.

d) El método dialéctico propio de Gurvitch presenta varias características fundamentales, a saber, su capacidad de demoler todos los conceptos adquiridos y cristalizados; la reconstrucción sin cesar de tales conceptos para que sean capaces de captar las totalidades sociales siempre en marcha; aquí estaría apuntada la lógica de la desidentidad, es decir, todo concepto es igual a sí mismo, pero mediando entre ellos un largo proceso de transformación; aunque la expresión más correcta sería que todo concepto es siempre desigual a sí mismo, *porque* media entre ellos un largo proceso de transformación. Además, "el método dialéctico contiene siempre un elemento de negación, no en el sentido de crear obligatoriamente antinomias,...., sino porque niega las leyes de la lógica formal... en una palabra, porque niega la *exclusividad del discurso*, que somete a las totalidades concretas a unas etapas de recorrido sin aplicarles una visión de conjunto" (251). Evidentemente que esta lógica dialéctica responde más como instrumento operatorio para el estudio de la realidad necesariamente dialectizada, para la diacronía de los fenómenos. Pero, ¿y para la sincronía? Una de dos, o es imposible aplicarla a las

situaciones estables o éstas son "momentos" del devenir, con lo que inevitablemente volvemos a caer en el sistema hegeliano, algo que Gurvitch evita a toda costa. ¿Entonces? El que Gurvitch intente rechazar una relación causal por otra probabilística, no significa que nos hallemos fuera de la lógica formal, en general, sino de la bivalente y entremos en las modales y las polivalentes (252); de todos modos una aspiración de Gurvitch es unir los dos elementos que anduvieron desunidos tras la teoría kantiana: la intuición intelectual y la necesidad de la razón, el sistema; en la conjunción de estos elementos no cabe la exclusividad ni la exclusión de todo aquel sistema conceptual que sirva de algún modo para captar la estructura estable que en un *hic et nunc* puede presentar un grupo, un Nosotros, una clase social o una sociedad global, o el análisis de la producción cultural que presenta ese grupo social concreto en tal situación concreta; la defensa de las estadísticas para el estudio de lo social, tiene sentido en este contexto, sin que ello haga perder de vista que tal estructura no posee sino un equilibrio inestable, debido a la intervención libre de la acción de los grupos humanos, y que en tal inestabilidad y en tal libérrima participación de la acción humana se halla la clave de la explicación y comprensión de lo social. Por eso Gurvitch dice que "el método dialéctico es un método de lucha contra toda simplificación, cristalización, inmovilización o sublimación en el conocimiento de los conjuntos humanos reales, y, en particular, de las totalidades sociales" (253). Para establecer este método, Gurvitch indica cinco procedimientos operativos, a saber, 1) la complementariedad dialéctica; 2) la implicación dialéctica mutua; 3) la ambigüedad dialéctica; 4) la polarización dialéctica; 5) la reciprocidad de perspectivas. Los fenómenos sociales totales, como objetos de la sociología, son objetos esencialmente dialécticos, es decir, totalidades en continuo movimiento, su estudio no quede ser reducido a un modelo único de dialéctica como el hegeliano o el marxista. En Hegel, la dialéctica se identifica con la razón, y en Marx reproduce el movimiento de la praxis. Ambos métodos no están a la vez dialectizados, ni los conceptos operatorios

tampoco, por lo que difícilmente se podrá captar lo social en su verdadera complejidad y movimiento. Es necesario un pluralismo operativo que intente tales objetivos, que establezcan la multiplicidad de relaciones entre los distintos fenómenos. Estos procedimientos los podemos dividir en dos grupos: a) los que estudian las relaciones de cohesión y fusión, como los de *complementariedad* (que establece relaciones entre dos fenómenos distintos, incluso opuestos), la *implicación mutua* (que construye relaciones de inmanencia recíproca entre dos hechos, más allá de un simple nexo causal, v.g., lo social y lo psicológico) y la *reciprocidad de perspectivas* (que vuelve objetiva la diferencia entre dos series de hechos; este proceso explica, por ejemplo, la fuerza centrípeta del grupo). b) Los que describen las tensiones e incluso las separaciones, como la *ambigüedad* (que responde a la ambivalencia analizable entre dos soluciones; Gurvitch toma este descubrimiento de Freud y lo aplica a la realidad social, v.g., las relaciones entre el psiquismo individual y colectivo, y sus manifestaciones en el seno de todo grupo social, como los sentimientos de amor y odio, etc.), y el de *polarización* (que revela los niveles de conflicto y de violencia; es el procedimiento que permite mejor el estudio y la comprensión de las sociedades contemporáneas, como el análisis de las estructuras sociales en África, América del Sur, el Sudeste asiático, etc., que son zonas de conflictos intensos, de desintegración y de cambio social rápido; y también propicia el estudio del problema de la técnica y el peligro de alienación que produce en nuestra civilización oriental-occidental) (254).

"No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia...". Con esta lapidaria frase creaba Kant el estatuto epistemológico de toda ciencia futura (255). Y a ella se han atendido todas cuantas actividades humanas se han querido constituir como ciencia. Esta expresión kantiana gira en torno a una cuestión capital para la filosofía: la

experiencia. En el mismo Kant esta problemática se da en encrucijada, en un *carrefour* de varios caminos: el empirismo, el racionalismo y la ciencia, con su "praxis" específica. Los caminos están hechos; la experiencia... sigue oculta, sin decir qué es, aunque todo el mundo construya teorías a sus expensas. Kant es consciente de ello y con una humildad que corre pareja a su grandiosidad filosófica, dice en una larga parrafada: "Ya hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y observado atentamente cada parte del mismo, y no sólo lo hemos hecho así, sino que además hemos medido el terreno y fijado en él su puesto a cada cosa. Ese territorio empero es una isla, a la cual la Naturaleza misma ha asignado límites invariables. Es la tierra de la verdad (nombre encantador), rodeada por un inmenso y tempestuoso mar, albergue propio de la ilusión, en donde los negros nubarrones y los bancos de hielo, deshaciéndose, fingen nuevas tierras y engañan sin cesar con renovadas esperanzas al marino, ansioso de descubrimientos, precipitándolo en locas empresas, que nunca puede ni abandonar ni llevar a buen término. Pero antes de aventurarnos en ese mar, para reconocerlo en toda su extensión y asegurarnos de si hay alguna esperanza que tener, bueno será que demos una última ojeada al mapa de la tierra que vamos abandonar. Preguntémonos, pues, primero, si no podríamos contentarnos en todo caso con lo que esa tierra contiene... Veamos luego con qué títulos poseemos esa tierra y podemos mantenernos seguros en ella contra pretensiones enemigas..." (256).

El reconocimiento de sus miedos y limitaciones acerca del conocimiento de la experiencia, le hace emprender uno de los caminos que más han influido en nuestra historia epistemológica. Si no podemos conocer la experiencia, empresa ligada a peligros imprecisos y a ilusiones, lo único seguro es saber cuáles sean "las condiciones de posibilidad de la misma"; estudiemos el "fenómeno", que es la tierra segura, y dejemos el "noumenon" para ese mar en que gobierna a sus expensas la razón pura. No contó Kant con la imprudencia de algunos de sus seguidores, especialmente los idealistas, y, de entre ellos, Hegel, que mixtificaron, en una síntesis absoluta, el valor y el

papel del fenómeno y el noumenon kantianos. Tampoco el empirismo corre mejor suerte. Si los idealistas suben al fenómeno a la altura del noumenon, los empiristas bajan al noumenon al reino limitado del fenómeno. También aquí la mistificación se da. De Condillac, Locke, Hume, entorno a las sensaciones; la experiencia religiosa y mística de James; la afectiva de Rauh y Scheler; la del Yo trascendental, o de las esencias, de Husserl, etc. "Por una parte, "lo inmediato" y "lo construido" no son más que casos límites, tareas infinitas que no podemos jamás lograr. Nosotros no experimentamos mas que las esferas intermedias, lo "mediato", recorriendo el camino inverso."(257). Ya en 1935 criticaba Gurvitch, en su *Expérience Juridique*, al empirismo, al criticismo y al racionalismo, en su concepción de la experiencia, en cuanto que la empobrecen de un modo artificial, transmutando la experiencia espontánea, el flujo de lo vivido espontáneo, la experiencia inmediata, en un conjunto de sensaciones aisladas, lo que es pura construcción: "El empirismo tradicional, el criticismo y el racionalismo están de acuerdo en afirmar que la experiencia espontánea, lo vivido inmediato, no es más que un aglomerado de sensaciones, que la experiencia inmediata no puede ser más que sensible. Atribuyen únicamente un valor diferente a esta experiencia de lo sensible: los empiristas pagarán el más alto precio; los criticistas no verán en ella más que uno de los factores del conocimiento; en fin, los racionalistas propiamente dichos le niegan todo valor para el conocimiento."(pg.21). El empobrecimiento del concepto de experiencia impide poseer un concepto más amplio de la misma e ignorar la experiencia de las ideas, de los valores, de lo espiritual, de la multiplicidad y de la unidad. Gurvitch, por esta razón, aboga por la experiencia que integra a todas estas experiencias inmediatas, que no son necesariamente sensibles, bajo la denominación de la *experiencia integral de lo inmediato*. En este sentido hay que entender su *empirismo radical*, frente al empirismo superficial y empobrecedor de las corrientes tradicionales. Y también entender la equivalencia entre los conceptos de empirismo radical e hyperempirismo, en

cuanto que emprenden "una tarea de eliminar dificultades, de oposición de todo lo que se opone directamente o indirectamente a la entrada en contacto con las sinuosidades de lo real" (258). Las experiencias inmediatas, las que captamos por estar inmersos en el flujo de la vida, las captamos inmediatamente, por intuición. Y en ello está Gurvitch de acuerdo con la corriente gestaltista. Así ocurre con las experiencias arriba expuestas, de los valores, de lo espiritual, de las ideas, de lo social, etc. Mientras que los elementos singulares que componen estas experiencias son resultado de un análisis, de un razonamiento, son "constructos". En suma, "la experiencia vivida como la experiencia construida nos coloca en las tramas inextricables de las "mediaciones de lo inmediato" y de las "inmediaciones de lo mediato": nos encontramos, por tanto, en la experiencia vivida, abocados de lleno en la dialéctica"(259). Dialéctica y empirismo se dan la mano puesto que su tarea es la misma: superan sin cesar sus propios marcos de referencia, eliminando todas aquellas dificultades (posiciones filosóficas previas, anquilosamiento conceptual, etc.) que impidan captar la imprevisibilidad, la variedad infinita de la realidad, pues todas ellas, realidad, experiencia y dialéctica, tienen en común que "están unidas a lo humano, a todo lo que representa el acto, el entorno, las relaciones humanas"(260).

Para terminar esta exposición, cabe preguntarse, con nuestro autor, ¿qué consecuencias más importantes supone esta orientación para el estudio de lo social? Gurvitch expone cinco de ellas: a) que conduce a un *super-relativismo*; en este sentido es ejemplar la lucha contra todo dogmatismo, idealización o sublimación de los marcos de referencia del pensamiento y la acción humanos, de la historia e, incluso, del mismo relativismo. b) La *dialectización de toda relación*, tanto del sujeto con el objeto, del símbolo con lo simbolizado, lo inmediato con lo mediato, etc., mostrando la variedad y la complejidad de estas relaciones, incluso el signo inverso que dichas relaciones pueden llegar a presentar; es decir, una apertura

total y sin prejuicios a las manifestaciones de las experiencias (lo que es una importante aportación de la fenomenología desarrollada por Gurvitch de un modo operativo magistral). c) *Dialéctica de participación* y no de síntesis, es decir, estado de apertura y de atención a las experiencias nuevas, imprevisibles, inesperadas, que preparan nuevas sorpresas y temores y que no siempre suponen o terminan en armonía, síntesis, reconciliación o elevación (*Aufheben*), como supusieron Fichte, Hegel, Marx, Proudhon, Krause, ..., y Gurvitch mismo, en un primer momento. d) Muestra la *pluridimensionalidad* de todo lo real cognoscible y el carácter condicional de toda ciencia respecto de su marco de referencia, poniendo en relación dialéctica, en consecuencia, el objeto de la ciencia y lo real. e) La dialectización de las *relaciones entre las ciencias mismas*, v.g., entre las de la naturaleza y las del hombre, entre las sociales particulares y la sociología, entre el conocimiento científico y el filosófico, etc., sus *interpenetraciones parciales* y las fluctuaciones que éstas puedan tener, etc. Estas previsibles consecuencias teóricas del hyper-empirismo dialéctico, incluido su propio planteamiento como metodología sociológica, significa un gran esfuerzo para salir del *impasse* que, cada vez de forma más acusada, suponen las teorías filosóficas (sobre las que descansan todas las demás, sociales, políticas, naturales, etc.) ya establecidas, cuyos horizontes, en cierto modo periclitados, impiden ver más allá de sus propios ámbitos y a las que son necesario superar, creando nuevas condiciones y posibilidades, como es el caso de nuestro autor y de su teoría: "la vocación del hiper-empirismo dialéctico es la de facilitar y promover el nacimiento de doctrinas filosóficas nuevas, excluyendo todo dogmatismo, toda tendencia al enclaustramiento y a la cerrazón" (261), y superando al idealismo, al racionalismo, al criticismo, al sensualismo, al positivismo, al espiritualismo, al materialismo; también a aquellas teorías que muestran similitud, *post factum*, con ella, como el realismo absoluto, el humanismo heroico, el pragmatismo, la teoría de la

renovación perpetua de la razón, el voluntarismo, el existencialismo, la fenomenología, el intuicionismo, en su sentido amplio, e incluso el misticismo, de diferentes coloraciones. Y además de las dichas, el mecanicismo, el vitalismo, el genetismo continuista, la teoría de las mutaciones bruscas, las concepciones cuánticas y las concepciones corpusculares, tomadas separadamente, las "instituciones" y las "estructuras" sociales separadas de los "procesos", del movimiento, de la espontaneidad vivida, el formalismo, el historicismo en sociología, aislados unos de otros.

De todo cuanto hemos dicho parece obvio subrayar la confrontación de, al menos, dos formas distintas de comprender lo social de un modo sintético, es decir, como sistema: una forma ordenada, racionalizada causalmente y, por tanto, como sistema cerrado, y otra, que elimina la obligación causal explicativa, expectante siempre de lo nuevo e, incluso, revolucionario, en consonancia con los demás ámbitos de lo real, presentando perfiles sistemáticos y creativos a la vez, cada uno de ellos por separado y entre sí, manifestándose como sistemas abiertos. Desde estos sistemas abiertos, toda organización, toda estructuración e, incluso, jerarquización, están orientadas a potenciar la apertura, la creatividad y el pluralismo como universales resultantes. Confeccionar adecuadamente este sistema es, sin duda, una tarea ardua que requiere un amplio y continuado esfuerzo por conseguir los fundamentos adecuados del sistema y eliminar todos aquellos elementos que estuvieron presentes durante muchos años, constituyéndose en referencias necesarias, erróneamente como tales fundamentos. Es, en suma, una titánica operación purificadora. Y por esta tarea, como hemos visto, apostó muy fuerte Gurvitch.

NOTAS

(1) "Proudhon, par sa doctrine positive, exerçait sur moi le plus grand attrait". *Mon itineraire...*, o.c., pg. 104, éd. C.D.U.; pg. 84, éd. J.Duvignaud, o.c.

(2) *La philosophie sociale de J.J.Rousseau* (en Ruso), Petrogrado, Ed. Wolff, 1917.

(3) Cfr. *Mon itineraire...*, o.c., ib.

(4) *Tratado...*, T.I, o.c., pág.38.

(5) *Los fundadores franceses de la sociología contemporánea; Saint-Simon y Proudhon*. Eds. Nueva Visión, Bs. Aires, 1970, pgs.110-111; edición francesa C.D.U., París, 1955.

(6) *Ib.*, pg. 115.

(7) Cfr. GURVITCH, *Proudhon, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, PUF., 1965; Traducción española: *Proudhon*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1974, pg. 18.

(8) *Ib.*, pg.16.

(9) *Ib.*, pg.19.

(10) P. ANSART, *Sociología de Proudhon*, Ed. Proyección, Bs. Aires, 1974,

pg.162

(11) *Los fundadores franceses...*, o.c., pg.115.

(12) Cfr. *La Vocation...*, o.c., pgs.107-108; 53-54. La cita se halla en *La Sociología del siglo XX*, T.I, El Ateneo, Barcelona, 19652, pg.263. También en *Proudhon*, o.c., pg.25; *Dialéctica y Sociología*, o.c., pgs.145-146.

(13) "Otro ejemplo [de "explicaciones condenadas de antemano"] es el recurso a las "leyes generales" en sociología, leyes causales, leyes funcionales o leyes de evolución, de las que es imposible probar la validez o la constancia, dada la contingencia, la discontinuidad, la variabilidad y la incertidumbre demasiado grandes que caracterizan a los cuadros sociales". *Tratado...*, T.I., o.c., pg.270; además *Los marcos sociales del conocimiento*, Monte Avila eds., Venezuela,1969, pgs.18 y ss.

(14) *Tratado...*, o.c., pg.42.

(15) Cfr.*ib.*, *ib.*

(16) *ib.*, pg.41-42.

(17) Cfr.*ib.*, pg.39.; *Los fundadores franceses...*, o.c., pg.243; *Proudhon*, o.c., pg.43.

(18) Cfr.*Proudhon*, o.c., pg.39; *Pour le centenaire de la mort de Pierre-Joseph Proudhon. Proudhon et Marx: une confrontation*, Paris, cursos del C.D.U., 1963-64, pgs. 23 y ss. Respecto al paralelismo de la postura de Proudhon y la de Gurvitch en cuanto al derecho social y a las

reglamentaciones jurídicas, cfr. GURVITCH, *L'Idée du Droit Social*, o.c., pgs.376 y ss., 5 y ss. y en especial, como postura frente al derecho individual y estatal. En este aspecto ya Proudhon se diferencia claramente de la postura jurídica de Kant y de Hegel, que se apoyan en el derecho, individualista, romano.

(19) *Proudhon*, o.c.,pg.38.

(20) *L'Idée du Droit Social*, o.c., pg.347.

(21) *Ib.*, pg.349.

(22) *Ib.*, pg.376.

(23) *Ib.*, pg.342.

(24) Cfr. *Tratado...*, o.c., pg.39; *Los fundadores franceses...*, o.c., pg.243; *Proudhon*, o.c., pg.43.

(25) *L'Idée du Droit...*, o.c., pg.341.

(26) *Ib.*, pg.329.

(27) Luckács reflexiona a este respecto: "En cuanto se resquebrajó el método dialéctico y, con él, el dominio metódico de la totalidad sobre los momentos singulares; en cuanto que las partes dejaron de hallar su verdad y su concepto en el todo, y, en vez de ello, el todo se eliminó por acientífico, de la consideración, o se redujo a mera "idea" o "suma" de las partes, la conexión meramente reflexiva de las partes aisladas apareció necesariamente como ley

atemporal de toda la sociedad humana". *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México, 1969, pg.11. La idea de totalidad, como vemos, está presente necesariamente, aunque se pretenda eliminar, pues "la totalidad concreta es la categoría propiamente dicha de la realidad". (*ib.*, *ib.*), aunque los resultados de admitirlo explícitamente o no, sean radicalmente distintos, como estamos exponiendo.

(28) Recuérdense las obras de Gurvitch, *L'idée du Droit Social*, o.c., y *Le Temps présent et l'idée du droit social*, o.c., en las que aborda in extenso y pormenorizadamente este tema; en especial la primera obra citada aquí, pgs 47 y ss.

(29) Simone DEDOUT, "Saint-Simon, Fourier, Proudhon", en *Historia de la Filosofía*, T.8, Siglo XXI eds., Madrid, 1979, pgs.184-185.

(30) *Proudhon*, o.c., pgs 21-22.

(31) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.138

(32) *Ib.*, pg. 140; también *Pour le Centenaire...*, o.c., pgs.19 y 20.

(33) S. DEDOUT, o.c., pg.184.

(34) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.141.

(35) *Los fundadores franceses...*, o.c., pgs.123 y 126; *Pour le Centenaire...*, o.c., pgs. 21 y ss.

(36) *Ib.*, pg.120

(37) S. DEDOUT, *o.c.*, pg. 183.

(38) Proudhon, *o.c.*, pg.55.

(39) *Dialéctica y Sociología*, *o.c.*, pgs.157 y ss.

(40) Aunque no siempre, esto es, según que predomine en él en ese momento el aspecto idealista racionalista o el aspecto empírico. Cuando predomina el primero, como ocurre en su libro *La Propiedad*, "Proudhon, nos dice Gurvitch, no resiste a la tentación de utilizar su dialéctica antitética para desembocar en equilibrios racionales y estables que se confunden con su ideal social." *Dialéctica y Sociología*, *o.c.*, pg.148.

(41) *Ib.*, pg.159.

(42) *Ib.*, *ib.*

(43) "Mon itineraire...", en J.DUVIGNAUD, *Gurvitch*, *o.c.*, pg.84.

(44) Cfr. *Proudhon*, *o.c.*, pg.43; *Tratado...*, *o.c.*, pg.39.

(45) NUÑEZ LADEVEZE, Lufs, "Sobre el uso de conceptos comprensivos en ciencias sociales", *Reis.*, n° 29, 1985, pg.43.

(46) *Ib.*, pg.44.

(47) *Ib.*, pg.45.

(48) L. GOLDMANN, *La creación cultural en la sociedad moderna*, Ed.

Fontamara, Barcelona, 1980, pg.141.

(49) Cfr. GURVITCH, "Mon itineraire...", o.c., pgs. 88-89, en J.DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c.; también F.HENNION, *Le système sociologique de Georges Gurvitch*, cursos del C.D.U., Paris, 1947, pg.160.

(50) Cfr. *Traitado*, o.c., pg.39; *Proudhon*, o.c.,pg.43; *Pour le Centenaire...*, o.c., pg.99.

(51) GURVITCH, *La Déclaration des droits sociaux*, Paris, Vrin, 1946, pgs 58-59.

(52) *Ib.*, pgs 59-60.

(53) *Ib.*, pgs. 61-62.

(54) *Ib.*, pgs. 62-63.

(55) "One of Gurvitch's students has described his sociology as a "gold-mine" ", recoge SWEDBERG, *Sociology as Disenchantment*, o.c., pg. 127.

(56) *Proudhon*, o.c., pg. 43; *Pour le centenaire...*, o.c., pg.99.

(57) *Traitado...*, o.c., pg. 39.

(58) *Proudhon*, o.c., pgs. 45-46.

(59) Cfr. "Le principe démocratique et la démocratie future", *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1929, 36, nº 3, pgs.403-431; "Socialisme et

proprieté", *Revue de Métaphisique et de Morale*, 1930, 37, n° 1, pgs.113-147.

(60) Proudhon, o.c., pgs. 43-44; *Pour le centenaire...*, o.c., pg. 99.

(61) *Tratado...*, o.c., pg.40.

(62) *Déclaration ...*, o.c., pgs. 79-80.

(63) Proudhon, o.c., pg.44; *Pour le centenaire...*, o.c., pg.99.

(64) BURY, John, *La idea de progreso*, Alianza ed., Madrid, 1971, pg.9.

(65) *Ib.*, pg.313.

(66) *Los marcos sociales del conocimiento*, Monte Avila edts., Venezuela, 1969, pg.249.

(67) Cfr. Proudhon, o.c., pg. 53.

(68) BURY, J., o.c., pg. 164; VARGAS LLOSA, Mario, "Historia y Novela", diario *El País*, 1 de Abril 1990, pgs.11-12.

(69) Proudhon, o.c., pg.44; *Pour le centenaire...*, o.c., pg.100.

(70) Este tema tuve ocasión de desarrollarlo algo más en "Anti-Mito, un apunte filosófico", *Diario de Granada (Suplemento Cultural)*, 16 de Marzo 1984.

(71) DUVIGNAUD, Jean, "CONTE RENDU: G.Gurvitch, Saint-Simon, la "physiologie sociale", oeuvres choisies, et Proudhon, sa vie, son oeuvre. Paris, P.U.F., 1965, 160 pgs. y 116 pgs." en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.XL, Paris, P.U.F., 1966 (Janvier-Juin), pg. 173.

(72) "Mon itineraire..." en DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg. 79.

(73) *Ib.*, ib.

(74) *Ib.*, ib.

(75) *Ib.*, pg.80.

(76) *Ib.*, ib.

(77) *Ib.*, pg.95.

(78) "La sociologie du jeune Marx", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, VII, 1949, 3-42; *Le concept de Clases Sociales de Marx à nos jours*, Paris, C.D.U., 1954; " Le concept de Structure Sociale" *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIX, 1955, 3-44; *Pour le centenaire de la mort d'Auguste Comte (1857-1957). Trois chapitres d'Histoire de la Sociologie: Auguste Comte -Karl Marx -Herbert Spencer*, Paris, C.D.U., 1957; *La Sociologie de Karl Marx*, Paris, C.D.U., 1959 (2ª edición: Paris, C.D.U., 1964); "Saint-Simon et Karl Marx", *Revue Internationale de Philosophie*, 14, 1960, pgs. 399-416; *Dialéctica y Sociología*, o.c.; *Pour le centenaire de la mort de Pierre-Joseph Proudhon. Proudhon et Marx: une confrontation*, Paris, C.D.U., 1964; "Proudhon et Marx", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XL, 1966, 7-16.

(79) "Or l'essential de cette contribution [de Marx a la sociología moderna] c'est indéniablement la sociologie du jeune Marx, qui nos parait plus riche, plus féconde, plus nuancée et plus moderne, que toutes les conceptions définitives du penseur mûr et surtout que celles des marxistes de différentes obédiences". en "Sociologie du jeune Marx", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, pgs. 4-5. "Marx fut d'abord et avant tout un sociologue et c'est la sociologie qui fait l'unité de son oeuvre", *La Vocation...*, o.c., Tomo II, pg. 222.

(80) Cfr. las páginas 229 y 230; el trabajo sobre Marx abarcan las páginas 220-232.

(81) *Ib.*, pg. 222-223.

(82) En especial en *La sociologie du jeune Marx*, o.c., pgs.5-19, y en *La Vocation...*, o.c., pgs.230-249. También en las demás obras, aunque de modo menos específico.

(83) *Tratado...*, o.c., pg.41.

(84) *La Vocation...*, o.c., pg.224.

(85) Cfr. *Dialéctica y Sociología*, o.c., pgs 163-214.

(86) Cfr. *Tratado...*, o.c., pgs. 42-43.

(87) *Ib.*, *ib.*

(88) I., FETSCHER, "Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel", en

Marxismusstudien, 3, 1960, pg. 67.

(89) "Introducción a Bloch", *Convivium*, 26, Barna.1968, pg.16.

(90) *Ib.*, *ib.*

(91) Cfr. *L'Idée du droit social...*, o.c., pg. 430 y ss.

(92) Cfr. su sugestivo análisis "Hegel et Marx", *La Vocation....*, o.c., pgs 240-247.

(93) *Tratado...*, o.c., pg.41

(94) Cfr. *La Vocation...*, o.c., pgs.286-287

(95) Aunque este criterio mantenido en la mayoría de sus obras, como por ejemplo: *Tratado...*, pg. 41, es modificado en *La Vocation*, cuando dice: "a ce point de vue, on devrait renoncer à considérer comme nécessaire la liaison entre idéologie et aliénation et reconnaître que l'idéologie n'est qu'un genre particulier de la connaissance: le connaissance politique qui s'affirme dans toutes les structures et dans tous les régimes, mais dont l'importance et le rôle varient", pg.288.

(96) *La Vocation...*, *ib.*

(97) GURVITCH, "Proudhon et Marx" , Prononcé a Bruxelles le 24 Novembre 1965, au cours du colloque organisé par le *Centre National d'Etude des Problèmes de Sociologie et d'Economie Européennes* sur *L'actualité de Proudhon*, ce discours, qui es la dernière contribution

científica de G.Gurvitch, représente son testament à la fois politique et sociologique. Texto y nota recogidos por J.DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg. 161, y también en los *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol.XL, 1966, pg.16.

(98) *Ib.*, pgs.161-162; pg.16.

(99) *Ib.*, ib.

(100) *Ib.*, pg.158

(101) *Ib.*, pg. 163. Además, *Proudhon*, o.c., pg.68-69; *Pour le centenaire de la mort de P.-J. Proudhon*, o.c., pg. 142.

(102) *Essais*, o.c., pg. 116.

(103) *Ib.*, ib.

(104) *Ib.*, pg. 115

(105) GURVITCH, "Pour le centenaire de la naissance de Durkheim", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXVII, 1959, pg.7.

(106) C. BOUGLÉ, *Prefacio a la Philosophie et Sociologie*, pg. XV, citado por Gurvitch, véase nota anterior, ib.

(107) *Essais*, o.c., pg.117

(108) Cfr. GURVITCH, "Pour le centenaire ... de Durkheim", o.c., pg.4.

DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, Orbis, Barna., 1985, pgs.18 y ss.

(109) *Essais*, o.c., pg. 117.

(110) *Las reglas...*, o.c., pg. 30.

(111) *Ib.*, pg. 29, nota 6.

(112) *Ib.*, ib. También recogida por Gurvitch en su "Pour le centenaire...", o.c., pg.5, y en los *Essais*, pg. 119.

(113) "Pour le centenaire...", o.c., pg. 5.

(114) *Essais...*, o.c., pg. 122; *La Vocation...*, o.c., T.II, pg.8.

(115) DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg. 30.

(116) R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, T.II, Ediciones Siglo Veinte, Argentina, 1976, pg. 85.

(117) *Essais...*, pg. 123; *La Vocation...*, pg. 9.

(118) *Ib.*, ib.

(119) *La Vocation*, T.I, pgs, 94 y ss.

(120) *Ib.*, pg. 93. Gurvitch recoge una definición del símbolo que engloba todo cuanto venimos diciendo: "Les symboles sociaux sont des signes

(c'est-à-dire des substituts conscients ou des présences intentionnellement introduites et invoquées pour indiquer des absences) qui n'expriment que partiellement les contenus et les agents collectifs et individuels qui les formulent et auxquels ils s'adressent, cette médiation consistant à pousser vers la participation mutuelle des agents aux contenus et de ces contenus aux agents". *Ib.*, pg. 96. Una radical ambigüedad es la característica que se empeña en señalar Gurvitch de los símbolos sociales, lo que les hace, a su vez, ser máximamente representativos de lo humano y social, quienes también, por su parte, son ambiguos.

(121) *Essais...*, o.c., pg.125.

(122) "When, finally, this most intense degree of union or of "we" is attained, that is, when the minds open out as widely as possible and the least accesible depths of the "I" are integrated in this fusion (wich presupposes states of collective ecstasy), sociality is communion". GURVITCH, "Mass, community, communion", *The Journal of Philosophy*, XXXVIII, August 28, 1941, pg.487, citado por Ph. BOSSERMAN, *Dialectical Sociology*, Porter Sargent Pub., Boston, 1967, pg. 145.

(123) *Essais...*, o.c., pg. 125.

(124) DURKHEIM, *La Division du travail social*, Paris, P.U.F., 1960⁷, pg.99-100; también en GURVITCH, *Essais...*, pg. 128.

(125) *Essais...*, o.c., pgs. 128, 130 y ss.;70-71 y ss.; "Remarques sur la classification des formes de la sociabilité", *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, Paris, Syrei, 1935 (5), n^o 3-4, pgs. 49 y ss.

(126) *Essais...*, o.c., pg.77. Preferimos aquí traducir *Moeurs* por hechos morales que por costumbres, pues se ajusta mucho más al conjunto de la obra de ambos autores, y al sentido de la teoría de Durkheim.

(127) R. ARON, *Las etapas...*, o.c., pg. 30.

(128) Para una crítica a Durkheim, ver *Éléments de Sociologie juridique*, Aubier, Paris, 1940, pgs. 76 y ss.; los *Essais...*, o.c., pgs.71 y ss. En contraste con el esquema clasificatorio de los símbolos jurídicos durkheimianos, compárense las 162 especies de derecho que establece Gurvitch, cfr. F.HENNION, "Le système sociologique de Georges Gurvitch", *Echanges sociologiques*, C.D.U., Paris, 1947, pg.170. Además Felice BATTAGLIA, "Recensioni. Georges Gurvitch, *Éléments de Sociologie juridique*, Paris, Aubier, 1940, pgs.268", *Rivista Internazionale de Filosofia di Diritto*, Genova, 1941, pgs.124-130.

(129) ARON, o.c., pg.16.

(130) *Essais...*, o.c., pg.281.

(131) DURKHEIM, *Division du travail social*, pg.394, citado en *Essais*, pg.282.

(132) *Essais...*, o.c., pg. 283.

(133) Por ejemplo, vease CUVILLIER, A., *Où va la Sociologie française?*, Marcel Rivière, Paris, 1953, pgs.107 y ss.

(134) DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg.6.

(135) E. HUSSERL, "L'Esprit collectif", [M, III, 3, IX, I, (1921)]. *Extrait des Inédits de Husserl conservés aux Archives-Husserl à l'Université de Louvain*. Traduit par R. Toulemont, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXVII, 1959, pgs. 121-130. Este texto lleva por subtítulos: "Les unités personnelles d'ordre supérieur et les corrélats de leur efficacité"; "Les actes collectifs et leurs corrélats"; "Les opérations dans la communauté sociale".

(136) Aunque realmente la expresión "reciprocidad de perspectivas" está tomada de Fichte (*Gemainde der Iche*), ya fue utilizada y desarrollada por Leibniz. Véase al respecto, GURVITCH, "Réponse à une Critique. Lettre ouverte au Professor L. von Wiese", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 5, 1952-53, pg. 84-96; reproducido en los *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIII, Paris, 1952, pgs. 94-104.

(137) GURVITCH, "Mon itinéraire...", edición de DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg. 87.

(138) *Le socialisme. Sa définition, ses débuts, la doctrine saint-simonienne*, Paris, Alcan, 1928. Cfr. el análisis que hace ARON, *Las etapas...*, o.c., pgs. 84-96.

(139) Cfr. Celestin BOUGLÉ, "Proudhon sociologue", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1910, pgs. 614-648; G. BOURGIN, "Le sociologue Marcel Mauss", *Revue Socialiste*, nº 110, 1957 (Octubre), pgs. 274-280; ver además R. SWEDBERG, *Sociology as Disenchantment...*, o.c., pgs. 56-57.

(140) GURVITCH, "Proudhon et Marx", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XL, Paris, 1966, pag. 7.

(141) GURVITCH, "Socialisme et propriété", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1930,(37),n° 1, pg. 113. Del mismo tenor, véase "La technocratie, est-elle un effet inévitable de l'industrialisation?", aportación de Gurvitch al tema *Industrialisation et Technocratie*, Paris, Armand Colin, 1949, pgs.179-211.

(142) *Essais...*, o.c., pgs.253-256. Un análisis de este concepto, véase en Maria HENZE, *Gurvitch un die soziale Realität. Neue Richtlinien der Wirtschaftssoziologie*, Berlin, Dunker & Humblot, 1976, pgs.64 y ss., y también en Ph. BOSSERMANN, *Dialectical Sociology*, o.c., pgs.90-95; 105 y ss. Fridolin SAINT-LOUIS, *Théories sociologiques. Moralité sociale et l'Hyper-empirisme dialectique de G. Gurvitch. Fondaments de la société autogestionnaire*. (Doctorat de 3ème cycle), V.E.R. de Sciences Sociales. Univ. de Paris VII, 1983, pg. VII y ss.

(143) London, Kegan Paul, pg.227.

(144) *Ib.*, pg.231.

(145) "For instance, in bourgeois and contemporary society, economics indisputably moves more rapidly than law; since law has lags, changes in it are greatly influenced by economics", *Ib.*, pg.235.

(146) *Ib.*, pg.232 y ss.; *Morale Théorique ...*, o.c., pg.140.

(147) pg. 20.

(148) pg. 391.

(149) *Ib.*

(150) *Éléments de Sociologie juridique*, o.c., pgs.141-142.

(151) SCHOPENHAUER, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza ed., Madrid. 1970, pg.42; GURVITCH, "Les Phénomènes sociaux totaux et la science de l'Homme", *Esprit*, 1956, année 24, n° 3, Tomo I, pg.394.

(152) De la edición de DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pgs.90-91.

(153) Cfr. *Essais...*, "Le problème des formes de la sociabilité peut être comparé, toute proportion gardée, à celui de la microphysique. Dans la physique actuelle, on distingue la macrophysique régie par des régularités fondées sur le calcul des probabilités, et la microphysique des électrons, des ondes et des quanta où l'indétermination est infiniment plus grande; de même, en sociologie générale, on peut distinguer la structure de la société globale et des groupes particuliers, et, d'autre part, les formes de la sociabilité-éléments composants de toute unité collective réelle, dans lesquels l'indétermination, la variété mouvante, le hasard même sont plus fortement exprimés.", pg.13 (la bastardilla es nuestra). También, *La Vocación...*, o.c., pg.121.

(154) *Morale Théorique...*, o.c., pg.20. En los *Essais* precisa más: "La méthode typologique est un lieu de rencontre, ou plutôt d'entrecroisement, de la méthode individualisante et de la méthode généralisante: on généralise ici, dans une certaine limite, pour mieux faire ressortir la singularité du type qui, cependant, peut se reproduire, ce qui est exclu pour les faits historiques; on individualise le type, mais également dans une certaine limite, car on a

préalablement généralisé ses éléments composants et on l'a rendu par cela même applicable à plusieurs cas analogues. Ce que est exclu c'est le passage continu entre les différents types qualitatifs ainsi construits", pg.11. Cfr. también el análisis que hace Ph. BOSSERMANN, *Dialectical Sociology*, o.c., pgs.141-142; 98-99.

(155) En los *Essais* leemos: "Sociabilité directe ou spontanée et sociabilité réfléchie ou organisée", pag.29; mientras que en el *Tratado* habla de los "Nosotros" (sociabilidad por fusión parcial) y las "relaciones con los Otros" (sociabilidad por oposición parcial). A este respecto HENNION comenta: "Nous venons en effet de dégager le première critère de la classification horizontale des formes de la sociabilité: la sociabilité spontanée lies aux états de la conscience collective, se divise d'après les principes constituants cette dernière a) en sociabilité par interpénétration, union ou fusion partielle dans le Nous b) en sociabilité par simple interdépendance ou convergence entre Moi, Toi, Lui, Il. Abordons l'étude complexe de cette classification en l'expliquant peu à peu" (véase pg.162). Por su parte Ph. BOSSERMAN fija su atención en los "electrones sociales" y en el análisis a que los somete Gurvitch y considera que "these are at once astructural, infinitely varied, dynamically related and the most abstract elements of social reality. Their interrelations are complex... The existence of complexity must not deter the social scientist from making every effort to comprehend and explain... As indicated by this statement, there are two kinds of "social bonds". The first has to do with the partial fussions of persons resulting in the "we feeling"; the second involves the aspect of oppositions. This is best described by the pronouns me, you, or him. The We concerns the degree of interpenetration of different selves to form the "collective mind". The "relations with others" has to do with those ties wich are interactive and interdependent. This is the level of interpersonal relations in American parlance. Gurvitch takes L.von Wiese's categories of rapprochement,

repulsion, and mixed to described such "relations with others"...", *o.c.*, pg.142. Por su parte Maria HENZE, *o.c.*, hace apenas una síntesis en su "Die mikrosoziologischen Typen in der Forschungs geschichte und im realen Gessellschafts -und Wirtschaftsleben", pgs.92-95, en la que no aporta nada nuevo a lo hasta ahora dicho. (El grueso de su análisis lo centra en su "Das soziale Totalphänomen und die Wirklichkeit", aunque en relación con la "Wirtschaftssoziologie", que es su principal orientación). La división que tomamos nosotros está basada en la *Vocation*, T.I, *o.c.*, pgs.132 y ss., en su tercera edición revisada, 1963. Los comentarios se refieren a este punto I, como al siguiente.

(156) J.CAZENEUVE, P.MAUCORPS, A.MEMI, avec G.GURVITCH (Avant-Propos), "Enquête sociologique sur la connaissance d'Autrui", *Cahiers Internatinaux de Sociologie*, XXIX, 1960, pgs.137-38.

(157) "Y si las sustancias simples [mónadas] no difirieran por sus cualidades ... y si las mónadas careciesen de cualidades, serían indistinguibles unas de las otras, ya que, en cantidad, no difieren." LEIBNIZ, *Opúsculos filosóficos*, (*La Monadologia*), Thesis 8ª, Ed. Espasa-Calpe, Madrid-Barcelona, 1919, Trad. García-Morente, pg.57. Y también: "Por consiguiente, una mónada, en sí misma, y en el momento, no puede ser discernida de otra sino sólo por las cualidades y acciones internas". *Principios de la Naturaleza y de la Gracia*, fundados en la Razón, 1714, Ed. citada, pg. 85.

(158) "La esencia de las relaciones entre conciencias no es el *Mitsein*, sino el conflicto". L'être et le Néant, citado por O.F.PUCCIANI, "Jean-Paul Sartre", *Historia de la Filosofía*, T.10, Siglo XXI Edts., 1981, pg.41.

(159) De esta división tripartita, opina Duvignaud que "l'on peut,

arbitrairement, il est vrai (mais pédagogiquement), réduire à trois: la masse, la communauté, la communion.", *Gurvitch*, o.c., pg.41.

(160) Ph. BOSSERMAN, *Dialectical Sociology*, o.c., pgs. 145-49. En Gurvitch está menos sistematizado, excepto el punto 4, que está explícito. Véase: "Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité", *Les Annales Sociologiques*, Paris, Alcan, 1937, Serie A, Sociologie Général, fasc.3, in 8º, pgs.12-16. Igualmente en *Essais...*, o.c., pgs 36 y ss.; *La Vocation...*, o.c., pgs. 146 y ss. Además, F. HENNION, o.c., pgs.163-164.

(161) *La Vocation...*, o.c., pg. 150.

(162) Para el estudio en desarrollo de la Comunión, cfr. *Ib.*, pgs 168-175.

(163) Para el concepto de Comunidad, cfr. *Ib.*, pgs.161-68.

(164) El estudio, interesante, de Gurvitch sobre la Masa, se puede ver en *Ib.*, pgs.151-160.

(165) *Ib.*, pg.158.

(166) DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg.44.

(167) M.MAUSS, *Sociología y Antropología*, Ed. Tecnos, Madrid, 1979, pgs. 122 y ss.; además, CAZENEUVE,J. *Sociología de Marcel Mauss*, Península, Barcelona, 1970, pgs.71 y ss.

(168) DUVIGNAUD, o.c., pg.41.

(169) *La Vocation...*, pg. 181.

(170) Esta distinción y la siguiente, no se dan en sus obras anteriores: *Essais...*, y *Éléments de Sociologie Juridique*, o. c.; Gurvitch las incorpora en *La Vocation*, 3ª ed. revisada, 1963, pgs. 199-206; 206-208, respectivamente.

(171) *La Vocation...*, o. c., pg. 207. Compárese esta definición con las que da en sus obras anteriores *L'Idée du Droit Social* y *L'Expérience juridique et philosophie pluraliste du Droit*; en *L'Idée* habla del "intérêt commun" más que del "intérêt général". Define el *interés común* como "un intérêt qui dépasse et unit des intérêts opposés" (pg. 40); pero reconoce que el concepto *general* es una deuda roussoniana sin que tenga, por ello, que reconocerse como un género abstracto, sino más bien como un "universal concreto", un "todo", que vendría a ser un "*système d'équilibres*" o conciliación de intereses en conflicto (pg. 42). Esta idea de sistema de equilibrio de intereses en conflicto es repetida en *L'Expérience juridique...*: "L'intérêt général est un équilibre d'intérêts contraires, l'opposition des intérêts étant absolument impossible à éliminer de la vie sociale" (pg. 148). Si comparamos estas ideas con las expuestas en *La Vocation...*, veremos cómo Gurvitch ha sustituido la idea de *equilibrio o sistema de equilibrios* por la idea de la *combinación móvil* (*combinaison mobile d'intérêts contraires*). La única explicación que creemos adecuada es que se trata de una simple modificación terminológica, pues en los años de esta tercera edición (1963), ya ha desarrollado su método dialéctico; de este modo, una combinación móvil no sería más que un sistema precario (o dialectizado) de equilibrios, o un sistema de equilibrios inestables. En las dos obras primero expuestas la terminología es más "filosófica", mientras que lo expuesto en *La Vocation* es más sociológica, más empírica; así continua en esta última obra la definición: "*ces combinaisons étant essentiellement variables et fluctuantes*, la capacité de servir l'intérêt général

ou l'intérêt particulier est une question de fait..." (pg.207). [La cursiva es nuestra]. No haber visto esta diferencia en Gurvitch, ha supuesto muchos comentarios e interpretaciones erróneas, en cierto modo fomentados por él mismo, en su obra *Mon itinéraire intellectuel*,: "en devenant de plus en plus sociologue et seulement sociologue, je cherchai à détacher mon exposé de toute tendance doctrinale et de toute conception philosophique" (pg.91, recogido en DUVIGNAUD, o.c.), y también cuando se queja, en la misma obra, de que "pour la plupart, les sociologues françaises et américaines d'aujourd'hui me considèrent comme un "philosophe" que s'est trompé de porte; et les "philosophes" me regardent comme un "traître" qui a depuis longtemps changé de camp". (pg.98) Sobre el conflicto acerca de la interpretación correcta del pensamiento de Gurvitch, véase Antonio LUNA ARROYO, *La sociología fenomenológica*, México, UNAM, 1978, pgs.121-125 (referidas a su polémica personal con el profesor Echánove Trujillo, sobre Gurvitch). También, los ya citados textos de CUVILLIER, *Où va la sociologie française?*, Marcel Rivière, Paris, 1953, pgs.102-160, y *Sociologie et problèmes actuels*, Paris, Vrin, 19612, pgs.82-87; 162-168.

(172) Cfr. *La Vocation...*, pg.305; *Tratado...*, T.I, o.c., pg.213.

(173) *Tratado...*, pg. 216. Curiosamente este trozo no se repite en *La Vocation*; aquí pasa directamente de la explicación de la definición al esquema general de la clasificación de los grupos sociales.

(174) Este criterio sólo lo ha desarrollado en *La Vocation...*, o.c., pag.314; no así en el *Tratado...*, ni en los trabajos anteriores. También, entre los comentaristas, se hace eco Renato CAVALLARO, *La sociologia dei gruppi primari. Formazioni e dinamica dei raggruppamenti sociali di base*, Napoli, Liguori, 1975, pgs.145-162, especialmente, pgs.152-153.

(175) Este criterio está influenciado por la obra póstuma de M.HALWACHS, *La mémoire collective*, Paris, PUF., 1950. Cfr. además un extracto de esta obra aparecida en los *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1947, II, pgs. 3-31, realizado por la propia Universidad de la Sorbona, bajo el título, "La Mémoire collective et le Temps".

(176) *Tratado*, o.c., pg.221; *La Vocation...*, pg.329.

(177) A ello le dedicará un artículo, "Le dynamisme des classes sociales", *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, vol.III, 1956, Amsterdam, 22-29 August.

(178) "Pour la première fois en Sorbonne, la théorie marxiste des classes a été exposée dans le détail et non avec mauvaise foi pour la dénigrer, mais en l'acceptant sur certains points fondamentaux". H.LEFEBVRE, "Le concept des classes: un dialogue entre G.Gurvitch et H.Lefebvre", *Critique*, n° 97, Juin, 1955, pg.560. Cfr. también Maxime RODINSON, "M.Gurvitch, le déterminisme, les classes et l'avenir du prolétariat", *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, n° 67, Mai-Juin, 1956, pgs.122-130, en donde critica la posición de Gurvitch desde la ortodoxia marxista.

(179) *Teoría de las clases sociales*, Edicusa, Madrid, 1971, pg.234; *Tratado...*, o.c., pg.230; *La Vocation...*, o.c., pgs.401-402; *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, PUF, 19632, pg.193; *Los marcos sociales del conocimiento*, Monte Avila Edts., Caracas, 1969, pg.108.

(180) *La Vocation...*, o.c., pg.390; *Teoría de las clases sociales*, o.c., pg.208.



(181) *Ib.*, pg.391; *ib.*, pg.211-212.

(182) *Ib.*, pg.392; *ib.*, pg.213.

(183) *Ib.*, pg.394; *ib.*, pg.220.

(184) Una visión crítica de la concepción de Gurvitch, véase, P. LAMATA, *Clases sociales y posmarxismo*, Ediar, Bs. Aires, 1969, pgs.43-53; 67-74; 79-86. También, P. LARROQUE, *Las clases sociales*, Ed. Oikos-Tau, Barcelona,1971, obra que manifiesta una cierta influencia de Gurvitch, aunque no lo cite. Véase además, R. SWEDBERG, *Sociology as Disenchantment*, o.c., pgs 110 y ss. que recoge la polémica de la lucha de clases, a propósito de la teoría de Gurvitch, de Burnham, Fougeyrollas, Sartre, Lapierre, Goldmann, Cuvillier y Braudel.

(185) Cfr. *Tratado...*, o.c., pg.246; *La Vocacion...*, o.c., pgs.446-447.

(186) DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg.51.

(187) *Ib.*, pgs.51-52.

(188) Véase al respecto, GURVITCH, *La multiplicité de temps sociaux*, C.D.U., Paris, 1954.

(189) Cfr. *Tratado...*, o.c., pg.247; *Déterminismes...*, o.c., pgs.219-220

(190) *Ib.*, pgs.246-247.

(191) Respecto a la Antropología filosófica (la única que su aportación y su

actualidad puede aportar ciertas reticencias), véase J.MUGA y M.CABADA (Compiladores), *Antropología Filosófica: Planteamientos*, Luna Ediciones, Madrid, 1984. Evidentemente, la justificación que proporciona Gurvitch, véase en *Los Marcos sociales del Conocimiento*, o.c., pgs.145 y ss.

(192) DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg.54.

(193) *Ib.*, pg.55.

(194) Cfr. *Ib.*, pgs.55-56; *Tratado...*, o.c., pgs.247-257.

(195) *Ib.*, pg.57.

(196) *Ib.*, pg.59.

(197) *La Vocation...*, o.c., pg.66.

(198) *Ib.*, pgs.73-116; *Tratado...*, o.c., pgs.178-192.

(199) *La Vocation...*, o.c., pg.129.

(200) Cfr. DUVIGNAUD, *Gurvitch*, o.c., pg.31.

(201) GURVITCH, "Le concept de Structure social", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1955 (19), pg.31; *La Vocation...*, o.c., T.I, pg.403.

(202) *Ib.*, pgs.31-32.

(203) *Tratado...*, o.c., pgs. 233-234.

(204) "La Sociologie de Georges Gurvitch", *Revue Française de Sociologie*, VII, 1966, pg.6.

(205) *Tratado...*, o.c., pg.241; compárese la descripción dada por Gurvitch, con el concepto de estructura algebraico: "Dotar a un conjunto de una o varias relaciones y leyes de composición es conferirle una estructura. Una estructura, por consiguiente, queda definida por los axiomas que rigen las relaciones y operaciones de que está dotada... Estructuras fundamentales del álgebra son grupos, anillos, cuerpos y espacios vectoriales." A.LENTIN y J.RIVAUD, *Algebra moderna*, Ed. Aguilar, Madrid, 1965, pg.35.

(206) *Ib.*, ib.

(207) "Le concept de Structure...", o.c., pg.7.

(208) El estudio de la "Institución" sólo permanece en el *Tratado*, pgs.234-235, no así en "Le concept de Structure..." ni en la 3ª edición de *La Vocation...*

(209) Gurvitch, o.c., pgs 49-50.

(210) *Tratado*, pg.235; "Le concept de Structure", pg.10; *La Vocation*, pg.410.

(211) "Le concept de Structure", pg. 43; *Tratado...*, pgs 242-243; *La Vocation*, pg.445. En esta definición se observa la influencia que la revolución rusa tuvo en él, así como el pensamiento de Bergson, de los fenomenólogos, de Fichte, de Marx, de Proudhon y de Saint-Simon, al igual que Durkheim y Marcel Mauss, principal figura en este tipo de definición.

Cfr. BOSSERMAN, *o.c.*, pg.202. La síntesis de esta amalgama de influencias constituye un pensamiento propio y original.

(212) *El progreso de la conciencia sociológica*, Península, Barcelona, 1974, pg.148.

(213) Extracto de la Tesis Doctoral de M.BENAVIDES, *Estructura y Conocimiento (Implicaciones epistemológicas del Estructuralismo)*, Universidad Complutense, Madrid, 1973, pgs.50 y ss.

(214) "Le concept de Structure"..., *o.c.*, pg.11; para una comprensión adecuada de la aportación de la *Gestalt* en psicología, véase, entre otros, Edna HEIBREDER, *Psicología del siglo XX*, Paidós, Bs. Aires, 1971, pgs. 245-276; además A.CAPARROS, *Los paradigmas en psicología*, ed. Horsori, Barcelona, 1980, pgs.143-177.

(215) Gurvitch, *o.c.*, pg.50.

(216) *Traído...*, *o.c.*, pgs.239-240. La respuesta de Lévi-Strauss en su *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pgs.93-99; 353-363. Ver también CUVILLIER, *Sociologie et problèmes actuels*, Paris, Vrin, 19672, pgs 168 y ss., pg.164. Sobre la discusión crítica de Gurvitch con los autores "institucionalistas" y "funcionalistas" norteamericanos, véase BOSSERMAN, *o.c.*, pgs. 191-198.

(217) *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*, Vrin, Paris, 1932, pg.229; *Le valeur inductive de la relativité*, Vrin, Paris, 1929, cap.VIII; obras recogidas en Gaston BACHELARD, *Epistemología*, (Textos recogidos por D.Lecourt), Ed. Anagrama, Barcelona, 1973, pg.81; la edición francesa

está editada por PUF, Paris, 1971.

(218) *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, PUF., 1936, cap.III, en *Epistemología*, o.c., pg.79.

(219) *Le nouvel esprit...*, cap.III, en *Epistemología*, pgs.71-73.

(220) *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, PUF., 1951, pg.139.

(221) D.LECOURT, *Para una crítica de la epistemología*, Siglo XXI edits., 1980³, pg. 32. Primera edición en francés, Maspero, Paris, 1972.

(222) *Ib.*, pg.27.

(223) Michel VADÉE, *Bachelard o el nuevo idealismo epistemológico*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1977, pg.106. Primera edición en francés, Éditions Sociales, Paris, 1975.

(224) *Ib.*, pg.87.

(225) *Ib.*, pg.164.

(226) *Ib.*, pg.236.

(227) DUVIGNAUD, *Gurviitch*, o.c., pg.61.

(228) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.11.

