

370-5
E24 e
e-7

educación

Sumario:

INFORMACIÓN PEDAGÓGICA. — Pedagogía fundamental: La individualidad del alumno por Jonas Cohn (pág. 257).

INFORMACIÓN SOCIOLÓGICA. — Los problemas en suspenso por Marcel Déat (página 274).

INFORMACIÓN METODOLÓGICA. — La educación física por P. Challey-Bert. (página 290). — Apuntes de Geografía Patria por Virgilio Caamaño (pág. 304). Estudio de los animales por Eduardo Gardner Howe (página 312).

EDUCADORES COSTARRICENSES. — José Fidel Tristán Fernández por José Fabio Garnier (página 318).

59

₡ 0.25

Octubre, 1938
San José, Costa Rica

Imp. Española

educación

Organo de la Asociación de Inspectores
y de Visitadores Escolares de Costa Rica

No. 59

* Décimo Tomo *

Octubre 1938

INFORMACIÓN PEDAGÓGICA

P E D A G O G Í A F U N D A M E N T A L

La individualidad del alumno.—La individualidad de cada alumno es un hecho dado con el que ha de contar el educador. Pero al igual que ocurre con el carácter particular de la juventud, al igual que con la diversidad sexual, también aquí es completamente insuficiente la relación entre medio y fin para la debida exposición, utilizable por el educador, de la significación de la individualidad. La norma repetida tantas veces: ¡educad individualmente!, no significa sino ¡adaptad vuestros medios a cada caso especial! No puede constituir el objeto de la educación formar ejemplares de un mismo tipo, sino personalidades individuales y autónomas. Para conocer hasta qué punto está justificada esta condición y de qué manera es compatible su derecho con una regulación general del objetivo pedagógico hace falta un examen más extenso. Hay que analizar el concepto de la individualidad y la caracterización que experimenta en lo orgánico y en el hombre a fin de determinar cómo han de transformarse los distintos aspectos de dicho concepto para que se conviertan en elementos de una verdadera personalidad. A partir de este punto podrá aclararse la relación entre lo general y lo especial en la personalidad, y a la par con esto, la posición de la personalidad, en el objetivo pedagógico. Ahora bien, tales puntos

de vista generales serán aplicables solamente en el caso de que se haya reconocido el carácter especial individual. En vista de la dificultad de este conocimiento han de estudiarse sus condiciones y modalidades, y sólo entonces podremos demostrar la forma que ha de adoptar el procedimiento educativo.

Individualidad y personalidad.—Me siento como centro de mi mundo, experimento como tal mi posición especial, pero precisamente en este punto soy igual a cualquier otro. Me identifico con otros al aspirar al mismo objetivo que ellos, y precisamente entonces me siento distinto a ellos. Delimito del conjunto de las cosas aquello que me corresponde y me considero como unidad. Ya al establecer una circunscripción provisional de aquello que cada uno encierra en sí como vivencia y conocimiento de su individualidad, nos vemos impulsados a diferenciaciones, que hay que fijar ahora con mayor exactitud. Será conveniente proceder por de pronto a un examen completo de los elementos que, en general, pertenecen a la individualidad de cualquier objeto, y solamente entonces habremos de preguntarnos qué determinación más exacta tienen estos momentos en un ser orgánico y en un ser consciente de sí mismo.

La individualidad tenía que constituir un problema especialmente para aquellos pensadores que aspiraban a investigar el concepto general como factor esencial único. Aquello de que se puede formar un concepto puede existir en un número indefinido de ejemplares. ¿En qué se distingue un ejemplar, que por su carácter existe una sola vez, de todos los demás? La respuesta será, por de pronto, la siguiente: el ejemplar se distingue por la posición que ocupa en cualquier orden. Aun en el caso de que se considerase el mundo lleno de átomos completamente iguales entre sí, cada uno de ellos tendría además su determinación individual por la circunstancia de que ocupa un determinado lugar en un tiempo determinado. En este sentido ha considerado

Schopenhauer el espacio y el tiempo como "principia individuationis». Ahora bien, ni siquiera en un mundo de átomos iguales existe ya esta igualdad, si se descarta un reparto completamente igual y si se considera como parte de su contenido las relaciones de un átomo con todos los demás, pues estas relaciones dependen del lugar. Hasta ahora podemos distinguir como momentos de la individualidad la posición única y la caracterización según el contenido; vemos, al mismo tiempo, que en un mundo heteroforme coinciden ambos factores. Si ahora abandonamos la construcción del cosmos atómico, que en el presente caso sólo había de servirnos para descubrir un mínimo de individualidad, y nos dirigimos a la realidad vivida, reconocemos que, en todo caso, sólo es individual una unidad destacada y delimitada de alguna forma del curso de los acontecimientos y de la conexión del espacio ocupado: su carácter especial aun está indefinido. Es individual un trozo de la superficie terrestre con determinada área delimitada; Por ejemplo, una finca rústica, una unidad formal con asimilación y desasimilación, un río, un suceso limitado temporalmente, por ejemplo, una batalla. En el organismo no es arbitraria esta delimitación, ni la determinan factores externos, sino que pertenece al ser del individuo unitario. Corresponde a un organismo aquello que se desarrolla de un germen, aquello, además, que participa en todo momento en el intercambio de materia y energía del conjunto, contribuyendo a su conservación y dependiendo del conjunto en lo que respecta a su conservación propia. Puesto que todas las influencias producen modificaciones posteriores en el organismo, están aquí estrechamente vinculados la posición única y la índole especial. Pues el organismo se adapta en su formación al ambiente, y aquellos elementos cósmicos que pertenecen a su ambiente dependen de su receptividad. Tratándose de un ser consciente de sí mismo, la conciencia del

yo es el momento creador de la unidad. Aquello que pertenece a mí yo lo delimito ya como propiedad mía. Procediendo así se producen límites indefinidos, y ya al tratar del organismo es dudoso si los pelos y las uñas le pertenecen todavía. La delimitación arbitraria de lo individual suele partir de los límites; la delimitación fundamentada interiormente parte en cambio, del centro. Con el conocimiento del ambiente, y sobre todo de las distintas relaciones que sostienen los mismos elementos del ambiente con nosotros y con otros individuos, existe ya la conciencia de la posición única. Esta se relaciona tan estrechamente con la conciencia del yo, que muchos teóricos son partidarios de derivar genéticamente aquélla de ésta. El tercer momento, la individualidad, no está primaria en la conciencia, sino que primeramente somos todos más bien propicios a considerar a los demás iguales a nosotros mismos. Solamente por la comparación llegamos a reconocer nuestro carácter peculiar.

