

1. El pensamiento sociológico en el siglo XVIII

Robert Bierstedt

La historia de las ideas, como no se trate de sus escondidos orígenes, comienza siempre *in medias res* [«en medio de la cosa»]. Todas las ideas tienen predecesores, y nadie puede escribir acerca del surgimiento de las ideas sociológicas en el siglo XVIII sin plegar el inconsútil tapiz y dejar oculto casi todo el panorama que exhibiría desplegado. En el siglo XVIII no había sociología, como tal, porque la palabra misma no existía. No se la acuñó hasta el siglo siguiente, y Auguste Comte, su creador, entendía que su obra establecía una abrupta ruptura con el pasado. Por eso adoptó su curiosa doctrina de la «higiene cerebral»: mientras redactaba su *Filosofía positiva* sólo leyó poesía, en su afán de evitar que las ideas de sus antecesores contaminaran las suyas. Esfuerzo vano. La sociología tiene historia breve, pero larguísimo pasado. Puede asegurarse que desde la aurora de la razón, la inquieta y curiosa mente humana no sólo «se lanzó a los cielos y escrutó las entrañas de la tierra» (la expresión es de George Berkeley), sino que se interrogó sobre el hombre y sus sociedades. En efecto, como señaló Aristóteles, está en la naturaleza del hombre vivir en grupos, y sólo un animal o un dios puede vivir en soledad. La índole de estos grupos —ya se tratase de parejas conyugales, de amigos, de gobernantes o de esclavos— se convirtió así en motivo de indagación para los filósofos de Occidente.

De hecho, ninguna época histórica estuvo exenta de especulación sociológica, y pocos períodos produjeron tanta como el siglo XVIII. Crane Brinton quizás exagere un poco, según él mismo admite, cuando escribe: «Parece haber buenas razones para creer que en la segunda mitad del siglo XVIII se dedicó más energía intelectual a los problemas del hombre en sociedad, en proporción a otros posibles intereses de la mente humana, que en cualquier época de la historia»¹. Brinton llega a decir que la palabra francesa *philosophe* es intraducible al francés moderno, y su mejor versión sería, en todo caso, *sociologue*. Por cierto no puede vertérsela como «filósofo», en su acepción contemporánea. El primer *Diccionario de la Academia Francesa*, que apareció a fines del siglo XVII, daba para ella tres definiciones: «1) estudioso de las ciencias; 2) hombre sabio que lleva una vida serena; 3) individuo que, merced a su libertad de pensamiento (*libertinage d'esprit*) se sitúa por encima de los ordinarios deberes y obligaciones de la vida civil»². Como la mayoría de los *philosophes* eran hostiles a la religión, y en especial a la religión establecida, la palabra vino a connotar un hombre de letras librepensador. En su mayoría, estos librepensadores, si no ateos, eran al menos deístas³.

El ateísmo, como explicó Robespierre, era aristocrático y no algo que uno discutiera en presencia de la servidumbre⁴. «¿Sabe usted —escribía Horace Walpole en 1765 desde París— quiénes son los *philosophes*, o qué significa ese término aquí? En primer lugar, comprende a casi todo el mundo, y en segundo lugar, a los hombres que han declarado la guerra al papismo y aspiran, muchos de ellos, a subvertir la religión»⁵. Desde la perspectiva que le ofrece el siglo XX, Robert Nisbet señala que el siglo XVIII asistió a un implacable ataque contra el cristianismo, y que en realidad ese fue el único significado de la Ilustración francesa⁶.

Uno no espera encontrar en el siglo XVIII la diferenciación de las ciencias sociales en disciplinas separadas como la antropología, la sociología, la psicología social, la economía, la ciencia política y la jurisprudencia⁷. En verdad, es demasiado pronto para presentar algo parecido a una ciencia social. No hay ningún artículo con ese título en la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert. Por lo demás, los pensadores sociales de ese siglo fueron en gran medida filósofos morales, y no científicos sociales: no les interesaba el estudio de la sociedad por sí misma sino su reforma en beneficio de la humanidad⁸. Eran, además, politicólogos más que sociólogos: les preocupaban más los orígenes y la conducción del gobierno que la estructura de la sociedad. Hasta se puede dudar de que esta última expresión tuviera mucho significado para ellos.

Sea como fuere, estos *philosophes* eran hombres de razón y de ilustración. Justamente, la época recibió el nombre de «Ilustración» [o «Iluminismo»]⁹. Las virtudes por ellos veneradas eran el escepticismo, el racionalismo, el naturalismo, el humanismo, la tolerancia y la libertad de pensamiento. Los vicios que más aborrecían eran la ignorancia, la superstición, la intolerancia y la tiranía; y todos, desde luego, se afanaron en sacar a luz las insensateces de sus antecesores¹⁰. Condorcet escribió, refiriéndose a esta época, que «el espíritu humano se agitó en sus cadenas, aflojó algunas y quebró otras; todas las antiguas opiniones fueron reexaminadas, y atacados todos los errores; todas las costumbres fueron puestas en discusión, y los espíritus remontaron insospechado vuelo hacia la libertad». Y Holbach, con duras palabras: «Ha llegado la hora de que la razón, guiada por la experiencia, ataque en su misma fuente los prejuicios de que ha sido víctima la humanidad durante tanto tiempo. [...] Porque al error se debe la esclavitud en que han caído la mayoría de los pueblos. [...] Al error se deben los terrores religiosos que estremecen de espanto a los hombres o los hacen matarse entre sí movidos por falsas ilusiones. Del error provienen los odios inveterados, las bárbaras persecuciones, la continua carnicería y las tragedias repugnantes»¹¹. El lema de estos *philosophes* ilustrados era «*Sapere aude*»: «Atrévete a saber».

Nadie es capaz de exponer acabadamente las ideas de la Ilustración, y ningún resumen de ellas basta. Pero cuatro proposiciones acaso condensen mejor que otras el carácter de la época. Ante todo, tenemos el desplazo de lo sobrenatural por lo natural, de la religión por la ciencia, de los decretos divinos por la ley natural, y de los sacerdotes por los

filósofos. En segundo lugar, la exaltación de la razón, guiada por la experiencia, como instrumento que habrá de resolver todos los problemas, sociales, políticos y aun religiosos¹². Tercero, la creencia en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad; y en consecuencia, en el progreso de la raza humana¹³. Por último, la preocupación humana y humanitaria por los derechos del hombre, en particular, el derecho a librarse de la opresión y de la corrupción de los gobiernos —derecho que la Revolución Francesa reivindicó con sangre—. No hay que suponer, desde luego, que los *philosophes* eran unánimes en sus ideas. Por ejemplo, Pierre Bayle (1647-1706), uno de los primeros, sutil enemigo de la Iglesia¹⁴ y osado defensor de la tolerancia, contra los jesuitas, era muy escéptico respecto de la idea de progreso y entendía que la razón podía ser tan engañosa como los sentidos. No obstante, nuestras cuatro proposiciones circunscriben, en líneas generales, los temas rectores de la Ilustración¹⁵.

Es casi incuestionable que la más importante de estas proposiciones es la primera. Sería imposible subestimar el papel de la revolución científica en la historia occidental. La chispa que la encendió fue la publicación, en 1543, de la obra de Copérnico *Sobre la revolución de las órbitas celestes*¹⁶, y en 1687, cuando aparecieron los *Principia Mathematica* de Newton, la llama ya ardía intensamente. En los 144 años que van de una fecha a la otra, el mundo cambió de aspecto. Hasta se modificó su posición en el cosmos: dejó de estar en el centro y se desplazó a una órbita en torno del Sol. Es sin duda el período más espectacular en la historia de la ciencia —y el de más resonantes éxitos—. Sin él, no habría habido Ilustración.

Nos gustaría volver a narrar la historia en sus detalles, pero tendremos que conformarnos con una rápida reseña. En primer lugar, por supuesto, hay que mencionar a Copérnico, quien yacía en su lecho de muerte cuando le llevaron un ejemplar de su gran libro; este contenía el fraudulento prefacio de Osiander, un teólogo luterano que, temeroso de las consecuencias que la obra pudiera traer, señalaba que sus proposiciones eran meras hipótesis, expuestas con el único fin de facilitar los cálculos, y que no debían ser tomadas por verdades. Kepler denunció el fraude en 1597, pero muchos siguieron creyendo que Copérnico renegaba de sus propias conclusiones¹⁷. Vino luego Tycho Brahe quien pacientemente observó los astros y trazó los mapas estelares en su observatorio Uraniborg, situado en la isla de Huen, entre Dinamarca y Suecia. Después el propio Kepler enunció sus tres leyes, entre ellas la que «corrigió» la órbita de la Tierra cambiando el círculo por una elipse, uno de cuyos focos lo ocupaba el Sol. Se ha dicho que Kepler fue el Wordsworth de la astronomía, porque tres cuartas partes de su obra es hojarasca, y la restante, de un valor incalculable¹⁸. Después, Galileo descubrió la ley del péndulo y la ley de la caída libre de los cuerpos, la primera con sólo observar el vaivén de una lámpara en una pequeña capilla de la catedral de Pisa, y la segunda dejando caer objetos livianos y pesados desde la vecina Torre inclinada¹⁹. Como todo el mundo sabe, fue citado ante el tribunal de la Inquisición, primero en 1616, y luego, en cinco oportunidades, en

1633. Ya en la primera ocasión se lo amonestó, pero a pesar de todo resolvió publicar, en 1632, su *Diálogo sobre los dos sistemas principales del Universo*. Participan en este diálogo tres interlocutores: Salviati, quien defiende el sistema de Copérnico; Sagredo (de hecho, un copernicano), quien actúa como árbitro imparcial; y un tercero al que Galileo sucumbió a la tentación de llamar Simplicio, que defiende la posición de Ptolomeo. Era demasiado para la Iglesia. Se le pidió que se retractara, se lo amenazó con el tormento si se rehusaba a hacerlo, y se lo condenó a prisión perpetua —sentencia que le fue aplicada con cierta lenidad, ya que se le permitió recibir a visitantes extranjeros, uno de los cuales fue John Milton—. Que Galileo no cambió de parecer resulta claro por las anotaciones al margen, de su puño y letra, en un libro del jesuita Antonio Rocco (1633), donde moteja al autor ptolomeico de «ignorante, elefante, necio, tonto de capirote, malévolo, eunuco bruto y malandrín»²⁰. La Inquisición, señala acremente Preserved Smith, hizo muchos hipócritas pero pocos conversos. Galileo no fue ni lo uno ni lo otro, sino, como dijo Condorcet, el más grande genio que Italia dio a la ciencia.

Llegamos finalmente al «incomparable Newton», como lo llamó John Locke. Los *Principia Mathematica* fueron la culminación de los ciento cincuenta años anteriores, y rara vez o nunca la civilización se benefició con una obra de tamaña magnitud. Edmund Halley sostuvo que de todos los seres humanos, Newton fue el más cercano a Dios; Isaac Barron, su maestro de matemáticas en Cambridge, dijo que era un genio sin parangón; Leibniz —cuyo descubrimiento independiente del cálculo diferencial Newton reconoció— afirmó que su obra en el campo de la matemática equivalía a todo lo que hasta entonces se había hecho en esa disciplina; Hume lo alabó como «el genio más grande y extraordinario que haya surgido para ornato e instrucción de la especie humana»; y Voltaire propagó su fama en Francia²¹, donde Lagrange caracterizó a los *Principia* como la máxima producción de la mente humana. Fue también Lagrange quien dijo que Newton no sólo había sido el genio más grande que ha existido, sino el más afortunado. ¿Por qué el más afortunado? ¡Porque no hay más que un universo; y por lo tanto, a un solo hombre le estaba deparado descubrir sus leyes! Más adelante, Kant haría a Condorcet el máximo de los cumplidos llamándole «el Newton del mundo moral», y Saint-Simon denominaría «Concejo Newton» a su legislatura tricameral. Tal vez, como se lamenta un historiador, las loas a Newton llegaron a ser monótonas, pero no podemos finalizar este relato sin citar los versos que Alexander Pope quiso dedicarle como epitafio:

«La Naturaleza con sus leyes,
oscura en la noche se escondía;
“¡Que Newton sea!”, mandó Dios, y se hizo el día»²².

La ciencia estaba en su marcha ascendente, mientras la religión declinaba. No eran sólo las «fluxiones», el inverso de los cuadrados, las leyes del movimiento y la ley de la gravitación; era un descubrimiento

mucho más potente: el propio método científico, que influyó en la Ilustración y de hecho la creó. Hoy ~~estamos quizás~~ un poco malquistados con el método científico porque no hizo justicia a la sociología del siglo XX, pero sin él la mente humana seguiría hundida en la superstición, la revelación divina y la autoridad. Como escribe Preserved Smith, al concluir su magistral tratado sobre los copernicanos:

«No hubo en la historia del pensamiento una revolución mayor que la señalada por el establecimiento de la astronomía copernicana. El abandono de un universo material geocéntrico fue lógicamente seguido por la renuncia a un universo antropocéntrico de pensamiento. Pero la importancia de la nueva idea no estuvo tanto en el cambio que produjo en la imagen del mundo, y que en efecto fue vastísimo, sino en el triunfo de ese gran instrumento para sondear a la naturaleza: la ciencia. Para una mente reflexiva —y en todas las generaciones las hubo— no podía haber una victoria más impresionante que esta de la ciencia en su batalla contra la percepción inmediata, la opinión común, la tradición invertebrada y casi universal, y contra la autoridad, incluida la que pretendía ser revelación divina»²³.

Y esa victoria tuvo otra consecuencia: hizo que la indagación dejara de lado las cosas divinas para dedicarse a las cosas humanas. Estos dos versos de Pope se han convertido en un clisé, pero siguen siendo indispensables:

«Conócete a ti mismo entonces; no presumas de escrutar a Dios; el estudio que a la humanidad conviene es el hombre».

Los *philosophes* tomaron a Pope en serio.

Evidentemente, es imposible abordar el pensamiento social de un siglo entero en el espacio de un solo capítulo, aun cuando uno estuviera bien preparado. Los nombres son demasiados, y el examen fácilmente podría degenerar en una bibliografía comentada. Tampoco trataremos las ciencias sociales separadamente. Como ya dijimos, no se las diferenció en el siglo XVIII; más aún, ni siquiera surgieron en ese siglo. Nos empeñaremos en cernir las ideas que tienen un carácter sociológico, y no económico, ni político, ni ético, ni correspondiente a otra cualquiera de las disciplinas especializadas del siglo XX. La historia de la teoría política, por ejemplo, ya ha sido escrita en forma idónea y a menudo brillante; omitiremos, pues, las teorías sobre el origen del Estado, la naturaleza del gobierno y sus diversas formas. Dejaremos de lado a otras ciencias sociales que de algún modo se encuentran en la periferia, como la geografía y la demografía²⁴. Tampoco consideraremos a los grandes historiadores del siglo, y por lo tanto nada diremos de Gibbon ni de Turgot. Hume aparecerá, no en su calidad de historiador, moralista o epistemólogo, sino de sociólogo. En síntesis, pesquicaremos las ideas acerca

de la sociedad misma, incluidos sus usos y costumbres, y prescindiremos del gobierno, el derecho, el mercado y otras instituciones.

