

ESTRUCTURAS SOCIALES Y FORMAS DE SABER JURIDICO

LUIZ TILLYS Y LAS ESTRUCTURAS

La idea metódica que preside muchas de las investigaciones en la sociología del conocimiento es la de una correlación estructural entre las formas concretas del saber y el medio social en que se producen. La expresión más radical de este correlacionismo se da en Marx, pero aparece igualmente en los estructuralistas, así en Levi-Strauss, (1) para el cual es perfectamente pensable la transformación de la estructura económica o de las relaciones sociales a la estructura del Derecho, el Arte o la Religión, o en Lucien Sebag, (2) quien busca una conexión en las relaciones entre infraestructura y superestructura, estimando que los diversos planos de la realidad se definen por la organización de un cierto número de elementos homogéneos con un léxico y una sintaxis propia, y de ese modo los conjuntos simbólicos diferentes se integran a través del sujeto actuante y los elementos de cada dominio están en relación con su correspondiente en otro.

El llamado estructuralismo genético, representado principalmente por Lucien Goldmann, (3) ha sustituido el tradicional método de la historia que presenta ésta como una suma de acontecimientos más o menos notables dispuestos según una serie lineal, por una concepción en la que aparece como historia de las transformaciones necesarias de los comportamientos significativos de los hombres que la han hecho, lo cual implica el estudio de la vida intelectual y consciente de esos hombres y la investigación de correlaciones entre las transformaciones que ha sufrido y las de los otros sectores de la realidad; de suerte que todo intento de plantear para un periodo dado, el problema de la historia de la sociedad global no podría alcanzar un nivel positivo más que en la medida en que se identifica con un estudio positivo y significativo de los problemas que sehan planteado a los hombres de la época estudiada y de las transformaciones que ha sufrido la estructura misma de estos problemas. La hipótesis estructuralista ge-

nética tiene, pues, como uno de sus principios fundamentales la afirmación de que todo comportamiento humano tiene un carácter de estructura significativa, que es preciso hacer accesible mostrándola, en sus rasgos generales, como una estructura parcial, que no puede ser comprendida más que insertándola en el estudio genético de una estructura más vasta, cuya génesis es lo único que permite dilucidar la mayoría de los problemas que se plantea el investigador desde el comienzo de su trabajo; y a su vez el estudio de esta estructura más vasta exigirá su inserción en otra estructura relativa que le abraza, y así sucesivamente.

Hay, sin embargo, un término, un factor determinante en última instancia, al que se reducen todos los demás. Este reduccionismo implica una opción metafísica, que los estructuralistas han realizado en favor de la tesis del materialismo histórico. El estructuralismo no es necesariamente marxista ni antimarxista, pero los estructuralistas son marxistas, porque el materialismo dialéctico propicia un planteamiento estructuralista.

Contra esta vinculación entre estructuralismo y concepción materialista de la historia se ha reaccionado desde una posición que, por una parte, sigue siendo estructuralista y, por otra, se basa en una nueva "lectura" de Marx. La concepción marxista de la historia lleva a cabo el estudio de las superestructuras — el conjunto de instituciones jurídicas y políticas — y de las ideologías. — los discursos que les sirven de justificación o aval — desde la infraestructura — la base material o económica — investigando la refracción que ésta ejerce sobre el edificio que cabalga sobre ella (por ejemplo, la forma mercancía en la esfera jurídica, filosófica, literaria, etc.). "La infraestructura totaliza los diversos niveles de una formación histórico-social; les concede coherencia y unidad de ser y de sentido, ejerce, pues, una función dominante sobre el resto del cuerpo social y cultural; y el descubrimiento de la misma constituye el supuesto del conocimiento de ese cuerpo social". (4) Ya se entienda la relación entre infraestructura y superestructura de manera inmediata y mecanicista o de modo mediato y dialéctico, su planteamiento implica una lectura del *Capital* a la luz del materialismo histórico. Ahora bien, para Eugenio Triás este esquema no sólo no es obligatorio sino que ni siquiera ha sido fielmente seguido por Marx. (5) Este se limitó en el *Capital* a investigar la infraestructura, sin referirse temáticamente al vasto dominio del edificio que se dice cabalga sobre ella. Una vez concebida la esencia del sistema capitalista, Marx se atuvo a la investigación de las formas visibles y las ideologías de dicho sistema. Pero pasa por alto la idea de su materialismo histórico, que ese sistema sea más que un sistema el sistema de los sistemas, la esfera de las esferas. Pero si Marx ha recortado un sistema que es el del capitalismo, igualmente es posible recortar otros — lingüísticos, de parentesco — que tienen también su ideología y sus formas conscientes. Es decir, lo mismo que del sistema capitalista se puede, a través de las formas conscientes en que se presenta, recortar un sistema, por ejemplo, lingüístico, esta-

blecer su estructura profunda mediante un sistema conceptual y conocer su ideología correspondiente.

