

de la filosofía en México de Abelardo Villegas que hemos seguido tan de cerca como ha sido posible muestran, en este dominio, una creciente toma de conciencia nacional, pero una toma de conciencia que, al descubrirnos nuestras características propias, al permitirnos delinear en forma cada vez más nítida nuestros proyectos de vida nacional nos han permitido reencontrar una humanidad que habíamos perdido al través de la adopción de patrones heteronómicos, devolviéndonos con ello al esfuerzo cooperativo que requiere el estudio de todo lo humano.

ORGAZ, Raúl A.: *Ensayos Históricos y Filosóficos*. Obras Completas III. Prólogo del Dr. Henoch D. Aguiar. Assandri. Córdoba, Argentina, 1960, páginas 356.

De Raúl A. Orgaz pueden recogerse fácilmente las frases ponderativas de por lo menos dos grandes estudiosos y maestros de la Sociología en Latinoamérica: el doctor Lucio Mendieta y Núñez le considera una inteligencia privilegiada al servicio de la disciplina, desaparecida cuando aún cabía esperar mucho y muy bueno de su pluma; el doctor Alfredo Poviña, que le contó como uno de sus maestros hace resaltar lo sistemático de sus trabajos, la modestia y la sencillez de su esfuerzo, realizado "con un tecnicismo sin contemplaciones y con una inmensa honradez y seriedad científica" pudiendo considerarse que "fue una vida al servicio de la inteligencia y una vocación inequívoca al servicio de la Sociología".

A estas apreciaciones, cabe agregar las que hace, en la evocación de sus recuerdos sobre Orgaz, Henoch Aguiar que convivió y trabajó con él durante mucho tiempo, tras haber sido su maes-

tro. Aguiar recuerda de Orgaz su vida de estudiante cumplido, de inteligencia despierta, de curiosidad insaciada, que entre sus compañeros destacaba por percatarse más del alcance y sentido de los hechos. En la Universidad, su labor es doble, de aprender y difundir lo aprendido iniciando desde pronto su colaboración en las revistas universitarias. Tras corta permanencia en Europa —interrumpida por la Primera Guerra— regresa a Córdoba en donde como profesor y en contraste con otros profesores sabios que no obstante su sabiduría se abstendían de publicar textos, da a la imprenta obras suyas tras haber sido el impulsor del propio Aguiar (cuando era éste su maestro) en la publicación de textos ajenos.

"Cuando Orgaz se hizo cargo de la enseñanza de la Sociología, ya era un maestro, por su vocación, por su preparación, por la claridad de su vida. Enseñaba y ejemplificaba" (13). Por otra parte, como Durkheim —de quien cabe recordar que frecuentó las aulas— no improvisaba sus cátedras, sino las sometía a la guía de rigurosos cuadros sinópticos. Esa cátedra la desempeñó hasta 1946 en que, con gran dolor suyo, fue separado de la docencia universitaria cuando acababa de publicar su *Sociología*.

Como abogado colaborador de Henoch Aguiar, realizó el ejercicio profesional "más que como un oficio venal, como un alto magisterio, auxiliar de la justicia, a cuyo triunfo, el abogado debe, ante todo, concurrir".

Conforme a lo señalado por el propio Aguiar, no obstante haberse consagrado casi exclusivamente al estudio, Orgaz vivió espiritualmente en su medio, observándolo y analizándolo con su instrumental sociológico y enriqueciendo con ello su conocimiento mismo de lo social así concretizado, y participando en él al través de una postura definida, favorable a la democracia y a la libertad. "Fue

radical en lo político, fue reformista en el claustro universitario creyendo encontrar en ambos movimientos 'la substitución de un tipo de coexistencia por otro', considerado por él como un cambio fundamental de carácter institucional, tendiente a mejorar y acelerar por la vida de la libertad y de la cultura de la sociedad, el progreso espiritual de la República y de la Universidad" (19). A lo que cabe agregar que, nada de extraño tiene el que uno de los primeros teóricos del estudio sociológico de las revoluciones en Latinoamérica haya asumido posiciones que, en lo fundamental, lo orientaban en un sentido revolucionario (en cuanto buscaba esa "substitución de un tipo de coexistencia por otra") si bien las fuerzas configurantes de su personalidad le alejaban de cualquier postura de revolucionario estridentista, teatral y espectacular.

