

ESTUDIOS Y NOTAS

SOCIOLOGIA DE LA SOCIOLOGIA

(LOS SUPUESTOS HISTORICOS DE LA SOCIOLOGIA)

TODO saber es saber de algo. Ese algo alude, indudablemente, a la realidad sobre la que el saber en cuestión recae. Habrá, pues, tantos saberes como zonas o regiones concretas y distintas de la realidad. La conquista de esos diferentes saberes es obra de la inteligencia humana. No se ha realizado de una vez, ni es tampoco el fruto de un despliegue automático de la inteligencia, por una especie de entrada de la inteligencia en sí misma. Se trata, en sentido riguroso, de una hazaña real, quiero decir histórica, ejecutada en momentos determinados y sucesivos del tiempo. La posibilidad de saber está dada por naturaleza en las condiciones formales de la inteligencia, pero la actualización de esa posibilidad, el tipo o modo de saber que alcance, depende de la vía que la inteligencia escoja para su marcha. La marcha de la inteligencia se nos aparece entonces como una compleja ruta, atravesada de innumerables encrucijadas que envuelven diversas posibilidades de opción. Según sea ésta, así cambia la ruta de sentido y dirección, continúa la marcha precedente o se tuerce hacia nuevos y aventurados derroteros. Con lo dicho se advierte cuán ingenua tentativa es querer aprehender la figura de esa marcha en un esquema simple. La inteligencia va optando entre las posibilidades que su propia acción le pone delante. A lo largo de esas opciones ha caído en cuenta de que la realidad —el objeto eminente y formal de la inteligencia— no se deja acometer siempre por el mismo lado. La fuerza misma de la realidad, la resistencia que opone a ser sabida, ha llevado a la inteligencia a acercarse a ella por diversos costados, y en ese acercamiento ha ido descubriendo, alumbrando nuevas regiones de realidad. Cada una de esas zonas descubiertas empieza a saberle

a algo; le sabe precisamente a realidad, y, en la medida en que le sabe a algo real, se convierte en objeto posible de un saber.

Entre las realidades primarias con que el hombre no puede menos de tropezar en su vida está esa zona o región de la realidad que llamamos «social». Los supuestos para que haya podido nacer y constituirse un saber de lo social son evidentemente dos: primero, que esa realidad exista de hecho como tal realidad distinta de las demás realidades; segundo, que la inteligencia la descubra efectivamente. Estas dos condiciones capitales han empezado a darse en un punto determinado del tiempo.

Esto requiere una explicación.

Evidentemente, la realidad social, en cuanto viene dada con el ser y la naturaleza del hombre, ha existido siempre. Pero a este haber existido siempre no se le puede dar el mismo sentido que si se aplicase a otras regiones de la realidad. La realidad física «está ahí» desde siempre, independientemente de que el hombre la conozca o no y de que a la inteligencia le sepa o no le sepa a realidad. En cambio, la realidad social no «está ahí», independiente del hombre; viene dada «en» el hombre como posibilidad de su ser y se actualiza «por» obra del hombre. Es, en sentido eminente, un modo de realidad que el mismo hombre «realiza». De la misma manera que el hombre se va «realizando» a sí mismo como persona en la distensión del tiempo, va también constituyendo lo social como realidad. Esa constitución es una hazaña real y efectiva. La realidad social se va constituyendo de hecho a lo largo de la Historia por la acción del hombre. Dejemos por ahora de lado el problema de si ese proceso de constitución sigue siempre vía ascensional, como pretende la ideología del progreso. Lo que nos importa, cualquiera que sea el sentido del proceso, es que la realidad social se constituye por el obrar «social» del hombre. La de hoy, por la virtud del hombre actual, de los que hoy vivimos y obramos; la de ayer, por los hombres que fueron; la de mañana, por los hombres que serán. Y así ocurre que esa realidad va «haciéndose» en el tiempo. La que hacemos es otra que la que antaño hicieron y hogaño obrarán. Tomada en bloque, la historia de esa actualización de realidad es la historia de una porción esencial y entrañable del vivir humano, porción que unas veces aumenta, otras disminuye, ora se adensa, ora se adelgaza. Los estratos primitivos de la Humanidad a que hoy llega nuestro conocimiento empiezan por constituir un tipo de realidad social minúscula. Esa