Es posible, pues, evadirse del materialismo histórico y de todo intento reduccionista de privilegiar un sistema, (por ejemplo, el económico) erigiéndolo en rango de causa o fundamento *total*. El reduccionismo tiende a incurrir en un espejismo consistente en considerar un objeto bien conocido, o al fin conocido, como objeto privilegiado. El reduccionismo salta indebidamente de una opción metodológica a una declaración ontológica; se pierde de vista el conjunto de operaciones mentales y de artificios que permiten la objención de un objeto, se le reifica y se le atribuye un rango privilegiado y, además, se le convierte en causa y fundamento de todo. (6)

Pero no hay que privilegiar una zona de la realidad sino construir un modelo inconsciente que permita concebir las distintas zonas como transformaciones. La investigación de la ideología sería la investigación de un nivel de la realidad; estudio de las racionalizaciones mediante las cuales se justifica o explica lo mismo una cierta percepción de la forma — en el discurso psiquiátrico — como un cierto sistema económico. La explicación de la ideología se llevaría a cabo desde dentro, considerándola como un constituyente del sistema que el análisis recorta como objeto susceptible de tratamiento autónomo. Y no habría un dominio — la superestructura ideológica — que cabalgaria sobre una base económica y que totalizaría una multitud de dominios (filosofía, arte, religión, literatura) sino una multitud de dominio — sistemas del parentesco, lingüístico, artístico, jurídico, económico... — cada uno de los cuales integraría su ideología correspondiente. (7)

Para Triás, este proceder es también marxista. (8) Marx esbozó un tipo de *práctica* científica que las modernas corrientes estructuralistas han desarrollado cumplidamente. La estructura profunda permite comprender lo superficial y distinguir lo que parece ser y lo que de hecho es, así como comprender el tipo de explicación que se da de ella inicialmente, excesivamente apelada a lo visible — la ideología —. El fenómeno ideológico es un discurso en el que no se rebasa el nivel superficial: la forma en que aparecen las frases de un discurso, la forma en que aparecen las relaciones sociales, las instituciones del parentesco; la ideología se queda en el nivel de las terminologías en que se explica el sistema; es un modelo, pero consciente, pero desconoce el nivel de profundidad que subyace a las apariencias y el orden inconsciente que subyace a las conciencias y que explica esa conciencia.

Naturalmente, cabe otra reacción contra el materialismo, que consiste en invertir el signo de la opción metafísica, en optar por una concepción idealista, que afirma la primacía de las ideas. Simplificando las cosas diríamos que para Triás el materialismo histórico es válido para explicar el sistema capitalista, pero no sistema lingüístico; para la posición idealista a la que me refiero, incluso el sistema capitalista sería un producto de determinadas ideas y no del movi-