Del estudioso que al través de estas líneas se nos presenta, su hermano, el doctor Arturo Orgaz, ha reunido y publicado las Obras Completas, de las que el primer tomo está constituido por su Sociología y el segundo por su Sociología Argentina (con ensayos sobre Echeverría, Alberdi, Vicente Fidel López y Sarmiento) en tanto que este tercero contiene un conjunto de ensayos históricos y filosóficos y se prevé un cuarto volumen en el cual se contendrán sus aportaciones sobre los problemas de la enseñanza universitaria.

En este volumen, al lado de sus exámenes analíticos y críticos de las obras de Tarde, de Freud, de Weber, de Spengler, queremos señalar el que hace de "Ingenieros, sociólogo" particularmente en cuanto, al través de este estudio de no más de 22 páginas, se pone de manifiesto la continuidad de la tradición (tradición crítica) de la sociología en particular y de las ciencias sociales en general en Argentina. Porque si Orgaz estudia a Ingenieros y lo crítica, no es menos cierto que

Ingenieros, por su parte, en la porción crítica (la otra porción es lo que Orgaz llama porción constructiva) de su obra estudia y critica las ideas expuestas tanto por los iniciadores de la sociología argentina como Echeverría, Alberdi y Sarmiento como por los continuadores de la misma como J. M. Ramos Mejía, J. A. García, C. O. Bunge, L. Ayarragaray y A. Alvarez.

La porción constructiva de la obra sociológica de Ingenieros considera Orgaz que está constituida por su concepción de la sociología como ciencia natural (de acuerdo con un monismo bioeconómico) por la aplicación de ese criterio a la evolución social argentina, y por el estudio de la formación de la argentinidad. Como un balance general de esta porción constructiva, Orgaz apunta que "el ensayo del doctor Ingenieros queda no sólo como un magnífico paradigma de aplicación a la historia argentina de los cánones del economicismo social, sino como un llamado enérgico a la claridad en las doctrinas y a la armonía en las síntesis históricas" (288).

Fuera de los ensayos históricos y de los ya anotados referentes a diferentes teóricos y doctrinarios de la sociología, en este tercer tomo de las Obras Completas de Orgaz figuran por lo menos tres ensayos de un gran interés para el sociólogo y el filósofo social: su estudio sobre las generaciones, el que consagra a las teorías sobre la revolución y el que habla del origen social de la religión.

*Las Generaciones Históricas.* En la concepción de Ortega y Gasset —quien volvió a traer ante nuestra atención un tema antiguo— la generación es un momento de la vitalidad de una sociedad, una pulsación de su potencia orgánica, un compromiso, también, entre masa e individuo. El tema —en un proceso de remontamiento —puede encontrarse en Mentée (*Les générations sociales*, 1920)

en Ottakar Lorenz y en su maestro von Ranke, en Dromel, en Ferrari... en Herodoto y en los sacerdotes egipcios "que contaban por generaciones, abarcando una generación viril un tercio de siglo". Por otra parte, volviendo a lo más próximo a nosotros, lo que hay, de acuerdo con Orgaz es un deseo de arrebatar el concepto de generación a la crítica literaria (para la que ha sido instrumento eficaz) a fin de cientifizarlo.

La problematicidad de la noción examinada aparece con el examen del concepto según el cual la generación sería "conjunto de hombres que han seguido a los mismos maestros, que han respirado la misma atmósfera de ideas generales, se han orientado por los mismos ideales y han enterrado a los mismos muertos... vale decir, ha sumergido a los mismos ídolos bajo una ola nueva de creencias y deseos". Su substancia misma se revela asimismo por estos caminos, en cuanto la misma está constituida esencialmente por su entidad espiritual, por el contenido de conciencia colectiva, por la unidad espiritual que da fisonomía al conjunto.

El concepto de generación no puede reducirse a un decisivo elemento de co-taneidad so pena de reducir a su vez la teoría de las generaciones históricas a una psicología de las edades. Tampoco puede reducirse a la determinación de ciertos cortes históricos so pena de reducirla a mero recurso de periodización de la teoría general del espíritu social estudio de las tradiciones, las élites y las multitudes.