- (229) Ph.BOSSERMAN, "De la dialectique comme méthodologie", *Perspectives de la Sociologie contemporaine (Hommage à Georges Gurvitch)*, Paris, PUF, 1968, pg.356.
- (230) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.11.
- (231) "Les phénomènes sociaux totaux"..., o.c., pg.31.
- (232) *Dialéctica y Sociología*, pg.10.
- (233) *Ib.*, pg.8.
- (234) *Ib.*, pg.9.
- (235) *Ib.*, pgs.39-40.
- (236) *Ib.*, pg.29.
- (237) o.c., pgs.357-358.
- (238) GURVITCH, *Dialéctica y Sociología*, pgs.17-18.
- (239) *Ib.*, pg.40.
- (240) Esta posibilidad la rechaza con agresividad: "Des auteurs si mal informés et d'un niveau aussi médiocre que Fougeyrollas ou Cuvillier n'ont pu révéler davantage la mesure de leur connaissance et de leur compréhension qu'en attribuant l'idée de Plotin que "tout est dans tout" à la dialectique hyper-empiriste que l'auteur de cette étude cherche à développer et qui

s'engage dans la voie diamétralement opposée...". "Hyper-empirisme dialectique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1953,(15), pg.5, note (3).

(241) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.40.

(242) BOSSERMAN, o.c., pgs.357.

(243) Citado por BOSSERMAN, *ib.*, pgs 358-359.

(244) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pgs.40-41.

(245) *ib.*, pg.46.

(246) *ib.*, pg.45.

(247) *ib.*, *ib.*

(248) *ib.*, pgs.45-46.

(249) *ib.*, pg.257.

(250) Cfr. Léo APOSTEL, "Logique et Dialectique", *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, pgs. 357 y ss., y la bibliografía al final de ese trabajo.

(251) *Dialéctica y Sociología*, o.c., pg.247.

(252) *ib.*, pgs.258-300; además P.ANSART, o.c., pgs.110 y ss.; Ph.BOSSERMAN, o.c., pgs.364 y ss.; P.A.SOROKIN, "La dialectique

Empirico-Réaliste de G. Gurvitch", en *Perspectives de la Sociologie Contemporaine*, o.c., pgs.438 y ss.; G.BALANDIER, *Gurvitch*, Paris, PUF., 1972, pgs.26 y ss.; DUVIGNAUD, o.c., pg.61 y ss.; R.TOULEMONT, o.c., pgs. 40 y ss.

(253) La frase completa y correcta es: "Mas si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso originase todo él en la experiencia", *Crítica de la Razon Pura*, Introducción, I, pg.27, Ed. Porrúa, México, 1976.

(254) *Ib.*, libro 2º, cap.3º, pg.142.

(255) GURVITCH, "Hyper-empirisme dialectique". o.c., pg.12.

(256) *Ib.*, *ib.*

(257) *Ib.*, pg.13.

(258) *Ib.*, pgs.13-14.

PARTE III

DE LA SOCIOLOGIA A LA SOCIOLOGIA DEL CONOCIMIENTO

Introducción.

El conocimiento, o bien se reduce a un problema de autoconciencia, o bien es el análisis de un proceso. En este proceso interviene un objeto, que tradicionalmente viene a ser la realidad física, y un sujeto, que, también tradicionalmente, es una entidad macroindividual: un Yo puro, un Sujeto Trascendental, la Idea, etc., teniendo todos estos sujetos en común el proyectar una determinada lógica (no siempre la misma, como ya hemos tenido ocasión de ver) sobre el objeto, lo que les posibilita reconstruirlo e imposibilita, a su vez, trascenderlo. De cualquiera de las formas, es a partir de Descartes y de Kant, que todo gira alrededor de la conciencia del sujeto, acto primario del conocimiento, o de su estructura lógico-cognitiva. La filosofía siempre se ha movido en estas coordenadas, y decir conocimiento es decir conocimiento de la realidad física, en el deseo del sujeto, del hombre de ciencia, de desentrañar esa realidad en sus últimos entresijos. De aquí que la filosofía haya ido derivando, de forma natural, en una epistemología y en una filosofía de la ciencia. Los instrumentos propios de esta tarea han sido la lógica, los procesos de inferencia, deductivo e inductivo, la verdad, como la consecución de lo puro e incontaminado de toda adherencia físico-natural. Además de esta tarea se ha coqueteado con la posibilidad de un cierto determinismo por parte del sujeto que imponía unas determinadas "formas" cognitivas al objeto del conocimiento, y necesariamente, pero ese riesgo ha desaparecido al ser conjurado con el tema del a priori del conocimiento, aislando al sujeto cada vez más en sí mismo en un proceso de autosuspección solipsista que ni siquiera la fenomenología pudo enteramente liberar. Este yo "gerifalte", como le llama Ortega (1), tiene sus días contados; y la "realidad" también; ésta dejará de ser la urdimbre que teje el sujeto desde sí mismo, ateniéndose exclusivamente a sus propias leyes; ya no será la comparsa que acompaña

al sujeto, subrayando su autonomía y su soledad. A esta situación y a esta época corresponde la preocupación por el tema gnoseológico propiamente dicho: el único tema verdaderamente importante en la filosofía es el tema del conocimiento. Con el destronamiento del yo, el problema de la filosofía ha de ser replanteado, y con él, "el único tema verdaderamente importante" (si lo hay). Ya hemos visto que conforme el concepto de realidad ha dejado paso al de *experiencia*, el horizonte de preocupación humana se ha agrandado sobremanera, y en él ha aparecido, además del sujeto individual, la experiencia colectiva, que se halla a su vez compuesta de sujetos varios, multiplicando de manera imprevista las posibilidades relacionales (ya queda obsoleta la relación dual sujeto-objeto), reflexivas (la psicología colectiva entra en escena) y filosóficas (replanteándose fructuosamente su papel y su dimensión); del mismo modo que ya no existe el conocimiento como acto primordial del sujeto, quedando relegado a un acto más, pero a un acto *social* más, distinto de los otros actos sociales. A este respecto dice Gurvitch: "En primer lugar la colaboración de la epistemología con esa rama de la sociología [la sociología del conocimiento] en el esfuerzo de la misma para circunscribir el conocimiento como hecho social distinto de otros hechos sociales, y para diferenciar los géneros y, dentro de ellos, las formas del conocimiento" (2). La realidad ya no es tan sólo punto de referencia del conocer; ésta, como hemos dicho, se convierte en experiencia, y en experiencia compleja, integral, surcada por muchos elementos componentes objetivos-subjetivos que es preciso analizar y tener en cuenta (3), siendo uno de ellos el conocimiento. ¿Queda, por ello, puesto en entredicho el valor del conocimiento, su significado y su veracidad? A esto responde Gurvitch que la "epistemología ayuda a plantear el problema [del conocimiento] en términos de correlaciones funcionales, y no en términos de causalidad, permitiéndole una puesta en perspectiva del conocimiento que no abre el debate sobre la validez de este último" (4). El sujeto ya no es el fundamento primordial del conocimiento; se convierte así en el objeto del mismo; ni tampoco es la unidad metafísica de los actos cognitivos (sí de los procesos cognitivos, de los que se encarga la

epistemología), sino que queda transformado en una unidad plural, en un conjunto social. Es, pues, un sujeto plural que a la vez se convierte en objeto de conocimiento. Decir que el fundamento de esta forma nueva de pensar radica en Fichte es insistir sobre lo obvio, que venimos repitiendo desde los comienzos de este escrito. El desarrollo de esta línea fichteana (Proudhon, el joven Marx, ..., G.H. Mead, hasta Gurvitch, sin olvidar, en cierto modo, a Scheler, entre otros) ha generado el análisis de lo multidimensional humano, formando grupos y coyunturas específicas que inciden en el modo y en las formas de producir y de realizar acciones culturales. Es una especie de "perspectivismo" lo que se deriva de esta teorización; una especie de relativismo o de relacionismo sin que ello signifique la existencia de verdad alguna absoluta a la que se llega a través de los parciales actos de los humanos. Es simplemente lo contrario: el sujeto tradicional se convierte en objeto y la fenomenología de este objeto-sujeto nos muestra que el hombre es espontáneamente acción y relación (con él mismo, con los otros, con la naturaleza, con lo trascendente, etc.). Por consiguiente es difícil presentar *a priori* una acción primordial, más importante que las demás. Es por ello, también, que el conocimiento es una acción más entre las otras actividades humanas e interrelacionada con ellas. Todas estas actividades (Cultura) distan bastante de ser las mismas siempre y en todos los grupos humanos.

Haber llegado hasta aquí ha supuesto una lucha titánica contra todo dogmatismo y unilateralidad; evitar el peligro del reduccionismo, en la posibilidad de caer en el engaño de reducir todo a puras relaciones sociales, condicionando la validez de las obras culturales a dichas coyunturas relacionales; estar abocados a tener en cuenta en todo análisis la complejidad factorial, intensiva y extensiva, que, si bien hace incómodo -por complejo- el análisis, no por ello le resta autenticidad, antes bien, se la otorga. En Gurvitch está presente este relacionismo (no mannheimiano) y este relativismo desde sus primeras obras(5) y sin éstos no puede entenderse su sociología del conocimiento. Su primer escrito acerca de este

tema lo comienza con las siguientes palabras: "Estamos reunidos para estudiar los problemas de la sociología del conocimiento, aquí, en una pequeña habitación, en una casa en pleno desalojo, sin calefacción. Podemos preguntarnos si este hecho no debe influir de alguna manera sobre nuestro conocimiento. Lo que nos interesa aquí no es tanto el hecho de poder interferir nuestro conocimiento o de poder provocar errores. Importa ante todo saber si esta coyuntura social concreta no orienta en un sentido particular nuestro conocimiento"(6).

Esta puesta en perspectiva social de la actividad humana que es el conocer, requiere, en Gurvitch, alguna precisión, como vamos a ver a continuación.

Cap. 13.- Precisiones sobre la Sociología del Conocimiento.

Cuando Gurvitch decide enfrentarse con esta cuestión, la Sociología del Conocimiento, ésta ya tiene una historia y una cierta dirección (o mejor sería decir, varias direcciones) en el ámbito de lo social. Es absolutamente necesario enfrentarse con su historia, ofreciendo una comprensión adecuada y profunda de la misma, situar a los autores en sus adecuadas corrientes de pensamiento para evitar, de este modo, todo apriorismo deformador o todo dogmatismo esterilizante. Una revisión histórica se impone y Gurvitch lo va a hacer, como es su costumbre, a fondo y apasionadamente. La primera precisión que nuestro autor va a realizar es, pues, histórica, enfocada sobre distintas cuestiones:

a) *Fundadores de la Sociología del Conocimiento.*

Gurvitch está acertado cuando considera que la denominación de esta rama de la Sociología es de origen reciente, sobre todo si tenemos en cuenta que esta observación la hace en 1948 y que la celebridad de tal denominación ha sido otorgada por un contemporáneo suyo, con quien mantuvo una personal relación y amistad: Max Scheler (muerto en 1928); el otro fundador y, en cierto modo, sucesor, fué Karl Mannheim (fallecido en Enero del 1947). El primero escribió en 1924 *Probleme einer Soziologie*

des Wissens, publicado en una obra colectiva, bajo su dirección, *Versuche zu einer Sociologie des Wissens*, siendo ampliado más tarde y publicado en *Die Wissensformen un die Gesellschaft*, incluyendo en ésta obra otro trabajo del mismo tema, *Erkenninis und Arbeit*(7). Mientras que Mannheim escribió *Ideologie und Utopie*, 1929, traducido luego al inglés, y ampliado considerablemente, con el título de *Ideology and Utopia, An Introduction to the Sociology of Knowledge*, 1936; además también escribió *Essays on Sociology of Knowledge*, 1952,(8). Scheler influyó en Gurvitch no tanto por las soluciones que ofrece, cuanto por el planteamiento genérico que realiza de la *Sociología del Conocimiento* y que Gurvitch resume así: "la *multiplicidad de los géneros de conocimiento*, cuyas acentuaciones varían de acuerdo con la realidad social, y la *diferente intensidad de relación entre esos géneros de conocimiento y los cuadros sociales*." (9) No deja de ser sorprendente este planteamiento en un hombre empeñado fundamentalmente en mostrar la existencia de un mundo de esencias inmutables y de valores, más allá de las variaciones y de las perspectivas sociales del saber, y que a la vez sea capaz de asegurar que "es indudable el carácter *sociológico* de todo saber, de todas las formas de pensar, intuir y conocer"(10). Podemos comprobar que esta expresión es totalmente aceptada por Gurvitch, pero en cuanto a su planteamiento genérico, ya que en el desarrollo de la misma distan enormemente entre sí; pero abundando en lo que venimos indicando, Scheler se apresura a matizar algo también muy importante, y que constituye, de por sí, unos de los campos de batalla más arduos de la Sociología del Conocimiento: el saber comprometido en las estructuras sociales, no sólo en cuanto a sus formas sino también en cuanto a sus contenidos. Dice a este respecto el mismo Scheler sobre el condicionamiento de todo saber que "si no el contenido de todo saber y menos aún su validez objetiva, sí al menos la elección de los objetos del saber", y matiza adecuadamente, "con arreglo a *las perspectivas de los intereses sociales dominantes* y, además, las "formas" de los actos espirituales en que se adquiere algún saber."(11) La primera parte de esta afirmación es aceptada en su integridad por Gurvitch, no así las

matizaciones que serán, sin embargo, desarrolladas por Mannheim.(12) El saber, según Scheler, será auténtico en el sentido primordial de captación de esencias; estas son *ideales*, es decir, eternas e intemporales, no sufriendo alteración en sí mismas por la acción de los tiempos; nuestro conocimiento de ellas es *a priori* y, si es adecuado, es absoluto, mientras que lo real se modifica momento a momento y nuestro conocimiento de él es *a posteriori*; su esencia está adscrita a las condiciones espacio-temporales del objeto y a las interpretaciones, intereses y a las formas como los sujetos adquieren su saber: "el hombre puede distinguir entre lo que una cosa es (su esencia) y el hecho de ser (su existencia); y en esa "esencia" (que, por decirlo así, se descubre anulando y seccionando nuestra relación apetitiva con el mundo, y borrando la impresión de la existencia, que va enlazada con dicha relación)..."(13); en caso contrario, nuestro conocimiento no será un saber auténtico sino un pseudosaber compuesto por prejuicios e ideologías, resultante de la adscripción del hombre a los grupos sociales y a las civilizaciones, postura que Gurvitch sintetiza diciendo que Scheler "admite que las diferentes clases y aun los diferentes grupos ordenen de forma diferente los géneros de los conocimientos", teniendo buen cuidado en señalar que en este caso "considera que sólo se trata de "*a priori subjetivos*", propios de los cuadros sociales y de las civilizaciones, si no de los ídolos, y no de las esencias mismas que permanecen inmutables"(14). Podríamos definir, con el profesor José M. González García, los *prejuicios* para Scheler, diciendo que consisten "en la unión de intereses colectivos a presuntos contenidos de saber", mientras que las *ideologías*, por su parte, "constituyen un segundo nivel de deformación del saber; son la unión de prejuicios y una justificación reflexiva", siendo los *ídolos*, a su vez, quienes estarían relacionados con la *tipología de los modos de pensamiento condicionados por la clase*; esta tipología sería:

"1.- Prospectivismo de los valores en la conciencia del tiempo = clase baja. Retrospectivismo = clase alta.

2.- Punto de vista de la génesis = clase baja. Punto de vista del ser = clase alta.

- 3.- Interpretación mecánica del mundo = clase baja.
 Interpretación teleológica = clase alta.
- 4.- Realismo (el mundo preponderantemente como "resistencia") = clase baja. Idealismo (el mundo preponderantemente como "reino de ideas") = clase alta.
- 5.- Materialismo = clase baja. Espiritualismo = clase alta.
- 6.- Inducción, empirismo = clase baja. Saber "a priori", racionalismo = clase alta.
- 7.- Pragmatismo = clase baja. Intelectualismo = clase alta.
- 8.- Visión optimista del futuro y retrospección pesimista = clase baja. Perspectiva pesimista del futuro y retrospección optimista, "aquellos buenos tiempos" = clase alta.
- 9.- Modo de pensar que busca las contradicciones o modo de pensar "dialéctico" = clase baja. Modo de pensar que busca la identidad = clase alta.
- 10.- Pensar inspirado en la teoría del medio = clase baja.
 Pensar nativista = clase baja."(15)

Por su parte, el conocimiento verdadero, el conocimiento de esencias, captación a priori de los valores afectivos, con su escala única, de las ideas y del orden inmutable de realidades (mezcla de la fenomenología y del agustinismo: Dios, la realidad de los Otros y de los cuadros sociales, el mundo exterior -la naturaleza viva y la naturaleza inanimada-) permanece al margen de las variaciones que pueda sufrir el saber gracias a los diferentes cuadros sociales.

De estas bases epistemológicas se puede deducir que " a cada tipo de sociedad, a cada grupo -afirma Gurvitch-, a cada relación social, a cada era de civilización, se ofrece un sector diferente del mundo infinito de los valores y del logos..."(16); en otras palabras, Scheler inaugura la idea del *perspectivismo*, que tan importantes frutos produjo posteriormente en el

pensamiento filosófico, lo que también supone, en él, la actualización de la idea platónica de la participación. Dejando a un lado sus aspectos platónicos, bastante discutibles, es necesario reseñar su aportación a la sociología del conocimiento (que en el fondo no es otra cosa que una sociología del saber, de la cultura) en dos aspectos fundamentales: *la multiplicidad de los géneros de conocimiento*: conocimiento religioso, conocimiento metafísico, conocimiento técnico, conocimiento científico, conocimiento perceptivo (17), y *la diferente intensidad de relación entre esos géneros de conocimiento y los marcos sociales*: la sociedad europea, después del Renacimiento, privilegia el conocimiento técnico y científico, lo que se acentúa con el advenimiento del industrialismo; sin embargo, para la misma época, la sociedad asiática ha privilegiado el *Erlösungswissen* o conocimiento místico, bajo la forma de sabiduría o de teología, mientras que para la sociedad griega, el conocimiento privilegiado fue el conocimiento filosófico (18). Estas dos tesis fundamentales de la Sociología del Conocimiento serán recogidas por Gurvitch y desarrolladas de un modo algo diferente, pero constituirán el esqueleto sobre el que se asienta esta nueva disciplina para nuestro autor, tal y como afirma en su crítica a Scheler: "La sociología del conocimiento de Scheler no ha tenido la fuerza de propulsión que, desembarazada de su corteza dogmática y de sus errores, hubiera merecido"; a continuación Gurvitch enumera los aciertos y los errores de esta teoría: "en primer lugar, que la distribución de los géneros de conocimiento en tres categorías generales (por otra parte muy criticables) vela su condición específica"; estas tres categorías o géneros de conocimiento son: a) *Herrschafts und Leistungswissen* (conocimiento de mando y de eficiencia), que produce cambios materiales en el mundo exterior; b) *Bildungswissen* (conocimiento cultural) por el que se pueden producir cambios en las personas colectivas o individuales, mediante el conocimiento de los Otros y el filosófico; c) *Erlösungswissen* (conocimiento liberador) que conduce a la salvación o a la sabiduría y que se traduce por el conocimiento teológico (19). Gurvitch, por su parte, adoptará esta otra clasificación de los géneros de conocimiento:

conocimiento perceptivo del mundo exterior (los espacios y los tiempos en los que están ubicadas las sociedades), conocimiento de los Otros, de los Nosotros, de los grupos, de las clases y de las sociedades; conocimiento del sentido común; conocimiento técnico, conocimiento político, conocimiento científico, conocimiento filosófico (20). "La existencia del conocimiento teológico, en segundo lugar, ..., puede ser legítimamente puesta en duda; además Scheler confunde participación y conocimiento, eliminando el *juicio* de éste último; los cuadros sociales en los que quisiera apoyarse son muy poco precisos (*Lebensgemeinschaft, Gessellschaft, Kollektive Person, Kulturkreis*) y contienen confusiones entre manifestaciones de la socialidad, grupos, clases, sociedades globales, obras y eras de civilización, lo mismo que entre las manifestaciones no estructurales, las estructuras y las organizaciones". En efecto, el conocimiento teológico es puesto en duda por Gurvitch como tal conocimiento específico ya que , piensa nuestro autor muy razonablemente, en tal conocimiento "se combinaron siempre misticismo y racionalismo" (21) siendo ambas "dicotomías de las formas de conocimiento, que se encuentran diferentemente acentuadas dentro de cada clase de saber" (22), aunque en el resto de los saberes -filosófico, científico, del sentido común, etc.- a mayor predominio de una de las dicotomías menor es la presencia de la otra, estando condicionada su mayor presencia "a la influencia del ambiente de la sociedad en que se desarrollaron" (23). Para entender mejor el alcance de esta crítica, Gurvitch nos propone las distintas acentuaciones de las *formas de conocer* o las dicotomías que estamos hablando; éstas son:

- 1.- El conocimiento místico y el conocimiento racional.
- 2.- " empírico " conceptual.
- 3.- " positivo " especulativo.
- 4.- " simbólico " adecuado.
- 5.- " colectivo " individual." (24)

Ya hemos dicho que estas dicotomías se presentan en todo conocimiento, y habida cuenta que todo conocimiento "es una combinación dialéctica de experiencias y de juicios y esta combinación misma puede tomar

características diferentes (a partir a veces de la complementariedad, a veces de la ambigüedad, a veces de la polarización, a veces de la implicación mutua), las formas del conocimiento no se afirman más que excepcionalmente en una relativa pureza; se trata más bien de tendencias o de matices."(25) Estas expresiones son un lejano eco de la teoría fichteana de la preponderancia metafísica de la intuición frente a la reflexión, "porque [ésta] <<se anonada>> en la necesidad o la <<facticidad>> del ser"(26), lo que se puede hacer extensivo a todo conocimiento, en cuanto es reflexión al ser juicio, cuyo ámbito de acción no puede ir más allá de la experiencia (aun con toda su amplitud). Este inevitable "realismo" gnoseológico lleva parejo la crítica a la teoría de la participación scheleriana en cuanto que nos pone en contacto con realidades que están más allá de la experiencia y, por tanto, fuera del alcance de todo juicio y de toda reflexión, pues una cosa es ese tipo de "realidad" como símbolo o como valor y otra cosa muy distinta es como realidad ontológica.(27) Por ello no se pueden confundir dos esferas ontológicas ni dos procesos gnoseológicos tan dispares como los que suponen la participación y el conocimiento reflexivo, como muy bien entendió Fichte y desarrolló posteriormente Gurvitch. O en otros términos, la crítica que hace Gurvitch a Scheler hay que entenderla como la confrontación de dos sistemas filosóficos diferentes: el fichteano y el platónico-agustiniano, modulaciones, a su vez, de sistemas más amplios, a saber, el del Devenir y el del Ser (tal y como explicamos en la primera parte), respectivamente. Y son modulaciones porque en cada uno de estos grandes sistemas (vulgarmente denominados paradigmas) caben diferentes formas de exposición teórica de los datos; así por ejemplo, no es la misma exposición del sistema el de Fichte que el de Hegel, aunque ambos estén inscritos en el gran sistema del Devenir. Es el de Hegel el que, por circunstancias meramente coyunturales, se ha conocido más, identificándolo con el único representante del sistema. Su componente idealista ha sido eco del componente idealista que también inevitablemente conlleva el sistema del Ser (la *Verdad* está por encima de los avatares sociales y psicológicos



individuales, como la verdad del conocimiento científico). Esta concepción es la que ha prevalecido y por ello nos encontramos en la historia de la Sociología del Conocimiento, un desesperado intento entre la asunción y el rechazo de los supuestos idealistas que los autores inconscientemente asumen, valiéndose de una pretendida relativización de algo que de por sí no lo admite; la verdad del conocimiento científico (es decir, de todo aquello que se pretende mostrar como ciencia). Scheler lo plasma por primera vez de un modo exento de sutileza: hay verdades que son eternas y las otras, no; éstas últimas están relativizadas y "condicionadas" (dichosa palabra que designa por sí misma toda una carga ideológica). Las grandes ideas (Dios, Mundo y Sociedad) se expresan parcialmente a través de cada grupo y época histórica; son, por tanto, trascendentes y la máxima realidad. El problema viene en los continuadores, seguidores o no de Scheler, es decir, con las cuestiones que tradicionalmente se han planteado los autores de esta disciplina: qué ideas están condicionadas socialmente, si la verdad está pasada por el tamiz de los intereses, y otras preguntas por el estilo, que muestran bien a las claras lo que estamos diciendo: que existe una verdad pura, que se puede acceder a ella mediante nuestro propio esfuerzo del conocer pero se interpone una cosa extraña y negativa, lo social, preñada de intereses y visiones alicortas que estropean y enmascaran el noble intento del conocer humano, haciendo falta, por ello, expurgar lo que de social tiene el conocimiento (los *ídolos*), eliminar la paja, para que aparezca el grano: la verdad no contaminada. Estas ideas será necesario tener presentes cuando vayamos desgranando la historia de los padres fundadores (como diría Raison) de la Sociología del Conocimiento.

Por otra parte, recordar la aportación más novedosa de Gurvitch en el tema epistemológico de esta disciplina, y es la existencia de juicios colectivos. Normalmente en los estudios epistemológicos tal consideración no es contemplada, ni aun por error; los temas de epistemología están relacionados con un sujeto, explícita o implícitamente unitario, uniforme y que produce, mediante mecanismos idénticos e inmutables, proposiciones,

verdades, etc. intemporales y de validez pretendidamente universales, de necesidad apodáctica o estadística(28). Sin una fundamentación adecuada epistemológica es muy difícil poseer una teoría coherente y convincente de una sociología del conocimiento fértil y que no sea un conjunto de proposiciones ensayísticas e ideológicas, por muy de acuerdo que estemos con ellas. Más adelante desarrollaremos la novedad epistemológica de Gurvitch.

Mannheim es el otro fundador de esta disciplina a quien Gurvitch le dedica también un amplio estudio. Comienza éste indicando las influencias que inciden sobre el pensamiento de Mannheim y que lo convierten en un pensador ecléctico más que en un pensador original, "las concepciones de Karl Mannheim representan un esfuerzo de conciliación entre la sociología del conocimiento de Marx, la de Scheler y la del pragmatista norteamericano Dewey. Dicho esfuerzo se apoya a la vez en la *verstehende Soziologie* de Max Weber y en la filosofía existencialista de Heidegger y Jaspers, unidas, más bien artificialmente, al neohegelianismo"(29), aunque todas estas dependencias no impiden que el mismo Gurvitch acabe reconociendo que Mannheim es "un suscitador de ideas"(30), de hecho fué un autor muy influyente en Gran Bretaña y, sobre todo, en Estados Unidos. Es la presencia de Marx la que más se nota en la composición global de su pensamiento, pues temas como la relación entre pensamiento y ser, la ideología y su relación con las clases sociales y la puesta en perspectiva social del conocimiento como característica fundamental de nuestra época en crisis y en transición, son típicamente marxistas; mientras que su sociología del conocimiento, en cuanto un saber que permite la mejor adaptación a coyunturas históricas y estructuras sociales de los seres humanos, saber este que sería el criterio de verdad, desde una perspectiva epistemológica, parece ser una mezcla del instrumentalismo de Dewey y Hegel, o, como lo denomina Gurvitch, un "instrumentalismo hegelianista"

La base de toda su teoría radica en la relación entre pensamiento y ser

(*Seinsverbundenheit des Denkens*), problema que abarca casi la total producción de sus primeros escritos hasta desembocar en la Sociología del Conocimiento, modificando, al final, sus puntos de vista primeros. Mannheim, en una primera aproximación, establece que espíritu y ser (por ser entiende ser social) son dos polos de una totalidad, que a su vez es dinámica y en devenir, esto es, histórica. Saber y sociedad (traducción de las categorías anteriores) no existen separados ni como reinos autónomos e intemporales. El saber está anclado en un momento histórico-social, por lo que el conocimiento no puede ser nunca absoluto, ni en su forma ni en su contenido, sino vinculado a un punto de vista, a una perspectiva (*perspectivismo*); es, en consecuencia, relativo (*relativismo*); podemos decir con Lieber que "Mannheim fundamenta su sociología del saber como parte de una << sociología del espíritu >>" (31) lo que, frente a Scheler, supone que tanto forma como contenidos quedan condicionados. Esta y otras muchas otras confrontaciones entre ambos autores (Mannheim y Scheler) no es suficiente considerarlas como simples diferencias sociológicas, sino, como bien advierte Gurvitch, "la diferencia es filosófica; Platón y san Agustín son reemplazados por Hegel y el pragmatismo reunidos" (32). Así podemos recoger unos puntos básicos de diferencia entre ambos autores y que en Mannheim se delimitan así:

1º. No postulamos las esencias y los contenidos espirituales como preexistentes, es decir, con una inmanencia desligada de la Historia y del acontecer real.

2º. No creemos que las esencias -en el sentido de las verdades esenciales que flotan sobre la Historia, como, por ejemplo, en el sentido de la expresión << esencia de la Edad Media >>- sean aprehensibles saltando fuera de la Historia.

3º. Para nosotros, no sólo la cognoscibilidad de las esencias, sino también su ser y su destino se hallan vinculadas al proceso histórico; las esencias son ellas mismas dinámicas.

4º. Nos rebelamos contra toda concepción de las esencias que, valiéndose del paralelo entre la correlación "esencia-hecho" y la correlación

"general-individual", trata de aproximar las esencias a lo general. De aquí proceden nuestros reparos contra la posibilidad de pasar paulatinamente de una sociología generalizadora a una sociología orientada filosófico-históricamente y orgánicamente individualizadora.

5º. Tenemos la dualidad entre "ser" y "sentido" tan sólo por una dualidad fenomenológica, no absoluta, y creemos que su conexión de cada momento se hace más traslúcida por la construcción sociológica filosófico-histórica, razón por la cual no somos agnósticos respecto al desentrañamiento y cognoscibilidad paulatinos de la Historia"(33). El saber, por tanto, está íntimamente unido al devenir histórico, lo que significa que no es una producción espiritual independiente y autónoma. sino relacionada, o mejor, es una más de las relaciones vitales del hombre, como ya entrevió Dilthey, unida, consecuentemente, a las otras relaciones más amplias, a las concepciones del mundo de un grupo humano, que a su vez están vinculadas a sociedades mayores, que constelan un modo de pensar y de vivir. Remmling da una curiosa y concisa explicación de la posición de Mannheim de este período, calificado por él como primero (por considerar cuatro fases en su vida y en su pensamiento), afirmando que, para Mannheim, "todo el pensamiento perteneciente a las ciencias sociales y a las humanidades está determinado tanto en la forma como en el contenido, por factores no teóricos. (...) El deseo compartido con numerosos miembros de su generación de desenmascarar la hipocresía de las posiciones del poder establecido, se combinan para dar un complejo motivacional personal que lo conduce a ampliar la acusación de ideología".(34) La palabra marxista "ideología" es recuperada por Mannheim como desenmascaradora del "falso" conocimiento o conocimiento engañoso del poder político establecido y que es necesario desenmascarar. Tal palabra tiene en Mannheim varias inflexiones, pero las características fundamentales podríamos decir que son: 1) Total: toda la <<Weltanschauung>>, el aparato conceptual y la conciencia (<<falsa conciencia>>) están influidos por la existencia social. 2) General: También el propio punto de vista está condicionado y es ideológico. 3) Valorativa:

El análisis de una ideología siempre supone juicios de valor, implícitos o no. 4) Dinámica: Dichos juicios de valor se miden por una realidad que está en continuo devenir"(35). De todo ello podemos extraer algunas consecuencias importantes para ver el entramado conceptual de la sociología del conocimiento de este autor, y que podrían ser las siguientes:

1º) que -y esta es la más importante según la orientación de nuestra tesis- "el conocimiento es, de modo fundamental, colectivo (el pensamiento del individuo solitario es sólo un caso especial y de desarrollo reciente)..."(36). Subrayamos la importancia de este punto, pues es, sin duda alguna, la tesis principal de Gurvitch, sobre la que basa su sociología general, del conocimiento, jurídica, etc. Recordemos, a propósito, lo que dice nuestro autor: "Al comienzo de nuestra exposición, hemos mencionado la objeción que consiste en afirmar que la sociología del conocimiento es imposible, pues presupone la existencia de conocimientos colectivos. Le opusimos un no ha lugar; además introdujimos, en las dicotomías de las formas del conocimiento, la del conocimiento colectivo y el conocimiento individual..."(37).

2º) La verdad deja de ser algo que se alcanza mediante posiciones sociales privilegiadas; la adecuación general a la realidad por la mente engendra un punto de vista, una situación histórica y una incardinación social: en suma, un relativismo, que Mannheim transforma en un relacionismo, lo que, epistemológicamente, significa, la aceptación, en primera instancia, de la epistemología tradicional, estática, pero reconceptualizándola sobre la base del cambio y del relacionismo. Algo de ello pretende Gurvitch cuando se enfrenta con la epistemología; él admite el juicio como base epistemológica y el análisis que tradicionalmente se hace de él (criterios, el acto de juzgar y la proposición oral); también admite en los criterios del juicio la clasificación que realiza Lask (*Die Lehre vom Urteil*, 1912): " el criterio de coherencia formal; el criterio de rectitud formal; el criterio de veracidad", pero para indicar que, según esos criterios, "es fácil demostrar que los dos primeros de esos criterios son esencialmente colectivos y varían con los tipos de estructuras sociales

globales o parciales"(38). En estas palabras podemos observar la identidad y la diferencia entre el pensamiento de Mannheim y de Gurvitch; su influencia, en suma.

3º) La *sozialfreeschwebende Intelligenz* (inteligencia socialmente libre) o "élite" intelectual no condicionada socialmente en su conocimiento, por lo que tiene una visión más completa de la verdad, ya que "su educación le ha preparado para enfrentarse con los problemas cotidianos desde varias perspectivas y no sólo desde una, como hacen la mayoría de los que participan en las controversias de su tiempo"(39). Esta élite, idealizada por Mannheim en cuanto a su función, ha sido objeto de muchas controversias a la hora de especificar su naturaleza y su función; podemos sugerir alguna explicación de la significación que intentó dar Mannheim en cuanto a esta última: a) es una respuesta a la teoría de Luckács, teoría marxista en definitiva, de ser la clase proletaria la única capaz de poseer el conocimiento verdadero de lo social, ya que es la única clase que al no estar dominada por interés alguno puede poseer de modo auténtico un conocimiento total e integrador de la sociedad (40); la "inteligencia" sería la alternativa a esa clase ascendente proletaria pero más eficazmente capacitada para entender la situación social de su momento histórico; b) el deseo de desenmascarar la hipocresía del poder establecido, deseo compartido por los intelectuales de la república de Weimar, desdichada república en la que las promesas de orden y progreso llegaron envueltas en oleadas de terror(41). Por otra parte, en cuanto a la naturaleza de esta élite, es una cuestión más ardua ya que la ambigüedad de Mannheim es mayor aquí: ¿conforman los intelectuales una clase social? Si la respuesta es afirmativa, nos encontramos con que los intelectuales están, entonces, adscritos a los intereses de clase, y ello no es lo propuesto por Mannheim; si, por el contrario, no la conforman, resulta una realidad etérea, idealizada, más allá del contexto social y de la estructura social; algo, en suma, idealizado que no se corresponde con las funciones previstas a desarrollar (42). Gurvitch respecto a este tema es bastante cáustico: "Cabría preguntarse, nos dice en una de las escasas ocasiones que habla de esta

cuestión, si la glorificación del papel de las "élites" intelectuales en la pretendida liberación del saber con respecto a su coeficiente social que hemos comprobado en Scheler, y sobre todo, en Mannheim (los cuales siguen ciegamente los pasos de Pareto, de Schumpeter y de Max Weber), no se debe a un simple espejismo ideológico o utópico, provocado por la necesidad de justificarse y de evaluarse por vía de sublimación, que experimentan los intelectuales frente a la importancia social que adquieren de hecho, hoy en día, en el saber" (43). Esta confrontación no está referida a una mera situación sociológica del intelectual, sino a una confrontación más honda, de supuestos filosóficos, y que hace ver el problema de otra manera totalmente distinta: desde el análisis de lo social, es decir, de la conformación en grupos que espontáneamente realizan los humanos, surgen acciones sociales, culturales, ... de todo tipo, y todo cuanto dimana de aquí está existencialmente "condicionado" sin que ello merme ninguna capacidad de conocer la verdad ni cualquier otra cosa, sino, que por el contrario, lo potencia, lo permite y lo relativiza adecuadamente.

Mannheim es un autor que ha tenido un peso específico en la historia de la sociología del conocimiento y, por supuesto en Gurvitch, quien tiene la honradez de manifestar aquello positivo que encuentra en su teoría junto con lo negativo que encuentra en ella: "es menester anotar en el crédito de Mannheim la adquisición de los siguientes puntos: a) Un encaminamiento progresivo hacia el establecimiento de "correlaciones funcionales" entre cuadros sociales y conocimiento, de las cuales estarán excluidas las relaciones de causa a efecto. b) Una puesta en correlación del conocimiento, no sólo con las clases sociales, sino con una serie de agrupamientos particulares: generaciones, sectas, iglesias, profesiones, escuelas, etc. c) La ampliación del campo de la sociología del conocimiento hacia la inclusión de los medios de expresión y de comunicación, tales como los signos y los símbolos, variables según los medios a los cuales se dirigen (...). d) La conciencia de la posibilidad de una colaboración, no sólo negativa, sino positiva, entre la sociología del conocimiento y la

epistemología".(44) Todas estas notas positivas las podemos hallar en Gurvitch más ampliamente desarrolladas y perfeccionadas, en el sentido que venimos explicando a lo largo de este trabajo, a saber, del hiper-empirismo dialéctico (o método fichteano llevado a sus últimas consecuencias mediante los filtros que ya conocemos y que hemos estudiado in extenso hasta aquí: la fenomenología, Proudhon, la escuela de Durkheim, etc.), y que podremos comprobar cuando estudiemos pormenorizadamente la teoría propiamente dicha de la sociología del conocimiento de nuestro autor. Sin embargo, Gurvitch, a la hora de efectuar una crítica a Mannheim tampoco le duelen prendas y acomete la tarea de un modo decidido: "debemos incluir en el pasivo de Mannheim las dificultades siguientes propias de su sociología del conocimiento: 1) Sigue siendo prisionero de los prejuicios según los cuales toda puesta en perspectiva sociológica deteriora la validez del conocimiento; 2) El problema dominante sería el de la ideología; 3) Las "élites" intelectuales serían capaces de eliminar el coeficiente social del conocimiento; 4) La sociología del conocimiento podría llevar a la reconciliación de las diferentes Weltanschauungen y contribuir a resolver positivamente numerosos problemas de epistemología"(45). A decir verdad estas son las pegadas más sobresalientes que se pueden encontrar en Mannheim. Sin embargo es necesario todavía realizar alguna precisión, dado que el autor húngaro lo deja confuso, como puede ser respecto a que el único género de conocimiento que estudia y analiza es el político, que al estar muy ligado al filosófico, se desemboca en una justificación filosófica de una determinada opción ideológica, en una confusión tan grave como la que se pretende criticar; también la poca precisión a la hora de establecer la complejidad real de los marcos sociales, a saber, grupos, clases sociales, sociedades globales, y cada una de ellas en su estructura, coyuntura, situación histórica, etc. Todo ello hace que la sociología del conocimiento de Mannheim sea demasiado poco empírica, limitándose a simples razonamientos generales, a excepción de los análisis hechos de alguna de las doctrinas políticas, y muy influida por tomas de posición filosóficas previas, que al modo de Sheler, y salvando la diferencia, impiden una

continuada objetividad y un análisis empírico más profundo y desprejuicado.

b) Problemas de esta nueva rama de la Sociología en los diferentes países:

b.1) en Francia.

Gurvitch realiza un recorrido a través de Francia, Estados Unidos e Inglaterra, países en los que toma el pulso a la situación de la Sociología del Conocimiento a través de los principales autores o escuelas que, si bien estos no han sido los pioneros en el tratamiento de la nueva rama de la Sociología ni tienen el mérito de haberle otorgado el nombre, sí poseen el haber trabajado esta disciplina sin necesidad de haber esperado los logros de un Scheler o de un Mannheim, dándole otro sesgo y abriendo otros horizontes con los que se irá enriqueciendo paulatinamente la nueva sociología del conocimiento. Este es el caso del jefe de filas y fundador de la sociología francesa Durkheim y de su discípulo y continuador M. Mauss: "Ya, en 1901-1902, nos cuenta Gurvitch, en la revista *L'Année Sociologique* escribían un artículo muy importante, titulado: "Algunas formas primitivas de clasificación". En este artículo leemos: <<Incluso ideas tan abstractas como las de tiempo y de espacio están en cada momento de su historia, en relación íntima con la estructura social correspondiente>>. Esta correlación entre categorías del conocimiento y estructuras sociales particulares fué estudiada poco después en la obra principal de Durkheim: *La Formas elementales de la vida religiosa* (1912)".(46) En efecto, en esta obra Durkheim muestra cómo las categorías lógicas son sociales en segundo grado, así el espacio sería la representación de la extensión ocupada por la sociedad, el tiempo vendría representado por el ritmo de vida social, la causalidad, por la fuerza colectiva, creadora de la fuerza eficaz, mientras que la forma abstracta de representación de la sociedad es la categoría de Totalidad; más aún, como apunta Gurvitch, "la distinción entre lo sensible y lo inteligible, la materia y la forma, lo *a posteriori* y lo *a priori*, las informaciones de los sentidos y la razón

correspondería, según Durkheim, a la distinción entre el individuo y la colectividad"(47), de igual modo que Durkheim restringe los modos de conocimiento a sólo dos, el filosófico y el científico, derivándolos de la religión, lo que implica que ésta, al ser una sublimación de lo social, es colectiva y, por consiguiente, también lo son aquéllos. En última instancia, el intento de Durkheim es el de renovar el problema del conocimiento en base a lo social, y de ello tiene conciencia el propio autor: "Parece pues que, renovada de esta manera, la teoría del conocimiento está llamada a conciliar las ventajas contrapuestas de las dos teorías rivales [apriorismo y empirismo], salvando sus inconvenientes"(48). Así, de este modo, se pueden explicar sin dificultad las categorías, caballo de batalla del apriorismo, ya que "dejan de ser consideradas como datos primeros e inanalizables", convirtiéndose de este modo en "sabios instrumentos de pensamiento", no innatamente presentes en nuestra mente, sino "que los grupos humanos han forjado laboriosamente a lo largo de los siglos y en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual"(49). Sin embargo insiste en que en la obra a estudiar "aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan de captar el momento de su nacimiento [de tales nociones] ...; que, aún siendo exclusivamente religiosas en su origen, habrán de situarse, no obstante, en la base del modo humano del pensar" (50). Nadie puede dudar que la teoría durkheimiana de lo social y del conocimiento es sumamente atractiva en un primer momento, siendo la razón primordial su poderoso relativismo; sin embargo un análisis más en profundidad, como lo hace Gurvitch, muestra las lagunas de este atractivo formato teórico; a las ya dichas en la segunda parte de este trabajo, añadiremos las que Gurvitch intuye en esta teoría. Por lo pronto, respecto al conocimiento advierte nuestro autor que Durkheim parte de una teoría "mitad kantiana mitad hegeliana, que tomó de su amigo el filósofo Hamelin"; es por ese motivo por lo que cayó en un "<<hiper-espiritualismo>>", según su propia expresión, identificando razón y sociedad"; y con respecto a la propia sociedad, la considera ajena "a las tensiones y a los antagonismos internos, en particular la lucha de clases",

siendo ésta (la sociedad), no obstante, la última justificación de la "veracidad del conocimiento" (51). Sin embargo son varios los logros conseguidos por Durkheim en su teoría del conocimiento; además del relativismo señalado, los grados de intensidad y de presencia de la conciencia colectiva, algo con lo que Gurvitch está plenamente de acuerdo y sobre lo que basa su microsociología (recordemos, Masa, Comunidad, Comunidad, etc); la variabilidad entre las estructuras sociales y el conocimiento humano, debido a la influencia de lo humano, del "coeficiente existencial" a que está sometida toda la realidad social, como gusta decir Gurvitch, lo que elimina de las relaciones sociales el determinismo causal. En Durkheim, como reconoce también Horton, hay una concepción evolutiva y continuista, que se plasma en el determinismo religioso de todo pensamiento y cuando establece la relación entre el pensamiento "primitivo" y el "moderno" (52).

Es Lévy-Bruhl, más que Mauss, quien influye en mayor medida en Gurvitch, en relación a la sociología del conocimiento, como tuvimos ocasión de comprobar en la segunda parte de este trabajo. Este autor, junto con Durkheim, "ha ejercido una influencia enorme en el estudio comparado del pensamiento humano" (53), consiguiendo sus estudios sobre la mentalidad primitiva, salir fuera del marco restringido de la especialización y marcar la orientación de la filosofía contemporánea, como asegura Lévinas (54). Horton sintetiza, sin concesión alguna, los avatares filosóficos de la fundamentación del pensamiento de Lévy-Bruhl cuando afirma que "aunque se basaba en las ricas y sutiles doctrinas de Immanuel Kant, posteriormente optó por el enfoque positivista, más simple y claro" (55); valorado este giro filosófico favorablemente por Gurvitch como "un paso al frente hacia lo concreto y lo empírico" (56), es decir, hacia un "empirismo intelectualista" (57), siendo la ciencia el único modo válido de proceder y a cuya jurisdicción somete los principales conceptos de su trabajo, tales como "primitivo" o, incluso, "metafísica". La tesis principal de sus trabajos sólo se entiende por contraposición, si hemos de creer a

Faye: "... poniendo en duda el postulado implícito de la escuela inglesa, <<la creencia en la identidad de un espíritu humano perfectamente semejante a él mismo desde el punto de vista lógico en todos los tiempos y en todos los lugares>>, buscaba otra finalidad: fundamentar la consistencia de las visiones del mundo propias de las sociedades no europeas... Y este postulado nuevo [era]: <<a tipos sociales diferentes corresponden mentalidades diferentes>> ..." (58), lo que por otra parte es una tesis perfectamente durkheimiana y, por tanto, relativista. A su vez, éste es el postulado de la sociología del conocimiento, en el que se dan la mano el pensamiento germano y el francés, y del que se deduce un lógico corolario: la necesidad de comprobación empírica, en las diferentes comunidades o sociedades globales, de tal aserto; coincide con este punto la nueva etnografía, que inaugura Lévy-Bruhl, incluida la anglosajona (Boas, Kroeber, Lowie, Wissler, E.Sapir, etc.) cuyo nuevo presupuesto teórico será, a partir de ahora, el del relativismo cultural. La diferencia con Durkheim está en que Lévy-Bruhl en sus investigaciones sobre la mentalidad primitiva (59), de 1912 a 1938, "no ha pretendido buscar ni el origen del conocimiento filosófico, ni el del conocimiento científico de las sociedades civilizadas", es más, "encontraba inadmisibles que se sacaran conclusiones filosóficas [ni epistemológicas] de su trabajo" (60); también estriba la diferencia con Durkheim en su discontinuismo y antievolucionismo radical.

La aportación teórica de Lévy-Bruhl la podemos resumir de la siguiente manera:

a) La experiencia:

La mentalidad primitiva posee una orientación mística, siendo la emoción uno de los componentes más importantes de su pensamiento; su relación con los objetos está teñida de sentimientos, constituyendo éstos el ingrediente místico (la categoría afectiva de lo sobrenatural, como la denomina Gurvitch) (61).

La mentalidad civilizada, por el contrario, prescinde de las emociones y

de las concepciones místicas a la hora de la observación y de la construcción de la experiencia (62).

b) Subjetividad y creencias:

La mentalidad primitiva sitúa en un plano específico el modo de relación que tiene el individuo con el mundo exterior, con los Otros y con los Nosotros. El mérito de Lévy-Bruhl es haber puesto de manifiesto tales relaciones específicas. En este punto basta con señalar cómo el primitivo une con lo que le rodea los sueños, las visiones y las creencias ancestrales, formando un todo homogéneo y determinante.

La mentalidad civilizada, por su parte, tiende más hacia la objetividad ya que deslinda de manera clara lo que se capta a través de los sentidos y lo que constituyen creencias, sueños y visiones.

c) La conexión entre los fenómenos:

La mentalidad primitiva conoce mediante representaciones colectivas fundamentalmente; el término *representación* es un término cognitivo muy específico de la cultura filosófica occidental y civilizada; su historia es la historia de un concepto, es decir, algo referido a los diversos tipos de aprehensión de un objeto (63), lo que equivale a decir que del objeto no se llega a captar lo profundo, sino sólo lo que nuestra mente puede captar de él, lo que puede representarse del objeto mismo. El acceso a lo íntimo de esa realidad es, sobre todo en Kant, muy difícil si no imposible. Sin embargo Lévy-Bruhl nos dice que para la mentalidad primitiva ocurre todo lo contrario: el acceso a la intimidad de la realidad es privilegiado, y lo es gracias a los elementos emocionales, lo que modifica el significado tradicional del término *representación* (64). Hay un valor trascendente de los sentimientos y emociones que, lejos de encerrarnos en nosotros mismos, tal y como nos lo confirma de continuo la psicología tradicional, nos abre hacia una realidad nueva, con la que el alma primitiva se funde en un acto participativo. Este nuevo sesgo a la hora de afrontar la representación como acto colectivo, emotivo, y participativo, aportado por Lévy-Bruhl, fue asumido por ciertos seguidores, etnólogos y sociólogos, que lo pretendieron incluir en los elementos a considerar en el problema del

conocimiento y lo integraron en el programa de una nueva sociología del conocimiento (65). Gurvitch, de la mano de Mauss, no tendrá problemas en integrarlo en su sociología del conocimiento, puesto que considera el "fenómeno psíquico total" junto con el "fenómeno social total", compuestos ambos de varios estratos, horizontales y verticales, que se imbrican mutuamente entre ellos mismos y con los del otro fenómeno, ofreciendo un cuadro completo y exhaustivo del sujeto y del objeto de la teoría del conocimiento, es decir, del sujeto-objeto, binomio que no es posible entender sin el sustrato social conveniente.

La mentalidad civilizada, en cambio, realiza la conexión entre los fenómenos al margen de la emoción y mediante generalizaciones inductivas, que son propias del sentido común y del conocimiento científico.

d) La Lógica de la construcción:

La mentalidad primitiva construye su experiencia en virtud de la ley de participación mística, actitud que fué calificada por Lévy-Bruhl como prelógica, en el sentido, en especial en sus primeros escritos, contrapuesto a la actitud lógica y formal del pensamiento occidental; esta actitud prelógica implicaba la anulación del principio de contradicción, pues gracias a la ley de participación mística, las cosas y los mismos individuos, son y no son a la vez ellos mismos (conocimiento del Yo y del Otro, en definitiva). "Para el individuo, la participación <<es una *condición de su existencia*, tal vez la más importante, la más esencial, afirma Lévy-Bruhl,... Para esta mentalidad existir es participar en una fuerza, en una esencia, en una realidad mística>>"(66).

La mentalidad civilizada, sin embargo, está regida por la ley de contradicción, ley que rige la construcción de la realidad por las ciencias racionales y que Lévy-Bruhl, en opinión de Gurvitch, valora como única experiencia válida (67).

Las aportaciones de Lévy-Bruhl a la sociología del conocimiento las recoge Gurvitch del siguiente modo: no sólo hay "diferentes tipos de conocimientos correspondientes a los diferentes tipos de sociedades", ni

sólo hay más de dos lógicas ni tipos de experiencias (inmediatas o construidas) distintas, "hay tantas como tipos de estructuras parciales o globales", sino que además "hay varios géneros de conocimiento, a menudo en competencia, en el mismo cuadro social (conocimiento perceptivo del mundo exterior, conocimiento de los Otros, y del Nosotros, conocimiento técnico, conocimiento mitológico-cosmogónico), así como la variación de acentuaciones de las formas en el seno de un mismo género de conocimiento (más racional o más místico)"(68). Los límites, por el contrario, de la teoría de Lévy-Bruhl, los indica Gurvitch mostrando a) la insuficiencia de la concepción monolítica-dicotómica de sociedad arcaica-sociedad civilizada, ya que existen una pluralidad de la primera y aún más de la segunda, en tanto en cuanto poseen estructuras sociales diferentes; del mismo modo que ha exagerado "el misticismo en los diversos tipos de sociedades arcaicas, así como la racionalidad en los diferentes tipos de sociedades llamadas civilizadas"; en efecto, Gurvitch amplía los diferentes géneros de conocimiento (del Otro, de los Nosotros, de los grupos, de las clases, de las sociedades, del sentido común, conocimiento técnico, político, científico y filosófico) con las *formas* de conocimiento, que ya expusimos en esta parte al hablar de Scheler (místico-racional, empírico-conceptual, positivo-especulativo, intuitivo -reflexivo, simbólico-adeecuado, colectivo-individual), y que modulan los géneros anteriores, evitando así caer en simplismos clasificadores que desvirtúan la comprensión plural y compleja de lo real y del conocimiento; b) Lévy-Bruhl ha ignorado la variedad de grupos en las sociedades arcaicas, así como sus enfrentamientos en las civilizadas; c) al limitar "el campo de la sociología del conocimiento a las sociedades arcaicas, ... parece implicar la hipótesis...de que, en las sociedades llamadas civilizadas, el conocimiento se libera de sus correlaciones con los cuadros sociales..."(69).

Además de estos jefes de fila, otros autores han merecido la atención de Gurvitch, aunque su aportación y su producción sobre la sociología del conocimiento es más limitada. Así, por ejemplo, Marcel GRANET, que

abunda en la morfología social y sus condicionamientos sobre el conocimiento, como lo ha demostrado en el estudio del espacio y tiempo en China (70); Maurice HALBWACHS, en sus *Marcos sociales de la Memoria, La topografía legendaria de los Evangelios (Estudio de Memoria Colectiva)*, 1941, y, sobre todo, en su obra póstuma, *La Memoria Colectiva*, 1950, "descubre toda una serie de observaciones relevantes directamente del dominio de la sociología del conocimiento, sin que este término sea pronunciado" (71). Cuando Gurvitch realiza por primera vez un curso público dedicado a la Sociología del conocimiento, en la Sorbona, tiene la sensación de que en Francia aún no se le ha dedicado toda la atención que se le merece y que, por tanto, se halla en "un terreno enteramente virgen que debe roturar por primera vez" (72).

b.2) en Estados Unidos.