miento de una infraestructura económica. Conviene, sin embargo, mostrar el riesgo inherente a esta actitud idealista — del que tampoco la contraria está exenta — de caer en afirmaciones puramente verbalistas, fáciles de rebatir con “hechos” y por ello insusceptibles de toda comprobación empírica. La necesidad de evitar este peligro, tanto como el opuesto de “reduccionismo materislista”, no me parece que deba llevar a negar validez a toda idea de correlación entre estructuras sociales y formas de saber. (9) Pues, en primer lugar, se trata de relación recíproca — por eso es correlación — lo que excluye todo determinismo unilateral y absoluto. Y es evidente que en ciertas estructuras sociales *predominan* unas formas de saber que no son las predominantes bajo una estructura diferente, no las determinan casualmente, ni unilateralmente, pero las *propician*, lo que prueba la existencia de “afinidades electivas” entre unas y otras. A su vez, habría que investigar las raíces ideológicas de la estructura social en cuestión, esto es, hasta que punto las ideas han sido determinantes en su configuración. Un caso típico de investigación en este sentido ha sido el llevado a cabo por Max Weber en el estudio de las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo. Su tesis es que el protestantismo ascético, esto es, el puritanismo, ha sido el factor determinante en la creación del “espíritu del capitalismo”. “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” es el título del famoso libro, traducido por mí al español. (10) No es que el protestantismo sea, sin más, la causa “del” capitalismo. Pues, en primer lugar, hay formas de capitalismo que no tienen que ver con el protestantismo (todas las formas de “capitalismo aventurero” — financiero, monopolístico — que se han manifestado en todos los tiempos y culturas). Pero, además, el “capitalismo burgués” — que es el que Max Weber considera — es un hecho económico que tiene, sus causas de orden económico (las transformaciones que provocaron en Inglaterra un incremento del comercio de la lana, el descubrimiento de América, el afán de lucro provocado por la discristianización, etc.). Pero esto fueron conyunturas ofrecidas a hombres concretos que vivían en un determinado contexto histórico-social, en el que operaron o no determinadas ideas por las cuales aquellos se apropiaron, en un caso sí y en otro no, de una posibilidad común. Y así, el católico español o el católico taliano reaccionó de modo distinto que el hugonote francés el calvinista holandés o el puritano inglés ante una misma posibilidad de orden económico, es decir, no creó un espíritu económico que significase el esfuerzo y despliegue de una posibilidad coyuntural económica en el sentido del capitalismo burgués.

La tesis de Max Weber ha sido prolongada por Müller Arnack (11) en el sentido de buscar en el hombre y sus actitudes metafísicas el factor determinante en última instancia de las transformaciones en el orden social, político y económico y representar sí una posición idealista, metódicamente rigurosa y científicamente documentada.

Desde la segunda mitad del siglo XIII, empieza a madurar en Europa un fenómeno histórico de gran envergadura, que es la emancipación de lo social respecto de lo político, hasta erigirse en potencia

real independiente. Lo que se está considerando en ese momento es el Estado absoluto. La sociedad, dice J. Conde ⁽¹²⁾ es el nombre personificado que lo social empieza a adoptar en su lucha contra lo político, o sea, contra el Estado absoluto. El Estado absoluto es el resultado de un proceso de concentración de poder político que se inicia con la aparición en Europa de esa forma de organización política, singular y nueva en la Historia, que se llama el Estado moderno. Dentro de esa organización desde ella y, luego contra ella, se constituye el concepto de sociedad. Esta es una realidad tan moderna como el Estado. En la Edad Media no existía el Estado y por eso, tampoco la sociedad. El nacimiento de la sociedad da lugar al nacimiento de esa ciencia nueva que es la sociología. Esta presupone la constitución de un modo específico de la realidad social, o sea, la sociedad, que esta realidad se enfrente al hombre de cierta manera, — en la forma que late tras el vocablo revolución — y que el hombre se enfrente con ella desde una mentalidad singular, la de la ciencia positiva.

Esto nos permite entender las dos categorías que, desde Toenies, ⁽¹³⁾ han desempeñado un papel importante en la Sociología, la comunidad y la sociedad. Esta es la manera específicamente moderna de usar un concepto que siempre se expresó con la misma palabra porque es la forma como la realidad social se presenta al hombre moderno; aquélla, la comunidad, es la categoría con la que el hombre moderno aprehende la realidad social previamente a la constitución de ésta como "sociedad". En función de esta dicotomía, que sería preciso completar con la introducción de la "organización" como categoría adecuada a la captación de la forma más actual de la realidad social, ⁽¹⁴⁾ tiene sentido el planteamiento de una relación o correlación entre estructuras sociales y formas de pensamiento. Todo saber, en efecto, aún el más "desinteresado", presupone la inserción del sabio en una realidad social a la que interpreta a través de una categoría, o de la que tiene una idea que sirve ya para simplemente aceptarla, ya para justificarla, ya para criticarla y, en este caso, incluso para aspirar a transformarla o a la instauración de otra forma de realidad social. La correlación entre estructuras sociales y formas de saber va, pues, fundamentalmente referida a esas grandes categorías, si bien conviene advertir que éstas no son sólo estructuras objetivas de una realidad dada naturalmente y existente al margen de todo empeño humano, sino esquemas de interpretación en los que actúa un componente ideológico que destaca un elemento de aquella estructura, lo marca con un signo positivo de valor y lo presenta como lo exclusivamente característico de una realidad que de suyo es mucho más compleja. La formación de las situaciones políticas y económicas, escribe Müller Arnack ⁽¹⁵⁾ no tiene su origen en la voluntad de los hombres de alcanzar una determinada clase de métodos económicos, sino que proviene de una opción radicada en su concepción del mundo. De aquí resultan consecuencias ni queridas ni afirmadas, pero que despliegan una lógica inmanente. El feudalismo es una consecuencia de la dualidad Iglesia-Estado. De aquella concepción del mundo deriva también la ausencia de una técnica racional, el carácter ru-