Lo fundamental parece ser, en efecto, esa corriente de opiniones y sentimientos que puede considerarse como estado de alma colectivo. Este concretizaría en torno o correría por los cauces del enfrentamiento a un mismo problema social, para algunos: para otros, tendría consistencia no gracias a la conciencia del mismo problema, sino a la propuesta de unas mismas soluciones. Pero, en re-

lación con lo primero, habría que considerar que frente a un mismo problema hay polarización de actitudes en diferentes planos: según el altruismo, el egoísmo o la indiferencia de los individuos, conforme señala Orgaz; de acuerdo con la pertenencia de los individuos a diferentes estratos económicos, ocupaciones, políticos, culturales, etc., como podríamos señalar también en un sentido más estrictamente sociológico. Y si bien en relación con lo segundo cabe creer en que la psicología de las generaciones podría ser "la máscara de una psicología de los pueblos" según el apuntamiento de Orgaz, cabría señalar que, dentro de la tónica general que cabe descubrir como psicología de cada pueblo es posible, en la corriente de su historia, reconocer los rasgos que caracterizan a una generación (y que la diferencian tanto de la previa como de la que le subsigue).

Y no habría, en este sentido, el rechazo que parece haber en la presentación de Orgaz de estos modos de concebir a las generaciones —por lo menos en este punto— sino aceptación de las mismas y de su complementaridad en cuanto: dentro de las características propias de una sociedad de las que permite hablar una psicología de los pueblos (tan necesitada de rigurosa constitución científica) se producen, en determinado momento —estimuladas por acontecimientos históricos que afectan hondamente la conciencia social— variaciones que caracterizan, en forma genérica —y conforme ha de precisarse adelante— a quienes conviven en esos momentos dentro de los marcos estructurales-culturales-significativos de la sociedad correspondiente, y que no impiden que en el seno del conjunto se produzca, a su vez, en torno del problema y de las soluciones posibles, una polarización que dependerá quizá en primer término de las capas de edades —regidas por su parte por la psicología de las edades— pero que no sólo

estará determinada por este factor, sino que será una resultante de la concurrencia de diferentes fuerzas. Resultante de las múltiples diferenciaciones que se producen en lo social de acuerdo con diferentes criterios, y de entre las que cabe destacar —con vistas a la anudación con conceptos ulteriores de la presentación de Orgaz— el grado de conciencia o lucidez de diferentes estratos sociales.

En efecto, la generación mienta, en un cierto sentido —tácito o explícito— la existencia de un programa de vida. Conforme más expreso sea dicho programa, la generación tendrá perfiles más claros. Conforme haya menos discrepancias en torno de ese programa, la generación será más compacta. Pero, en relación con dicho programa existen diferentes grados de lucidez, de conciencia, de voluntariedad. Aún en esos casos en que el programa generacional es expreso, unos individuos lo conocen o lo comprenden más que otros, unos sienten el problema central de la generación y hacen suyas las soluciones más que otros, unos quieren la realización del programa y contribuyen a su realización más que otros.

Señalar, entonces, como hace Orgaz, el que muchos consideran que la generación histórica “no es más que un núcleo selecto de individuos dotados de un programa en los órdenes de la especulación y de la práctica” parece una verdad a medias útil quizá en cuanto, por caminos desviados nos lleva a reconocer una vez más el carácter polarizante de lo social. En efecto, ese énfasis provisional en el núcleo selecto ha llamado la atención hacia una analogía entre lo generacional y la moda, aunque lo generacional parezca ser algo mucho más estable, que cala mucho más hondo, que tiene significación profunda histórico social y que abarca —en forma que aspira a la coherencia— todos los aspectos de la vida social, mientras la moda es, sobre todo,

algo mucho más variable o incluso fluctuante, que afecta sólo a la superficie, de mínima significación histórico social y que, en cuanto moda, en sentido estricto, se refiere si no sólo al aspecto estético sí a aspectos aislados de lo social.