Además de la influencia sufrida en este país por los trabajos de Mannheim sobre la sociología del conocimiento, está también el ambiente filosófico creado por el Pragmatismo, movimiento con el que en ciertos aspectos tiene Gurvitch puntos en común, y cuyas teorías inciden, de manera directa, en la sociología del conocimiento. Hay que destacar de esta corriente, que aparece en Estados Unidos con el tráfago de ideas de fines del siglo XIX, de la mano de Peirce, a caballo entre el positivismo y las ideas calvinistas del éxito individual logrado por el propio esfuerzo, tales ideas, que por otra parte siguen configurando la mentalidad típicamente americana (73). La actitud filosófica del pragmatismo es "de desinterés y escepticismo ante lo abstracto y absoluto (<<la certidumbre absoluta y la universalidad absoluta>>); la verdad es lo útil..." (74), y esta utilidad está referida a la función social de las ideas, cuya eficacia se constata en un medio social dado; "la prueba de la validez de las categorías lógicas, ligadas, parcialmente al menos, a su acción en la realidad social; el estudio entre las correlaciones funcionales, entre el conocimiento y las formas de la vida social, parecen imponerse" (75). El nuevo concepto de experiencia,

de James, fue objeto de consideración y estudio por parte de Gurvitch (76), del mismo modo que el término gurvitchiano de "hiper-empirismo" estuvo inspirado en el término "empirismo radical", con el que James designaba su sistema y método filosófico. También nos consta una cierta atracción por algunas de las teorías de Dewey, como puedan ser su crítica al concepto de individualismo que olvidaba las clases y las organizaciones sociales, la idea de un pluralismo social, su concepto de experiencia, en el que queda integrado un cierto vitalismo(77), etc.

Junto con la corriente pragmatista emergente, Gurvitch capta el movimiento que, a la sombra de la anterior postura filosófica y forma de vivir de toda una sociedad global, brota con el nombre, hoy conocido, de *interaccionismo simbólico*, pero, en aquellos momentos, es conocido como *psicología social americana*, o bien, como la nueva corriente *Semántica*, que trata del "problema de los signos y de los símbolos"(78), y cuyos representantes son Cooley, G.H.Mead y Thomas, si lo consideramos desde la corriente del interaccionismo simbólico, o bien, G.H.Mead, Suzanne K. Langer y Ch. Morris, (exceptuamos a Ogden y Richards por ser autores británicos) si son considerados bajo la problemática de los signos y símbolos, y que es la que se impone en las décadas de los 30 y comienzo de los 40. Si Gurvitch, en su primer escrito sobre sociología del conocimiento, 1948, tan sólo cita la importancia de "los trabajos de John Dewey y sobre todo de G.H.Mead", pasando inmediatamente después a resaltar "el hecho que en este país [Estados Unidos] se ha discutido mucho sobre el problema de los signos y de los símbolos"(79), es en el año siguiente, 1949, en el *Année Sociologique*, cuando desarrolla más la cuestión de los signos y los símbolos, citando, todavía brevemente, a los autores relacionados con esta problemática(80), y perfilándolo luego en una subsección del tema de la sociología del conocimiento, que apareció en el año siguiente, 1950, en el mismo *Année Sociologique*, con el título de "Psychologie collective et psychologie de la connaissance". Bien es verdad que nos estamos refiriendo al tratamiento que da a esta cuestión en

relación a la sociología del conocimiento, en donde comprobamos que es un poco remiso a desarrollar *in extenso* este tema; pero esto es comprensible, ya que Gurvitch viene preocupándose de ello desde sus primeras obras, dedicadas, como sabemos, al Derecho Social, lo que le otorga, además, el privilegio de ser uno de los pioneros que mostraron gran sensibilidad en el tratamiento de los símbolos, signos y valores sociales. Ya, en 1940, publicaba, a propósito de una crítica a Weber y a Durkheim: " Pues si se puede afirmar que las ideas y los valores, experimentados (*éprouvés*) colectivamente, no son productos de la conciencia colectiva, esta tesis no puede sostenerse en relación a los símbolos que los expresan y los velan y que, en este sentido, tienen el carácter de productos sociales"(81). En el 1945, decía más explícitamente: "Los valores culturales, las ideas y los ideales [con sus respectivas expresiones simbólicas] no son meros productos de la realidad social ni tampoco entidades trascendentes y aisladas, capaces de producir la realidad social. Están relacionados funcional y bilateralmente con la vida social"(82). Es a partir de 1947 cuando define y precisa toda esta problemática: "Los símbolos son la expresión sensible inadecuada del significado espiritual, situados entre las apariencias y las cosas mismas (*an sich*). Son intermediarios entre ellas y dependen de ambas. Simultáneamente revelan y ocultan, o mejor, revelan ocultando y ocultan revelando. Lo que expresan y lo que esconden es, de un lado lo espiritual, y del otro la realidad (física, biológica, psicológica, sociológica) en la que el espíritu en parte se encarna, en parte se revela ... Los símbolos sociales son expresiones inadecuadas del reino de lo espiritual, adaptadas a situaciones sociales concretas, a típicas estructuras sociales y a definidas mentalidades colectivas, en las que diferentes aspectos del espíritu se muestran(83) y en las que es captado... ... Es así que los símbolos son al mismo tiempo productos y productores de la realidad social y principal objeto de la sociología del espíritu humano"(84). En el ya citado trabajo del *Année Sociologique* (1949) escribe: "uno de los sectores esenciales de la sociología del conocimiento es el estudio de la variación de signos y de símbolos en

tanto que medios de expresión y de comunicación de conocimientos y de ideas en los diferentes medios, círculos, grupos sociales y en las diferentes coyunturas y circunstancias. En efecto, la mayor parte de todo conocimiento... se efectúa no de una manera directa, sino por intermedio de signos y símbolos; particularmente eficaces y sensibles son, en este sentido, las letras y las palabras del lenguaje"(85). Mucho más tarde, en el *Tratado de Sociología*, I (1958), especifica los símbolos de coloración cognitiva: "un número considerable de símbolos sociales, tales como las imágenes coherentes del mundo exterior, las variadas conceptualizaciones de las diferentes duraciones y extensiones concretas, las categorías lógicas, las dimensiones matemáticas que evocan el infinito, el aparato conceptual de las diferentes ciencias, etc., dependen a la vez de la epistemología y de la sociología del conocimiento ... (que) describe sus variaciones y el trastoeque de sus jerarquías en función: a) de los emisores colectivos; b) de los receptores colectivos; c) de los obstáculos a franquear; d) de los cambios de jerarquías de los géneros de conocimiento correspondientes a las estructuras; e) de las fluctuaciones de las coyunturas sociales"(86) También aquí habla de los signos, que se distinguen de los símbolos en que "no tienen necesidad de ser inadecuados a lo significado ni incitar a la participación en este último", y son, del mismo modo, muy abundantes, tanto que "su número forma legión". "Citaremos sólo, sigue diciendo Gurvitch, las medidas de todas clases (peso, longitud, volumen, etc.), las cifras, las letras, los términos, las frases, los gráficos, los dibujos, etc."(87). Y, por último, en su obra póstuma (por no citar las obras intermedias: *La Vocation actuelle de la Sociologie*, ni *Déterminismes sociaux et Liberté humaine*), *Los Marcos Sociales del Conocimiento*, describe, definitivamente, los símbolos: " Los símbolos son signos, es decir, sustitutos que invocan ausencias, que no las expresan más que parcialmente y que sirven de mediadores entre los contenidos reales o irreales que sobrepasan la conciencia colectiva, así como la individual, que los formulan y a los que se dirigen. Esta mediación consiste, entre otras cosas, en ir hacia la participación mutua de los agentes con los contenidos

mencionados y de estos últimos con los agentes. Una de las características esenciales de los símbolos consiste en revelar velando y en velar revelando y al mismo tiempo en tender hacia la participación, al tiempo que la impiden o la frenan, favoreciéndola, sin embargo..." (88).

Se comprenderá, después de haber visto la valoración que Gurvitch atribuye al signo y al símbolo, por qué coloca el conocimiento simbólico vs. el conocimiento adecuado entre las *formas de conocimiento*. Nuestro autor lo justifica de la siguiente manera: "Se habla sobre todo de conocimiento simbólico en cuanto los símbolos tienden a suscitar los conceptos o las ideas esquemáticas de contenidos a los que son llamados a expresar. En cambio podría designarse como más o menos adecuado el conocimiento cuyos contenidos predominan decididamente sobre los símbolos." (89) De aquí que se puedan calificar muchos conocimientos como simbólicos y otros más refractarios a ellos; por ejemplo, "el conocimiento político, el del otro y de los nosotros y el conocimiento del sentido común" presentan una fuerte influencia del carácter emotivo del símbolo, que limita su carácter intelectual; el conocimiento técnico es, por su parte, un conocimiento adecuado, quedando entre ambos (es decir, adecuado y simbólico a la vez) "la percepción del mundo exterior, el conocimiento científico y el conocimiento filosófico", que oscilan entre lo adecuado y lo simbólico, "según sus orientaciones, las coyunturas sociales y los tipos de sociedad" (90).

No sólo Gurvitch incluye el tema de los signos y símbolos en su sociología del conocimiento, sino que previamente la ha adoptado en la composición de su sociología, como uno de los *pillars* en profundidad que componen la realidad social. Pero, tanto en la teoría general sociológica, como en su rama específica cognitiva, Gurvitch evita el escollo de considerar como la causa primordial de todos los fenómenos sociales a los signos, símbolos y valores. A estas alturas ya nos es fácil comprender el por qué. Desde el fenómeno social total no es difícil darse cuenta de que

en la realidad social no hay causas privilegiadas, sino que todo acontecimiento tiene su sentido cuando se considera la totalidad de su entorno, el todo social, y, en consecuencia, cualquier elemento posee "una racionalidad específica y limitada", y esto es aplicable al campo de lo semiológico, como afirma Duvignaud, "la lectura semiológica de la cultura de una sociedad no es más que un aspecto del campo social en toda su extensión, aunque la intensidad de los signos y de las informaciones codificadas implicadas por una "cultura" (en el sentido antropológico del término) sea de una intensidad tanto más fuerte que aquella que parece concentrar todas las fuerzas *ocultas* de la sociedad"(91).

El estudio de los signos y símbolos pertenece al campo de la psicología social o "psicología colectiva", como prefiere denominarla Gurvitch; éste ha realizado la síntesis de la orientación francesa, que bajo el influjo de Durkheim, Mauss y Lévy-Bruhl, ha estudiado, predominantemente, "los <<productos>> de la <<mentalidad colectiva>>, más o menos disuelta en las <<obras objetivas>> de la civilización"(92), y de la orientación americana, que se ha preocupado principalmente, bien "en <<aplicar>> a la explicación del <<comportamiento social>> diferentes soluciones-claves, que han llegado a ser sucesivamente populares en psicología (conceptos del instinto, behaviorismo, psicoanálisis, concepto de <<actitud>>, etc.), bien en estudiar las técnicas de test y sondeos para concluir en resultados cifrables y mensurables, destinados en primer lugar a registrar los efectos de los nuevos medios de difusión y de comunicación: el cine, la aviación, la radio, la televisión, etc., en cuanto a su acción sobre la publicidad, la propaganda, la educación, y otros procedimientos para influenciar a nuestros semejantes"(93), es decir, la influencia que el medio y la producción social tiene sobre el individuo y, consecuentemente, la observación del proceso de interiorización por este mismo individuo; dicho de otro modo: "el behaviorismo de estricta observancia se ha enriquecido por su síntesis con las investigaciones de las actitudes colectivas y de los símbolos sociales. La teoría del <<otro generalizado>>, de los <<símbolos

significantes>> y de los <<roles sociales>>, elaborados a partir de la obra de G.H.Mead, ha unido las investigaciones sociométricas con las nuevas corrientes del psicoanálisis"(94).

Es evidente que la aportación de Mead fué decisiva a la hora de evitar que la psicología social americana fuera sólo un behaviorismo ramplón, de cortos vuelos, al servicio de los intereses materiales de una sociedad atrapada por el éxito económico. Pero es interesante observar que la aportación de Mead proviene de "su adscripción al idealismo alemán de Hegel, Schelling y, especialmente, Fichte, a través fundamentalmente de Josiah Royce, el gran representante del idealismo americano"(95). Para Mead hay una construcción simbólica de la realidad, en donde confluyen -y se resuelven- todos los problemas, como el del sujeto y objeto, *self-not-self*, y cuya solución es una curiosa síntesis entre Schelling y Fichte, pues el sujeto se socializa (se objetualiza), entrando a formar parte de la constitución del objeto, de la constitución de las cosas significativas, "es decir, con la realidad objetual en tanto simbólica, en una suerte de reflejo mutuo, tal como parece querer expresar en principio la metaforología del *looking-glass-self* de Cooley" (96), o, como decía Gurvitch, de los símbolos significantes. En tanto se da tal construcción, la concepción del individuo pasa a convertirse en "el otro generalizado" y su valoración radica en la interacción social, es decir, simbólica, cuyos significados se concretizan en los roles sociales. Desde esta perspectiva se entiende que el problema del conocimiento sea un problema secundario cuya tarea primordial consista en cómo se construya esa relación simbólica. Gurvitch, comentando la obra de Mead, *Mind, Self and Society*, dice que éste "ha sometido a una discusión muy profunda el problema general del comportamiento social y de los símbolos y que ha ejercido una influencia decisiva en el desarrollo reciente de la psicología social en los Estados Unidos, al colocar las cuestiones mencionadas en el centro mismo de los esfuerzos de los sociólogos"(97).

De Suzanne K. Langer (*Philosophy in a New Key*, 1942) comenta, en primer lugar, su esfuerzo de síntesis entre la teoría de Cassirer (interpretación idealista del símbolo, en especial su *Philosophie der symbolischen Formen*, 1923-1931), y las interpretaciones americanas: pragmatistas, behavioristas, neo-realistas. En segundo lugar resalta la perspicacia de la autora que comprende que el símbolo no puede quedar relegado a ser el depositario de las ideologías o de posturas filosóficas, sociológicas o psicológicas previas, debiendo distinguir, para su correcta comprensión, entre signos y símbolos, aunque sus criterios de distinción son, a juicio de Gurvitch, insuficientes, echándose en falta, además, las distinciones entre "expresión", "señal", "signo" y "símbolo" pues designan elementos diferenciados que deben ser estudiados, en sí mismos y en sus posibles combinaciones.(98) Del mismo modo que del discípulo y continuador de Mead, Ch. Morris (*Signs, Language and Behaviour*) destaca su convicción de que el comportamiento, especialmente el social, no se puede separar del dominio de lo significativo y de lo simbólico, por lo que "los símbolos son utilizados tanto por agentes individuales como colectivos, a fin de situarse en el lugar del otro y de adquirir, de esta manera, la capacidad de representar <<roles sociales>>"(99). Sigue recorriendo el libro pormenorizadamente, a lo largo de sus capítulos, para advertir que "todo lo que la sociología del conocimiento puede sacar del libro de Morris no es más que la demostración del hecho que la esfera significativa y simbólica es un dominio de una gran importancia para que ella se pueda ignorar"(100).

Pitirim A. Sorokin, compatriota y contemporáneo de Gurvitch, es, sin duda, un personaje tan pintoresco como nuestro autor. Participante del mismo modo que Gurvitch en la caída del zarismo, sufre también los avatares de la subida al poder de los bolcheviques y la necesidad del exilio en Estados Unidos. También es un hombre de una cultura pantagruélica, con una sólida formación, lo que no deja de ser chocante, ya que su adquisición se realiza en los difíciles y tumultuosos años de la terminación

de una época feudal, propensa más a la agitación política que a la reflexión científica.(101) También, como a Gurvitch, los efectos de la Revolución Rusa fueron condicionantes en la construcción de su pensamiento; algunos títulos de sus obras como *Sociology of Revolution* (1925), *Social Mobility* (1927), *Social and Cultural Dynamics* (1937-1941), muestran el intenso esfuerzo que dedicó a estudiar la influencia que pudo tener la revolución en el comportamiento humano y en la vida social, así como la búsqueda de una explicación de los cambios socio-culturales, tal y como a él le tocó vivir. Por este motivo, los sistemas sociales de estos autores tienen muchos puntos en común: "Muchos de los principios sociológicos de G. Gurvitch se concilian con mi propio sistema sociológico"(102), lo que no quita los puntos de discrepancia, a veces importantes.

Según Gurvitch, Sorokin parte de un supuesto cercano a Scheler, a saber, la existencia de "un mundo infinito e inagotable de ideas y de valores eternos"(103). Y, parece ser, que, al igual que en Scheler, el modo de "manifestarse" este mundo de ideas y valores eternos, es "relativo", es decir, son captados aspectos parciales de ellos en diferentes épocas y por diferentes comunidades; el modo de sucesión de los grupos humanos es dinámico y está sometido a una cierta periodicidad cíclica, que al modo de Comte (aunque con valores inversos) se produce en tres etapas: *ideate*, *idealistic* y *sensate* (traducido a veces por ideacional, idealista y sensista [o sensualista]); la primera sería una etapa dominada por lo teológico-intuitivo, la segunda sería racionalista y la última sensualista, o como explica Cuvillier, "la ley que, en opinión de Sorokin, rige esos procesos culturales [es la siguiente]: todo sistema pasa sucesivamente por una fase de ideación donde la verdadera realidad es considerada como suprasensible y superracional, una fase idealista intermedia y una fase sensualista, o, si se quiere, positiva, donde la realidad última no es más que la experiencia sensible. Cada uno de los sistemas culturales: sistemas "de verdad", estéticos, jurídicos, éticos, etc., pasa por estas tres fases, no desprovistas de "intermedios transicionales" entre una y otra; luego (y aquí estriba la



diferencia con respecto a los "tres estados" de Augusto Comte), el ciclo recomienza."(104) Gurvitch, por su parte, afirma que existe en Sorokin una clara "preferencia por las épocas *ideate* y un desprecio por las épocas *sensate*", lo que, parece ser, constituye el factor principal de disonancia entre ambos pensadores, de igual modo que su identificación del conocimiento científico a la época *sensate* o la que ha realizado, en sociología del conocimiento, entre los marcos sociales con las "mentalidades culturales", y a éstas con los "sistemas de verdades", que "deberían precisamente ponerse en relación con las unidades colectivas reales". Esto se ve claramente en el término sorokiano de *logico-meaningful integration* o integración lógico-significativa, que lo define como "el descubrimiento del principio central... que impregna a todos los componentes, otorga sentido y significación a cada uno de ellos, y de esta forma hace un cosmos del caos de fragmentos desintegrados"(105), principio central que Izzo denomina "premisa mayor": "toda configuración cultural está basada en una determinada "premisa mayor", en un peculiar modo de concebir y plantear la vida, y condiciona toda forma de vida y de pensamiento que se manifiesta en el ámbito de la sociedad"(106). De este modo, en base a esa premisa "cultural" y metafísica a la vez, se puede tener una visión de conjunto *integrada* (idealista, sensualista o ideacionista), es decir, que desde una perspectiva se posee una cosmovisión desde una situación particular y dominante (desde una premisa mayor), que integra a todos los demás componentes: físicos, sociales, etc., y a su vez, cada una de estas premisas es de por sí sola insuficiente, debiéndose integrar también con las otras, tal y como lo explica Maquet(107). Gurvitch termina diciendo que Sorokin "no ha logrado salir del círculo infernal de las profecías y de las posiciones filosóficas preconcebidas", lo que ahonda el hiato establecido entre ambos pensadores.

Otro de los autores afincados en Estados Unidos es Florian Znaniecki, a quien Gurvitch dedica un amplio comentario por su incidencia en la Sociología del conocimiento debido a su obra *The Social Role of the Man*

of Knowledge (1940) (conocido en castellano como *El papel social del intelectual*). Esta obra entra de lleno en el nuevo ambiente intelectual acerca de la sociología del conocimiento, "más empírico y refinado", que se produce al final de los años 30 y comienzo de los 40, en el que se acentúa la investigación entre "los problemas de correlación de las diversas manifestaciones del saber y sus diferentes marcos sociales, los problemas de expresión, signos, símbolos, generalmente de comunicación y difusión del saber en los diferentes medios y círculos sociales, los problemas de la función social del saber y del papel social de los sabios e intelectuales en los diferentes tipos de sociedad..."(108). En esta obra de Znaniecki encontramos, en efecto, todas estas cuestiones de un modo más o menos explícitas y desarrolladas; para empezar, notaremos que es una continuación de la psicología social de Mead, en tanto en cuanto limita la sociología del conocimiento "al estudio de los portadores del conocimiento -al análisis de un complejo determinado de la interacción humana-."(109) [recordemos que la labor de Mead se basa en el estudio de la internalización por parte del sujeto de los mecanismos de coerción social]. En este planteamiento hallamos eco de la pugna tradicional entre dos posturas establecidas del materialismo y el espiritualismo sociales, entre Marx y Comte, entre Mannheim y Sorokin y el deseo de superar esta dicotomía tan esterilizante que hace dudar al mismo Znaniecki sobre la posibilidad de la sociología del conocimiento, como reconoce Gurwitsch(110).

El estudio que hace nuestro autor de la obra de Znaniecki es pormenorizado; la trata capítulo a capítulo, los comenta y llega después a una conclusión crítica donde revisa las aportaciones y los límites de la obra a la luz de sus propias y originales concepciones. Los capítulos llevan por título: 1º: "Sociología y teoría del conocimiento"; 2º: "Técnicos y sabios"; 3º: "Escuelas y Sabios, en tanto que detentadores de la verdad absoluta"; 4º: "El explorador como creador de un conocimiento nuevo". Znaniecki muestra sus dudas sobre la utilidad de la denominación de la sociología del conocimiento ya que "no significa una teoría del conocimiento sino una

sociología de los intelectuales, pues de lo contrario sería preciso que una teoría del conocimiento demuestre ser una sociología o que una sociología se establezca como una ciencia de las ciencias [la filosofía], lo que en cualquier caso es imposible para Znaniecki" (111). En consecuencia, definirá la sociología del conocimiento como la que "estudia la influencia de las estructuras sociales sobre la aceptación, la difusión y la comunicación de los conocimientos adquiridos y resalta los roles sociales variables que tienen los sabios y los intelectuales en los diferentes tipos de sociedad"(112). En principio, los sociólogos describen lo que los hombres llaman "verdad"; los sistemas de verdades a los que se refieren los hombres; la clasificación de los sistemas, según la verdad se identifique con un símbolo, una intuición, una costumbre, etc.; la influencia que estas verdades tiene sobre la conciencia de los hombres; la relación entre los sistemas de verdades y las relaciones sociales, grupos, comportamientos, etc., es decir la *participación* de unos en otras. Esta participación o "conexiones entre conocimiento y vida social" implica: (y Gurvitch hace una larga cita de Znaniecki, que transcribimos) "de una parte, la participación de los hombres en un cierto sistema social y su conducta en el seno de éste. Una persona que está instruida de una cierta manera o ha adquirido el conocimiento de ciertas teorías, es admitida a realizar ciertos roles sociales y a ser miembro de ciertos grupos de los que otras personas están excluidas. De otra parte, la participación de los hombres en ciertos sistemas sociales determina a menudo (aunque no enteramente y exclusivamente) los sistemas particulares de conocimiento en los cuales va a participar, así como el número de grupos que imponen a sus miembros ciertas doctrinas y ciertos elementos de la ciencia, o les prohíben profesar ciertas teorías. Se pueden observar vías diferentes, prescritas socialmente, de participación en los sistemas de conocimiento", es decir que, la participación de ciertos individuos en un determinado sistema de conocimientos condiciona una cierta participación en el sistema social, y viceversa. En consecuencia hay varias clases o especies principales de conocimientos: a) el técnico, que es pragmático, y posee diferentes

subgéneros, por ejemplo: el conocimiento técnico de un simple representante de un "oficio", el de un "consejero técnico", el de un "technological leader" o "jefe técnico" o "tecnócrata", el de un "experto técnico" (astrólogo, geómetra, augur, demógrafo, economista, financiero, etc.), el de "los inventores independientes", que actualmente posee un reconocimiento y una influencia social mucho más amplia y precisa. b) El conocimiento del sentido común también está guiado por consideraciones prácticas; no es un conocimiento especializado y es la base del orden cultural (al cual, por otra parte, está sometido). c) La "sabiduría", que engloba el conocimiento teológico, filosófico y el científico (al menos parcialmente), y que tiende a la racionalización, a la justificación, y pretende mostrarse imparcial.

Znaniiecki tiene el mérito añadido de intentar justificar la influencia de los sabios e intelectuales en la sociedad; tal justificación lo lleva a considerar que los grupos que forman los intelectuales no son sino la secularización de las antiguas escuelas sagradas que detentaban la verdad absoluta. De estos grupos esotéricos y privilegiados nos quedan multitud de ejemplos: en Egipto, Asiria, Babilonia, China, India, etc. En relación con estos grupos y su dedicación, Znaniiecki desarrolla distintos grupos de sabios: los que descubren verdades nuevas, los que se dedican a la sistematización, los que contribuyen a completar los sistemas, los que luchan por las verdades adquiridas o por su difusión, los eclécticos y los historiadores del saber, y los vulgarizadores (que utilizan para su misión símbolos racionalizados, convertidos así en signos artificiales). Todos y cada uno de ellos poseen un rol social diferente, según las sociedades y el medio social en que se hallen.

Gurvitch es consciente de la importancia del tema de los intelectuales, aunque, desgraciadamente, no pudo desarrollarlo nunca adecuadamente: "Hay toda una serie de tareas, reconoce en un coloquio, que la sociología del conocimiento puede cumplir... Uno de los objetivos más accesibles

sería el de estudiar el papel social de los sabios, de los filósofos, de los técnicos..."(113); por este motivo no duda en señalar que "el libro de Znaniecki posee méritos indiscutibles", entre los que cabe resaltar el importante análisis del papel del intelectual y del técnico, en especial, así como otros varios, "de entre los cuales, la enorme prudencia y la modestia a las que invita a la sociología del conocimiento, y las múltiples distinciones que introduce no son menores"(114). En buena lógica la crítica que Gurvitch le hace a Znaniecki es que la tarea del sociólogo del conocimiento se constriña a sólo cuestiones de comunicación y de difusión de conocimientos adquiridos, y de los papeles sociales de los sabios y de los intelectuales, cosa que el mismo autor del libro se salta con frecuencia. A este propósito recuerda Gurvitch que no se debe "excluir del dominio de la realidad social uno de sus elementos constitutivos fundamentales: el dominio de las ideas, de los valores, de las significaciones, de los signos y de los símbolos, brevemente, todo lo que constituye la "civilización" [recordemos que años antes hubiera escrito "el espíritu"] y sirve de base a la reglamentación social (designada por los sociólogos americanos bajo el término de "social control"): estamos pensando en el conocimiento, la moral, el derecho, el arte, la religión, la educación, etc." Puestos en esta perspectiva, el problema mismo de la comunicación y de la transmisión del saber "no puede ser resuelto sin un análisis más preciso del dominio de lo simbólico" ... [así como el de los intelectuales y sabios, hay que tener en cuenta] "la pluralidad inextricable de los grupos y de sus jerarquías variadas, que representan medios particulares de difusión y de comunicación de los conocimientos...[evitando de este modo] los prejuicios individualistas en cuanto a esfuerzo de creación.." (115). Znaniecki, en fin, ha supuesto un progreso considerable en la sociología del conocimiento, con respecto a los clásicos, como, por ejemplo, Durkheim, en tanto en cuanto pone de manifiesto que "el conocimiento no es la obra de toda la sociedad [exclusivamente], sino de círculos restringidos de notables del conocimiento; éste, el conocimiento, es diacrónico: un proceso social que deviene en el tiempo y en el que se realizan una serie de roles sociales",

tal y como reconoce G. Namer (116), aunque en esos reconocimientos, precisamente, asoma una gran discordancia con la propia teoría gurvitchiana, como es fácil entrever.

Robert K. Merton, es considerado por Gurvitch por sus críticas a los presupuestos dogmáticos de la sociología del conocimiento de Mannheim, aunque también podríamos decir que en Mannheim critica la "forma europea" de hacer la sociología del conocimiento (117), es decir, el clásico estudio de la influencia de la sociedad sobre el conocimiento, oponiéndolo a la "forma americana", a saber, la influencia del conocimiento sobre la sociedad [la opinión pública] a través de los *mass media* y de la propaganda. Este planteamiento, que muestra en sí una clara influencia de la propia sociología del conocimiento, le lleva a diferenciar también las metodologías ínsitas a cada "forma", los datos y los conceptos que les sirven de base, las diversas técnicas de investigación, el papel del investigador en la sociedad, etc., abogando por una solución intermedia entre ambas: una síntesis que le permita las ventajas de ellas (la teorización y la investigación empírica) y le impida sus inconvenientes (la exclusivización de la teoría o de la práctica) cosa que capta Gurvitch al manifestar que "el autor [Merton] considera que la sociología del conocimiento no podrá progresar más que cuando pase del estado de discusión sobre generalidades, a la investigación empírica concreta y verificable"(118), lo que indica, en cierta manera, un reconocimiento en Merton hacia la "forma americana" de investigación (119); esta solución, basada en un funcionalismo moderado, genera las llamadas "teorías de alcance medio" (por oposición a las teorías de gran alcance, teorías universales y necesarias, propias del pensamiento teórico europeo -siempre según Merton-, teorías producto de la razón y no de la experiencia pura, y a las teorías empíricas de corto alcance, de aplicación inmediata, de cortos vuelos conceptuales, propias de la forma americana de investigación de esos momentos). Esta síntesis está expresada en un famoso paradigma que Gurvitch reproduce en sus líneas principales (y todo aquél que de un

modo u otro sea un estudioso de la sociología del conocimiento); estas cuestiones paradigmáticas son las siguientes:

I.- ¿Dónde encontrar los marcos sociales de los productos mentales?

II.- ¿Cuáles son los productos mentales efectivamente unidos a los marcos sociales? (Por ejemplo, según Merton, el conocimiento científico, y en particular las ciencias exactas y naturales, lo están menos que cualquier otro género de conocimiento, inclinándose nuestro autor a pensar incluso que no es posible la "sociología de las ciencias exactas y naturales").

III.-¿Cómo están unidos los productos mentales con sus marcos sociales? (Por ejemplo, relaciones causales, relaciones funcionales, relaciones simbólicas, etc.).

IV.- ¿Cuáles son las funciones sociales que pueden ser atribuidas a los productos mentales?

V.- ¿Cuáles son los momentos precisos de la vida social o de la historia en los que el problema de la correspondencia entre los marcos sociales y los productos mentales se pone con agudeza?"(120).

Tal y como lo plantea Gurvitch, se puede observar a simple vista el intento de Merton de establecer una cierta relación entre los marcos sociales y el conocimiento, lo que también supone que la relación dicha admite varios grados de intensidad, como agudamente reconoce Gurvitch. Hasta aquí podemos decir que hay una coincidencia, relativa sin embargo, con los planteamientos de la sociología del conocimiento de nuestro autor, pero que, entre las diferencias, encontramos que Merton establece relaciones causales entre el sustrato y las ideas, aseverando que "los sustratos, de una manera o de otra, determinan las ideas, desvalorizando y criticando así el contenido intrínseco de esas ideas, creencias o puntos de vista"(121). Tampoco establece una definición precisa de la sociología del conocimiento ni da criterios para indicar cómo ha construido ese paradigma, por lo que se corre el riesgo de la arbitrariedad a la hora de establecer las cuestiones y su número; se echa en falta los temas, importantes, de los signos, símbolos y señales como medios de expresión, de comunicación y de

difusión del conocimiento en los diferentes marcos sociales; éstos no son precisados tampoco, echándose en falta, de igual modo, una clasificación de los géneros y especies de conocimiento; el fenómeno psíquico total no es objeto de su investigación, y de ello es muestra la ausencia de cuestiones tales como los sentimientos y afectos, que algunos autores (Gouldner y Wolff, entre otros) tratan profusamente. No obstante, coincide plenamente con Gurvitch en dos cuestiones de suma importancia: la epistemología no depende de la sociología del conocimiento, y ésta debe dedicarse a las investigaciones empíricas, alejándose de los planteamientos filosóficos, que condicionen previamente las orientaciones de la investigación. Esta coincidencia no es plena, por otra parte, debido a que en Gurvitch esta ruptura es posibilitante, como veremos más adelante, ya que precisa mucho más los marcos sociales, el conocimiento y, en definitiva, el fenómeno social y psíquico total, mientras que en Merton es una carencia difícilmente compensada.(122)

b.3) en Inglaterra.

En un ambiente algo distinto del de los Estados Unidos, por menos imbricado en cuestiones filosóficas, pero igualmente preocupados por las cuestiones científicas, es decir, "*por la función social de las ciencias exactas en las sociedades actuales*" (123), y en particular por averiguar cómo las ciencias y su organización influyen en las estructuras sociales. Por esta razón Gurvitch se fija en los autores más sobresalientes en estas cuestiones, J.D. Bernal y Julien Huxley, de quienes subraya sus obras más representativas: *The Social Function of Science* (1939), del primero, y *Scientific Research and Social Needs* (1934), obra colectiva, del segundo. Esta segunda obra, escrita bajo la dirección de Huxley, ha intentado demostrar, antes que Bernal, que "la ciencia no es aquella actividad desencarnada inspirada únicamente por la investigación abstracta de la verdad universal, tal y como es a menudo descrita, sino una función social íntimamente unida con la historia humana, el destino humano y las

necesidades humanas. Tarde o temprano los sabios se darán cuenta y organizarán, en consecuencia, sus actividades, lo que será bueno, tanto para la ciencia como para la sociedad". Esta idea de la "ciencia cautiva" por los intereses, sobre todo, económicos, es seguida también por Bernal que se queja de que "la ciencia aparece como un esclavo por relación a las fuerzas sociales, a las que no puede renunciar dominar; está considerada como una fuerza exterior e incomprensible, útil, pero peligrosa. Ocupa en la sociedad capitalista moderna la posición de un artesano cautivo prisionero en la corte de un monarca salvaje". De todas formas en el libro de Huxley hay funciones sociales que la ciencia está encaminada a satisfacer, como la alimentación, el hábitat, el vestido, la salud, la producción industrial y agrícola, el transporte, las comunicaciones y la administración (aquí, como se ve, ciencia y técnica se dan la mano), del mismo modo que la ciencia puede influir sobre la sociedad al cambiar sus estructuras económicas y, consecuentemente, las sociales, revolucionando el apacible curso de los acontecimientos.(124) Pero, como critica Gurvitch, las funciones sociales de la ciencia no pueden estar separadas de las funciones sociales de otros géneros de conocimientos, quedando todo englobado en las llamadas "funciones sociales del conocimiento", y comprendiendo, en consecuencia, el problema de los signos y de los símbolos necesarios para la comunicación y el problema de las correlaciones funcionales entre los diversos tipos de marcos sociales y los géneros de conocimiento.(125)

c) Precursores de la sociología del conocimiento.

El tema de los precursores, además de constituir un recurso necesario para imprimir carácter y solera a cualquier ciencia o disciplina, constituye también una señal denunciadora del modo como el autor que lo establece entiende la sociología del conocimiento; en efecto, los autores que mencioné como fundadores tienen una participación más o menos activa y directa en los presupuestos filosóficos y metodológicos. Así era el caso de

algún autor que, consciente o inconscientemente asentado en una postura científica, consideraba, consciente o inconscientemente, que era posible tener un conocimiento verdadero y que era posible hallar aquellos elementos distorsionadores de la verdad y eliminarlos; no es de extrañar, por tanto, que los investigadores actuales, partidarios de tal postura, se fijen en aquellos autores que denuncian las ideologías o falsos conocimientos perturbadores, tales como Bacon, Destut de Tracy, Karl Marx, o, los que en esta línea denuncian los "residuos" emocionales igualmente perturbadores, como Pareto, Nietzsche, Freud (quienes también pueden ser incluidos en la corriente irracionalista, pero con el mismo resultado de enmascaramiento de la verdad); los que están asentados en un relativismo de base historicista, acuden a autores tales como Dilthey, Gumplovicz, Montaigne, etc. Los que, por su parte, ponen el comienzo de nuestra disciplina en el origen de la sociología, hablan de Montesquieu, Saint-Simon, Comte, etc. Los compiladores, los historiadores y los allegados circunstancialmente a esta disciplina, suelen mezclarlos a todos cuidadosamente en un *totum revolutum* que impiden, más que ayudan, una correcta clarificación e identificación de corrientes y posturas. No es este el caso de Gurvitch ni de aquellos autores que encuentran en la sociología del conocimiento una disciplina con unas herramientas conceptuales determinadas. Concretamente, en el caso de nuestro autor, se trata además de las consideraciones de un creador, que amplía nuevos horizontes y, aunque respeta a los que se dedicaron a hacer posible tal disciplina, los matiza, corrige y reorienta los problemas que antaño estuvieron planteados con un sesgo demasiado escorado hacia unos determinados problemas de matriz filosófica muy precisa.(126) En efecto, Gurvitch, considera como precursores a Comte y Saint-Simon, destacando de ellos el énfasis que ponen en la relación entre la vida social y el conocimiento; a Karl Marx y a su "superestructura ideológica", pero indicando que "no cree que la vocación esencial de la sociología del conocimiento consista en "desvelar" las ilusiones ideológicas y a oponerles la ciencia verdadera"(127). Cita además a Nietzsche, Sorel, Freud y Adler, Bacon, Montaigne, Condorcet

(quien influyó en Saint-Simon, Comte, Marx, Destut de Tracy), etc., pero advierte que "la sociología del conocimiento no comienza más que en el momento en que se renuncia a ver en el condicionamiento social del conocimiento un elemento que ponga en duda su veracidad y su objetividad"(128).

Cap. 14.- Construcción de la Sociología del Conocimiento.

Ya hemos visto el lento peregrinar que Gurvitch ha realizado por entre las páginas interminables de los más diversos autores; y también hemos visto que en todos ha encontrado inspiración y también motivos de insatisfacción. Esto ocurre con todo autor-creador que debe enfrentar su teoría con las establecidas. Sin embargo, es probable que el procedimiento empleado por nuestro autor pueda ser considerado como "escolástico", en el sentido más negativo de la palabra, por cuanto el escolástico parte de una tesis previa, que por supuesto es verdadera, debiendo confrontarla con los demás, que son los *adversarii*, los cuales tienen parte de verdad en sus asertos y parte, cómo no, de error; una vez realizada la confrontación emerge esplendorosa la verdad, vehiculizada por el autor, en forma de doctrina. Tal consideración no sería más que un lamentable error de óptica, dado que los fundamentos de los que parte Gurvitch no son comparables a los de ciertos escolásticos: dogmas preestablecidos, normalmente por la autoridad divina o vicaria, de los que se infiere toda clase de argumentación. En Gurvitch los fundamentos, aunque inevitablemente tienen un sustrato metafísico, cada vez más se decantan hacia lo empírico, considerado dialécticamente, lo que es contrastable y modificable por la observación y el análisis. Es justamente desde estos supuestos cuando podremos entender su construcción de la sociología del conocimiento, la más original y sugerente de cuantas se hayan realizado.

A continuación mostraremos el proceso de construcción de la nueva rama

de la sociología realizado por Gurvitch:

Nociones fundamentales.

a) La "puesta en perspectiva sociológica" es tal vez la noción básica que revela con mayor fuerza la dimensión significativa de la denominación de "sociología de...", lo que implica, además, que el destino de toda rama sociológica va íntimamente unido a la tarea que atribuyamos a la sociología. En consecuencia, la cuestión, y la polémica, que se deriva de aquí es inevitable: ¿cuál es la tarea de la sociología? No es lugar aquí para mostrar la amplia panorámica de la disputa pormenorizadamente, ya que se sale de nuestro objetivo. Únicamente mostraremos algunas de las observaciones que Gurvitch realiza a este propósito. Para empezar, diremos que la Sociología tiene pretensiones de ciencia (unos dirán que ya es una ciencia, otros dirán que está en vías de hacerse de un modo tan determinante como las ciencias físicas y naturales); como toda ciencia, debe plantearse si su cientificidad se basa en la *Verstehen* (comprensión)- weberiana y de la posterior fenomenología- o en el procedimiento más tradicional de *Erklären* (explicación), opuesto al anterior (129); si opta por el método generalizador (propio de las ciencias naturales), por el analítico-sistematizante (de las ciencias sociales particulares), por el singularizador (propio de la historia y de la etnología) o por el totalizador (el todo mayor que la suma de sus componentes) complejo y por el sintético-estructurante o tipológico -no weberiano-(130).

Gurvitch, desde sus primeros escritos sociológicos opta claramente por el método comprensivo (131); todavía en sus obras tardías, como el *Tratado*, dice que "la construcción de los tipos sociales acentúa más la comprensión"(132); pero sigue siendo fiel a un procedimiento "crítico", heredado de Fichte, la síntesis: "basta darse cuenta de ese carácter *intermediario* de los tipos sociológicos entre generalización, singularización y sistematización, entre explicación y comprensión, entre repetición y

discontinuidad..."(133). Es el "fenómeno social total", en todas sus dimensiones, manifestaciones, composición, tipología y en todos sus avatares, el objeto de estudio y la tarea de la sociología; cualquier parte o manifestación de ese fenómeno social total tendrá su método particular, sí, pero habrá que considerarlo como *parte* de ese todo social, viéndolo en su "perspectiva sociológica", lo que viene a significar tanto "una autocrítica [cuanto] una depuración" que consiste en "hacer conscientes los presupuestos que provienen de los marcos sociales, de las perspectivas y de las orientaciones sugeridas por estos marcos, y de esta manera, revelar la *relatividad* del conocimiento sociológico, limitando sus propias pretensiones"(134). Desde tal perspectiva se habrá de entender la sociología del conocimiento, teniendo en cuenta que el conocimiento es un hecho social, y como tal "es sólo un aspecto, un sector del fenómeno social total del cual forma parte"; ponerlo en perspectiva sociológica "no tiene nada que ver, ni de cerca ni de lejos, con la afirmación de que un conocimiento es una proyección o un epifenómeno de un cuadro social, o también una "superestructura ideológica" "(135) al que haya que rescatar o depurar de sus adherencias sociales con el fin de que resplandezca la verdad. Desde la perspectiva sociológica, el conocimiento, o para ser precisos, el sistema de conocimientos que los grupos humanos realizan, "es un elemento inherente a una estructura social. Funciona en el interior de una estructura", siendo para ésta "un elemento de equilibrio y una especie de reglamentación propia"(136) que manifiesta la integración de este sistema en la estructura social. Integración no significa causación sino, tan sólo, correlación funcional. Por ello Gurvitch, en principio, es más partidario de la *comprensión* que de la *Erklären*, ya que suele atribuirse a la explicación relación causal, lo que convertiría, en consecuencia, al conocimiento en un epifenómeno de lo social o en una superestructura ideológica, como antes apuntábamos, consecuencia que es enteramente incorrecta. Sí la puede admitir Gurvitch si se entiende por explicación "poner en perspectiva sociológica mediante correlaciones funcionales, mediante integraciones en conjuntos y, finalmente, mediante el cálculo de probabilidades, sin recurrir

al principio de causalidad como tal" (137). Aplicado a la sociología del conocimiento, "la *explicación* no debe nunca, en primera instancia, ir más allá del establecimiento de correlaciones funcionales, de regularidades tendenciales y de integraciones directas en los marcos sociales" sin que ello requiera explicación causal alguna, sin embargo "la búsqueda de la causalidad, matiza Gurvitch en su obra póstuma, no puede intervenir en este terreno más que en ciertos casos de ruptura (*décalage*) precisa del marco social"(138), como pueden serlo concretos momentos históricos revolucionarios, por ejemplo.

b) Las "*correlaciones funcionales*" son, por tanto, las relaciones ideales de las partes con el todo y de ellas entre sí. Gurvitch las define como "correspondencias entre dos conjuntos de hechos sociales que no pueden ser ubicados en situaciones de elementos antecedentes el uno al otro, que no se encuentran en relación de causalidad recíproca, y cuya constancia no se puede probar, pero que requieren ser integrados en el mismo cuadro del fenómeno social total"(139); por ejemplo, se atribuye el conocimiento racional al grupo del Nosotros llamado "Comunión", mientras que la forma reflexiva de conocimiento corresponde a las "relaciones de alejamiento"; sin embargo no podemos establecer una relación causal entre ellos ya que hay muchas "variables" que pueden acentuar o impedir tales relaciones, encontrándonos con comuniones en las que "predominan los estados emotivos, y, sobre todo, los éxtasis místicos"(140). Cabe advertir que el establecimiento de correlaciones funcionales entre fenómenos sociales diferentes, "no representa ni una explicación causal ni la formulación de una ley, [aunque sí es una constatación de la existencia de] determinismos, lo que es muy legítimo y muy extendido, tanto en sociología como fuera de ella" (141), entendiéndolo Gurvitch por determinismo "la integración de los hechos particulares en uno de los múltiples marcos reales o universos concretos (vividos, conocidos, contruidos) que permanecen siempre contingentes; los hechos se sitúan, es decir, se explican en función de la comprensión del marco. Esta integración presupone, en efecto, la captación

de la cohesión relativa del marco contingente en cuestión, así como su abocamiento en una o varias temporalidades esencialmente múltiples y jamás uniformes"(142). Con estas palabras Gurvitch deja entrever la solución a unos de los problemas que más tiempo han tenido atenzadas a las ciencias físicas, naturales, sociales, etc.: el de las *leyes causales*. Éstas aparecen porque responden a una determinada concepción metafísica de la naturaleza y, semejantemente, se presentan como constantes, permanentes, irrepetibles (por cuanto cada ley agota el ámbito al que se aplica), pero, a la vez, tendentes hacia la repetición, es decir, hacia la conmensurabilidad y la homogeneidad, y, por tanto, al determinismo absoluto (143). Al comienzo de nuestro siglo, la imagen de la naturaleza, aunque permanece en los rasgos esenciales, cambia en cuanto a su interpretación, o mejor, en cuanto a la instrumentación conceptual; de las leyes causales y deterministas se pasa al otro extremo, al de las leyes estadísticas e indeterministas, pues, como afirma Abel Rey, "la ley es es una relación matemática; no es más que una probabilidad de información y un principio de clasificación", o se pregunta L. de Broglie, "*¿Permanecerá la física cuántica indeterminista?*"(144). Durante mucho tiempo Gurvitch imbuido de este nuevo espíritu negó la causalidad como explicación sociológica, reduciendo ésta a la mera correlación funcional; sin embargo, gracias al replanteamiento de otro de los temas "fuertes" de la sociología: el determinismo y la libertad, pudo darse cuenta de la existencia de relaciones causales, pero no como leyes, sino como relaciones determinadas referidas a acontecimientos puntuales, dentro de un determinado marco social, como acabamos de ver.(145).

c) "*Conocimientos*" (especies, formas y sistemas de): desde una perspectiva sociológica no se puede hablar de CONOCIMIENTO en singular y con mayúsculas, de un modo único y exclusivo; los grupos humanos y los individuos, por supuesto, generan una serie de conocimientos como una resultante más de las imbricaciones del tejido social; la preeminencia de una clase o especie de conocimiento dependerá

de la estructura social de inserción, de los grupos humanos, de las clases sociales, de las sociedades globales y del momento histórico, entre otros factores, y no de la bondad o maldad intrínseca del mismo, ni de su utilidad, ni de su capacidad de generar la verdad, etc., ya que esa labor, según Gurvitch, pertenece sólo a la epistemología, como ya se ha dicho repetidamente. Uno de los principales méritos, sin duda alguna, de Gurvitch, consiste en haber señalado la existencia de conocimientos, de "*conocimientos colectivos*, fundados en juicios colectivos y que afirman la veracidad de experiencias o de intuiciones colectivas, así como existen conocimientos, experiencias y juicios individuales"(146). Otro de estos aciertos consiste en haber sido el primero en realizar "un análisis de géneros y formas del saber manifestadas hasta el presente y haberlos puesto en "*perspectiva sociológica*"(147). También reseñar su acierto en encontrar unos "puntos de referencia" para tal tarea, tales como "los fenómenos sociales totales parciales (Nosotros, grupos, clases), los planos de profundidad, los elementos estructurales, aestructurales, estructurados en perpetua tensión, antinomia, complementariedad e interpenetración"(148), lo que muestra que en sociología del conocimiento "se combina *la regla general de toda sociología, regla según la cual la microsociología bien hecha lleva finalmente a la macrosociología* y, a la inversa, ésta última no puede arreglárselas sin la ayuda de la primera que tiene en cuenta los detalles, las situaciones concretas y las coyunturas"(149). De aquí que la sociología del conocimiento sea definida por nuestro autor como "*el estudio de las correlaciones funcionales que pueden ser establecidas entre diferentes especies, formas y sistemas de conocimiento y diferentes tipos de sociedades globales, diferentes especies de grupos, así como diferentes especies de sociabilidad*"(150).

Es de primera importancia, por tanto, configurar la compleja representación de este saber social llamado conocimiento, para evitar confusiones que desvirtúan y confunden unas formas y especies de conocimiento con otras, así "por ejemplo, cuando Karl Mannheim habla de

los problemas de la sociología del conocimiento, tenía presente, sobre todo, el *conocimiento técnico* y el *conocimiento político*. Cuando Karl Marx hablaba de la "ideología", pensaba sobre todo en el *conocimiento político* y en el *conocimiento en el dominio de las ciencias humanas*, que consideraba como cada vez más penetrado de política. Cuando, por el contrario, Lucien Lévy-Bruhl habla de la mentalidad primitiva, tiene presente, sobre todo, el *conocimiento perceptivo del mundo exterior*, el *conocimiento cotidiano* (lo que se llama habitualmente "el conocimiento del sentido común") y el "conocimiento del otro"; se trata, pues, de esferas de saber muy diferenciadas. Cuando los ingleses hablan de "funciones sociales del conocimiento", tienen presente, sobre todo, el *conocimiento científico*, y, especialmente, el conocimiento científico en el dominio de las ciencias exactas y naturales. Cuando los autores, como Augusto Comte antes, o Sorokin hoy, estudian las "fluctuaciones de los sistemas de verdad" en su relación con las variaciones de los tipos sociales globales, se refieren preferentemente al *conocimiento filosófico* (151), intentando, confundidamente, considerar la forma de conocimiento estudiada como *única forma*, posiblemente como herencia de una epistemología científica que ha considerado durante siglos como *conocimiento* al conocimiento científico.

Por otra parte, hay que observar que, cuando se estudian sociedades globales, grupos sociales o formas de sociabilidad, no siempre predominan en ellas el mismo conocimiento, antes al contrario "hay sociedades en las que el conocimiento del sentido común es el conocimiento principal; hay otras en las que predomina el conocimiento técnico; en otras es el conocimiento científico; en otras, en fin, es el conocimiento filosófico, etc." (152) Estas *especies o géneros de conocimiento* (que acabamos de exponer) sufren acentuaciones diversas, llamadas por Gurvitch *formas de conocimiento*, y son, volveremos a recordar, la forma mística y forma racional; la forma empírica y la forma conceptual; la forma positiva y la especulativa; la forma intuitiva y la reflexiva; la forma simbólica y la

adecuada; la forma colectiva y la individual. Se pueden observar ciertos géneros de conocimiento acentuados preferentemente por ciertas formas, por ejemplo, el filosófico por la forma especulativa, el político por la forma simbólica, el perceptivo y el científico por la forma colectiva, etc. Sin embargo, pretender que esa acentuación es inalterable, es erróneo, pues tales acentuaciones dependen de los diferentes marcos sociales en los que se hallen. Del mismo modo que es también erróneo pretender la persistencia de una determinada jerarquía de géneros de conocimiento, pues ésta también depende de los marcos sociales en que se ubiquen. Por este motivo "se puede establecer esta regla general, igualmente válida para las tres escalas de la sociología del conocimiento (microsocial, grupal, global): las formas de conocimiento sólo sirven para caracterizar las fluctuaciones que constituyen los puntos de referencia indispensables para la confrontación del saber y de la realidad social" (153). Aplicando esta regla podríamos observar que los puntos de referencia indispensables para el estudio de las fluctuaciones entre el saber y la realidad social, en la Microsociología, están formados por la confluencia de los géneros de conocimiento con sus formas, pues sería caer en el defecto que se denuncia tratar los géneros de conocimiento directamente con los grupos, clases o las simples unidades microsociales (masas, comunidades, comuniones), ya que se podría llegar a aseverar que *siempre* "las masas activas parecen servir de cuadros al conocimiento empírico y simbólico, las comunidades activas al conocimiento racional y reflexivo, las comuniones activas al conocimiento especulativo e intuitivo, etc." (154), olvidándonos que en marcos sociales distintos las masas activas se pueden mostrar especulativas y conceptuales, por ejemplo.

Sí que es posible, en la Macrosociología, confrontar los géneros de conocimientos con los tipos de estructuras globales, pues en la estructura social los géneros se configuran formando una jerarquía o sistema de conocimientos, lo que determina las formas subsiguientes o las acentuaciones variadas de esos géneros. Gurvitch propone algunos

ejemplos, de entre los que escojemos:

La Estructura teocrático-carismática (identificación iglesia-estado, encarnada en un rey-sacerdote-Dios viviente):

Jerarquía de géneros:

I.- Mitológico-filosófico (Isis-Osiris en el Egipto antiguo), de coloración o forma racional (se manifiesta en la administración y en las técnicas).

II.- Técnico y político, acentuados por las formas empírica, reflexiva y adecuada del saber.

III.- Perceptivo del mundo exterior, de coloración a la vez mística y racional (por influencia del anterior).

IV.- Conocimiento del sentido común, variando según grupos, medios y tradiciones.

V.- Científico, está en sus comienzos y presenta carácter esotérico y restringido a sabios y sacerdotes.

VI.- Conocimiento de los Otros, de los Nosotros, de los grupos y sociedades, pues por una parte hay un gran caos de grupos pequeños y tradiciones, y por otra parte abundan las masas pasivas y dispersas. (155)

d) Tareas complementarias de la sociología del conocimiento.

Una vez establecida la tarea principal de la sociología del conocimiento, Gurvitch no puede dejar de lado aquellos elementos que le han servido para configurar la sociología en profundidad, y que, de manera parcial, han sido cuestiones problematizadas por diferentes autores. Por tal motivo, nuestro autor se guarda muy bien de echar en olvido estos elementos convertidos en la tarea subsiguiente a la que hemos puesto más atrás. Esta tarea queda establecida como el estudio de "a) la relación entre la jerarquía variable de los géneros de conocimiento y las jerarquías, también móviles, de las demás obras de civilización, incluso las diferentes reglamentaciones sociales (llamadas controles sociales); b) el papel del saber y de sus representantes en los diversos tipos de cuadros sociales; c) las varias maneras de expresión, de comunicación y de difusión del saber, siempre en correlación

funcional con los sujetos colectivos, receptores y emisores; d) finalmente, las regulaciones tendenciales de diferenciación, por una parte, de conjunción, por otra, de los diversos géneros del saber correspondiente a los tipos de sociedades globales, de clases y a veces hasta de agrupamientos particulares, lo que constituiría la sociología genética del conocimiento"(156). Las regularidades tendenciales a que hace referencia Gurvitch en el último apartado, que vienen a sustituir sociológicamente a las leyes de evolución que configuran tipos continuos, se aplican a los tipos discontinuos de grupos y, sobre todo, de sociedades globales; es decir, su aplicación se hace en exclusiva a la escala macrosociológica. Gurvitch las define como "marchas de los conjuntos en ciertas direcciones más o menos precisas, pero inciertas en cuanto a su destino", ilustrando esta definición de un modo preciso: "Así, por ejemplo, la sociedad feudal podía desarrollarse tanto en el sentido de una teocracia, como en el sentido de una federación de ciudades libres o en el sentido de una monarquía territorial. Del mismo modo la sociedad capitalista puede desarrollarse en el sentido de una tecnocracia o en el de una democracia económica pluralista"(157). Estas regularidades tendenciales no deben excluir, y de hecho no lo hacen en los últimos trabajos de Gurvitch, la consideración de la causalidad singular, tal y como ya hemos estudiado con anterioridad, "jugando a veces en el sentido de influencia de los marcos sociales sobre la orientación y los caracteres del saber, a veces en el sentido inverso de la influencia del saber sobre la conservación o sobre el estallido de las estructuras sociales, a veces, por fin, manifestándose como su causalidad recíproca"(158). No olvidemos, por último, que la idea de regularidad tendencial no implica ni un dirección determinada en sí misma ni tampoco en cualquier sociedad global, aunque se repita su estructura, pues "en cada tipo de sociedad global, se pueden observar múltiples *regularidades tendenciales*, que van en direcciones diferentes" (159).