dimentario de la economía política, la no racionalización económica de la empresa, la creación de una economía artesanal dirigida. La debilidad en el ámbito de la empresa y la torpeza del orden estatal por la escisión del poder, es el destino de un orden que no dió primacía a la tarea de dar forma a lo terrenal y cuyo deseo más profundo era ordenar lo supratemporal. Es la metafísica dominante de cada época la que determina las formas políticas y el estilo de las actividades económicas. La metafísica creó la oposición entre Estado e Iglesia universal; en esta oposición cristalizó el reparto estamental del poder entre el clero, la nobleza y las ciudades. La técnica medieval y el pensamiento económico nunca franquearon los límites que les trazaba la concepción del mundo. Esta, pues, influyó decisivamente sobre la realidad. El advenimiento y aceptación de la Reforma significa para los pueblos que la aceptan, la disolución de los vínculos impuestos por la concepción del mundo, que en la Edad Media señalaban un orden fijo a las formas políticas y a método técnico-económico. En tanto que los países que se mantienen católicos no experimentan ningún cambio en su forma interna y se resisten eficazmente a un orden nuevo hasta el siglo XVIII, las áreas protestantes se convierten en zonas de invasión de un nuevo estilo político y económico. El Renacimiento y el Humanismo habían provocado ya un aflojamiento en la estructura de la imágen medieval del mundo, pero la Reforma, con la eliminación de lo antiguo, exige nuevas concepciones del mundo en una intensidad religiosa mayor de la que mostró el catolicismo de la postrera Edad Media. El calvinismo y el luteranismo contrastan, dentro de ella, durante los siglos XVI y XVII no sólo por sus creencias, sino por las convicciones políticas y el espíritu económico. La fuerza más radical en la construcción de un nuevo orden del mundo es el calvinismo. En sus zonas se cumple, del modo más evidente, la transición hacia un nuevo estilo político y económico. En él se forja el "espíritu burgués" y el nuevo tipo de hombre que apunta en el Renacimiento se configura como burgués. Este va dominando por una razón económica; la "razón privada" que Conde ⁽¹⁶⁾ ve desarrollarse en el seno del Estado absoluto — y legitimada por la teoría de Hobbes — contra la razón pública, es fundamentalmente razón económica. Pero, según Müller Arnack, ⁽¹⁷⁾ lo económico no es solo el "factor natural", sino que tiene también un estrato espiritual, no sólo es lo dado al hombre sino lo que el hombre hace incluso en lucha con los elementos naturales por una voluntad económica que se construye su espacio vital; y justamente aquí, lo económico se inserta en la corriente variable de la historia y patentiza el cambio de las decisiones espirituales aún en lo económico cotidiano.

El tipo humano de burgués es en gran parte el producto de la reforma protestante, del calvinismo, concretamente, pero ya en el siglo XVIII se ha perdido el enraice religioso y es un tipo secularizado. Su expresión filosófica más rotunda está en la filosofía kantiana. En sus reflexiones sobre el Centenario de Kant, Ortega supo poner magníficamente de relieve esta característica del pensamiento kantiano. ⁽¹⁸⁾ Kant, dice, no se pregunta qué es o cual es la realidad, qué

son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Con audaz radicalismo, desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar. Toda la filosofía moderna brota como de una simiente, de este horror al error, a ser engañado, a "être dupe". El hombre antiguo parte de un sentimiento de confianza ante el mundo, que para él es, de antemano, un cosmos, un orden. El moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia porque — Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo rigor científico — el mundo es para él un caos, un desorden. La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués. Es este el tipo de hombre que va a desalojar el temperamento bélico y va a hacerse *prototipo social*. Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse, ante todo de conquistar la seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse. El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela. En el criticismo kantiano, afirma Ortega, contemplamos la gigantesca proyección del alma burguesa, que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento. Las etapas del capitalismo han sido a la par, estadios de la evolución criticista. No es un azar que Kant recibiese los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo. Y aquí Ortega se cuida de subrayar que esta afirmación suya no significa adhesión a la tesis del materialismo histórico, de la que dice que está cien veces convicta de error. Lo que quiere decir no es que la filosofía crítica sea un efecto del capitalismo, sino que ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina.