realidad no rebasa el límite de la familia. El vínculo que une a estos hombres primitivos es la simpatía. Si acaso se agrupan varias familias, lo hacen en tan escaso número y con fines tan limitados que no llegan a constituir una configuración superior. La realidad social, lo social, cumple la función de iniciar al hombre en la vida familiar. La hilaza de esa realidad, su trama, es laxa, apenas tiene consistencia. En el estrato siguiente de civilización —las llamadas «civilizaciones primarias»— la realidad social adquiere mayor complicación. Es algo más que la mera agrupación de familias por razón de finalidad. El hacer social del hombre crea la «fratría». En las civilizaciones «secundarias» se constituyen nuevos modos de vivir y de convivir. Aparece el «domicilio», la casa fija. Sobre la casa se levanta la primera agrupación «urbana». Las civilizaciones secundarias crean la «casa» y la «ciudad». Con la ciudad, la «pequeña ciudad», se constituye un tipo de relación interhumana distinta de la relación de parentesco propia del clan, de la fratría o de la tribu, la relación pura y estrictamente «urbana», por razón de la convivencia en eso que se llama ciudad... Paso a paso, desde la familia minúscula y laxa de la civilización primitiva, el obrar social del hombre ha ido actualizando alguna de las posibilidades que venían dadas en la dimensión social de su naturaleza. He ahí bien claro en estos ejemplos cómo la realidad social se ha ido constituyendo en el tiempo por obra del hombre.

Ocurre algo parecido con el saber que el hombre adquiere de lo social. Por la índole de su naturaleza, la inteligencia no tiene más remedio que hacerse cuestión de la realidad. Precisamente porque se enfrenta con todo lo que hay desde el punto de vista del «es», las cosas todas se muestran ante ella en su dimensión de realidad. La fuerza de las cosas obliga a la inteligencia a poner en cuestión no sólo cada una de ellas, sino lo que es común a todas, su realidad. Como lo social está entre las cosas con que el hombre topa en su vida cotidiana, la inteligencia se encuentra inexcusablemente abocada a hacerse cuestión de una realidad que tan de cerca le atañe. En este sentido, la inteligencia se enfrenta con lo social por razón de su propia naturaleza, pero no se enfrenta siempre de la misma manera. Quiere esto decir que el hombre tiene siempre inexcusablemente una «inteligencia» de lo social, mas no siempre la misma. El modo de enfrentarse depende de la «experiencia» que la inteligencia misma, en su trato con la realidad, va adquiriendo. A lo largo de su vida y de la Historia el hom-

bre usa realmente de la inteligencia. El resultado de ese uso es lo que Zubiri llama la «experiencia de la vida». Es una experiencia de las cosas, de cada cosa, y, al par, una experiencia de la realidad. A través de esta su segunda experiencia el hombre adquiere un «sentido de la realidad», como correlato objetivo del uso de la inteligencia. Pues bien, desde el punto en que el hombre empieza a constituir la realidad social por obra de sus acciones comienza a tener inteligencia de esa realidad. Pero a medida que trata con ella se decanta en él su experiencia de lo social. Tal experiencia hace que el hombre vaya adquiriendo un sentido de la realidad social. Al paso que la experiencia cambia, cambia también el sentido de la realidad. El hombre primitivo «siente» la realidad toda como un sistema de «poderes» que gravitan sobre su vida. Paralelamente, «siente» lo social como una poderosa realidad de la que depende absolutamente su vida y su existencia. No se siente capaz de existir sino en tanto forma parte de un pueblo determinado. La familia, la fratría, el clan o la tribu se le aparecen como el conjunto primario e inexorable de posibilidades de su existencia como individuo. Más tarde esas figuras sociales primitivas se complican: aparecen las «naciones». Deja entonces el hombre de ver en la familia o en la tribu la condición primaria de la posibilidad de existir como individuo para cifrarla en la nación. El griego de la época de Aristóteles se «siente» animal «político», es decir, miembro de una comunidad pequeña, la *polis*; el de la época de Polibio se «siente» animal «humano», miembro de una comunidad que abarca al universo. El francés del siglo XVIII se sentía más «europeo» y menos «nacional» que el francés del XIX. Estos diferentes «sentires» arguyen diferentes sentidos de la realidad social, y, en consecuencia, diferentes «inteligencias» de lo social o modos distintos de intelección de la realidad social.