Los tres momentos de la individualidad consciente, o sea *la unidad delimitada de la conciencia de sí mismo, la posición única vivida, el carácter peculiar reconocido*, habrán de convertirse en momentos de un conjunto de valores, y sólo a éste le damos el nombre de *personalidad*. Puesto que es central la *unidad* en lo esencialmente individual, ha de tomársela como punto de partida, pues es ella la que crea un conjunto articulado de las simples particularidades tanto de la situación como de la disposición. Como creadora en tal sentido se la llama voluntad y reconocemos fácilmente que este concepto de la voluntad coincide, en cuanto a contenido, con el concepto que formamos anteriormente. Es cierto que en el instinto se manifiesta la necesidad de todo el organismo, pero se trata sólo de una necesidad aislada y no determinada centralmente. Por este motivo el instinto logra fácilmente un dominio ilimitado, si no lo tienen a raya otros

instintos. En la voluntad, en cambio, el conjunto hace valer conscientemente su derecho sobre los elementos. Un yo volitivo, que sólo se quiere a sí mismo, trabaja en un molino sin molienda, *Schopenhauer* ha descrito de modo magistral e inolvidable la tortura de tal voluntad, pero no está en lo cierto al atribuir este tormento al instinto solamente. El instinto, si lo aislamos, no carece de contenido propio, sino que tiene en cada caso un objetivo individual determinado; saciar el hambre o conseguir este o aquel alimento, la satisfacción sexual o la posesión de esta o de aquella mujer. Solamente carece de contenido cuando la voluntad consciente convierte tales objetivos del instinto en medios que sirven para la conservación, de un conjunto, que en sí no representa más que una suma de instintos. La voluntad sólo adquiere forma y sentido si se fija objetivos que la sobrepasan, si se coordina a sí misma y al conjunto que sostiene unido a un conjunto superior. Así se deriva la necesidad de llegar a ser voluntad moral del postulado del cumplimiento que la voluntad establece por sí misma. A pesar de todo, el instinto conserva tanto como la sensación su derecho indiscutible en la vida personal estructurada; evita que se deshilache todo el contenido en meras relaciones; su insistencia, tanto como su satisfacción, dan un contenido pobre en sí, desde luego, pero intenso. También aquel que da alimento a los hambrientos o aquel que cultiva una tierra reconoce este último contenido en el hambre y en la hartura.

La *particularidad* de las cualidades individuales llega a ser personal sólo cuando en forma determinada se incorpora al conjunto, lo que por de pronto quiere decir: las distintas cualidades no han de quedar separadas unas de otras, sino han de medirse entre sí para que se reconozca su derecho en el conjunto. Precisamente por el hecho de que cada disposición se hace valer como inclinación y

es combatida por otras inclinaciones, la voluntad central llega a conocer sus criados serviciales, pero bulliciosos. Pero desde tal punto de vista sólo apreciamos unilateralmente la relación entre unidad y particularidad. En la particularidad del instinto se basa, como hemos visto, el derecho irrevocable de la última esencia de la vida. La personalidad acabada parece exigir el desarrollo de todas las disposiciones. Ahora bien, el crimen o la enfermedad mental también pueden constituir disposiciones. Muchas disposiciones admiten un desarrollo muy variado: el mismo afán de peligros y aventuras puede encontrar su satisfacción en una vida errante, falta de sentido, que en una vida heroica. Vemos nuevamente que para el desarrollo de las particularidades, como para la unidad de la voluntad, es necesario un objetivo supraindividual. Solamente en el caso de estar relacionadas con un objetivo, las disposiciones se convierten en disposiciones naturales y son clasificadas en disposiciones valiosas y perjudiciales; solamente entonces puede pedirse que a dichas disposiciones se les dé una orientación provechosa.

El tercer momento de la individualidad, *la posición única*, nos parece por de pronto exterior y casual frente al contenido y a la unidad de la persona. Pero ya el organismo vence esta casualidad, adaptándose al ambiente y buscando el adecuado para él. De ambos momentos se hace ahora cargo la voluntad consciente de la personalidad. El hombre adopta la posición que está en consonancia con su disposición; por el contrario, considera como misión lo inevitable de su posición, adoptando sus disposiciones a ella. Aquí también sólo es posible el cumplimiento de la exigencia si el conjunto de orden en el cual se ve colocado el individuo aparece a la par como conjunto de valores. La adopción de una posición y la adaptación a ella sólo tiene importancia en una comunidad, y sólo en comunidad

de valores pueden formar unidad estas dos direcciones diametralmente opuestas. Pues toda personalidad aspira de por sí a ocupar el puesto que más le conviene; solamente si reconoce la superioridad del valor inherente a la comunidad limitará tal aspiración por las necesidades de ésta, decidiéndose a afirmar también interiormente sus condiciones invariables.

Los tres aspectos de la individualidad aparecen, por lo tanto, estrechamente unidos en la personalidad. La unidad logra contenido solamente por la particularidad y la posición, las cuales, a la inversa, suponen ya la unidad, puesto que solamente así se convierte en cualidad y condición activa de una persona. La particularidad y la posición han de adaptarse recíprocamente; la personalidad perfecta vive estrechamente ligada a su lugar.

En cada aspecto de la personalidad encontramos algún elemento suprapersonal, pues ya la simple individualidad supone algún factor general por cada una de sus tres determinaciones. La posición única solamente existe en un sistema de posiciones, es decir, en un conjunto organizado, que lleva en sí una ley reguladora. La particularidad resulta como tal sólo por la comparación; pero toda comparación supone una medida general. La unidad, en fin, exige un principio unitario, y éste es igual en individuos del mismo tipo; es por lo tanto general respecto a ellos. Todas estas condiciones en la personalidad aparecen elevadas del simple ser al terreno de los valores. A los momentos generales les siguen condiciones generales. El principio unitario común se convierte en la orden general de ser persona moral. El orden de posiciones, indiferente a los valores, se convierte en cosmos de la comunidad que lleva en sí todos los valores. La medida de comparación con que se miden las propiedades se eleva a la aptitud para actos valiosos, por lo cual se determina la disposición. Estas generalida-

des de valor son de dos clases: son pretensiones y conjuntos suprapersonales. Ya para el organismo establecemos como medida el tipo perfecto de su clase, ya su vida encuentra su florecimiento en la procreación del nuevo organismo, en la entrega a la vida procreadora de su especie. Esta estrecha vinculación de lo individual y de lo general es elevada por completo en la personalidad al terreno de los valores. Solamente después de haber comprendido bien esto puede entenderse la importancia de lo individual para el objetivo pedagógico.

Individualidad y objetivo pedagógico.— La individualidad nunca puede llegar a ser como tal objetivo pedagógico, sino sólo después de elevarla a personalidad. Frente a lo que se deriva de la determinación general del objetivo, sólo es la particularidad la que ofrece una novedad inmediata de los tres momentos; la unidad y la posición la ofrecen únicamente en la medida en que son influenciadas por la particularidad o ejercen influencia sobre ésta. Hay que saber, por lo tanto, la significación que tiene la particularidad para la personalidad y, ante todo, si el valor resultante puede ser objeto de la labor educativa y cómo.