Presentaremos una pequeña y muy selecta galería de retratos de quienes escribieron sobre la sociedad en el siglo XVIII, y cuyas obras, en consecuencia, pertenecen a la biblioteca de sociología. Por razones de conveniencia, los examinaremos por países.

Francia

Podemos comenzar por Montesquieu, tema de la tesis latina de Durkheim, y que ha sido, casi seguramente, el mayor sociólogo del siglo XVIII. Su nombre verdadero era Charles Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu. Nació en La Brède, cerca de Burdeos, el 18 de enero de 1689. Se cuenta que a un mendigo que estaba a las puertas de la casa señorial se lo hizo pasar para que fuera su padrino, en la esperanza de que el niño no olvidase a los pobres cuando creciera. Se educó en un colegio cercano a París, y tenía 16 años cuando volvió a Burdeos para estudiar derecho; se graduó tres años después, en 1708. Tras vivir cuatro más en París, regresó a Burdeos en 1713, fecha de la muerte de su padre. Al año siguiente, cuando tenía 25 años, fue nombrado consejero en el Parlamento de Burdeos, y dos años después heredó, de un tío, una fortuna y la presidencia del Parlamento. Este cargo había sido comprado por su tío, y Montesquieu, quien luego lo volvió a vender, defendió esta costumbre con el argumento de que inducía a los hombres de riqueza y buena cuna a emprender tareas que de otro modo no realizarían.

Pero el interés de Montesquieu por el derecho fue disminuyendo a medida que aumentaba su interés por la ciencia. Ingresó en la Academia de Ciencias de Burdeos, hizo experimentos de laboratorio, escribió artículos de física, fisiología y geología, y proyectó una «historia geológica de la Tierra» (que nunca llegó a redactar). Entre 1720 y 1731 viajó por Austria, Hungría, Italia, Alemania y Holanda, permaneciendo el último año y medio de ese período en Inglaterra. Llegó a considerarse primero hombre, y sólo en segundo lugar francés; anhelaba contemplar a todos los pueblos desde un punto de vista imparcial. Cobró fama en los salones de París, fue elegido para la Academia Francesa en 1728 y la Sociedad Real de Londres en 1730, y pasó el resto de sus días entre su posesión de La Brède (donde hizo construir un parque inglés) y París. En esta última ciudad, víctima de una epidemia, murió el 10 de febrero de 1755, a los 66 años.

La publicación de las *Cartas persas*, cuando tenía 32 años, le dio inmediata fama. Ocho ediciones se agotaron en menos de un año. En este libro utilizó el recurso (ya empleado por otros antes) de mirar la vida y las instituciones francesas con los ojos de un oriental. Esto le permitió describir las costumbres de su sociedad como cosa exótica y extraordinaria. Sus «persas», desde luego, eran más bien europeos, porque

salvo lo que había espigado en sus lecturas, Montesquieu conocía poco de Persia. Una de las razones de la popularidad del libro fue que describía la vida en el serrallo de Ispahán desde el punto de vista de una de las mujeres que allí convivían, quien concebía el paraíso como un sitio en que cada mujer tendría un harén de hermosos muchachos para servir-las. De cualquier manera, bajo el disfraz de sus interlocutores «persas», el autor pudo comentar a su sabor los usos y las costumbres morales de los franceses, referirse equívocamente a los poderes de un mago llamado Papa, quien había persuadido a sus seguidores de que era posible transformar pan y vino en carne y sangre, declarar su consternado asombro ante los horrores de la Inquisición y abogar en forma indirecta por la tolerancia religiosa: «Si fuera posible el diálogo imparcial, Mirza, no estoy seguro de que no fuera bueno que hubiese en un Estado diversas religiones. [...] La historia está llena de guerras de religión, pero [...] lo que generó las guerras no es la multiplicidad de religiones, sino el espíritu de intolerancia que anima a las que creen estar predominando»²⁵.

En este libro Montesquieu hizo referencia también a la familia, la única institución social no reprobada por él; la única, además, que a su juicio no tenía origen en un contrato, sino que precedía a todos los contratos. En cuanto al matrimonio, la prohibición del divorcio lo vuelve intolerable; no elogia ni la monogamia ni la poligamia, y el incesto lo deja indiferente. En fin, su actitud general hacia la vida es melancólica: los hombres deben ser llorados a su nacimiento y no a su muerte, y tienen derecho a suicidarse porque la vida es un acuerdo que se hizo sin su consentimiento.

Con su segunda obra, *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), se sumó a la serie de autores que han tratado de explicar la decadencia y ruina del Imperio Romano. Por el examen de la evolución de la historia romana, se hizo filósofo de la historia, y tal que suprimió cortésmente de sus dominios a la Providencia. La causa principal de la ruina fue, a su entender, la centralización en un solo sitio del gobierno de un imperio tan vasto, lo que destruyó la vitalidad de las provincias. A esto se añadían muchas causas secundarias, pero Montesquieu siempre tiene presente la transformación de la república en monarquía y las nefastas consecuencias que esto produjo. Desde un punto de vista académico, el libro presenta abundantes fallas (los comentaristas concuerdan en que tomó a Livio demasiado al pie de la letra), pero es una obra maestra de prosa francesa. No sólo excluyó a la Deidad del proceso histórico; también disminuyó el papel del individuo. Con palabras en que parece anticiparse a Tolstói, sugiere que el individuo no es sino un instrumento de lo que él llama «movimiento general». Si César y Pompeyo no hacían lo que en efecto hicieron para arruinar el Imperio, otros los habrían remplazado. Escribe:

«La historia de los romanos nos muestra que no es la Fortuna la que gobierna el mundo. [...] Hay causas generales, morales o físicas, que operan en toda monarquía, la encumbran, la mantienen o la derrum-

ban. Todo cuanto sucede está sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado accidental de una batalla, arruina a un Estado, una causa general llevó a que de esa sola batalla dependiera el derrumbe del Estado. En una palabra, el impulso principal arrastra consigo todos los sucesos particulares.²⁶

Es evidente que no compartía la idea de Pascal según la cual si la nariz de Cleopatra hubiera sido más pequeña, se habría modificado la faz de la Tierra. Montesquieu busca causas generales para hacer inteligible la historia; por consiguiente, formula interrogantes sociológicos. Agréguese que en sus dos obras primeras expuso una concepción de la sociedad y no sólo del gobierno. Como dice Plamenatz: «En él ya nos encontramos con alguien que ve en un pueblo, no una multitud de individuos sometidos a un único gobierno, sino una comunidad que se distingue de otras por sus costumbres y sus instituciones. Todas las instituciones —políticas, religiosas, domésticas, económicas y artísticas— están, a sus ojos, inextricablemente relacionadas entre sí»²⁷.

En su siguiente obra, *El espíritu de las leyes*, Montesquieu trabajó durante veinte años, y muchas veces tuvo la tentación de abandonarla. Perseveró, empero, y la publicó, como a los libros anteriores, sin dar a conocer el nombre del autor (el clero francés era todavía peligroso); lo hizo en 1748, y por subtítulo le puso: «Sobre las relaciones que deben existir entre las leyes y la Constitución de cada gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio, etc.». Sería difícil imaginar una preocupación más sociológica que esta. Apareció en dos volúmenes que incluían nada menos que treinta y un libros, cada uno de los cuales tenía de veinte a treinta capítulos breves (pocos se extendían más de diez páginas, y algunos no alcanzaban a una). Esta obra no tiene organización alguna, defecto que no escapó al propio Montesquieu, quien escribió en el prefacio: «He perseguido mi objeto sin ningún plan fijo. No he discernido reglas ni excepciones. Hallé la verdad, sólo para perderla nuevamente». Justamente, los estudiosos de su obra han tratado de reordenar este material de un modo más aceptable. En lo que sigue procuraremos seleccionar los temas que parecen sociológicos en sentido estricto y dejar de lado la teoría política. Nos interesarán, sobre todo, la importancia que atribuye al clima y su influjo sobre la esclavitud, sobre las relaciones entre los sexos y sobre las costumbres y la conducta moral de una nación; las interrelaciones de comercio, moralidad y pobreza; y sus observaciones sobre la moneda, la población y la religión.

Montesquieu presta suma atención al papel del clima en la determinación del espíritu de las leyes o, en términos más generales, como hoy diríamos, de la cultura de un pueblo. Esta interpretación geográfica de la sociedad no era, desde luego, original: se remonta a Hipócrates, y ya Bodin se le había anticipado en esto en el siglo XVI. Montesquieu no llega a afirmaciones tan extremas como las de Cousin en el siglo XIX²⁸, pero su propósito es claro: vincular el clima con el temperamento, y a este con las costumbres, las leyes y las formas de gobierno. Por ejemplo:

Rusia

«Los pueblos son más vigorosos en los climas fríos. Allí la acción del corazón y la reacción de las extremidades de las fibras se cumplen mejor, la temperatura de los humores es más alta, la sangre circula más libremente hacia el corazón y, recíprocamente, el corazón tiene mayor fuerza. Esta superioridad en vigor no puede menos que producir diversos efectos, por ejemplo, una más resuelta confianza en sí mismo, es decir, más franqueza y menos suspicacia, maña y astucia. En suma, esto no puede menos que producir muy diferentes temperamentos»²⁹.

Y en otro lugar:

«En los países fríos tienen muy poca sensibilidad para el placer; en los templados, la tienen en mayor grado, y en los cálidos su sensibilidad es extremada. Así como los climas se distinguen por grados de latitud, también podríamos distinguirlos, hasta cierto punto, por grados de sensibilidad. He asistido a la ópera en Inglaterra y en Italia, y he visto las mismas obras representadas por los mismos artistas; pero una misma música produce muy diferentes efectos en las dos naciones: unos son tan fríos y flemáticos, los otros tan vivaces y arrebatados, que casi parece inconcebible»³⁰.

Si en el hemisferio septentrional viajamos en dirección al norte, decía Montesquieu, encontraremos pueblos con muchas virtudes y pocos vicios, y lo opuesto es válido si viajamos hacia el sur. En las latitudes intermedias, los habitantes son volubles en su conducta, y el clima «no tiene la suficiente determinación para fijarla». Si el clima es demasiado cálido, el cuerpo carece de vigor y fortaleza, lo cual acaso explique la inmutabilidad de usos y costumbres por largos períodos.

La agricultura es la principal ocupación del hombre, pero un clima demasiado cálido lo lleva a rehuirla. El «monasticismo» surgió en los países cálidos del Este porque estaban más inclinados a la especulación que a la acción. También las costumbres ligadas al uso del alcohol están reguladas por el clima:

«La ley de Mahoma, que prohíbe beber vino, se ajusta pues al clima de Arabia; y en verdad, antes de la época de Mahoma, el agua era la bebida habitual de los árabes. La ley que vedó a los cartagineses beber vino era una ley del clima; y de hecho el clima de esos dos países es prácticamente idéntico»³¹.

En los países fríos, en cambio, el clima obliga virtualmente a las personas a abandonar la templanza: «La embriaguez alcohólica predomina en el mundo en proporción a la frialdad y humedad del clima». Desciende luego que factores climáticos ejercen influjo sobre las leyes. Y al concluir con este tema Montesquieu propone la tesis de que la institución de la esclavitud es, también, consecuencia del clima. He aquí su explicación:

«Hay países en que el exceso de calor enerva el cuerpo y vuelve a los hombres tan perezosos y abatidos que sólo el temor al castigo puede moverlos a cumplir sus obligaciones de labor: allí la esclavitud es más conciliable con la razón; y puesto que el amo es hacia su soberano tan indolente como el esclavo hacia él, esto añade, a la esclavitud civil, la esclavitud política»³².

Por otro lado, no se siente del todo seguro en esa tesis, y se inclina a considerar que la esclavitud es antinatural:

«Pero como todos los hombres nacen iguales, la esclavitud se debe considerar antinatural, por más que en algunos países se funde en la razón natural; y se debe establecer una amplia diferencia entre esos países y aquellos en los que además la razón natural la rechaza, como en Europa, donde ha sido tan venturosamente abolida»³³.

Al final del siguiente capítulo escribe, en tono algo conmovedor:

«No sé si este artículo me es dictado por mi entendimiento o por mi corazón. Posiblemente no haya ningún clima sobre la Tierra en que, con apropiado estímulo, las tareas más fatigosas no puedan ser realizadas por hombres libres. Porque malas leyes hicieron indolentes a los hombres, ellos fueron reducidos a la esclavitud a causa de su indolencia»³⁴.

Sin embargo, y duele tener que admitirlo, en uno de los capítulos Montesquieu defiende la ~~esclavitud del negro~~ considerándola natural.

El clima influye también sobre las relaciones entre los sexos. En los países cálidos, la mujer ya es núbil a los ocho o nueve años, y es vieja a los veinte. Es natural entonces que los hombres dejen una esposa para tomar otra; esto explica que los países asiáticos permitan la poligamia, no así los europeos, más fríos. Esto, a su vez, tiene consecuencias religiosas: la religión mahometana, que aprueba la poligamia, se estableció fácilmente en Asia y en cambio no pudo introducirse en Europa. Análogamente, «hay climas en que los impulsos de la naturaleza tienen tanta fuerza que la moral no tiene casi ninguna»³⁵.

Sería un error creer que Montesquieu sólo tiene en mente la temperatura cuando enuncia estas tesis geográficas; también toma en cuenta la naturaleza del suelo, la provisión de agua, la distancia al mar, la existencia de puertos naturales y la distribución de las masas de tierra y de agua. Sin duda tenía presente a Gran Bretaña cuando escribió este célebre pasaje:

«Los habitantes de islas sienten más gusto por la libertad que los de tierras continentales. Comúnmente, las islas son de pequeña extensión; no es tan fácil utilizar a una parte de la población para oprimir a la otra; el mar las separa de los grandes imperios, la tiranía no se sostiene tan fácilmente dentro de un corto radio; los conquistadores son detenidos

por el mar; y estando fuera del alcance de sus armas, los isleños preservan con menor dificultad sus propias leyes.³⁶

También sería un error pensar que Montesquieu destacaba los factores geográficos con exclusión de otros factores. En lo tocante al «espíritu general de la humanidad», no sólo el clima, sino la religión, el derecho, las normas de gobierno, los antecedentes, las costumbres y la moral desempeñaban un papel. La regla del clima se hace menos rígida a medida que la civilización avanza, aunque «el imperio del clima es el primero y el más poderoso de todos los imperios»³⁷.