El saber social de cada época está apoyado en el modo de sentir la realidad social que le es propia, y éste, a su vez, en el modo general de sentir la realidad, en el sentido de la realidad que la época en cuestión posea. De lo que resulta que todo saber, sin excepción, muy especialmente el saber de lo social, está referido a una experiencia, en nuestro caso a la experiencia social. El mismo Zubiri da a cada uno de esos diferentes «sentidos de la realidad» el nombre de «mentalidad». La «mentalidad» es la serie de ideas, usos, costumbres, instituciones que el hombre encuentra al nacer, y en los que se halla sedimentado un cierto «sentido de la

realidad», una cierta manera de «ver el mundo». Es, por decirlo así, el «repertorio cultural», el sistema de posibilidades con que la vida incidente de cada hombre se encuentra para pensar lo que son las cosas. El magno depósito de los diferentes sentidos de la realidad que el uso de la inteligencia va modulando, el gran arsenal de las posibilidades que cada situación otorga al hombre para pensar, es el lenguaje. Hoy, habituada nuestra inteligencia a considerar la realidad desde los esquemas de la ciencia positiva, nos parece evidente que la realidad social es un conglomerado ingente de «hechos» anudados entre sí por el esquema de la causalidad. Olvidamos que este modo de enfrentarse con la realidad que llamamos «ciencia» es una «mentalidad» apoyada sobre un determinado sentido de la realidad que no tuvo vigencia hasta después de Aristóteles (Zubiri).

Lo dicho nos sirve para plantearnos con verdadero rigor cuándo y cómo ha nacido la Sociología. La Sociología no es, sin más, el saber de la realidad social; es un tipo específico de saber nacido como respuesta a una situación concreta y frente a una experiencia social concreta. El nacimiento de la Sociología presupone:

1.º La constitución efectiva de un modo específico de realidad social.

2.º Que esa realidad se haya presentado al hombre de cierta manera.

3.º Que el hombre se haya enfrentado con ella desde una mentalidad singular.

¿Cuáles han sido esos tres capitales acontecimientos? He aquí lo que nosotros tenemos por cierto:

A) La Sociología ha nacido cuando la realidad social se constituye bajo especie de «Sociedad». El término «Sociedad» señala la constitución de lo social como realidad «autónoma».

B) La experiencia básica que ha puesto en marcha el saber sociológico es el modo específico de presentación de la realidad social que late tras el vocablo «Revolución».

C) La mentalidad con que el hombre hace frente a esta nueva realidad autónoma es lo que llamamos «Ciencia positiva».

Los puntos cardinales en que está inscrito el problema de la Sociología son estos: Sociedad, Revolución y Ciencia positiva. Esto obliga a desgranar el problema fundamental en tres direcciones.

A) LA SOCIEDAD.

El término «Sociedad» alude a la constitución de lo social como realidad autónoma. Se trata de un fenómeno histórico de gran envergadura, que empieza a madurar en Europa en la segunda mitad del siglo XVII. Lo social se emancipa gradualmente de lo político hasta erigirse en potencia real independiente. Como es notorio, el tipo de realidad política que en el siglo XVII se halla en trance de consolidación es el Estado absoluto. La Sociedad no es sino el nombre personificado que lo social empieza a adoptar en su lucha contra lo político, es decir, contra el Estado absoluto. Sociedad y Estado son términos correlativos. Resultan de aquí estas graves consecuencias, cuya filiación, recíproca concatenación y sentido singular han de ser puestos en claro, siquiera sea brevemente. La Sociedad se ha constituido «dentro», «desde» y «frente» al Estado. Y esto, no por azar, ni en una sazón cualquiera, sino precisamente cuando el Estado, en riguroso despliegue de sus posibilidades más eminentes, se torna «absoluto». El Estado absoluto es el resultado de un proceso de concentración del poder político, que se inicia con la aparición en Europa de esa forma de organización política, singular y nueva en la Historia, que llamamos Estado moderno. Nueva y singular porque se diferencia netamente de todas las formas que le preceden (1).

Para nuestro propósito bastará que tracemos su silueta sobre el fondo político de la Edad Media, del cual ha emergido, para separarse de él en un proceso secular. Si se quiere que el término «Estado» conserve un mínimo de rigor y no se convierta en denominación genérica de cualquier forma política de cualquier país y tiempo, es necesario reconocer que en la Edad Media no ha habido Estado, y como veremos en seguida, por ser ambos términos correlativos, tampoco ha habido «Sociedad».