Cap. 15.- Microsociología del conocimiento.

Hasta 1966, Gurvitch no ataca de lleno este tema, la aplicación de la estructura sociológica al conocimiento, en su obra póstuma *Los Marcos Sociales del Conocimiento*.(160) Desde 1948, en su *Initiation aux Recherches de la Sociologie de la connaissance*, no hace más que aproximaciones a los marcos sociales, análisis de los autores que se preocupan de este tema y que ya hemos dado cuenta de ellos, y precisiones en el orden epistemológico. En su última obra reúne y organiza definitivamente (necesariamente tuvo que ser así al ser su obra póstuma) toda la temática de la sociología del conocimiento. Y la primera aplicación era de obligado cumplimiento hacerla a la microsociología. En ella, recordemos, estudia las relaciones sociales básicas, como son la Masa, la Comunidad y la Comunión. Gurvitch se hace eco de una objeción lógica que se le hace al estudio de la microsociología; en efecto, si las relaciones sociales, grupos y clases no tienen en sí mismos significado alguno sino en virtud de su pertenencia a un cierto tipo de sistema social total, en el que están determinados y por el que poseen sus significados propios, es absurdo tratar por separado y de aplicar el estudio cognitivo a lo microsociológico en sí; pero de esta objeción no sale airoso nuestro autor, aunque en su defensa dice que "esta objeción implica un prejuicio bastante extendido que atribuye al conocimiento (y a todas las obras de civilización en general) una independencia y una ineficacia mucho más grandes que las que tienen efectivamente en el engranaje complejo de la realidad social"(161); no creemos que con esta respuesta se afronte solución alguna al problema, correctamente planteado, por otra parte. Creemos, más bien, que en estos estudios hay una lejana influencia weberiana de los *tipos ideales* (o estereotipos) a los que se les ha añadido una buena dosis de relativismo y de relacionismo, al incardinarlos a la tipología, más amplia, de los sistemas sociales totales. Esto sí lo reconoce explícitamente nuestro autor: "Reconocemos, como ya lo hemos dicho y repetido, que la gran utilidad de estos estudios no tomará relieve definitivo más que por la confrontación de

los sistemas de conocimientos con las sociedades globales: esos macrocosmos de clases, de grupos y manifestaciones de la sociabilidad" (162)

Las relaciones sociales básicas como marcos sociales del conocimiento.

a) las Masas: que se caracterizan fundamentalmente por el conocimiento perceptivo del mundo exterior y por el conocimiento político siempre que esté mediado por lemas, utopías y mitos. Gurvitch distingue entre masas pasivas y masas activas, identificando, inconscientemente, "a las masas pasivas con las masas campesinas, al mismo tiempo que a las masas desestructuradas de la sociedad post-industrial, por oposición a las masas activas que son un poco el eco de la noción de masa en la literatura política socialista" (163). A cada una de estas masas atribuye determinadas coloraciones, realistas o utópicas, en sus principales géneros de conocimientos; así en cuanto al conocimiento perceptivo del mundo exterior, en las masas pasivas predomina su asentamiento espacial, por lo que el ritmo temporal es lento, influido por la extensión física, por asegurar su asentamiento; su actitud es de supervivencia, autística y egocéntrica, como la masa de desempleados, o la de los que hablan un mismo idioma fuera de las fronteras nacionales; la masa activa, por el contrario, percibe el mundo a través de la acción, de la impaciencia en la consecución de sus logros, de sus iniciativas; tal es el caso de las masas descontentas o de las revolucionarias. En éstas el tiempo predomina sobre el espacio, un tiempo que es adelantado, y en virtud de este tiempo dividen el mundo exterior en zonas, amistosas o no, con arreglo a los posibles ritmos temporales.

Las formas de este género de conocimiento, atribuidas a las masas pasivas, son la simbólica, especulativa y colectiva; mientras que a las masas activas se atribuye la conceptual, cuando el saber es empírico.

Del conocimiento político, segundo género de conocimiento, la reflexión de Gurvitch no deja de ser curiosa, tanto más cuanto en nuestro país hay,

en la actualidad, una auténtica encuestofrenia encaminada a mostrar a los partidos políticos la posible orientación política de las masas y sus intenciones de voto. Las masas pasivas no manifiestan la importancia de este género de conocimiento más que de un modo negativo, esto es, a través de la abstención en ciertas coyunturas, como a la espera de un momento más propicio; ésto le lleva a hacer sospechar a Gurvitch que tal abstencionismo no es más que aparente, ya que está dictado por un conocimiento partidario, comprometido y tácito. De todos modos, a pesar de la descripción de Gurvitch, tal postura abstencionista de las masas pasivas está íntimamente unida a su conocimiento político directo, que suele ser muy escaso, ya que de lo contrario podrían pasar a constituirse en masas activas, con participación directa en grupos de mayor envergadura, como partido, sindicato, etc. Si en verdad existe en las masas pasivas algún conocimiento partidario o comprometido, creemos que será el que haga referencia con su bienestar directo e inmediato, personal, independiente del número de individuos que pueda alcanzar. No olvidemos que las masas pasivas es el objetivo máximo de todas las sociedades globales no esencialmente democráticas, lo que equivale decir todas las existentes hasta hoy. Cuanto mayor sea la masa pasiva, mayor es el margen de poder y de maniobra de todo poder político y estatal. Una gran abundancia de literatura ha producido esta confluencia en el concepto de masa: de ser producto de una fuerza política represiva y de forjarse una conciencia de masa en un número cada vez mayor de individuos y a los que es necesario liberar. (164) En las formas cognitivas de este género de conocimiento, cabe destacar, en las masas activas, la forma conceptual que se proyecta sobre los símbolos políticos, que formulados como mitos llevan a la acción; también se conceptualizan los medios para llevar a cabo tal acción; esta doble conceptualización, considera Gurvitch, que se plasma en los llamados "programas" de los partidos políticos y en sus "resoluciones". Nuestro autor no dice nada al respecto de las masas pasivas, pero apostilla de las anteriores que el conocimiento político predomina en ellas de tal manera que el resto de los géneros de conocimiento queda condicionado por éste,

así a los Otros se les ve como aliados o enemigos, lo que comporta la misma calificación de los ámbitos vitales de los grupos, denominado por Gurvitch, el conocimiento perceptivo del mundo exterior. (165)

b) Las Comunidades: son las manifestaciones más ponderadas, más durables, de conducta más regular y de funcionamiento más estereotipado de toda otra forma de sociabilidad; equipos de estudiosos e investigadores científicos dimanando directamente de las comunidades, del mismo modo que grupos perfectamente regulados y organizados jurídicamente. Su tendencia a la racionalización hace que entre los géneros de conocimiento predomine el conocimiento del Otro, sobre todo en algunas sociedades globales, que lo favorecen, como en las ciudades antiguas, donde el otro era el conciudadano, es decir la persona sometida y favorecida por una serie de normas y leyes de valor racional; esta valoración propicia el conocimiento perceptivo del mundo exterior, de coloración igualmente racional (las calles y plazas de Renacimiento, por ejemplo, y en nuestra sociedad global en donde se equilibra lo especulativo con lo positivo), y el conocimiento del sentido común, tendente siempre a favorecer modelos y reglas y a darle a todo un matiz racional (166). Del mismo modo que el conocimiento político queda también racionalizado, libre de todo simbolismo exagerado, de mitos y de utopías. El conocimiento técnico, por fin, queda propiciado en tanto en cuanto las comunidades mantienen todo conocimiento adquirido y ayudan, en determinadas circunstancias (fábricas, oficinas, laboratorios, etc.), a descubrir conocimientos nuevos. En la sociedad actual recuerda Gurvitch, frente al estereotipo marxista, que el papel renovador de las comunidades de trabajadores es mínimo, debido a la alta especialización y complejidad de la técnica. (167)

c) Las Comuniones: representan el grado de fusión de las conciencias participantes más intenso de los Nosotros, replegándose en su propio mundo, en una especie de solipsismo colectivo. De esta manera las comuniones no favorecen más que el conocimiento de ellas mismas (de los

Nosotros), luego el conocimiento político y por último el cosmo-teogónico. El conocimiento de los Nosotros posee un componente místico que le otorga una radicalidad intransigente a los participantes, considerando a los Otros como los dubitativos, los recalitrantes, los indiferentes, los adversarios, o, en suma, los "que están fuera". Son, sin duda, las comuniones las que han dado pie a Gurvitch para mostrar una enorme intencionalidad filosófica. Con las comuniones (y también con las masas y las comunidades, aunque en menor grado) ha querido demostrar la insuficiencia del presupuesto filosófico de la conciencia cerrada en sí misma, el error del racionalismo evolucionista, y la equivocación de considerar al individuo vinculado directamente con lo universal o con lo divino, sin necesidad de pasar por los signos, símbolos, etc. proyectándolo directamente más allá de la realidad humana. En efecto, la noción de conciencia cerrada está incardinada en la tradición cristiana y expuesta de manera indudable por Pascal y por Kierkegaard. "A consecuencia del pecado original, nos cuenta Gurvitch, y de la caída, las conciencias humanas se cierran unas para otras; éstas no pueden más que comunicarse aisladamente con Cristo (si esta gracia les es concedida) y es solamente por su mediación que pueden comunicarse entre sí. Así la "Comunión" no es de este mundo, y toda tentativa por constituir la en la vida social real será condenada como siendo de inspiración diabólica" (168). También Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, desarrolla una concepción parecida y que recuerda a la de S. Agustín, cuando dice, siempre según Gurvitch, que "los individuos no se pueden elevar hasta la Comunión si no se separan de la sociedad real ("sociedad cerrada" basada en el instinto de conservación), para participar aisladamente en la actividad creadora del espíritu; este sería el único medio para llegar a la "sociedad abierta" que no tiene nada de común con la vida social real" ... "quienes la alcanzan son los santos, los grandes místicos, los héroes y los genios..."(169). Como vemos el supuesto filosófico es radicalmente distinto de estos autores al de Gurvitch; recordémoslo brevemente en una cita a propósito del comentario de la doctrina de Fichte, su inspirador y maestro: "Así nuestra voluntad

clarividente, nuestra intuición volitiva, guiada por sus propias luces que surgen en la acción misma, siendo todo el elemento más personal del yo, en lugar de aislarnos, nos integra en un flujo transpersonal de la actividad creadora, colocada en la duración y englobando todas las voluntades personales", y precisa más adelante: "Constituyendo una *Gemainde der Iche*, una reciprocidad total de perspectivas entre la multiplicidad infinita de las conciencias y su unidad, una totalidad inmanente donde el todo y las partes se engendran recíprocamente y se afirman como equivalentes..."(170). Es un texto claro y alternativo: de la conciencia cerrada se sale mediante la intuición volitiva que se gesta y manifiesta en la acción; la acción individual no tiene sentido sino como parte integrante de un conjunto más amplio: la *Gemainde*, la comunidad de yoes, de individuos, subrayando con esto que ninguna de las partes absorbe a la otra. No cabe la menor duda que desde estos supuestos es posible la existencia social y el estudio sociológico de las relaciones sociales básicas, sin tener que hacer ninguna pirueta metafísica ni teológica.

Del racionalismo evolucionista nos advierte Gurvitch que, al fijarse en exclusividad en uno de los aspectos de la comunión, a saber, en su misticismo y opresión, y el deslizamiento de ese misticismo hacia una búsqueda de identidad delirante, cosa que es bien patente, según ellos, en las sociedades arcaicas, concluyen que la civilización libera por etapas a los hombres de la participación en las Comuniones, en provecho de la razón universal y de relaciones sociales menos opresivas y menos exigentes. Es el caso de Hobhouse en Inglaterra, del Durkheim anterior a las *Formas elementales* y del Lévy-Bruhl anterior a sus *Símbolos y experiencia mística en los primitivos*, en Francia.(171) En cuanto al último punto, la necesidad de pasar por las señales, signos, símbolos, etc., no es necesario sino recordar la constitución del "fenómeno social total" en sus capas de profundidad, a lo que nos remitimos, para comprender su justa crítica.

Cap. 16.- Macrosociología del Conocimiento.

1.- *Los grupos particulares como marcos sociales del conocimiento.*

Por determinadas razones históricas, que Gurvitch conoce muy bien y las expresa en su *Vocation*, pgs. 289-292, el análisis de los grupos había sido denostado y eliminado de los estudios sociológicos. Nuestro autor libra una batalla importante en favor de la recuperación de tales unidades tipológicas macrosociales, sin las cuales es imposible la construcción de una sociología en profundidad. De la importancia de los grupos, nos dice que "todo grupo particular dispone en diferentes grados de intensidad y de actualidad de todos los estratos de lo social, por consiguiente, todo grupo tiene siempre actualmente o virtualmente un rol en lo que ciertos sociólogos gustan llamar cultura o civilización, en lo que participa y constituye una de sus fuentes"(172). Por este motivo se puede decir que los grupos particulares son "sedes del conocimiento" (173).

Recordemos que los grupos sociales son tipos sociales a caballo entre los tipos abstractos (los géneros de sociabilidad) y los tipos concretos (las sociedades globales), siendo irreductibles a sus componentes (las manifestaciones de la sociabilidad) y a las totalidades en las que están a su vez integrados (las sociedades globales); son, generalmente, activos, pudiendo producir nuevos modelos, signos, señales, símbolos, reglas, valores, ideas, etc. No hay que olvidar que los grupos son una unificación, una cohesión de las manifestaciones de la sociabilidad, pero que adquiere su total significado en la integración, a su vez, de los grupos en la sociedad global, relacionándose todos entre sí dialécticamente (en todos sus procedimientos: de complementariedad, de implicación mutua, de ambigüedad, de polarización y de reciprocidad de perspectivas, procedimientos que constituye el método del hiper-empirismo dialéctico). Los grupos, aunque de forma artificial, forman jerarquías, en función de las estructuras sociales y de los roles que desempeñen en las sociedades globales, siendo múltiples y presentando una enorme variedad, como

tuvimos ocasión de ver en la segunda parte de esta obra.(174). El grupo, señala con insistencia Gurvitch, es, a su vez, un marco estructurable, fundamentalmente, aunque pueda presentarse estructurado, es decir, presenta un equilibrio precario entre los componentes de su interior y su papel exterior en las sociedades globales. Cuando consigue efectivamente ese equilibrio, es cuando está estructurado, lo que no significa que esté organizado (por ejemplo, grupos de edad, de jóvenes, de ciertas profesiones...). De entre la inmensa maraña de grupos, Gurvitch los clasifica:

a) "Grupos distinguidos por el modo de acceso y el saber": recordemos que los grupos, por el modo de acceso a ese grupo, se dividen en abiertos, condicionados y cerrados. De estos, únicamente los cerrados, son los más propicios a estudiar como marcos sociales del conocimiento. La eficacia de su estudio depende del carácter del grupo, de la coyuntura en que se encuentra y del tipo de sociedad global en que estén integrados: sacerdotes, un grupo feudal, la nobleza de armas, de toga, la burguesía alta, los trusts o carteles nacionales o internacionales, etc. De entre los múltiples grupos cerrados de la actualidad, Gurvitch se fija en las Facultades universitarias (Letras, Derecho, Medicina...), que son sedes de conocimientos sus establecimientos, cátedras, etc. Los géneros de conocimientos están en función de su especialización: técnico, científico, filosófico, etc., ocupando los otros géneros un lugar mínimo, pudiendo tener alguno de ellos alguna importancia, como el conocimiento político en cuanto "saber administrativo"; el conocimiento de los Otros requeriría centros pequeños, lo que es inusual, para que tuviera importancia y el del sentido común es oscilante y depende al campo que se aplique. Las coloraciones o formas cognitivas son la conceptual, simbólica, positiva, colectiva, racional, aunque el saber enseñado en las aulas sigue siendo esotérico, hermético y tradicional (175).

b) "Las Familias y el saber": es uno de los grupos de acceso más o menos

limitado, pero caracterizado por su multifuncionalidad. También depende, su sistema cognitivo, del marco social global, y Gurvitch, en este caso analiza "la familia francesa actual en la que la mujer se queda en casa y cria a los hijos". La premisa para abordar la jerarquía del sistema cognitivo es "si reina la armonía"; entonces Gurvitch establece, en primer lugar el conocimiento del otro y del nosotros, es decir de los propios miembros de la familia; si, por el contrario, no reina la armonía este género de conocimiento pierde su primordial papel, debido a los conflictos mutuos; el siguiente género es el del sentido común (176), el conocimiento de uso y funcionamiento de la familia, que se transmite de padres a hijos, aunque cada vez, en la actualidad, es más difícil de preservar de injerencias externas que lo relegan al abandono paulatino. El conocimiento político vendría después, en dos vertientes distintas: una referida a la estrategia necesaria para la educación y formación de los hijos, por parte de los padres, y de consecución de mayor libertad, por parte de los hijos; otra a la toma de posiciones estrictamente políticas. Gurvitch todavía no tiene datos empíricos ni la sociedad ha evolucionado lo suficiente para distinguir entre lo que es "la familia" como grupo humano, regida por el "paterfamilias" y de una extensión considerable, con unas determinadas normas, con la familia actual, que está restringida a la "pareja" y a los hijos, sin establecer escalas ni normas diferenciadoras entre ellos, teniendo todos el mismo rango, compartiendo por igual decisiones y responsabilidades, cosa que en "la familia" es impensable; sin embargo lo intuye cuando afirma que la familia tradicional era un foco de continuismo político, pero ya, desde comienzos del siglo XX no es raro ver en Gran Bretaña, como en Francia, a padres pertenecer al partido conservador y a los hijos afiliados, e incluso dirigentes, del partido opuesto, el laborista. Desde que se nucleiza cada vez más la familia y los miembros están cada vez más abocados al trabajo, colegios, etc., esta tarea tradicional de la familia, como núcleo político, ha ido desapareciendo. Por último, coloca Gurvitch el conocimiento técnico, que podríamos decir de andar por casa, esto es, a niveles rudimentarios para el simple funcionamiento del hogar.

De los otros conocimientos más cualificados, como el científico y el filosófico, no pierde la ocasión para decir que tales conocimientos "no se ven, evidentemente, favorecidos por los marcos sociales familiares". Las acentuaciones de estos géneros son: las formas positivas y empíricas están más desarrolladas; menos lo están la simbólica- adecuada y la colectiva-individual, así como la místico-racional. Termina diciendo nuestro autor que la familia "no revela una gran riqueza, de manera que no es muy atractiva para un estudio sociológico del saber"(177)

c) "Los grupos locales de poca envergadura y su saber": estos grupos (aldeas, pueblos, etc) presentan una tareas muy definidas, tanto respecto a ellos mismos (de administración y buena convivencia de los vecinos, por ejemplo) como con respecto a los demás (establecer relaciones con otros grupos locales). Las comunidades, frente a las masas y las comuniones, son las más potentes y las que de hecho más abundantemente existen en estos grupos, pero sería un error identificar las comunidades con los grupos locales de poca envergadura. Estos grupos son sedes de un determinado conocimiento del mundo externo, dependiendo del propio *situs*: jardines, huertas, campos, bosques, montañas, playas, rutas y vías de comunicación con los demás grupos, etc. Esta extensión perceptiva se hace entonces egocéntrica y concéntrica. Cuando, por otra parte, estos grupos están ubicados junto a las grandes urbes, la extensión perceptiva se difumina en proporción directa a la influencia de la urbe sobre ellos. El tiempo es un tiempo amplio, de larga duración (la vida discurre con elevada uniformidad para que se pueda considerar, generalmente, un tiempo más breve, de mayor inmediatez); es el tiempo de las estaciones, un tiempo cíclico, pero, curiosamente, son las conceptualizaciones y las medidas impuestas de fuera por grupos de mayor envergadura, como Iglesias, Estados o sociedades globales, las que imperan en sus cómputos aunque conviven con los residuos de sus tiempos y extensiones autóctonos. En estos grupos también prima sobremanera el conocimiento del sentido común, propio de sus formas de vida, siempre en litigio con las formas de imposición que vienen

de fuera. Gurvitch resalta, a continuación, una cierta paradoja, cual es la no existencia del conocimiento del Otro y de los Nosotros, siendo estos lugares donde en principio se debería fomentar tal género de conocimiento debido al mutuo conocimiento y relaciones estrechas que los vecinos tienen entre sí. En virtud de ciertas investigaciones realizadas (178), se demuestra precisamente lo contrario, la ausencia de tal conocimiento, a causa de que el otro es relevante no por sí mismo sino en cuanto posee semejanza con el sujeto que conoce y con su correspondencia con los estereotipos sociales. Queda así evidenciada la dificultad de supervivencia de las personalidades emergentes o de actitudes vitales al margen de las pautas, rígidas en exceso, de estos grupos. Los conocimientos técnicos también son importantes en las aldeas y pueblos, especialmente el aplicado a las labores agrícolas, ganaderas, pesqueras, etc. Ciertas técnicas más complejas o sofisticadas, como las de abonos o el uso del tractor muestra la influencia de la sociedad global. El conocimiento político, por último, reside en estos grupos como estrategia de relaciones de buena vecindad con otros grupos y, a veces, como punto de partida de influencia geográfica-electoral de los partidos políticos. El resto de los conocimientos (científico, filosófico) no son propiciados por estos grupos locales de poca envergadura. Por último, en cuanto a las coloraciones mentales de los géneros de conocimientos o formas, se ve predominar lo racional, lo empírico, lo positivo, con el refuerzo de lo simbólico y lo colectivo.(179)

d) "Las Fábricas y el saber": las fábricas (y los talleres) son consideradas por Gurvitch desde el punto de vista de los obreros, de su relación con las máquinas y del modo de realización de su trabajo (en cadena o en colaboración en la misma tarea). En buena lógica, el género de conocimiento predominante es el conocimiento técnico, por cuanto la vinculación del trabajo a la máquina; el conocimiento político, como táctica de adaptación a los compañeros y jefes, viene en segundo lugar; el del sentido común, relacionado con el ambiente específico de la fábrica, ocupa el tercer lugar; podríamos decir que es un conocimiento político

particularizado, que refuerza o entra en conflicto con la actitud de los sindicatos y con los organismos de representación obrera. Del mismo modo es específico al mundo de la fábrica (del taller o de la empresa) el conocimiento perceptivo del mundo exterior, es decir, que el mundo real es el específico de la empresa: sus utensilios, máquinas, compañeros, jefes, a lo que se añade los tiempos también específicos regidos por los horarios de trabajo, turnos, etc. más las distancias empleadas en recorrer el camino de sus hogares al trabajo, sacrificios que comporta, etc. El conocimiento de del Otro y del Nosotros está diluido dado el sojuzgamiento de los obreros a las máquinas, a la administración de los técnicos especialistas y a los jefes o directores de las fábricas. Gurvitch es consciente, y así lo subraya, del nivel de sumisión del individuo trabajador en el régimen del capitalismo organizado en el que nos encontramos; pero subraya también que "en un régimen de autogestión obrera y de colectivismo descentralizado, este conocimiento del otro, a través de las personas de los compañeros de equipo que trabajan en la misma ocupación, podría cobrar una importancia muy grande", lo cual, lejos de ser una utopía -en el sentido vulgar de lo irrealizable-, está perfectamente diseñado por Gurvitch en sus obras *La Déclaration des Droits Sociaux*, escrita en 1944, como también en *Le Temps présent et l'idée de droit social*, de 1931. A lo largo de su vida nuestro autor permaneció fiel a sus más profundas convicciones democráticas y revolucionarias.

Las formas de conocimientos son: la adecuada, racional, empírica, positiva y colectiva; la única excepción se da en el conocimiento político, donde entran lo especulativo, lo simbólico e incluso, lo mitológico, debido a la toma de posición de lucha sindical contra las estructuras feudales y autoritarias (180).

2.- Grupos de gran envergadura.

a) "Los Estados y sus sistemas cognitivos": los Estados son bloques de

grupos locales(181), multifuncionales y constituyen los marcos sociales más ricos y variados para los géneros y formas de conocimiento. De todas maneras es este tema del Estado uno de los más controvertidos en la historia del pensamiento político y social. Gurvitch que es deudor de Proudhon y de Marx, ya lo vimos, en muchas de sus concepciones, no lo es menos en lo referente al papel del Estado (182), lo que le impide entonar cánticos de alabanza a la figura del Estado, ni identificar su funcionamiento con la presencia de éste o aquél grupo político, evitando todo partidismo acrítico. Gurvitch considera a los Estados:

- como fenómenos sociales totales o parciales; en este sentido son sociedades políticas con su propia estructura.

- A estas sociedades políticas se superponen otros organismos con mayor poder político, con un dominio incondicional: la soberanía política.

- La soberanía y el poder que detentan los grupos y organismos anteriores les es atribuida por la sociedad global, que es la única que detenta la soberanía jurídica y social.

- Los Estados tienen tendencia a convertirse en instrumentos de dominio de clases, de ahí su continua tensión con los demás grupos sociales de distinta envergadura, entre los servicios públicos y el ejército, entre los organismos legislativos, administrativos y judiciales; con los grupos económicos, los sindicatos, las iglesias, las clases sociales, etc.

- Los Estados varían en función de los regímenes políticos. Éstos serán democráticos si están abiertos a las sociedades políticas y a sus estructuras y a las sociedades globales subyacentes. Por tanto los marcos sociales dependen que el estado se halle en una monarquía patrimonial, absoluta, parlamentaria, en una democracia liberal, en una tecnocracia burocrática fascista o fascistoide, en un colectivismo centralizador o [ésta es la apuesta de Gurvitch] en un colectivismo descentralizador de autogestión obrera.

En líneas generales, el Estado acuerda un valor importante al conocimiento perceptivo del mundo exterior, al estar situado en un

determinado territorio, autístico y egocéntrico (en cuanto puede estar aislado o en cuanto se opone a los demás estados), pero que puede ser a la vez proyectivo (caso de las alianzas) y concéntrico, como lo muestra las actividades militares (fortalezas, líneas fortificadas, construcción de armas de combate, etc.). Este mundo exterior es también conocido desde el punto de vista económico: materias primas disponibles y el turismo, los intercambios comerciales, el "mercado común", etc.(183). Los tiempos están ligados al presente y al futuro (tanto inmediato cuanto mediato), siendo preferentemente cuantificados, junto con los espacios, estableciéndose patrones-medidas que tienen gran influencia en la vida social. Las formas de este género de conocimiento son la simbólica, la conceptual, colectiva, positiva y la racional, excepto en las teocracias carismáticas, en las que las formas positiva y racional están reemplazadas por las formas especulativa y mística.

El segundo género de conocimiento es el conocimiento político, entendiéndolo por tal los medios tácticos para atender a las más diversas exigencias de los diferentes y dispares grupos, servicios, clases, partidos, etc. Esta satisfacción de las exigencias es la garantía de permanencia en el poder. El conocimiento del sentido común, que antaño era primordial en el aparato del estado, hoy está recluido en determinados servicios públicos y en determinados cuerpos administrativos y políticos (Consejo de Estado francés, la Corte Suprema de Justicia de Estados Unidos). Sin embargo cuando se manifiesta en grupos de limitadas atribuciones (Correos, Telégrafos, RENFE, etc.) este conocimiento se ve atrapado por la rutina y la burocracia. En cuarto lugar está el conocimiento técnico, cuya importancia es fácil averiguar si se tiene en cuenta todas las actividades técnicas que requieren una especialización determinada, como la navegación comercial, las agriculturas, manufacturas industriales, las artes de la guerra, el manejo del enorme aparato burocrático y técnico del estado. Es también importante el conocimiento filosófico, que puede sustentar al estado o ser utilizado por él como justificación, o bien oponerse a él buscando su

derrumbe, tal y como muestran las filosofías socio-políticas (las filosofías liberales, las democráticas, las socialistas, comunistas, anarquistas o fascistas). El Estado puede tomar iniciativas para favorecer determinada clase de conocimiento científico y filosófico, creando instituciones, establecimientos de enseñanza, organizando investigaciones determinadas, difundiendo el saber, apoyando nuevas pedagogías, etc, tal y como ocurrió a finales del XVII y en el XVIII con el Estado para combatir la fuerza de la Iglesia Católica y su monopolio embargante del saber, etc. Ultimamente, con la laización de la enseñanza y con la separación de la iglesia y el estado, sobre todo en el dominio del saber, se remata una labor comenzada por los países muchos años antes. Como vemos el papel del estado en nuestra historia occidental no es unívoco, estando su papel directamente vinculado a las sociedades globales y a sus estructuras.(184)

b) "Las Iglesias y sus sistemas cognitivos": como marcos sociales del conocimiento, las iglesias dependen fundamentalmente de sus dogmas, de sus creencias, de sus participantes, de sus ritos y de sus prácticas; de la intensidad de las comuniones místicas que se dan en ellas, y de las estructuras y organizaciones que canalizan y posibilitan la realización de sus cultos, ritos, etc. Así ocurre al menos con las tres iglesias cristianas: la católica, la ortodoxa y la protestante.

b.1) Las páginas que dedica Gurvitch a las iglesias son bastante curiosas, no tanto por sus análisis cuanto por sus intenciones que se ocultan tras ellos; en definitiva, parece ser, que son las críticas que un católico ortodoxo haría a las otras iglesias, sobre todo a la católica. Sobre ésta encontramos no tanto un análisis cuanto una acusación, y es la acusación de poder, basándose para ello en tres puntos: en su dogma principal (*la trascendencia absoluta de la Santa Trinidad*), en la detentación del saber por parte sólo de la alta jerarquía, y en la rígida estructuración, extraordinariamente firme y estable, orientada hacia la universalidad. Sobre este diseño general monta Gurvitch los géneros de conocimiento, en los que

destaca, en primer lugar, el conocimiento teológico-filosófico (parece ser que nuestro autor considera, con razón sin duda, que el papel de la filosofía sigue siendo el de *ancilla theologiae*); este conocimiento, basado en los dogmas, adquiere las formas racional, conceptual y colectiva y, en mucho menor grado, las formas mística, especulativa y simbólica (185). Estas formas predominantes nos muestran las tendencias hacia lo universal, lo que provoca que en su seno estén configurados las masas de creyentes, en primer lugar, luego las comunidades y, por último y de manera muy débil, las comuniones (186).

El conocimiento perceptivo del mundo exterior se basa en exclusiva en el centro del poder de la iglesia católica: el Vaticano; todo converge hacia este punto (Gurvitch recuerda el refrán medieval "todos los caminos conducen a Roma") y todo se expande desde este punto, absorbiendo cuanto encuentra a su paso: infieles, "hermanos separados" (ortodoxos, protestantes, etc.), budistas, etc. (187). El conocimiento político, por su parte, tiene un papel importante como es lógico; la organización compleja de la iglesia y su también compleja jerarquía requiere unos conocimientos tácticos apropiados tanto para resolver los conflictos internos cuanto para solventar los enfrentamientos que pueda haber con otras fuerzas sociales (como el Estado u otras iglesias). Este conocimiento político de la iglesia, y su *savoir faire*, ha inspirado toda clase de doctrinas: desde las más contrarrevolucionarias (las de Bonald y de Maistre) hasta las más revolucionarias (curas obreros o teólogas de la liberación), lo que manifiesta la versatilidad del poder en cuanto poder y su intransigencia, en cuanto que lima las posibles "exageraciones" de estas teorías que pongan en peligro el *status quo*. Esta situación no deja de extrañar a Gurvitch cuando afirma que "uno se sorprende al comprobar aquí que ni el conocimiento propiamente táctico, ni las diversas doctrinas políticas inspiradas por la iglesia católica acentúan una forma mística o especulativa, y que, bien al contrario, permanecen manifiestamente racionales, conceptuales y hasta más bien positivas", aunque Gurvitch parece olvidar

que la teología (en cuanto racionaliza y sistematiza una determinada fe partiendo de unos dogmas) y el poder (que también puede estar sistematizado y racionalizado en virtud de esos mismos dogmas) no pueden favorecer ni lo místico ni lo especulativo, sino todo lo contrario.

Como consecuencia de lo que venimos diciendo, el conocimiento del Otro y de los Nosotros deberían estar altamente desarrollados, lo que no ocurre al ser la masa la forma de relación básica favorecida por la iglesia; este conocimiento sólo se da en las comunidades (conventos y en las diferentes órdenes), lo que sí debería resultar totalmente extraño. Tampoco posee excesivo desarrollo el conocimiento técnico, entendido como manipulación de la materia, aunque permanezca en determinadas comunidades tendentes a ser comuniones (conventos de clausura) necesitando explotar la tierra u otras artes para su automantenimiento, al igual que ocurría en la Edad Media.

b.2) La iglesia ortodoxa y su sistema cognitivo son totalmente distintos a la católica y su sistema. En primer lugar, en el conocimiento teológico-filosófico, su dogma base es la inconclusión de la creación del mundo por Dios, tarea que continúa el Espíritu Santo, elevando así "la humanidad y la sociedad hacia una participación en la creación divina del mundo y de ellas mismas", dogma que nos recuerda la teoría fichtean y la del propio Gurvitch, panteísmos aparte, del voluntarismo participativo mediante la acción. Este dogma, sin embargo, permite cierta labilidad en la estructura y organización de la iglesia ortodoxa: una gestión democrática de la asamblea de todos los creyentes, el patriarcado, el cesaropapismo bizantino, los sínodos elegidos o nombrados, etc. lo que tampoco está nada mal. En esta iglesia, este género de conocimiento admite la forma mística de un modo muy acentuado, influyendo tanto en los fieles como en la jerarquía; como ejemplo propone Gurvitch "esa creencia tan difundida entre los campesinos rusos que la tierra que cultivan *"no pertenece más que a Dios"*, pero *"debe ser administrada por los que la trabajan"*. Bajo el

antiguo régimen, esta creencia llevaba a negar la legalidad del derecho de los propietarios de tierras, y bajo el régimen soviético actual puede llevar a la negativa de atribuir a la propiedad agraria al estado colectivista centralizador y a favorecer las tendencias de la autogestión de los "koljoses" hacia el colectivismo descentralizador". Son éstas palabras que no requieren comentario alguno.

El conocimiento político también es importante en esta iglesia y bajo sus dos perspectivas: de estrategia o táctica y de los ideales sociopolíticos; la primera perspectiva está encaminada a orientar las relaciones entre la iglesia y el estado, a regular el funcionamiento de los poderes eclesiásticos o entre las varias iglesias ortodoxas; la segunda perspectiva hace posible posturas sociopolíticas de extrema izquierda, sin que suponga contradicción con su dogmática: es un modo de entender esa ayuda a Dios en la creación del mundo, especialmente el mundo social; esto no quiere decir que la iglesia haya tomado esta postura necesariamente (nos sorprendería demasiado que fuera así; creemos que las valoraciones que hicimos para la iglesia católica valen para todas las iglesias, *qua iglesias*, sin excepción alguna: un centro de poder siempre se comporta como tal); Gurvitch se encarga de advertirnos que en los distintos países del mundo la iglesia ortodoxa ha tomado posiciones de derechas y de extrema derecha, o bien se ha manifestado indiferente ante determinadas coyunturas sociopolíticas. En cuanto al tercer género de conocimiento, el perceptivo del mundo exterior, tiene una distinta coloración al de la iglesia católica: no tiene tendencia hacia el proselitismo, y creemos que es porque carecen de centro geográfico concreto; en efecto, según su dogma toda la humanidad debe estar empeñada en su colaboración con Dios, a través del Espíritu Santo, para terminar la creación; por este motivo, las fronteras geográficas están diluidas y también por este motivo son los tiempos uno de los factores que más intervienen en estas iglesias, tiempos de gran amplitud, no sólo presentes sino futuros, de esperanza, podríamos decir, en la terminación de la obra. Las formas de conocimiento que predominan son la mística, la



especulativa y la simbólica, que, creemos, combinan mejor con una manera más dúctil y precisa de cumplimiento de su propia finalidad: potenciar una fe manteniendo una esperanza a través de una labor común que posibilite el sentido de la vida.

b.3) Las iglesias reformadas y sus sistemas cognitivos: las iglesias protestantes tienen como característica principal su dogma que no aspira a convertirse en sistema teológico, como los cuáqueros, que niegan la utilidad de toda teología; otra de sus características estriba en el culto de la fe en el interior del individuo: Dios no es accesible más que a través de la conciencia individual o quizás le es inmanente, como es inmanente a esta conciencia el infierno y el paraíso. Por estas razones es el conocimiento político el que está en el primer lugar, sobre todo como táctica en las relaciones entre pastores y fieles, pastores entre ellos, en los consistorios, entre las diferentes iglesias y con el estado. El conocimiento teológico-filosófico es sustituido por el conocimiento exegético de los Evangelios (en sus específicas versiones e interpretaciones que conllevan ciertas posturas filosóficas). En estas iglesias no hay conocimiento específico alguno del mundo exterior, pues éste es laico y profano, indigno de conocimiento, lo que permite el conocimiento impuesto por la sociedad global.

Gurvitch dice una última palabra sobre la toma de posición filosófica de estas iglesias: alentaron el subjetivismo idealista y sus diversas expresiones (Kant, Schleiermacher, Kierkegaard), del mismo modo que alentaron el conocimiento científico y técnico (sobre lo que trabajaron tanto Marx como Weber, aunque insistieron demasiado en la inspiración teológica de origen burgués que dió lugar al desarrollo del capitalismo). Esta conciencia cerrada, individualizada y replegada sobre sí misma no favorece el conocimiento del otro, como afirma Kierkegaard: los individuos no pueden ni comunicarse entre ellos ni comprenderse mutuamente sin pasar por la intermediación del Cristo.(188)

3.- Macrogrupos supra-funcionales:

3.1 Las clases sociales y sus sistemas cognitivos.

Gurvitch define de la siguiente manera a la clase social, basándose en su teoría y clasificación de los grupos: *"Las clases sociales son grupos particulares de hecho y a distancia caracterizados por su suprafuncionalidad, su tendencia hacia una extremada estructuración, su resistencia a la penetración por la sociedad global y su incompatibilidad radical con las otras clases"*(189). Recordemos lo que quiere decir Gurvitch con esta definición: a) en primer lugar que son grupos de hecho, frente a los voluntarios o impuestos, es decir que sus miembros participan en ellos sin quererlo explícitamente ni sufrir coerción alguna de una organización o poder, de igual manera que ocurre con los consumidores, o con los grupos de edad; pero frente a estos, las clases tienen una tendencia a la estructuración creciente, y, en consecuencia, los miembros se saben pertenecientes a ellas, tienen conciencia de su pertenencia, la famosa "conciencia de clase". b) Son grupos a distancia, frente a los grupos reunidos permanentemente, periódicamente, los grupos de contacto artificial (como los abonados a un mismo periódico, partido político, etc.), de los que, sin embargo, a veces, participa, al expresarse, la clase, en una multiplicidad de organizaciones que pueden ser muy activas y muy influyentes. c) La suprafuncionalidad se refiere sin duda a todas las funciones que ésta ejerce o debe cumplir; para entenderlo, Gurvitch observa que la suprafuncionalidad implica una multitud de organizaciones diferentes que expresan una unidad colectiva, como por ejemplo, partidos políticos, sindicatos, asociaciones de juventud, etc. las cuales, estando en tensión permanente entre ellas, manifiestan una unidad suprafuncional que puede enfrentarse a otras clases sociales o a otras organizaciones complejas, como el Estado, o bien a otras organizaciones concretas, como las organizaciones culturales, económicas, etc., sin identificarse con ellas, pero como expresiones de una clase social determinada. Las clases sociales están siempre inorganizadas, lo que no obsta para que estén muy estructuradas, sirviendo de base, por ello, a muchas organizaciones activas.

Gurvitch observa que el conflicto entre las clases y entre éstas y las sociedades globales proviene de esa suprafuncionalidad, en el sentido de que es un macrocosmos de grupos (aportación de enorme importancia para la sociología de las clases), que constituye todo un mundo, con pretensiones de ser el único mundo, identificándose con la sociedad global existente (o con la futura a la que se aspira). Con dos últimas observaciones termina Gurvitch su análisis de la suprafuncionalidad: por una parte que son agrupaciones de grupos (durante mucho tiempo se las ha identificado con grupos determinados; por ejemplo R. Dahrendorf las considera como grupos antagonistas con la sola función de escalar -o no dejar- el poder (190)) siendo por ello también unifuncionales y multifuncionales. Engloban a las familias, a las profesiones, grupos de edad, productores, consumidores, grupos de afinidad fraternal de distinto género, como los de afinidad de situación económica, los de actividad lucrativa, los grupos místico-extáticos (clero, creyentes, sectas, logias, etc.), y otros. De aquí que se den en el seno de las clases conflictos entre sus grupos componentes. Cuanto mayor sea el conflicto entre los grupos que configuran la clase, menor es la lucha entre las clases, y a la inversa. Por otra parte, las clases sociales no tendrían cabida si se redujeran los grupos particulares a grupos funcionales, tal y como suele hacerse, pues ignoraríamos las otras muchas funciones que puede desempeñar la clase social, que implica una determinada jerarquía que está en constante competencia con la jerarquía de los grupos funcionales (pensemos por ejemplo en una minoría étnica, como grupo suprafuncional, cual puede ser la judía, en un determinado país: como unidad parcial -no es como la clase social un supergrupo de grupos, sino simplemente un grupo suprafuncional, como acabamos de decir- de grupos que pueden estar en continuo conflicto entre sí: grupos, no sólo por su funcionalidad, sino también por su envergadura, por su duración, por su ritmo, por su modo de acceso -grupos cerrados que pretenden en ocasiones ser abiertos, como en los casos de matrimonios de religiones diversas, o de razas distintas, etc.- por su exteriorización, etc. (191)). Tan sólo en el ámbito de una determinada sociedad global aparece

el conflicto de las jerarquías de las clases sociales con la de los grupos, por ejemplo según nuestro autor, bajo el régimen del capitalismo desarrollado, las clases suprafuncionales han desplazado de su preeminencia al Estado y su jerarquía ha comenzado a prevalecer en las estructuras globales sobre la de los grupos funcionales. De hecho, fenómenos nuevos han aparecido en nuestra sociedad capitalista, como la burocracia, la tecnocracia, la unión de ambas o tecnoburocracia, los nuevos proletarios y los nuevos dirigentes, cada vez más viejos, que ya no luchan por su supervivencia sino por lograr una seguridad y una cierta calidad de vida, unos, o por monopolizar el acceso a la información, otros, verdadero capital de nuestro siglo, etc.(192).

d) Su cuarta característica es que son incompatibles entre sí, esto es, no se puede pertenecer a varias clases a la vez, por mucho que uno lo quiera (cosa que ni siquiera puede ocurrir): no se puede ser a la vez burgués, proletario y de clase media. Esta característica no sólo es debida a suprafuncionalidad sino que se debe también a su estructuración creciente, cuyas implicaciones veremos ahora después. Conforme las clases están más estructuradas más incompatibles son; por ejemplo, una clase aún no estructurada del todo, una clase virtual, como la de los tecnoburócratas, en la que una capa de ésta pertenece a la burguesía mientras otra pertenece a la clase media, muestra una cierta veleidad a circular por entre las clases, ya que aún no está configurada como clase separada; en el momento que lo esté, se opondrá a todas las otras clases, se volvería incompatible con ellas y trataría de dominarlas. e) La quinta característica es su resistencia a la penetración por la sociedad global; no todos los grupos actúan así: hay grupos con tendencia a someterse enteramente a la penetración de la sociedad global; Gurvitch enumera los siguientes: las asociaciones científicas, artísticas, literarias, pedagógicas, los institutos, las academias, las universidades, liceos, escuelas comunales, las fundaciones y centros de investigación, etc., las asociaciones y fundaciones filantrópicas, el estado democrático y la organización de la economía planificada dirigida por los

mismos interesados, etc.; otros grupos particulares que aceptan más o menos esa influencia de la sociedad global, como son la mayoría de los grupos de parentesco (familia doméstica, conyugal, matrimonio), grupos de localidad (incluido el estado no enteramente democratizado), grupos de actividad económica (empresas, profesiones, oficios, etc.), grupos de afinidad de situación económica, los diferentes públicos, los grupos de edad (con excepción de las "juventudes" cuando forman un grupo efectivo) y de sexo, de ciertos partidos políticos, clubs, sociedades deportivas, ciertos grupos místico-extáticos (Iglesias protestante, ortodoxa, budista, judía, logias masónicas, etc.). Por último los grupos refractarios a esa influencia o penetración de la sociedad global, conscientemente o no. Estos grupos son las clases sociales. Las razones de esa oposición refractaria son varias, y Gurvitch las enumera ampliamente; en síntesis son las siguientes: los grupos se sienten excluidos de la jerarquía de los grupos establecidos (los inmigrados, las minorías étnicas, etc.); los grupos sufren una degradación en el rango o en la situación que ocuparon antes (la nobleza y el clero tras la Revolución Francesa); las Iglesias universales, en especial la católica, debido al carácter revelado y extratemporal de sus dogmas; las clases sociales, que se consideran, cada una por su parte, como centro único, foco principal de la sociedad global, y base de su existencia futura, presente o pasada. f) La tendencia hacia la estructuración creciente es otra de las características principales de las clases; recordemos que la estructuración es un movimiento hacia un equilibrio precario de múltiples jerarquías, que se sustenta en los modelos, signos, señales, símbolos, valores e ideas específicas, lo cual, como subraya Gurvitch en el Tratado, es imposible sin conciencia colectiva(193), lo que equivale a reconocer en la clase social la posesión de una conciencia de clase, la creación de unas (sus) obras culturales (en correlación funcional con ella) y la existencia de una (su) ideología (como justificación, doctrinal o no, de posiciones partidistas). De la conciencia colectiva, base de la llamada conciencia de clase, dice Gurvitch que es "una interpenetración parcial de las conciencias individuales", definición que supone la existencia de una conciencia abierta,

"intencional", en el sentido fenomenológico, una capacidad de interpenetración que admite grados y la existencia de un flujo transpersonal, el fenómeno psíquico total, en el que participamos, mediante la acción volitiva, en distintas direcciones: hacia el Nosotros, el grupo y la sociedad global (en el caso de las conciencias colectivas); hacia el Yo (en el caso de las conciencias individuales); hacia los Otros (en el caso de las conciencias interpersonales). Estos grupos y relaciones sociales, varios y diversos, mantienen su unidad y su cohesión sólo a través de la conciencia colectiva, de las obras culturales y de la ideología de clase (194).

Gurvitch, a la hora de estudiar las clases sociales como Marcos de Conocimientos es consciente de que los sistemas cognitivos que encuentre en ellas son más bien implícitos que explícitos, espontáneos que elaborados, estudiando estos sistemas en las clases corrientemente distinguidas: la campesina, la burguesa, la proletaria y la "tecno-burocrática"(195).

1.- La clase campesina y su sistema cognitivo.

La definición que da nuestro autor de la clase campesina le lleva a situar correctamente esta clase como tal y como marco social del conocimiento; como tal clase nos advierte que no se la puede hacer depender de la forma específica de la propiedad, sino más bien "del trabajo directo de la tierra, por la superficie más bien limitada de los terrenos disponibles, así como por los medios técnicos apropiados, a lo que viene a agregarse una ideología particular (...) a menudo hecha de reserva ante las ciudades y su agitación, de *suspiciacias* respecto del estado, de cuyos gastos juzga que la mayoría son improductivos, y de su *resentimiento* para con las otras clases: para la burguesía, en razón de los precios exorbitantes de los productos industriales; de los múltiples intermediarios, los vendedores de productos alimenticios y sobre todo, los comerciantes de ganado, que son todavía peor vistos" (196). En el sistema cognitivo propio de la clase campesina, es el *conocimiento perceptivo del mundo exterior* el más importante, y sobre todo

las *étendues* (extensiones, amplitudes) y los tiempos. Como recoge Maria Isaura Pereira de Queiroz, las percepciones colectivas (de las colectividades, de los grupos y de las sociedades globales) son idénticas a las individuales, esto es, son "focos de estados mentales", y, apoyándose en Gurvitch, subraya que "toda percepción, comprendidas las extensiones, forma parte de nuestra existencia tanto colectiva como individual y no puede ser separada", de igual modo nos recuerda que para Gurvitch "la *étendue* es una extensión no cuantificada; su cuantificación la transforma en *espacio*"; por otra parte, insiste en recordar que, también para Gurvitch, "el carácter de la *étendue* es de ser única; su diversidad no es una plena realidad, sino un resultado de perspectivas en que la sitúan las diversas tomas de conciencia. No son ilusiones, sino vías de aproximación hacia la *étendue* real única; trátase de *étendues* sociales o del mundo exterior, permanecen siempre inseparables de su percepción." (197). Hay, pues, en Gurvitch un perspectivismo, de fondo kantiano y con un cierto eco bergsonian, que le permite decir que "las amplitudes y los tiempos en que está ese mundo [exterior de la clase campesina] son entendidos, percibidos, conceptualizados, dominados casi de la misma manera que en el conocimiento de los grupos locales de pequeña envergadura", es decir, son egocéntricas y concéntricas, en cuanto a las amplitudes, y de larga duración y lentos en cuanto a los tiempos, de lo que dan testimonio las fiestas folklóricas, las ceremonias locales, los calendarios estacionales (198). Impera en esta clase la comunidad pasiva, por lo que se acerca a la "masa"; la coloración de este conocimiento es emotiva y está tan determinada por su trabajo agrícola y por su vida cotidiana que desconfió de las otras unidades colectivas y la incapacita para dominar otras unidades espacio-temporales que las suyas. Posee una tendencia vital a propiciar una continuidad, pasiva, de su propia tradición y, por tanto, a replegarse dentro de sí. Sólo los grandes momentos históricos o trágicos (guerras, pestes, revoluciones, cosechas desastrosas, etc) han hecho sacudir su embotamiento secular; una vez pasados estos momentos, ha vuelto a su primigenia postura. El otro conocimiento es el del *sentido común*, que le proporciona

una sabiduría de subsistencia y de astucia, la famosa "sabiduría campesina", que debe emplear para no disgregarse y desaparecer, como se nota en los países del comunismo centralizador; en los países de capitalismo desarrollado (EE.UU., Gran Bretaña) la clase campesina como tal, ha desaparecido (199). El *conocimiento político* se da no sólo como estrategia sino como afirmación de un ideal, que si no se plasma en un programa político o en un partido, en Occidente, en la Europa Oriental se presenta de otra forma: "se da el caso del partido populista de Rusia (*narodniki*), llamado después "socialista-revolucionario", que pretendía, no sin razón, representar a la clase campesina rusa. En efecto, nos cuenta Gurvitch (y éste es un documento de primera mano), los resultados de las elecciones de 1918 para la Constituyente mostraban, ya bajo el régimen comunista, que la mayoría de la población se inclinaba por ese partido. A pesar de la disolución casi inmediata de la Constituyente, que le dió completa satisfacción en cuanto a sus exigencias respecto de la confiscación de todas las propiedades agrarias privadas, la "redistribución de las tierras" y el restablecimiento de la antigua "*mir*" rusa, bajo la nueva forma de "*koljoses*" soviéticos, la clase media campesina se mostró más bien reservada respecto del régimen. Sus aspiraciones políticas actuales están lejos de ser claras: no se afirman claramente más que en la lealtad para el régimen soviético y, al mismo tiempo, para la iglesia ortodoxa, así como en la influencia preponderante que ejerce esta clase sobre el Ejército Rojo" (200). Gurvitch desconoce la situación española. De no ser así habría hablado de la auténtica representación de la clase campesina, tanto política como sindical, a cargo del Anarquismo y de su sindicato, la CNT. Como muestra, bástenos una pequeña cita: "La única solución razonable en vastas zonas de España es una solución colectiva... En muchos distritos los propios campesinos se oponen; pero la ideología anarquista en Andalucía ha logrado imponerla como solución favorita en esa región (...) porque las ventajas de la propiedad comunal de la tierra son inmensas (...)" (201).

El *conocimiento del Otro*, afirma Gurvitch, aparece en penúltimo lugar,

pues, por un lado, el campesino es desconfiado "por naturaleza", solemos decir, de todo el mundo, y, por otro lado, se conoce al otro en cuanto miembro de la familia, compañero de faenas o participante de las cooperativas agrícolas (*koljos*), etc. Este conocimiento es complejo y contradictorio, a veces. Mientras que el *conocimiento técnico*, que ocupa el último lugar ya que esta clase muestra una gran resistencia a la implantación de las modernas técnicas, aunque muy partidaria del reforzamiento de lo tradicional. En cuanto a las *formas* de este sistema cognitivo, serían: la mística y la tradicional, la conceptual y la empírica, la positiva y la especulativa, combinándose entre sí, aunque predominan la simbólica y la colectiva sobre las demás.(202)

II.- La clase burguesa y su sistema cognitivo.

La burguesía es, sin duda, la clase más fácilmente identificada desde el surgimiento del capitalismo: "Todas las clases que han sido explotadas por la burguesía: el proletariado y varias fracciones del campesinado, han llegado al poder" escribe Lenin en *La revolución proletaria y el renegado Kausky*, en 1918, un año después de la toma del poder (203), y anteriormente había sido descrita y analizada por Marx, en un alarde histórico-sociológico: "La burguesía comienza con un proletariado que es a su vez un resto del proletariado de los tiempos feudales. El feudalismo tenía también su proletariado (la servidumbre que encerraba los gérmenes de la burguesía)". Como vemos, para Marx, la clase burguesa no puede existir sin la clase proletaria, que es la que la configura por oposición, manteniéndose a sus expensas; de aquí el conflicto necesario entre ellas: "En el curso de su desarrollo histórico, sigue diciendo Marx, la burguesía desarrolla necesariamente su carácter antagónico que, al principio, se encuentra más o menos solapado, que no existe más que en estado latente. A medida que la burguesía se desarrolla, lo hace también en su seno un nuevo proletariado, un proletariado moderno. Igualmente ese desarrollo implica una lucha entre la clase proletaria y la clase burguesa, lucha, que, antes de hacerse sentir por ambos lados, antes de ser percibida, apreciada,

comprendida, confesada y altamente proclamada, no se manifiesta previamente más que por conflictos parciales y momentáneos, por hechos subversivos", es decir es una lucha paulatina de intereses que se fragua por los grupos que componen las clases antes de desembocar en una lucha abierta de clases. "Esta oposición de intereses se deriva, piensa Marx, de las condiciones económicas de su vida burguesa (...)", podemos leer en *La Miseria de la filosofía* de 1847 (204).