Como es de suponer, Montesquieu toca, si bien de manera asistemática, muchos más fenómenos sociales que los mencionados en los párrafos anteriores. Entre ellos, las leyes (tanto las legisladas como las que gobiernan al hombre en su condición de ser físico), la religión, el comercio, los usos y costumbres, la educación, la agricultura, la música, el crimen y su castigo, la pobreza y el lujo, la población, el matrimonio y el divorcio, el suicidio, la familia, la guerra, el dinero y la usura, las fiestas populares y muchos más. Abunda en observaciones interesantes, como cuando dice que los venecianos son tan ahorrativos que sólo las cortesanas son capaces de hacerles soltar el dinero; y en epigramas: «No todo debe ser modificado»³⁸. Le interesa vitalmente la relación entre las costumbres y las leyes, y sugiere que es un mal procedimiento tratar de modificar por la ley lo que debe ser modificado por la costumbre³⁹. Es pródigo en datos eruditos, no siempre confiables. Pero sobre todo es un sociólogo, en el sentido moderno de la expresión. Suprimió lo sobrenatural en la explicación de las sociedades humanas y propuso el método comparativo para el estudio de las instituciones sociales. Raymond Aron lo considera mucho más sociólogo que a Auguste Comte (sin desmerecer a este), y uno de los grandes teóricos de la disciplina. Le parece a Aron evidente que el propósito de *El espíritu de las leyes* es el de la sociología misma: simplemente, hacer inteligible la historia⁴⁰. Y Durkheim apunta que, al instituir la sociología, los sucesores de Montesquieu «hicieron poco más que dar un nombre al campo de estudios que él inauguró»⁴¹.

Voltaire (1694-1778) ocupará menos nuestra atención que Montesquieu, principalmente porque es difícil considerarlo sociólogo. Escéptico, satírico, dramaturgo, autor de un profuso epistolario, historiador, panfletista y, por sobre todas las cosas, racionalista militante. . . es imposible hablar siquiera del siglo XVIII sin mencionar al hombre cuyas efusiones literarias y filosóficas —al decir de Georg Brandes— lo sintetizaron. Detestaba el cristianismo por su creencia irracional en lo sobrenatural y porque había promovido la injusticia social. Fue el Bertrand Russell de su siglo, pero fue algo más y algo menos. Le disgustaban los judíos, en buena parte porque los consideraba responsables del cristianismo. Juzgó bárbara a la Edad Media y vituperó la intolerancia dondequiera. Creía que la opresión política y religiosa era incompatible con la civilización, y expresó estos puntos de vista con tanto vigor y claridad

que se convirtió en el autor más influyente de la época. Era capaz de hacer irrisión de sus contrincantes con expresiones como escuerzo, lagartija, culebra, serpiente, granuja, bellaco, espía, sabueso. . . En vano buscaríamos en Voltaire el tratamiento sistemático de algún tema, el de la sociedad incluido. Era básicamente, como dijo alguien, un *causeur* en letras de molde.

Como Turgot, creía firmemente en la unidad de la especie humana. Por mucho que difiriesen los hombres por su aspecto exterior en los distintos rincones de la Tierra, sus sentimientos y anhelos eran los mismos. Admiraba a los ingleses, como lo atestiguan sus *Cartas filosóficas sobre los ingleses* (1733), pero no hizo exposición sistemática ni de la cultura ni del gobierno de Inglaterra. Señaló que era un país libre, y que el inglés, como individuo libre, podía ir al cielo por el camino que se le antojara. Newton, verbigracia, no sólo tuvo la fortuna de nacer en ese país, sino en una época en que «*les impertinences scolastiques*» [las impertinencias escolásticas] habían sido proscritas y sólo se cultivaba la razón.

Voltaire no tenía preferencias políticas específicas, y se contentó con señalar que los ricos favorecen la aristocracia, el pueblo la democracia y los reyes la monarquía. El clima puede tener alguna influencia sobre los usos y costumbres, decía, pero no explica los grandes acontecimientos históricos. En su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1765) contrapuso la naturaleza y la costumbre: «Hay dos imperios, el de la Naturaleza, que une a todos los hombres sobre la base de ciertos principios comunes, y el de la Costumbre, que, abarcando los usos y costumbres, disemina la variedad por el mundo»⁴². De este modo el orden natural está en oposición al orden social, y Voltaire recurre al primero para atacar las imperfecciones del segundo. Es necio creer que el hombre pudo haber vivido solitario, privado de sociedad. Más aún, su instinto y una natural benevolencia hacia los de su especie lo inducen a vivir en grupos. Dos sentimientos tiene el hombre, la conmiseración y la justicia, sin los cuales no existiría la sociedad. Voltaire no era un campeón de la igualdad social; siempre habrá en este mundo, decía, cocineros y cardenales, y por eso la igualdad es una ilusión. No se aproximó tanto como algunos de sus contemporáneos a la idea de un relativismo cultural. No conocía país alguno en que se juzgase respetable robar a un hombre los frutos de su labor, decir mentiras dañinas, volverse contra un benefactor, difamar o asesinar.

Por último, quería conocer los pasos por los cuales la humanidad había transitado de la barbarie a la civilización. Demandó que la historia no se escribiera atendiendo a las victorias y derrotas militares, sino a las grandes ideas. Aunque además de sus trabajos historiográficos escribió algunas reflexiones sobre la historia, estas no alcanzan a constituir una filosofía de la historia⁴³. Son memorables su escepticismo sobre la historia escrita («un montón de tramoyas que hacemos a los muertos») y su pesimismo sobre la historia vivida («una larga sucesión de crueldades inútiles»). Si el clima tiene alguna influencia en «el imperio de la costumbre», sostenía, no la tienen menos el azar y la casualidad. A la

larga, la sociedad, incluidas sus costumbres, su moral, sus leyes, sus ciencias y sus artes, se forma merced a la interacción de los hombres con el medio que los rodea.

No podía menos que producirse una reacción a un mundo que pretendía contemplarse bajo la fría y a menudo despiadada luz de la sola razón; sobrevino con Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Nacido en Ginebra, pertenecía a una familia de origen francés que vivía en esa ciudad desde hacía doscientos años y era de las pocas autorizadas a acompañar su nombre del título de «ciudadano». La madre de Jean-Jacques murió una semana después de su alumbramiento, y tuvo una niñez precaria; nos la relata, desde luego, en sus *Confesiones*. Rousseau llevó una vida errante, a menudo patética. Mantuvo hasta el final de su vida una relación con Thérèse Levasseur, una inculta camarera de hotel que le dio cinco hijos, todos los cuales fueron abandonados en la casa de niños expósitos —costumbre muy común en esa época, según el propio Rousseau nos asegura—.

En 1749, la Academia de Dijon anunció un concurso de ensayos sobre el tema «Si la restauración de las artes y las ciencias ha tenido como efecto purificar las costumbres o corromperlas». Rousseau presentó un trabajo con el título «Discurso sobre los efectos morales de las artes y las ciencias», y ganó el premio. Era su tesis que la civilización había ejercido una acción corruptora y que, lamentablemente, la ignorancia había sido sustituida por el escepticismo.

«El flujo y reflujo diario de la marea no es influido por la luna con mayor regularidad que las costumbres morales de un pueblo por el progreso de las artes y las ciencias. Cuando apareció su luz en nuestro horizonte, huyó la virtud; y este mismo fenómeno ha sido observado constantemente en todo tiempo y lugar»⁴⁴.

Según una antigua tradición, el dios que inventó las ciencias era enemigo del sosiego de la humanidad. Rousseau comparte este juicio.

Aquí tenemos, sin duda, una tesis sociológica; no sólo ello: Rousseau nos ofrece pruebas empíricas que vienen en su apoyo: los casos de Egipto, Grecia, Roma y Constantinopla, donde eso fue exactamente lo que sucedió, y los de Persia, Escitia y Alemania, «preservadas del contagio de un saber inútil», donde no sucedió. En verdad, Esparta tuvo las virtudes de que careció Atenas, y si Sócrates viviera despreciaría las vanas ciencias del siglo XVIII y «no contribuiría a la inundación de libros que de todas partes afluyen»⁴⁵. Los hombres honestos tienen contento en la práctica de la virtud; se arruinan cuando procuran estudiarla. Esto supone que es mejor vivir en sociedad, a analizarla; y nos está diciendo que si la sociología se hubiera contado entre las ciencias de su época, Rousseau la habría condenado junto con las demás. No obstante, en su ensayo se empeña en averiguar las inducciones que se pueden extraer de la historia. De las que expone, algunas son erróneas: confunde la de

claración de ignorancia, de Sócrates, con una alabanza de esta. Otras son discutibles⁴⁶. Pero la tesis es clara: el auge de la ciencia coincide con la decadencia de la moral. Rousseau llega a lanzar maldiciones contra el arte de la imprenta y a aprobar el incendio de la biblioteca de Alejandría⁴⁷.

Su segundo ensayo, presentado a la Academia de Dijon un año más tarde, se titulaba, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural*. Comienza el «Prefacio» con una declaración que nos trae ecos de Pope: la más útil, aunque la más imperfecta, de las ciencias es la que se ocupa del hombre; y con un homenaje a la admonición del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo». La temática central del ensayo aparece en su segundo párrafo:

desi-
gualdad
social
≠
des.
nat. por

«Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una, a la que llamo natural o física, porque es establecida por la naturaleza, consiste en la diferencia de edad, de salud, fuerza corporal, cualidades espirituales o anímicas; y otra, a la que podríamos llamar desigualdad moral o política, porque depende de una suerte de convención y es establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de que gozan ciertos hombres en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, recibir más honores, ser más poderosos, o tener una posición que les permite hacerse obedecer»⁴⁸.

Todos los filósofos que indagaron los fundamentos de la sociedad entendieron necesario remontarse al estado de naturaleza, pero ninguno lo consiguió, señala nuestro autor: todos trasladaron al estado de naturaleza atributos que no podían tener otra fuente que la sociedad. En verdad, es dudoso que haya existido alguna vez un estado de naturaleza, en un sentido histórico⁴⁹. Por lo que toca a la vida inicial de la humanidad, hay en Rousseau barruntos de selección natural⁵⁰. Especula sobre el origen del lenguaje y, comparándolo con el de la sociedad humana, se pregunta (sin dar respuesta) si la sociedad precedió al lenguaje, o a la inversa. Examinando cuidadosa y detalladamente cómo debe de haber sido el estado de naturaleza, concluye que las diferencias entre los hombres en ese estado son pequeñas, y que las desigualdades naturales están enormemente aumentadas por las desigualdades creadas por las instituciones sociales.

En este segundo *Discurso* se contiene el famoso pasaje: «El primer hombre que, luego de cercar un pedazo de tierra, tuvo la ocurrencia de decir: "Esto es mío", y halló gentes lo bastante ingenuas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil». Basta pensar, decía Rousseau, la cantidad de crímenes, de horrores, de guerras e infortunios que se habrían evitado si nadie hubiera prestado oídos a «este impostor». Al multiplicarse la raza humana, en la misma proporción lo hicieron las preocupaciones de los hombres. La influencia del suelo, el clima y las estaciones introdujo diferencias entre ellos, en especial en sus labores. Las primeras comunidades y lenguas nacieron en islas, porque en estas

los hombres estaban reunidos y tenían más oportunidades de relacionarse. Poco a poco empezaron a percibir relaciones que se podían denotar con términos como «grande», «pequeño», «fuerte», «débil», «rápido», «lento», «temeroso», «osado», etc., y a diferenciar las situaciones en las que podían confiar en los demás, de aquellas otras que podían dar lugar a sospechar de ellos. Poco a poco, y en dilatados espacios de tiempo, esposo y esposa, padres e hijos, comenzaron a vivir bajo un mismo techo y a formar una familia, y «cada familia se convirtió en una pequeña sociedad». Después, hombres y mujeres se reunieron en grupos mayores, y se iniciaron las ceremonias colectivas:

«El que mejor cantaba o bailaba, el más bello, fuerte, diestro o elocuente, recibía la mayor consideración; y este fue el primer paso hacia la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio. De estas primeras preferencias surgieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, y, por el otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por estas levaduras terminó produciendo combinaciones fatales para la inocencia y la felicidad»⁵¹.

Los hombres empezaron, de esta suerte, a dañarse unos a otros. Esto indujo a algunos autores a suponer que el hombre primitivo era cruel. Lo cierto es que la crueldad apareció después: «Nada más dulce que el hombre en su estado primitivo, situado por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de las bestias y de las luces funestas del hombre civilizado»⁵². En ese estado debió continuar el hombre: en él era libre, feliz, honesto y sano. La metalurgia y la agricultura produjeron una gran revolución: el hierro y el cereal civilizaron al hombre y arruinaron a la humanidad. Como ya había apuntado Locke, la propiedad sólo puede provenir del trabajo, y como el más fuerte y habilidoso acumula más, las desigualdades entre los hombres aumentaron. Es fácil imaginar el resto, dice Rousseau. Un espantoso desorden acompañó a la destrucción de la igualdad. El dominio de unos hombres sobre otros, la esclavitud, la rapiña y la violencia aparecieron sobre la faz de la Tierra, y un conflicto perpetuo.

En esta situación alguien tiene que haber tratado de persuadir a los hombres de que se uniesen para su mutua protección; fueron fácilmente seducidos a ello, y todos «corrieron al encuentro de sus propias cadenas», creyendo que era conveniente sacrificar una parte de su libertad para salvaguarda del resto. «Tal fue, o pudo ser, el origen de la sociedad y de las leyes». Una sociedad hacía indispensable el establecimiento de otras, y así se fueron multiplicando. En un apéndice pesimista, Rousseau vuelve a contraponer el estado de naturaleza y el de sociedad, el salvaje y el ciudadano, y no deja dudas acerca de cuál de los dos prefiere. Ser enemigo de la civilización es justo, ya que el hombre es bueno por naturaleza, y son las instituciones las que lo vuelven malo⁵³.

En un artículo titulado «Discurso sobre la economía política», publicado en 1755 en la *Enciclopedia* de Diderot, Rousseau modera sus opi-

niones sobre la sociedad y la civilización, y defiende instituciones como el gobierno, la ley, la propiedad y la herencia. Que los hijos hereden la propiedad de sus padres le parecía lógico, no sólo porque aquellos probablemente contribuyeron en alguna medida a su adquisición, sino porque es fatal, para la moral y para la república, que las personas cambien permanentemente de rango y de fortuna. En ese artículo se refirió, asimismo, a «la ventaja de que todas las personas derivan de la confederación social». Aunque sólo obliga a una breve mención, en 1758 Rousseau escribió a D'Alembert una larga carta que contiene el germen de una sociología del esparcimiento. Las monarquías, decía allí, pueden darse el lujo de espectáculos teatrales, pero a las repúblicas y a las pequeñas ciudades les conviene fomentar los festivales públicos, las competencias atléticas, los desfiles y otras actividades al aire libre.

Emilio, el tratado de Rousseau sobre la educación, apareció en 1762. Sólo señalaremos aquí que con este libro nació la disciplina de la psicología infantil. Tiene interés algo más que incidental, empero, señalar que Rousseau no comparte el relativismo cultural de Montesquieu:

«Lanzad vuestra mirada sobre cualquiera de las naciones del mundo, examinad uno por uno los volúmenes de su historia escrita: en medio de todas estas extrañas y crueles formas de veneración, entre esta sorprendente variedad de usos y costumbres, encontraréis por doquier idénticas ideas de derecho y de justicia; en todas partes rigen los mismos principios morales, las mismas ideas sobre el bien y el mal»⁵⁴.