Las notas diferenciadoras típicas entre la comunidad política medieval y el Estado pueden cifrarse en una muy decisiva: la soberanía. El Estado es, por esencia, soberano. El concepto y la realidad de la soberanía son totalmente ajenos a la Edad Media. La estructura de la comunidad política medieval es la propia de una poliarquía o pluralidad de centros de poder. Tales centros

(1) V. mi *Teoría y sistema de las formas políticas*, 3.^a edic.; Madrid, 1950.

—los señoríos— están unidos entre sí contractualmente por medio del vínculo feudal. Los señoríos no son «soberanos». Empiezan a serlo cuando se constituyen en unidades autónomas de poder hacia dentro y hacia fuera, con capacidad de acción continua y con medios propios. Al término «poder soberano» responden los términos correlativos «territorio» y «pueblo». En la Edad Media estos dos términos nunca tienen el sentido de «territorio» y «pueblo» de un «Estado». Las fuentes medievales emplean con frecuencia los vocablos «terra», «país», «Land», etc. La interpretación tradicional suele ver en la «terra» o *territorium* el campo en que ejerce su soberanía un señor «territorial». Así, todo señorío es un *territorium*. La hermenéutica es errónea, por obra de la transposición de conceptos típicamente modernos a las estructuras medievales. La «terra» o *territorium* no es el «territorio de un Estado», sino una comunidad de señores efectivos de la tierra —unos la dominan, otros la trabajan— que viven conforme al mismo derecho, tienen unas mismas costumbres y conciencia común del país al que pertenecen (2). No es, pues, el territorio medieval —por lo menos antes del siglo XIII— el ámbito espacial que comprende el dominio de un señor sobre la población que en él vive. La unidad no reside en el señorío, sino en la tierra y en su derecho. Es la unidad resultante de la comunidad de derecho y de paz. Nada más distinto de lo que andando los siglos se llamará «territorio estatal», como ámbito de vigencia de un poder «soberano». Los que viven bajo el mismo derecho y en paz constituyen el *populus*. Tampoco este vocablo tiene en la Edad Media el sentido de «población» o «pueblo» del Estado. *Populus* es el pueblo de una tierra, los «comprovinciales» acogidos al mismo derecho. Ni siquiera necesitan de un «señor» para constituir un *populus* y un territorio. Basta la comunidad de derecho que regula la convivencia de gentes poseedoras de tierra y establece el orden concreto de una asociación agraria. El eje de este tipo de comunidad es la paz, supuesto de la acción política. El «dominio» del señor no es «soberanía» sobre un territorio y una población, sino derecho de disposición sobre el suelo. Naturalmente, el dominio comporta capacidad de protección. Por eso es el que domina «se-

(2) V. BRUNNER, *O. Land und Herrschaft*, 1943, págs. 124 y sigs.

ñor». Mas no se trata de una instancia que asuma el monopolio del poder político (3).

Sobre el «señor» y el *populus* se alza el derecho. El derecho medieval no es creación de un poder soberano, no vale porque el señor lo impone, sino por ser antiguo y bueno. En rigor, el derecho medieval no es «positivo», es decir, «puesto». La nota de positividad es específicamente moderna. En el ámbito del derecho medieval caben la autodefensa y el derecho de resistencia como instituciones «jurídicas». No hay ninguna instancia que postule el monopolio de la coacción.

Del mismo modo que el señor no es «soberano», el *populus* no es población o pueblo que vive en el territorio sometido a un poder político unitario. Y lo que decididamente nos importa: en la Edad Media no hay «Sociedad». Los «comprovinciales» que constituyen el *populus* forman la comunidad de la tierra o territorio. Su modo normal de manifestación es la comunidad judicial, y, en caso de necesidad, el ejército. De ahí que en un principio sólo formen parte del *populus* los únicos que poseen armas, es decir, los señores. Poco a poco el ámbito del *populus* se extiende a otros órdenes distintos. En los États généraux, Cortes, Landstände, etcétera, el *populus* aparece agrupado en «estados», tales como señores, caballeros y siervos, prelados y ciudades. Por un error hermenéutico similar al que se comete en la transposición de los términos Estado y soberanía al mundo medieval, se da por averiguado que los «estados» medievales son propiamente «estamentos» en el sentido que atribuye a este vocablo la Sociología contemporánea. A diferencia de la «Sociedad» moderna, eminentemente «clásica», atravesada y dominada por el fenómeno económico-social de la «clase», la pretendida «Sociedad» de la Edad Media sería «estamental», estructurada en «estamentos». Los «estamentos» serían los grupos «sociales» propios de tal estructura. Sólo algunos de esos grupos, los privilegiados, participarían en lo «político». La interpretación, gravemente errónea, se basa en la transposición de los pares dialécticos Estado-Sociedad, Estamento-Clase a la realidad medieval. El esquema tácito que la informa es la idea de que la suma de tales pretendidos «estamentos» constituye la «Sociedad» medieval, como instancia que se opone al poder político del señor para limitarlo. Pero lo cierto es —el manejo correcto de las fuen-

