

III. TEORÍA Y PENSAMIENTO SOCIAL

La democracia en el amanecer de la sociología

EMILIO DE ÍPOLA

• **ES** HOY MONEDA corriente afirmar que en los fundamentos mismos de algunas de las empresas intelectuales más declaradamente laicas se pueden reconocer las trazas, indelebles pero no ilegibles, de otros orígenes y de otras vocaciones. Entre esas empresas, tal vez ninguna ha suscitado mayores esfuerzos de suspicacia sistemática que la que ha dado como resultado el complejo dispositivo de instituciones, saberes y discursos habitualmente denominado “ciencias sociales”. Particularmente en lo que respecta a la sociología, debemos a los trabajos de Robert Nisbet y Sheldon S. Wolin en Estados Unidos, y a los más recientes de Jacques Donzelot y otros en Francia, el mérito de haber restituido los itinerarios, no siempre fáciles de discernir, de una historia que en verdad abunda en instructivas sorpresas.

Creo que el interés del intento de reconstruir recorridos históricos como los que a fines del siglo XIX dieron categoría universitaria y científica a las disciplinas sociológicas reside en la captación de la densidad, así como de las ambigüedades, de aquello que esa misma reconstrucción nos entrega. Muy a menudo dichas disciplinas propusieron con entusiasmo construcciones teóricas cuya más significativa característica era la admirable simplicidad con que reducían a una clave, a un factor, a un código, situaciones, procesos o acontecimientos sumamente complejos. Sería aconsejable no reincidir en tales operaciones cuando el tema por tratar concierne justamente a la historia de esas disciplinas mismas. En todo caso, este trabajo pretende modestamente inscribirse en la línea de aquellas indagaciones que optan por incursionar en el entramado histórico antes que en la querrela epistemológica. En cuanto a sus posibles conclusiones, prefiero dejar abierta una expectativa modesta.

Muchos lo han dicho de diversas maneras: la sociología habría nacido justamente para denunciar la ausencia de su objeto y como síntoma de esa misma ausencia. Habría comprobado admonitoriamente que los vínculos sociales se empobrecían y se deshacían; que la anomia, el egoísmo y la competencia disolvían las viejas solidaridades sin crear otras nuevas y atomizaban el cuerpo social. Las fórmulas que aluden al “fantasma del cuerpo fragmentado” (Rancière) y al “objeto perdido” (varios) expresan esa convicción general según la cual una reflexión, en su doble condición de “descubrimiento científico” y de “invención estratégica”,¹ se habría instalado en las postrimerías del siglo XIX, no tanto para dar a lo social solidez

¹ Las dos expresiones entre comilladas pertenecen a Jacques Donzelot, 1984.

teórica, sino más bien para deplorar su evanescencia empírica. Esa reflexión, apoyada en datos y en una todavía rudimentaria batería de técnicas para su tratamiento, habría adoptado de hecho la forma de una denuncia y un llamado de alerta acerca del acelerado proceso de disgregación de los antiguos vínculos comunitarios y de los peligros que ese proceso entrañaba. La sociología habría surgido entonces como teoría del lazo social y como comentario desolado sobre su disolución.

Así pues, en esta línea de argumentación resulta lógico que sean subrayadas las complicidades manifiestas u ocultas de la joven sociología científica y el pensamiento conservador (e incluso retrógrado). Desempolvado Le Bon (sobre el que volveré), reconstruido debidamente el puente que, como bien se sabe, liga a Comte con Bonald y De Maistre, poco cuesta comprometer (con Durkheim) a la tradición republicana y, con Jaurès (amigo de Durkheim) a la socialista. Van dibujándose así los contornos de una nueva versión canónica del origen de las ciencias sociales, versión gracias a la cual sus héroes epónimos cesan de ser lo que aparentaban, a saber: emisarios a menudo optimistas de la modernidad —figurada esta última en las fórmulas clásicas de la “solidaridad orgánica”, la “sociedad industrial”, la “sociedad de masas”, etcétera— para mostrar su verdadero rostro de vindicadores sentimentales de los viejos y buenos lazos comunitarios.