En el corazón de todo hombre hay un principio innato al que Rousseau denomina «conciencia». Digna de nota para los sociólogos es la advertencia de que si queremos estudiar la sociedad, debemos estudiar al hombre, y si queremos estudiar al hombre, debemos estudiar la sociedad. Los dos siglos siguientes no lograron determinar cuál de estas cosas hay que hacer primero.

El mismo año en que se publicó el *Emilio*, Rousseau dio a la estampa *El contrato social*, que es sólo un fragmento de la gran obra que pensaba escribir sobre las instituciones políticas. Buena parte de este libro está dedicado, no a cuestiones sociológicas, sino a problemas cuyo tratamiento hoy se reservaría a la ciencia política y a la filosofía política: la naturaleza de la soberanía, el proceso de legislación, los regímenes de gobierno, las señales que identifican a un buen gobierno, el proceso electoral y los medios para fortalecer las Constituciones. Todos recordarán las famosas palabras con que se abre el capítulo I: «El hombre nace libre, y está por doquier encadenado». En esta obra de Rousseau, como en las anteriores, la civilización es azote y el estado de naturaleza, bendición. ¿Cómo es posible garantizar a los hombres, por medio del gobierno, la libertad de que gozaron en su estado natural: en algún punto, los obstáculos para la preservación de la vida se vuelven mayores que los recursos de que se dispone para superarlos. Los hombres establecen entonces un contrato mutuo, creando un cuerpo colectivo y recibiendo por este

acto una unidad e identidad comunes a todos ellos. Lo que parecen haber cedido en el contrato lo recobran a cambio. Como dice Rousseau, destacando la frase: «Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general, y, en nuestra capacidad colegiada, acogemos a cada miembro como una parte indivisible de la totalidad»⁵⁵.

El concepto de «voluntad general» ha dado lugar a interminables dificultades de interpretación. No es lo mismo que la voluntad de todos; es una suerte de entidad pública, la unidad de todas las personas, de las actuales generaciones, y de las pasadas y futuras. Guarda estrecha semejanza con la conscience collective de Durkheim. Esa voluntad general impone iguales sacrificios a todos los ciudadanos y es el resguardo último de sus libertades. Protege a cada individuo de los demás; lo protege del abuso de poder del monarca, y literalmente lo obliga a ser libre. Someterse al impulso de los apetitos es esclavitud, pero obedecer una ley que nos dictamos a nosotros mismos es libertad.

Hay un pasaje que podría considerarse sociología pura; en él, Rousseau destaca la superioridad de la costumbre y la ley, y reconoce el poder de la opinión pública:

«A estas tres clases de ley [política, civil y penal] se agrega una cuarta, la más importante de todas, que no está grabada en el mármol ni en el bronce, sino en el corazón de los ciudadanos. Ella establece la verdadera constitución del Estado; cobra nuevas fuerzas cada día; cuando las demás leyes declinan o se extinguen, las reanima o las suplanta; conserva a un pueblo en el espíritu de su institución, e insensiblemente reemplaza la autoridad por la fuerza del hábito. Me estoy refiriendo a la moral, la costumbre, sobre todo la opinión: proyecto este que nuestros políticos ignoran, pero del que depende el éxito de los demás; proyecto del que se ocupa en secreto el gran legislador, aunque parezca limitarse a reglamentaciones particulares que no son más que el arco de bóveda, del cual las costumbres, de más laborioso nacimiento, son al fin la clave inmovible»⁵⁶.

Rousseau admite, además, que arraigadas las costumbres, es vano tratar de modificarlas⁵⁷.

Muchos críticos han expuesto las dificultades e inconsistencias de la obra de Rousseau. El propio autor dijo que *El contrato social* tenía que ser reescrito, y que quienes declaraban entenderlo eran más sagaces que él. Pero es indiscutible su importancia, como la de los *Discursos* anteriores, para la filosofía política y la sociología⁵⁸.

Digamos unas palabras acerca de la monumental *Enciclopedia* de Diderot, publicada en 17 volúmenes de texto y 11 de ilustraciones entre 1751 y 1772. Si fue una obra progresista o retrógrada, si sus artículos fueron originales o meras compilaciones y fragmentos tomados de otros trabajos, si sus autores fueron hombres geniales o meros escribas, he ahí

otras tantas cuestiones a las que no necesitamos dar respuesta aquí⁵⁹. Tanto su editor como algunos de sus colaboradores fueron acusados de ateísmo. No hay, por ejemplo, referencias a la historia de la Creación en la definición de «Hombre (sust. masc.): ser sensible, pensante, inteligente, que puede desplazarse libremente sobre la Tierra. Es superior a todos los otros animales y ejerce dominio sobre ellos; es de hábitos gregarios, ha inventado diversas artes y ciencias, y tiene vicios y virtudes peculiares de su especie». Incluye la palabra «sociedad», uno de cuyos significados es unión de varias personas con algún objetivo, señalándose como ejemplos la familia y la aldea; también se consigna la acepción moderna de «sociedad» como asociación o grupo organizado. Se nos informa que el hombre está hecho para vivir en sociedad porque carece de la dotación apropiada para vivir solo: todos buscamos la compañía de nuestros semejantes (*nos semblables*) y sólo con ellos podemos ser felices. Del adjetivo «social» se dice que es una palabra nueva, que designa las cualidades que hacen a los hombres útiles para sus prójimos. Se podría decir que la *Enciclopedia* reemplazó la palabra «divino» por la palabra «social», pero sólo con alguna exageración. No hay en esa vasta obra idea genuina de una disciplina sociológica. No se da cabida al concepto de que para estudiar a la humanidad debemos partir del grupo y no del individuo. A despecho de sus dificultades con los censores, no se puede mencionar a la *Enciclopedia* como un paso adelante en el conocimiento sociológico, ni tampoco en la especulación sociológica.

Ha sido tema de amplios debates el papel cumplido por los *philosophes* en la génesis de los relevantes acontecimientos de la Revolución Francesa, y el de las ideas en el cambio social en general. En 1770, diecinueve años antes del asalto a la Bastilla, el *avocat général* Séguier escribía: «Los *philosophes* han querido sacudir el trono con una mano y derrumbar el altar con la otra. Se proponían modificar la opinión pública acerca de las instituciones civiles y religiosas, y esa revolución, por así decir, se ha efectuado. La historia y la poesía, las novelas y hasta los diccionarios han sido infestados por el veneno de la incredulidad. Sus escritos, apenas publicados en la capital, inundan las provincias como un torrente. El contagio ha llegado hasta los talleres y las aldeas campesinas»⁶⁰.

El último de los *philosophes* no sólo gravitó en la Revolución, sino que participó personalmente en ella y le ofrendó la vida. Nos referimos a Marie-Jean-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet. Nació en 1742, hijo de un noble empobrecido y de una burguesa de fortuna. Este hombre, que sería después enemigo declarado del clero, fue educado en escuelas de los jesuitas. Tenía 16 años cuando defendió con brillo su tesis de matemática, disciplina a la que había decidido dedicarse; y a los 19 marchó a París para proseguir sus estudios. Allí, bajo la tutela de D'Alembert, frecuentó los salones literarios, en uno de los cuales conoció a quien sería uno de sus más íntimos amigos: Turgot. En 1765, cuando tenía 22 años, publicó su primera obra, sobre el cálculo integral; este trabajo, junto con otros, le valió ser elegido, a los 26 años, miembro de la Acade-

mia de Ciencia, de la que fue después, hasta su muerte, secretario permanente. En 1782 fue designado miembro de la Academia Francesa. Tuvo también una carrera pública como inspector de la Casa de la Moneda, durante el ministerio de Turgot; fue miembro de la Asamblea Legislativa y presidente de su Comisión de Instrucción Pública, y posteriormente, en 1792, miembro de la Convención Nacional. Pero, víctima de la lucha entre girondinos y jacobinos, se lo denunció como sedicioso por haber escrito un enconado folleto contra estos últimos. La Convención votó su arresto; Condorcet buscó refugio como pensionista en la casa de una dama galante, Madame Vernet; oculto allí durante nueve meses, con sólo unos pocos libros y anotaciones a su alcance escribió su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. El peligro que significaba para Madame Vernet alojarlo en su casa se hizo tan grande que Condorcet resolvió escapar disfrazado; pero fue pronto aprehendido por la policía y confinado en una celda de la cárcel de Bourg-la-Reine, donde lo encontraron muerto a la mañana siguiente, el 8 de abril de 1794.

Las concepciones de Condorcet en materia social eran tan avanzadas, que muchas encontrarían oposición en los conservadores de nuestro siglo. Fue uno de los primeros en oponerse a la esclavitud; de su pluma salieron las *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros* (1781), y fue presidente de una sociedad denominada Amigos del Negro. Defendió con vigor los derechos de las mujeres; pensaba que debían tener las mismas oportunidades que los hombres, incluido el acceso a cargos públicos. Apoyó el sufragio universal, la educación universal y gratuita, la separación de Iglesia y Estado, la libertad religiosa para todas las sectas sin excepción, programas de asistencia y seguridad social para pobres, el debido proceso judicial para todos, la legislatura unicameral, la creación de un tribunal mundial con autoridad para zanjar disputas internacionales, la libertad de empresa, el matrimonio y divorcio civil y el control de la natalidad. Además de luchar contra la esclavitud, se oponía a la guerra, la pena capital, el derecho de primogenitura y los crueles castigos que se infligían a homosexuales y prostitutas. Fue un hombre ilustrado, aun para la propia Ilustración.

Como matemático, Condorcet abrigaba la esperanza de que los métodos de las matemáticas pudieran aplicarse al estudio de la sociedad. Por «matemática social» entendía una aritmética política; lo que después se conoció como estadística. En un ensayo presentado ante la Academia Francesa declaró:

«Cuando se considera la naturaleza de las ciencias morales (sociales), no se puede dejar de advertir que, si se las basara, como a las ciencias naturales, en la observación de los hechos, seguirían el mismo método de estas, adquirirían un vocabulario igualmente preciso y alcanzarían igual grado de certeza. Alguien que no perteneciera a nuestra especie podría estudiar la sociedad humana con la misma imparcialidad con que nosotros estudiamos la sociedad de los castores o de las abejas. Una gran dificultad opone el hecho de que el observador es parte de lo que obser-

va, y la verdad no puede ser juzgada por quienes tienen prejuicios o están corrompidos. Por esta razón el progreso de las ciencias sociales ha sido más lento que el de las ciencias físico-naturales.⁶¹

Las dos últimas oraciones, en especial, suenan contemporáneas. Aunque Condorcet no tuvo el mismo éxito en la realización de sus propósitos, intentó aplicar el cálculo de probabilidades (tema al que también hizo contribuciones) para verificar la equidad de las decisiones de los tribunales, averiguar el grado en que las decisiones de los cuerpos legislativos se correspondían con los deseos del electorado, y descubrir un mejor sistema electoral. Percibió la relación que tienen entre sí diversos factores de la sociedad, por ejemplo, el sexo, la temperatura, el clima, la profesión, el régimen de gobierno y los «hábitos ordinarios», con la duración de la vida; o los diversos factores que influyen en el índice de mortalidad; las causas y efectos de los cambios demográficos, y la composición de la población según edad, sexo y ocupación. En todo esto se anticipó a Quételet⁶²

Condorcet abarcó con sus ideas todo el campo de lo que hoy llamamos ciencias sociales, pero su obra cumbre, el *Esbozo*, es sociológica por intención y sesgo; lo es en el mismo sentido que la obra de Comte. Pero es más que eso: un elogio del progreso, de los usos de la razón, de la perfectibilidad y la felicidad de la especie humana. Es sociológica, específicamente, porque no narra la historia de una ciudad, nación o imperio, sino que es, al contrario, un estudio del progreso de la humanidad —o de la sociedad, como hoy parece más natural decir—. Este progreso está sujeto a las mismas leyes generales discernibles en el desarrollo de las facultades del individuo, y de hecho es «la suma de ese desarrollo, realizada en un gran número de individuos reunidos en sociedad».⁶³

De este modo nos alecciona Condorcet sobre la forma de asegurar que el progreso continúe:

«Tal es la finalidad de la obra que he emprendido, y cuyo resultado será mostrar, por la razón y por los hechos, que la naturaleza no ha fijado término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es en verdad indefinida; y que los progresos de esta perfectibilidad, independientes en lo sucesivo de todo poder que pretendiere detenerlos, no tienen más límite que la duración del globo en que la naturaleza nos ha arrojado».⁶⁴

No comparte Condorcet la opinión de Voltaire, para quien la historia sólo es un montón de crímenes, necedades e infortunios; Condorcet es optimista aun sobre el uso militar de la pólvora, que, haciendo que los combatientes luchan a mayor distancia unos de otros, reducirá, decía, el número de bajas.

Su libro se divide en diez capítulos, que corresponden a las diez épocas o etapas por las cuales atravesó la humanidad; he aquí los títulos que él mismo les puso: 1) Los hombres se unen en tribus. 2) Los pueblos

de pastores. Paso de este estado al de los pueblos agricultores. 3) Progreso de los pueblos agricultores hasta la invención de la escritura alfabética. 4) Progreso del espíritu humano en Grecia, hasta el tiempo de la división de las ciencias en el siglo de Alejandro Magno. 5) Progreso de las ciencias desde su división hasta su decadencia. 6) Decadencia de las luces, hasta su restauración aproximadamente en la época de las Cruzadas. 7) Desde los primeros progresos de las ciencias, cuando su renacimiento en Occidente, hasta la invención de la imprenta. 8) Desde la invención de la imprenta hasta la época en que la filosofía y las ciencias se sacudieron el yugo de la autoridad. 9) Desde Descartes hasta la fundación de la República Francesa. 10) De los progresos futuros del espíritu humano. Este último capítulo, a diferencia de los otros, proyecta su visión utópica hacia el porvenir⁶⁵.

El optimismo de Condorcet era moderado por su admisión de que el prejuicio y el error destruyen en ocasiones las conquistas del conocimiento, que los ilustrados podían constituir sólo una pequeña minoría dentro del universo mucho mayor de los ignorantes, y que el progreso podría verse detenido durante períodos más o menos prolongados. En algunas circunstancias, factores casuales pueden retardar o acelerar «la marcha regular de la naturaleza». Como los filósofos de la tradición empirista inglesa, en especial Locke, Condorcet tenía conciencia de la importancia del lenguaje en el proceso de indagación:

«Una de las primeras bases de toda buena filosofía es crear, para cada ciencia, una lengua exacta y precisa, en que cada símbolo represente una idea bien determinada, bien circunscrita, y llegar a determinar bien, a circunscribir bien las ideas por medio de un análisis riguroso»⁶⁶.

Destaca con particular elocuencia los cambios que ha ocasionado al mundo la invención de la imprenta. Ella introdujo en la sociedad una nueva fuerza, la opinión pública, particularmente apta para proteger a la verdad, del error. «Tenemos ahora un tribunal cuya indagación es difícil eludir y a cuyo veredicto es imposible escapar»⁶⁷.