Cuando hablamos, pues, de realidades sociales, de estructuras sociales, debemos pensar que se trata no de algo que, sin más, es dado al hombre, sino de algo que es también obra del hombre, aún cuando haya alcanzado un grado de objetivación tal que represente un poder heteronómico sobre el mismo, algo en lo que el hombre ya no se reconoce y que, sin embargo, y por lo mismo, puede influir y determinar de algún modo su pensamiento. Las realidades y estructuras sociales son configuraciones concretas de la realidad, en la que por una parte, entre lo real-natural, por ejemplo, los datos geográficos, y lo humano-natural como por ejemplo el afán de lucro, pero también, una concepción del mundo implícita o expresa, una actitud ante los valores y un sistema de ideas que son la expresión inmediata de una y otra. También eso configura la realidad, pero ésta adquiere una consistencia propia, y se presenta a la conciencia como un poder aparte y relativamente autónomo. Entonces surgen las ideologías que son las interpretaciones de esa realidad, cuya estructura profunda debe co-

nocer el pensamiento verdaderamente científico; pero este debe á constatar cómo en ese nivel de la profundo e "inconsciente" hay también ideas humanas en obra.

El burgués es el *homo religiosus* seculariado el calvinismo; y cuando, o porque, se ha perdido el tronque religioso, su espíritu puede extenderse también a los pueblos que no aceptaron la Reforma, en la medida en que as realidades económicas tienen su legalidad inmanente y la coyuntura fué la misma para unos pueblos y otros. Sin embargo, la reacción no es la misma y España es una clara muestra de ello. Puede haber ejemplos, cómo no, de espíritu económico en algunos aristócratas del siglo XVIII y, sobre todo, del XIX, ⁽¹⁹⁾ pero el espíritu español del siglo XIX no es el del burgués. Todo esto tiene su reflejo en la forma del pensamiento jurídico y político.

La sociedad es la categoría ideológica con la que el burgués interpreta la realidad social. Esto, como hemos insinuado tiene dos momentos; uno es la diferenciación de la sociedad frente al Estado, por la primacia creciente de la razón privada frente a la razón pública, y la razón privada es fundamentalmente razón económica; y ya hemos visto cómo Max Weber, pero no sólo él, explica suficientemente este fenómeno como consecuencia irremediable de la ética puritana. En la fisiocracia y en el liberalismo económico, el orden económico es un orden natural con sus leyes propias. El orden natural es un conjunto de leyes que, por voluntad divina, gobiernan el mundo y forman una especie de código eterno y universal, cuyas disposiciones están grabadas, en forma evidente, en la conciencia de cada uno, y deben ser respetadas por las leyes positivas las cuales, no son sino sencillos actos declarativos de las naturales, con el fin de garantizar la libertad y la propiedad individual, consecuencias necesarias de las necesidades de los hombres y de la diversidad de sus aptitudes. Su política se resume en el "laissez faire"; "laissez passer" esto es, en la libertad absoluta, que es conforme en el orden natural por el cual cada productor, guiado por el propio interés, atribuye a la prosperidad general, sin necesidad de ninguna sugerencia gubernamental. Esto es uno de los supuestos decisivos de que nazca la sociología como ciencia. Dentro de ésta — y es el segundo momento — la categoría "sociedad" representa la ideología, esto es, la manera como esa realidad social se ve y se interpreta a sí misma en función de los valores que asume y trata de realizar los intereses de los individuos, su seguridad, su igualdad fundamental con respecto a los demás, su libertad y autonomía. Son valores que tienen vigencia en la "sociedad" si bien en la estructura de ésta se dan también, necesariamente obstáculos y frenos que paralizan e impiden su realización, y esto es lo que ya no ha visto la ideología; con lo cual ésta se convierte en "legitimadora" de la situación porque sólo opera con su dimensión valiosa — esto es la valiosidad de los valores a que aspira y que en parte realiza — pero ignora la negatividad de la estructura en orden a hacerlos efectivamente realizables en dimensión plenitud. El concepto que Toennies expone de la sociedad recoge esta ideología y su preferencia por la "comunidad" es una forma de denuncia contra ella. La idea del orden por concurrencia es un