Conforme a esa analogía, una generación histórica sería ese núcleo selecto de individuos que “lanzan una nueva moda o luchan por imponer un estilo nuevo de cultura”. Afirmación útil como dijimos y trataremos de mostrar, pero excesiva en cuanto no creemos que pueda establecerse legítima sinonimia entre moda y estilo de cultura siendo como es el segundo un concepto más amplio y estricto que el segundo. Afirmación útil en cuanto, conforme registra Orgaz:

“Toda moda, para Simmel, comporta la confluencia y compenetración de dos corrientes: la social que lleva a acomodarse de alguna manera a lo existente y dado, y la corriente individual que conduce a destacar y subrayar el yo... Una generación dispuesta a luchar por el triunfo de una moda nueva en el mundo de la cultura no es algo totalmente subversivo e iconoclasta: por grande que sea el ansia de innovación que la domine, estará apoyándose, con conciencia o sin ella, en la palabra de maestros visibles o invisibles. No hay moda sin modelo ni generación sin maestro... Ortega y Gasset acierta cuando sostiene que la generación es un compromiso dinámico entre masa e individuo...”

De este modo, el programa generacional descubierto, esclarecido, expresado gracias a esos grupos selectos se extiende hasta la masa y tanto en la élite como en la masa se dan, en proporciones variables, los anhelos de renovación y los anhelos de preservación de lo social siendo de este modo como no puede admitirse, en forma alguna, que lo generacional sea cosa exclusiva de los grupos selectos. Estos son, en todos los casos, los “formuladores de la conciencia del

grupo" y, en múltiples ocasiones, los adelantados de los anhelos progresistas del grupo, pero estos mismos anhelos no podrían ni expresarse ni encarnar si oscuramente la misma masa indiferenciada —que se diferencia en múltiples grupos de opinión gracias a ese elemento diferenciador que es el programa generacional, unificador asimismo en otro nivel— no sintiera tales deseos de transformación social.

Ese programa lo es en el mundo de la inteligencia, en el mundo de la acción y "se puede añadir todavía un programa en el mundo de la sensibilidad que complementa el idearium colectivo con el insuprimible capítulo estético" (202) convirtiéndolo así en programa integral.

Casi hacia el fin de su disertación sobre las generaciones, con respecto a la cual hemos tenido oportunidad de registrar ocasionales discrepancias, Orgaz señala una "última analogía y no de las menos curiosas: la psicología de la generación es de la misma especie que la psicología del público... La "sensación de actualidad" que decía Tarde finca no en nuestra conciencia de la proximidad de los hechos relatados por el periódico, sino en nuestra conciencia de que las ideas, las simpatías y antipatías que nos dominan en la lectura son los de multitud de lectores". Lo cual le permite abrir la siguiente interrogante: "¿No podría decirse que la generación es como un público coetáneo que se inspira en la palabra de los maestros del momento?" Y sus dudas para responder por la afirmativa probablemente se resolvieran al través de consideraciones acerca de la unificación-diversificación propia de lo social a que hemos aludido en párrafos anteriores.

Que en el fondo o por lo menos en el origen del concepto de "generación" existe un móvil ético social es algo que muestra el propio Orgaz al referirse a las lampadoforias atenienses con las que

Lucrecio asimilaba el desarrollo historiocultural de las sociedades.

TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN. En su ensayo sobre las revoluciones, Orgaz contrapone revolución a acto de fuerza, en cuanto la revolución busca "cambiar las instituciones e implantar un estilo político diverso del existente" (345), y, por otra parte, pone de relieve los caracteres contrastantes de la revolución y la seudo-revolución pues esta última es sólo "odio a los presentes abusos y amor a los viejos usos, no amor a los nuevos usos. Y en este sentido, con pocas excepciones (las revoluciones logradas o frustradas de nuestro siglo) las seudorevoluciones parecían características de los Balcanes y Sudamérica. Por otra parte, en la caracterización de la revolución, Orgaz encuentra que la misma representa un *cambio de la arquitectura* de la sociedad (y, por lo tanto un cambio estructural y no superficial, tal y como señaló Lucio Mendieta y Núñez) que es, además *forma máxima de cambio* (o forma de cambio por excelencia como pudimos señalar en el Congreso de Sociología de la Revolución) entre otras formas de cambio social como son también los cambios constituidos por la moda y la reforma.