Es sorprendente que la posición de la particularidad se nos ofrezca en un aspecto muy diverso al enjuiciar como personales los actos y las manifestaciones de otro, y al darse uno mismo cuenta del desarrollo y trabajo propios. Si una individualidad se destaca vigorosamente, ofrece al observador la fruición estética de una figura característica. Aun allí donde su contextura está en contradicción con los postulados tanto de la moralidad como de la belleza, puede producirnos regocijo artístico siempre que tenga una estructuración marcada y unitaria. Pero también en la personalidad perfecta salta primero a la vista su individualidad; de suerte que puede darse el caso de que se desprenda del valor central y figure como valor propio. De muy dis-

tinta manera juzga la conciencia del hombre que se forma para la personalidad, en lo cual necesita ser sincero consigo. Está orientado al ser, no a la apariencia, y sobre todo se encuentra sobre la estructuración que ha de dar a todas sus propiedades en beneficio de sus misiones centrales y aspira a llevar a su unidad tantos factores valiosos de dicho centro como permita su disposición. El individuo se dará cuenta de esta particularidad sobre todo como principio de selección y eliminación. Rechaza aquello que "le estorba su interior", evita hacer lo que en él aparecía "fingido", procura encontrar su radio de acción adecuado, la actividad que le corresponde, se siente feliz si puede vivir como unidad.

Una vez establecido el objetivo adecuado para él, no se mira a sí mismo, sino al objetivo, a la cosa, y como no piensa en imponer su persona por ella misma, no "quiere" tampoco imponer su estilo a las acciones, manifestaciones y valores. Los quiere más bien veraces, objetivos y eficaces, y con cuanta mayor exclusividad se entrega a la causa, con mayor seguridad y precisión reflejará ésta su carácter. La contemplación de la personalidad estorba precisamente la impresión estética de una particularidad íntegra, a la que aspira. Sucede lo mismo con la individualidad que con la dicha, ambas cosas son signos del hallazgo, no el objetivo de la búsqueda.

La atención de quien obra en sentido estrictamente personal está, por lo tanto, dirigida a la propia individualidad sólo en la medida en que al elegir un objetivo o un procedimiento se pregunta: ¿Es esto asunto mío, me corresponde esto? La respuesta a esta pregunta exige siempre una meditación clara sobre el momento general en cada una de las tres propiedades fundamentales de la personalidad. La unidad ha de medirse por el ideal general de la autonomía. ¿Es ésta la manifestación verdadera de mi entendimiento moral, que me dicta

tal o cual cosa? La comunidad reivindica su derecho en la posición: ¿Corresponde esta conducta a los actos que el conjunto puede esperar de mí en virtud de mi posición? ¿En fin, mi individualidad la determino yo por una doble medida: por las exigencias de la cosa a que quiero consagrarme y por las capacidades de los demás, que están en condiciones de realizar determinados actos. ¿Estaré yo en condiciones de satisfacer las exigencias del asunto? ¿Tengo por mis disposiciones el derecho y la obligación de dedicarme antes que otros a esta misión? He de responder a todas estas preguntas que afectan las relaciones de mi individualidad con la generalidad, no siendo necesario que yo me dé exacta cuenta de mi espiritualidad como tal. Esta puede presentármese más bien como simple voz interior, según le sucedió a Sócrates como demonio, es decir, el hombre que quizás ha sido el primero en darse exacta cuenta de su pensamiento moral. Pero en nuestra época, que tiene plena conciencia de sí misma, una personalidad desarrollada necesita ambas cosas: la firmeza de la voz interior y la capacidad de sacar aquélla y sus razones a la luz de la conciencia para evitar engaños.

El individuo en formación ha de adquirir la firmeza de esa voz interna, ha de adquirir las medidas para el conocimiento de su individualidad, ha de buscar su puesto en el conjunto. Le conviene, por lo tanto, que lo exterior influya sobre él, hacerse cargo y sentir aquello que otros han realizado y alcanzado, darse cuenta de las exigencias de la cosa. El instinto restrictivo de la autoconservación se manifiesta en él con preferencia en la adhesión incondicional a un maestro, en la perfecta compenetración con el ideal que le fijó éste. No siempre supone en él inconstancia el cambio de maestro y de materia, entregándose de manera tan completa a los segundos como a los primeros; busca más bien su centro, y en esta búsqueda ha de ayu-

darle el educador. Quien nunca se extravió, nunca dará consigo mismo; es un indicio de vanidad y de debilidad la huida miedosa de las influencias, temiendo que puedan perjudicar a la originalidad.

Puesto que la perfecta individualidad, en el sentido de una caracterización específicamente valiosa de las exigencias generales, sólo puede lograrse en el curso de una vida independiente, la educación ha de limitarse a preparar para esta misión. Prescindiendo de todo aquello que ya contienen los objetivos generales, hace falta que se dé ocasión al alumno particular de llegar a conocer sus energías y sus intereses y orientaciones más íntimas y esenciales. En cuanto se presenten estas orientaciones como postulados, en cuanto provoque una "vocación", nos vemos nuevamente ante la idea de la profesión, pero ahora, bajo condiciones y aspecto distintos. En otro lugar expusimos la importancia que tenía para nosotros la profesión, sobre todo por causas de la comunidad; la consideramos como servicio que todo individuo ha de prestar como miembro de la comunidad; pero ahora nos guía la idea de que todo individuo ha de encontrar el centro de su personalidad y ha de llevar a la práctica, a la realización, todas las disposiciones de su individualidad. Se nos presenta ahora, en forma terminante el sentido más amplio de la palabra "profesión", que entonces sólo expusimos someramente. Mi profesión es aquello para lo que tengo "vocación", una acción dirigida en todo momento hacia una finalidad objetiva, es decir, valiosa en general, para cuya finalidad cuento con una vocación especial. Tienen para nosotros importancia aquellos casos en que el mandato especial no se deriva solamente de la posición, como por ejemplo la profesión común a todos de cuidarnos en primer lugar de nuestros semejantes, sino de alguna particularidad de mi persona. La medida y la clase de mi conocimiento me pueden indicar una profesión: veo

este cometido como primero y por ello he de cumplirlo, pero ante todo se trata de la medida y de la índole de mi aptitud. Si se da el caso de que entre todos sea yo el director más capacitado, entonces mi profesión es la de dirigir. En tal sentido amplísimo es de mi profesión, no sólo aquello que he de cumplir continuamente, sino también aquello que me impone el momento. A esta idea ampliada de la profesión corresponde una educación que disponga al hombre a cumplir la exigencia de la hora y que le capacite para conocer esa exigencia para cumplirla. Significa esta disposición que uno no piensa en sí mismo, sino en lo que se le pide en aquel momento. Esta aptitud encierra el conocimiento del individuo y el alcance de sus fuerzas. Pero como es causa de profundo disgusto para el individuo tener que sustraerse a un cometido que se le presenta por conocer de antemano su fracaso, se exige también desde este punto de vista como objetivo pedagógico la mayor aptitud posible de todas las energías tanto físicas como psíquicas. El examen respecto a la profesión a elegir es muy adecuado para servir de compensación a una restricción prematura y demasiado limitada a una profesión productiva materialmente. Pero la profesión permanente de un individuo no significa aquello que hoy suele llamarse "profesión" en el sentido más estrecho de la palabra, sino que la profesión especial del individuo se determina según su individualidad dentro de la amplia esfera de un estado profesional. Puede corresponderle dirigir u obedecer, conservar lo existente o introducir lo nuevo y hasta puede darse el caso de que su profesión sólo tenga relación externa con su estado, que sus dotes quizás le destinan a zanjar litigios en su esfera y a cultivar un animoso espíritu colectivo. Frente al sentido estrictamente técnico, en que hoy se entiende frecuentemente la capacidad profesional, incumbe al educador la misión de darse cuenta de