Lleva razón Gurvitch cuando dice que esta clase "jugó primero el papel de vanguardia revolucionaria [algo que sólo reconoce Marx solapadamente], para llegar a ser después, por etapas, moderadora y conciliadora; más tarde, conservadora o reaccionaria y, en la hora actual, en que está dominada por el temor enorme de las revoluciones sociales, es fascinante con diferentes matices." (205) Esta clase se encuentra en la sociedad global total del capitalismo organizado y dirigista, con características diferentes a las que tuvo en su surgimiento, en el seno del capitalismo incipiente, otra sociedad global total distinta. En efecto, hoy configuran la clase burguesa: el patrono, los magnates de las altas finanzas, los potentes comerciantes, las profesiones liberales, los altos funcionarios de la burocracia administrativa, los técnicos de las empresas industriales, de las bancas, de los truts y cárteles, etc., mostrando todas estas fracciones una tendencia al control y dominio de los mercados más que a la posesión de los medios de producción y de las materias primas. Desde esta nueva consideración, Gurvitch analiza su sistema cognitivo; en primer lugar nos encontramos con una inclinación enorme de la burguesía de todos los tiempos por la ciencia y por la técnica, ya que sobre estos pilares basa su razón de ser, y fue el advenimiento de la burguesía lo que hizo progresar las ciencias de la naturaleza y las exactas, a través del estado y de las instituciones de enseñanza; dominando la burguesía al estado modificó los modos y la concepción del poder, cuantificando los espacios y los tiempos (*time is money*), como acabó ocurriendo con el conocimiento perceptivo del mundo exterior, que se acercó hasta casi su identificación con el conocimiento

científico (el surgimiento de la *quantofrenia*). Por ello los conocimientos que están en primer lugar son:

el *conocimiento científico, el técnico y el perceptivo del mundo exterior*, en donde se encuentra ubicado el mercado, las fábricas, empresas, comercio, sobre todo exterior, la búsqueda de materias primas, etc, hace de los espacios grandes extensiones, fácilmente recorribles gracias a la técnica, y de los tiempos, cortos, una pugna entre los adelantos y los atrasos.

Es el *conocimiento político* el que se encuentra en segundo lugar, tanto como táctica como confirmación de un ideal; Gurvitch nos recuerda que este conocimiento cristalizó en doctrinas elaboradas (Hobbes, Spinoza, Rousseau, el neoliberalismo y solidarismo del XIX, etc.) y que en el siglo actual se vale de mitos para la paz y en eslóganes tales como la "igualdad de oportunidades", la abundancia, la igualdad de intereses para todos o el progreso técnico ilimitado, para mantenerse moderado, prudente y reservado, pues, como agudamente observa nuestro autor, "a pesar de las revoluciones y contrarrevoluciones, que se hicieron para su beneficio, a pesar del papel que haya podido jugar en las guerras coloniales, internacionales y, a veces, hasta civiles, la burguesía siempre trató de evitar comprometerse", ya que lo que se pone en juego son siempre sus intereses; por ello es proclive a los arreglos e incluso a las concesiones. El *conocimiento del sentido común* no juega más papel que en la vida familiar burguesa, y el *conocimiento del otro* tampoco tiene demasiada importancia, debido a su base filosófica (sobre todo kantiana): el conocimiento genérico de la persona humana, idéntico para todos; hay una dependencia evidente del modelo del conocimiento científico. Únicamente el conocimiento filosófico está más favorecido por la clase burguesa: "combinación de racionalismo y voluntarismo en Descartes, de racionalismo y empirismo en Bacon, es sobre todo en las filosofías del "siglo de las luces" (y bajo una forma diferente en el pensamiento de Kant y de los neokantianos), que la clase burguesa ha dejado su marca de la manera más indiscutible". Sin embargo la mayoría de las filosofías del XIX y del XX ya tienen poco que

ver con la clase burguesa. Las *formas* que puede adoptar esta clase burguesa, se inclinan a lo racional y empírico, hacia lo adecuado y hacia lo individual más que hacia lo colectivo.(206)

III.-La clase proletaria y su sistema cognitivo.

"La clase obrera o proletariado, nos dice Gurvitch, que ocupa en la industria capitalista un lugar desfavorable porque no tiene la propiedad de los medios de producción y no vive más que de su trabajo, cualificado o no por una formación profesional, ha sido lenta para constituirse y para tomar conciencia de sí. Eso por causa de lo heteróclito de la clase, surgida de la población más pobre de las ciudades, del artesanado arruinado, por fin de las capas inferiores y desintegradas del campesinado"(207). Estas consideraciones de Gurvitch muestran cuán certeramente ha calado en la comprensión de esta clase, pues sin ello no sería posible entender toda la abundante literatura y todos los esfuerzos humanos que se han realizado para ayudar a la clase más desposeída de las grandes ciudades, sometidas a la tiranía de la producción y del capital, especialmente a principios del XIX. El proletariado es algo más que la mera conciencia de clase, nos dice nuestro autor: "implica, además de las aspiraciones de un porvenir mejor y de la revolución social, la conciencia de las necesidades, las sucesivas decepciones experimentadas, el cansancio, las inquietudes respecto de la intensidad de las divisiones internas, finalmente, a veces hasta la indiferencia prolongada"; por ello la conciencia de clase del proletariado no se fragua más que muy lentamente, agravada además por la presencia de muchos grupos en su seno, de incluso fracciones de varias clases obreras, que impiden toda homogeneidad, a pesar de los cánticos hacia esa unidad de conciencia que han hecho durante tantos años los pensadores más comprometidos socialmente. También es cierto que hay que tener en cuenta la importancia de la sociedad global, entre la gran cantidad de variables, que puede acentuar o retardar esa conciencia o esa unidad. Los grupos que existen en su interior se han establecido no tanto por su nivel económico,

como por su situación en la clase en su lucha contra las otras: élites sindicales, delegados obreros, etc.; estos estratos hoy son más complejos al incorporarse nuevos proletarios con competencias técnicas también nuevas (las referentes a las máquinas automatizadas), con nuevas influencias en las empresas, mejor pagados, y sin necesidad de recurrir a viejas estrategias de lucha para defender sus intereses e incluso los de la clase trabajadora. A pesar de todo esto, Gurvitch cree que es posible hallar una cierta unidad, sede de un sistema cognitivo, en el que predominaría el *conocimiento político* como tácticas de lucha "con el gobierno, con los dirigentes de las fábricas y empresas, con las otras clases, con las organizaciones sindicales y políticas las que, le son hostiles o, con más frecuencia, la traicionan pretendiendo representarla y hablar en su nombre", que se pueden realizar, bien para sobrevivir simplemente, bien para conseguir alcanzar un ideal, un mito.

El segundo lugar está ocupado por el *conocimiento técnico*, ya que está vinculado a la producción; este conocimiento, que antaño se vinculaba al simple manejo digital de las máquinas, hoy, a pesar de su complejidad, sigue aprendiéndose sin base científica, por la que un trabajador, aun cualificado, sigue perteneciendo a la clase proletaria, distinguiéndose así de un ingeniero, por ejemplo. En tercer lugar se halla el *conocimiento perceptivo del mundo exterior*, muy subjetivo y emotivo, pues las condiciones y el lugar del trabajo le condicionan en gran manera; esta clase está abierta, sin embargo, hacia afuera en tanto se sabe unida a otras muchas clases proletarias del mundo o en tanto intuye que puede conseguir sus ideales. El *conocimiento del Otro y de los Nosotros*: mientras que el primero es muy restringido al compañero de la misma empresa o fábrica o como militante de un mismo partido o sindicato, el conocimiento del Nosotros es mucho más intenso, por cuanto está dirigido hacia los grupos y hacia las otras clases. Por último el *conocimiento filosófico*: Gurvitch escribe unas lúcidas páginas acerca de la dimensión filosófica del proletariado, que tanto Proudhon, como Marx, como Lenin, y hasta

Comte, pensaron que el proletariado sería portador de tal o cual concepción filosófica (normalmente una simple filosofía de la historia, algo que es una *contradicción in terminis*) que le llevaría a la emancipación, a la felicidad, a triunfar sobre las demás clases, etc., etc. La historia muestra lo contrario: el escaso eco que todas las filosofías han tenido en el proletariado, ni las del XIX ni menos aún las del XX (el bergsonismo, la fenomenología, el existencialismo, el realismo, la analítica, etc.). Por lo único que se siente atraído es por el conocimiento técnico y por el científico, en cuanto éste lo penetra cada vez más a aquél. Por último las *formas* o coloraciones que toman los conocimientos en esta clase son: las formas colectivas, simbólica y especulativa. (208).

IV.- La clase virtual de los tecnoburócratas y su sistema cognitivo.

Creemos acertada la denominación de "clase virtual" en el sentido de significar que aún no posee "unidad ni independencia de clase" (209); esta clase virtual es denunciada por Gurvitch en cuanto posee un poder de decisión no controlado, el cual le viene por su posesión de los conocimientos científicos que ellos sólo son capaces de aplicar, por un lado, y por otro, por ser los que aplican el poder de forma jerarquizada, poseyendo las últimas claves de toda toma de decisión política. Es omnipresente en todos los aparatos del estado, en todos los partidos políticos, sindicatos, en los distintos organismos internacionales (ONU, UNESCO, OTAN, etc.), independientemente de su régimen político: fascista, comunista (sobre todo en el colectivista centralizador, que es el que se ha dado hasta ahora), democrático, etc., en todo tipo de industrias y de empresas, en el seno de los trabajadores y de los empresarios; se constituyen lentamente en la *élite* del poder, lo que viene a significar, *élite* social y *élite* del conocimiento. Por ello es una clase que a Gurvitch esencialmente le preocupa, en virtud de la importancia que pueda tener para llevar a buen término su ideal social y que empezaba a ver su cumplimiento: "la democracia de base, por la que comenzó la revolución

[Rusa], gracias también al ejemplo de Yugoslavia y, parcialmente por lo menos, de Polonia, dos países que se orientan hacia un colectivismo descentralizador fundado no sólo sobre el "control obrero", sino sobre la autogestión obrera en las fábricas y sobre la participación de los representantes de todos los interesados en los consejos de los organismos planificadores regionales o centrales" (210).

En la propia descripción que hemos hecho de esta virtual clase, podemos encontrar el sistema cognitivo propio; en efecto, en primer lugar propone Gurvitch que se halla el *conocimiento técnico*, que logra aquí su estadio más avanzado, pues este conocimiento es a su vez la "esencia" de esta clase. Mediante este conocimiento, que se traduce en poder, el tecnoburócrata, domina la naturaleza (la energía de las bombas atómicas, proyectiles intercontinentales, interplanetarios, las máquinas automáticas y electrónicas, etc.) y, por su mediación a los hombres. Es un poder autoritario y, a menudo, incontrolado. Esto suele ser así, por desgracia, pues, "cuanto más se eleven los sistemas organizados para la adquisición del conocimiento, más nos apartamos del estudio, del laboratorio, de la biblioteca, de los campos de investigación experimentales o empíricos. En la cumbre encontramos individuos (...) [dedicados] a la actividad de dirección y de coordinación (...) [lo que] no oculta su omnipresencia"(211). El segundo lugar corresponde al *conocimiento científico*, que en el nivel superior va íntimamente unido con el anterior, y que está orientado a ser llevado a la práctica. El *conocimiento político* está en tercer lugar, y es aquí donde, según Gurvitch, confluyen los cinco grupos opuestos que componen esta clase, a saber: 1) los técnicos expertos, 2) los planificadores, 3) los "organizadores" u "hombres de aparato" de las grandes empresas económicas, de los trusts, de los cárteles, así como de los partidos políticos y de los sindicatos, 4) los burócratas y 5) los técnicos militares. Estas cinco facciones, normalmente en lucha, impide que sea una clase social definida y con su propia conciencia de clase; por ello, podemos decir con Birnbaum que "no existen criterios tecnocráticos para las decisiones políticas, sólo

critérios políticos relacionados con la preservación del desequilibrio de poder dentro de la sociedad" (212). El desequilibrio de poder es una de las garantías de la existencia del poder de esta virtual clase; los gobiernos técnico-burocráticos, bajo todos los regímenes, dan buena cuenta de ello. También la dimensión política del conocimiento hay que entenderla como estrategia para que las luchas entre los grupos descritos más arriba sean las menos posibles.

El *conocimiento perceptivo del mundo exterior* está vinculado al conocimiento de las extensiones y de los tiempos; estos se hallan enormemente cuantificados en virtud de la influencia de la técnica, de las máquinas; las extensiones-máquinas son preferentemente prospectivas, independientemente de lo social, ligadas a la agresividad de los grupos tecno-burocráticos que, dirigiéndolas, son desbordados por las fuerzas que desataron y terminan por ser usados por ellas. Como vemos Gurvitch utiliza los juicios más duros contra esta clase virtual: intenta advertir contra el dominio incontrolado de los tecno-burócratas, con el peligro subsiguiente de ser todos dominados por los instrumentos mismos de dominio, las propias técnicas. Nuestro autor está en la línea de tantos autores que con frecuencia denuncian tales abusos, sólo que la diferencia estriba que Gurvitch lo hace, no en plan novela o ciencia-ficción, sino partiendo del análisis sociológico y cultural. Por eso denuncia también el tiempo de esta clase, como un tiempo que nos lleva hacia adelante, en una carrera desenfrenada hacia la autodestrucción, sometido a una brutal cuantificación, que nos priva de los demás tiempos (vividos, concretos y parciales, no programables ni cuantificables), idea ésta que impide la realización efectiva y la conversión en una clase social. El *conocimiento filosófico* es nulo, aunque en esta dirección se inscriban algunas orientaciones filosóficas, a mitad de camino entre la cibernética, el pragmatismo y la inspiración ambigua de un Heidegger, al que Gurvitch califica como "el único filósofo auténtico que haya aceptado el régimen nazi, para retractarse después..." (213). Del resto de los conocimientos, del otro y del sentido común, Gurvitch afirma que

no tienen papel preciso alguno, por lo que dejamos aquí a esta clase.

3.2 Los tipos de sociedades globales y sus sistemas cognitivos.

Gurvitch caracteriza a las sociedades globales de la siguiente manera:

a) con un intento de aproximación y descripción definitoria: "las sociedades globales son los fenómenos sociales totales, a la vez más vastos y más importantes, los más ricos de contenido y ascendente en una realidad social dada. Sobrepasan en plenitud y autoridad no sólo a los grupos funcionales y las clases sociales, sino también a sus jerarquías en conflicto. Estos "macrocosmos de macrocosmos sociales" poseen una soberanía jurídica que delimita la competencia de todos los grupos que los integran, incluyendo al estado, cuya soberanía jurídica nunca dejó de ser relativa y subordinada, a pesar de todas las apariencias en contrario".(214) Aquí se expresa lo humano y lo social en su plenitud, el Todo, que potencia, procura y posibilita la vida social de los individuos, en sus relaciones, en sus grupos, en sus contenidos, desbordándolos por una parte, y siendo su obra, por otra. La sociedad global es el marco obligado en donde se desarrolla el "drama" social, el ámbito de la "revolución permanente", pero no es sólo "el todo que engloba", como afirma Duvignaud (215), como un límite pasivo e inmutable, sino como un foco innovador, en perpetua transformación. En esto reside su segunda característica:

b) "una sociedad global no es sólo estructurable, sino siempre estructurada". Recordemos que la estructura es un equilibrio precario, constituido por los grupos que participan en ella, pero en seguida advierte Gurvitch que "ni las estructuras (ya sean globales o parciales), ni, con más razón, las organizaciones, expresan por completo el fenómeno social total global, no sólo porque es suprafuncional, sino porque es la más inestable y más rica de todas las infraestructuras posibles"; no obstante la búsqueda de ese equilibrio, aun precario, principio de negantropía, como dice E. Morin (216) requiere el esfuerzo creador de los grupos y de los individuos,

continuo y constante, para evitar la desestructuración. Por fin, contempla Gurvitch:

c) los tipos de estructuras globales, estudiados por nuestro autor debido a que no se puede prescindir de ésta si se quiere entender la sociedad global; quedan establecidos los siguientes tipos: 1) la jerarquía de los grupos, 2) la combinación probable de las manifestaciones de la sociabilidad, 3) la tendencia a la actualización particular de ciertos segmentos en profundidad, 4) la escala de modos de división del trabajo y de acumulación, 5) la jerarquía de las reglamentaciones sociales o de los controles sociales, 6) el sistema de obras de civilización (modelos, signos, señales, reglas, símbolos, ideas y valores), y 7) la escala de los tiempos sociales. Aunque también se puede invertir el punto de vista y considerar que es la estructura social quien otorga al tipo de sociedad global una jerarquía de grupos, un combinación determinada de manifestaciones de sociabilidad, etc. Esta nueva forma de ver no invalida tal clasificación de criterios.

d) Gurvitch trae a colación, para terminar, una especie de recopilación, haciéndonos recordar que "el concepto de sociedad global hace a los *fenómenos sociales totales completos y soberanos, esencialmente suprafuncionales, siempre estructurados, pero que una sola organización no basta nunca para expresar plenamente. Buscan prevalecer sobre las clases sociales que entran en su seno. Predominan sobre los macrocosmos de grupos, para no hablar de los segmentos en profundidad, de las manifestaciones de la sociabilidad, de las diferentes reglamentaciones sociales, de los modos de división del trabajo social y de los diversos tiempos sociales. <<La cohesión>> -el equilibrio precario- de esas estructuras, está cimentada por una o varias civilizaciones de las que participa, al mismo tiempo que son desbordadas por ellas.*"(217). La aplicación de estos conceptos la establece Gurvitch a través de los tipos (a medio camino entre la generalización y la individualización) de las sociedades globales y que, basándose en sus estructuras, divide en dos grandes grupos: la de las sociedades arcaicas y las de las sociedades

históricas o prometeicas (utilizando el epíteto que Proudhon aplica al proletariado en su *Miseria de la filosofía*, y que en cierto modo es una reivindicación frente a los ataques injustos y furibundos que Marx vertió sobre esta denominación en su *Filosofía de la miseria*), y dentro de éstas contempla las del pasado y las del presente (aunque también hay una apuesta por la del futuro, a pesar de no ser reconocida como tal por Gurvitch).

Nosotros, por nuestra parte, frente a los amplios análisis que hace Gurvitch de todas las sociedades globales, y para no tener que extendernos innecesariamente, nos limitaremos a seguir su amplio desarrollo en las sociedades que más nos son cercanas, mientras que con las demás nos bastará con establecer un esquema resumen, que no será otra cosa que un esquema de trabajo que podría ser útil en estudios posteriores, más detallados y documentados. Es suficiente, pues, a estas alturas del análisis de la obra de Gurvitch, con mostrar una pequeña parte de estos estudios, sin que esta cicatería vaya en detrimento de su comprensión, antes, al contrario, facilitará la agilidad de este trabajo.

I.-Las sociedades arcaicas y sus sistemas cognitivos.

El estudio de este tipo de sociedades lo realiza Gurvitch, sobre todo, "por ir en contra de la tendencia del señor Lévi-Strauss de reducir la diferencia entre el conocimiento de las sociedades arcaicas y el de la nuestra", basándose para ello en los estudios de Lévy-Bruhl "a quien el autor (Lévi-Strauss) parece desconocer", y en sus propias consideraciones que van más allá de los límites del mismo Lévy-Bruhl: "la reducción de todas las sociedades arcaicas a un sólo y único tipo" (218). Los tipos que Gurvitch distingue, como marcos sociales del conocimiento, son: "1) *Las tribus con preponderancia del clan, en competencia con las bandas familiares* de las que se encuentran -o encontraban- muestras en Australia y entre los indios de América del Sur; 2) *Las tribus integrantes de grupos*

variados y poco jerarquizados (de clanes, mágicos, locales, familiares, profesionales, etc.) cuya cohesión descansa en la sumisión a un jefe que detenta un poder mítico (los etnólogos como Malinowski, Williamson, Lehman y Maurice Leenhardt, encontraron muestras variadas, junto a otros tipos de sociedades arcaicas en Polinesia y en Melanesia); 3) *Las tribus organizadas por la representación de las divisiones militares, de familias domésticas y conyugales y a veces de clanes, generalmente muy eclipsados* (los etnólogos norteamericanos Boas, Lowie, Eggan, Hoebel y otros, Mauss y Davy, después de Durkheim en Francia, encontraron restos de estos tipos de sociedades en el extremo norte de Estados Unidos, por ejemplo, entre los *cherokees* y los *kwakiutl*); 4) *Las tribus que conservan parcialmente las divisiones en clanes, pero encuentran una expresión organizada en los estados monárquicos, sostenidas por el predominio de los grupos locales sobre una serie de otros grupos y por una mitología teogónica y cosmogónica muy elaborada que interviene directamente en el funcionamiento de la estructura social* (Evans Prichard y Fortes, Herscovits, Bauman y Westermann, Tempels, Griaule, Radcliffe-Brown y Dariell Forde, estudiaron ciertas estructuras de poblaciones del Africa negra correspondientes, por completo o en parte, a ese tipo que por otra parte no es el único entre los múltiples tipos de estructuras globales que se observan en el Africa negra)".(219)

Lo que caracteriza al grupo 1), es el predominio de lo morfológico-ecológico, es decir, lo tocante a su asentamiento morfológico como grupo o tribu, su "territorio"; la influencia de la edad y el sexo en la distribución del trabajo social; la inexistencia de la división técnica del trabajo y la falta de claridad e intensidad de los mitos. Estas características imprimen un determinado orden de géneros de conocimientos, a saber: el perceptivo del mundo exterior; el técnico (en relación con la caza, la ganadería y la agricultura); una combinación del político, del otro y de los nosotros, y del sentido común (base de las relaciones entre clanes y tribus). El grupo 2) está compuesto clanes, familias, grupos mágicos, etc, cuya

cohesión está asegurada por un jefe con poder mitológico. Por estos motivos la mitología y la religión, por un lado, y la magia, por otro, juegan un papel preponderante; hay otra disposición en las formas y géneros de conocimientos; sí hay una clara distribución técnica del trabajo: pescadores de perlas, cazadores, agricultores, bailarines, militares, sacerdotes, magos, etc. Los géneros son: el mitológico-teológico (dada la importancia del jefe carismático y de los sacerdotes); el conocimiento técnico: por sí mismo (pesca de las perlas) cuanto por la influencia del Mana en las cosas inanimadas, plantas y animales, cuyo trato requiere una determinada habilidad; el perceptivo del mundo exterior; y, por último, una mezcla del político, del otro y de los nosotros, y del sentido común. El grupo 3), de los indios *cherokees* y los *kwakiul*, está basado en relaciones de competencia que supone la ausencia de clanes y subclanes, la sedentariedad y la ubicación en campamentos, la existencia de una jefatura militar, que coincide, a veces, con la de la tribu; la dedicación específica de estas asociaciones a la competencia guerrera, a los bailes (múltiples y dedicados a rituales, cazas, animales, guerras, etc.); la importancia de la religión, más que la magia, pero de carácter pantésta y la existencia de una reglamentación jurídica, con sus tribunales de arbitraje; y la presencia de un fuerte sentido lúdico en sus relaciones. Los géneros son: en primer lugar, el combinado del político, del sentido común y de los demás grupos que conforman la tribu; también el compuesto, en segundo lugar, por el mitológico-cosmológico y el perceptivo del mundo exterior; el técnico (cultivo del tabaco, cría de caballos, la caza, etc.) está en postrer lugar. Por fin, el grupo 4) las monarquías del Africa negra, son, en sus características, las prefiguraciones de las sociedades históricas "teocrático-carismáticas", en cuanto se da la existencia de un rey-sacerdote-mago y un paralelismo asombroso entre la mitología cosmogónica y la estructura y funcionamiento de lo social en todas sus dimensiones. El sistema de conocimiento está compuesto por: el conocimiento mitológico, político y técnico, en primer lugar; el perceptivo del mundo exterior y el del sentido común; en último lugar, por el conocimiento del otro y de los nosotros.(220)

II.- Las sociedades Prometeicas o Históricas y sus sistemas cognitivos.

Llama Gurvitch prometeísmo a "la conciencia colectiva que tienen estas sociedades (o ciertos grupos que las componen) de una posibilidad de cambio de estructura por intervención de la voluntad humana, cuya tensión alcanza su paroxismo en las revoluciones, o, por lo menos, en los vuelcos bruscos del poder"(221). Si las sociedades primitivas están dominadas por instancias naturales (222), las históricas no lo están, y en ellas el hombre puede actuar sobre las sociedades globales en las que vive, luchar para descodificar una libertad que está determinantemente codificada y para imprimir una orientación que difícilmente puede ser predecible.

Como ya dijimos, dentro de estas sociedades históricas, Gurvitch contempla:

A) Sociedades pertenecientes al pasado:

a.1) Las sociedades teocrático-carismáticas y su sistema cognitivo.

El ejemplo histórico al que hace referencia Gurvitch es el del Egipto antiguo, como el más sorprendente, pues estando en la cúpula el rey-sacerdote-mago-dios viviente, es un país donde se dan frecuentes revoluciones y una importante ruptura entre su estructura y el fenómeno social total, frente a la pretendida eternidad -oficial- de las estructuras sociales. Las revoluciones van encaminadas a un mayor logro de participación popular en ritos, mitos, en organización profesional, etc., mientras que la ruptura a la que hacíamos mención se refiere a que el papel desempeñado por la estructura es artificial, envolvente y ajena a la agitación de los fenómenos sociales subyacentes a ella, alejándose de forma práctica de la imposición mística y orientándose cada vez más hacia el pensamiento racionalista, al cálculo económico de los cambios y trueques,

a las obligaciones jurídicas, etc., lo que crea grandes y frecuentes tensiones entre la dimensión oficial y la vida real agitada de los grupos.

La imagen del rey-sacerdote-dios viviente es demiúrgica y en ella confluyen los tres órdenes diversos de ese mundo mítico: el natural, el religioso y el social, y en estos tres órdenes se encuentra la presencia de esa imagen. Sin embargo no siempre es suficiente esa sola presencia para evitar los grandes conflictos que en cada orden y entre estos órdenes inevitablemente suceden. Por esta causa también hay conflictos entre las diversas dinastías y se suceden una a otras con relativa frecuencia, como es el caso de las múltiples dinastías chinas y también, aunque en menor grado, en el antiguo Egipto. Para entender mejor aquellas posibles agitaciones, Gurvitch nos ofrece un panorama de la estructura de estas sociedades dándose, en primer lugar:

- a) el predominio del Estado-Iglesia-Cofradía mágica sobre los otros grupos y castas (sacerdotes, escribas, funcionarios, militares, comerciantes, artesanos, etc.);
- b) el predominio de las masas sobre las comunidades y las comuniones (de los sacerdotes y de los iniciados en ciertos cultos);
- c) la acentuación de organizaciones de vasta envergadura: de los embalsamadores; las creencias y símbolos mágico-religiosos; los mitos teogónicos y políticos;
- d) la división del trabajo en virtud de las técnicas en ciertas especialidades (construcción, embalsamamiento, irrigación y canalización de campos, etc. en Egipto; cinceladores y joyeros en China);
- e) entre la reglamentaciones sociales, son la religión, la magia y el mito se encuentran relegadas a un orden secundario debido al conocimiento técnico que es el que predomina sin duda alguna.

El sistema cognitivo, que ya tuvimos ocasión de exponer en páginas atrás, con lo que nos eximimos de su desarrollo, quedaría compuesto de la siguiente manera: 1) el técnico; 2) el perceptivo del mundo exterior; 3) el

político; 4) el del sentido común; 5) el científico, independiente de la mitología cosmológico-teológica, incipiente, que es incluso anterior al de las ciudades griegas, a las que, probablemente, lo transmitió; 6) de los otros, de los nosotros, de los grupos y de las sociedades. (223)

a.2) Las sociedades patriarcales y sus sistemas cognitivos.

La estructura de este tipo de sociedades está fundada en la exclusiva preeminencia del grupo doméstico-familiar, generalmente patrilineal. La familia, siendo el jefe y su representante el padre, se constituye así como núcleo dominante de todo tipo de actividad mercantil, empresarial, político, religioso (es decir, en propia empresa, iglesia, estado, etc.) estando la religión al servicio del hogar, sirviendo de garantía a la moralidad conservadora y tradicional. Estas estructuras se pueden aplicar al Antiguo Testamento, a la Odisea y a la Ilíada, a la antigua familia romana y a la *Hausgenossenschaft* germánica (asociación de varios patriarcas). No existe en este tipo de estructuras diferenciación de poderes ni, prácticamente, la existencia de grupos particulares, del mismo modo que la religión deja el lugar a un racionalismo laico. La composición de esta estructura social sería la siguiente:

- a) predominio del grupo doméstico-familiar;
- b) preeminencia de los nosotros (sobre todo pasivos) y de la comunidad;
- c) modelos sociales tradicionales y costumbristas en las conductas, y tiene mucha importancia el medio "natural";
- d) inexistencia del trabajo técnico y sí del trabajo en función de la edad, del sexo, siervos, esclavos, etc.;
- e) entre los controles sociales, es la moral tradicional y la de las imágenes simbólicas ideales las que priman;
- f) las formas culturales específicas son fundamentalmente folclóricas (bailes, fiestas, tradiciones épicas, etc.);

En estas sociedades se puede hallar un sistema de conocimientos,

aunque, en líneas generales, el papel del conocimiento sea muy escaso; éste sería: 1) el del sentido común (ligado a la tradición, cuyas formas son: racional, intuitiva, simbólica y colectiva), el perceptivo del mundo exterior y el de los otros y de los nosotros;

2) el conocimiento político, como lucha de intrigas y estrategias de sucesión, mayorazgos, etc.;

3) el técnico, muy poco desarrollado, tradicional y rudimentario, no existiendo el científico;

4) el mítico-teológico, frente a la opinión de Weber de que éste estaría ocupando los primeros lugares; consiste en teologías justificadoras de las jerarquías establecidas (224).

a.3) Las ciudades-estados que se convierten en Imperios y sus sistemas cognitivos.

Atendiendo a su específico fenómeno social total diremos que:

- hay una preeminencia en ella hacia un grupo territorial específico (la ciudad, la villa, etc.), en el que predominan los grupos de parentesco y de creencias religiosas sobre el resto de los grupos;
- la superioridad de la ciudad sobre el resto implica: laicidad y racionalidad, amén de la separación entre el derecho, la moral y la filosofía de la magia y la religión; la superioridad de lo natural sobre lo sobrenatural implica, por su parte, la primacía del conocimiento perceptivo del mundo exterior;
- la supremacía de la razón y del conocimiento se manifiesta en una tendencia paulatina a la democratización de la estructura de esta sociedad global (cuyos ejemplos más preeminentes son la *polis* griega -siglos VII al V a. de C.- y la *civitas* romana -s. V al I a. de C.- y la presencia cada vez más necesaria del derecho y de los intercambios económicos;
- el centro de ese derecho y de ese comercio fue la *persona*, que puede pertenecer a alguien individual o colectivo, pero que funciona como una

simple unidad distinta a las demás; se asiste al nacimiento del individualismo como fundamento social, jurídico, mercantil, político, etc., y como sujeto de obligaciones y derechos, entre ellos el de *dominium* (propiedad privada) resultante de un equilibrio entre el *imperium-potestas*;

- en Grecia, este individualismo, se manifestó triunfante no sólo en los órganos políticos de la democracia, sino además en el arte, en la filosofía, en los usos y costumbres, en el diálogo, en las tragedias, en las que el hombre lucha contra su destino, libremente, oponiéndose a su libertad el *fatum* de un modo radical y otros de un modo sólo persuasivo (recordemos el *astra inclinant, non trahunt*);

- las técnicas quedaban muy atrasadas si se las compara con el resto de los conocimientos, aunque debido al comercio internacional, algunas ciudades se adentraron con sus barcos por todo el Mediterráneo, que poblaron de colonias, floreciendo por ello en algunas técnicas artesanales muy refinadas; otras ciudades, por el contrario, más agrícolas, estaban más atrasadas y los mismos agros, a veces, sumidos en la indigencia;

- las fuertes desigualdades económicas, los grandes movimientos de masas no integradas en los nuevos marcos urbanos, los esclavos, etc., produjeron grandes revueltas sociales, lo que les asemeja a las sociedades actuales, más que a las anteriores que les precedieron.

En cuanto a la estructura de esta sociedad, Gurvitch establece el siguiente orden:

- a) la jerarquía de los grupos: la ciudad-estado predomina sobre el resto de los grupos (domésticos-conyugales, eupátridas, demos, patricios, plebeyos, contribuyentes, de afinidad económica, educadores, sacerdotes, augures, etc.);

- b) la jerarquía de las manifestaciones de la sociabilidad; la acentuación del individualismo, con gran influencia en todos los campos, frente a los nosotros; de aquí la vigorosa reacción de Platón y Aristóteles, pero que no tuvo consecuencias sociales prácticas; de todas formas, son las comunidades las que predominan sobre las comuniones (que se limitan a círculos



restringidos de filósofos, y a públicos efímeros de los misterios) y sobre las masas (que no aparecen más que con las tiranías, el imperio y el cesarismo); estas comunidades se muestran activas y racionales, favorecen el conocimiento perceptivo del mundo exterior, el filosófico y el científico, y contribuyen a la estructuración, reglamentación y organización jurídica; la comunidad activa de la polis es la que propicia "el milagro griego", esto es, el nacimiento de la autonomía de la razón humana, la fe en su poder y en su porvenir;

c) un papel importante desarrollan los modelos, símbolos, reglas, signos (de carácter intelectual principalmente, jurídico, artístico y moral), que son especialmente intensos y dominan los estratos sociales; son renovadores, cambiantes, vinculados a la razón y a la voluntad humana que los inventan, los crean, los modifican y los usan, según Gurvitch, como puntos de referencia de las transformaciones sociales, insertos como están en una mentalidad colectiva en la que como valor primordial se halla la confianza en el poder del hombre, en sus empresas, en sus iniciativas, en sus experiencias nuevas. Por este motivo, afirma nuestro autor, que los actos mentales (juicios e intuiciones), se ven favorecidos respecto a los estados mentales (memoria, representaciones, afectividad).

La base morfológica sigue teniendo vital importancia, en función de las vías, caminos, rutas marítimas y fluviales (las famosas rutas romanas imperiales), de la densidad y movilidad de la población, en la que las conductas regulares tienen menos prestancia que las conductas colectivas y que ciertos roles sociales (tribuno, demagogo, retórico, pretoriano, liberto, comerciante, etc.); las revueltas, en consecuencia, reformas, perturbaciones y hasta revoluciones no son extrañas en estas estructuras y tipos de sociedades globales;

d) la división del trabajo técnico está mucho más atrasada en relación con el desarrollo de la civilización que la división del trabajo social;

e) en la jerarquía de las reglamentaciones sociales compiten el conocimiento (en especial el del mundo exterior, el filosófico, el científico y el político), el derecho y el arte por el puesto preeminente; después está

la educación-enseñanza, luego la moralidad de las virtudes, y, por último, la religión y la mitología cosmológica y teogónica;

f) esta civilización greco-latina común se transmitió a las sociedades feudales, teniendo en cuenta que la griega era más humanista, filosófica y artística, mientras que la romana fue más formalista, jurídica, política y militar.

Una curiosa situación se da entre los géneros del sistema de conocimiento de este tipo de sociedades globales, y es la lucha por la preeminencia entre el conocimiento perceptivo del mundo exterior y el filosófico, en cuya pugna gravitan muchas malas interpretaciones, sobre la época griega, a la hora de valorar el pensamiento filosófico, pero que sirve para explicar mejor la muerte de Sócrates, por ejemplo, o para que diga Platón que los no-filósofos "son presos encadenados a una cueva", o para que Aristóteles intente conciliar ambos conocimientos. Gurvitch se propone analizar esta situación estudiando los géneros de conocimiento correspondientes:

- el *conocimiento perceptivo del mundo exterior y el conocimiento filosófico* se encuentran en una situación de plena igualdad y no siempre en armonía; para comprender esto mejor, empieza nuestro autor analizando en primer lugar el *filosófico*, conocimiento "de segundo grado, injertado demasiado tarde en otros conocimientos o actos mentales no cognitivos ya acabados, (que) se esfuerza por integrarlos, en cuanto manifestaciones parciales, en totalidades infinitas, para justificar su veracidad" (pg. 181); desde su aparición, este conocimiento se muestra como partidario, o sea, enfrentado al perceptivo del mundo exterior, cuyo contenido era tanto una reflexión sobre ese mundo exterior completado con la reflexión sobre el tiempo en que se mueve la sociedad humana; las luchas de esta época (entre eleáticos y heraclitanos, entre los sofistas y Sócrates, estoicos y epicúreos, platónicos y aristotélicos, etc.) apuntaban a la veracidad del conocimiento perceptivo del mundo exterior y al porvenir de la ciudad, por un lado, y a la justificación de las ciencias y de los ideales y tácticas del conocimiento

político, por el otro. Esto es posible debido a que el conocimiento filosófico, en sus comienzos, se manifiesta en íntima unión -absorbiéndolos- con el científico y el político, como se manifiesta en la obra platónica, por ejemplo, y en clara oposición al conocimiento perceptivo; bajo este aspecto, se puede decir que la filosofía griega fué *realista*, tanto desde una perspectiva como desde la otra, tomando conciencia de un tiempo futuro, que el hombre se esfuerza en dominar, aunque permaneció ajena (así ha solido ser casi siempre) a la realidad social de la que surgió.

El *conocimiento perceptivo del mundo exterior*, por su parte, fue el principal rival del conocimiento filosófico y, a la vez, el motivo básico de reflexión, estando vinculado al gusto estético. Este tipo de conocimiento supuso un adelanto sobre las formas egocéntrica y autística con las que normalmente es considerado este mundo, ubicándolo en extensiones más amplias y difusas, lo que permitió nuevas empresas militares, comerciales y marítimas de carácter internacional, y, sobre todo, se conceptualizaron las distancias, cuantificándolas numéricamente; no es de extrañar el surgimiento de una nueva concepción del cuerpo humano y su sublimación por la escultura, la toma de conciencia de la perspectiva, la elaboración de la biología, la fisiología, la medicina, en cuanto ciencias; finalmente, el progreso de las matemáticas y de la astronomía, y del conocimiento científico, que servirá de intermediario entre el perceptivo y el filosófico. Del mismo modo la realidad histórica, potenciada por la concepción del tiempo futuro, es estudiada con un método nuevo: la historiografía, con Plutarco y Herodoto, siendo utilizados sus resultados filosóficamente por Aristóteles, al vincularla al conocimiento político.

- El *conocimiento político*, se entiende de manera primordial en estas ciudades-estados como doctrina política o sistematización de las experiencias políticas adquiridas, con sus fines propios, sus variadas tácticas y su vinculación a determinadas tendencias filosóficas; los sofistas, por ejemplo, individualistas y contractualistas, se muestran democráticos en

sus doctrinas, de acuerdo con Sócrates, que funda su defensa de la democracia en la universalidad de la razón humana. Por su parte Platón, amigo de los tiranos, exige el poder político para los filósofos, revelándose estadista, totalitario y reaccionario. Aristóteles busca el justo medio y lo encuentra en un equilibrio entre la tiranía, la democracia y la aristocracia. Por su lado Cicerón, al igual que Aristóteles, también busca tales equilibrios, mientras que Pirrón, el relativista escéptico, y sus discípulos, propician la sumisión a las leyes independientemente del signo político, actitud que después tendrá el cristianismo.

- El *conocimiento científico*, comienza a tener importancia desde el momento en que se separa de la filosofía, siendo la escuela aristotélica, con su maestro al frente, quienes más lo desarrollan. Las características de este conocimiento son el tratamiento del tiempo en su reducción a movimiento: en física, de la materia; en biología, de la vida; en política, de las Politeías, más una cierta presociología y una ciencia de la historia; los platónicos se limitaron tan sólo a las matemáticas (geometría); con Pitágoras y Arquímedes se desarrollaron el álgebra, la geometría y la física; con Hipócrates la fisiología y la biología; con Esculapio la medicina, amén de la historia con los citados Herodoto y Plutarco.

- El *conocimiento técnico y el del sentido común* se combinan dentro de una debilidad de sus presencias, comparados con los demás conocimientos, pero más todavía que el conocimiento de los nosotros y el otro, debido a la tendencia individualista de la sociedad, apenas atemperada por pequeñas comunidades (de filósofos, de cultos, de comerciantes, etc.) con tendencia a captar más lo general que hay en el individuo, que la propia concreción individual, ejs.: Sócrates, los sofistas, etc.(225).

a.4) Las sociedades feudales y sus sistemas cognitivos.

Estas sociedades, frente al estereotipo común que se posee de ellas como monolíticas y uniformes, son de un pluralismo excepcional, tanto en las estructuras, cuanto en los grupos que las forman, como en sus obras de civilización, debido a las herencias dispares: grecorromana, germano-bárbara y árabe; las jerarquías de agrupamientos, que luchan por su preeminencia son: jerarquía de grupos militares, de grupos patrimoniales (señores y campesinos, soberanos y vasallos, etc.), grupos que tienen a la cabeza el estado monárquico (con un rey feudal, "*primum inter pares*"), grupos eclesiásticos (con la iglesia romana a la cabeza, con su riqueza estructural y su complejidad: las investiduras, el estado teocrático, el *corpus mysticum* universal, etc.) y la federación de las ciudades libres y sus corporaciones (maestros, veedurías, asociaciones de compañeros y aprendices, sociedades comerciales, etc.). Estos cinco grupos jerárquicos, en competencia entre sí, constituyen el entramado social desde donde se teje la llamada civilización feudal, compleja y base de la estructura social; esta civilización posee los siguientes caracteres: a) predominio de la iglesia, importancia de las villas francas, profusión de grupos no territoriales (órdenes de caballería, religiosas, corporaciones, etc.); b) manifestaciones de las comunidades activas en las villas, corporaciones, cofradías, órdenes, etc.; de las pasivas en los señoríos, grupos territoriales y lugareños; las masas pasivas completan el espectro social grupal; c) las actitudes sociales y los roles son fluctuantes, variables e improvisados, por ejemplo, las órdenes, los señores, las villas: no hay dos que conciban igualmente su papel; sin embargo esta pluralidad casi infinita está reglamentada fuertemente, lo que no deja de constituir una paradoja; los símbolos y los modelos, por su parte, místicos y/o racionales son diversos y contradictorios, tanto en ellos mismos cuanto en sus reglamentaciones, rituales, procedimientos, etc. Las ideas y los valores se inspiran tanto en la teología y en la religión cuanto en otras tradiciones espirituales y en los diversos marcos sociales, expresándose esta multiplicidad y riqueza en la moral, el derecho, la educación y en el conocimiento. La base morfológica tiene más importancia en el campo que en las villas, evidentemente,

mientras que el tiempo, además del cíclico existe el "adelantado respecto de sí" que propicia las conductas innovadoras y efervescentes, como las "cruzadas"; d) la división del trabajo social predomina sobre la división del trabajo técnico; e) las reglamentaciones sociales poseen una jerarquía cuya cabeza la ocupan el derecho (consuetudinario, heredado, *ad hoc*, estatutario) y la religión, seguidos por el arte, la moral, la educación y el conocimiento.

La jerarquía de conocimientos está formada, en primer lugar, por el *filosófico-teológico*, más racional, reflexivo, empirista y especulativo en las ciudades; más místico, conceptual, intuitivo y positivo en la Iglesia, mezclándose ambos en las Universidades -de la Iglesia- fundadas en las ciudades. En segundo lugar el conocimiento *político* se hace particularmente importante por cuanto es necesario reglamentar la convivencia de tantos grupos, jerarquías, unidades colectivas, etc. en conflicto entre sí para que no acaben en un conflicto colectivo continuo; el del *sentido común* estaría en tercer lugar y es el de mayor presencia en las capas más amplias de la población y en todos los grupos, dada la carencia general de cultura; viene después el conocimiento del *otro* y *de los nosotros*, restringidos a grupos específicos y a relaciones determinadas (vasallaje, lealtad, etc.), siendo el *técnico* el que ocupa el quinto lugar, desarrollado por las corporaciones, monasterios, militares (armas variadas de guerra), mercaderes, artesanos, etc. El conocimiento *perceptivo del mundo exterior*, relegado a uno de los puestos finales, es una de las características más notables de esta sociedad (el Renacimiento tuvo que rescatarlo volviendo a lo clásico antiguo), y se manifiesta en el arte, en la ausencia de perspectiva, en la configuración de las villas, replegadas sobre ellas mismas, en espacios egocéntricos y autísticos; los tiempos cíclicos, favorecidos por la iglesia romana en los ritos y las fiestas religiosas, muestran este escaso valor. Por último el conocimiento *científico* está muy determinado por el filosófico-teológico, a pesar de la influencia árabe (muy tardía, sin embargo) y de la herencia helénica (226).

a.5) *El sistema cognitivo de las sociedades globales que dan a luz el capitalismo.*

Las características de este tipo de sociedad las delimita Gurvitch de la siguiente manera: los principios del maquinismo, las primeras fases de la industrialización, la transformación del trabajo en mercadería, la aparición de las clases sociales propiamente dichas y una cierta disminución en la ruptura entre la estructura global y el fenómeno social total (pg. 201). Hay un resurgimiento del Estado, absolutismo monárquico, con tendencia a dominar todo grupo humano, político, social, económico, religioso ("despotismo ilustrado") y a favorecer la dimensión económica y su desarrollo, patentizada en sus agentes (banqueros, comerciantes, etc.) en contra de las clases ancladas en viejos privilegios (nobleza) y manifestada en el impulso técnico, combinado con un maquinismo incipiente, creando una productividad sin precedentes, y estableciendo un hiato cada vez más insalvable entre la técnica ubicada en las ciudades y los "estados" no productivos y el marasmo del campo, que en definitiva frenan el impulso del desarrollo. Por este motivo se puede encontrar en esta sociedad ideas, valores, modelos, ideales, etc. innovadores, racionales, tendentes a dominar a la naturaleza y a controlar la sociedad; la reglamentación jurídica toma auge, volviéndose minuciosa y cuya fuente es la autoridad, el poder legislativo, en suma; comienza a darse las masas pasivas, debido a las grandes afluencias de población que acude a las ciudades, disgregando la estructura señorial-feudal; se acentúa la división del trabajo técnico y, en menor escala, del trabajo social, y, en cuanto al sistema de las obras de civilización, se asiste al triunfo de lo natural frente a lo sobrenatural, de la razón sobre la creencia, al auge del individualismo en todos los campos y al nacimiento de la idea de progreso; el ejemplo más destacado es la época de *Las Luces* en la que se confía en el éxito del hombre por sus solas fuerzas (autores representativos: F. Bacon, Rabelais, Montaigne, Descartes, Hobbes, Locke, Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Condillac, Diderot, D'Alembert, Holbach, Condorcet... y, resumidamente, la

Enciclopedia).

El sistema de los géneros de conocimiento se presenta en la jerarquía siguiente: a) el *filosófico* y el *científico* comparten el primer lugar. Es un hecho el desarrollo inusitado de la ciencia: Newton (astronomía y matemáticas), Leibniz (matemáticas), Lavoisier (química), Priestley (fisiología), Smith y Ricardo (economía política), Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Destut de Tracy, los enciclopedistas (ciencias políticas), las (Reales) Academias, las Escuelas, los Colegios, las Sociedades, etc., que en todos los países liberalizan la enseñanza de su rémora escolástica y retórica. La filosofía, por su parte, liberada de la teología, progresivamente, se apoya en la nueva ciencia para su reflexión, aunque los científicos no tienen por qué ser filósofos para serlo. El saber filosófico se caracteriza, pues, por el predominio de lo racional sobre lo místico (excepciones: Pascal, Malebranche y Spinoza, el místico de la racionalidad), lo adecuado sobre lo simbólico (por la combinación de lo conceptual y de lo empírico, de lo especulativo y lo positivo), de lo individual sobre lo colectivo. Mientras que el conocimiento científico es caracterizado por Gurvitch por su acentuación de lo racional, predominando lo conceptual (sobre lo empírico), y la forma colectiva, equilibrándose lo positivo y lo especulativo, así como lo simbólico y lo adecuado.

b) El *conocimiento perceptivo del mundo exterior* le sigue de cerca: el descubrimiento del Nuevo Mundo, los nuevos medios de comunicación, la extensión del comercio, el conocimiento de los océanos, etc. Los espacios y los tiempos son flexibles e incluso conviven tiempos adelantados de ciertos grupos sociales con otros tiempos atrasados de la nobleza, campesinado, monarquías absolutas, iglesia, etc. La toma de conciencia de ese tiempo adelantado lo ilustra la expresión "*time is money*", de esencia cuantificadora, que ya preludia al capitalismo.

c) El *conocimiento técnico*, muy desarrollado en la industria, en la navegación y en el arte militar, es decir, en el orden práctico más que en el teórico y científico: el textil, metalurgia (hierro y carbón, que al

combinarse en los altos hornos dió lugar a las grandes fundiciones del acero), las máquinas del tejido y las del hilado (Wyatt, 1738), al ser unidas por Cartwright, 1785, perfeccionó enormemente la industria textil, base del desarrollo industrial de esta época (se crean nuevas máquinas, se crea la división manufacturera del trabajo, mecanizándose, etc.), en la que Marx basa sus análisis sociológicos y económicos.

d) El conocimiento *político* tiene también su importancia, dadas las facciones sociales en conflicto, en ascenso y en descenso: la nobleza entre sí, ésta y la burguesía en ascenso, entre las diferentes fracciones de la burguesía (industrial, comercial, financiera) y el estado llano. Sin embargo, las clases populares, sobre las que recae el peso del desarrollismo sin ningún tipo de beneficio a cambio (como siempre), son las que se encuentran sin ningún tipo de estrategia política para enfrentarse a su nueva situación, que les desborda, sin "conciencia de clase" ni "ideología" y no se configurarán como clase hasta ya entrado el XIX. Ya hemos hablado de los escritores "políticos" de esta época.

e) El conocimiento del *sentido común* queda refugiado en los medios rurales y en los círculos restringidos de la familia doméstico-conyugal.

f) El conocimiento de *los nosotros y del otro*, ocupa el último lugar, encontrándonos con las masas como principal manifestación de sociabilidad, lo que hace muy difícil la actualización de este tipo concreto de conocimiento (227).

B) Sociedades pertenecientes al presente:

b.1) Las sociedades democrático-liberales y sus sistemas cognitivos.

Son las que dominan en Europa y América después de las grandes revoluciones (francesa, británica y americana) y se basan en las formas parlamentarias de los países, cuyo éxito más notable es la redacción de la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789), el sufragio universal, la preponderancia del poder legislativo sobre el ejecutivo, la

pluralidad de partidos políticos, la libertad sindical obrera y patronal, la presencia de sociedades anónimas, trusts y carteles, y la separación iglesia-estado.

El papel del estado es mucho menor que el que poseía en las anteriores sociedades globales y, en cierto modo, contradictorio. Por un lado, el estado cumple una misión determinada, interviniendo en la vida económica y orientando la política, tanto hacia el exterior (política colonial, apertura de nuevos mercados, etc.) cuanto hacia el interior (legislación social, preocupación por los débiles, solución del paro, eliminación del analfabetismo, etc.); pero por otro, el estado se encuentra sometido a la clase burguesa (industrial, financiera, y comercial); sustituido dentro de las grandes fábricas y empresas, que constituyen un "feudalismo industrial" (Proudhon): reducido en su competencia y poder por los trusts y carteles, por el sindicalismo, partidos políticos, etc. Su única prestancia se halla en su poderosa máquina burocrático-militar, lo que produce fuertes tensiones sociales.

En esta sociedad global y en su estructura, el modelo que predomina es el técnico y el económico, que impregna todas las capas, ideas, valores, etc. En este sentido, dice Gurvitch, que las afirmaciones de Mumford y de Ogburn y Veblen, partidarios del "predominio de la técnica en la realidad social" son correctas, siempre y cuando se refieran a esta sociedad global y no a cualquier otra.

La estructura de esta sociedad global la analiza nuestro autor del siguiente modo: dentro de las manifestaciones de la sociabilidad se destaca:

- el predominio de las masas activas;
- la acentuación de las comunidades activas en la clase burguesa (sindicatos patronales);
- las comunidades activas lo son en la clase proletaria en lucha (estando en huelga, por ej.) y en los sindicatos obreros;
- el carácter activo, en general, de los nosotros y el espíritu competitivo predominan sobremanera.

El pleno rendimiento de la división del trabajo, tanto técnico como

social, gracias al maquinismo; ello supone un desequilibrio entre la ciudad y el campo, entre las grandes aglomeraciones urbanas y las ciudades pequeñas, de la industria sobre la agricultura, etc. Y, por último, dentro de las reglamentaciones sociales, el predominio del conocimiento sobre los demás "controles" sociales.

Gurvitch hace unas consideraciones generales que son necesarias tener en cuenta: "a pesar de las crisis económicas de proporciones mundiales y el desempleo periódico, a pesar de las luchas de clases cada vez más encarnizadas, a pesar de la evolución del movimiento obrero, político y sindical, a pesar de las Internacionales y de la Comuna de París, a pesar, finalmente, de la amenaza de guerras imperialistas y coloniales, es *la mejor época del capitalismo*" (pg.216). La razón de esta en apariencia sorprendente declaración, está en el aspecto menos cruento y feroz del capitalismo que *todavía* permite trabajar por la mejora de los desposeídos y de los desclasados, de los parados, de los pobres, en fin, de los "parias de la tierra", mientras que los trabajadores pueden entrever mejoras sustanciosas debido al auge de nuevos mercados (internacionales, coloniales, etc.); la conciencia de todos es una conciencia activa, creativa y participativa y los grupos sociales son focos de ebullición. Todo esto, en la época del capitalismo consolidado, tenderá a agostarse y ser absorbido por la vorágine tecno-burocrática.