Frente a las teorías tanto de Sorokin como de Edwards acerca de la revolución, consideradas por Orgaz como "instintivistas" en cuanto imputan la causa de las revoluciones a la represión de los instintos, el propio sociólogo argentino coloca, considerándolo como de máxima importancia, el "sentimiento del contraste injusto". En este sentido lo orienta el hecho apuntado por algunos escritores entre quienes destaca Albert Mathiez de que las revoluciones no se producen en ambientes de miseria sino en países en los que ha empezado a existir un cierto bienestar, en cuanto "la miseria que a veces determina revueltas no puede provocar los trastornos sociales". Y aunque la con-

clusión no pueda aceptarse sin reservas —en cuanto puede llevar por un rumbo excesivamente subjetivante— si muestra una de las hipótesis primarias que habría que probar en un estudio concreto de las revoluciones. De acuerdo con el Temario del Congreso de Sociología de la Revolución reunido en Zacatecas en 1958 y siguiendo una orientación que cada vez resulta más nítida en la sociología mexicana, las causas de las revoluciones hay que encontrarlas en el encuentro de dos sectores: uno que de lo subjetivo marcha hacia lo objetivo (que siendo originariamente de carácter psicológico o psicologicosocial tiende a objetivarse en el mundo social) y otro que de lo objetivo marcha hacia lo subjetivo (que siendo originalmente social repercute y tiende a adentrarse en lo psicológico); en la acción combinada de situaciones deficitarias objetivamente que, además, son definidas como tales subjetivamente.

Hacer radicar las causas de las revoluciones exclusivamente en la “definición situacional” puede llevar emboscada una postura ideológica que pone en disponibilidad de apelar en cualquier momento a la resignación o a cualquier otro medio semejante para liquidar las revoluciones. Hacer gravitar las causas de las revoluciones únicamente en condiciones objetivas puede permitir olvidar que los grandes cambios sociales sólo son realizables gracias a la toma de conciencia social, al adecuado planteamiento del problema en cuanto tal, y a la voluntad de realizar un determinado programa de carácter social.

ORIGEN SOCIAL DE LA RELIGIÓN. En su ensayo sobre el origen social de la religión, Orgaz nos recuerda la contraposición existente entre el pensamiento de Schleiermacher, místico del sentimiento, para quien la religión es experiencia de que dependemos de lo infinito y el

de Hegel que ve en la religión una metafísica no desarrollada. Y, asimismo, la forma en que De Roberty, discípulo de Comte busca explicar lo psicológico por lo social; la manera en que Durkheim y Lévy Bruhl señalan la necesidad que tiene la psicología —para constituirse como ciencia— de observar no sólo los fenómenos de conciencia del “hombre blanco, adulto y civilizado” sino los del no blanco, no adulto ni civilizado, y los caminos por los cuales el debate entre el psicologismo y el sociologismo se llevó a los orígenes de la religión.

Pero, en forma central, Orgaz toma una cita de Rousseau grandemente esclarecedora de acuerdo con la propia exégesis del profesor argentino, pues si el ginebrino afirma “Creí en mi infancia por autoridad, en mi juventud por sentimiento, en mi madurez por razón y ahora porque siempre he creído”, el argentino descubre el tránsito de la coacción al hábito en los fenómenos de creencia.

Sin embargo, si la cita de Rousseau permite explicar cuál es en muchos casos el proceso por el cual aparece y se mantiene —si bien no explicaría cómo se desarrolla— el sentimiento religioso en un hombre miembro de una sociedad que cuenta ya con tradiciones religiosas y que ejerce coacción sobre sus individuos para imponérselas, no explica en cambio cómo surge la religión en el seno de las sociedades. Esta tarea la emprende Durkheim que, como es sabido, no acepta que la religión sea relación del alma con la divinidad en cuanto hay religiones en las que Dios no existe. Porque para el propio sociólogo francés lo esencial de lo religioso reside en “lo sagrado” que nace con el totemismo (frente a quienes, al tomar en consideración quizá otra fase de desarrollo o bien una forma alquitarada de lo religioso hablan de la religión como de “poesía nouminosa”) en el que puede reconocerse lo social de