toda la multiplicidad y fijar su atención en todas estas posibilidades. Esto es necesario precisamente en los trabajos más bien mecánicos de las masas. También es conveniente no olvidar jamás que la coincidencia del trabajo profesional y del productivo es en efecto el caso más frecuente, pero no el único posible. Ciertamente no ha sido la profesión esencial de San Pablo la de tejedor de lonas, ni la profesión esencial de Spinoza fué la de pulidor de vidrios. Para la mayoría resulta conveniente la combinación de su verdadera profesión con el trabajo productivo, siempre que no tenga por efecto la invalidez artificial del hombre. Con respecto a esto tendrá mucha importancia que todo individuo acierte (en el estricto sentido técnico de la palabra) con la profesión que corresponde a su peculiaridad. Hace falta para esto que se le ponga al tanto del método de trabajo de las diferentes profesiones, a fin de saber para cuál está capacitado. En cuanto a esto, no estamos a la altura de las circunstancias: esta falta la compensa en grado mucho menor que antes la familia y la vecindad, a causa de la modalidad del trabajo profesional, complicada y separada de la vida familiar; dicha compensación tampoco la ofrece la escuela. Es también imposible que la escuela presente real y concretamente las diferentes profesiones y las haga practicar, pero una enseñanza puramente abstracta queda ineficaz. En cambio es posible, y ha de aspirarse a que la escuela general tenga en cuenta las diferencias de los grandes grupos profesionales y haga accesibles a cada alumno, al lado del trabajo puramente intelectual, el trabajo práctico, es decir, la transformación de su voluntad en forma y obra, el conocimiento del material por la resistencia que opone al trabajo. De esta manera podríamos por lo menos aislar algunos grupos principales del talento, y también separarlos si contamos con una instrucción superior de los individuos mejor dotados.

Otro problema muy importante está en la combinación de la educación general con la profesional, al menos en las profesiones mecánicas de la masa. Hago observar expresamente que el trabajo corriente de oficina es casi tan mecánico como el trabajo en las fábricas. Se tiene con frecuencia la impresión de que nuestros esfuerzos en pro de la divulgación de conocimientos e intereses no logran influenciar la vida de aquellos a quienes los ofrecemos. Se escuchan las conferencias, se leen los temas, se ha pasado una hora de ocio de manera agradable y sustancial, pero a esto se limita el efecto. Frente a ello se ha intentado muchas veces enlazar las conferencias populares con el trabajo productivo, mas en la mayoría de los casos esto sólo ofrece medios útiles, pero no educativos. La mecanización del trabajo da lugar a que a la mayoría de los individuos no les satisfaga su trabajo productivo y aspiren a algo que fuera de este trabajo les facilite un centro personal. El sentimiento acertado y doloroso de los conferenciantes de que la mera audición carece de importancia, debería dar por resultado el hacer colaboradores a los oyentes. Las observaciones en mayor y menor escala, la recopilación de datos y comprobantes o, para otros individuos, una transmisión de lo oído, una enseñanza de lo aprendido podría servir a muchos para elevar el nivel espiritual de su personalidad. Piénsese en la importancia que tienen para muchos las colecciones de ciencias naturales y el ejercicio de la música. No es ciertamente muy conveniente que desde el centro de la vida se desplace el trabajo productivo hacia la periferia; pero esto es todavía preferible a que el hombre se convierta en máquina por el mecanismo del trabajo y a que en sus horas de ocio sean sólo los instintos brutales los que lleguen a predominar. Hemos de darnos cuenta de toda la multiplicidad de la vida personal para comprender que cierta variedad de la ofer-

ta ofrece la mejor posibilidad para mostrar a todo individuo su profesión en el sentido más íntimo de la palabra. Tal oferta no ha de dejar inactivo al educando, pues, de lo contrario, las capacidades experimentadas son sustituidas fácilmente por los ensueños y por los deseos. En la educación individual será conveniente dar a una inclinación ocasión para experimentarse en la práctica con objeto de que se asimile las capacidades correspondientes o se reconozca lo erróneo de su tendencia. Está justificada la hipótesis de que se ofrezca también a los alumnos tales ocasiones en la educación escolar y de masas. Pero no podrá realizarse esto con la clasificación y separación prematura de los medios de instrucción de conformidad con el futuro estado productivo; para cumplirlo, además de las condiciones generales establecidas, tendrán que ofrecerse al alumno libre y variadamente cursos especiales, entre los que elegirá, perfeccionándose, por ejemplo, un alumno de la clase superior de la escuela elemental en el dibujo; otro, en las habilidades manuales; otro, en la historia natural o en la composición literaria. Tal proceder sería aún más adecuado en la escuela de perfeccionamiento. En el grado superior de la escuela secundaria habría de añadirse a esto el trabajo voluntario en casa, facultando al alumno para elegir libremente las asignaturas a las que quiere dedicarse en ella. En cuanto a lo demás, está plenamente justificado que se exija en la enseñanza general a todos los alumnos que se tomen interés y que trabajen, pues la personalidad se experimenta y se forma también en actividades que no son centrales. La libertad de elección demasiado amplia tiene por defecto que la mayoría elija aquello que supone el menor esfuerzo. Es cierto que el grado superior de la escuela secundaria lo deberían frecuentar sólo aquellos que sean aptos para la cultura teórica y estén dispuestos a ella; para alumnos que posean dotes naturales de otra clase (por

ejemplo, exclusivamente talentos prácticos, plásticos, musicales) han de buscarse otros caminos.

Con el conocimiento de la profesión en el sentido más amplio e íntimo nos es dado también el modo de individualizarse el centro unificador de la persona. El ser un "yo" es común a todos y, precisamente por las aspiraciones dirigidas al placer, al poder, al conocimiento del yo, nos diferenciamos unos de otros en el menor grado. La ciencia económica, que en sus cálculos ha de contar con los individuos con la mayor amplitud, los coloca a todos en el puesto de egoístas circunspectos. El sentimiento del "yo" se convierte en sentimiento de sí mismo, incorporándose las particularidades características del "yo" individual. En este sentido el sentimiento de sí mismo es una condición social, pues el efecto que producimos sobre otros, en el valor que nos conceden otros y en la comparación con otros, se reflejan la peculiaridad, el poder y el valor de nuestro "yo". Pero precisamente esto encierra un gran peligro para la personalidad. Esta pierde la segura tranquilidad en sí misma, el desarrollo de sus propias energías y se busca en la imagen reflejada y pronta en la apariencia, lo que tiene por consecuencia la inseguridad del sentimiento de sí mismo en todas sus clases, tales como la vanidad, la pusilanimidad, la ilusión. Sería erróneo querer evitar este riesgo, no atendiendo a la opinión de otros, o al efecto que producimos sobre ellos, o enseñando a la juventud tal despreocupación. Procediendo así no sólo impediríamos el efecto, sino también la formación de una verdadera personalidad y limitaríamos los horizontes del individuo. El verdadero antídoto contra esto consiste más bien en aprovechar los efectos sobre otros y las comparaciones con otros como medios para el conocimiento de sí mismo y para su formación. De ellos ha de derivarse la profesión en el sentido más amplio. Una vez conocida ésta puedo colocarla en el centro