elemento esencial de esta ideología, en la que el contrato adquiere preeminencia radical como forma de las relaciones jurídico-sociales. El contrato social se convierte en esquema de interpretación racional y en criterio supremo de justificación de la realidad política. El Estado burgués liberal de *Derecho* presupone el dualismo de "Estado" — que es el aparato de poder burocrático-administrativo y militar heredado del antiguo régimen — y "sociedad", que es el ámbito del libre juego de las relaciones interindividuales, de la economía y también el de la competitividad política. "Primacia de la Ley" significa respeto a la libertad y posibilidad de coexistencia de las libertades de los hombres, iguales encunto tales ante la ley; significa también garantía de la seguridad, en el sólo sentido de que cada cual sabe a qué atenerse, incluso en cuanto a correr los inevitables riesgos de su libre iniciativa y su espíritu de empresa. Pero a la estructura de la "sociedad" corresponde también una exigencia integral de "racionalización", de que todo sea exactamente calculable y previsible, lo cual afecta tanto a la idea que se tiene del trabajo humano como al modo de entender las regulaciones jurídicas de una "sociedad" montada sobre la economía capitalista. El Derecho de la época de la sociedad, que es una sociedad capitalista, tiene que crear conceptos adecuados para recoger las nuevas realidades económicas acomodándolas a categorías tradicionales, pero desfigurándolas esencialmente — como ha ocurrido por ejemplo, con el concepto de la "sociedad anónima" — y, en general, se funda en el principio de la racionalización basada sobre el cálculo, sobre la posibilidad de cálculo, ⁽²⁰⁾ y el pensamiento jurídico, positivista y formalista, aparece dominado por un "estilo logicista" que da expresión conceptual y confiere dignidad de teoría a esa necesidad de cálculo y esa exigencia de racionalización. Impera el afán de construcción y sistematización lógica y lo que no encaja en categorías lógicas es considerado inexistente en el mundo del Derecho. La "jurisprudencia de conceptos", el formalismo de la filosofía jurídica neokantiana y la teoría pura del Derecho desponden a este estilo de pensar.

El cual no ha de considerarse como un simple reflejo de los intereses subyacentes en la infraestructura económica, por cuanto que esta misma debe en parte su configuración a factores ideológicos, a manifestaciones de un espíritu que ha condicionado formas de pensamiento, y entre ellas el "Derecho natural" que, en su expresión racionalista, se basó en una interpretación abstracta y a histórica de la naturaleza humana; y como los principios de interpretación eran diferentes, el elemento fue solo el intento de construir, *more geometrico*, un sistema científico del Derecho, expresión de un orden abstracto y racional opuesto — incluso con violencia romántica — a la irracionalidad de las ordenaciones existentes de la sociedad. Y eso es cabalmente lo que hizo posible el paso de la mentalidad jurídica del jusnaturalismo al positivismo, una vez que la racionalidad aspirada adquirió realidad en el Estado nacido de la Revolución francesa, manteniéndose el mismo "estilo" lógico, formal y constructivista.

A medida que el pensamiento sociológico impuso en las conciencias lo que había de "ideológico" en la categoría de la "sociedad" y