la religión ya que, conforme el decir del propio Durkheim, "el hombre primitivo adquiere conciencia de un contraste violento entre su vida personal pobre de emociones y su vida colectiva exaltada y dionisiaca" (cf. la ceremonia de la H. T. en el Mundo Feliz de Huxley) que vincula con la magia del "totem" emblema de la asociación. En este sentido cabría hacer observar que en una sociedad, conforme sea más pobre la vida personal en comparación con la vida grupal se sentirá probablemente una necesidad mayor de vida religiosa en el sentido apuntado por Durkheim en esa cita. Y puede mencionarse al respecto la forma en que en una sociedad altamente mecanizada como los Estados Unidos de América, con una vida personal empobrecida que nos muestran muchas de sus cintas cinematográficas, proliferan las iglesias y la vida eclesiástica —que es hacia la que apunta propiamente Durkheim— en forma que no guarda ni remotamente proporción con el aumento de la verdadera religiosidad y con el de las consecuencias éticas que podría tener un aumento de una religiosidad verdadera. Asistir a la iglesia resulta así, en tal contexto, un acto más propiamente y más desnudamente social, de búsqueda de aseguramiento en este mundo, más que propiamente religioso en el mejor de sus sentidos. Por otra parte, conforme en una sociedad dada, de pobre vida social sea más rica una determinada vida personal, la religiosidad tenderá a ser para quien disfruta de tal vida, empresa individualista o propiamente personalista y no tendrá en el mismo grado que en estadios más primitivos, en situaciones de mayor pobreza social, o para individuos empobrecidos en lo personal, el mismo carácter social.

Es esto último lo que permitió decir a Lachelier en la Sociedad Francesa de Sociología, al oponerse a la tesis de Durkheim —que de este modo no resulta

destruida— que "el alma religiosa se busca, se encuentra, fuera del grupo social, lejos de él y con frecuencia contra él" serían casos excepcionales que, conforme afirma el autor a quien seguimos, no interesaban ni tenían por qué interesar principalmente a Durkheim, si bien es probable que en otras condiciones como las actuales debieran de merecer una atención más detenida y amplia de los sociólogos.

Para Orgaz, la crítica de la tesis de Durkheim sobre la religión radica fundamentalmente en considerar que "si lo religioso supone lo sagrado, lo sagrado no comporta necesariamente lo religioso: sólo por analogía puede hablarse de la 'religión de la ciencia', de la 'religión del honor', o de otra forma equivalente de expresar la energía con que suelen ser sentidos los valores humanos."

OTROS ENSAYOS. En el mismo tomo tercero de las Obras Completas de Orgaz figuran otros dos ensayos sobre la religión (la religión colonial y la reconstrucción de la religión) uno sobre el vitalismo histórico y uno sobre el sentimiento de la historia y los jóvenes, que pueden conectarse con su estudio de las generaciones históricas, uno sobre la tragedia y otro sobre la hora de la política, uno sobre un precursor del liberalismo americano y otro sobre la vitalidad del Estado liberal, que hablan de algunos de los cauces de sus inquietudes y de su pensamiento entre las que no están ausentes las estéticas, como lo muestran sus ensayos sobre conciencia estética y crítica literaria, por una parte, y sobre la crisis del estilo por otro.

Y si bien de la copiosa y segura erudición de Orgaz se obtiene siempre en la lectura de sus ensayos una provechosa enseñanza no cabe menos reconocer que en ellos y afeando ocasionalmente una prosa bella por lo escueta, de tan fácil lectura por lo adecuado de la periodiza-

ción de las frases, suelen deslizarse algunas citas que resultan francamente ociosas y que suelen desviar la atención del lector de lo que constituye línea vertebral del razonamiento.

Ello no obsta para reconocer cumpli-

damente el elevado magisterio de Raúl A. Orgaz en la panorámica —que comenzamos a delimitar, a recorrer a pie enjuto, a hacer colectivamente nuestra los latinoamericanos— de la Sociología que se produce en y por Latinoamérica.