de mi voluntad: entonces no tengo, por consiguiente, que medir tímidamente el efecto que produce esta o aquella particularidad de mi ser, sino que determino según ella mi vida, logrando así la tranquila seguridad central de que procedo en consonancia conmigo mismo. De esta forma ya puede el educador poner tranquilamente de manifiesto la diversidad de los dotes de cada individuo, quedando obligado, en cambio, por esta diversidad a adoptar procedimientos diferentes. El último valor de la personalidad dependerá entonces únicamente del desarrollo y de la utilización de la disposición, pero no de su volumen, y muy bien puede combinarse un sentimiento de sí mismo sano y libre con una estimación exacta, quizás sumamente modesta, de las propias capacidades y actuaciones. Muy parecido es el caso al tratarse de las diversidades inmutables de la posición exterior en la vida; éstas han de tratarse igualmente como material y debe llamarse la atención de todos, tanto de los favorecidos como de los postergados, sobre el hecho de que en último término el valor de una vida humana no está vinculada a la posición que ocupa, sino a aquello que realiza en tal posición y logra para su ser interior.

En todas partes vemos a lo individual, en cuanto se convierte en personal, encaminado hacia lo supraindividual. La cumbre, accesible sólo a muy pocos, la constituye la generalización de la particularidad misma, porque da forma clásica a lo general. Este es el privilegio del genio. Cuanto menos productivo sea un individuo tanto más se limita su individualidad a la elección de lo que ha de asimilarse, pero tampoco la independencia creadora crea nada de la nada. Hasta los artistas de peculiaridad pronunciada en extremo han tenido que empezar con hacer suya, cuanto antes mejor, la originalidad de un maestro. Y si esto sucede en una profesión a la que con mejor derecho que otra cualquiera

puede llamarse "creadora": ¡cuánto más sucederá en todos los demás terrenos de la vida! Mientras en la verdadera productividad el centro supraindividual se desarrolla en el trabajo no arbitrario, sino exigido, pero a pesar de esto, nuevo y como emanación de la individualidad se han de transmitir al alumno, que apenas llegará a ser una personalidad, las exigencias que se le formulan como existentes también objetivamente, de forma que la objetividad no contenga solamente la exigencia de la cosa, sino también la existencia de ella. No hemos de olvidar tampoco que esta relación representa la norma para todos en muchos terrenos de la vida, y para la mayoría de los individuos en todos ellos.

Si de esta manera la individualidad tiene para el objetivo pedagógico una significación más bien selectiva que positivamente determinadora, no por ello es menos importante para el educador su conocimiento. Pues de la disposición especial del individuo depende la clase de los elementos generales y la forma y sucesión en que han de ofrecérsele.

JONAS COHN

INFORMACION SOCIOLOGICA

LOS PROBLEMAS EN SUSPENSO

1. SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA.—Hemos hecho a Comte el reproche de haberse concretado a una filosofía de la historia. No quiere esto decir que el gran esfuerzo de los sociólogos franceses haya culminado en un divorcio completo entre la ciencia social y la filosofía. En primer término debemos decir que la mayoría estaba formada por filósofos de origen y como tales actuaron. Era, además, natural que fuera la filosofía la que abriera el camino. Y no

para hacer de la sociología una filosofía de las ciencias sociales, de acuerdo con la fórmula de Renato Worms, sino para llegar a una síntesis verdadera, capaz de dar un sentido nuevo a los elementos que la constituyen. Es esa una empresa filosófica al mismo tiempo que científica.

El jefe de la escuela, Emilio Durkheim, es un filósofo. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* son una de las obras filosóficas esenciales de los últimos años. Y Durkheim no dejó de sufrir las influencias que conocemos. La de *Emilio Boutroux*, especialmente: las últimas páginas de la famosa tesis acerca de la *Contingencia de las Leyes de la Naturaleza* están llenas de fórmulas que fácilmente podrían traducirse al lenguaje sociológico. Enseguida la de *Hamelin* cuyo robusto racionalismo despertaba en Durkheim la más viva simpatía. Se puede, pues, colocar a Durkheim, con suficiente razón, en una historia de la filosofía. Véase al respecto, *La Filosofía contemporánea francesa* de Parodi. Pero también debemos reservarle un capítulo aparte ya que la sociología, tal como la concibió, dominando todo dogmatismo, no solamente no evita los problemas clásicos sino los aborda con franqueza y trata de renovarlos. Véase *Sociología y Filosofía* de Durkheim.

Es verdad que algunos han de pretender que comience por preparar nuevos problemas o por presentar los viejos bajo una forma nueva. En primer término, el de la *libertad* que Parodi encuentra en el fondo de la oposición entre lo social y lo individual. Véase *El problema moral y el pensamiento contemporáneo* de Parodi. Dos cuestiones se encuentran aquí íntimamente mezcladas: la de la originalidad del yo, de la personalidad y la de su autonomía, la primera más psicológica, la segunda netamente moral al mismo tiempo que metafísica. Basta, en la primera cuestión, recordar que, para Durkheim, el individuo no tiene personalidad, sino en y por

la sociedad. Es vano oponerlos el uno a la otra como dos entidades irreductibles. Digamos que el uno no existe sin la otra. Y es refiriéndose a ese mismo punto de vista como Fauconnet espera resolver el problema de la libertad. Hemos señalado cómo, ante sus ojos, la responsabilidad deviene poco a poco subjetiva, inherente a la conciencia. Es el sentimiento de la responsabilidad el que engendra el de la libertad. "El espiritualismo enseña que responsabilidad y libertad son términos solidarios y que la idea de libertad implica, en alguna manera, la de responsabilidad. Bajo esta forma, la proposición nos parece inexacta. Pero la independencia de los dos conceptos y de las realidades que designan puede ser admitida, desde otro punto de vista. El sentimiento de la libertad resultaría, como el de la responsabilidad, de las relaciones que se establecen entre el hombre y la realidad moral, entre el individuo y la sociedad. Se acepta, corrientemente, que el hombre es responsable porque su conducta es obra propia suya, porque no puede desautorizar lo que procede de su espontaneidad libre. Pensamos, al contrario, que el hombre se siente responsable y libre porque su personalidad moral no es un sistema cerrado, en el cual nada nuevo podría intervenir una vez constituido: ella se rehace sin cesar, tomando uno de sus elementos esenciales, de una realidad que la sobrepasa, identificándose, eso sí, en ciertos aspectos con ella". (*La Responsabilidad*, página 392). Así personalidad y libertad, lejos de ser abolidas por la sociedad, nacen de ella. El problema, de golpe, desaparece.

La objeción, tantas veces hecha, al *realismo*, a la ontología sociológica, hace surgir a su vez dificultades inéditas. La conciencia colectiva es real: ¿qué debemos entender por ello? ¿Qué es una conciencia que no sea la de una persona? No es fácil obtener de los escritos de Durkheim una respuesta lo suficiente sencilla. Se olvida demasiado fácilmen-

te que la conciencia colectiva, conjunto de las representaciones del grupo como tal, no es sólo una realidad que constatamos, una fuerza que se manifiesta: es un ideal, un sistema de valores. Se puede decir, entonces, que "la existencia social sea sólo un dato, un hecho objetivo? De esa rica ambigüedad de las representaciones colectivas está suspendida toda la sociología, como sistema teórico y práctico. Que baste, por ahora, observar que si la existencia de la conciencia colectiva releva de un juicio de valor así como de un juicio de realidad, la cuestión no puede presentarse ya de la misma manera. Véase, más adelante, el párrafo tercero de este capítulo cuarto y último de esta obra.