Condorcet comprueba el aumento de la población y se pregunta si ese crecimiento no ha de ser cada vez más rápido, y no terminará por sobrepasar la cantidad de alimentos disponibles. ¿No determinará eso una disminución de la felicidad, una auténtica retrogradación? Dos respuestas se pueden dar. La primera es que el uso de las máquinas incrementará la productividad de la tierra; es imprevisible el modo en que el ingenio del hombre le permitirá transformar los recursos naturales para su propio usufructo. La segunda es el control de la natalidad; si llegase el tiempo en que una abundante población careciere de suficientes alimentos, y a la vez la razón hubiere vencido las absurdas supersticiones que vician el código moral, los hombres admitirán que su deber para los que aún no han nacido es no traerlos al mundo a expensas de la destrucción de los que están en él. Cuatro años después, Malthus, en un capítulo de su *Ensayo sobre el principio de población* (1798), dedica

a examinar las ideas de Condorcet, refuta su optimismo, pero omite este argumento sobre el control de la natalidad. De hecho, el subtítulo de la obra de Malthus era «Con observaciones sobre las especulaciones del señor Godwin, el señor Condorcet y otros autores». Pero Malthus pertenece ya al siglo XIX.

Tanto Saint-Simon como Comte valoraron a Condorcet, aunque no lo eximieron de críticas. Saint-Simon afirmó: «Condorcet fue el primero en concebir la idea de escribir una historia del pasado y el futuro de la inteligencia general. Su proyecto era sublime»; a lo cual, empero, se apresuró a añadir que la ejecución de ese proyecto carecía de valor. Las objeciones de Saint-Simon al *Esbozo* se basaban en tres argumentos: 1) Condorcet sostenía que el lenguaje estuvo presente desde el principio, cuando sólo pudo aparecer después de un largo proceso de desarrollo; 2) presentó a la religión como un obstáculo a la prosperidad humana, siendo que antaño actuó como fuerza integradora en la sociedad; 3) su concepción de la perfectibilidad ilimitada de la especie humana era errónea⁶⁸. El juicio de Comte fue más positivo que el de Saint-Simon: llamó a Condorcet su «padre espiritual», afirmó que la introducción y el último capítulo del *Esbozo* eran piezas inmortales, y declaró que «después de Montesquieu, el avance más importante en la concepción fundamental de la sociología fue producido por el infortunado Condorcet en su obra memorable, el *Esbozo*». Creía Comte, empero, que si bien Condorcet había presentado una concepción del progreso, no consiguió elaborar una teoría que lo explicara. La ley verdadera que quería descubrir, semejante a la ley de la gravitación, se le escapó. Condorcet, desde luego, siempre tuvo a Newton como cartabón para evaluar el progreso de las demás ciencias y la fuente de inspiración para descubrir, en la sociedad, la operación de las mismas leyes universales que gobernaban los movimientos del universo físico.

Italia

Empecemos con una cita:

«En la espesa tiniebla que rodea los más antiguos tiempos, tan alejados de nosotros, brilla empero la luz eterna y permanente de esta verdad incuestionable: que el mundo de la sociedad humana ha sido hecho sin duda por los hombres, y que por consiguiente sus principios se tienen que derivar de las modificaciones de nuestra mente. Quienquiera que reflexione sobre esto no podrá sino maravillarse de que los filósofos hayan puesto todas sus energías en el estudio del mundo de la naturaleza, que, siendo hecho por Dios, sólo El puede conocer con verdad; y en cambio hayan descuidado el estudio del mundo de las naciones, o mundo de la civilización, que, siendo hecho por el hombre, el hombre puede conocer con verdad»⁶⁹.

Estas palabras pertenecen a un notable italiano, Giambattista Vico, el mayor de los sociólogos de su país y uno de los más originales en la historia de la disciplina. Si por un azar hubiera acuñado la palabra «sociología» como rótulo de su quehacer, él y no Comte sería considerado el padre fundador de la disciplina, y esta sería cien años más antigua.

Vico nació en Nápoles en 1688 y murió en esa misma ciudad en 1744. Durante la mayor parte de su vida adulta ocupó una cátedra de retórica en la Universidad de Nápoles, tan magramente remunerada que debió complementar sus ingresos ejerciendo la docencia privada. Cuando llegó el momento de publicar su libro, no contó con subsidio alguno, papal o de otro origen, y para pagarle al impresor debió empeñar un anillo que era su bien más preciado. Corría el año 1725 y el libro se titulaba *Principios de una ciencia nueva acerca de la común naturaleza de las naciones*, conocido hoy universalmente como *Ciencia nueva*. Hasta su muerte siguió corrigiendo este libro, que discurre sobre todo cuanto incluimos hoy en las ciencias sociales. En sustancia es una teoría sociológica acerca del ascenso y declinación de las naciones. Narra la génesis de la sociedad y de su tránsito hacia la civilización en el curso de las edades, proceso que se inicia con la religión y culmina con las ciencias y las artes.

Como la Inquisición seguía gozando en Nápoles de una molesta influencia, Vico se vio forzado a mantener el Jardín del Edén; pero después del Diluvio, los hombres, en estado todavía bestial, se dispersaron «por la selva del mundo». Aterrorizados por el relámpago y el trueno, buscaron por vergüenza la ocultación de las cavernas para su comercio carnal. Así surgieron las familias y luego las comunidades. Este fue el orden de las cosas: primero selvas, después chozas, después aldeas, después ciudades. Las sociedades se inician con la religión, que es también una respuesta al temor. «Varrón recopiló diligentemente no menos de veinte mil nombres de dioses conocidos por los griegos. Estos nombres designaban las necesidades de la vida natural, moral, económica o civil, desde la era primordial en adelante»⁷⁰. Clases sociales aparecen en un temprano momento del proceso histórico. En busca de refugio, los hombres se acogían a la protección de familias establecidas y a cambio les entregaban su trabajo. Se forman así dos clases, la de los héroes y la de los fugitivos, tal como luego, en Roma, habrá patricios y plebeyos.

Vico sostiene que hay tres etapas o períodos en la historia de las sociedades humanas, idea esta que él atribuye a los egipcios y con la cual se anticipa a Turgot, Saint-Simon y Comte. La primera es la etapa de los dioses, en que los hombres viven gobernados por deidades y regidos por auspicios y oráculos. La segunda es la etapa de los héroes, en la cual los patricios entran en pugna con los plebeyos por el deseo de los primeros de preservar el orden social, que los segundos querían cambiar. La tercera es la etapa de los hombres, en que estos reconocen su igualdad y son capaces de constituir primero una república, y luego, una monarquía. Vico, como Comte, ve tríadas por todas partes. En lo que atañe al lenguaje, la progresión es del lenguaje sagrado al simbólico, y de este,

al «vulgar». Homero, por ejemplo, menciona un lenguaje más antiguo que el suyo, que sería el lenguaje de los dioses. Análogamente, hay tres maneras de aprehender el mundo: la animista, la mitopoyética y la científica; y tres clases de costumbres: religiosas, de dignidad y humanas. La ley fue en un principio divina, como la Ley Mosaica; heroica luego, como en Licurgo; y al fin humana, con el desarrollo de la razón. Cada etapa es unidad orgánica, y en su progresión envuelve a lenguaje, arte, gobierno y religión, aspectos que cambian manteniéndose, cada uno, en armonía con los demás. En la tercera etapa, además, las sociedades pasaron de la poesía a la prosa y de la costumbre al derecho —uno estaría tentado de agregar: de la *Gemeinschaft* [comunidad] a la *Gesellschaft* [sociedad].

Pero la tercera etapa no es más permanente que la primera y la segunda. La edad de los hombres inicia su decadencia cuando los seres humanos dejan de respetar la ley, cuando la licencia descomponen la igualdad y cuando la filosofía sucede a la religión. Aparece entonces una nueva barbarie y el ciclo recomienza. La historia es así una serie de ciclos, *corsi e ricorsi*, que eternamente se repiten. Desde luego que las sociedades pueden sucumbir a una conquista externa, y quedar detenidas a veces en su progresión por las tres etapas. Pero la historia de ellas, tomada en conjunto, presenta la pauta cíclica. Por estas etapas transitó Roma y luego Europa. Además, es erróneo suponer, dice Vico, que la cultura surgió en una sociedad y fue después transmitida a otras. Cada sociedad desarrolló sus propias instituciones aislada de las demás. Por consiguiente, cabe presumir que si en sociedades que no tuvieron contacto entre sí surgieron idénticas ideas, estas deben tener cierta base de verdad, y ninguna tradición puede ser falsa por entero.

Formado en Tácito y en el Aristóteles medieval, Vico muy pronto rechazó a Descartes y abrazó las ideas de Francis Bacon. Para Vico, lo que nos alecciona con verdad sobre la naturaleza del mundo no es la matemática sino la historia; y, en la inferencia, no la deducción sino la inducción. Aunque repetidamente reconoció a la Providencia y nunca dejó de destacar la importancia de la religión en las sociedades humanas, Vico imprimió a la historia sesgo científico. No la Providencia; los estados mentales del hombre determinan el curso de los sucesos humanos. La explicación de la historia, y de la sociedad en general, ha de buscarse en el hombre mismo; por eso la historia tiene una base en la psicología. Cada sociedad posee su destino inmanente, y las causas de sus cambios no son providenciales sino naturales. Aquí oímos una nota novedosa, que hace a Vico merecedor de ocupar un lugar entre los sociólogos de la Ilustración. Si Voltaire fue el Bertrand Russell del siglo XVIII, Vico fue su Oswald Spengler.

La historia de la acogida que tuvo la *Ciencia nueva* es curiosa. Lo natural habría sido que un logro tan innovador tuviera repercusión inmediata en los contemporáneos de Vico en Francia, Alemania, Inglaterra y, sobre todo, Italia. Nada de eso ocurrió, sin embargo, salvo para un pequeño círculo de Venecia. En *Acta Eruditorum*, una publicación de

Leipzig, se incluyó un breve comentario negativo; por lo demás, el libro fue ignorado por completo. Como lo expone H. P. Adams: «Fue como si después de construir un gran buque, capaz de navegar por todos los océanos del mundo, se lo hubiera dejado anclado en el muelle del armador para que de tiempo en tiempo lo visitaran unos pocos amigos de su inventor y una o dos personas de superiores dotes lo mencionaran en su correspondencia, reconociendo no tanto su valor intrínseco como la inteligencia que exigió su construcción»⁷¹. Según Adams, Montesquieu, quien visitó Venecia en 1728, fue movido por un literato de nombre Antonio Conti a adquirir un ejemplar de la *Ciencia nueva*; pero al año siguiente, al viajar a Nápoles, aquel no hizo ninguna tentativa de conocer a Vico. Max H. Fisch, apoyándose en la autoridad de Benedetto Croce, dice que tal vez Montesquieu conoció al autor durante su estancia en Nápoles y posiblemente recibió de él un ejemplar de la primera edición, que todavía se conserva en la biblioteca de Montesquieu en La Brède. René Wellek refiere que, cuando estuvo en Venecia, Montesquieu anotó en efecto en su diario su propósito de adquirir la *Ciencia nueva*, pero probablemente no lo hizo, ya que, según afirma Wellek contradiciendo a Fisch y otros autores, «no hay ningún ejemplar en el catálogo de la biblioteca de Montesquieu ni entre los libros suyos que hoy se conservan en La Brède»⁷². Goethe adquirió un ejemplar en Nápoles en 1787 y se lo prestó a su amigo Jacobi. John Stuart Mill, en una carta dirigida en 1844 a Comte, confesaba que no había leído a Vico; y fue en ese momento cuando lo leyó Comte, dos años después de la publicación de la *Filosofía positiva*. Hace un breve comentario sobre él en la *Política positiva* y registra formalmente su nombre en el «Calendario Positivista». El norteamericano George Frederick Holmes, quien a la sazón enseñaba en la Universidad de Virginia, escribió a Comte en 1852 que Vico tenía más derecho que Condorcet a ser su precursor⁷³. En síntesis: Vico no fue descubierto hasta mediados del siglo XIX. Croce atribuye la falta de reconocimiento de su época a la «posición singular, acaso única, que ocupó Vico en la historia de la filosofía, a su anacronismo por exceso de genio»⁷⁴.

Escocia

David Hume (1711-1776) fue el más afable de los hombres y uno de los más grandes filósofos, conocido como epistemólogo, moralista, teórico de la política e historiador. Escéptico en cuanto a la validez de la inferencia causal, que él atribuía enteramente a la costumbre y no a la razón, fue también sensible al papel de la costumbre y la convención en otros ámbitos de la vida mental. En verdad, la costumbre es la gran rectora de la vida humana, dice Hume. Hace eficaz nuestra experiencia y nos induce a esperar que el futuro será como el pasado. Si existe una armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y nuestras ideas,

se debe también a la costumbre: «La costumbre es el principio en virtud del cual se ha establecido esta correspondencia, tan necesaria para la subsistencia de nuestra especie y la regulación de nuestra conducta en todas las circunstancias y acontecimientos de la vida humana»⁷⁵. Tenemos aquí, de hecho, el germen de una sociología del conocimiento. Hume abordó también la doctrina del derecho natural; lo que entendemos por bueno y correcto, sostuvo, deriva de las convenciones de la sociedad. Las reglas —lo que hoy llamaríamos normas— son necesarias tanto para la satisfacción de los intereses individuales como para la estabilidad social. Es posible una sociedad sin gobierno, pero sólo en condiciones primitivas la observamos en ese estado. La flaqueza de los hombres hace que parezcan preferir un bien inmediato a otro más distante; la institución del gobierno puede paliar esta tendencia, pero no curarla. Tal vez sea en el siguiente pasaje donde más se acercó Hume a una apreciación de la sociología (sin emplear este nombre, desde luego): «Se reconoce universalmente que en las acciones de los hombres, de todas las naciones y épocas, hay una gran uniformidad, y que la naturaleza humana es siempre la misma en sus principios y operaciones». Pasaje que continúa así:

«¿Queréis conocer los sentimientos, inclinaciones y curso de vida de los griegos y romanos? Estudiad bien el temperamento y las acciones de franceses e ingleses; no habréis de equivocaros mucho si transferís a los primeros la *mayoría* de las observaciones que habéis hecho sobre los segundos. La humanidad es hasta tal punto la misma en todo tiempo y lugar, que en esto la historia de nada nuevo o extraño nos anoticia. Su mayor utilidad consiste únicamente en descubrir los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando a los hombres en la entera variedad de circunstancias y situaciones, y proporcionándonos materiales en que podamos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes habituales de la acción y la conducta humanas»⁷⁶.

Por supuesto, hay que tener en cuenta la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones, así como las diferencias de edad y sexo, pero en conjunto prevalece entre los hombres la uniformidad de disposiciones.

Al analizar el origen de la justicia y la propiedad, Hume tiene ocasión de especular sobre los orígenes de la sociedad. La naturaleza ha sido cruel con el hombre porque le ha dado más necesidades que medios de satisfacerlas; por eso mismo, sólo en la sociedad «se compensan sus carencias»⁷⁷. A estas necesidades se suma otra, que es el principio primero y original de la sociedad: «El natural apetito entre los sexos, que los une y que preserva su unión, hasta que un nuevo lazo se establece en su común preocupación por sus vástagos. Esta nueva preocupación se convierte también en principio de unión entre padres e hijos, y da origen a una sociedad más numerosa»⁷⁸.