(3) V. BRUNNER, op. cit., págs. 400 y sigs.

tes no autoriza otra versión— que los «estados» medievales no son «estamentos» en sentido moderno. Los *status* que componen el *populus* son «órdenes», «ordines», no grupos «sociales» en contraposición a un pretendido orden «político». Naturalmente estos «órdenes» se caracterizan por notas económicas y sociales, pero esto no es único ni tampoco lo más esencial. Lo económico y lo social andan juntos con lo político, si se nos permite expresarnos así. Ricos y pobres, nobles y plebeyos, caballeros y campesinos son oposiciones enteras y esenciales. Se «es» de este o aquel «estado», se «tiene» este o el otro «estado», y según el «estado» que se sea o se tenga se pertenece por entero, es decir, también políticamente, a este «orden» o al otro. El «orden» medieval es un orden en bloque, sin distinciones entre orden político, social y económico. Por eso en los États généraux, Cortes, Landstände, etc., de la Edad Media los «estados» no «representan» a un pretendido «pueblo» o «sociedad» o a un «territorio» frente al señor, sino que SON el *populus* y el territorio (4).

Hay que llegar al siglo XIII para que empiece a dibujarse el dualismo entre los «estados» y el señor dentro de la unidad de la «tierra». Comienzan entonces los «estados» a identificarse con el «territorio», al par que se constituyen paulatinamente como «corporación» con capacidad de obrar. El fenómeno es paralelo a la concentración del poder en manos del señor. A medida que éste se apresta a monopolizar el poder político, los «estados» se aprietan más en corporación. Cuando el señor pretende decidir por sí solo qué sea derecho, sin contar con la asistencia y el consejo de los «estados», la situación de éstos empieza a ser precaria. Es el punto de inflexión de la comunidad política medieval hacia el Estado moderno. Los arranques en toda Europa son ya visibles del siglo XII al XIII, pero no maduran antes del XV y no alcanzarán plenitud sino dos centurias después, en el XVII. Al término de este despliegue el señor se ha tornado «soberano» y el *populus* «pueblo» del Estado. Este «pueblo» que va a crear el Estado es ya, por esencia, antagónico de otro término. La moderna dialéctica entre el Estado y la Sociedad, cuyo origen buscamos, viene preparada por la dialéctica entre el príncipe absoluto y el pueblo en el seno

(4) Habría que señalar la excepción de Inglaterra. (V. mi *Representación política*. Madrid, 1945, págs. 13 sigs.).

del Estado moderno. Veamos cómo nace el «pueblo» dentro del Estado.

El Estado moderno europeo continental, iniciado por obra de Federico II en Sicilia y claramente prefigurado ya en las señorías italianas desde el siglo XIV, se caracteriza desde el principio por la concentración del poder político en una instancia unitaria y radicalmente unificante, dotada de medios autónomos y capaz de ejercer acción continua sobre los hombres y el territorio que le son propios. No otra cosa significa el vocablo soberanía, que tan bien cuadra a este tipo de estructura política (5).