El sistema cognitivo prepara alguna sorpresa importante, en la jerarquía de los saberes; ésta sería:

a) la preeminencia del conocimiento *científico*; las ciencias físico-naturales y las exactas son las privilegiadas, empezando también a surgir las "ciencias humanas". Esta situación de predominio la justifica Gurvitch por el auge que toma el "positivismo" en todos los órdenes del saber: la técnica, para empezar, se reconoce deudora de la orientación científica, como simple aplicación; la política, igualmente, sólo reconoce su valía si lleva el marchamo de científico, por ejemplo el socialismo "científico", que se atribuyen Saint-Simon, Proudhon -por cierto, inventor del término- y

Marx, frente al de los demás que califican de "utópico"; en Sociología, es Comte el mejor exponente de esta orientación, mientras que la filosofía, en opinión de los representantes de la época (positivistas, marxistas, neokantianos, la escuela de Marburgo -con Natorp y Cohen a la cabeza-, etc.) quedaba relegada a una mera reflexión sobre el saber científico; incluso aquellos pensadores más renuentes a esta orientación, como Bergson, James y Dewey acabaron fundamentando sus más importantes obras sobre determinados métodos científicos: Bergson, su *Evolución creatrice*, la fundamentó en la biología, mientras que los americanos citados, fundamentaron las suyas sobre la psicología experimental de su época. Las formas que colorean este género son la racional, la empírica, la positiva, como dominantes, amén de la simbólica y la conceptual, básicas en el conocimiento científico, estando en equilibrio la colectiva y la individual.

b) El conocimiento *técnico*, en buena lógica, ocupa el segundo lugar; está separado del conocimiento científico, al estar más limitado que aquél; esta limitación depende de tres factores: el primero es debido a la superproducción, a las crisis económicas y a la expansión colonial; el segundo factor se debe a que los adelantos técnicos se realizan generalmente por individuos no cualificados científicamente, y, por último, la desigualdad de nivel que existe entre las categorías de trabajadores involucrados en la técnica, siendo casi los únicos preparados los ingenieros que lo comparten con el científico; el resto de los trabajadores, no. Las formas de este conocimiento dependen del nivel del saber: en el más bajo, predominan la empírica, la positiva, la adecuada y la colectiva; en el superior, la conceptual, la especulativa, la simbólica y la individual.

c) El conocimiento *perceptivo del mundo exterior* en este sistema no está totalmente sometido a la cuantificación; el espacio perceptivo tiende a ensancharse o a concentrarse dependiendo de coyunturas favorables, desfavorables o de expectativas, por ejemplo los conflictos entre las naciones tienden a su disminución, mientras que la expectativa de superar las crisis económicas, políticas, unido al tiempo explosivo de la creación,

establece una proyección espacio-temporal más allá de toda cuantificación.

El conocimiento *político* va unido al anterior, ocupando el mismo puesto; este es un conocimiento a la vez espontáneo y elaborado; la acción colectiva del proletariado y del campesinado, les convierte en poseedores de un conocimiento político espontáneo preciso, mientras que las doctrinas políticas de los diferentes grupos y de las diversas Internacionales obreras las perfilan y sistematizan cuidadosamente, dándose la mezcla de estas dos formas (elaborada y espontánea) con frecuencia en su seno. En cuanto a las formas que acentúan estos conocimientos, predomina la racional, pero enmarcada a veces con "un cierto halo de misticismo" (los milagros de la huelga general, el sueño de la solidaridad, los beneficios de la vuelta de la monarquía, etc.); además se encuentran las formas conceptual, especulativa y simbólica y la colectiva.

d) El conocimiento *filosófico*, y esta es la sorpresa anunciada, queda relegado al cuarto lugar, cuando había tenido una evidente importancia en los demás sistemas sociales; ahora se encuentra empujado hacia el interior de las ciencias: queda cada vez más restringido en ámbitos universitarios y deja de atraer al gran público.

e) Por último el conocimiento *del otro y de los nosotros* queda relegado de un modo superficial a la presencia de los demás como compañeros de trabajo en la fábrica, oficina, etc.; algo más en las asociaciones sindicales, para ser más fuerte en el núcleo familiar, resistente a su disolución. La psicología de la época, replegada en el prejuicio de la conciencia cerrada sobre sí, es individualista y promueve un yo genérico (un sujeto o conciencia trascendental) idéntico en todos (228).

b.2) El capitalismo organizado y dirigista y su sistema cognitivo.

Este tipo de sociedad autoritaria, con una decidida inclinación hacia el fascismo, dirigista, organizada en grupos de poder, es la que se destacó en los EE.UU., en la Alemania occidental antes y después del nazismo, en Francia, Inglaterra, Italia y Japón. La estructura de esta sociedad se

caracteriza por a) el predominio de la planificación económica por parte del estado, los truts y carteles evitando ningún tipo de participación de sindicatos (y a veces ni de la patronal). Cuenta Gurvitch que el *New Deal* de Roosevelt fue un intento de lo contrario, orientado a la tripartición (estado, patronal, obreros sindicados), pero fracasó; b) el predominio de las masas pasivas; c) la burocracia se halla en el escalón más alto de los segmentos de profundidad; de ésta no se escapa ninguna organización, ni política, ni sindical, ni militar, etc. d) la técnica encabeza y uniformiza todo, e impregna las relaciones humanas; los americanos son los maestros en la ingeniería (incluso los psicólogos se denominan "ingenieros de conducta") y creadores de la famosa doctrina de los *managers*; de ellos saldrá un régimen nuevo, la "tecnocracia", del que se tratará después.

Gurvitch, basándose en los estudios de Burnham y en Bearle (*The 20th Century Capitalist*, 1954) sobre esta sociedad capitalista, afirma sin lugar a dudas: "el capitalismo organizado y dirigista se encamina, sin siempre quererlo o saberlo, hacia un fascismo tecno-burocrático diferentemente interpretado, único medio que tiene, aparentemente, para mantenerse y defenderse de las amenazas cada vez mayores que pesan contra él. Sin la eliminación del capitalismo la democracia no puede sobrevivir. Ese es el punto esencial." (pg.229). Si estas palabras condenatorias de este sistema, ya de por sí evidentes, no resultaran suficientes, Gurvitch pasa a continuación a denunciar una serie de engaños agazapados en el seno del capitalismo organizado: 1) aparentemente se mejoran las condiciones de trabajo en las empresas: se eliminan los ruidos, la pesadez del aire, se iluminan mejor las estancias, se pone música ambiental, pero para conseguir ¡un máximo de productividad! 2) se realizan plebiscitos, elecciones directas de las autoridades ¡para ocultar la inclinación fascista de las mismas! 3) se nos habla de una política exterior independiente pero ¡sirve de burdo camuflaje de los intereses de los truts, carteles, burguesía industrial y financiera, etc.! 4) se habla de la participación de los obreros en la empresa, pero ¡se oculta la ausencia de democracia real en la misma!

5) se amplian los *campus* universitarios -sobre todo en EE.UU.- y el número de profesores (uno por cada tres estudiantes) pero ¡es un *bluff* debido al altísimo coste que se ha de pagar para cursar dichos estudios!, etc. De todos estos engaños, Gurvitch saca las siguientes conclusiones: 1) el peligro de la servidumbre de los hombres y los grupos a las máquinas; 2) la destrucción de las estructuras sociales y de las obras de civilización por las técnicas; 3) la negación progresiva de los derechos de los obreros y de sus organizaciones sindicales; 4) la negación de los derechos de los ciudadanos de gobernarse a sí mismos y controlar a la vez todo poder.(pg.230) Creemos que estas expresiones no necesitan del retórico ¿hace falta algún comentario?, sino todo lo contrario, entran de lleno en algo que ya hemos dicho de Gurvitch en otra parte de este trabajo, pero que tendrá su más cumplido desarrollo en la última sociedad global que se analice más adelante.

Al hilo del análisis de la estructura social, se comprenderá la jerarquización de los géneros de conocimientos:

a) el primer lugar le corresponde al conocimiento *técnico*, que domina, invade y desorganiza al resto de los conocimientos que se desarrollan en función de las técnicas industriales, médicas o agrarias (como las matemáticas o la biología) o esconden la arbitrariedad y el autoritarismo de los poderes públicos, de los truts, carteles privados, nacionales o internacionales (como la psicología, la sociología, etc.); b) el conocimiento *político* que ocupa el segundo lugar, también sufre la influencia de la técnica, tanto en los programas de los partidos cuanto en las doctrinas políticas, pues cada vez muestran mayor insensibilidad ante la amenaza del exceso de industrialización hacia el medio ambiente, hacia la paz mundial, etc.

c) El conocimiento *perceptivo del mundo exterior* muestra también la influencia de la técnica (TV.) y del uso de las máquinas, que permiten el acceso a cualquier amplitud espacial;

d) mientras que el conocimiento *filosófico* queda relegado a un lugar más

bajo que en la sociedad precedente, queda también tecnificado, siendo la exponente máxima de este conocimiento la "lógica simbólica" y la "axiomática positiva" que pretenden exclusivizar todo otro saber, rechazándolo; únicamente el soplo fugaz del existencialismo inició una tentativa de resistencia en nombre del yo, del otro, de las colectividades concretas, unido a la débil oposición del marxismo, el empirismo dialéctico y las filosofías religiosas (229).

e) El conocimiento del *sentido común* también ha sido penetrado por este espíritu de la técnica, pues hoy éste conocimiento consiste en el correcto manejo de las máquinas del hogar y poco más;

f) Por último, el conocimiento *del otro* y *de los nosotros* es el único que se resiste a la penetración del conocimiento técnico y está presente en los equipos de trabajo, comités de empresa, grupos de amigos, de compañeros de política, de las familias-matrimonios, etc.(230)

b.3) La sociedad fascista tecnoburocrática y su sistema cognitivo.

Gurvitch resume del siguiente modo las características de esta sociedad:

a) la preponderancia del estado sobre todos los grupos, clases, etc.(que subsistan, pues en los fascismos todos los grupos desaparecen menos uno, el oficial, cuyo dirigente es el mismo jefe de estado); el estado, a su vez, está dominado por grupos, bandas (tecno-burócratas y/o militares, de "liberación nacional" o cualquier otra denominación -la palabra aquí no tiene más valor que un medio para lograr un determinado fin, por lo que se le puede usar, abusar, tergiversar, no importa qué-).

b) La existencia de grandes comuniones con un gran grado de misticismo, de odio o de éxtasis (provocados artificialmente por los parásitos vividores del poder dictatorial) junto con enormes masas pasivas, deprimidas y desorientadas, que intentan sobrevivir.

c) Los aparatos del estado están en manos del séquito del jefe, del partido único y de la todopoderosa policía, especializada en técnicas de exterminio; el territorio está vinculado a un enorme fanatismo y la acumulación y

expropiación de riquezas está en línea proporcional con el vampirismo, la confiscación de bienes de los adversarios, que son sistemáticamente aniquilados.

d) En el orden de las reglamentaciones sociales, todo está al servicio del delirio y lemas del régimen fascista: la educación se reduce al amaestramiento, y el derecho y la moral se hallan totalmente hipotecados. Es obvio decir que este tipo de sociedad está representada por la Alemana hitleriana, la Italia mussoliniana, la España franquista, la Portugal salazarista, el panarabismo egipcio de Naser, argelino de Ben Bella y por los regímenes de Irán e Irak (cosa esta última que sigue sin variar en la actualidad, por desgracia).

El sistema cognitivo correspondiente a esta estructura es, según Gurvitch, el siguiente:

- 1) En primer lugar se halla la fusión completa del conocimiento *político*, del conocimiento *técnico* y del conocimiento *científico*, aunque está tan desvirtuado el concepto de saber que no se puede aplicar a ninguno de estos conocimientos, sino que está sometido al fanatismo aberrante y esterilizante de esta sociedad.
- 2) Por ello, es el conocimiento *perceptivo del mundo exterior*, el que ocupe el segundo lugar, estando también politizado y tergiversado;
- 3) el conocimiento *filosófico* en tanto en cuanto justifique el régimen y su política. En este sentido añade Gurvitch: "la filosofía de Heidegger, bajo el régimen nazi, se convirtió, a pesar del existencialismo aparente, en una glorificación del hombre guiado en la noche de la ignorancia, por las iluminaciones delirantes proyectadas por el *Führer* y su séquito. No obstante, el nazismo prefirió justificaciones más simples y más chatas, fundadas directamente en el positivismo racista"(pg.239).
- 4) El conocimiento del *sentido común* es el último de este sistema, pero es el que presenta mayor solidez, pues los demás han desaparecido como tales conocimientos.(231)

b.4) *El estatismo colectivista centralizador y su sistema cognitivo.*

Esta sociedad global está referida "a la Rusia soviética posterior a la Revolución de Octubre de 1917 (...), a China después de 1949 y después de sus conflictos con la URSS, las "democracias populares" cuyas tendencias han variado a menudo (con excepción de Yugoslavia, que desde 1949-1950, se encamina hacia un colectivismo descentralizado)".(pg.241)

El análisis de esta estructura social se debe, sin duda, al papel privilegiado de Gurvitch, ruso emigrado, que pudo participar en su patria de los intentos de reestructuración de una sociedad de estructura feudal, como lo fue la Rusia zarista, pero que siguió una dirección ajena incluso al movimiento triunfador, el movimiento comunista de Lenin. Los primeros objetivos y resultados eran claros: "<<el absolutismo del beneficio privado>>" y el "<<feudalismo industrial>>" han desaparecido. En la estructura de estas sociedades, la clase proletaria, sola o unida a la clase campesina, es proclamada oficialmente "<<dictadora>>"; la revolución había triunfado y los objetivos cumplidos, en su primera fase; sólo restaba caminar hasta la segunda fase del comunismo, sin mayor problema, sólo que "esta dictadura no es ejercida por los mismos interesados, sino por el partido comunista, que se convierte en órgano supremo del estado, órgano encargado de controlar a la vez la planificación completa de la economía, la ejecución de los planes y, finalmente, la "línea política" y la "línea ideológica" de todos los servicios públicos, incluyendo los sindicatos estatizados y hasta las asociaciones admitidas y favorecidas, como la asociación de escritores, por ejemplo".(pg.241) Tampoco los obreros están representados en los órganos de planificación económica, desarrollándose a cambio una poderosa tecnoburocracia que se ha ido apoderando de todos los aparatos y entidades estatales o no. La era de Krushev le hace concebir a Gurvitch unas esperanzas (que luego se verían frustradas, y recuperadas en nuestros días con Gorbachov, aunque con una dirección incierta aún) orientadas hacia la descentralización del poder y la democratización de y en todos los órdenes. Por tanto, la estructura social la resume Gurvitch así:

- a) el estado es el grupo fundamental, penetra en todos los demás grupos, dominándolos, siendo él a su vez dominado por el partido comunista;
- b) los grupos presentes en esta estructura son: particulares *oficiales* (las fábricas, las empresas, los sindicatos, los *komsomols* o de jóvenes, los *sovjoses*, etc.), particulares *aceptados* (grupos científicos y culturales, asociación de escritores, la iglesia ortodoxa, sus monasterios y seminarios, cultos islámicos, etc.); las clases sociales del proletariado, el campesinado (60% de la población) y la clase tecnoburocrática con sus fracciones: de entre ellas, es la del proletariado la más frustrada, comenta Gurvitch, pues aunque sirvieron de base para la revolución de Octubre, fueron disueltos y ya prácticamente no pintan nada por más que se hable en su nombre; la campesina es la más insumisa, la mejor organizada (en *koljoses*); se autoadministran; de ésta proceden la mayoría de los integrantes del ejército rojo y permanecen fieles a las creencias religiosas ortodoxas.
- d) Desde el punto de vista microsocioal: priman los nosotros, que son pasivos o activos, según las circunstancias; las masas (proletarias) son activas, como sus comunidades (en las fábricas, sindicatos, comités obreros, etc.); de las comunidades (en el campesinado) predominan las activas (los *koljoses*) y también las comuniones activas (en los diferentes grupos de la tecnoburocracia, en los grupos del partido comunista, etc.)
- e) En cuanto a los segmentos en profundidad: hay unos valores e ideales impuestos desde la cúspide del poder referidos a la economía, al trabajo y al desarrollo; luego los aparatos organizados del partido, los órganos planificadores y la base demográfica-económica; la división del trabajo técnico y del trabajo social están muy desarrollados;
- f) Y en el orden de las reglamentaciones sociales nos encontramos con el conocimiento, la moralidad, la educación, la enseñanza, el derecho y el arte.

Dentro del sistema cognitivo correspondiente, tenemos:

- 1) en primer lugar el conocimiento *político doctrinario* y *el filosófico*, que se pretende que permanezcan unidos a fin de evitar "desviaciones", a través del esfuerzo de la doctrina e interpretación oficial expresadas por el

"Díamat", de enseñanza obligatoria en las universidades. Sin embargo lo que se consigue es otra cosa: el saber político y el saber filosófico se separan cada vez más debido a la fuerza de los acontecimientos; Gurvitch afirma, y no se cansa de repetirlo, que el conocimiento filosófico es un conocimiento partidario, es decir, vinculado a una toma de posición política, en este caso; este conocimiento sociopolítico está fuertemente politizado, pues es la situación política la que más pluralidad y diversidad ofrece, en definitiva la que cambia en profundidad: nuevos conflictos internacionales, nuevos dirigentes, nuevas orientaciones, mayor democracia, ahondan la separación con un saber más estático y dogmático como el filosófico, que permanece anclado en pasadas concepciones políticas. Creemos necesario insertar estas palabras de Gurvitch antes de terminar este género de conocimiento: "Los conflictos con China, el movimiento hacia la desestalinización definitiva y hacia la democratización, la voluntad apasionada de la sociedad comunista de mantener la paz en el mundo, tiende a desdogmatizar el conocimiento político, así como el conocimiento filosófico. Este ambiente intelectual es opuesto al que caracteriza al totalitarismo fascista, incluyendo al de los países árabes recientemente liberados. Desde este punto de vista, ya toda tentativa de acercamiento entre el conocimiento correspondiente al estatismo colectivista centralizador y el saber propio del totalitarismo, constituye un error fundamental" (pg.245).

2) El conocimiento *científico*, ocupa el segundo lugar, por extraño que pueda parecer en un país que lucha contra el reloj por tecnificarse; esto se debe a la ayuda prestada por el conocimiento científico a la revolución y al revés; este apoyo a la ciencia se ha continuado, considerándola como apolítica, manteniéndose en primer lugar su enseñanza en las antiguas y nuevas universidades. Gurvitch se encarga muy bien de recordar que "por paradójico que pueda parecer, las sociedades comunistas, por su sistema cognitivo, recuerdan mucho más a las sociedades democrático-liberales que a las del capitalismo dirigista" (pg.246).

3) El conocimiento *técnico* queda, en tercer lugar, y subordinado a la

ciencia; este aspecto es tanto más notable cuanto la astronomía, la física, la química, etc., tienen el control en un país pionero en comunicaciones interestelares, interplanetarias, aparatos sofisticados, misiles intercontinentales, etc.

4) El conocimiento *perceptivo del mundo exterior* tiene aquí, por las peculiaridades propias de esta sociedad, una importancia superior que en otras sociedades (el capitalismo organizado o el régimen fascista).

5) El conocimiento *del otro y de los nosotros* ya quedó insinuado en el diseño específico de la estructura social: el predominio del nosotros sobre el conocimiento del otro, y ello debido a las organizaciones básicas de comunidades, comuniones, etc. generalmente activas.

6) Por último, el conocimiento del *sentido común*, que funciona en los núcleos comunes de la población rural (por ej. los *koljoses*) y de las familias campesinas. (232)

C) Sociedades pertenecientes al futuro:

c.1) El colectivismo pluralista descentralizador y su sistema cognitivo.

No ocurre que esta sociedad global se de en ningún país concreto, ni que su estructura social pueda ser analizada sobre una praxis determinada. Cabe entonces preguntarse, ¿es una utopía? ¿es una idealización de la estructura social, al modo de los filósofos idealistas? ¿es un programa alternativo para conseguir la entrada de la sociedad en la segunda fase del comunismo? "No se trata de ninguna manera para nosotros, comienza advirtiéndolo Gurvitch, de un tipo de sociedad ni de estructura idealizadas, (ni de) "la segunda fase del comunismo" (...) (pg.249). Y, más adelante, añade: "es innegable que el tipo de sociedad y de estructura que se trata aquí y que sobreentiende una multiplicidad de tipos secundarios, todavía no se experimentó hasta el fin, es decir, plena y efectivamente, ni en Europa, donde se hicieron algunos ensayos en este sentido, muy limitados por lo demás" (ib.). Por tanto, este

tipo de sociedad se halla a medio camino entre "lo posible y lo real", porque, aunque se haya observado una tímida implantación "en ciertas democracias populares, principalmente en Yugoslavia (desde la desestalinización de 1948), (...) Polonia, Hungría (...) Checoslovaquia (...) y hasta en la URSS, después del XXII Congreso del partido, bajo la dirección de Krushchev, y desde su caída hasta ahora" (pg.250) [lo que no deja de ser un modo optimista de ver la cosa], en esta implantación, para que sea total y efectiva, "nos parece difícil evitar las revoluciones sociales" (pg.249).

Esto advertido, hay que añadir a continuación que no es, en absoluto, novedoso en Gurvitch esta propuesta; es, más bien, la constatación última y definitiva (recordemos que Los Marcos sociales del conocimiento es su obra póstuma) de lo que venía escribiendo, defendiendo y predicando desde sus primeros escritos de compromiso socio-político ("*Le principe démocratique et la démocratie future*"(1929), "*Socialisme et propriété*"(1930)) y, más sistemáticamente, en su primera obra de esta índole, *La Déclaration des Droits sociaux* de 1944 y cuya inspiración hay que buscarla en Proudhon: "Así Proudhon unía de un modo genial la necesidad de elaborar una nueva declaración de derechos a una técnica pluralista, que se aproveche de la limitación recíproca de los grupos autónomos y de los conjuntos equivalentes e iguales en derecho, para defender la libertad humana en una época de desarrollo de organizaciones de amplia envergadura." Y también que "los derechos sociales deben emanar de los grupos autónomos y de los individuos en tanto que centros activos de la vida jurídica"(233). Es justo en este terreno donde se unen metafísica, sociología, derecho y moral; donde la metafísica queda justificada como tal; donde lo social adquiere otro significado que mera analítica empírica, asomándose a la cultura humana, a la libertad y a la convivencia real, desde una perspectiva honda, radical, metafísica. Ya dijimos al comienzo de este estudio, y lo volvemos a repetir, que la metafísica sin esta referencia a lo real y a la experiencia humana, se



convierte en un puro *status vocis* y, al contrario, toda experiencia que no quede soportada por una adecuada metafísica no es más que un cúmulo de datos intrascendentes e insignificantes. Y todo esto lo remacha perfectamente Gurvitch cuando dice: "hace falta, y con mucho, que el colectivismo descentralizador se reduzca únicamente a una construcción mental arbitraria o a un ideal, del que Proudhon, por otra parte mucho más realista de lo que se le cree generalmente, fue el promotor"(234).

Basándose, pues, en la estrategia proudhoniana, pasa Gurvitch a establecer las características generales de este tipo de sociedad en cuanto fenómeno social total: a) la búsqueda de un equilibrio (que se hace y rehace sin cesar) entre este estado y la planificación económica, es decir, entre la democracia política y la democracia económica, como las llamaba Proudhon(235); b) la existencia de partidos políticos, vinculados a estas nuevas "democracias" (política y económica) inducirán a la participación y gestión efectiva de los interesados (en talleres, fábricas, empresas, organizaciones agrícolas, industria y agricultura unidas, planificaciones económicas de pequeña, mediana o gran escala, en cada región, en cada rama de trabajo y por cualquiera que participe en el proceso económico); c) los órganos de autogestión obrera y campesina, compuestos por: *los consejos de control más los consejos de gestión y de productividad* (236) que controlan la marcha de las empresas, industrias, etc., y ante quienes son responsables los directores; vienen a continuación los *consejos económicos regionales*, responsables de la planificación, compuestos por: representantes de los consejos de gestión, representantes de los consejos de productividad, y por representantes (en menor número) de los directores técnicos, de los consumidores y del gobierno político. Por fin, el *consejo económico central del país*, del cual forman parte: todos los consejos regionales; la decisión es tomada por: los obreros, campesinos, delegados de los consejos de gestión y productividad (que son mayoría) y por los representantes del gobierno político y de los técnicos (reducidos a la minoría). d) Por último, el gobierno político en una sociedad tal estaría

limitado por el gobierno económico en algunas de sus funciones, basado en la autogestión y en la propiedad federal, pero conservaría la última palabra en materia de política exterior y de fuerza militar.

La estructura de esta sociedad, la resume Gurvitch de este modo:

- a) el equilibrio entre la organización económica y el estado político colectivista;
- b) desaparición de las antiguas clases sociales y aparición de otras nuevas, a quienes van ligadas los partidos políticos;
- c) predominio de las comunidades y de las comuniones activas, evitando en lo posible las masas, desde un punto de vista microsociológico;
- d) los segmentos en profundidad: las planificaciones creadas por los sujetos (creativos); los roles sociales innovadores e imprevistos; las organizaciones económicas y políticas abiertas a todos; las reglamentaciones jurídicas espontáneas y vivas; la base ecológica-morfológica;
- e) el sistema cognitivo, despolitizado al máximo, tendría a la cabeza lo máximamente creativo: la moralidad, el arte, el derecho, etc. que luchan por su preeminencia.
- f) el nacimiento de una nueva civilización en la que predomina el hombre, los nosotros, los grupos, etc. sobre las técnicas y las máquinas, es decir, sería *"la victoria del humanismo sobre el tecnicismo. Humanizar toda técnica hasta el límite de lo posible, ésta sería la vocación del colectivismo descentralizador"*. (pg.253)

El sistema cognitivo estaría compuesto por los siguientes géneros:

- 1) *el saber filosófico, el conocimiento del otro y de los nosotros* ocuparían el primer lugar; del conocimiento filosófico dice Gurvitch que *"ya no está reducido a la sola reflexión sobre el conocimiento científico o sobre cualquier otra clase de saber. Es ahora, todo acto y todo estado mental, es toda conciencia individual y colectiva, sumergida en el corazón mismo de la realidad del mundo y desde luego de la realidad social de la que participa, es en fin todo lo que es creación, decisión, elección, realización"*

innovadora, en resumen, toda transformación del mundo social, así como del mundo de la naturaleza, lo que se hace, para él, objeto de reflexión". (pg. 254; la cursiva es nuestra). Este conocimiento filosófico está unido a un profundo humanismo, que es su fundamento y sostén, que lo liga "a las totalidades infinitas y reales, en las que los hombres, los nosotros, los grupos, las clases. las sociedades globales, se encuentran integradas, pero participando de su transformación, de su creación continua"; de este modo el saber filosófico no es un saber cerrado en sí mismo, sino "abierto no sólo a la epistemología, sino a la ontología y a la deontología, con la única condición, sin embargo, de renunciar al naturalismo, al espiritualismo, al materialismo y, por cierto, al positivismo. El conocimiento filosófico está para descubrir al conocimiento humano nuevas perspectivas y no para cerrarle el acceso" (pg. 254). (237) El conocimiento del otro y de los nosotros se ve favorecido por la propia estructura social, en su funcionamiento autogestionario, en el pluralismo de los grupos, de las clases, etc. "Para poder acceder a lo humano total, insiste Gurvitch, y a su vocación en el mundo, partiendo de los otros, entre los que trabaja, y de los nosotros, en los que participa, hay que pasar necesariamente por la filosofía y el conocimiento de la relación entre la singularidad y la totalidad concreta infinita: de ahí la complementariedad de saber filosófico y del conocimiento del otro" (pg. 252-253). (238)

2) *El conocimiento científico* deberá colocarse en segundo lugar, habida cuenta de la humanización de la ciencia y de su autonomía respecto del saber técnico.

3) *El conocimiento técnico*, cobraría un amplio desarrollo, pero estaría sometido a los controles de los tres saberes expuestos hasta aquí, más el de las "ciencias del hombre" (como le llama Gurvitch), a saber, la moralidad, el derecho, etc., para humanizarlo y evitar el abuso del tecnicismo (239).

4) *El conocimiento perceptivo del mundo exterior*, está despolitizado y es mucho más dilatado, abarcando la totalidad de este mundo terrestre.

5) *El conocimiento político*, dentro del análisis que venimos haciendo (véase la nota anterior), "desciende aquí al penúltimo lugar por el hecho de

que no se prevé ninguna necesidad de elaborar esta clase de conocimiento ni, sobre todo, de formular doctrinas políticas" (pg.253; la cursiva es nuestra). Gurvitch, a fin de evitar ese utopismo ingenuo que se deriva de las líneas anteriores, matiza que "el conocimiento político espontáneo subsiste: tiene su razón de ser y se manifiesta en las relaciones mutuas de múltiples grupos que funcionan en el seno de la propiedad federal de los medios de producción, se ejerce también en el seno de la organización económica y de la organización política que, por otra parte, lo necesitan a su vez para mantener un equilibrio cuyos elementos se renuevan constantemente" (pgs. 256-257) De igual modo que este conocimiento puede llegar a politizarse en los momentos de crisis que pueda sufrir esta sociedad colectiva (¿queda conjurado así el peligro de un utopismo ingenuo?), tal y como ocurre también ahora.

6) *El conocimiento del sentido común* ocupa el último lugar, en virtud de ser un conocimiento poco propicio para la innovación y avances; aunque unido al conocimiento del otro y con el conocimiento político espontáneo puede darse (o promoverse, sería mejor decir aunque muy peligroso, por el carácter dirigista de esta expresión y de su ejecución) en circunstancias muy concretas.

En cuanto a las formas acentuadas de este sistema, tenemos, para empezar, el triunfo de lo racional sobre todas las demás formas; además, un equilibrio entre lo empírico y lo conceptual, lo positivo y lo especulativo, lo simbólico y lo adecuado, lo colectivo y lo individual, con matices variables. Más adelante, Gurvitch expone sus temores acerca del correcto funcionamiento y los peligros inherentes a este sistema descrito. Es algo lógico, aunque sólo probable, y ya se sabe que de lo posible a lo real dista el abismo insondable de la existencia, como ya decían los clásicos, es decir, que se dé efectivamente este sistema y que tenga *capacidad de autocorrección*; esto último es lo más dificultoso y lo más importante en toda sociedad, y en ello son los intelectuales, entre otros, los llamados en primer lugar a procurarlo. Con esta nueva orientación evitaremos la acusación que acertadamente hace Gurvitch al incorrecto

planteamiento de esta misión: "Cabría preguntarse si la glorificación del papel de las "élites" intelectuales en la pretendida liberación del saber con respecto a su coeficiente social que hemos comprobado con Scheler, y sobre todo con Mannheim, no se debe a un simple espejismo ideológico o utópico (...)"(240), y ubicaremos al importante rol que el intelectual debe realizar en su sociedad en su lugar adecuado.

* * *

Conclusiones.

Durante muchos años el modelo de investigación social ha sido el mismo que el de las ciencias físico-naturales; en efecto, no había necesidad de tener que variarlo tanto más cuanto las teorías filosóficas que sustentaban a lo social afirmaban la indiferenciación del sujeto humano como tal sujeto y que bastaba con el estudio "generalizado" de uno como modelo, para que los demás estuvieran comprendidos en él (ya sabemos que el universal abarca a los particulares, que son idénticos entre sí y con el universal); la única diferencia entre los individuos había que encontrarla por introspección en cada uno, lo que ya caía fuera del ámbito de la preocupación metodológica de la ciencia. No es de extrañar que en un comienzo se diera el estatuto de "cosa" a los objetos de la ciencia social, y lo individual y lo subjetivo brillaran por su ausencia, o como dice, de un modo más preciso, Bruyn: "los científicos sociales han insistido en tratar y conocer todos los fenómenos como objetos, en vez de tratarlos y conocerlos también como sujetos"(241).

Por dos vías distintas y complementarias se va a producir este cambio de objetos a sujetos en la consideración de los fenómenos sociales: una de las vías es Durkheim y la otra es el movimiento filosófico fenomenológico.

Con Durkheim entra en escena la *conciencia colectiva*, en la que el sujeto participa, lo que supone una dimensión de lo humano "hacia adentro" y no sólo en sus relaciones externas; con el método fenomenológico se fundamenta metafísicamente las relaciones humanas externas en la propia conciencia subjetiva, interior, en cuanto se muestra que es una conciencia *abierta* a los demás esencialmente y es *intencional*. Los modos y las formas que tome esta relación variarán, pero ya podrán tenerse en cuenta tanto las relaciones sociales meramente externas, de roles y manifestaciones grupales, cuanto las producciones culturales o del espíritu, como normas, valores, etc. de índole individual y colectivo. Desde estas dos vías de acceso al sujeto humano en su dimensión social, parte Gurvitch en sus análisis sociales: "nuestra descripción de los niveles de profundidad de la realidad social nos permite, según esto, definir claramente la meta de la sociología del espíritu humano o de la mente noética: *es el estudio de las pautas culturales, los símbolos sociales y los valores e ideas espirituales colectivos en sus relaciones funcionales con las estructuras sociales y las situaciones históricas concretas de la sociedad*" (242). A partir de ahora, frente al yo sujeto ya no están sólo los objetos (personas, animales o cosas), sino que están los otros y los nosotros -sujetos también- con los que interactuamos y entramos en relaciones comunes de cooperación o de oposición. Dada esta nueva forma de concebir la realidad social, bajo la categoría metafísica de *relación* pero *intersubjetiva*, sin la preeminencia de sujeto alguno (recordemos lo que afirma Duvignaud: "la sociología de Gurvitch presenta esta ventaja de que es posible examinar la imagen de la sociedad que ella misma sugiere, sin deducirla de la actuación [*démarche*] interior del sociólogo" (243)), se comprenderá la adscripción de Gurvitch a la concepción de lo móvil y de lo variable como la característica primordial de las relaciones interhumanas, de factura siempre impredecible (244), y al método que permita el estudio de tales inestabilidades, la dialéctica. Hay, no obstante, algo más como constitutivo primordial de lo social: la sociedad es algo dinámico en virtud de que sus componentes, no en su totalidad por desgracia, se configuran en grupos dinámicos, creativos de

valores, normas, leyes, signos, señales, etc. y en los que acaban participando los menos dinámicos; la dinamicidad unida a la creatividad de los grupos sociales enraizados en las estructuras sociales producen simultáneamente los determinismos sociales y la libertad humana (245). Fichte y Proudhon son los dos grandes fundamentos en los que radica la teoría y la praxis humano-social de Gurvitch, como ya hemos demostrado. El *fenómeno social total* es la síntesis de sus múltiples influencias (246), principio y final de su investigación sociológica.

Dos valoraciones son necesarias hacer del pensamiento de Gurvitch, una positiva y la otra negativa, sus aciertos y sus errores, sus posibilidades y sus límites. En verdad que el campo de análisis es muy amplio: derecho, moral, sociedad y conocimiento; valorarlo todo detenidamente escapa a los límites de nuestro trabajo, muy ceñido a encontrar los fundamentos filosóficos y sociológicos de su sociología del conocimiento; además, en todos los temas, excepto en el que tratamos, está ya realizada tal valoración (247).

Dentro de las *dificultades* que su obra nos presenta, caben citar las más generalizadas, y que Gérard Namer expone en su obra; éstas son de un modo sintético: a) el abuso de los criterios de clasificación; b) el problema teórico siguiente: el conocimiento está siempre en correlación con un grupo o con un conjunto de grupos; los sistemas (de producción, burocrático, de comunicación) implican conocimientos virtuales; entonces ¿cómo relacionar un determinado sistema con un grupo concreto? c) en el conocimiento, son arbitrarias el número de categorías: no se ve por qué Gurvitch no cita el conocimiento religioso y estético, ni por qué define el conocimiento perceptivo como un género, mientras que se tiene tendencia a considerarlo como un modo de conocimiento; d) la sola correlación entre los conocimientos y los marcos sociales no permite comprender de dónde viene el conocimiento, y e) hay una valoración desigual del conocimiento, pues parece que el técnico no sea del mismo orden que el intelectual, que

inventa un nuevo sistema simbólico en pintura, en física.(248). Este tipo de dificultades (y no quiero erigirme en defensor de nadie; este no es un trabajo apologético sino fundamentador, lo que me obliga a aclarar errores y malas interpretaciones) son producto de una lectura apresurada de Gurvitch (hay que reconocer su densidad) y una incorrecta comprensión de su teoría o de no compartir su postura filosófica fundante, lo que llevaría a otro tipo de disputa. En efecto, la dificultad a) es la más extendida: la prolijidad de sus criterios clasificatorios; esta acusación me recuerda la obra de Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, en la que se puede leer que Leibniz "es el filósofo que ha introducido en la teoría filosófica mayor número de principios nuevos"(249), concretamente son 10 los que cita Ortega. También Leibniz es ríjoso en su criterio clasificatorio, pero eso no es suficiente para una acusación semejante, que implica una cierta insensibilidad para el rigor y para la seriedad; y el abuso es algo que, desde luego, no se puede aplicar a Leibniz, y tampoco a Gurvitch. Las formas de sociabilidad, los grupos, las clases y las sociedades globales generan numerosas relaciones sociales, no sólo materiales sino también espirituales o culturales; las estructuras sobre las que se apoyan son cambiantes, el orden establecido cambia con mayor o menor fuerza o estruendo, ¿cómo simplicarlo sin deformarlo? El estudio analítico, en sí, pide lo contrario; lo importante es ver si esa multiplicidad clasificatoria está fundamentada correctamente o es más o menos aleatoria o sin unos criterios suficientes (como suele ocurrir en muchos casos, a no ser primeras figuras, de la talla del autor que nos ocupa). Creemos haber mostrado su fundamentación lo bastante como para hacer innecesario mayor aclaración.(250)

La segunda cuestión es debida a una mala aplicación o comprensión de conceptos; Gurvitch no habla de sistemas burocráticos o proletarios, sino de *sistema de conocimientos* o jerarquización de conocimientos que, ensamblados unos con otros, configuran el denominado sistema, y que se pueden encontrar en una clase social, en un grupo o en una sociedad global, a los que nunca llama sistema. La tercera de las dificultades

planteadas por Namer lleva una doble cuestión: una de ellas basada en una distinción de la que ignoramos su fundamento por no estar aclarado en su semántica, y es la distinción entre género de conocimiento (que en Gurvitch está claro) y modo de conocimiento (que en Namer ignoramos su significado y que en Gurvitch no aparecen con tal denominación); la otra es por qué no cita como conocimientos lo religioso y lo estético. Namer ignora que Gurvitch respondió de manera detallada a estas cuestiones en un debate sobre "La notion de Structure" en la *XX Semaine de Synthèse*, a preguntas de M. Perelman y de M. Jones; diremos brevemente que lo estético es una categoría que pertenece al arte y éste, como el conocimiento, es una obra de la civilización, que puede ser puesta en perspectiva sociológica como aquél, mientras que el tema de la religión ya lo tratamos y no es necesario insistir sobre él(251). La penúltima cuestión ya está contestada: el conocimiento proviene de las civilizaciones, es su obra, como lo es el arte y la literatura y el teatro y el derecho; por eso se pueden poner en perspectiva social; no hace falta mayor misterio. Mientras que la última cuestión puede quedar resuelta con la definición que da Gurvitch de conocimiento: "el conocimiento es más que la participación, más que la intuición, más que la captación (...); es una afirmación, una afirmación de la verdad concerniente a lo que ha sido vivido. Lo vivido como tal no es aún un conocimiento, ni siquiera la captación puramente intelectual. La captación no llega a ser conocimiento más que cuando el juicio afirma lo verdadero de lo que ha sido vivido."(252) Todo lo que es conocimiento es del mismo orden, pero los diferentes géneros son valorados de diferente manera por las sociedades globales y por los grupos que en ellas se hallan.

En cuanto a sus logros, podríamos situarlos en varios niveles. En primer lugar resalta su metodología pluralista, hiperempírica y dialéctica, que posibilita, incita diríamos mejor, a continuar con aquellas áreas en las que Gurvitch no pudo llevar a cabo su investigación: "yo había tomado con nitidez conciencia de las exigencias de su pluralismo [de Gurvitch],- nos

dice Erard-, que era tanto más fácil de desarrollar cuanto que su sociología no es otra cosa que sugerencias para la investigación, enteramente abierta a sus aplicaciones (...) después apliqué este plan [basado en la teoría gurvitchiana] a las diversas sociologías particulares: sociología de la empresa, de la familia, de los regímenes económicos y políticos, de las clases sociales, sociología demográfica, psicología de lo sagrado, etc." (248). Una pléyade de discípulos en distintos países se han servido de su estrategia metodológica: J. Duvignaud, G. Balandier, R. Bastide, J. Berque, P. George, J. Cazeneuve, P. Ansart, Ph. Bosserman, M. Erard, F.-A. Isambert, V. Isambert-Jamati, H. Janne, M.I. Pereira de Queiroz, y un largo etcétera, por no contar los que de un modo u otro han tenido una cierta influencia de su pensamiento, como se puede constatar incluso en E. Morin.(254)

A otro nivel se puede decir que en Gurvitch se continúa una concreta tradición germánica, en la que se aproximan "asintóticamente la reflexión o la sabiduría filosóficas como fruto de una larga experiencia de la vida (Dilthey), es decir, la coincidencia de comprensión y vivencia" (255), que, "valiéndose de una ortodoxia neutramente empirista, se sirve del término *Geist* para indicar el trasfondo vital del hombre y del cosmos" lo que evoca a Eckhardt, Cusa, Boehme y Fichte (256); esta "fenomenología del espíritu" (desde luego muy alejada de la realizada por Hegel) gurvitchiana, está basada en el anclaje del hombre en su medio geográfico-social y en su capacidad de acción y revolución constante, a la que funda y sostiene ese *Geist*, infatigable motor vital, imbricado por tendencias transindividualistas, marca y esencia de lo social en perpetuo devenir hacia la libertad. En este contexto, el Todo es ese "espíritu", llamado también "cultura" (aunque la palabra castellana no agote los sentidos del *Geist* alemán), que acoge en su interior las diversas *Gestalten* o formas que sólo pueden serlo en cuanto partes de ese todo (relativas a) y se relacionan entre sí (relacionismo), implicando un relativismo mútuo y con su medio morfológico-social, desde donde emergen y se hacen posibles. De este modo, el conocimiento no es

una producción de mayor o menor envergadura que la moral o el derecho, e incluso, determinadas formas de moral o jurídicas o cognitivas tñfen o colorean los diversos géneros de conocimientos; en sí sólo el Todo es lo primero; las formas o sus componentes se jerarquizan aleatoriamente por la acción libre y espontánea de los mismos agentes sociales agrupados. Estos forman a su vez diversos todos complejos y unidades singulares totales (configurando el fenómeno social total) en quienes intervienen razón, inteligencia, voluntad, libertad, determinismos, sentimientos, afectos, sentidos, etc. estructurados en esas jerarquías aleatorias a que nos referíamos. Esta postura totalizadora supera las parcialidades y las ausencias que los diversos autores de la sociología del conocimiento, ya estudiados, han sometido a esta disciplina y que sólo Gurvitch de entre todos ha sabido superar e integrar.

En último lugar diremos que, fundamentado en esa libertad, el ser humano se organiza de un modo libre y espontáneo, sin merma de que una vez afirmada tal organización se convierta en un impedimento de la propia libertad. Por ello el aparato conceptual del sociólogo debe estar sometido a los propios avatares de la libertad organizativa y debe repasar continuamente sus propios supuestos y conceptos para, de nuevo, volver a empezar. Todo lo cual requiere demasiada valentía y mayor aprecio por la honradez que por el éxito.

NOTAS

(1) ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, Ed. Revista de Occidente, El Arquero, Madrid, 1976⁹, pg.165.

(2) *Tratado...*, o.c., t.II, pg.152.

(3) Cfr. BOLLNOW, *Introducción a la filosofía del conocimiento*, Amorrortu edts., Buenos Aires, 1976, pgs.142-155.

(4) *Tratado...*, o.c., ib.

(5) Cfr. *Éléments de Sociologie Juridique*, 1938, o.c.; *Sociology of Law*, 1942, o.c.; *Morale Théorique et Sciences des Moeurs*, 1937, o.c.

(6) *Initiation aux Recherches sur la Sociologie de la Connaissance*, C.D.U., Paris, 1948, pg.1.

(7) Estas precisiones sobre la obra de Scheler fueron aportadas en el trabajo de Gurvitch publicado en el *Année Sociologique*, Alcan, Paris, serie 1940-1948, pgs.463-486, bajo el título "Sociologie de la Connaissance et Psychologie collective", pg.465. Estos datos, como digo, son una precisión sobre los aportados en el trabajo aparecido en 1948 y ya citado en la nota anterior, en el que dice: "Le premier (Scheler), a écrit en 1926 un livre sur *Les Formes du Savoir et la Société*, dont le sous-titre était "Essai de Sociologie de la Connaissance"", pg.2.

(8) Podemos decir lo mismo con respecto a Mannheim que con respecto a Scheler. Las referencias bibliográficas sobre este autor se perfeccionan y se hacen más abundantes, en Gurvitch, conforme escribe más sobre el tema de Sociología del Conocimiento, de un modo progresivo desde 1948 en adelante, siendo la descripción más completa la del *Tratado de Sociología*, tomo II, "Problemas de la Sociología del Conocimiento", pg.129, Ed. Kapelusz, Bs. Aires, 1963 (1960 el segundo volumen de la 1ª edición francesa).

(9) "Le problème de la Sociologie de la Connaissance", *Revue Philosophique de la France et de L'Étranger*, II, Paris, 1958 (83), pg.442; cfr. también GURVITCH, "Wissenssoziologie", *Die Lehre von der Gesellschaft*, herausgegeben von G. EISERMAN, F.E. Verlag, Stuttgart, 1958, pg.419; también en "Problemas de la Sociología del Conocimiento", *o.c.*, pg.125.

(10) SCHELER, *Sociología del Saber*, Ed. Siglo Veinte, Bs. Aires, 1973, pg. 67.

(11) *Ib.*, *ib.*

(12) En efecto, afirma Gurvitch a este respecto que "el sociólogo del conocimiento no debe plantear nunca el problema de la validez y el valor propiamente dichos de signos, símbolos, conceptos, ideas, juicios, que se encuentra en la realidad social estudiada", *Los Marcos sociales del Conocimiento*, Monte Avila edts., Caracas, 1969, pg.19.

(13) SCHELER, *El saber y la cultura*, Ed. La Pléyade, Bs. Aires, 1972, pg.47.

(14) "Problemas de la sociología del conocimiento", *o.c.*, pg.127; "Le problème de la sociologie de la connaissance", *o.c.*, pg.443.

(15) *La sociología del conocimiento hoy*, Ed. Gráficas Espejo, Madrid, 1979
pgs. 41-42.

(16) "Problemus ...", *o.c.*, pg.125; "Le problème ...", *o.c.*, pg.441.

(17) Esta división de los géneros de conocimiento corresponde al año 1948, "Sociologie de la connaissance et psychologie collective", *L'Année sociologique*, Paris, Alcan, Serie 1940-1948, pg.485, siendo modificada en los trabajos posteriores, que citamos con mayor frecuencia: "Problemus ..." y "Le problème ...", del siguiente modo: " 1) Conocimiento teológica, 2) conocimiento filosófico, 3) conocimiento de los Otros, individual y colectivo, 4) conocimiento del mundo exterior, viviente y no viviente, 5) conocimiento técnico, 6) conocimiento científico", pgs.126 y 142, respectivamente. Estas obras son las más perfeccionadas en cuanto a perspectiva histórica.

(18) "Problemus...", *o.c.*, pg.126-127; "Le problème...", *o.c.*, pg. 443.

(19) *Ib.*, pg.126; *ib.*, pg.442.

(20) Cfr. "La sociologie de la connaissance". *Revue de L'enseignement supérieur*, 1965, n° 1-2, Janvier-Juin, pg.47. También, *Initiation aux Recherches...*, *o.c.*, pg.27; "Sociologie de la connaissance", en AA.VV., *Aspects de la sociologie française*, Les Editions ouvrières, Paris, 1966, pg.61; "Wissenssoziologie", *o.c.*, pg.432; "Le problème de la sociologie de la connaissance", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, III, Paris, 1959 (84), pg.148; "Structures sociales et systèmes des connaissances", *Notion de Structure et Structure de la connaissance. XX^e Semaine de Synthèse*, A.Michel, Paris, 1957, pg.300; "Problemus ...", *o.c.*, pg.137; *Los Marcos sociales del conocimiento*, *o.c.*, pg.23.

(21) *Los Marcos sociales...*, o.c., pg.48.

(22) *Ib.*, pg.47.

(23) *Ib.*, pg.48.

(24) *Ib.*, pg.47.

(25) *Ib.*, ib.

(26) GURVITCH, *Morale Théorique...*, o.c., pg.52.

(27) Recordemos que Gurvitch habla de la participación en el sentido que estamos indicando, por ejemplo: "l'expérience morale est toujours dirigée vers la participation au transpersonnel, car sa donnée la plus immédiate est la participation à la liberté morale créatrice qui intègre dans son flot toutes les personnes", *Ib.*, pg.125.

(28) Cfr. R.BLANCHÉ, *La epistemología*, Oikos-Tau ediciones, S.A., Barcelona, 1973; A. VIRIEX-REYMOND, *Introduction a l'Épistémologie*, Paris, PUF.,1972.

(29) "Problemas...", o.c., pg.129; "Le problème...", o.c., pg.446.

(30) *Ib.*, ib., nota 1.

(31) LIEBER, Hans-Joachim, *Saber y Sociedad. Los problemas de la sociología del saber*, Aguilar, Madrid, 1981, pg.117.

(32) "Problemas...", *o.c.*, pg.131.

(33) MANNHEIM,K., "Das Problem einer Soziologie des Wissens", *Archiv für Sozialwissenschaften*, LIII, pgs.606 y ss., citado por LIEBER, *o.c.*, pg. 124.

(34) REMMLING, Gunter W., "Karl Mannheim y la sociología historicista del conocimiento", en REMMLING (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, F.C.E., México, 1982, pg.296. En este trabajo del propio compilador, se establecen las condiciones socio-políticas históricas por las que Mannheim llega a establecer su propia teoría sociológica del saber, lo que reproduce el método relativista e histórico de Mannheim y lo aplica a él mismo, a su pensamiento y a su época.

(35) GONZALEZ GARCIA, J.M^a, *o.c.*, pg.93. Desde la página 68 en adelante se encontrará un desarrollo más amplio de lo que hemos transcrito aquí resumidamente del problema de la ideología en Mannheim; remitimos a ellas al lector que desee ampliar estas nociones.

(36) MANNHEIM,K., *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid, 1953, pg.33.

(37) GURVITCH, "Problemas ...", *o.c.*, pg.149.

(38) *Ib.*, pg.150.

(39) MANNHEIM,K., *Ensayos de Sociología de la Cultura*, Aguilar, Madrid, 1963², pg.155.

(40) Este punto lo expone y desarrolla, J.M^a GONZALEZ, *o.c.*, pgs. 157-161; REMMLING, *o.c.*, pg.296.

- (41) REMMLING, *o.c.*, pgs.294 y ss.
- (42) Véase B. OLTRA, *Una sociología de los intelectuales*, Vicens-Vives, Barcelona, 1978, pgs.19-23.
- (43) "Problemas...", *o.c.*, pg.148.
- (44) *Ib.*, pg. 132.
- (45) *Ib.*, pg.133.
- (46) GURVITCH, *Initiation aux Recherches...*, ed. e., pg.5.
- (47) "Problemas...", *o.c.*, pg.118.
- (48) DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1982, pg.17.
- (49) *Ib.*, ib.
- (50) *Ib.*, ib.
- (51) "Problemas...", *o.c.*, pg.119.
- (52) HORTON, Robin, *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Anagrama, Madrid, 1980, pg.44.
- (53) *Ib.*, pg.8.

(54) E. LÉVINAS, "Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, PUF., Tomo 147, pg. 556.

(55) HORTON, *o.c.*, pg.9.

(56) GURVITCH, "Problemas...", *o.c.*, pg.120.

(57) LÉVINAS, *o.c.*, *ib.*

(58) J.-P. FAYE, "Lévy-Bruhl et l'inconscient collectif. Du rêve au rite", *Revue Philosophique*, nº 4, 1957, Oct.-Déc., pg.539.

(59) Las obras de Lévy-Bruhl son: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910; *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922; *L'Âme Primitive*, Paris, Alcan, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931; *La mythologie primitive*, Paris, Alcan, 1935; *L'Épérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938; y sobre todo *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, PUF., 1949 con Prefacio de Maurice Leenhardt.

(60) GURVITCH, "Problemas ...", *o.c.*, pgs. 121 y 119.

(61) Más adelante, a partir de 1931, Lévy-Bruhl muestra, sin embargo, que "la experiencia de los primitivos admite diferentes grados de misticismo" (GURVITCH, "Problemas ...", *o.c.*, pg.120) y, en consecuencia, diferentes grados de racionalidad y de lógica. Por otra parte, también modificará al final su concepción monolítica de experiencia y hablará de la experiencia construida y de la experiencia inmediata, aunque distintas para los primitivos y para los de la civilización occidental.

(62) En la estructura de este esquema comparativo, sigo a HORTON, *op. cit.*, pgs. 12 y ss.; 16 y ss.

(63) Según el *Diccionario de Filosofía*, de FERRATER MORA, los sentidos diversos que este vocablo ha adoptado en la historia, son: "se habla de representación para referirse a la fantasía (intelectual o sensible) en el sentido de Aristóteles; a la impresión (directa o indirecta) en el sentido de los estoicos; a la presentación (sensible o intelectual; interna o externa) de un objeto intencional o representatio, en el sentido de los escolásticos; a la reproducción en la conciencia de percepciones anteriores combinadas de varios modos, o *phantasma*, en el sentido asfímismo de los escolásticos; a la imaginación en el sentido de Descartes; a la aprehensión sensible, distinta de la intelectual, en el sentido de Spinoza; a la percepción en el sentido de Leibniz; a la idea en el sentido de Locke, Hume y algunos ideólogos; a la aprehensión general, que puede ser intuitiva, conceptual o ideal de Kant; (...)". Término *Representación* del citado Diccionario, T.II, Editorial Sudamericana, Bs. Aires, 1971, pgs.566-567.

(64) "Il nous est très difficile de réaliser par un effort d'imagination des états plus complexes où les éléments émotionnels et moteurs sont des parties intégrantes des représentations. Il nous semble que ces états ne sont pas vraiment des représentations. Et, en effet, pour conserver, il faut en modifier le sens. Il faut entendre par cette forme de l'activité mentale, chez les primitives, non pas un élément intellectuel ou cognitif pur ou presque pur, mais un phénomène plus complexe où ce qui, pour nous, est proprement "représentation" se trouve encore confondu avec d'autres éléments de caractère émotionnel ou moteur, coloré, pénétré par eux, et impliquant, par conséquent, une autre attitude à l'égard des objets représentés... L'objet n'en est pas simplement saisi par l'esprit sous forme d'idées ou d'images; selon les cas, la crainte, l'espoir, l'horreur religieuse, le besoin et le désir ardent de se

fondre dans une essence commune, l'appel passionné à une puissance protectrice sont l'âme de ces représentations et les rendent à la fois chères, redoutables et proprement sacrées à ceux qui y sont initiés... Jamais cet objet ... n'apparaîtra sous la forme d'une image incolore et indifférente". LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales dans les sociétés primitives*, ed. c., pgs.28-29 (citado por LÉVINAS, *o.c.*, pg.560).