Hume —señalémoslo de pasada— cree que la idea del estado de naturaleza es una ficción inútil. En un ensayo titulado «Del contrato original», sostiene que su única utilidad está en mostrar el surgimiento de

la justicia como resultado de la convención humana. Está dispuesto a conceder que en el principio, cuando se originó la primera forma de gobierno «en los bosques y desiertos», un tipo de contrato social se debe de haber dado por entendido, con condiciones «tan claras y evidentes que se pudo juzgar superfluo declararlas». Pero todos los gobiernos históricos conocidos se fundaron en la fuerza más que en el consenso⁷⁹. Este ensayo llevó a Peter Gay a afirmar que «Hume intenta convertir en sociología no sólo la filosofía moral, sino la filosofía política»⁸⁰.

En su ensayo «De los caracteres nacionales», Hume examina con bastante detalle la influencia de los factores geográficos en la sociedad, y, a diferencia de Montesquieu, duda de que «los hombres deban algo de su temperamento o de su genio al aire, la alimentación o el clima». Más aún, en una disquisición erudita sobre el tema, ofrece no menos de nueve razones por las cuales la interpretación geográfica resulta inaceptable. Es posible que en las latitudes septentrionales los hombres sean propensos al consumo de alcohol, en tanto que en las meridionales prefieran las mujeres y el amor, pero aun en esto las causas morales pueden ser tan importantes como las físicas.

Hume escribió muchos otros ensayos sobre cuestiones que se podrían considerar sociológicas: sobre los gustos y las pasiones, la superstición y el entusiasmo, la dignidad o ruindad de la naturaleza humana, la libertad civil, el auge y el progreso de las ciencias y las artes, la poligamia y el divorcio, los patrones del gusto, la moneda, el interés, la costumbre, la población de las naciones antiguas, el pudor y la impudicia, el amor y el matrimonio, el suicidio. Por último, su *Historia natural de la religión*, en la que aplica el método comparativo, es a todas luces un aporte a la sociología de esta materia.

Las afirmaciones en el sentido de que el verdadero padre de la sociología es Adam Ferguson (1723-1816) son hoy tan frecuentes que, como los tributos a Newton, se han vuelto monótonas. Ferguson fue miembro destacado de un círculo de luminarias que incluyó a David Hume y Adam Smith, más conocidas que él; este grupo, integrado también por personas que cultivaron otras ciencias y artes, fue el creador de la Ilustración escocesa. Recordemos que en esa época Edimburgo, a la que se llamaba «la Atenas del Norte», rivalizaba con París y superaba a Londres y a Filadelfia como centro de la cultura y del saber⁸¹. En muchos aspectos, la Escocia del siglo XVIII tenía lazos más estrechos con Francia que con Inglaterra.

Ferguson, «el escocés más típico de su raza», según lo calificaron en *Edinburgh Review*⁸², sirvió como capellán en el regimiento Black Watch Highland, pero abandonó la Iglesia de Escocia en circunstancias aún envueltas en el misterio⁸³; sucedió a Hume como curador de la Biblioteca de Abogados y fue profesor de filosofía natural primero, y después de «pneumática» y de filosofía moral en la Universidad de Edimburgo, cátedras que conservó desde 1759 hasta su retiro, en 1785. Publicó su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* en 1767, y después (1791)

sus clases, con el título de *Principios de moral y de ciencia política*. También escribió una *Historia del progreso y acabamiento de la república romana*, que publicó en 1782.

Creía Ferguson que la sociedad es el estado natural del hombre y que el estudio que a la humanidad conviene son los grupos y no los individuos: «A la humanidad hay que considerarla en grupos [...] y todo experimento referido a este objeto debe hacerse sobre sociedades enteras, no sobre hombres aislados»⁸⁴. Y en otro lugar: «La humanidad siempre ha migrado o se ha afincado, ha armonizado o combatido, en bandas y en compañías»⁸⁵. En una proposición afín a otra de Hume, establece su punto de vista de que el desarrollo de la propia mente humana depende de la sociedad:

«De todo esto podemos concluir que la atmósfera de la sociedad es el elemento del cual la mente humana tiene que extraer el primer hálito de inteligencia; si no es el aire vital que aviva el aire celestial de los sentimientos morales, no podemos dudar de que es un poderoso efecto incitador de la llama; y de que la mente de los hombres puede compararse (para recurrir a un ejemplo familiar) a esos trozos de elementos combustibles que, por separado, difícilmente se los puede encender, pero reunidos en montón se inflaman con facilidad»⁸⁶.

Y en otro sitio:

«De la sociedad deriva no sólo la fuerza, sino la existencia misma de las emociones humanas más dichosas; no sólo lo mejor de su carácter racional, sino casi todo este. Mándese a un hombre a vivir solo en un desierto y será una planta arrancada de sus raíces; tal vez la forma permanezca, pero todas sus facultades languidecerán y se marchitarán; el personaje y el carácter humanos cesarán de existir»⁸⁷.

Para estudiar la sociedad es menester evitar invenciones, conjeturas y especulaciones (Ferguson estaba pensando en Rousseau), y confiar en la observación. De hecho, la filosofía moral se debe edificar sobre fundamentos científicos y recurrir a datos empíricos tomados de la geografía, la psicología, la historia del lenguaje y la demografía. Pero no intentó Ferguson deducir de principios psicológicos la estructura de la sociedad.

Influido, como todos sus contemporáneos, por Montesquieu, reconoció la importancia de la geografía, pero rechazó las teorías del cambio social basadas en un factor único. También él tiene sus tres estadios —salvaje, bárbaro y «refinado»—, que permiten decir a MacRae que fue un pensador evolucionista antes de Darwin. Rechazó toda idea de hombres que vivieran en estado de naturaleza; si buscáramos un estado tal, lo hallaríamos donde nos encontramos, en nuestro entorno, en Gran Bretaña no menos que en el Cabo de Buena Esperanza. Y rechazó también —mostrándose en esto más avanzado que muchos de sus sucesores del siglo XIX— la analogía organísmica:

«La forma corporal humana sigue un curso general: tiene en todos los individuos una frágil textura y una limitada duración, el ejercicio la desgasta, la repetición de sus funciones la agota. Pero en una sociedad, cuyos miembros constitutivos se renuevan a cada generación, y en que la raza parece gozar de perpetua juventud y acumular una ventaja tras otra, no esperemos, en virtud de una equivalencia de la razón, descubrir imbecilidades conectadas a la mera edad y a la duración de los días»⁸⁸.

Ferguson destacó tanto la uniformidad cuanto la diversidad de las sociedades humanas. La evolución social no es, según él, deliberada: las sociedades «se encuentran con los diversos órdenes establecidos, que efectivamente son el resultado de la acción humana, pero no de la ejecución de un designio». Unas de otras toman en préstamo costumbres, pero sólo cuando la sociedad recipiente está ya predispuesta al intercambio. La evolución social no es lineal sino cíclica. Ferguson en varios pasajes se pregunta por qué ciertas naciones dejan de ser eminentes, y no ofrece explicación enteramente satisfactoria, salvo que hay una decadencia en sus virtudes. La virtud prospera en épocas de lucha y sucumbe al vicio cuando los objetivos que se perseguían ya han sido alcanzados.

Anticipándose a Simmel en casi un siglo y medio, Ferguson sostuvo que el conflicto social es útil; más aún, es esencial: «Quien jamás ha luchado con sus criaturas es ajeno a la mitad de los sentimientos de la humanidad». De hecho, los hombres disfrutaban con el conflicto y se entregaban contentos a toda ocasión de disputa. La agresión es revigorizadora, y la guerra contribuye a la cohesión de la sociedad civil; sin ella, la sociedad sería informe: «Es vano esperar que pueda darse a la multitud del pueblo un sentimiento de mutua unión, si no se acepta su hostilidad a quienes se le oponen»; «Atenas fue necesaria para Esparta, en el ejercicio de su virtud, como el hierro lo es al pedernal en la producción del fuego». Difícilmente hallaríamos expresiones más lúcidas del principio del endogrupo y el exogrupo. Sobre el crecimiento de la población, Ferguson admitió, como Condorcet (ambos antes que Malthus), que los medios de subsistencia lo limitarían: «Los hombres se apiñarán allí donde la situación les resulte tentadora, y en pocas generaciones poblarán todos los países hasta el límite de los medios de subsistencia de estos».

Por último, Ferguson trató de la división del trabajo; como los sociólogos que le siguieron, apreció sus ventajas y sus desventajas. Ella es imprescindible para el progreso y para el cultivo de las «artes de la vida». En las sociedades salvajes y bárbaras, los hombres deben hacer demasiadas cosas y por eso no pueden hacer ninguna. Después, la división del trabajo les permite separar las diversas tareas, ganar eficiencia en ellas y, así, volverse más productivos. Pero, según lo entendió Marx (quien admiraba a Ferguson), la división del trabajo produce alienación. Es pues, una bendición y una maldición a la vez. Divide a la comunidad y es una amenaza para su integración; así da lugar al problema sociológico que un siglo después trataría de resolver Durkheim. Podemos coin-

cidir con Peter Gay cuando afirma que «las páginas de Ferguson sobre la división del trabajo son un modesto triunfo de la sociología del siglo XVIII».⁸⁹ Si a esas páginas les agregamos las muchas que escribió sobre otros temas sociológicos, asistimos a un triunfo no modesto sino de grandes proporciones. Hay en Ferguson un sabor contemporáneo, y podemos referirnos a él en un lenguaje que se acomoda tanto a nuestra época como a la suya.

Donald MacRae sostuvo que si algo había en Ferguson de ciencia económica, estaba al servicio de su sociología; en el caso de Adam Smith, lo contrario es cierto. Su sociología estaba al servicio de su teoría ética —en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759)— y de su teoría económica —en *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776)—. Este último es, desde luego, uno de los grandes libros en la historia de la economía; al introducir la «mano invisible», sentó las bases para el capitalismo del *laissez-faire* y llegó a ser (aunque no enseñada) una de las obras más influyentes en ciencias sociales. Dio lugar a lo que los alemanes llaman «el problema Adam Smith», porque su teoría ética parecía dar apoyo al altruismo, y su teoría económica, al egoísmo. (Recordemos: «No hemos de esperar nuestra comida de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino de la preocupación de cada uno de ellos por su propio interés».) Pero no podemos reivindicar la obra de Smith para la sociología; excepto por sus primeros capítulos sobre la división del trabajo, pertenece enteramente a la economía.

Esta recorrida por la Escocia del siglo XVIII sería incompleta si no mencionáramos a John Millar. Nacido el 22 de junio de 1735, en Kirk O'Shotts, a pocos kilómetros de Glasgow en el camino a Edimburgo, Millar ingresó en el Old College (la Universidad de Glasgow) a los 11 años, estudió allí seis años y asistió a las clases de Adam Smith, quien más tarde fue su íntimo amigo; en 1760 pasó a formar parte del foro profesional de Edimburgo y al año siguiente fue nombrado profesor de derecho civil en esa misma Universidad, cátedra que desempeñó sobresalientemente durante cuatro décadas, hasta su muerte, el 30 de mayo de 1801. Escribió dos libros, ambos muy celebrados en vida de él, olvidados luego, y redescubiertos en época reciente como serios aportes a la sociología. El primero, *El origen de la distinción de los rangos*, lleva este aleccionador subtítulo: *Indagación sobre las circunstancias que dan origen a la influencia y autoridad de los diferentes miembros de la sociedad*. Apareció en 1771 y tuvo cuatro ediciones. El segundo, *Panorama histórico del gobierno inglés desde el asentamiento de los sajones en Britania hasta el acceso al trono de la Casa de los Estuardo*, apareció en 1787 y también tuvo varias ediciones, con ampliaciones y agregados⁹⁰.

El pensamiento de Millar, como el de Ferguson, se ajusta claramente a un encuadre sociológico. Le interesan los usos, costumbres e instituciones en cuanto llegan a regir las relaciones sociales de la humanidad. Aun-

que no deja de apreciar las contribuciones que hicieron a la raza humana legisladores como Licurgo, Solón y el rey Alfredo, atribuye mayor peso a la costumbre que a los individuos en la formación de la ley. En respuesta a Montesquieu, rechazó la insistencia en el clima como factor causante del cambio social, y observó que no puede explicar las diferencias discernibles entre naciones que tienen la misma ubicación geográfica: Esparta y Atenas, España y Francia, Grecia y Turquía, y aun Inglaterra, Escocia y Gales. Por añadidura, «no son menos notables los diferentes usos de los pueblos que habitaron un mismo territorio en distintos períodos, lo cual ofrece pruebas aún más satisfactorias de que el carácter nacional depende muy poco de la acción inmediata del clima»⁹¹. Millar atribuye las desigualdades entre los hombres, que dan por resultado los diversos rangos sociales, a sus diferencias de capacidad y de realizaciones, y, curiosamente, a su afán de honrar a sus superiores. Está lejos de anhelar que se supriman estas desigualdades; en verdad, nos dice, una sociedad sin clases es una esperanza vana⁹². Se han conocido clases altas parasitarias y otras dotadas de cualidades de liderazgo, clases bajas necias y otras dotadas de una viva inteligencia.

Millar discurrió con sagacidad sobre la división del trabajo, señalando el nocivo efecto que su exceso tendría sobre el espíritu humano. Se adelantó al siglo XIX en su descripción de cuatro etapas de la evolución social: caza, pastoreo, agricultura, comercio. En la vida en sociedad regía según él una progresión natural de la ignorancia al conocimiento, de la brutalidad al refinamiento, proceso uniforme que no se podía contrariar, ni acelerar en forma prematura.

Así, salvo el término, John Millar fue un sociólogo. Robert M. MacIver lo llama «pensador seminal y precursor de la sociología»⁹³. Compartió plenamente el sentir anticlerical de sus contemporáneos de la Ilustración, y él mismo fue una figura descollante de la era augusta de Escocia⁹⁴.

Alemania

Aunque no era todavía una nación, Alemania también tuvo su Ilustración en el siglo XVIII. Entre su nómina de celebridades incluyó algunas tan descollantes como Goethe, Kant, Lessing, Schiller, Herder y el propio Federico el Grande, animados todos por una mezcla de deísmo inglés y librepensamiento francés. Federico dejó una producción total de treinta volúmenes, escritos todos en francés, siete de los cuales eran de historia; y en su *Histoire de mon temps* registró no sólo los sucesos militares y políticos de su reinado, sino la actividad científica, filosofía, literaria y artística. Lessing escribió una obra sobre la educación del género humano⁹⁵, que de hecho era una filosofía de la historia, y en la que sostenía que el cristianismo sólo representaba un estadio histórico que sería sucedido por otro (ya alcanzado por algunos individuos).

en que gobernaría la razón. Pero sólo a Herder puede verosímilmente llamárselo sociólogo, y aun el rótulo es harto generoso.