patentizó la crisis en que se encuentra la realidad en cuyo seno se forjó esa ideología, el estilo logicista de pensamiento jurídico inició también su crisis y se revela a su vez como ideológico. Cada vez más, la sociología trata de penetrar e informar el ámbito del pensamiento jurídico y político y el sociologismo propende a sustituir la filosofía por la sociología. Dentro de esta tendencia general viene a reaparecer la idea de "comunidad", cargada también de tinte ideológico que, a veces, sirve para ocultar realidades organizatorias y autoritarias bien acusadas. En el campo del pensamiento jurídico se patentiza un "estilo sociológico" cuyas manifestaciones son distintas formas de "jurisprudência sociológica" que no deben confundirse con la sociología jurídica en sentido estricto, teorías como la de la institución, las concepciones del Derecho como ingeniería social y todas las tendencias favorables a la "socialización del Derecho" y, en general, todo lo que se ha hablado sobre la "crisis del contrato", función social del Derecho, crisis de la división del Derecho en público y privado, etc. Lo que hay de sociológicamente subyacente en todo esto es un efectivo movimiento social que ha puesto en crisis una realidad social en la que preponderaban los grupos de estructura asociativo-contractual y una ideología que interpretaba según ese esquema el conjunto social — lo cual le confería una legitimidad, por lo que hay de valioso en los valores afirmados de libertad e igualdad —; pero ese movimiento no había cristalizado en nada relativamente definitivo y era más bien un tránsito hacia una forma nueva de la realidad social que es la sociedad de masas, cada vez más industrializada y tecnificada y en la que dominan las estructuras de organización. Concebir esta realidad, en globo, sólo como organización, sería a su vez, incidir en pura ideología tecnocrática. Pero es evidente que hay una presencia, a veces agobiante, de la organización, que se corresponde estructuralmente con formas jurídico-políticas propias y con formas de pensamiento adecuadas al sentido de estas tendencias. Tocqueville ⁽²¹⁾ había previsto genialmente ya en la primera mitad del siglo XIX, la evolución de la democracia americana en el sentido de una sociedad masificada en la que cada vez se ahogaría más la personalidad individual y que culminaría en el establecimiento de un Estado de bienestar y providente, especie de despotismo paternalista compatible con las libertades políticas y el dogma de la soberanía nacional. Y Cournot ⁽²²⁾ verá próximo el "fin de la historia" y el advenimiento de una época de "poshistoria" a base de organización y administrativización creciente de la vida pública, con eliminación de la política y declive de las ideologías. Tema este último que hoy está en primer plano porque es evidente que a una sociedad de masas le corresponde una primacía de la organización y un pensamiento tecnificado y tecnocrático. El estilo de pensar hoy dominante es el cientifista. La proclamada "muerte del hombre" por el estructuralismo es una manifestación más de este pensamiento que quiere romper — incluso en el marxismo, de acuerdo con Althusser — con todo residuo de humanismo. En el pensamiento jurídico, esto se expresa en el influjo del neopositivismo y el uso de los métodos lógicos y estadísticos. La influencia de la sociología empírica norteamericana es otra manifestación de la misma tendencia cientifista.

Pero, al fin, el movimiento social sigue su curso y cuando aún todas las sociedades no han alcanzado las cimas del desarrollo económico y social, o porque no han llegado a él, se inicia, dentro de las propias sociedades desarrolladas la crítica de la sociedad de consumo, de los valores vigentes en ella y de las formas de cultura a que da lugar. Se denuncia el cientifismo como una forma de conformismo social; frente al pensamiento racional y tecnificado se afirma la validez de un pensamiento que no tiene inconveniente en llamarse "mítico" y "metafísico" (23) porque, e definitiva, expresa una racionalidad superior a la del orden social vigente. Desde ángulos intelectuales antagónicos, Marcuse (24) y Sciacca (25) vienen a coincidir en gran parte en la crítica a las formas cientifistas de pensamiento y a las estructuras sociales que las sustentan. El auge alcanzado por la Sociología crítica en los últimos años es la contrapartida del crepúsculo de las ideologías en las sociedades desarrolladas.

NOTAS

1. Cl. Lévi-Strauss: *Antropología estructural*, ed. española, Buenos Aires, 1968, p. 301. El autor declara (p.299) haber tomado el concepto de estructura, de Marx, asignándole una posición especialmente preminente.
2. L. Sebag, *Structuralisme et marxisme*, Paris, 1968. Sobre esta relación existe abundante bibliografía.
3. Introducción general al coloquio *Genèse et structure*, Paris, 1965, pp. 8 y ss.
4. E. Trias, *Teoría de las ideologías*, Barcelona, 1970, pp. 46-47.
5. Ob. cit. pp. 48, 53 y ss.
6. E. Trias, ob. cit. pp. 57 y ss.
7. E. Trias, ob. cit. pp. 83 y ss., 92 y ss., 96 y ss.
8. E.Trias ob. cit. pp. 44 y ss., 99 y ss.
9. Sin embargo, Trias ataca el planteamiento mismo de la sociología del saber, particularmente en Mannheim, considerando que conduce inevitablemente al relativismo; Cf. ob. cit. pp. 9 y ss., 65 y ss., 73 y ss.
10. Ed. Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.
11. *Genealogía de los estilos económicos*, ed. española, de V. Quintero, México, Bravarios del F.C.E., 1967. "Este libro, se dice en el prólogo, se propone explicar los orígenes espirituales de nuestra cultura económica y política. La investigación se encuentra ante el hecho de que nuestras formas económicas no existen aisladamente para sí, sino que se amalgaman en el curso de la historia, para formar círculos de formas, en los cuales, impulsos espirituales comunes han creado su expresión correspondiente... Este libro está pensado empíricamente. No quiere asentar ninguna tesis deductiva sino relatar lo contemplado. La posibilidad de acción de fuerzas diferentes de las fuerzas propias de la concepción del mundo no debe por eso excluirse. Pero ante una actitud secularizada que comprende mal sus orígenes, parece llegado el momento de que se escuchen las poderosas dominantes con las cuales lo espiritual continúa vibrando también en la vida mudana". (pp.