(65) Es el caso, por ejemplo, de J.MAQUET, *Sociologie de la connaissance*, Editions de L'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1969², pgs.23 y ss. También véase en A. IZZO, *Sociología del Conocimiento*, Angel Estrada y Cia. S.A. eds. Bs. Aires, 1969, pg.7, que va en la línea de Pareto y Freud y que acentuaron Bergson y M. Scheler (cfr. G.NAMER, *Court Traité de Sociologie de la Connaissance*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985, pgs 56-57).

(66) LÉVY-BRUHL, *Les Carnets...*, o. y ed. c., pgs.250-251, en LÉVINAS, *o. c.*, pg.561. En sus escritos últimos consideró la lógica de la mentalidad primitiva, no como prelógica -tal y como hasta entonces la había considerado-, sino como una lógica simplemente distinta a otra lógica, la nuestra.

(67) GURVITCH, "Problemas ...", *o.c.*, pg.120.

(68) *Ib.*, pg.121.

(69) *Ib.*, pg.122.

(70) "Le pensée chinoise", *L'Évolution de l'Humanité*, Albin Michel, 1934.

(71) GURVITCH, *Initiation aux Recherches...*, *o.c.*, pg. 3.

(72) *Ib.*, pg.4.

(73) Cfr. R. ARON, "La société américaine et sa sociologie", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XXVI, 1959, pgs. 56 y ss.

(74) J.M. VALVERDE, *Vida y muerte de las ideas*, Planeta, Barcelona, 1980, pg.263.

(75) GURVITCH, *Initiation aux Recherches...*, o.c., pg.4.

(76) Recordemos su *Expérience juridique et philosophie pluraliste du droit*, Paris, Pedone, 1936, pgs. 22 y ss.

(77) Cfr. John DEWEY, *La reconstrucción de la filosofía*, Ed. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1986, pgs. 110 y ss.

(78) Cfr. *Initiation aux Recherches...*, o.c., *ib.*: "Psychologie collective et psychologie de la connaissance", o.c., pgs. 171. y ss.; "Sociologie de la connaissance et psychologie collective", o.c., pgs. 478 y ss.

(79) *Initiation aux Recherches...*, o.c., *ib.*

(80) "La Sociologie de la Connaissance", *Année Sociologique*, 3^e Serie, 1949, pgs. 477-479. Los autores citados por relación al tema, y no por países, como estamos haciendo aquí, son, además de Ogden y Richards, Ignace Meyerson, George H. Mead, Lévy-Bruhl, Maurice Leenhardt, Eliot Dismore Chapple, Carletan Stevens Coon, E. Cassirer, Suzunne K. Langer y Ch. Morris. Nosotros los traemos a colación siguiendo la pauta antes dicha y que es la que el mismo Gurvitch establece en su *Initiation aux Recherches...*, y que luego

no vuelve a establecer en sus otros escritos. No obstante, esa distinción y clasificación por países nos parece más aclaratoria y pedagógica que las demás.

(81) GURVITCH, *Éléments de Sociologie juridique*, Aubier, Paris, 1940, pgs.23-24.

(82) "El control social", en GURVITCH y MOORE (comp.), *Sociología del Siglo XX*, T.I, El Ateneo, Barcelona, 1965² (la 1ª edición en inglés fue en 1945), pg. 263.

(83) La frase textual es: "... in wich different aspects of the spirit realize themselves und by wich it is grasped" (pg.35)

(84) *Sociology of Law*, London, Kegan Paul, 1947, pg. 35.

(85) "Sociologie de la connaissance et psychologie collective", *o.c.*, pg. 477.

(86) pg. 151 de la edición española, *o.c.*

(87) *Ib.*, pg. 152.

(88) *o.c.*, pg.50.

(89) *Ib.*, pg.51.

(90) *Ib.*, *ib.* No es necesario recordar que la veracidad de todo tipo de conocimiento queda, para Gurvitch, reservada a la epistemología y no a la sociología del conocimiento.

(91) DUVIGNAUD, *Gurvitch*, Seghers, Paris, 1969, pg.24. Una crítica más puntual a la teoría de los valores, en GURVITCH, *Morale Théorique et Science des Moeurs*, Paris, PUF., 1961³, pgs.63-84.

(92) GURVITCH, "Psychologie collective...", *o.c.*, pg.171.

(93) *Ib.*, pgs. 171, 172; cfr. además Hadley A. CANTRIL, *The Invasion from Mars*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1940, sobre la influencia de la radio en la conducta de masas.

(94) *Ib.*, *ib.*

(95) MILLER, O.L., "G.H.Mead: biographical Notes", *The philosophy of G.H.Mead*, Winterthur, W.R. Corti, 1973, pg.19, citado por J.VERICAT, "Saber y comer. El interaccionismo simbólico y la reproducción social del conocimiento" en AA.VV., *Conocimiento y comunicación*, Ed. Montesinos Barcelona, 1989, pg. 350.

(96) J.VERICAT, *o.c.*, *ib.*; FARBERMAN, Harvey A., "Mannheim, Cooley y Mead: hacia una teoría social de la mentalidad", en REMMLING (comp.), *Hacia la sociología del conocimiento*, F.C.E., México, 1973, pgs. 346-354.

(97) "Sociologie de la connaissance et psychologie collective", *o.c.*, pgs. 478-479.

(98) *Ib.*, pgs 479-480.

(99) *Ib.*, *ib.*

(100) *Ib.*, pg. 481.

(101) Véase la reseña biográfica de Sorokin en J. MAQUET, *o.c.*, pgs 145-151.

(102) SOROKIN, P.A., "La dialectique empirico-réaliste de Georges Gurvitch" en AA.VV., *Perspectives de la Sociologie contemporaine. Hommage à Georges Gurvitch*, Paris, PUF., 1968, pg. 442. A modo anecdótico recordaremos que Gurvitch tenía la intención de realizar un estudio de la "Revolución Rusa" cuando las condiciones socio-políticas en su país natal permitieran usar y disponer libremente de archivos y documentos, lo que parecía factible al inicio de la época de Kruschchov, pero la muerte, desgraciadamente, frustró su último proyecto. Quede aquí reseñado para subrayar el paralelismo de ciertos aspectos de estos dos pensadores exiliados.

(103) Las citas del análisis sobre Sorokin están tomadas de "Problemas de la Sociología del conocimiento", *o.c.*, pgs.128-129; por la poca extensión que le dedica a Sorokin, nos eximimos de citar detalladamente para no sobrecargar el texto de citas; sólo entrecomillaremos el texto principal.

(104) CUVILLIER, A., *Sociología de la cultura* (T.III del *Manual de Sociología*), Ed. El Ateneo, Bs. Aires, 1971, pgs.45-46.

(105) SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics*, Boston, Porter Sargent, 1957, citado por Manfred STANLEY, "Las estructuras de la duda: consideraciones acerca de la comprensibilidad moral como problema en la sociología del conocimiento", en REMMLING (comp.), *o.c.*, pg.523.

(106) A.IZZO, *o.c.*, pg. 74.

(107) MAQUET.J., *o.c.*, pgs 280-281.

(108) GURVITCH, "Sociologie de la connaissance et psychologie collective", *o.c.*, pg.467.

(109) REMMLING, "La sociología del conocimiento en la tradición francesa", en G.W. REMMLING (comp.), *o.c.*, pg.220.

(110) GURVITCH, *o.c.*, *ib.*

(111) G. NAMER, *o.c.*, pg.69.

(112) Cfr. GURVITCH, *o.c.*, pg.469. Cuvillier resulta más como definición de Znaniecki, el estudio "del papel social de los líderes de la vida práctica y moral, de los teólogos, filósofos, intelectuales y sabios" y el "de sus escuelas como grupos organizados con miras a perpetuar y popularizar el conocimiento existente y las asociaciones que tienen como función promover el desarrollo de los nuevos conocimientos", *o.c.*, pg. 54, lo que conlleva al análisis más exhaustivo del papel social, del que destaca: la persona social o actor, los diferentes roles (técnico, *scholar*, *explorer*, sabio) que desempeña en el círculo social; destaca las cualidades que debe poseer el actor, el estatus social que consigue por ello y la función social que cumple (pg.52).

(113) "Structures sociales et systèmes de connaissances", *o.c.*, pg.339

(114) GURVITCH, "Sociologie de la connaissance...", *o.c.*, pg.470.

(115) *Ib.*, pg. 471.

(116) NAMER, *o.c.*, pg.80. Lo puesto entre corchetes son añadidos míos.

(117) El profesor IZZO lo interpreta de la siguiente manera: "Robert K. Merton tratta del problema dell'empirismo considerando la sociologia della conoscenza un prodotto tipico della sociologia europea: insufficientemente empirica, che si basa più sull'intuizioni di un singolo studioso che su precise tecniche di ricerca, e mira più a generalizzazioni ampie e suggestive che a conclusioni limitate, scientificamente esatte.", *Ricerca di una sociologia critica*, Liguori editore, Napoli, 1975, pg.36. También en esta línea de interpretación, J.M. GONZALEZ, *o.c.*, pg.218 y ss. La justificación de estas opiniones está relacionada con la fuente de información, es decir, con los diferentes trabajos de Merton; así por ejemplo Gurvitch se está refiriendo al artículo aparecido en *Isis. Quarterly Organ of the History of Science*, con el título de "The Sociology of Knowledge", vol. XXVII (3), nº 75, Nov, 1937, pgs.493-503; y "K. Mannheim and the Sociology of Knowledge", *The Journal of Liberal Religion*, vol.II, V.3, Chicago, 1941, pgs.125-147; mientras que los autores citados con anterioridad se refieren al vol.III de *Teoría y Estructuras sociales*, F.C.E., México, 1964, en donde explicita tales puntos de vista.

(118) "Sociologie de la Connaissance...", *o.c.*, pg.474.

(119) La crítica a esta distinción unilateral de Merton -e inexacta- sobre las "formas" europeas y americanas, excluyéndolas en exceso, se puede ver en J.M.GONZALEZ, *o.c.*, pgs.219-222.

(120) "Sociologia de la Connaissance...", *o.c.*, lb.

(121) J.M^o. GONZALEZ, *o.c.*, pg.223.

(122) Véuse, *ib.*, pgs. 228-233.

(123) GURVITCH, *Initiation aux Recherches...*, o.c., pg.5.

(124) Citas y comentarios tomados de GURVITCH, "Sociologie de la Connaissance...", o.c., pgs.476-477.

(125) *ib.*, *ib.*

(126) Gurvitch lo confirma de este modo: "Bien entendu, je rejette les anciennes théories de la sociologie de la connaissance qui voulaient l'utiliser soit pour justifier une position épistémologique particulière, soit pour expliquer d'une façon causale le contenu des théories scientifiques et les théories philosophiques, ce qui, d'après ma conviction, est impossible.", "Structures sociales et systèmes de connaissances", *Notion de Structure et Structure de la connaissance, XX^e Semaine de Synthèse*, A.Michel, Paris, 1957, pg.339.

(127) GURVITCH, *Initiation aux Recherches...*, pg. 7.

(128) *ib.*, pg.9.

(129) Alain COULON, *La Etimometodología*, Ed. Cátedra, Madrid, 1988, pgs.13 y 14.

(130) Cfr. GURVITCH, "Objeto y Método de la Sociología", GURVITCH (dirigido por), *Tratado de Sociología*, T.I, Ed. Kapelusz, Bs. Aires, 1962, pg.25.

(131) Recuérdense los *Essais de Sociologie*, o.c., pg.11.

(132) *o.c.*, pg.27.

(133) *Ib.*, pg.25; la cursiva es mía: con ella he querido subrayar la equivalencia del "carácter intermediario" con la "síntesis".

(134) GURVITCH, "Les Cadres Sociaux de la Connaissance Sociologique", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 26 (1959), pgs.166-167. La cursiva es mía.

(135) GURVITCH, "Problemas de la Sociología del Conocimiento", *o.c.*, pg.136.

(136) GURVITCH, "Structures sociales...", *o.c.*, pg.139.

(137) GURVITCH, "Les Cadres Sociaux ...", *o.c.*, pg.167.

(138) *Los Marcos Sociales del Conocimiento*, *o.c.*, pg.20. El lector curioso podrá comprobar nuestra modificación de la traducción, que no es rigurosa en ciertos términos concretos.

(139) *Tratado...* T.I, *o.c.*, pg.271; *Déterminismes Sociaux et Liberté humaine*, Paris, PUF, 1963², pg.73.

(140) Cfr. *Déterminismes...*, *ib.*; *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, T.I, Paris, PUF., 1963³, pg.169.

(141) *La Vocation...*, pg.63

(142) *Déterminismes...*, pg. 40; *La Vocation...*, pg.60



(143) Cfr. *Déterminismes...*, pgs 51 y 49.

(144) *V Semaine International de Synthèse, (Scientia et Loi)*, 1934, pgs.4-5, citados en *La Vocation*. pg. 60.

(145) "La posición del autor, dice Gurvitch, respecto de sus trabajos precedentes, no cambió nada más que en un punto que, sin embargo, le pareció fundamental. Aunque en sus primeros trabajos insistía en la imposibilidad de ir más allá en el estudio de las correlaciones funcionales de los marcos sociales y del saber, finalmente llegó a la conclusión que las relaciones de causalidad, unilaterales o recíprocas, han de considerarse tanto en los casos de ruptura como de tensión muy grande entre las superestructuras y los fenómenos sociales subyacentes". *Los Marcos Sociales del Conocimiento*, o.c., pgs 7 y 8.

(146) GURVITCH, "Problemas de la Sociología del Conocimiento", o.c., pg. 156.

(147) GURVITCH, *Los Marcos Sociales...*, o.c., pg.156.

(148) GURVITCH, "Las reglas de la explicación en Sociología", *Tratado...*, T.I, pg. 273.

(149) GURVITCH, *Los Marcos Sociales...*, o.c.,pg.32. En cursiva en el original.

(150) También la definición de la Sociología del Conocimiento ha sufrido una pequeña precisión; compárese la que hemos traído como cita, expuesta en varias obras, a saber, *Initiation aux Recherches...* (1948), pg.11; "Sociologie de la Connaissance..." (1949), pg. 482. con la que, a partir de 1959, establece: "La

sociologie de la connaissance est l'étude des corrélations fonctionnelles qui peuvent être établies entre, d'une part, les différents genres, les différents systèmes (hiérarchies des genres) de connaissances et, d'autre part, les cadres sociaux: types des sociétés globales, classe sociales, groupements particulières et manifestations diverses de la sociabilité (éléments microsociaux). Parmi les cadres sociaux les structures sociales partielles et surtout globales fournissent le point de repère principal pour ces études, facilitées par le rôle que le savoir peut jouer à côté des autres oeuvres culturelles et réglementations sociales dans l'armement d'une structure -cet équilibre précaire de hiérarchies multiples-. "Le problème de la Sociologie de la Connaissance", III, *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, 1959 (84), pgs.146-147; en el *Tratado*, T.II, pg. 135 (1960 de la edición francesa); "Sociologie de la Connaissance et Épistémologie", *Actes du 1^{er} Congrès Mondial de Sociologie*, Washington D.C., 2-8 September, 1962, vol.IV, pg.198-199; "La Sociologie de la Connaissance", *Revue de l'Enseignement Supérieur*, 1965, n^{os} 1-2, Janvier-Juin, pg.49; *Los Marcos Sociales...*, pgs.25-26.

(151) GURVITCH, *Initiation aux Recherches...*, pgs.11-12.

(152) *Ib.*, pg.12.

(153) GURVITCH, "Problemas de la Sociología...", *o.c.*, pg. 142.

(154) *Ib.*, *ib.*

(155) *Ib.*, pg.143. Este esquema que se presenta en la obra citada está mejor desarrollado en *Los Marcos sociales...*, pgs. 163-169. Mas, para ser fieles al pensamiento de Gurvitch, esta jerarquía de géneros no podría aplicarse sin más a toda sociedad teocrático-carismática actual, como la de Marruecos, por

ejemplo: también el momento histórico influye en la jerarquización de los géneros y en la misma estructura social global; ambas estructuras, aunque sean teocrático-carismáticas, no son idénticas: hoy, nuevos elementos como los medios de comunicación, de transporte, la influencia de elementos extranjeros (el turismo, por ejemplo), mayor concienciación social hacia la libertad y de crítica al poder absoluto, configuran de otra manera, sin duda, esa estructura social.

(156) *Ib.*, pg.135; "Le problème de la Sociologie de la Connaissance", *o.c.*, pg.147; *Los Marcos Sociales...*, pg.26. Recordemos, para mayor comprensión, en el apartado a), que "Control Social" es la paráfrasis del inglés "social control", cuyo significado es: "modelos culturales, reglas, símbolos, valores, ideas e ideales". GURVITCH, "Control Social", en GURVITCH y MOORE (editores), *Sociología del Siglo XX*, T.I, El Ateneo, Barcelona, 1964, pg.260; en el apartado b), precisaba en su primera obra, refiriéndose a los intelectuales: "en particulier, les prêtres, les commentateurs savants, les professeurs, les chercheurs, les techniciens, les juristes, les bureaucrates, etc.", *Initiation aux Recherches...*, pg.15. El apartado c) queda expresado en términos de "Funciones Sociales del Conocimiento" referido al "rôle joué dans la société par les groupes et organisations, formés par les intellectuels en question, ainsi que par les académies scientifiques, les institutions et organisations publiques et privées de l'enseignement primaire, secondaire et supérieur. Par exemple, le problème des répercussions sociales de l'organisation de la recherche et de l'enseignement est un problème très actuel de la sociologie de la connaissance". *Ib.*, *ib.*; finalmente, respecto al d) en la referencia a la sociología genética del conocimiento, Gurvitch especifica y concreta más su labor; ésta "devrait poser le problème de l'origine sociale de la différenciation des sciences... Elle devrait rechercher les régularités tendanciennes dans les variations et transformations (...) On pourrait poser la question différemment

en recherchant la genèse du savoir en fonction des types sociaux distincts. On pourrait se demander par exemple, quelle est l'origine sociale exacte de la technique industrielle au XVIII^e et au XIX^e siècles, est-ce que dans la société capitaliste c'est la science qui a provoqué le développement des techniques ou l'inverse, etc.? Est-ce que c'est la structure sociale de cette société qui a provoqué le rapide développement de la technique ou l'inverse, etc.? Ces questions ne sont pas oiseuses, car comme le témoigne la situation actuelle, nos connaissances techniques sont aujourd'hui bien supérieures à nos connaissances dans le domaine des sciences sociales et on peut parler d'un décalage formidable entre la connaissance technique, en avance, et les structures sociales et politiques, très en retard. D'ailleurs l'analyse des causes même de ce décalage pourrait servir d'exemple de sociologie génétique de la connaissance.", *Ib.*, pgs. 14-15.

(157) "Reglas de explicación en Sociología", *o.c.*, pg.276.

(158) *Los Marcos Sociales...*, pg.26.

(159) *La Vocation*, T.1, pg.64.

(160) Empleamos la palabra estructura en el sentido amplio de organización de determinado modo, sentido usual hoy, que ha perdido la virulencia de la época de nuestro autor. Recordemos que Gurvitch ya habla aplicado la microsociología, aun antes de haber establecido un tratado completo de sociología, al Derecho; *Eléments de Sociologie juridique*, Paris, Aubier, 1940. Y más tarde en *Sociology of Law*, N.Y., Philosophical Library, 1942 (la edición de Londres es de 1947), luego de editado sus *Essais de Sociologie*, Paris, Sirey, 1938. Y ya en 1937 lo aplicó a la Moral en su *Monde Théorique et science des moeurs*, Paris, PUF.

(161) *Los Marcos Sociales...*, pg.56.

(162) *Ib.*, *ib.*

(163) G.NAMER, *Court traité de la sociologie de la connaissance*, Librairie des Méridiens, Paris, 1985, pg.102.

(164) CASTILLA DEL PINO, C., "Prólogo" a MARCUSE, *Psicoanálisis y Política*, Península, Barcelona, 1970², pg.18 y ss. En general, la Escuela de Frankfurt tuvo como meta liberar a las masas de la "alienación" a que están sometidas por las condiciones del trabajo industrial, mediante las herramientas analíticas del marxismo (para el estudio de la "realidad objetiva") y de la teoría freudiana (para el análisis psicológico de los individuos); además, véase GIDDENS, A., *The class structure of the advanced society*, London, Hutchinson, 1973, que aunque se refiere fundamentalmente a las clases sociales en la sociedad actual, late debajo de su concepto de clase, la idea de masa pasiva, lo que explicaría el énfasis que pone en el concepto de dominación en la clase trabajadora, su explotación, pero el logro de elevados niveles de vida. En una línea parecida GOLDTHORPE, J. et al., *The affluent worker in the class structure*, Cambridge, Univ. Press, pero refiriéndose a la propia marginación de los trabajadores no cualificados. De cualquier forma, no son estudios directos sobre el concepto de masa, de los que escasean realmente. El libro de Ortega, *La rebelión de las masas*, es un libro excesivamente sesgado y parcial para que pueda ser tomado como prototipo de análisis sociológico.

(165) En estos análisis seguimos el hilo argumental del mismo GURVITCH, *Los Marcos Sociales...*, pgs.59-61.

(166) Gurvitch advierte el uso indiscriminado y ambiguo que se ha dado a este término: cfr. *La Vocation*, T.I, pg.166; *Los Marcos Sociales...*, pg. 64. Ello sigue siendo cierto en la actualidad con las denominaciones de "Comunidades Autónomas", que más bien responden a un oportunismo político que a una denominación sociológica. Los brotes de "nacionalismos" que lleva aparejada una aversión profunda por lo extraño y ajeno, no pertenece al rubro de comunidad; éste se vuelve complejo y difícilmente aplicable, aunque necesario. Desde otra óptica, ciertos rasgos culturales (como la lengua específica, la tendencia a la racionalización, la valoración del otro como co-lingüista, con-ciudadano de una determinada área geográfica, co-participante de determinadas normas y costumbres, más o menos distintas) tal y como se dan en la "comunidad catalana", por ejemplo, tienden a considerarla como una "comunidad sociológica" (se dice: los catalanes son así o de este otro modo). Tal atribución sería simplista y errónea, debido a que las comunidades no son grupos sociales, sino un grado de fusión parcial en el Nosotros. El concepto político de "comunidad" engloba no sólo relaciones sociales básicas, sino también tipos de grupos e incluso clases sociales. Sin embargo, no olvidemos tampoco el grado de "multifuncionalidad" de los Nosotros (que en este caso sería "nosotros los catalanes"), lo que permite la interferencia compleja del funcionamiento de grupos y clases distintos junto con la persistencia, dentro de ellos, de comunidades auténticas: pertenecer a un Estado, a un partido político, a un sindicato, clase social, o a una iglesia, y ser un grado de fusión intermedio entre la masa y la comunión, tendentes hacia la racionalización de todo. Cfr. *La Vocation*, T.I, pgs. 195 y 162.

(167) *Los Marcos Sociales...*, pgs 63-66.

(168) *La Vocation*, T.I, pgs.170-171.

(169) *Ib.*, *ib.*

(170) *Morale Théorique...*, pg. 53.

(171) *La Vocation*, pgs.169-170.

(172) *Ib.*, pg. 293.

(173) *Los Marcos Sociales...*, pg.71.

(174) Cfr. *La Vocation*, pg. 294.

(175) *Los Marcos Sociales...*, pgs.75-77.

(176) Este conocimiento, llamado también "de la vida cotidiana", consiste, dice Gurvitch, "en una combinación del conocimiento del otro y de los nosotros, del conocimiento perceptivo del mundo exterior, de ciertos conocimientos técnicos de los menos difíciles -las técnicas del cuerpo, las costumbres corteses y las manifestaciones de reserva y de distancia-. Tiende a favorecer el conocimiento tradicional, el de la gente de edad, de experiencia, conocimiento "del saber vivir", que no tienen ni los niños ni, más generalmente, las generaciones jóvenes. A éstas, con frecuencia, les recuerdan "el sentido común" las generaciones precedentes, que se vanaglorian de enseñarles cómo salir de las dificultades de la vida cotidiana y evitar los malos pasos". *Los Marcos Sociales*, pgs.37-38. Esta descripción, aunque también de "sentido común", es en cierto modo heredera de la descripción fenomenológica del conocimiento de la vida cotidiana, que, según Schultz, consistiría en "cómo las gentes ejercitan su sentido común en las experiencias cotidianas de tal forma que en, y a través de, la interacción social, el trato

práctico con las cosas y el uso del lenguaje, tipifican en común esas experiencias y elaboran, en definitiva también en común, sus conceptos y sus teorías". *El problema de la realidad social*, Amorrotu eds., Bs. Aires, 1971, citado por PÉREZ DIAZ, *Introducción a la Sociología*, Alianza ed., Madrid, 1980, pg. 127. Según éste último autor, tal precisión está orientada a escindir el conocimiento de la vida cotidiana del conocimiento científico. Recordemos que también a esta tarea se encamina la famosa obra de Berger y de Luckmann, *La construcción social de la realidad*, y la reciente *Etnometodología*. Precisamente, por esa interacción social de que hablan los fenomenólogos, el "uso" del sentido común se hace cada vez más difícil, dado que el bombardeo de las influencias externas sobre los miembros de la familia que desvirtuan su uso, es cada vez más abundante.

(177) *Los Marcos Sociales*, pgs. 79-81.

(178) Gurvitch hace referencia a la "Enquête sociologique sur le connaissance d'Autrui", bajo la dirección de J. Cazeneuve, P. Maucorps y A. Memmi, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1960, T. XXIX, pgs.151-153.

(179) *Los Marcos Sociales*, pgs.83-85.

(180) *Ib.*, pgs.87-89.

(181) Gurvitch denomina a los estados -y a las iglesias- grupos de unión (*Tratado*, T.I. pg.222) o grupos de gran envergadura, como acabamos de ver (*Los Marcos Sociales*, pg.107); sin embargo, "dans un séminaire qu'il a dirigé à Neuchâtel, Gurvitch a finalement admis que l'État comme tel était moins un groupement que l'appareil d'une société globale, soit un ajustement particulier de corps politiques qui, eux, peuvent être individuellement analysés

en tant que groupements particuliers" Maurice ERARD, "Introduction a une sociologie générale pluraliste", AA.VV., *Perspectives de la sociologie contemporaine. Hommage à G. Gurvitch*, Préface de G. Balandier, Paris, PUF., 1968, pg. 398.

(182) Cfr. su obra *L'Idée du Droit Social*, Sirey, Paris, 1932, en especial pgs.139 y ss.

(183) Gurvitch escribe en 1966, en *Los Marcos Sociales*, una nota sobre el Mercado Común -lo que no deja de ser hoy una curiosidad- que dice: "el autor de este libro cree que el famoso "Mercado Común" no podrá realizarse más que bajo el régimen del colectivismo descentralizador, si lograra instalarse en todos los países europeos de Oriente y de Occidente, es decir, en Francia, Gran Bretaña, Italia, Bélgica, los Países Bajos, Dinamarca, Suecia, Noruega, Finlandia, las dos Alemanias, así como en la URSS, Polonia, Checoslovaquia, Yugoslavia, Bulgaria, Rumanía, etc. Nos parece evidente que esta perspectiva no es para mañana. Pero, antes que se realicen todas las palabras sobre el tema de "Europa" y del "Mercado Común" son ya puras utopías, ya máscaras bajo las que se ocultan nuevas formas de imperialismo económico de ciertos miembros del pretendido "Mercado Común".", pg. 93, Nota 1.

(184) *Los Marcos Sociales*, pgs. 91-96. Respecto a un papel determinado del Estado, basándose en la contraposición "sociedades primitivas"- "sociedades históricas" o "sociedades sin Estado"- "sociedades con Estado", véase Pierre CLASTRES, *La Sociedad contra el Estado*, Monte Avila eds., Caracas, 1978, pgs.165 y ss.

(185) Recordemos que para Gurvitch en la forma mística predomina la forma

afectiva de lo sobrenatural, que se manifiesta en la experiencia, y es la forma que predomina en gran número de Comuniones. En la medida en que se conceptualiza este carácter afectivo en mitos, en conocimientos mágicos, etc., se racionaliza, dándose unidos con frecuencia (lo místico y lo racional) en numerosos géneros de conocimientos (como el teológico, el filosófico o el político) orientándose en mayor medida en uno u otro sentido. Recordemos igualmente, que el conocimiento conceptual es un grado más elevado, que el conocimiento empírico, de evaluar la experiencia, o sea, la tendencia hacia lo puntual o inmediato frente a establecer sólidas generalizaciones (tal y como lo puede hacer el conocimiento filosófico, el científico y el conocimiento técnico a nivel elevado). Por su parte, el conocimiento especulativo, aunque puede sorprender que Gurvitch lo considere como de menor fuerza en este género de conocimiento de la Iglesia Católica, se entenderá por qué cuando comprobemos que este conocimiento se entiende por su opuesto, el positivo. Por conocimiento positivo entiende Gurvitch la negativa de arriesgar nuevas hipótesis, siendo un conocimiento prudente y conformista, mientras que el especulativo se define por lo contrario, por su aptitud para tomar nuevas iniciativas. Se comprenderá entonces que un género de conocimientos basado en dogmas no puede ser sino positivo, más que especulativo.

Por último, que el conocimiento simbólico no sea predominante en una iglesia donde predominan tanto los signos como los símbolos, revela, por un lado, que la jerarquía religiosa está "en posesión de la verdad", la detentan y son sus depositarios; tan sólo ellos la "conocen adecuadamente"; por otro lado, el resto de los fieles sólo pueden acceder a la verdad, de modo indirecto, a través del símbolo, no en vano "el símbolo revela velando y vela revelando", por lo que la dualidad, proveniente del dominio y del poder, queda reforzada, reforzando, a su vez, a éstos. Cfr. *Los Marcos Sociales*, pgs 47-51.

(186) Lo que confirma irrefutablemente las hipótesis de partida; en efecto,

recordemos que son las comuniones las más refractarias a la influencia de las estructuras externas, mientras que, en ese sentido, son las masas las más influenciadas y, por ende, las más manejables; por su parte, las comunidades son las más ponderadas y durables, sustento de las conductas establecidas y estereotipadas, y su multiplicidad, además de reforzar el sistema, da una imagen de pluralismo y libertad, que a todas luces es engañosa. (Cfr. *Los Marcos Sociales*, pgs. 59-68). No olvidemos que, en el sentido más férreo de la palabra, la Iglesia Católica se llama a sí misma "*mater et magistra*".

(187) La actitud "viajera y peregrina" del Papa actual, Juan Pablo II, refleja extraordinariamente lo que Gurvitch describe. Basta con leer sus mensajes, homilias, etc. para refrendar con creces todo lo dicho.

(188) *Los Marcos Sociales*, pgs. 97-103.

(189) *Teoría de las clases sociales*, Edicusa, Madrid, 1971, pg.206.

(190) Citado por A. TOURAINE, "Anciennes et nouvelles classes", en AA.VV., *Perspectives de la sociologie contemporaine...*, o.c., pg. 128.

(191) Véase la tipología de grupos, que expusimos en la segunda parte de este trabajo.

(192) A. TOURAINE, o.c., pgs. 132 y ss. También GURVITCH, *Teoría de las clases sociales*, o.c., pgs. 205-215.

(193) *Tratado de Sociología*, T.I, pg.227.

(194) *Teoría de las clases...*, pgs.229-233. Deliberadamente no entramos en la

crítica que hace Gurvitch a la noción marxista de la clase social ya que nuestro acento lo ponemos en las clases sociales como marcos sociales del conocimiento; reseñamos, no obstante, la literatura del propio Gurvitch sobre tal análisis: *Le concept de classe sociale de Marx à nous jours*, Paris, C.D.U., 1ª ed. 1945; 3ª ed. 1960; "Introduction" a *Oeuvres choisies de C. H. Saint-Simon: la Physiologie sociale*, Paris, PUF., 1965, pgs. 17-21; 29-30; *Proudhon*, Paris, PUF., 1965, pgs. 5, 9-10, 12-13, 34-35, 43, 45, 61-70. *La Vocation actuelle de la Sociologie*, T.I, pgs.357-402; T.II, pgs.118-156; *Teoría de las clases sociales*, o.c., pgs. 17-67; *Dialéctique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1952, pgs. 118-156 y *Los Marcos Sociales del Conocimiento*, pg. 108, donde en la nota 1, él mismo, da esta referencia bibliográfica.

(195) Un análisis crítico sobre la concepción gurvitchiana de clase social, sobre el que tampoco podemos entrar para no ir más allá de nuestro propósito, véase en Michel SIMON, "Classes sociales, dialectiques des groupements, sociologie en profondeur", en AA.VV., *Perspectives de la sociologie...*, o.c., pgs. 107-115.

(196) *Los Marcos Sociales...*, pg. 111. Las cursivas son mías. En esta definición no estamos totalmente de acuerdo con Gurvitch, si bien es cierto que hay que contemplar todos los factores aducidos para definir -o describir- al campesino. El factor propiedad de la tierra sigue siendo específico y motivo de luchas violentas, reivindicaciones e incluso revoluciones, como ocurrió en España, Brasil (en general toda Latinoamérica), Portugal, etc.; la tenencia de la tierra "clasifica" o es un factor de clase social y, por tanto, determinante. Gurvitch parece ser que tiene *in mente* a los países centrales europeos y las propiedades colectivas de la URSS. Siguiendo su propio criterio, la propiedad de la tierra de la clase campesina es un factor más o menos determinante según la sociedad global total en la que se halla. Lo mismo vale decir para

los demás factores. A este respecto escribe VERNON RICHARDS: "Como lo han observado casi todos los que han escrito sobre España, el problema económico fundamental es el de la tierra. De sus 25 millones de habitantes, un 68% vive en las áreas rurales, mientras que un 70% de su industria total está concentrada en Cataluña. La solución de los problemas de España no consiste en convertirla en un país industrial (...) El mayor obstáculo es el hecho de que el grueso de la tierra haya sido siempre poseído por un pequeño número de propietarios, que no demostraban mucho interés por mejorar sus haciendas, ni siquiera por cultivarlas en algunos casos. El 67% de la tierra estaba en manos del 2% total de propietarios, el 19'7% poseía un 21%, mientras que el 76'5% poseía un 13'2% (...).

Pero el problema de la tierra no se resuelve de manera simplista parcelándola entre los campesinos sin tierra. El suelo es pobre (...)", *Enseñanzas de la Revolución Española*. Campo Abierto Ediciones, S.A., Madrid, 1977, pg. 87.

(197) "Le paysan brésilien traditionnel et la perception des étendues", en AA.VV., *Perspectives de la sociologie contemporaine*, o.c., pg.269.

(198) Cfr. *Déterminismes sociaux...*, pgs. 202-203.

(199) Cfr. *Los Marcos Sociales...*, pgs. 112-113 y nota 1 de esta página.

(200) *Ib.*, pgs. 112-113.

(201) G. BRENNAN, *El Laberinto Español*, Paris, Ruedo Ibérico, 1950², pg. 123.

(202) *Los Marcos Sociales...*, pgs. 111-115.

(203) Citado por GURVITCH, *Teoría de las clases sociales*, o.c., pg. 81.

(204) *Ib.*, pgs. 43-44.

(205) *Los Marcos Sociales...*, pg.117.

(206) *Ib.*, pgs. 117-120.

(207) *Ib.*, pg. 123.

(208) *Ib.*, pgs.123-131.

(209) "In realtà era ed è difficile vedere una qualche unità e indipendenza attiva di classe per i managers e il burocrati pubblici", Luciano CAVALLI, *Sociologie del nostro tempo*, Il Mulino, Bologna, 1973, pgs.122-123.

(210) *Los Marcos Sociales...*, pg. 134. Estas líneas, llenas de esperanza cuando Gurvitch las escribió, no podrían ser suscritas ahora, en cuanto a los países citados, ya que el modelo de la sociedad global capitalista se ha impuesto de forma brusca en los países del Este, ante la caída estrepitosa del colectivismo centralizador y autocrático. La evolución esperada hacia un colectivismo descentralizador es pura filosofía de la historia en el fondo, tan denostada por Gurvitch como algo inconsecuente al presupuesto de la libertad humana y la indeterminación de la acción. De esta manera, tal situación ha vuelto a burlar todo proyecto de utopía -y al del propio Gurvitch- confirmando así la imposibilidad radical de toda predicción de futuro.

(211) N. BIRNBAUM, *Hacia una sociología crítica*, Península, Barcelona, 1974, pg. 393.

(212) *o.c.*, pg. 392.

(213) *Los Marcos Sociales...*, pg. 137. En la nota a pié de página, Gurvitch remacha: "recordemos que a Heidegger le nombraron rector de la universidad de Friburgo por presión del régimen nazi, después de haber denunciado el "carácter judío" de la filosofía fenomenológica en la interpretación de su maestro -el fundador de la fenomenología- Husserl. Todos sus discursos oficiales de la época están llenos de elogios a Hitler; además, los miembros de su familia: su mujer y sus hijos, fueron afiliados al partido nazi... El hecho de que Heidegger se haya abstenido después de toda manifestación política y haya hecho enmienda honorable en su filosofía misma, reformulada en los *Holzwege*, no cambia nada del carácter ambiguo de su filosofía, ni de su conducta, de la que el público francés está poco informado". Como se puede apreciar, Gurvitch se adelantó en algunos años a la polémica que sobre Heidegger y su adscripción al nazismo se ha establecido hoy con singular virulencia, pero no deja de ser significativo la inclusión del autor de *Sein und Zeit* entre las orientaciones tecnoburocráticas. No queremos elucubrar sobre este dato, pues nos llevaría, sin duda, demasiado lejos y requeriría una más profunda investigación.

(214) *Los Marcos Sociales*, pg. 141. También *La Vocation*, T. 1, pg.447; *Déterminismes*, pg.193; *Tratado*, T.I, pg.245. Es evidente que en *Los Marcos Sociales* recoge Gurvitch todo lo dicho sobre esta cuestión en sus obras precedentes -y citadas-, añadiéndole aquí los sistemas cognitivos a los diferentes tipos de estas sociedades.

(215) GURVITCH, *o.c.*, pg.51.

(216) *El Método: la naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1977,

(217) *Los Marcos Sociales*, pg. 142. En cursiva en el original. Recordemos, para poder entender estas manifestaciones de Gurvitch, que el concepto de "fenómeno social total" es más amplio que el de estructura; pueden existir fenómenos sociales totales sin ésta: los aestructurales (como las manifestaciones de la sociabilidad) o que no están estructurados por diversas razones. Las sociedades globales son las únicas que no pueden existir sin estar estructuradas; las estructuras son sustitutos, intermediarios, obras complejas, armazones de los fenómenos sociales totales que les sobrepasan (estando atrasados o adelantados a ellas), que otorgan al fenómeno social total, o mejor, al tipo al que se aplica, una jerarquía específica de planos en profundidad, formas de sociabilidad, modelos, signos, señales ... y determinismos; una clara toma de conciencia de su existencia e irreductibilidad a otras unidades colectivas y un equilibrio precario entre las múltiples jerarquías. Cfr. *Tratado*, T.I, pgs.240-241.

También es necesario aclarar la diferencia entre estructura y civilización, aunque Gurvitch no es muy explícito en ello, dándolo por sabido; ya en 1955 denunciaba al "culturalismo" como la actitud de ciertos pensadores que se proponen estudiar en sí las civilizaciones independientemente de las sociedades y de los grupos que las producen o utilizan como beneficiarios, momificándolas; a este respecto decía: "es bien conocido que diferentes sociedades globales pueden participar en la misma civilización y que las obras culturales de ciertas civilizaciones pueden revivir y ser reinterpretadas en estructuras sociales variadas y en periodos diferentes de la historia (...)". añadiendo por último que "el problema de la relación entre civilización y sociedad encuentra una solución satisfactoria gracias al concepto de estructuras sociales, a las que las obras culturales y las civilizaciones enteras les sirven de armadura, cimentando sus equilibrios múltiples, siempre precarios y relativos, mediante signos, señales, símbolos, valores e ideas que

tes son propios de RVTICH. Le concept de structure sociale". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1955 (19), pg.8; *La Vocation*, T.I, pg.408. Dice también, por otra parte, que "las obras culturales de una civilización ya creada por el fenómeno social total que expresa inadecuadamente una estructura social, ya traída por este fenómeno de un área de civilización en la que participan o de la que son beneficiarios varias sociedades, estas obras culturales, digo, arman y cimentan una estructura social contribuyendo a su persistencia". "Structures Sociales et Systèmes des connaissances", *Notion de Structure et Structure de la connaissance, XX^e Semaine de Synthèse, Centre international de Synthèse*, A. Michel, Paris, 1957, pg.295. En definitiva, el fenómeno social total genera a la civilización al tipificarse en diferentes sociedades globales con sus diversos clases de relaciones básicas, grupos, clases sociales, etc.; ésta (la civilización) a sus propias obras (materiales y espirituales) culturales; ambas, civilización y sus productos culturales, se configuran en determinados equilibrios, más o menos precarios, llamados estructuras sociales. Dice Gurvitch que un área de civilización puede incluir varias sociedades, aunque habría de decir que incluye a aquellas sociedades (globales) de la misma tipología o algunas de estas sociedades en tránsito hacia la predominante; así, de la civilización producida por el capitalismo dirigista participan varios países y sociedades, que están o evolucionan en o hacia este sistema (por ejemplo, algunos países de Oriente, como Japón, o del Este Europeo, como la URSS y el resto de los países comunistas). No hay, pues, identidad entre fenómeno social total y civilización, ni entre éstos y cultura, siendo la estructura social, la que en último término nos sirve de guía para precisar los anteriores conceptos.

(218) *Los Marcos Sociales*, pgs. 145, 146.

(219) *Ib.*, pg.150.

(220) *Ib.*, pgs.149-160; "Problemas de la Sociología del Conocimiento", *o.c.*, pg.149.

(221) *Los Marcos Sociales*, pgs.161-162. Recordemos las palabras críticas de Marx al concepto de Prometeo de Proudhon: "El Prometeo de Proudhon es un personaje grotesco, tan débil en lógica como en economía política (...) ¿Qué es, pues, en último caso, este Prometeo?... Es la sociedad, son las relaciones sociales basadas en el antagonismo de clases. Estas relaciones no son relaciones de individuo a individuo, sino de obrero a capitalista, de campesino a propietario del suelo, etc... Suprimid estas relaciones y habréis exterminado a toda la sociedad, y vuestro Prometeo no será más que un fantasma sin brazos ni piernas, es decir, sin fábrica y sin división del trabajo..." *Miseria de la Filosofía*, pgs.79 y 80, citado por GURVITCH en *Teoría de las clases sociales*, Edicusa, Madrid, 1971, pg.41.

(222) "Comment concevoir que ces sociétés évoluent? Le changement ne leur apparait que sous la forme du désastre naturel (épidémie, famine, etc.) ou la destruction par la guerre. Le changement lui-même semble devoir être conjuré par toutes les croyances et tous les actes symboliques". DUVIGNAUD, *Gurvitch*, *o.c.*, pg.55.

(223) Cfr. *Los Marcos Sociales*, pgs.163-169.

(224) *Ib.*, pg.171-174; "Problemas de la Sociología del Conocimiento", *o.c.*, pg.144; en esta obra la clasificación de los géneros de conocimiento es distinta debido a que establece una separación entre 1) el del sentido común, 2) el del los otros y los Nosotros, 3) el filosófico-mitológico-teológica, y 4) el conocimiento perceptivo del mundo exterior, coincidiendo en el último 5) el conocimiento técnico.

(225) *Los Marcos Sociales*, pgs.175-187.

(226) *Ib.*, pgs.189-200; "Problemas...", *o.c.*, pgs.145, 146; otra vez se vuelve a cambiar el orden en la jerarquía de conocimientos, siendo justificado implícitamente en la primera obra citada, mucho más extensa y documentada; esto demuestra el carácter "abierto" e inacabado de toda investigación que tenga por marcos sociales las sociedades globales, sus estructuras y sus productos culturales, y su carácter cambiante, sin que vaya en detrimento de su calidad y veracidad.

(227) *Los Marcos Sociales*, pgs.201-212.

(228) *Ib.*, pgs.213-225; "Problemas...", *o.c.*, pg. 147.

(229) Recordemos que estas páginas están publicadas en 1966; desde entonces aquí ha variado, sino esencialmente, sí al menos en aspectos importantes esta sociedad industrial, con características propias diferentes; cfr. Blanca MUÑOZ, *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas*, Barcanova, Barcelona, 1989, pgs.405 y ss. Por otra parte, Gurvitch, que todavía conserva las huellas de la sociedad fascista y tecnoburocrática (tuvo que huir de París hacia EE.UU. durante la invasión nazi), continuamente arremete contra los incapacitados burócratas -por su posibilidad de tomar decisiones, las más de las veces terribles para el ser humano- pero no así contra los técnicos que "sont des exécutants, plus o moins subalternes, qui possèdent une certaine préparation technique due à leurs diplômes ou à leur expérience: ingénieurs subalternes, contremaitres, fonctionnaires, employés, militaires de carrière obéissant à leurs supérieures", mientras que de los tecnócratas dice: "possédant le pouvoir de décision. Ils se trouvent en position de rendre des manipulations délimitées indépendentes

de l'ensemble où elles sont intégrées, de renverser la hiérarchie entre ces manifestations et les structures sociales dont elles dépendaient primitivement. Ainsi les technocrates, en faisant prévaloir une partie sur le tout, sont conduits à donner des directions au lieu de les suivre, à sacrifier l'homme à l'engin, à la machine, à l'"appareil"²² dans tous les sens du terme, à abuser au lieu de servir." "La Technocratie est-elle un effet inévitable de l'industrialisation?", *Industrialisation et Technocratie*, Paris, A.Colin, 1949, pg.180, reeditado en *La Vocation*, t.II, pg.433. Anda lejos, pues, de confundir la técnica en sí misma con los tecnoburócratas, y lejos también de esa acusación de Quintanilla: "el ideólogo pesimista puede pensar que es absurdo hablar del progreso tecnológico... y el imaginar que cualquiera de nosotros viviría más feliz en el Paleolítico está al alcance de cualquier mente humana...", *Tecnología: un enfoque filoxófico*, Fundesco, Madrid, 1989, pg.104.

(230) *Los Marcos Sociales*, pgs.227-234.

(231) *Ib.*, pgs.235-240.

(232) *Ib.*, pgs.241-248.

(233) *La Déclaration des Droits Sociaux*, Paris, Vrin, 1946, pg.23.

(234) *Los Marcos Sociales*, pg. 250.

(235) La democracia industrial o "las agrupaciones económicas organizadas en "democracia industrial"²³" estaba basada en la autogestión obrera, es decir, "en la copropiedad federativa atribuida a la "federación agrícola e industrial" en su conjunto y a todos los participantes colectivos e individuales; esta federación económica estaría destinada a "contrapesar" al Estado, que

a su vez sería totalmente transformado". GURVITCH, *Proudhon*, Guadarrama, Madrid, 1974, pgs. 56 y 47. Este ideal proudhoniano (descrito en su *Théorie de la Propriété*) es el que inspira a Gurvitch concepto a concepto, cfr. *o.c.*, pg.58.

(236) *Los Consejos de Control* "sont obligatoires dans toute usine, toute entreprise et toute industrie et sont imposés exclusivement des représentants des producteurs travaillant sur place (en proportion de 3/4) et des représentants de leurs syndicats (en proportion de 1/4). Les fonctions des Conseils de Contrôle sont précisées par les conventions collectives et on pour but principal: l'elaboration du règlement intérieur de l'usine et de l'entreprise, soumis à l'approbation des Conseils de Gestion, la surveillance de l'execution des conventions collectives et la présentation des réclamations et des critiques aux conseils de gestion." GURVITCH, *Déclarations des Droits Sociaux*, Paris, Vrin. 1946, pg.92.

Por otra parte nos dice que los *Consejos de Gestión* "sont obligatoires dans toute entreprise et toute industrie et son composés d'un nombre égal de représentants des producteurs (élus, par vote direct pour une moitié, par l'intermédiaire des Conseils de Contrôle, pour 1/4, et des syndicats professionnels, par le dernier 1/4) et des représentants des usagers, 3/4, et des consommateurs, 1/4." *Ib.*, *ib.*

Estas palabras están referidas a los *Derechos Sociales de los Productores*; son palabras pertenecientes a un texto jurídico (más bien, proyecto), de carácter normativo. Sin embargo, en los "Comentarios" a estos textos, precisa que la eficacia de los Consejos de Control depende de la participación obrera en los *consejos de gestión*, "llamados a dirigir la marcha general de las empresas e industrias desde el punto de vista económico y técnico" (pgs.132-133), añadiendo más adelante: "pour que le "contrôle ouvrier" fonctionne effectivement, il faut que les ouvriers aient le droit de participer

à la gestion même des entreprises et des industries. Or, cela est impossible sans des conseils des gestions obligatoires", *ib.*, *ib.* Véase además, sobre este tema, su obra *Le Temps Présent et l'idée du Droit Social*, o.c.,(1932), pgs.55-84.

(237) Con la idea de que el saber filosófico es un saber (un conocer) de transformación, Gurvitch se manifiesta fiel a sus raíces filosóficas más sólidas, aquellas que le unen al modo de conocer griego, creativo, como al igualmente creativo de Leibniz y de Fichte, en los que ya se unen creación y participación como las notas predominantes de la ACCION. A la vez, postula un saber no partidario y desprejudicado, que es propio de la posición fenomenológica, y que Gurvitch hace suya. Este conocimiento queda precisado como "todo acto o estado mental sumergido en el corazón mismo del mundo natural o social". Recordemos que los estados mentales son, para Gurvitch, las representaciones, la memoria, los sufrimientos y las satisfacciones, las veleidades y los esfuerzos; mientras que son actos mentales las intuiciones -de coloración intelectual, emotivas o voluntarias- y los juicios. Sus definiciones son: "Par états mentaux nous désignons les manifestations du psychique et du conscient qui ne se dépassent pas eux mêmes et où la tendance vers l'ouverture qui caractérise tout phénomène conscient, n'aboutit pas complètement"; mientras que por "actes mentaux (désignons) des manifestations particulièrement intenses du conscient, qui se transcendent eux-mêmes dans la saisie des contenus ou dans la participation à ces contenus -éprouvés ou affirmés comme hétérogènes aux actes mêmes." *La Vocation*, T.I, pgs.109 y 114. Esta aclaración nos permite valorar con toda justeza el avance que supone, en teoría del conocimiento, tal afirmación: no sólo son los actos cognitivos (por intuiciones y juicios) los que nos permite conocer, sino también nuestros estados mentales entran en composición, figurando una jerarquía de conocimientos, en los que no se juzga su veracidad o falsedad.

sino su variedad y su plurifuncionalidad.

(238) La nervatura filosófica de Gurvitch se muestra en las palabras que hemos citado, en la singular relación que tenemos con el Otro. Esta cuestión ha sido tratada por pocos, pero singulares autores; así, desde perspectivas distintas, tenemos a dos coetáneos de Gurvitch: J.P.Sartre y E. Levinas; si el primero basa su relación con el otro en el binomio *presencia-resistencia*: "Es imposible existir en medio de los hombres sin que se vuelvan objetos para mí y sin que yo sea objeto para ellos", *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, pg.137; Levinas, por su parte, lo sitúa en la polarización *presencia(humana)- evocación(divina)*: "la idea del "infinito en nosotros" se concreta en una relación con el otro hombre, en la sociabilidad que es mi responsabilidad con el prójimo. Responsabilidad para el recién llegado que siempre "me mira" (...), responsabilidad que encomienda en el rostro de otro -a la vez indefenso y muy fuerte- un Dios desconocido". "Religión e idea de infinito", en AA.VV., *Doce lecciones de filosofía*, Juan Granica ediciones, Barcelona, 1983, pg.158.

(239) Como podemos apreciar, estos análisis "futuribles" están hechos "*cum mica utopie*" tal vez inevitable. Ante estas proyecciones, uno tiene la secreta desazón del determinismo de los "sistemas metafísicos". Ya hemos hablado de ellos, el del Ser, el de la Nada y el del Devenir; éste último basado en la dialéctica, a caballo entre el ser (que no se admite como algo sólido, fijo y determinado definitivamente, tal y como se ha presentado la Naturaleza hasta el siglo XIX y mutatis mutandis del siglo XX hasta hoy) y la nada (o disolución de toda realidad fija y establecida, que ya no mora en la naturaleza, sino en los abismos de la vida y de la conciencia), pero que aspira a construir un nuevo ser-nada, es decir, una nueva realidad (¿la utopía necesaria?) en la que se superen todos los inconvenientes encontrados en los

otros sistemas y goce de sus ventajas. Esa aspiración de la "Nueva Arcadía", necesariamente presente en todos los autores dialécticos, es lo que mueve a preguntarnos por ese determinismo sistémico, que es muy probable que sea posibilitante, en cuanto prospectivo, proyectivo y creativo, y, tal vez, sea el único sistema que lo permita.

(240) "Problemas de la Sociología del Conocimiento", *o.c.*, pg.148. EL capítulo correspondiente a la sociedad pluralista del colectivismo descentralizador, puede hallarse en *Los Marcos Sociales...*, pgs.249-257.

(241) Severin BRUYN, *La perspectiva humana en sociología*, Amorrortu eds., Buenos Aires, 1972, pg.112.

(242) GURVITCH, *Sociology of Law*, *o.c.*, pgs.43-47.

(243) DUVIGNAUD, *Gurvitch*, *o.c.*, pg.5.

(244) "Gurvitch's sociology, afirma Bosserman, of the total social phenomena represents a new approach to social reality. At his fraught with paradoxes and aspects of the irrational, a reality which is constantly moving, changing, progressing and regressing, basically unpredictable, yet exhibiting an essential patterning which enables the researcher to make certain tentative generalisations", *Dialectical Sociology*, *o.c.*, pg.260.

(245) Cfr. a este respecto la propia obra de Gurvitch *Déterminismes Sociaux et Liberté humaine*, Paris. PUF., 1963, especialmente, pgs.30 y ss., 77 y ss. Además, puede verse, Maxime RODINSON, "Le déterminisme, les classes et l'avenir du prolétariat", *La Pensée*, 67, Mai-Juin, 1956, pgs.122-130; ABAGNANO, N., "La Sociologie de la liberté: Georges Gurvitch", *Revue de*

Métaphysique et Morale, 1956 (61), pgs.74-86; BASTIDE,R., "Déterminismes Sociaux et Liberté humaine", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1957, pgs.160-174; Avelino MANUEL QUINTAS, "El problema de la libertad en Gurvitch", *Anales de la Cátedra de F. Suárez*, Granada, 1965-66, nº 5-6, pgs.129-134., y, sobre todo, A. TANZI, *Georges Gurvitch, il progetto della libertà*, Pacini, Pisa, 1980.