Herder (1744-1803), más romántico que racionalista, era también más devoto que sus contemporáneos franceses y escoceses; en su esquema de desenvolvimiento de las cosas cabía la Providencia. Los racionalistas manifestaron poco más que desdén hacia la Edad Media; Herder, por el contrario, alabó en ella un período en que reinaron la imaginación, la simplicidad y la paz. En su primer libro sobre la filosofía de la historia —*Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774)— argumentó contra la idolatría de la razón y expresó su admiración por las civilizaciones clásicas de Grecia y de Roma. Su *magnum opus* apareció en cuatro volúmenes entre 1784 y 1791, con el título de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*⁹⁶. Explicaba en el prefacio que en su obra anterior no había tenido el propósito de aplicar a todas las naciones los términos metafóricos de infancia, juventud, edad adulta y vejez, ni quiso significar que fuera posible rastrear con certidumbre toda la «historia de la formación»; pero que se le había ocurrido que, si todas las demás cosas del mundo tenían su filosofía y su ciencia, debía haberlas también para aquello que más nos concierne, o sea, la historia de la humanidad misma. ¿Podía ser acaso que Dios, que había regulado todo lo demás en la naturaleza, hubiera librado al azar el curso de la historia?

Tal vez la mejor manera de definir este libro sería decir que es una historia universal. Comienza por la creación de la Tierra y su lugar dentro del sistema solar, se ocupa de los reinos vegetal y animal, de la estructura de plantas y animales, de los instintos de estos últimos, de las diferencias de los hombres con ellos y de la capacidad de razonar propia del ser humano. Procede luego a examinar las características físicas de los pueblos en diversos lugares del mundo, apreciando en especial la influencia del clima en la conformación de las distintas razas. Pero no se muestra dogmático sobre este punto:

«Es verdad que somos dúctil arcilla en manos del clima; pero sus dedos modelan tan variadamente, y son tantas las leyes que lo contrarrestan, que quizá sólo el genio de la humanidad sea capaz de combinar en una totalidad las relaciones de todos estos poderes»⁹⁷.

Insiste en que «a pesar de las variedades de la forma humana, en la totalidad de la Tierra hay sólo una y la misma especie de hombre». . . a punto tal que este es el título de uno de los capítulos⁹⁸. No se debe decir que hay cuatro, o cinco, razas humanas porque «las complexiones se entremezclan». Como por otra parte nos advierte que no debemos llevar demasiado lejos la comparación del hombre con el mono, la anticipación de Darwin es escasa⁹⁹.

A diferencia de Hobbes, Herder no considera al hombre un ser asociado, y mucho menos un animal de presa. Considera que depende de los demás para el desarrollo de sus facultades.

«Concebido en la intimidad del amor y nutrido a los pechos del afecto, es educado por hombres y recibe de ellos mil beneficios que no ha debido ganar. Así, de hecho es formado dentro de la sociedad y por ella; sin la sociedad no habría obtenido su ser ni habría llegado a ser un hombre»¹⁰⁰.

Su estado natural es la paz, no la guerra, aunque esta última se presente a veces como «el vástago de la necesidad». La naturaleza impulsa al hombre hacia la mujer, criatura «disímilmente similar a él, cuyas pasiones no habrán de entrar en pugna con las de él, en armonía con el fin de formar ambos una unión»¹⁰¹. Herder sugiere que el «sexo más suave» posee virtudes que no le han sido concedidas al hombre, y que la mujer gobierna a este con su ternura. Las virtudes viriles son el coraje, el amor paternal y la amistad, «el más noble lazo entre los hombres».

Gran parte del libro es historiografía ortodoxa; Herder narra en detalle la historia de China y Japón, Babilonia y Asiria, los medos y los persas, los hebreos y los egipcios, Grecia y Roma, las naciones germanas y las eslavas, los reinos bárbaros, el progreso del cristianismo, las Cruzadas y la historia europea. Nos advierte que todo suceso histórico debe verse como un fenómeno natural, y que obrando así «por lo común se ponen de manifiesto las causas en virtud de las cuales no pudo ser de otro modo»¹⁰². Uno querría que así fuera en efecto. Digamos de paso que no hay en Herder atisbo de división de los hechos históricos en clases de sucesos, ni idea alguna de pautas recurrentes: en suma, de lo que entendemos por instituciones sociales. En un pasaje parece vislumbrar el quehacer de la sociología. Siendo el hombre parte de la Creación, de ello se deriva que debe obedecer leyes «no menos hermosas y excelsas que aquellas que rigen el movimiento de los cuerpos celestes»¹⁰³. No obstante, las leyes enunciadas por Herder son simplistas y hasta insípidas¹⁰⁴. Si nos decepcionan las respuestas que da a las cuestiones que él mismo plantea, por el lado positivo tenemos que decir que las cuestiones mismas son de auténtico carácter sociológico. De todos modos, es innegable la influencia que tuvo sobre la historiografía de Von Ranke y Mommsen, y sobre la filosofía de la historia de Kant y Hegel.

Conclusiones

Habría advertido el lector que no hemos destinado ninguna sección al pensamiento sociológico en la Inglaterra del siglo XVIII. Por extraño que parezca, en todo el período que va de Locke a Malthus no hubo en ese país pensador alguno que alcanzase la estatura de estos dos, y muy pocos de los que pudiera afirmarse con certeza que orientaban su interés a la naturaleza de la sociedad. Bacon, Hobbes y Locke —para no mencionar por ahora a Newton— influyeron fuertemente sobre los *philosophes* franceses, pero los sucesores de Locke en la tradición empí-

rista británica fueron el irlandés George Berkeley y el escocés David Hume. En 1749, David Hartley publicó sus *Observaciones sobre el hombre: su constitución, su deber y sus expectativas*, pero como Condillac del otro lado del Canal de la Mancha, Hartley pertenece a la psicología más que a la sociología. Antes, en el mismo siglo, Shaftesbury había argumentado, en su *Características de los hombres, costumbres, opiniones y épocas* (1711), que la sociedad se basa en el gregarismo natural del ser humano; pero le atraían más la ética y la estética que las «costumbres» mencionadas en el título de su libro. Mandeville, autor de *La fábula de las abejas* (1714), obra a la que en 1723 añadió un apéndice titulado «Indagación sobre la naturaleza de la sociedad», insistió en que los vicios privados eran otros tantos bienes para el interés público, sostuvo que el origen de la sociedad debía buscarse en los apetitos humanos y se anticipó con sus doctrinas al darwinismo social¹⁰⁵. Bolingbroke, autor de *Cartas sobre el estudio y uso de la historia* (1735), nos dice que «historia es filosofía que enseña con el ejemplo» y nos pide que indagemos las causas y consecuencias de los acontecimientos históricos. Y Burke, más hombre práctico que filósofo, creía que Dios es responsable del orden social; como el hombre es un animal social, la unidad adecuada de estudio es, a su juicio, la familia; por fin, defendió la desigualdad social considerándola inevitable. Pero ninguno de estos autores es un representante notable del pensamiento sociológico. Lo mismo puede decirse de Blackstone y de Bentham, cuya obra apareció más hacia fines del siglo, y de Gibbon, que con su tratado dio realce a la historiografía inglesa.

Del otro lado del Atlántico, Franklin y Jefferson fueron, ambos, hombres de la Ilustración; mantuvieron estrechos vínculos con Francia y emparejaron en genio a los franceses más notables de su época. Franklin, en 1755, expuso en sus *Observaciones concernientes al incremento de la humanidad, al poblamiento de los países, etc.*, el enunciado demográfico de que la inmigración que afluye a un país no aumenta a la larga su población, porque hace disminuir la tasa de aumento poblacional natural; y sostuvo que un solo país (Inglaterra, por ejemplo) sería lo bastante prolífico para poblar la Tierra entera si esta no tuviera otros habitantes. Jefferson hizo sesudos comentarios sobre fenómenos sociales, incluida la población, la estratificación y diversas instituciones sociales; sus *Notas sobre el Estado de Virginia*, que pretendían ser una encuesta estadística, resultaron un vivo examen de muchos aspectos de la vida y la sociedad norteamericanas¹⁰⁶. Pero, repitámoslo, no puede sostenerse que las obras escritas de Franklin y Jefferson pertenezcan al campo de la indagación sociológica.

Tal como sucedió con Vico en Italia y con Ferguson en Escocia, los pensadores ingleses y norteamericanos del siglo XVIII no presentan continuidad en la evolución de las ideas sociológicas. No tuvieron continuadores inmediatos, y por ello es una historia de omisiones y de recuperaciones, de libros cuya gravitación sociológica se descubre después de largos períodos de olvido. El caso de Francia es distinto. Aquí una línea directa une a Montesquieu, Rousseau y Condorcet con Malthus,

Spencer y los darwinistas sociales, por un lado, y con Saint-Simon, Comte y después Durkheim, por el otro. Hay, en suma, una línea de indagación que se convertiría en una disciplina y en una tradición desde el momento en que la palabra «sociología» entrara en circulación, recién acuñada por Comte.

Notas

¹ Crane Brinton. «The Revolutions». *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan, 1930, vol. 1, pág. 129.

² Citado en Preserved Smith, *A History of Modern Culture*, Nueva York: Henry Holt and Co., 1934, vol. II, págs. 355-6. ¡D'Alembert definió al filósofo como alguien que se atormenta mientras está con vida para ser recordado después de muerto!

³ Para el deísmo de este período, y en especial las doctrinas al respecto de Bolingbroke, Pope, Voltaire y Lessing, véase Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century*, New Haven: Yale University Press, 1954. Hazard nos advierte: «No había un solo deísmo sino varios, todos diferentes, opuestos entre sí y aun enfrentados a muerte. El deísmo de Pope no es el de Voltaire, y el de este se encuentra a un mundo de distancia del de Lessing». También los deístas ingleses del siglo XVII (figuras como lord Herbert, Tindall, Toland, Wollaston, Collins y Chubb) tenían concepciones diversas. No obstante, en lo esencial todos ellos querían construir una religión natural sobre la base exclusiva de la razón. Concedían que su respectiva deidad era la creadora del universo, pero luego la relegaban a la posición de observadora del funcionamiento de las leyes naturales. Digamos de paso que Addison se autodenominaba «librepensador», diciendo que el rótulo de «ateo» era anticuado.

⁴ Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, 1932, págs. 31, 157.

⁵ Citado en Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, pág. 356.

⁶ Robert Nisbet, *The Social Philosophers*, Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1973, págs. 217-8.

⁷ Sin embargo, la expresión «ciencia política» fue aparentemente utilizada por vez primera en 1701, en una carta que Leibniz le dirigió al obispo Burnett. En 1726, Jonathan Swift escribió, en los *Gulliver's Travels*, que los habitantes del país de los gigantes «no habían logrado reducir la política a una ciencia, como hicieron los más agudos intelectos de Europa». La expresión se puso en boga después de Hume. Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, pág. 191.

⁸ Al decir esto no queremos significar que las dos concepciones señ incompatibles.

⁹ Fue Immanuel Kant quien tradujo (en *Was ist Aufklärung*, 1784) la expresión francesa «*lumière*» [las «Luces»] por «*Aufklärung*», definiéndola como «la liberación del hombre de su autoimpuesta minoridad», y quien sugirió que el ser humano había llegado a la mayoría de edad en la generación que lo había precedido. Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, pág. 359.

¹⁰ No obstante, Nisbet nos recuerda (*The Social Philosophers*, pág. 218) que a menudo eran tan intolerantes como sus opositores eclesiásticos, y que dos de ellos, Marmonel y D'Alembert, llegaron a apelar al censor para que silenciara al periodista, historiador y crítico Elie Fréron. Incluso Locke, campeón de la tolerancia, se rehusó a hacerla extensiva a los ateos, los unitaristas, los judíos y los católicos.

¹¹ La cita de Condorcet procede de *Eloge de Buffon*; la de Holbach, de su prefacio al *Système de la Nature*; ambos son citados en Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, págs. 358-9.

¹² Una figura hoy olvidada, Johann Christian Edelmann, en *Die Göttlichkeit der Vernunft* (1741), llegó a proclamar la divinidad de la razón.

¹³ La obra clásica sobre este tema es J. B. Bury, *The Idea of Progress* (Nueva York: Macmillan, 1932), que lleva una introducción de Charles A. Beard. Aquí sólo nos ocuparemos de la cuestión en forma indirecta, pues es tratada en detalle en otro capítulo de este libro.

¹⁴ ¡Pocos creerían en los milagros de la Biblia si no tuviesen un autor tan distinguido!

¹⁵ Cf. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Nueva York: Alfred A. Knopf, 2 vols., 1967, 1969.

¹⁶ Ese mismo trascendental año apareció la obra de Vesalio *Sobre la estructura del cuerpo humano*; y dos años más tarde, *El nuevo arte*, de Cardano (sobre el álgebra).

¹⁷ Es posible que ese prefacio haya tenido como efecto favorable el remover obstáculos que hubieran obstaculizado o impedido la publicación del libro.

¹⁸ También Kepler, como alguno de sus sucesores en las ciencias sociales del siglo XX, abrigaba un optimismo exagerado sobre la eficacia de las matemáticas. Como sus ingresos pecuniarios distaban de igualar a su fama, cuando murió su primera esposa Kepler decidió elegir otra ordenando a todas las damas de su conocimiento en una escala, de acuerdo con valores numéricos asignados previamente a sus cualidades. El resto de la anécdota nos la cuenta Preserved Smith: «Este método de escoger esposa parece tan sensato, que debe haber sido para él una inexplicable contrariedad en la adecuación de las cosas que la dama a quien sus cálculos señalaban como la más idónea declinó el honor, y él debió bajar en la lista hasta poder resolver la ecuación entre matemáticas y matrimonio» (*A History of Modern Culture*, vol. I, pág. 27).

¹⁹ La obra de Lane Cooper (*Aristotle, Galileo, and the Tower of Pisa*, Ithaca: Cornell University Press, 1935) arrojó grandes dudas acerca de la autenticidad de este último experimento, como también sobre la célebre frase «*Eppur si muove!*», que presuntamente habría susurrado ante el Tribunal de la Inquisición, convencido de estar en lo cierto. En ninguna de las obras publicadas de Galileo hay referencia al experimento, y lo curioso es que la concepción correcta —que cuerpos de peso desigual caerían a la misma velocidad en el vacío— ya había sido enunciada por Lucrecio en *De Rerum Natura*.

²⁰ Smith, *A History of Modern Culture*, vol. I, pág. 53.

²¹ Tanto en sus *Lettres sur l'Anglais* (1734) como en *Eléments de la Philosophie de Newton* (1738).

²² Digamos al pasar que a esto se le añadió en el siglo XX:

•Y así fue, hasta que el Diablo apareció,
¡Que Einstein sea!, dijo en un clamor,
y al anterior estado se volvió.

²³ Smith, *A History of Modern Culture*, vol. I, pág. 58. Quizá convenga aclarar que Copérnico era polaco; Brahe, danés; Kepler, alemán; Galileo, italiano; Newton, inglés.

²⁴ La geografía, que abarca las exploraciones y la cartografía, se desarrolló con rapidez en los siglos XVII y XVIII; cf. la obra citada de Smith, vol. I, cap. V, y vol. II, cap. III. Respecto de la demografía y la estadística, cf. A. Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the Eighteenth Century*, Londres: George Allen & Unwin, 2ª ed., 1952. Sobre la demografía, véase también *The Determinants and Consequences of Population Trends*, Estudios sobre la Población n° 17, Nueva York: Naciones Unidas, 1953.