El orden que va a constituir el Estado es muy diferente del «orden» medieval, casi su contrapunto. Se caracteriza, en primer término, por su extraordinaria intensidad. El Estado no va a consentir en modo alguno que los que están sujetos a su orden puedan defenderse por sí mismos. La autodefensa y el derecho de resistencia, vigentes en la Edad Media como instituciones jurídicas, quedan automáticamente eliminados, como contrarios al orden del Estado. La función política no se limita ya a proteger y garantizar el derecho. El Estado se propone conscientemente fortalecer el ejercicio de esa función dotándola de instrumentos racionales. El más importante va a ser la nueva burocracia jerarquizada y ordenada según competencias bien delimitadas. Esta intensificación de lo político transforma esencialmente el concepto y la idea del derecho. El derecho moderno, a diferencia del medieval, es, en sentido plenario, «positivo». No vale ya porque sea viejo y bueno, sino porque ha sido «puesto» por el Estado. El derecho medieval es eminentemente «costumbre», lo que en él cuenta es su antigüedad. En la Sicilia de Federico II es donde por primera vez el derecho va a buscar la razón de su validez en la autoridad del Rey. Empieza así el Rey a asumir el monopolio del derecho, que vale porque el Rey lo impone y sigue siendo válido aunque esté en pugna con el derecho antiguo. El paso es decisivo: el derecho, antaño apoyado en usos inveterados y en la justicia, se convierte en derecho «positivo» sancionado por el Estado. Dentro de este orden jurídico positivo no caben huecos ni hay resquicio para otros órdenes menores que puedan inscribirse en él, como la autodefensa o el derecho de resistencia. Por necesidad inmanente, el

(5) Sobre las dos vías principales de unificación v. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, 1948, págs. 37 y sigs.

Estado pretende para sí el monopolio de la coacción. El «proceso de positivación» del derecho, iniciado por los normandos y concretamente por Federico II con las Constituciones de Melfi (1231) y la paz imperial de Maguncia (1235), es muy lento y no sigue en todas partes el mismo ritmo. Mas siempre la intensificación de lo político se logra por la vía de la racionalización. El instrumento eficaz del nuevo orden jurídico, altamente racional, es la gran burocracia moderna jerarquizada, que garantiza el monopolio de la coacción legítima en manos del Estado (6).

La consecuencia de esta poderosa intensificación es la progresiva «nivelación» de todos los sometidos al orden del Estado. El orden estatal hace tabla rasa de privilegios y diferencias. Burckhardt dice ya del Estado de Federico II que lo que allí ocurre es «la conversión del pueblo en una masa sin voluntad, inerme y con máxima capacidad tributaria» (7). El proceso de nivelación o allanamiento (de donde va a nacer el «estado llano» como protagonista) se advierte ya en las ciudades medievales, sobre todo en las italianas, con el establecimiento de tributos únicos para todos los ciudadanos y la conversión de la ciudad misma en un campo económico unitario. El Estado no tolera ningún poder que no sea el suyo, ningún *imperium* dentro de su imperio. Por el despliegue de su propia dialéctica interna tiende a aniquilar toda clase de corporaciones, particularismos y centros parciales de poder. En Francia, donde la marcha del absolutismo puede considerarse clásica, la monarquía aniquila los Parlamentos, deja de convocar los Estados generales y despoja a los Colegios y Corporaciones de toda función para atribuírsela a los órganos de la burocracia estatal. Subsisten algunos *débris des anciens pouvoirs* (Tocqueville), pero no se les toma en cuenta. Poco importa que siga habiendo diferencias relativas entre los «estados» y condiciones. Frente a este orden omnímodo, sin concurrencia posible y sin huecos, cerrado en sí, todo se nivela y allana como igual. Frente al príncipe absoluto todos son iguales, simples «súbditos», *subjecti*, objetos e instrumentos del Estado. El «pueblo» es ahora, a diferencia del *populus* medieval, la suma de los «súbditos», la masa gregaria de individuos yuxtapuestos, cuya razón de igualdad estriba en el sometimiento por igual, es decir, por entero, al orden del Estado.

(6) V. KERN, E., *Moderner Staat und Staatsbegriff*, 1949, págs. 62 y sigs.

(7) *Kultur der Renaissance*, pág. 2.

El «pueblo» que el Estado forja al paso que va tornándose absoluto es un conglomerado o agregación de signo atomista e individualista. Como el Estado no consiente más orden que el suyo, el hombre pierde su inserción en la jerarquía de órdenes varios que confiere a la Edad Media su fisonomía armoniosa y orgánica. Suele decirse con razón que el Estado moderno es monista. Monista, sobre todo, porque no tolera más que el orden del Estado. Certeramente decía Mirabeau al Rey que *l'idée d'une seule classe aurait plu à Richelieu*. La reducción de todos los «estados» medievales a uno sólo, el de «súbdito», es el supuesto cardinal que ha llevado a la constitución del «pueblo» en sentido moderno. Es, pues, criatura del Estado. Y como tal criatura del Estado absoluto se va a alzar contra él. La lucha del pueblo, agregado individualista y atomizado, contra el príncipe absoluto, es el preludeo, mejor el primer acto, de la lucha entre el Estado y la Sociedad, los dos grandes protagonistas de la Historia moderna y contemporánea. Se trata de una lucha real con todas las armas, especialmente con las del pensamiento. Séanos, pues, permitido pasar del plano de la realidad facticia al de las ideas, donde la pugna adquiere su máxima intensidad y dramatismo. En el curso y entre los fulgores de esa lucha han nacido los dos saberes específicamente modernos que llamamos Política (Ciencia política) y Sociología.