(246) Véase el curioso cuadro de influencias en Gurvitch (su "intellectual heritage"), en BOSSERMAN, *o.c.*, pg. 305.

(247) *Ib.*, pgs. 260-302; TOULEMONT, *Sociologie et pluralisme dialectique*, Louvaine, Nauwelaerts, 1955, pgs.236-269.

(248) *Court traité de sociologie de la connaissance; la triple légitimation*. Paris, Librairie des Méridiens, 1985, pgs.109-110; R.MARTIN GOODRIDGE, "Georges Gurvitch and the Sociology of knowledge", *Inquiry*, 1973 (16), pgs.231-244. en especial, pg. 242.

(249) ORTEGA, *La idea de principio en Leibniz*, t.1, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, pg.16; el número de principios, expuestos y ordenados, está en la pg.17.

(250) Cfr. las páginas definitivas que aclaran esta cuestión, en GURVITCH, "Réponse à une Critique. Lettre ouverte au professeur Léopold von Wiese", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XIII, 1952, pgs.94-104.

(251) Véase, no obstante, el trabajo citado, pgs. 320 y ss.

(252) *Ib.*, pg.326.

(253) Maurice ERARD, "Introduction a una sociologie général pluraliste", en AA.VV., *Perspectives de la sociologie contemporaine...*, o.c., pg.387.

(254) Cfr. *Ib.*, en donde se puede observar que los trabajos recopilados son aplicaciones de su método a áreus diversos: a las estratificaciones sociales "primitivas", a la descolonización, al urbanismo contemporáneo, a las clases sociales y grupos actuales, a los problemas e ideologías religiosas actuales o de la E. Media, a la novela, al campesinado brasileño, etc., etc.

(255) L. CENCILLO, *El inconsciente*, Murova, Madrid, 1971, pg.222.

(256) *Ib.*, pg.138; aunque la serie citada no acaba en el original con Fichte sino con Hegel, creemos que, por razones obvias, pertenece más al primero que al segundo tal emparentamiento. El Dr. Cencillo posee un conocimiento de Fichte algo hegelianizado (por ej., véase su *Conocimiento, Syntagma*, Madrid, 1968, pgs. 189-194, por otra parte obra ejemplar, como todas las suyas), de aquí que la frase literal que hemos citado dijera: "... y hasta Hegel", lo que yo interpreto como expresión no meramente retórica, sino más bien como algo forzado; esta impresión desaparecería al ocupar Fichte, por derecho propio, su lugar, quedando la serie de pensadores fluida y homogénea, además de exacta.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

En esta bibliografía utilizaremos una abreviatura: *C.I.S.* que corresponde a *Cahiers Internationaux de Sociologie*, a partir del apartado C, nº87, en donde ya se advierte.

1.- OBRAS DE GURVITCH

A) LIBROS

1.- *La doctrina política de T. Prokovitch y sus fuentes europeas (Grotius, Hobbes, Pufendorf)*, Prefacio del profesor F.W. Taranowsky. Dopart, 1915 (en ruso).

2.- *La idea de los derechos inalienables del individuo en la teoría política de Rousseau*, Petrogrado, Wolff, 1917 (en ruso).

3.- "La idea de los Derechos Inalienables del Hombre en la Doctrina Política de los siglos XVII y XVIII", *Obras de los escolares rusos en el extranjero*, I, Berlín, 1921.

4.- *Die Einheit der Fichteschen Philosophie. Personal und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes. Eine Studie über Fichtes Lehre vom sittlichen Ideal. I. Lieferung*, Berlin, Verlag A. Collignon, 1922.

5.- *Otto von Guericke als Rechtsphilosoph*, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1922.

6.- *Introducción a la Teoría General del Derecho Internacional*, Praga, Facultad de Derecho Ruso, 1923 (en ruso).

7.- *Fichtes System der Konkreten Ethik*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck)

1924.

8.- *Les Tendances Actuelles de la Philosophie Allemande*. E.Husserl, M.Scheeler, E.Lask, N.Harman, M. Heidegger. Préface de Léon Brunschvig, Paris, Vrin, 1930.

9.- *L'Idée du Droit Social. Notion et Système du Droit Social. Histoire Doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Préface de Louis le Fur, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1932.

10.- *Le Temps Présents et l'Idée du Droit Social*, Préface de Maxime Leroy, Paris, Vrin, 1932.

11.- *L'Expérience Juridique et la Philosophie Pluraliste du Droit*, Paris, Pedone, 1935.

12.- *Morale Théorique et Science des Moeurs: leur possibilités, leurs conditions*, Paris, Alcan, 1937. (Paris, PUF., 2^e ed. 1948, 3^e ed. 1961).

13.- *Essais de Sociologie*, Paris, ed. du Recueil Sirey, 1938.

14.- *Eléments de Sociologie Juridique*, Paris, Aubier, 1940 (ed. alemana con prefacio del autor: *Grundzüge der Soziologie des Rechts*, Neuwied, 1969).

15.- *Sociology of Law*. With a preface by Roscoe Pound, New York, Philosophical Library and Alliance Book Corporation, 1942 (ed. inglesa: London, Kegan Paul, 1947).

16.- *La Déclaration des Droits Sociaux*, New York, Editions de la Maison

Française, 1944 (ed. francesa: Paris, Vrin, 1946).

17.- *Initiation aux Recherches sur la Sociologie de la Connaissance*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1948.

18.- *La vocation actuelle de la sociologie: vers une sociologie différentielle*, Paris, PUF., 1950 (2^a ed. en dos volúmenes: el 1^o apareció en 1957, el 2^o en 1963; 3^a ed., corregida y aumentada, del 1^{er} vol. 1963; 4^a ed., 1969.).

19.- *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1954 (2^a ed., 1958).

20.- *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine: I. Saint-Simon sociologue: II. P.J. Proudhon sociologue*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1955.

21.- *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, PUF., 1955 (2^a ed., 1963).

22.- *Pour le centenaire de la mort d'Auguste Comte*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1957.

23.- *Les fondateurs de la sociologie contemporaine. Trois chapitres d'histoire de la sociologie. Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1958.

24.- *La multiplicité des temps sociaux*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1958 (2^a ed. 1961), 129 pgs.

25.- *La sociologie de Karl Marx*, Paris, Centre de Documentation Universitaire.

1959 (2ª ed. 1961).

26.- *Dialectique et Sociologie*, Paris, Flammarion, 1962 (2ª ed. 1972).

27.- *Pour le centenaire de la mort de P.J. Proudhon: Proudhon et Marx. une confrontation*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1964.

28.- *Proudhon, sa vie, son oeuvre*, Paris, PUF., 1965.

29.- *C.H. de Saint-Simon. La physiologie sociale* (ed. a cargo de G. Gurvitch, más una Introducción y Notas), Paris, PUF., 1965.

30.- *Les Cadres Sociaux de la Connaissance*, Paris, PUF., 1966.

31.- *Études sur les classes sociales*, Paris, Denoël-Gonthier, 1966.

B) OBRAS COLECTIVAS PUBLICADAS BAJO SU DIRECCION.

1.- *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Recueil Sirey, 18 volumes, Paris, 1931-1940.

2.- *Annales de l'Institut international de sociologie juridique*, Recueil Sirey, 3 volumes, Paris, 1932-1940.

3.- *Journal of Legal and Political Sociology*, International University Press, New York, 1942-1947.

4.- *Twentieth Century Sociology* (edited by G. Gurvitch y W.E. Moore), New York, Philosophical Library, 1946 (ed. francesa: Paris, PUF., 1948); contiene la contribución de Gurvitch con el título "Social Control", pgs.267-296.

5.- *Industrialisation et Technocratie*, (editado bajo la dirección de Gurvitch), Introducción de Lucien Febvre; exposiciones de M. Byé et al., la contribución de Gurvitch es "La technocratie est-elle un effet inévitable de l'industrialisation?", pgs. 170-199, Paris, A. Colin, 1949.

6.- *Sociometry*, n° 1-3, vol.XII, Feb.-Aug.1949. Fue vuelto a publicar bajo el título: *Sociometry in France and United States. A Symposium*, New York, Bacon House, 1950.

7.- *Traité de Sociologie* (bajo la dirección de G. Gurvitch y la colaboración de 27 autores), Paris, PUF., 1958 1^{er} vol., 1960 2^o vol. (2^a ed. revisada, 1962). (La contribución de Gurvitch es la siguiente: en el I vol.: "Avant-Propos", pg. vii; "Objet et méthode de la sociologie", pgs.3-27; "Brève esquisse de l'histoire de la sociologie", pgs. 28-64; "Problèmes de la sociologie générale", pgs. 155-21; en el vol.II: "Problèmes de la sociologie de la connaissance", pgs. 103-136; "Problèmes de la sociologie de la vie morale", pgs. 137-172; "Problèmes de la sociologie du droit", pgs. 173-206; "Notes sur les phénomènes psychiques totaux", pgs. 333-358.

C) EN REVISTAS.

1.- "Kant und Fichte als Rousseau Interpreten", *Kantstudien*, Band XXVII, 1922, pgs.138-164. (Traducido en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 7o, 1971, pgs.385-405)

- 2.- "Übersicht der Neueren Rechtsphilosophischen Literatur in Russland", *Philosophie und Recht*, II, 1922-23, pgs 111-125.
- 3.- "Die Zwei Größten Russischen Rechtsphilosophen: Boris Tschitscherin und Wladimir Sosloujev", *Philosophie und Recht*, II, 1922-23, pgs.80-102.
- 4.- "Otto von Gierke als Rechtsphilosoph", *Logos*, XI, 1922-23, pgs.86-132.
- 5.- "El Estado y el Socialismo", *Sovremennya Zapiski*, 1925 (en ruso).
- 6.- "Moralidad y Religión", *Sovremennya Zapiski*, 1926 (en ruso).
- 7.- "La philosophie russe du premier quart du XX^e siècle", *Monde Slave*, 3, 1926, pgs.154-272.
- 8.- "Proudhon y la modernidad", *Sovremennya Zapiski*, 1926 (en ruso).
- 9.- "Socialismo y Propiedad: reseña de S. HESSEN, El problema del Socialismo Legal", *Sovremennya Zapiski*, 1926-1930 (en ruso).
- 10.- "El futuro de la democracia", *Sovremennya Zapiski*, 1927 (en ruso).
- 11.- "La philosophie du droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du droit international", *Revue de Métaphysique et de morale*, 34, 1927, pgs.365-391.
- 12.- "La philosophie phénoménologique en Allemagne: I.-Edmund Husserl", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 35, 1928, pgs.353-397.
- 13.- "L'intuitivisme russe et le réalisme anglo-saxon" (discussion), *Bulletin de*



la Société Française de Philosophie, 28, 1928., pgs.167-172.

14.- "Proudhon und die Gegenwart", *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, XXI, 1927-28, pgs.537-562.

15.- "Phénoménologie et criticisme: une confrontation entre les deux courants dans la philosophie d'Emile Lask et de Nicolai Hartmann", *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, CXVIII, 1929, pgs.235-284.

16.- "Le principe démocratique et la démocratie future", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 36, 1929, pgs.403-431.

17.- "Kritische Bemerkungen über die Philosophie M. Heidegger". *Der Russische Gedanke*, I, 1930, pgs.234-237.

18.- "Socialisme et propriété", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 37, 1930, pgs.113-147.

19.- "Les idées maîtresses de Maurice Hauriou", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, I, 1931, pgs.156-194.

20.- "Petrazhitsk", *Sovremennya Zapiski*, 1931 (en ruso).

21.- "Une philosophie intuitioniste du droit: Léon Petrasizky", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, I, 1931, pgs.403-420

22.- "La philosophie sociale de Chr.Fr.Krause (a suivre)", *Der Russische Gedanke*, II, 1931, pgs.151-160.

- 23.- "Reseña: de *Oeuvres Complètes de Proudhon, Nouvelle édition publiée avec des notes et des commentaires. De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1 vol. Introd. par G.Guy-Grad, Etude de Gabriel Déailles. Notes de C.Bouglé et J.L. Puech, Paris, Ed. Rivière, 1930", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, I, 1931, pgs.241-42.
- 24.- "Reseña: de L.LE FUR, *Le Saint-Siège et le droit des gens*, Paris, L. du Recueil Sirey, 1930", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, I, 1931, pgs.256-259
- 25.- "Reseña: de J.DELOS, *La société internationale et les principes du droit publique*, Paris, Pedone. 1929", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, I, 1931, pgs.264-266.
- 26.- "Une philosophie antinomique du droit: Gustav Radbruch", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, II, 1932, pgs.530-563.
- 27.- "La philosophie sociale de Chr.Fr. Krause", *Festschrift N.O. Losski zum 60. Geburtstag*, Bonn, F.Cohen, 1932, pgs.9-27.
- 28.- "Reseña: de SCELLE, *Précis de droit des gens. Principes et Systematique, 1^{re} partie. Introduction. Le milieu intersocial*, Paris, éd. du Recueil Sirey, 1932.", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, II, 1932, pgs.279-286.
- 29.- "Reseña: de Maxime LEROY, *La société des nations. Guerre ou paix?*, Paris, A. Pedone, 1932.", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, II, 1932, pgs.288-290.
- 30.- "Reseña: de C.BOUGLÉ, *Socialismes français. Du "socialisme utopique"*

à la "democratie industrielle", Paris, A. Colin, 1932", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, II, 1932, pgs. 298-299.

31.- "Droit naturel ou droit positif intuitif?", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, III-IV, 1933, pgs.55-90.

32.- "L'Evolution de la "Doctrin de la Science" chez Fichte, d'après M. Guérout (M.GUÉROULT, L'Evolution et la Structure de la Doctrin de la Science chez Fichte. 2^e t., Paris, Les Belles-Lettres, 1930), *Revue de Métaphysique et de Morale*, 40, 1933, pgs.119-128.

33.- "Reseña: de E. DUPRÉEL, *Traité de Morale*, 2^e t., Univ. de Bruxelles, Bruxelles, 1932", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, III, 1933, pgs.219-223.

34.- "Reseña: de Adolfo POSADA, *Les fonctions sociales de l'Etat*, Paris, Girard, 1929", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, III, 1933, pgs.223-226.

35.- "Reseña: de G. DEL VECCHIO, *La société des nations au point de vue de la philosophie du droit international*, Paris, Sirey, 1932", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, III, 1933, pgs.228-232.

36.- "Reseña: de Fr. DARMSTAEDTER, *Rechtsstaat oder Machtstaat?*, Berlin, Rotschild, 1932", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, III, 1933, pgs.246-247.

37.- "Reseña: de Alexander und Eugen KULISCHER, *Kriegs und Wanderzüge. Weltgeschichte als Völkerbewegung*, Berlin, W. de Gruyter, 1932", *Archives de*

philosophie du droit et de sociologie juridique, III, 1933, pgs. 247-249.

38.- "Les syndicats et l'intérêt générale", *L'Homme réel*, 1, 1933, pgs. 13-19.

39.- "Reseña (junto con Paul Léon); de Emmanuel LÉVY, *Les fondemens du droit*, Paris, Alcan, 1933", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, III-IV, 1933, pgs.266-270.

40.- "Les fondaments et l'évolution du droit d'après Emmanuel Lévy", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXVII, 1934, pgs.104-138.

41.- "Libéralisme et comunisme. Une réponse à M. Ramón Fernández", *Esprit*, Juin, 1934, pgs.448-452.

42.- "Le problème des sources du droit positif", *Annuaire de l'Institut international de philosophie du droit et sociologie juridique*, Paris, Recueil de Sirey, 1934.

43.- "Reseña: de E.LAMBERT. *Une fuite dans les institutions de paix*, Revue de l'Université, Lyon, 1934; E. LAMBERT, *Un parère de jurisprudence comparative*, Paris, M. Giard, 1934", *Archives de philosophie du droit et sociologie juridique*, IV, 1934, pgs.261-263.

44.- "Reseña: de Otaku TOMOO, *Grundlegung der Lehre vom Sozialen Verband*, Wien, Springer, 1932", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, IV, 1934, pgs.264- 266.

45.- "Théorie pluralista des sources du droit positive", *Annuaire de L'Institut international de philosophie du droit et de sociologie juridique*, Paris, Recueil de

Sirey, 1934, pgs.114-130; y "Discussion", pgs. 130-131.

46.- "Remarques sur la classification des formes de la sociabilité". *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, V, 1935, pgs. 43-91.

47.- "Reseña: de *Recueil d'études sur les sources du droit, en l'honneur de François Gény*, 3 t., publié par M. Edouard Lambert, Paris, Sirey, 1934". *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, V, 1935, pgs. 288-289.

48.- "Reseña: de C. BOUGLÉ, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris, Alcan, 1935", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VI, 1936, pgs.212-213.

49.- "Reseña: de ARON, *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, Alcan, 1935", *Archives de philosophie du droit et sociologie juridique*, VI, 1936, pgs.213-214.

50.- "Reseña: de E.HALÉVY, R.ARON, G.FRIEDMANN, E.BERNARD, R.MARJOLIN, E.DENNERY et C.BOUGLÉ, *Inventaires. La crise sociale et les idéologies nationales*, Paris, Alcan, 1936". *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, I, 1936, pgs. 230-232.

51.- "Reseña: de Marcel PRELOT, *L'Empire fasciste. Les origines, les tendances et les institutions. De la dictature et du corporatisme italien*, Paris, Recueil Sirey, 1936", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VI, 1936, pgs.232-235.

52.- "Reseña: de Carl SCHMITT, *Légitimité et légitimité*, Paris, 1936", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VI, 1936, pgs.235-236.

- 53.- "Reseña: de Louis LE FUR, *Règles générales du droit de la paix*, Paris, 1936", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VI, n° 3-4, 1936, pgs.229-231.
- 54.- "La science des faits moraux et la morale théorique chez E. Durkheim", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VII, 1937, pgs.18-44.
- 55.- "La théorie des valeurs de Heinrich Rickert", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXXIV, 1937, pgs. 80-88.
- 56.- "Les variations de l'expérience morale immédiate", *Travaux du IX Congrès Internationale de Philosophie*, Paris, Hermann, 1937, pgs.39-44.
- 57.- "Essai d'une classification pluraliste des formes de sociabilité", *Annales Sociologiques*, Paris, Alcan, 1937, serie A. Sociologie Général, fasc.3, pgs. 1-48
- 58.- "Le problème de la conscience collective dans la sociologie d'Emile Durkheim". *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VIII, 1938, pgs.119-173.
- 59.- "Reseña: de Gaston RICHARD, *La conscience morale et la expérience morale; les lois morales, les lois naturelles et les lois sociales*, Paris, Hermann, 1937", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VIII, 1938, pgs.276-278.
- 60.- "Reseña: de Maxime LEROY, *Les tendances du pouvoir et de la liberté en France au XX^e siècle*, Paris, Recueil Sirey, 1937", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, VIII, 1938, pgs.280-282.

- 61.- "Reseña: de René HUBERT, *Essais d'une doctrine de la moralité*, Paris, Vrin, 1938", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, IX, 1939, pgs.258-259.
- 62.- "The sociological legacy of Lucien Lévy-Bruhl", *Journal of social philosophy*, 5, October, 1939, pgs. 61-70.
- 63.- "La sociologie juridique de Montesquieu", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 46, 1939, pgs. 611-626.
- 64.- "Reseña: de Marcel PRELOT, *L'évolution politique du socialisme française (1789-1934)*, Paris, Spès, 1939", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, X, 1940, pgs.248-249.
- 65.- "Reseña: de N.S. TIMASHEFF, *Introduction à la sociologie juridique*, Paris, Pedone, 1939", *Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, X, 1940, pgs.249-250.
- 66.- "Major problems of the sociology of law", *Journal of social philosophy*, 6, April, 1941, pgs.197-215.
- 67.- "Mass, Community, Communion", *Journal of philosophy*, XXXVIII, January-December, 1941, pgs.485-496.
- 68.- "The problem of social law", *Ethics*, LII, 1941, pgs.17-40.
- 69.- "Democracy as a sociological problem", *Journal of legal and political sociology*, 1, 1942, pgs.46-71.

- 70.- "Magic and law", *Social Research*, 9, 1942, pgs.104-122.
- 71.- "Reseña: de James BURNHAM, *The managerial revolution*, New York, The John Day Co., 1941", *Journal of legal and political sociology*, I, 1942, pgs.163-165.
- 72.- "Reseña: de R.M. MAC IVER, *Social Causation*, New York, Ginn and Co., 1942", *Journal of legal and political sociology*, I, 1942, pgs. 152-155.
- 73.- "Reseña: de HUNTINGTON CAIRNS, *Theory of legal science*, Chapel Hill, 1941", *Journal of legal and political sociology*, 1-2, I, 1942, pgs. 160-162.
- 74.- "Is moral philosophy a normative theory?", *Journal of philosophy*, XL, January-December, 1943, pgs. 141-148.
- 75.- "Is the antithesis of "moral man" and "immoral society" true?", *Philosophical Review*, LII, November, 1943, pgs.533-552.
- 76.- "La philosophie sociale de Bergson", *Renaissance*, I, 1943, pgs. 81-95.
- 77.- "Reseña: de G.D.H.COLE, *Europe, Russia and the future*, London and New York, MacMillan Co., 1942", *Journal of legal and political sociology*, I, 1943, pgs.155-157.
- 78.- "Reseña: de N.S. TIMASHEFF, *Religion in Soviet Russia*, New York, Sheed and Ward, 1943", *Journal and legal and political sociology*, I, 1943, pgs. 166-168.
- 79.- "Reseña: de P.A.SOROKIN, *Sociocultural causality, space, time. A study*

- of referential principles of sociology and social science, Duke Univ. Press, Durham, 1943", *Journal of legal and political sociology*, II, 1943, pgs. 174-178.
- 80.- "Social structure of pre-war France", *American journal of sociology*, XLVIII, 1943, pgs.535-554.
- 81.- "Sovereignty and its fate in post-war society", *Journal of legal and political sociology*, II, 1943, pgs 30-51.
- 82.- "Zahlreiche Aufsätze in französischen, amerikanischen, brasilianischen und deutschen Zeitschriften", *Journal of legal and political sociology*, II, 1943.
- 83.- "Draft of a bill of social rights", *Journal of legal and political sociology*, III, 1945, pgs.79-94.
- 84.- "Reseña: de Paul VIGNAUX, *Tradicionulisme et syndicalisme. Essai d'Histoire social (1884-1941)*, New York, ed. de la Maison Française, 1943", *Renaissance*, II-III, 1944-45, pgs. 483-485.
- 85.- "Au pays de la bonne volonté", *Esprit*, 15, Nov. 1946, pgs.702-708.
- 86.- "La représentation ouvrière et le problème des nationalisations-
"conseils de contrôle" et "conseils de gestion" ", *Esprit*, 1^{er} Janvier, 1946, pgs.107-112.
- 87.- "Vers l'unité ouvrière", *Esprit*, 14, 1^{er} Février, 1946, pgs.270-279.
- 88.- "La vocation actuelle de la sociologie", *Cahiers Internationaux de Sociologie (C.I.S.)*, I, 1946, pgs.3-22.

- 89.- "Microsociologie et Sociométrie", *C.I.S.*, III, 1947, pgs.24-67.
- 90.- "Reseña: de MACIVER, *Social Causation*, New York, Ginn et Co., 1942, y P.A. SOROKIN, *Sociocultural causality, space, time*, Durham, Duke univ. Press, 1943", *C.I.S.*, II, 1947, pgs.172-182.
- 91.- "La philosophie sociale de Bergson", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 53, 1948, pgs. 294-306.
- 92.- "La sociologie du jeune Marx", *C.I.S.*, IV, 1948, pgs. 3-42.
- 93.- "Sociologie de la connaissance et psychologie collective", *L'Année sociologique*, III serie, 1940-1948, pgs. 463-486.
- 94.- "Groupement social et classe sociale", *C.I.S.*, VII, 1949, pgs.3-42.
- 95.- "Necrologie: Marcel Mauss (1873-1950)", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55, 1950, pg.223.
- 96.- "Reseña: de J. LACROIX. *Marxisme, existencialisme, personalisme*, Paris, PUF., 1950", *C.I.S.*, X, 1951, pgs. 186-187.
- 97.- "A sociological analysis of international tensions", *Tensions that cause war. Common statement and individual papers by a group of social scientist brought together by UNESCO*, Urbana, Univ. of Illinois press, 1950, pgs.243-256. Versión francesa: "Le concept sociologique de tension internationale", *UNESCO. Tensions et conflits*. Paris, ed. M.Th.Génni, 1951, pgs.237-250.
- 98.- "Les degrés de la liberté humaine", *C.I.S.*, XI, 1951, pgs.3-20.

- 99.- "Le pluralisme de la fonction symbolique", *Année Psychologique*, LI 1949 (1951), pgs. 547-549.
- 100.- "Psychologie collective et sociologie de la connaissance", *Année Sociologique*, 1952 (1949-1950), pgs.203-244.
- 101.- "Réponse à une critique. Lettre ouverte au professeur Léopold von Wiese", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 5, 1952-53, pgs.98-103. Reeditado en *C.I.S.*, XIII, 1952, pgs. 94-104.
- 102.- "Hyper-empirisme dialectique. Ses applications en sociologie", *C.I.S.*, XV, 1953, pgs. 3-33.
- 103.- "Psychologie collective et sociologie de la connaissance", *Année Sociologique*, 1953 (1951), pgs.151-188.
- 104.- "Les voies de la démocratisation industrielle", *Esprit*, Juin, 1953, pgs. 964-972.
- 105.- "Le concept de clases: un dialogue entre Georges Gurvitch et Henri Lefebvre", *Critique*, XI, 1955, pgs.558-569.
- 106.- "Le concept de structura sociale", *C.I.S.*, XIX, 1955, pgs.3-44.
- 107.- "Psychologie collective et sociologie de la connaissance", *Année Sociologique*, 1955 (1952), pgs. 251-304.
- 108.- "On some deviations in the interpretation of the concept of social structure", *Sociometry*, XVIII, 1955, pgs. 501-518.

- 109.- "Mikrosoziologie und Soziometrie", *Zeitschrift für die gesamte Staatwissenschaft*, CXI, 1955, pgs.501-518.
- 110.- "Les caractères cardinaux des classes sociales", *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, XLII, 1956, pgs.153-170; *Combats*, January 23, 1957.
- 111.- "La crise de de l'explication en sociologie", *C.I.S.*, XXI, 1956., pgs. 3-18.
- 112.- "Le dynamisme des classes sociales", *Transactions of the Third World Congress of Sociology*, vol.III, London, International Sociological Assoc., 1956, pgs.285-290.
- 113.- "Les phénomènes sociaux totaux et la science de l'homme", *Esprit*, 24, Mars 1956, pgs. 390-397.
- 114.- "Sociologie du théâtre", *Lettres Nouvelles*, n° 35, Février 1956, pgs.196-210.
- 115.- "Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie", *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, 12, 1957, pgs.73-84.
- 116.- "Le problème de la sociologie de la connaissance. A la mémoire de Lucien Lévy-Bruhl", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXLVII, 1957, pg.494-502.
- 117.- "Reflexions sur les rapports entre philosophie et sociologie", *C.I.S.*, XXII, 1957, pgs. 3-14.
- 118.- "Reseña: de Gottfried EISERMANN, *Die Grundlage des Historismus in*

der Deutschen National-Ökonomie, Stuttgart, Enke, 1956", *C.I.S.*, XXIII, 1957, pgs.175-176.

119.- "Une source oubliée des concepts de 'structure sociale', 'fonction sociale' et 'institution' : Herbert Spencer.", *C.I.S.*, XXIII, 1957, pgs.111-121.

120.- "Structures sociales et systèmes de connaissances", *XX^e Semaine de Synthèse. Notion de structure et structure de la connaissance*, 18-27, Avril, 1956, Paris, Albin Michel, 1957, pgs. 291-307, seguido de una interesante discusión sobre la aportación de Gurvitch entre él, Ch. Perelman, Leroy, Eggers, Jones, Davy y Rueff.

121.- "Three paths to self-management", *Self-governing socialism. A reader*, vol.II, New York, International Arts and Science Press, Inc., 1975, pgs.20-28 (original escrito en 1957).

122.- "Mon itinéraire intellectuel", *Lettres Nouvelles*, 6, Jouillet-Août 1958, pgs. 65-83; publicado además en *L'Homme et la Société*, 1, 1966, pgs.3-12; y también en *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiografie de la philosophie française contemporaine*. Textes recueillis et présentés par Gérard DELEDALLE et Denis HUISMAN, Paris, C.D.U., 1963, pgs. 100-116.

123.- "Le problème de la sociologie de la connaissance", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXLVIII, 1958, pgs.438-451.

124.- "Rechtssoziologie" and "Wissenssoziologie", en G. EISERMANN (ed.), *Die Lehre von der Gesellschaft*, Stuttgart, F.E.Verlag, 1985, pgs. 182-234 y

408-452.

125.- "Réflexions sur la sociologie de la vie morale", *C.I.S.*, XXIV, 1958, pgs. 3-17.

126.- "Structures sociales et multiplicité des temps" (Seance du 29 Nov. 1958 rapportée au 31 Janvier 1959), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 52, 1958, pgs. 90-142.

127.- "Conclusion: les cadres sociaux de la connaissance sociologique", *C.I.S.*, XXVI, 1959, pgs. 165-172.

128.- "Entretiens avec Georges Gurvitch" par Jean Duvignaud, *Letres Nouvelles*, 1^{er} Avril, 1959, pgs. 23-25.

129.- "Pour le centenaire de Durkheim", *C.I.S.*, XXVII, 1959, pgs 3-10.

130.- "Préface" en P. SOROKIN, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, Paris, Aubier, 1959, pgs.3-5.

131.- "Le problème de la sociologie de la connaissance, III", *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXLIX, 1959, pgs. 145-168.

132.- "Commémoration du centenaire de la naissance d'Emile Durkheim: allocution de M. Georges Gurvitch", *Annales de l'Université de Paris*, 30, 1960, pgs.38-40.

133.- "Deux aspects de la philosophie de Bergson: temps et liberté", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 65, 1960, pgs. 307-316.

- 134.- "Enquête sociologique sur la connaissance d'autrui: avant-propos", *C.I.S.*, XXIX, 1960, pgs. 137-138.
- 135.- "Pour le deuxième centenaire de Saint-Simon (1760-1960)", *C.I.S.*, XXIX, 1960, pgs. 3-13.
- 136.- "Saint-Simon et Karl Marx", *Revue Internationale de Philosophie*, 14, 1960, pgs.399-416.
- 137.- "Dialectique et sociologie selon Jean-Paul Sartre", *C.I.S.*, XXXI, 1961, pgs. 113-128.
- 138.- "Les œuvres de civilisations et les structures sociales, sont-elles menacées par le déchaînement actuel des techniques?", Structures sociales et démocratie économique, III colloque de l'Association internationale de Sociologues de langue française, *Revue de L'Institut de Sociologie*, 1961, 1-2, pgs. 277-288.
- 139.- "(Perspectives du socialisme:) Le sort des structures sociales actuelles", *Quel avenir attend l'homme? Rencontre internationale de Royanmont (17-20 Mai 1961)*, Paris, PUF., 1961, pgs.151-160.
- 140.- "L'Effondrement d'un mythe politique: Joseph Staline", *C.I.S.*, XXXIII, 1962, pgs. 5-18.
- 141.- "Social Structure and the multiplicity of times", en E. TIRYAKIAN (ed.), *Sociological: theory, values and sociocultural change*, Glencoe and London, Collier-Macmillan Ltd., 1963, pgs.171-184.

142.- "Sociologie de la connaissance et épistémologie", *Transactions of the Fifth World Congress (Washington D.C., 2-8 September, 1962)*, Vol IV, Louvain, International Sociological Association, 1962, pgs.193-207.

143.- "Les variations des perceptions collectives des étendues", *C.I.S.*, XXXVII, 1964, pgs.79-106.

144.- "Les classes sociales dans le monde d'aujourd'hui. V Colloque de l'Association Internationale de Sociologues de langue française, 29 Sep.-4 Oct. 1964. Avant-Propos.", *C.I.S.*, XXXVIII, 1965, pgs. 3-8.

145.- "La sociologie de la connaissance", *Revue de L'Enseignement Supérieur*, n° 1-2, Janvier-Juin, 1965, pgs. 43-53.

146.- "Proudhon et Marx", *C.I.S.*, XL, 1966, pgs.7-16; reeditado en *La Actualidad de Proudhon. Colloque des 24 et 25 Novembre 1965*. Bruxelles, 1967, pgs.89-97, seguida de una discusión a la intervención del autor, entre él mismo y Delsinne, Goriely, De Smet y Bartier.

147.- "Société, Technique et Civilisation", *C.I.S.*, XLV, 1966, pgs.5-16.

148.- "Conclusions générale (Sociologie de la "Construction Nationale" dans les nouveaux états. VI colloque de l'Association Internationale de langue française. Royaumont, 28-29-30 Octobre, 1965)", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1967 (2-3), pgs. 561-562.

D) EN OTROS MEDIOS.

1) En la *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Edwin R.A. Seligman and Alvin Johnson eds., New York, The Macmillan Company, ha escrito los siguientes artículos:

- 1.- "Chicherin, Boris Nikolayevitch (1828-1904)", III (1930), pg.372.
- 2.- "Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814)", IV (1931), pgs. 223-225.
- 3.- "Gradovsky, Alexander Dmitrievich (1841-1889)", VII (1932), pgs.134-135.
- 4.- "Justice", VIII (1932), pgs.501-515.
- 5.- "Kistiakovsky, Bogdan Alexandrovich (1868-1920)", VIII (1932), pgs.575-576.
- 6.- "Korkunov, Nikoluy Mikhaylovich (1853-1904)", VIII (1932), pgs. 591-592.
- 7.- "Menger, Anton (1841-1906)", X (1933), pgs.310-313.
- 8.- "Petrazhitzky, Lev Iosifovich (Petrazyscki, Leon) (1867-1931)", XII (1934), pgs. 103-104.
- 9.- "Natural Law", XI (1934), pgs. 623-624.
- 10.- "Secretan, Charles (1815-1895)", XIII (1934), pgs. 623-624.

II) En el *Dictionary of Sociology* ha sido coeditor con Henry Pratt Fairchild, ed., New York, Philosophical Library, 1944, contribuyendo con los siguientes términos:

11.- "Consciousness"; "discontinuity"; "feeling, collective"; "feeling, we"; "jurisprudence"; "patterns, symbolic"; "patterns, technical"; "physiocrats"; "pluralism"; "pluralism, jural"; "pluralism, political"; "pluralism, philosophical"; "pluralism, sociological"; "sociability"; "social cause"; "socialism, guild"; "sovereignty"; "syndicalism"; "syndicalism, revolutionary".

12.- Principal editor del *Russian-English Military Dictionary*.

13.- "Philosophie et Sociologie", *Encyclopédie Française*, XIX (1957).

14.- "Prefuce" a George Herbert MEAD, *L'Esprit, le Soi et la Société*, Paris, PUF., 1963.

15.- "Dialectique et explication en sociologie". Mélanges Alexandre Koyré, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. II. *L'Aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964, pgs.232-240.

II.- SOBRE GURVITCH.

A) LIBROS.

1.- G.BALANDIER, *Gurvitch*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

2.- Ph. BOSSERMAN, *Dialectical Sociology. An analysis of the sociology of Georges Gurvitch*, Boston, Porter Sargent Pub., 1968.

- 3.- CHOI, Chaanshik, *Freedom and Determinism: The Promethean Sociology of Georges Gurvitch*, Junio, 1978 (tesis Doctoral inédita)
- 4.- M. DOURADO, *O fato normativo e a objetividade do direito*, Rio do Janeiro, 1933.
- 5.- J.DUVIGNAUD, *Georges Gurvitch. Symbolisme social et sociologie dynamique*, Paris, Seghers, 1969.
- 6.- C. GITS, *Recht, Persoon en Gemeenschap*, Louvain, 1949.
- 7.- M^a HENZE, *Gurvitch und die soziale Realität. Neue Richtlinien der Wirtschaftssoziologie*, Berlin, Dunker & Humblot, 1976.
- 8.- LEYGUES, René-Guy, *Sociologie de la connaissance juridique chez Georges Gurvitch. Analyse et perspectives*, Univ. de Tours, 1979-80 (Tesis del 3^{er} ciclo, inédita).
- 9.- SAINT-LOUIS, Fridolin, *Sociologie du droit dans la théorie générale de Georges Gurvitch*, Univ. de Montréal, 1975.
- 10.- SAINT-LOUIS, Fr., *Sociologie de la culture dans la théorie sociologique de G. Gurvitch*, Univ. de Montréal, 1975.
- 11.- SAINT-LOUIS, Fr., *Théories sociologiques-Realité sociale et l'Hyperempirisme dialectique de Georges Gurvitch*, Univ. de Paris VII, 1983 (Tesis del 3^{er} ciclo, inédita)
- 12.- R. SWEDBERG, *Sociology as Disenchantment. The Evolution of the Work*

of Georges Gurvitch, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1982.

13.- A. TANZI, *Georges Gurvitch. Il Progetto della Libertà*, Pisa, Pacini, 1980.

14.- R.TOULEMONT, *Sociologie et pluralisme dialectique. Introduction à l'oeuvre de Georges Gurvitch*, Louvain-Paris, Ed. Nauwelaerts, 1955.

B) EN LIBROS (estudios parciales)

1.- F. BARBANO, *Teoria e ricerca nella sociologia contemporanea*, Milano, 1955 (pgs. 17-90).

2.- S.BRUYN, *La perspectiva humana en sociología*, Buenos Aires, Amorrortu eds., 1972 (pgs.120 y ss.).

3.- R. BOUDON, *A quoi sert la notion de "Structure"?*, Paris, Gallimard, 1968, traducción castellana por J.A.Miguez, Madrid, Aguilar, 1972, (pgs. 27-29, 41-43, 52, 59-64).

4.- R.CAVALLARO, *La sociologia dei gruppi primari. Formazioni e dinamica dei raggruppamenti sociali di base*, Napoli, Liguori, 1975 (pgs.145-163).

5.- S.CERNUSCHI, "Itinerario della sociologia di Georges Gurvitch. Introduzione" a *La Vocazione attuale della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1965 (pgs.VII-XXIX)

6.- A.CUVILLIER, *Sociologie et problèmes actuels*, Paris, Vrin., 1958, (pgs.163-168).

- 7.- A.CUVILLIER, *Sociología de la cultura* (tomo III del *Manual de Sociología*), Bs. Aires, El Ateneo, 1971 (pgs.56-61)
- 8.- A.CUVILLIER, *Où va la sociologie française?*, Paris, Marcel Rivière, 1953 (cap.V:"Une sociologie nouvelle", pgs.102-160).
- 9.- A.IZZO, *La sociología del conocimiento*, Bs.Aires, Estrada, 1966 (cap.IX: "La investigación de " las correlaciones funcionales " efectuada por Georges Gurvitch", pgs.143-161).
- 10.- J LACROIX, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, PUF., 1966 ("La sociologie de Georges GURVITCH", pgs.231-237).
- 11.- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958 (Chap.V, pgs.93-99; chap. XVI, pgs.353-363).
- 12.- LUNA ARROYO, A., *La sociología fenomenológica*, México, U.N.A.M., 1978 (cap.III, pgs.121-125)
- 13.- G. NAMER, *Court traité de sociologie de la connaissance. La triple légitimation*, Paris, Librairie des Méridiens, 1985 (pgs. 98-108)
- 14.- J. NIEZING, *Aufgaben und Funktionen der Soziologie. Betrachtungen über ihre Bedeutung für Wissenschaft und Gesellschaft*, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1967 (pgs.140-147).
- 15.- J. PONSOEN, *Symboliek in de Samenleving*, Utrecht, 1952 (pgs. 14-39, 85-93, 166-180).

16.- W. RÖD, *La filosofía dialéctica moderna*, Pamplona, Eunsa, 1977 (pgs.442-449).

17.- SIMON, Rita J., SPITZER, Steven (eds.) *Research in Law and Sociology: A research annual*, vol.2, Greenwich, Connecticut, Jai Press Inc., 1979 (Alun HUNT, "The Sociology of Law of Gurvitch and Timashef: a critique of theories of normative integration", pgs.109-207).

18.- P.A.SOROKIN, *Sociological Theories of Today*, New York, Harper and Row, 1966 (parte del cap.14: "Gurvitch's empirico realist dialectic sociology").

19.- E.TIRYAKIAN, *The phenomenon of sociology: a reader in the sociology of sociology*, New York, Appleton-Century-Criffs, 1971.

C) EN REVISTAS (por orden anual)

1.- (1923) A. PAGANO, "Recensione a Otto von Gierke als Rechtsphilosoph" en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, pgs.210-212.

2.- (1923) E.DI CARLO, "Recensione a Kant und Fichte als Rousseau Interpreten", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, pgs.224-225.

3.- (1926) M.GUÉROULT, "Le système fichtéen de la morale concrète d'après M. Gurwitsch (sic)", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, XXXIII, nº 1, pgs.127-133.

4.- (1931) L.LE FUR, "Droit individuel et droit social: coordination, subordination, ou intégration", *Archives de philosophie du droit et de sociologie*

juridique, pgs. 279 y ss.

5.- (1933) G.AILLET, "Études critiques: Le Droit Social (d'après G. Gurvitch)", *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, XL, n^o 3, pgs.230-266.

6.- (1933) G.AILLET, "De la signification méthodologique de l'idée naturel", *Archives de philosophie et sociologie du droit*, n^o 3-4, pgs. 29-54.

7.- (1933) A. ALIOTTA, "Recensione a Le temps présent", *Logos*, año XVI, fsc.I.

8.- (1933) G.GONELLA, "Recensione a L'Idée de droit social e a Le temps présent", *Rivista Internazionale di Filosofia di Diritto*, pgs.260 e ss.

9.- (1934) G. RENARD, "Thomisme et droit social", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIII, pgs.1-42.

10.- (1934) S.HESSEN, "Zur Geschiste und Theorie des Sozialrechts", *Zeitschrift für Rechtsphilosophie*.

11.- (1935) Paul LÉON, "Compte rendu: Georges Gurvitch.- *L'Expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*", *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, 5, n^o 1-2, pgs. 289-292.

12.- (1935) L. LE FUR, "Les caractères essentiels du droit en comparaison avec les autres règles de la vie sociale", *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, pgs.7-27.

13.- (1935) LEGAZ LACAMBRA, "La théorie pure du droit et l'idée du

droit social", *Revue internationale de la théorie du droit*, pgs. 1-13.

14.- (1936) N. BOBBIO, "Istituzione e diritto sociali (Renard e Gurvitch)", *Rivista internazionale di Filosofia di Diritto*, pgs. 385-418, en especial, pg.400 y ss.

15.- (1939) Alessandro LEVI, "A propos des Essais de Sociologie de Georges Gurvitch", *Revue de l'Institut de Sociologie*, 19, nº 2, Bruxelles, pgs. 311-316.

16.- (1939) Jacques LECLERCQ, "Comment comprendre la sociologie?. A propos d'un livre récent (Essais de Sociologie)", *Revue Néoscholastique de philosophie*, t. 42, Louvain, pgs. 446-468.

17.- (1940) E. OPOCHER, "Il superamento fictizio dell'individualismo nell'interpretazione di G. Gurvitch", *Rivista Internazionale di Filosofia di Diritto*, fasc. I y II, pgs. 146-175; fasc. III, pgs. 246-261.

18.- (1941) Felice BATTAGLIA, "Recensione a Georges Gurvitch, *Eléments de sociologie juridique*", *Rivista Internazionale di Filosofia di Diritto*, pgs.124-130.

19.- (1942) N. TIMASCHEFF, "Gurvitch's Philosophy of Social Law", *Thought*, vol XXVII.

20.- (1946) L. BAGOLINI, "Il significato della persona nell'esperienza giuridica e sociale", *Circolo Giuridico dell'Università*, Siena, pgs. 43-51.

21.- (1947) F. HENNION, "Le système sociologique de Georges Gurvitch", *Échanges Sociologiques*, C.D.U., Paris, pgs. 155-170.



- 22.- (1948) N. BOBBIO, "Recensione a *La déclaration des droits sociaux*", *Rivista Internazionale di Filosofia di Diritto*, pgs.206-208.
- 23.- (1948) R. BADINTER, "Comte Rendu: *La sociologie au XX^e siècle*, Gurvitch et Moore (directeurs), 2 vols.", *C.I.S.*, IV, pgs.177-182.
- 24.- (1948) PH. WEINTRAUB, "Review of *The Bill of Social Rights*, by Georges Gurvitch", *Social Forces*, XXVI, pgs. 343-345.
- 25.- (1950) G. MARCHELLO, "Pluralismo e dialettica sociale", *Riv. Int. Fil. Dir.*, pgs. 110-115.
- 26.- (1950) W.J. GOODE, "Review of *Industrialisme et Technocratie*, edited by Geroges Gurvitch", *American Sociological Review*, XV, pgs.444-445.
- 27.- (1951) J.W. LAPIERRE, "Vers une sociologie concrète", *Esprit*, 19, n^o 184, pgs.720-730.
- 28.- (1951) Kurt R. WOLFF, "Review of *La Vocation actuelle de la Sociologie*, by Georges Gurvitch", *American Sociological Review*, XVI, pgs. 119-121.
- 29.- (1951-52) L.von WIESE, "Gurvitch's Beruf der Soziologie". *Kolner Zeitschrift für Soziologie*, pgs. 365-374.
- 30.- (1953) F. BRAUDEL, "Chez los sociologues: Georges Gurvitch ou la discontinuité du social", *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations*, VIII, pgs.347-361.
- 31.- (1954) Loyd N. HOUSE, "Review of *La Vocation actuelle de la Sociologie*."

- by Georges Gurvitch", *American Journal of Sociology*, LX, pgs. 198-199.
- 32.- (1955) A. KRIEDEL, "G. Gurvitch et le concept de classe social", *Nouvelle Critique*, VII, pgs. 180-185.
- 33.- (1956) F. BOURRICAUD, "Les trois méthodes d'analyse dans la "Sociologie en profondeur" de Georges Gurvitch", *Critique*, n° 106, pgs.230-243
- 34.- (1956) Maxime RODINSON, "Chronique Sociologique: M. Gurvitch, le déterminisme, les classes et l'avenir du prolétariat", *La Pensée. Revue du rationalisme moderne*, n° 67, pgs.122-130.
- 35.- (1956) N. ABBAGNANO, "La sociologie de la liberté: Georges Gurvitch", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 61, pgs.74-86 (aunque en 1955 ya había aparecido en *Quaderni di Sociologia*, pgs.163-179).
- 36.- (1956) H. ALPERT. "Review of *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, by Geroges Gurvitch", *American Anthropologist*, LVIII, April, pgs. 372-373.
- 37.- (1956) N.S. TIMASHEFF, "Review of *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, by Georges Gurvitch", *American Journal of Sociology*, LXI, pg. 373.
- 38.- (1957) R. BASTIDE, "Déterminismes sociaux et liberté humaine", *C.I.S.*, XXV, pgs.160-174.
- 39.- (1958) G. MARCHELLO. "Sociologia della libertà e Filosofia del diritto", *Riv. Int. Fil. Dir.*, pgs. 159-169.
- 40.- (1959) J. MAITRE, "Le premier "Traité de Sociologie"", publié en

France", *C.I.S.*, XXVII, pgs.180-185.

41.- (1959) U. CERRONI, "Recensione a *Sociologia del Diritto*", *Ri. Int. Fil. Dir.*, pgs. 329 e ss.

42.- (1959) Henri JANNE, "Les cadres sociaux de la sociologie", *C.I.S.*, XXVI, pgs. 3-13.

43.- (1959) Jean DUVIGNAUD, "Problèmes de sociologie de la sociologie des arts", *C.I.S.*, XXVI, pgs.137-148.

44.- (1960) J.DUVIGNAUD, "Compte rendu: *Traité de Sociologie*, t.II, sous la direction de Georges Gurvitch", *C.I.S.*, XXIX, pgs.177-181.

45.- (1961) Georges BALANDIER, "Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale", *C.I.S.*, XXX, 8, pgs.23-34.

46.- (1962) G. BALANDIER, "Compte rendu: *Dialectique et Sociologie*, par Georges Gurvitch", *C.I.S.*, XXXIII, pgs.167-169.

50.- (1962) E.A. TIRYAKIAN, "Review of *Dialectique et Sociologie*, by Georges Gurvitch", *American Sociological Review*, XXVII, pg. 701.

51.- (1962) E. WILSON, "Review of *Traité de Sociologie*, Vol.II, by Georges Gurvitch", *American Journal of Sociology*, LXVIII, pg.263.

52.- (1963) M. SPINELLA, "Recensione a *Dialectique et Sociologie*", *Critica Marxista*, pgs.175-181.

- 53.- (1964) P.ANSART, "Dialectique et sociologie selon G. Gurvitch", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 65, pgs.101-115.
- 54.- (1965-66) MANUEL QUINTAS, A. "El problema de la libertad en Gurvitch", *Anales de la Cátedra —F. Suárez—*, n° 5-6, pgs.129-134.
- 55.- (1966) G. BALANDIER, "Georges Gurvitch (1884-1965)", *C.I.S.*, XL, pgs.3-5.
- 56.- (1966) "Georges GURVITCH (20 octobre 1894-12 décembre 1965)", *Revue Française de Sociologie*, VII, n° 1, pgs.3-4
- 57.- (1966) J. CAZENEUVE, "La sociologie de Georges Gurvitch", *Revue Française de Sociologie*, VII, n° 1, pgs.5-13.
- 58.- (1966) J. DUVIGNAUD, "Compte rendu: G.Gurvitch: Saint-Simon, la "Physiologie sociale", oeuvres choisies; et Proudhon, sa vie, son oeuvre", *C.I.S.*, XL, pgs.171-174.
- 59.- (1966) M.DURRY, "Nécrologie. Georges Gurvitch (1894-1965)", *Annales de l'Université de Paris*, 36, pgs.183-186.
- 60.- (1967) P.MUS, "La sociologie de Georges Gurvitch et l'Asie", *C.I.S.*, XLIII, pgs.1-20.
- 61.- (1968) D. CORRADINI, "Recensione a *Sociologia del Diritto*", *Storia et Politica*, pgs.698-699.
- 62.- (1971) Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, "La sociologie du

développement et la pensée de Georges Gurvitch", *C.I.S.*, LI, pgs.213-236.

63.- (1972) P. LANDI, "Dialettica e Libertà nella ricerca sociologica di G. Gurvitch", *Laurentianum*, annus 13, fasc. 1, pgs.468-470.

64.- (1973) R. MARTIN GOODRIDGE, "Georges Gurvitch and the Sociology of Knowledge", *Inquiry*, 16, pgs. 231-244

65.- (1973) G.J. STACK, "La dialéctica social en Gurvitch y Sartre", *Dianoia*, 19, pgs. 104-119.

66.- (1974) A. TANZI, "Società democratica e sistema pluralista nel pensiero di Georges Gurvitch", *Studi Senesi*, LXXXVI, fasc.2, pgs.285-308

67.- (1974) A. TANZI, "Democrazia et sistema pluralista in Georges Gurvitch", *Studi Senesi*, LXXXVI, fasc. 2 e 3, pgs. I-VI, 1-82.

D) BAJO INFLUENCIA DE GURVITCH.

1.- AA.VV., *Perspectives de la sociologie contemporaine. Hommage à Georges Gurvitch*, Paris, PUF., 1968. Préface de Georges Balandier. (Los autores que participan son: Pierre ANSART, Georges BALANDIER, Roger BASTIDE, Jacques BERQUE, Philip BOSSERMAN, Jean CARBONIER, Jean CAZENEUVE, Monique COORNAERT, Henri DESROCHE, Jean DUVIGNAUD, Maurice ERARD, Pierre GEORGE, Morris GINSBERG, François A. ISAMBERT, Henri JANNE, Gubriel LE BRAS, Rudomir LUKIC, Pierra MÉTAIS, J.L.MORENO, Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Jacqueline ROUMEGU RE-EBERHARDT, Michel SIMON,

P.A. SOROKIN, E.A. TIRYAKIAN, Alain TOURAIN y Jean WEEILLER).

2.- J. CAZENEUVE, P. MAUCORPS et A. MEMMI (avec un avant-propos de G. Gurvitch), "Enquête sociologique sur la connaissance d'Autrui", *C.I.S.*, XXIX, 1960, pgs.137-156.

3.- AA.VV., *Contributions à la sociologie de la connaissance, Cahiers du Laboratoire de Sociologie de la Connaissance 1*, Paris, Éd. Anthropos, 1967.

4.- GONZALEZ SEARA, L., *La Sociología aventura dialéctica*, Madrid, Tecnos, 1971 (reimp. 1976), en especial "Introducción", "cap.1", "cap.2" y parte del "cap.3".

E) TRADUCCIONES AL CASTELLANO.

1.- *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, Madrid, Aguilar, 1931.

2.- *Las formas de sociabilidad*, trad. de Francisco Ayala. Losada, Bs. Aires, 1941.

3.- *Sociología del Derecho*, Ed. Rosario, Bs. Aires, 1945; también editada en Ed. Depalma, Bs. Aires, 1945.

4.- *Teoría de las clases sociales: de Marx a nuestros días*, Nueva Visión, Bs. Aires, 1966?

5.- *Teoría de las clases sociales*, Madrid, Edicusa, 1971.

- 6.- *Elementos de Sociología Jurídica*, Cajica, Bs. Aires, 1965?
- 7.- *Tres capítulos de Historia de la Sociología: Comte, Marx y Spencer*, Nueva Visión, Bs. Aires (s/f)
- 8.- *Los fundadores franceses de la sociología contemporánea*, Nueva Visión, Bs. Aires (s/f); además:
 "Tomo I: *Comte, Marx, Spencer*", Ed. Hacer, Barcelona, 1985.
 "Tomo II: *Saint-Simon, Proudhon*", Ed. Hacer, Barcelona, 1984. Prólogo de Bernat Muniesa.
- 9.- *Proudhon y Marx: una confrontación*, trad. de J. García Jacus, Oikos-Tau, Barcelona, 1976.
- 10.- *Proudhon. Su vida, su obra, su filosofía*, Trad. Jordi Marfà, Guadarrama, Madrid, 1974.
- 11.- *Dialéctica y Sociología*, Trad. Juan Ramón Capella, Alianza ed., Madrid, 1ª ed. 1969; 2ª ed. 1971.
- 12.- *Los Marcos Sociales del Conocimiento*, trad. de M. Giacchino, Monte Avila Edts. Caracas, 1969.
- 13.- *Sociología del siglo XX*, El Ateneo, Bs. Aires, 1956 y 1957; 2ª ed. 1965.
- 14.- *Tratado de Sociología*, Kapelusz, Bs. Aires, 1962 y 1963. Además en ed. Depulmu, Bs. Aires, 1962 y 1963.