²⁵ Montesquieu, *Persian Letters*, Nueva York: M. W. Dunne, 1901, págs. 166-7.

²⁶ Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), cap. xviii.

²⁷ John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theory, Machiavelli through Rousseau*, Nueva York: McGraw-Hill, 1963, vol. I, pág. 256. Véase todo el capítulo sobre Montesquieu (págs. 253-98), aunque en su mayoría se ocupa de su teoría política.

²⁸ «Sí, caballeros; dadme el mapa de un país, su configuración, su clima, sus corrientes de agua, sus vientos, toda su geografía física; dadme sus productos naturales, su flora, su fauna, y me comprometo a deciros, *a priori*, cómo será el habitante de ese país y qué papel cumplirá dicho país en la historia, no por accidente sino por necesidad, y no en una sola época sino en todas las épocas». Victor Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*; citado por Lucien Febvre, *A Geographical Introduction to History*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1925, pág. 10. También nos viene a las mentes la impaciente

«refutación» de Hegel: «No me hablen de determinantes geográficos. Donde antaño vivieron los griegos hoy viven los turcos. Eso zanja la cuestión».

²⁹ Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (1748), libro XIV, cap. 1, Nueva York: Hafner Publishing Company, 1949.

³⁰ *Ibid.*, libro XIV, cap. 1.

³¹ *Ibid.*, libro XIV, cap. 10.

³² *Ibid.*, libro XV, cap. 7.

³³ *Ibid.*, libro XV, cap. 7.

³⁴ *Ibid.*, libro XV, cap. 8.

³⁵ *Ibid.*, libro XVI, cap. 8.

³⁶ *Ibid.*, libro XVII, cap. 5.

³⁷ *Ibid.*, libro XIV, cap. 14. Acerca de las opiniones de Montesquieu sobre el clima en general y la fuente de sus ideas, cf. Robert Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1961, págs. 302-19. Cf. también Plamenatz, *Man and Society*, vol. I, págs. 257-60, y Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, Nueva York: Basic Books, 1965, vol. I, págs. 33-8.

³⁸ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, libro XIX, cap. 6.

³⁹ Recordamos aquí la proposición de Aristóteles: «Una ley deriva toda su fuerza de la costumbre», y la famosa pregunta de Tácito, «*Quid leges sine moribus?*» [«¿De qué sirven las leyes sin las costumbres morales?»].

⁴⁰ Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. I, págs. 13-4.

⁴¹ Emile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960, pág. 57. Cf. también Werner Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Toronto: University of Toronto Press, 1961.

⁴² Voltaire, *Essai sur les Moeurs* (1765), cap. cxcvii, París: Editions Garnier Frères, 1963, vol. II, pág. 810.

⁴³ La *Filosofía de la historia* de Voltaire (1766) es más bien una historia universal; la expresión significaba para él la historia escrita por un *philosopher* o un librepensador. Ese mismo año apareció la traducción inglesa, reimpressa en 1965 (Londres: Vision Press).

⁴⁴ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourse*, con una introducción de G. D. H. Cole, Londres: Everyman's Library, J. M. Dent & Sons, 1947, pág. 123. El Consejo de Estado que en 1759 prohibió la *Enciclopedia* de Diderot era de igual opinión: «Las ventajas que puedan extraerse de una obra de esta suerte con respecto al progreso de las artes y las ciencias jamás podrán compensar el daño irreparable que de ella deriva para la moral y la religión». Citado en Will y Ariel Durant, *The Story of Civilization*, Nueva York: Simon & Schuster, 1965, vol. IX, pág. 642.

⁴⁵ Rousseau, «A Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences», en *The Social Contract*, pág. 127.

⁴⁶ Por ejemplo cuando escribe: «Cuando los godos arrasaron Grecia, las bibliotecas se salvaron de las llamas gracias a una opinión que ellos sustentaban, a saber, que era mejor abandonarle al enemigo una posesión calculada para que su atención se apartase de los ejercicios militares, y mantenerlos dedicados a ocupaciones indolentes y sedentarias» (*Ibid.*, pág. 135).

⁴⁷ Señalemos de paso algo interesante: en este ensayo Rousseau emplea la palabra «sociedad» como sinónimo de «este rebaño de hombres»; en otros lugares la emplea como sinónimo de «el cuerpo político».

⁴⁸ Rousseau, «What is the Origin of Inequality among Men...?», en *The Social Contract*, pág. 160.

⁴⁹ Durkheim percibió esto claramente: «El *estado de naturaleza* no es, como se ha dicho a veces, el estado en que vivía el hombre antes de que aparecieran las sociedades. La expresión podría sugerir un período histórico de los inicios del desarrollo humano, y no es esto lo que Rousseau quiso decir con ella. [...] El hombre natural es, simplemente, el hombre despojado de lo que debe a la sociedad, reducido a lo que sería si siempre hubiese vivido aislado. Así pues, el problema es más psicológico que histórico, y consiste en distinguir los elementos sociales de la naturaleza humana respecto de aquellos elementos inherentes a la constitución psicológica del individuo». Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, pág. 66.

- ⁵⁰ Rousseau, «The Origin of Inequality», en *The Social Contract*, pág. 164.
- ⁵¹ *Ibid.*, pág. 197.
- ⁵² *Ibid.*, pág. 198.
- ⁵³ Rousseau envió un ejemplar de su *Discurso sobre la desigualdad* a Voltaire y recibió de él una encantadora respuesta, donde leemos: «He recibido, Señor, vuestro nuevo libro contra la raza humana. Os doy las gracias por él. Vos complaceréis a los hombres, a quienes decís verdades que les incumben, pero no los corregiréis. Pintáis con colores muy auténticos los horrores de la sociedad humana. [. . .] Nadie ha empleado jamás tanto intelecto para persuadir a los hombres de que son bestias. Al leer vuestra obra, lo acomete a uno el deseo de ponerse a caminar en cuatro patas; pero como hace más de sesenta años que perdí ese hábito, creo imposible, por desgracia, que pueda retomarlos». Citado en W. y A. Durant, *The Story of Civilization*, vol. X: *Rousseau and the Revolution* (1967), pág. 31.
- ⁵⁴ Rousseau, *Emile*, Londres: J. M. Dent, 1930, pág. 251.
- ⁵⁵ Rousseau, *The Social Contract*, libro I, cap. VI.
- ⁵⁶ *Ibid.*, libro II, cap. XII.
- ⁵⁷ *Ibid.*, libro II, cap. VIII.
- ⁵⁸ Es digna de mención la oposición de Rousseau a la pena capital: «El Estado no tiene derecho, ni siquiera por vía de ejemplo, a causar la muerte a alguien a quien podría sin peligro dejar con vida». *Ibid.*, libro II, cap. V.
- ⁵⁹ «Meros escritores» es una expresión predilecta de Paul Hazard; véase su capítulo «The Encyclopedia» en *European Thought in the Eighteenth Century*, págs. 199-214. Acerca de la *Enciclopedia*, véase también René Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie* (París, 1923; Ginebra: Slatkine, 1970). Estoy en deuda con Tom Bottomore por haberme indicado esta obra de Hubert.
- ⁶⁰ Citado por Bury, *The Idea of Progress*, pág. 203. Podría decirse que a esto contribuyó el aumento de la alfabetización, la popularidad de la lectura, el desarrollo de las academias científicas, las revistas especializadas y los museos, así como el hecho de que los *philosophes* renunciaron al latín en favor de los idiomas vernáculos. Cf. Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, págs. 126-40, y su cap. XI, «The Propaganda of the Enlightenment», vol. II, págs. 355-67. Entre 1740 y 1748 se imprimieron diecinueve ediciones de las obras de Voltaire, y el número de sus lectores se estimó en doscientos mil.
- ⁶¹ Citado por J. Salwyn Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*, Nueva York: Harcourt, Brace & Co., 1934, pág. 117.
- ⁶² Sobre Condorcet y las matemáticas, véase Gilles-Gaston Granger, *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, París: PUF, 1956.
- ⁶³ Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1955, pág. 4.
- ⁶⁴ *Ibid.*
- ⁶⁵ Señalemos que esto no era sino un opúsculo previo a una obra mucho mayor que Condorcet se proponía escribir.
- ⁶⁶ Condorcet, *Sketch for a Historical Picture*, pág. 44.
- ⁶⁷ *Ibid.*, pág. 100.
- ⁶⁸ Schapiro sugiere que en este punto Condorcet no entendió a Saint-Simon. Sostenía aquel que el progreso acompaña el aumento del saber, no que aumentase la capacidad de la mente humana para adquirir saber. Las citas de Saint-Simon y de Comte fueron tomadas del libro de Schapiro (*Condorcet*, pág. 263).
- ⁶⁹ Vico, *The New Science*, Garden City: Anchor Books, Doubleday & Co., 1961, págs. 52-3.
- ⁷⁰ *Ibid.*, pág. 27.
- ⁷¹ H. P. Adams, *The Life and Writings of Giambattista Vico*, Londres: George Allen & Unwin, 1935, pág. 172. Véase también Hazard (*European Thought*, pág. 37): «Sólo más tarde esta apelación fue escuchada y respondida. En su momento no tuvo eco alguno; ningún converso, ningún discípulo lo siguió en su derrotero».
- ⁷² René Wellek, «The Supposed Influence of Vico on England and Scotland in the Eighteenth Century», en Giorgio Tagliacozzo, ed., *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969, pág. 223; el ensayo abarca las págs. 215-23. Esta compilación, en la que participaron cuarenta y un autores, es en sí mismo un testimo-

nio de la importancia que se asigna contemporáneamente a Vico; véase también en él el ensayo de Werner Stark, «Giambattista Vico's Sociology of Knowledge», págs. 297-307. La tercera edición de *Ciencia nueva* apareció en 1744, cuando Rousseau era secretario del embajador francés en Venecia, a la sazón un emporio bibliográfico; pero aparentemente nadie sabe si encontró el volumen en alguna tienda.

⁷³ Holmes, quien enseñó en la universidad en el período 1857-97, adquirió el *Cours de philosophie positive* de Comte en mayo de 1848, y, como atestiguan las anotaciones que hizo al margen, lo leyó ese mismo año. En 1852 publicó dos artículos sobre Comte en la *Methodist Quarterly Review*. Comte, a su vez, consideraba a Holmes su más meritorio crítico norteamericano; cf. Richard L. Hawkins, *Auguste Comte and the United States, 1816-1853*, Cambridge: Harvard University Press, 1936, págs. 99-142.

⁷⁴ Benedetto Croce, «Vico», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan, 1934. Véase también Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico* (1913), Nueva York: Russell & Russell, 1964. Curiosamente, Peter Gay no menciona a Vico en sus dos volúmenes sobre la Ilustración.

⁷⁵ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. V, parte II, pág. 44.

⁷⁶ *Ibid.*, sec. VIII, parte I, pág. 65.

⁷⁷ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte II, sec. II.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ David Hume, «Of the Original Contract», en *Hume's Essays*, Londres: George Routledge & Sons, s.f., págs. 322-38.

⁸⁰ Gay, *The Enlightenment*, vol. II, pág. 335.

⁸¹ Donald G. MacRae, «Adam Ferguson, Sociologist», *New Society*, 24 de noviembre de 1966, págs. 792-4. Este ensayo se reprodujo, con leves modificaciones, en Timothy Raison, ed., *The Founding Fathers of the Social Sciences*, Baltimore: Penguin Books, 1969; cf. también, del mismo autor, *Ideology and Society*, Londres: Heinemann, 1961, cap. XII.

⁸² William C. Lehmann, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, Nueva York: Columbia University Press, 1930, pág. 16, n. 4.

⁸³ Véase, sin embargo, David Kettler, *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Columbus: Ohio State University Press, 1965, págs. 47-9.

⁸⁴ Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, Londres: A. Millar and T. Caddell, 2ª ed., 1768, pág. 6.

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 23.

⁸⁶ Citado en Kettler, *The Social and Political Thought*, pág. 193.

⁸⁷ *Ibid.*, pág. 195.

⁸⁸ Citado en Lehmann, *Adam Ferguson*, págs. 149-50.

⁸⁹ Gay, *The Enlightenment*, vol. II, págs. 342-3.

⁹⁰ Se hallarán pormenores sobre la vida y escritos de Millar en William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow: His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960. En este volumen Lehmann reproduce la tercera edición de *The Origin of the Distinction of Ranks*, junto con fragmentos de otros trabajos.

⁹¹ Millar, «Introduction» a la tercera edición de *The Origin of the Distinction of Ranks*.

⁹² Como escribió sobre él un autor en la *Edinburgh Review*, Millar «miraba con profundo desdén esos pueriles esquemas de igualdad que amenazaban subvertir las distinciones de la propiedad o degradar la aristocracia natural de las virtudes y de los talentos»; citado por Lehmann, *John Millar of Glasgow*, pág. 67.

⁹³ Robert M. MacIver, «Foreword» a Lehmann, *ibid.*, pág. xii.

⁹⁴ Sobre otras figuras de la Ilustración en Escocia, entre ellas Thomas Reid, Francis Hutcheson, Dugal Stewart, lord Kames y lord Monboddo, consúltese Gladys Bryon, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1945; y Louis Schneider, ed., *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

⁹⁵ Gotthold Ephraim Lessing, *Der Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).

⁹⁶ Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, trad. al inglés en 1800 con el título *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Las

citas pertenecen a los dos volúmenes de la segunda edición inglesa, de 1803.

⁹⁷ *Ibid.*, vol. I, pág. 311.

⁹⁸ *Ibid.*, vol. I, págs. 293 y sigs.

⁹⁹ Aunque por desgracia (y en forma incongruente con el resto de su pensamiento), Herder se permite decir que la naturaleza situó al negro próximo a los antropoides (*ibid.*, vol. II, pág. 274). R. G. Collingwood (*The Idea of History*, Oxford: Clarendon University Press, 1946, pág. 92) acusa a Herder de tener ideas racistas, acusación que Frank E. Manuel lamenta (en su introducción a la traducción inglesa de Herder, *Reflections on the Philosophy of Mankind*, Chicago: University of Chicago Press, 1968, pág. x).

¹⁰⁰ Herder, *Ideen*, vol. I, pág. 376.

¹⁰¹ *Ibid.*, vol. I, pág. 378.

¹⁰² *Ibid.*, vol. II, pág. 187.

¹⁰³ *Ibid.*, vol. II, pág. 269.

¹⁰⁴ Un ejemplo: «El progreso de la historia muestra que, a medida que ha prosperado la genuina humanidad, los demonios destructivos de la raza humana disminuyeron en cantidad; y esto deriva de las leyes naturales intrínsecas de una razón y una acción práctica autoesclarecedoras», *ibid.*, vol. II, pág. 281.

¹⁰⁵ Mandeville escribió asimismo un opúsculo en favor de la prostitución como parte del mecanismo autorregulador de la sociedad: *A Modest Defense of Publick Stews*, Londres: Scott & Browns, 1724.

¹⁰⁶ Cf. C. Randolph Benson, *Thomas Jefferson as Social Scientist*, Cranbury, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1971.