Si fuese lícito condensar en un rasgo único la vocación y el sentido de la Ciencia política moderna, creo que se podría cifrar así: por lo pronto, el saber político moderno es un esfuerzo enérgico, unas veces consciente, otras menos, por recortar y acotar rigurosamente la realidad política dentro de la realidad en general; en cuanto espejo fiel de la realidad en que está inscrito y sobre la cual aspira a influir, ese esfuerzo toma dos direcciones principales, distintas y aparentemente contrapuestas, aunque convergentes en el fondo al mismo fin: la que lleva al absolutismo por la vía de la personificación del príncipe absoluto (de Maquiavelo a Hobbes) y la que conduce también al absolutismo por la vía de la personificación del «pueblo» (de Althusio a Rousseau). En el momento en que la personificación del príncipe absoluto se consuma en la idea del Estado absoluto (paso del absolutismo «en» el Estado al absolutismo «del» Estado), empieza el proceso de personificación del «pueblo» bajo especie de «Sociedad».

Lo que pretenden Maquiavelo, Bodino, Hobbes, Spinoza, junto con los grandes «políticos» forjadores de la idea del Estado mo-

derno soberano, es acotar, para conferirle plena autonomía, la esfera de la realidad política. Se trata de recortarla del resto de la realidad. Esto no se logra sino a costa de desgarramientos sucesivos. La realidad política se erige en trozo independiente de la realidad a expensas de la realidad religiosa. Desde las postrimerías de la Edad Media el término «civil» empieza a cobrar sentido polémico frente a lo religioso. En Marsilio de Padua equivale a «laico», es decir, no religioso (8). En Maquiavelo, el vocablo «civil» es empleado como sinónimo de «político» (9), y los dos términos aluden a una manera de estar en forma y en unidad que el hombre consigue por arte de su razón. En Hobbes, el vocablo «civil» envuelve siempre la idea de artificio (10). El orden civil es un orden creado por arte humano, el arte de concertar voluntades. El orden del Estado es un orden artificioso.

A lo largo de este proceso de secularización y autonomización la realidad política ha ido cobrando conciencia de sí misma, de su «soberanía». El Estado se siente cada vez más claramente como «persona», dotado de personalidad, con propio destino y fines singulares que cumplir, con razón propia y propia voluntad (*ratio status*). Es como un gran pagano, libre de ataduras y cuidados trascendentes. No es extraño que este proceso de personificación culmine en Hobbes y Spinoza, los pensadores en que la conciencia de la autonomía de la realidad política alcanza intensidad suprema. Si indagamos ahora la acepción que dentro de este pensamiento tiene el término «pueblo», vemos que recoge, sublimándolo, lo que en la realidad acontece: el pueblo del Estado moderno es «multitud» desordenada, muchedumbre gregaria. Para Maquiavelo, Bodino, Hobbes y Spinoza el pueblo no puede ser protagonista de acciones, porque no constituye una unidad de acción y es el contrapunto del orden, por tanto, desorden. En Hobbes es multitud en estado natural y gregario. Para que se torne «persona» no basta que se una por medio de un contrato de asociación de los individuos que componen el pueblo; es menester un pacto especial: el pacto o contrato de sujeción o señorío. El pueblo no es «persona» más que por un instante, el que necesita para transferir

(8) Defensor Pacis, II, 25.

(9) V. *Discorso sulla Riforma*, 106 y 114, y las citas en mi libro *El saber político en Maquiavelo*, pág. 188.

(10) V. LEVIATHAN, edic. de Oakeshott, Oxford, pág. XXIX.

la soberanía. En sí mismo —considerado fuera de ese pacto que le personaliza— el pueblo es multitud a secas.