Tales objeciones, y otras más, las encontraremos de nuevo al estudiar los dos grandes e inevitables problemas filosóficos que la sociología trata de resolver a su manera: el problema del conocimiento y el problema de la acción.

2. EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO.—La sociología sigue la historia del pensamiento humano, explica genéticamente las formas que éste reviste actualmente. La cuestión de los principios racionales se le presenta y la resuelve en cierto modo.

Durkheim se ha explicado con toda la claridad deseable. La primera representación que el hombre se hizo del mundo fue seguramente de orden religioso. Es decir, las categorías mismas han sido modeladas de acuerdo con las creencias y con los ritos. La religión es social. Hay pues motivos para aceptar que la arquitectura de la razón sea de origen colectivo. Léase *Apuntes de Historia de las Religiones* de *Hubert y Mauss*. Esa idea, Durkheim la desarrolla. La noción de tiempo, primero, no tiene consistencia sino por referencias de orden social: "las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, de las ceremonias públicas. Un calendario

expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene la misión de asegurar su regularidad". (*Formas elementales de la vida religiosa*, página 15.)

Lo mismo sucede con el espacio: tiene necesidad de ser dividido y diferenciado para existir; esas divisiones son sociales. "Existen sociedades en Australia y en la América del Norte en las que el espacio está considerado como un círculo inmenso, porque el campo tiene forma circular y el círculo espacial está dividido, exactamente, como el círculo de la tribu y a imagen de ésta. Hay tantas regiones diferentes como existen clases dentro de la tribu y es el lugar ocupado por los clanes en el interior del campamento el que determina la orientación de las regiones. Cada región se define por medio del totem del clan al cual está asignada." (*Formas elementales de la Vida Religiosa*, página 16.)

El universo es concebido dentro y por medio de la sociedad. Es a ella a la que debe hacerse remontar la categoría suprema de la totalidad, la de la causalidad, las nociones de personalidad, de género, etc. Si es así, el problema del conocimiento se presenta en términos nuevos. Es permitido dejar el empirismo y el apriorismo. Hay experiencia, pero más allá, por encima del individuo. Y es lo que da, a las formas de la razón ese carácter de eminente dignidad, que los racionalistas le reconocen y que constituye la necesidad de las categorías. La sociedad ejerce su autoridad sobre la representación así como sobre la acción.

Tal es la tesis en su conjunto. Enseguida se levanta una serie de preguntas. En primer término, cómo es que esas categorías, que son tan profundamente sociales, tienen influencia sobre la naturaleza, coinciden con las formas del universo? ¿Cómo los contornos de la sociedad se acercan a los del mundo? Nos lleva la sociología a un nuevo empirismo, a un subjetivismo elevado a la segunda po-

tencia? Léanse los capítulos noveno y décimo de *La experiencia humana y la causalidad física* de *Brunschvicg* y la sección tercera del libro sétimo de *El progreso de la conciencia en la filosofía occidental* del mismo autor. A esas preguntas Durkheim responde: "si la sociedad es una realidad específica, no es un imperio dentro de otro imperio; forma parte de la naturaleza de la cual es la más alta manifestación. El reino social es un reino natural, que no difiere de los otros sino por su mayor complejidad. Del hecho de que las nociones de tiempo, de espacio, de género, de causa, de personalidad estén construidas con elementos sociales, no debe inducirse que se encuentren desprovistas de todo valor objetivo. Por el contrario, su origen social hace más bien presumir que no dejan de tener base en la naturaleza de las cosas (*Formas elementales de la vida religiosa*, página 25.) Es, pues, una experiencia la que realiza la sociedad al contacto con la naturaleza y la que trasmite e impone los resultados al individuo.

Encontramos, de nuevo, la dificultad ya indicada: el individuo, el sociólogo, cuya razón es hija de la sociedad, se vuelve contra esa sociedad y señala en ella las etapas. Pero para juzgar el resultado sería necesario que se libre en alguna forma de la influencia de la sociedad. Es, pues, algo en sí mismo, su razón vale por sí misma. El problema está mal enunciado; mejor dicho, no existe. La razón está encerrada en sí misma en el sabio. Pero yendo sin cesar de la teoría a la experiencia, no deja de controlarse a sí misma y elimina victoriosamente el error. Ese trabajo lo ha realizado la conciencia colectiva durante miles de años, antes de encargarlo a la conciencia del sabio. Por ser hija de la ciudad, la razón no es menos razón. La lucha fecunda subsiste entre ella y la naturaleza y no en modo estéril entre el individuo y la sociedad.

Admitamos que la sociedad modela a la concien-

cia individual y que, lejos de ser una *contrainte*, una presión, constituya, para ella, un proceso de liberación: ¿cómo se explica que el pensamiento primitivo, dominado por visiones y alucinaciones, haya podido engendrar al pensamiento racional? Se sabe que, para Lévy-Bruhl, las dos formas de reflexión no tienen una medida común lo que aleja mucho más la solución. Durkheim, también señala las divergencias pero no ve en ellas un abismo infranqueable. En las actividades más inesperadas y más atrevidas de la conciencia humana, en su fase inicial, hay ya tendencia al orden, esfuerzo para organizar, para comprender. Parece posible el tránsito de esa especie de locura colectiva que es, a veces, la religión primitiva, a la ciencia contemporánea. "El pensamiento científico no es sino una forma más perfecta del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se desvanezca progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para desempeñar la misión que le está encomendada". (*Formas elementales de la vida religiosa*, página 613.) Por lo tanto el conflicto entre la religión y la ciencia se limita al dominio del conocimiento. La ciencia es una especificación de la función especulativa, primitivamente unida a la representación mítica del universo. "Lo que la ciencia discute a la religión, no es el derecho de ser, es el derecho a dogmatizar acerca de la naturaleza de las cosas, es la capacidad especial que ella se atribuía para conocer al hombre y al mundo." (*Formas elementales de la vida religiosa* página 614.) Es posible, pues, una conciliación: en un sentido, el sentimiento religioso conserva sus derechos. Léase *La Religión de Loisy*.