- 7, 9). Cfr. también pp. 109 y ss., y, con referencia a Max Weber, especialmente pp. 111 y ss.
12. *Sociología de la Sociología*, Revista de Estudios Políticos num. 58, 1951, p. 20.
13. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887 (hay edición española, Buenos Aires, 1947).
14. Sobre esto, vid. L. Legaz, *Die soziale Struktur und die Formen des Rechts*, ARSP, 1960, num. 38; *Filosofía del Derecho*, 3ª ed. Barcelona, 1972, pp. 494 y ss.; *Socialización, Administración, Desarrollo*, Madrid, 1971, pp. 91 y ss. Cfr. también, entre otros, con referencia al problema de la "organización" y sus implicaciones para el hombre moderno S. Cotta, *La Sfida tecnologica*, Bologna, 1968; W. Foot, *Man and organisation*, Homevood, 1959; H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1956 (ed. española, México, 1958); *Vida de segunda mano*, "Revista de Estudios Políticos", 1960, n. 113-114; V. Frosini, *Cibernetica, Società e diritto*, Milano, 1968; E. Forsthoff, *Der Staat der industriellen Gesellschaft*, München, 1971; J. Laloup-J. Nellis, *Dimensiones del humanismo contemporáneo. Hombres y máquinas*, Sam Sebastián, 1959; J. Pieper, *Grundformen der Sozialen Spielregeln*, Frankfurt a. M., 1955; C. Paris; *Mundo técnico y existencia auténtica*, Madrid, 1959; Steinbach, *Zur Theologischen Begründung der sozialen Verantwortlichkeit* en "Soziologie und Leben", ed. de C. Brinkmann, Toingen, 1952; H. Thielicke, *Libertà dell'uomo nell'età della tecnica*, trad. italiana, Brescia, 1970; N. Wiener, *The human use of Human Beings*, 1950; ed. catalana, *Cibernetica i societat* Barcelona, 1965.
15. Ob. cit. p. 85.
16. J. Conde, *Sociología de la Sociología*, "Revista de Estudios Políticos", n. 65, 1952, pp. 27 y ss.
17. Ob. cit. p. 269-70.
18. Obras, ed. 1932, Madrid, II, pp. 949 y ss.
19. Entre nosotros ha insistido particularmente en esto el profesor J. Velarde Fuertes.
20. Sobre esto véase lo que hemos escrito en los "Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas", 1966, en el trabajo *Materialismo y Derecho*.
21. En su famosa obra *De la démocratie en Amérique*. Cfr. L. Legaz, *Actualidad de Tocqueville*, en "Humanismo, Estado y derecho", Barcelona, 1960.
22. *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les Sciences et dans l'histoire*, Paris, 1861 (reimpresión, Roma, Bizzari, 1968, p. 237-38, 342.
23. Cfr. L. Legaz, *Pensamiento mítico, metafísica y análisis de la experiencia en la Filosofía del Derecho*, en "Problemas y tendencias de la filosofía del Derecho contemporánea", Madrid, 1971, pp. 17 y ss.
24. *El hombre unidimensional*, ed. española, Méjico, 1968, pp. 152-53, 161 y ss., 177 y ss. 189 y ss.
25. *L'oscuramento dell'intelligenza*, Milano, 1970, especialmente segunda parte, caps. II y III, pp. 127 y ss., 163 y ss.