Frente a esta línea unívoca del pensamiento político que desemboca en la idea del Estado absoluto está la segunda, la que va a tomar al «pueblo» de protagonista. Comienza en los llamados monarcómacos y remata en Rousseau. Es la otra vía del absolutismo, con nuevo protagonista. En el seno de este pensamiento madura el concepto de «pueblo», como término dialéctico opuesto al príncipe absoluto. Mientras la primera vía conduce a la radical despersonalización del pueblo, culminante en Hobbes, ésta lleva a la personificación absoluta del pueblo.

La idea moderna de Sociedad se ha forjado en el curso de este proceso de personificación del pueblo y en las filas opuestas a Hobbes. Es de máximo interés indicar con la mayor precisión posible el punto en que esto ocurre. Ocurre cuando la reflexión política cae en cuenta de que esa realidad «pueblo», creada por el Estado absoluto, no es multitud desordenada, sino una unidad singular dotada de orden propio. Ese orden aparece entonces como cosa «natural», fundada en la misma naturaleza del hombre. El esclarecimiento proviene de la doctrina del Derecho natural. Entre los elementos de este complejo y multívoco conglomerado de doctrinas en el siglo XVII está la hipótesis tradicional del contrato social. Según esta hipótesis, toda convivencia nace de una *consociatio* o asociación, es propiamente *societas*. En el nuevo término refuyen, sin duda, algunas de las tradicionales significaciones que el vocablo posee en el pensamiento y el Derecho romano. Admitida esta premisa, se llega sin remedio al desdoblamiento entre una *societas civilis* y una *societas naturalis*. La sociedad «civil» —el Estado— nace en virtud del contrato de señorío que el «pueblo» —la sociedad «natural» resultante de un primer contrato de asociación— celebra para constituir el poder político y someterse a él. Para evitar el desdoblamiento hay que negar el primer contrato, es decir, la existencia del pueblo como sociedad natural. Precisamente lo que hace Hobbes. Es el absolutismo integral. Después de él toda la publicística, que de un modo o de otro comulga en el jusnaturalismo, empieza a acentuar cada vez más enérgicamente el contrato de asociación natural frente al de señorío propiamente dicho. El «pueblo» es ahora esa unión natural anterior al Estado (como producto del *pactum subjectionis*), una *societas* o asociación natural, comunidad ordenada donde reinan la paz y la libertad. El

contrapunto de este orden natural del pueblo es el orden «civil» de la *societas civilis*. Desde el instante en que el desdoblamiento se consuma están dados los supuestos para que el término «pueblo» empiece a funcionar como sinónimo de «sociedad». Que nosotros sepamos, es el francés Jurieu uno de los primeros —sin duda no será el único en su tiempo— que emplea como equivalentes los vocablos *peuple* y *société*. «Le peuple —dice en una de sus *Cartas pastorales*— n'a droit de conserver que ce qui fait la sûreté et le salut du peuple même, c'est à dire de la société.»

Esa nueva esfera de la realidad que la reflexión política ha desgajado —el pueblo como sociedad natural dotada de orden propio— es la que va a poner en marcha un nuevo saber: la Sociología. El objetivo de este nuevo saber será precisamente recortar dentro de la realidad «política» y frente a ella el *proprium* de esa zona más estricta que el pensamiento político empieza a llamar «sociedad natural» o «sociedad» a secas, en oposición al Estado o sociedad «civil».

Ahora ya se ve en qué consiste la hilaza del acontecer. En virtud de un proceso de absolutización o totalización, que parece constituir el destino de todas las esferas de la realidad humana cuando se ha quebrado su íntima armonía, la realidad política bajo especie de Estado absoluto crea dentro de su mismo seno a su propio antagonista: la Sociedad. Este nuevo personaje —pueblo personificado o personalización del pueblo— va a ser el magno protagonista del obrar histórico desde la segunda mitad del setecientos. Armada de todas las armas, la Sociedad va a tratar de liberarse del Leviathan. Ha de hacerlo en pugna violenta, porque el orden del Estado no reconoce a nadie —personas, estamentos, pueblo— un derecho de resistencia. En el curso de esta acción liberatoria violenta, que lleva a constituir la Sociedad como realidad autónoma frente al Estado, la Sociedad cobra conciencia de sí misma y de su ser. Las dos notas —violencia y conciencia de sí— nos llevan de la mano hacia el segundo supuesto, el tipo de experiencia que ha dado nacimiento a la Sociología: la experiencia de la realidad social como «revolución».

FRANCISCO JAVIER CONDE

(Continuará.)