Nos faltaría demostrar cómo la afectividad, una afectividad desordenada, que se observa evidentemente en primera línea en todas las ceremonias en las que se manifiesta esa efervescencia tantas veces descrita, cómo esa afectividad se alía con la representación y por qué ésta poco a poco se desprende

de aquélla. Habría que hacer aquí una historia de la técnica, cosa que ya algunos han esbozado: *Esquinas* y *Weber*, entre otros. En efecto, por cargado de relaciones místicas que se encuentre su universo, el primitivo percibe perfectamente, actúa con una rara precisión y se explica el buen resultado de sus instrumentos o de sus armas por medio de su virtud mágica, no por eso deja de lanzar maravillosamente su *boomerang*. He aquí cómo Durkheim explica esa evolución de la conciencia humana:

“Se puede ahora entrever cuál es la parte de la sociedad en la génesis del pensamiento lógico. Este no es posible sino a partir del momento en el que, por encima de las representaciones fugitivas que debe a la experiencia sensible, el hombre ha llegado hasta a concebir todo un mundo de ideales estables, lugar común de las inteligencias. Pensar lógicamente, en efecto, es siempre, en algún modo, pensar de una manera impersonal; es también pensar *sub specie aeternitatis*. Impersonalidad, estabilidad, tales son las dos características de la verdad. La vida lógica supone evidentemente que el hombre sabe, por lo menos confusamente, que existe una verdad, distinta de las apariencias sensibles. Pero, ¿cómo ha llegado a esa concepción? Se razona lo más a menudo, como si ella hubiese debido presentarse espontáneamente a él desde el momento en el que el hombre nació. Sin embargo, nada hay en la experiencia inmediata que pueda sugerirla; todo, más bien, la contradice. Tanto el niño como el animal no sospechan su existencia. La historia muestra, además, que ella ha tardado siglos para desprenderse y para constituirse. En nuestro mundo occidental, fué con los grandes pensadores de Grecia con quienes ella se dió plena conciencia, por primera vez, de sí misma y de las consecuencias que implica; y, cuando se realizó el descubrimiento, fue una maravilla que Platón describió en lenguaje magnífico. Pero si bien en esa época la idea se expresó en

fórmulas filosóficas, debemos reconocer que preexistía necesariamente en estado de sentimiento oscuro. Los filósofos trataron de explicar ese sentimiento: ellos no lo crearon. Para que pudieran analizarlo y estudiarlo, era necesario que existiera y se trataba de saber de dónde venía, es decir, en cual experiencia estaba fundado. Era en la experiencia colectiva. Es bajo la forma del pensamiento colectivo como se reveló, por primera vez, el pensamiento im- personal; no se ve por medio de cuál otra vía hubiera podido hacerse esa revelación a la humanidad. Por el solo hecho de que la sociedad existe, existe también, fuera de las sensaciones y de las imágenes individuales, todo un sistema de representaciones que gozan de propiedades maravillosas. Por medio de ellas, los hombres se comprenden, las inteligencias se penetran las unas en las otras. Tienen una especie de fuerza de ascendiente moral en virtud del cual se imponen a los espíritus particulares. El individuo entonces se da cuenta, por lo menos confusamente, de que por encima de sus representaciones privadas existe un mundo de nociones-tipos de acuerdo con las cuales está obligado a dirigir sus ideas; entrevé todo un reino intelectual en el que participa, pero superándolo. Es una primera intuición del reino de la verdad." (*Formas elementales de la vida religiosa*, página 622).

El pensamiento que es ante todo el pensamiento del grupo, no es lo universal, es decir, lo que vale para todo espíritu, cualquiera que éste sea. La ciencia moderna es universal por excelencia. Tales son las reservas que *Bouglé* hace en el capítulo noveno de sus *Lecciones de sociología*. Es preciso admitir también las reacciones de la naturaleza en presencia de las representaciones colectivas. A la larga, después de haber buscado y encontrado durante siglos su equilibrio y su unidad en creencias y ritos tradicionales, ayudándose de la división del trabajo y de la diferenciación de los grupos, la sociedad no

los ha realizado verdaderamente sino en el conocimiento objetivo, despojado de afectividad. Por eso, la verdad científica se encuentra en condiciones, talvez, de reemplazar muchos valores despreciados. Acerca de las relaciones entre lo verdadero y lo colectivo, leer el *Tratado de lógica* de Goblot y precisamente en el párrafo tercero de la Introducción.

De esa manera nos explicaríamos cómo nuestra razón, social en sus orígenes, se encuentra a la vez tan bien adaptada a las cosas y tan profundamente nuestra en su universalidad. No hubo, para eso, necesidad del milagro de no sé cuál evasión, por la justa razón de que no éramos prisioneros. Pero la libertad se afirma en relación con los estudios pasados. La sociología se revela capaz, por medio de un análisis histórico, de dominar ese pasado humano, de juzgarlo y de definir un progreso del conocimiento, y no sólo de constatar una evolución. (Véase *Las formas inferiores de la explicación* de Daniel Essertier.)

Si todo no ha sido explicado, es ése por lo menos un método positivo que se nos ofrece, superior a toda dialéctica y capaz de obtener las simpatías de quienes no admiten todas las tesis de la escuela sociológica.

3. EL PROBLEMA DE LA ACCIÓN.—Más complejo que el problema del conocimiento, el problema de la acción es también de urgencia: ya hemos dicho que figura en primera línea entre las teorías sociológicas. Conviene hacer la distinción entre las soluciones dadas por *Durkheim* y por Lévy-Bruhl, a pesar de las analogías profundas que presentan.

Lévy-Bruhl explica la acción moral con una claridad peculiar. Nos propone formar la ciencia de las costumbres y extraer de ella un arte racional. Pero quien dice ciencia dice actitud objetiva, enunciación indiferente de hechos y de leyes. Con respecto a esa ciencia, admitiendo que ella sea realizable, to-

das las morales se equivalen mientras expresen las exigencias espirituales de un grupo social. Toda sociedad tiene su moral: debemos hacer constar ese hecho. No podemos sino recomendar un conformismo total ante los imperativos de nuestra comunidad. La constatación, en efecto, impide la crítica y la elección y debemos temer que esa renuncia a elegir nos lleve a la aceptación mística de lo que es. Existe un peligro anti-intelectualista en ese exceso de cientismo. En otros términos, de los juicios de realidad que formula la ciencia de las costumbres, no se obtendrán nunca los juicios de valor necesarios a la acción. De acuerdo con la afirmación de *Enrique Poincaré*, estando enunciadas en indicativo las leyes científicas, no es posible obtener de ellas una regla en imperativo (*Ultimos pensamientos*, capítulo VIII.) o como Belot lo repite, en sus *Estudios de Moral positiva*, no existe una ciencia de los fines.

La objeción es de peso. Sin duda alguna, toda ciencia da nacimiento a artes prácticas. Como lo afirma *Goblot* en el capítulo XVII de su *Tratado de Lógica*, se puede derivar siempre un precepto de una ley. El ingeniero sabe cómo debe actuar para construir un puente. Sin embargo, ha sido necesario que ese fin se haya presentado a su actividad en virtud de un juicio de valor.

La respuesta más interesante es un llamamiento —común a *Lévy-Bruhl* y a *Durkheim*— a la distinción entre lo normal y lo patológico. Pero, ¿qué es normal? La historia nos muestra una prodigiosa variedad de organizaciones sociales: existen mil modos de vivir tanto para una sociedad como para un individuo. Y la civilización no se define a partir de criterios objetivos. La salud social no tiene, como la salud del individuo, una sensibilidad que la expresa inmediatamente. Una sociedad a través de sus ideales, nos dirá lo que desea, lo que sueña. Pero, tiene razones para orientarse en esta o en aquella

dirección. Es de temer que el sociólogo no se vea reducido a formular un juicio de valor para salir de la dificultad. Sin eso, será el hecho el que decida y precisamente decidirá el abandono de toda moralidad. (Véase el capítulo II de *El problema moral y el pensamiento contemporáneo* de Parodi.)

Diremos, con Lévy-Bruhl, que las fuerzas sentimentales son, en cierta forma, impermeables a los resultados del conocimiento científico y que la acción, la certidumbre práctica, no serán enervadas por el relativismo de las formas sociales? Hay aquí un dualismo bastante molesto para la conciencia del sociólogo más que para la multitud.

O nos limitamos a la regla formal de una investigación desinteresada de la verdad, o enunciamos preceptos positivos a partir de esta o de aquella verdad. En el primer caso, la acción queda sin guía; en el segundo, se hace uso, sin decirlo, de juicios de valor ya que hasta las reglas de higiene implican eso, nos referimos a una metafísica de la ciencia, evolucionismo, naturalismo o materialismo. Cualquiera camino que tomemos hemos de encontrarlo cerrado. Y la causa de este fracaso se manifiesta de modo preciso: existe un divorcio entre el conocimiento y la acción. Es necesario llevar a cabo esa reconciliación.

Aun cuando es un racionalista convencido, decidido a dejar que, en lo que concierne a la acción, la última palabra la pronuncie la ciencia, Durkheim concede una parte importante al sentimiento, a la fe. Llega hasta invocar a la sociedad con un acento casi religioso. Pero no olvidemos que si lo divino es la atmósfera humana por excelencia, es y sigue siendo social en su origen y en su fondo. ¿Podemos relacionar con la sociedad todas nuestras emociones morales? Podrá decirnos que los símbolos que nos subyugan, están fundados en ella, ya que la Sociedad es realmente divina, a su manera; sin embargo la conciencia no está dispuesta a acep-

tar ese equívoco. La sociedad no puede ser a la vez el ideal, la creadora de ese ideal y un medio que esté al servicio de ese mismo ideal. O el ideal vale por sí mismo y la sociedad no lo explica por completo, o la sociedad lo crea y éste no tiene valor propio alguno. Nunca veremos a un hombre arrodillarse ante la sociedad como tal: los más bellos razonamientos utilitaristas o solidaristas no han de lograrlo. Aquí, también, no ha sido bien definida la colaboración entre el juicio de valor y el juicio de realidad.

Véanse las *Lecciones de Sociología de Bouglé*, páginas 138 y siguientes.

Durkheim no ha dejado de apreciar la dificultad; en él encontramos un principio de respuesta: "Pero, se dice, cuál es la sociedad de la cual formamos la esencia de la vida religiosa? Es la sociedad real, tal cual existe y funciona ante nuestros ojos? Esa está llena de imperfecciones. Se trata de la sociedad perfecta? Es una idea simple que en nuestra conciencia, representa nuestras aspiraciones." (*Formas elementales de la vida religiosa*, página 601.) Verdad es que no son irreductibles lo real y lo ideal: "hemos visto en efecto, que si la vida colectiva, cuando alcanza cierto grado de intensidad, despierta al pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. El hombre no se reconoce a sí mismo, se siente como transformado. En una palabra, al mundo real en el que se desarrolla su vida profana, superpone otro que, en un sentido, no existe sino en su pensamiento pero al cual atribuye, con relación al primero, una especie de dignidad más alta. Es, pues, un mundo ideal. Así la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, que escapa a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede alcanzar; es un producto natural de la vida social." (*Formas elementales de la vida religiosa*, página 603).

Durkheim no ha dejado de insistir sobre este origen común de lo ideal y de lo real: "Se disminuye la sociedad, afirma, cuando no se ve en ella sino un cuerpo organizado en vista de ciertas funciones vitales. En ese cuerpo vive un alma: es el conjunto de los ideales colectivos. Pero estos ideales no son abstractos, no son frías representaciones intelectuales, desprovistas de toda eficacia. Son esencialmente motores puesto que, detrás de ellos, existen fuerzas reales y activas: son las fuerzas colectivas, fuerzas naturales por lo tanto, aunque sean morales, comparables a las que actúan en el resto del universo. El ideal mismo es una fuerza de esa especie". Tal es el centro de la cuestión. Las representaciones colectivas son ideales y reales. Pero no basta estudiarlas como realidades dadas. Durkheim se dió cuenta de que, en su origen, el concepto es una especie de símbolo complejo que se refiere, a la vez, a la acción, a la efectividad y al conocimiento; pero si la acción y el sentimiento pueden ser descritos y conocidos desde fuera, nada reemplaza, sin embargo, a la experiencia directa. Y puede ser que el ideal exija ser juzgado en términos de ideal, así como los juicios de valor como tales juicios. Habría, pues, que distinguir una *sociología objetiva*, de investigación y de descripción, y una *sociología normativa*, ella también apoyada en la experiencia, iluminada por la ciencia, pero de diversa naturaleza que ésta, y no sin analogía con la experiencia moral de la que hablaba *Rauh*. Según *Loisy*, la sociedad se adapta, no solamente de manera cognoscitiva sino también de modo místico-moral a su medio natural. Reaccionamos ante el único universo, no sólo por medio del conocimiento sino actuando y sintiendo. Sería posible comprender por qué subsiste la distinción entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la práctica.

Siguiendo esa dirección podrían ser analizadas las relaciones entre la moral y la religión, sea que

se acepte, como *Loisy*, en la *Moral Humana*, una identidad primitiva y permanente, sea que, como Durkheim, se acepte una identidad de origen con una diferenciación progresiva, como sugiere *Bouglé*.

Más altamente filosófico todavía es el problema religioso, presentado a lo largo de esta revisión rápida de las ideas sociológicas. Conviene leer la hermosa discusión sostenida, al respecto por *Lachelier* y *Durkheim*.

Cualquiera que sea la solución adoptada se aprecian cuáles son las perspectivas que ante nosotros abre la Sociología en ese vasto y oscuro dominio de la creencia y de la acción.

CONCLUSIÓN.—Este cuadro de conjunto de la investigación sociológica, de sus resultados y de sus problemas, no sería completo si no señaláramos su influencia sobre otras disciplinas. No hablamos solamente de la resonancia que haya tenido o pueda tener sobre las ciencias sociales hasta ahora aisladas sin que se manifiesten, entre ellas, lazos verdaderos; acerca de ello ya hemos insistido bastante. La historia, sin embargo, merece un lugar aparte: es notable que los historiadores puros escapen hoy cada vez menos a la influencia de la sociología. Véase la colección de Enrique Berr, antes citada.

Pero es particularmente interesante señalar el caso de la psicología. Ya un hombre como *Ribot* se mostraba singularmente preocupado por los progresos de la sociología. Léase, por ejemplo, su *Psicología de los Sentimientos*. Ya los sociólogos, empezando por Durkheim, han dado las más fecundas indicaciones al respecto. Pero he aquí que el *Tra-tado de Psicología*, publicado bajo la dirección de *Jorge Dumas*, se precia de venir inspirado por la sociología de Comte y de Durkheim. La psicología individual parece deber limitarse a un estudio fisiológico de las reacciones orgánicas. Todo el resto todo lo que es propiamente consciente, es social en