Me atrevería a decir que importa menos, para el caso, sacar a luz las eventuales deficiencias o virtudes de esta versión que intentar rescatar, a través de unos pocos autores, ciertos nudos problemáticos, ciertas preguntas y ciertas respuestas cruciales, que pueden en mi opinión ayudar a comprender por qué el surgimiento de las ciencias sociales se presta hoy a lecturas diferenciadas, no impermeables a la polémica. Un texto de Robert Nisbet puede sernos útil en esta tentativa:

La paradoja de la sociología —paradoja creativa como trato de mostrar en estas páginas— reside en que si por sus objetivos y por los valores políticos y científicos que defendieron sus principales figuras debe ubicársela dentro de la corriente central del modernismo, por sus conceptos esenciales y sus perspectivas implícitas está, en general, mucho más cerca del conservadurismo filosófico. La comunidad, la autoridad, la tradición, lo sacro: estos temas fueron, en esa época, principalmente preocupación de los conservadores, como se puede apreciar con gran claridad en la línea intelectual que va de Bonald y Haller a Burckhardt y Taine (Nisbet: 33).²

El desarrollo inteligente, y a veces brillante, de las diversas facetas de esa paradoja hace del libro de Nisbet un punto de referencia indispensable. ¿Qué es

² El texto de Nisbet continúa de esta manera: “También (de origen conservador) fueron los sentimientos de alienación, del poder totalitario que habría de surgir de la democracia de masas y de la decadencia cultural. En vano buscaríamos los efectos significativos de estas ideas y premoniciones sobre los intereses fundamentales de los economistas, politicólogos, psicólogos y etnólogos de ese período. Se los hallará, en cambio, en la médula de la sociología —transfigurados, por supuesto, por los objetivos racionalistas o científicos de los sociólogos” (Nisbet: 33).

aquello, sin embargo, que nos obliga a tomar distancias respecto de al menos algunas de sus tesis? Quizá la demasiado fácil seducción de la paradoja misma; la tentación —diría— de verla precipitada en evidencia y, a la vez, la sospecha de que se trata de una tentación algo perezosa. O quizá (aunque esta razón anula la anterior), la conjetura de que no hay tal paradoja; que los temas conservadores de De Maistre y Bonald, ya pasablemente revisados por Comte, traducen en Durkheim planteamientos e interrogantes diferentes de los que inquietaron a los dos pensadores contrarrevolucionarios; que, en particular, la preocupación por el deterioro de los vínculos sociales, punto en el que más visiblemente parecen coincidir esos y otros autores, se inscribe en cada caso dentro de problemáticas filosófico-políticas claramente diferenciables ... y en el fondo incompatibles. En todo caso, podría ser que la idea de retomar el debate sobre esos temas no careciera de interés.

1. LA REVOLUCIÓN Y SUS FANTASMAS

Nada hay de esencialmente novedoso en conceptualizar a la Revolución francesa como punto decisivo de referencia del pensamiento político y social europeo del siglo XIX (y del XX), que hasta hoy puede alimentar *imágenes* políticas del más diverso signo. Más interesante para nuestros propósitos es preguntarse sobre la índole de los objetos, o las alucinaciones que, por una parte, van a encontrar en la Revolución su justificación, por así decir su venida al mundo y que, por otra, servirán de punto de apoyo a los supuestos con arreglo a los cuales los diferentes enfoques sobre lo social³ que se desplegarán entre finales del primer tercio del siglo XIX y comienzos del último habrán de definir sus orientaciones teóricas. Es lo que intentaré hacer, muy parcialmente por cierto, en los párrafos siguientes. Para ello citaré como testimonios, en primer lugar (y de manera por demás sucinta) los escritos de Louis de Bonald;⁴ luego, más en detalle, los de Gustave Le Bon, y finalmente los de Émile Durkheim.

¿Por qué estos autores? A esta pregunta responderé, con un dejo de comodidad, que cada uno de ellos tiene para mí la virtud de iluminar uno de los aspectos que me propongo plantear en este trabajo. Puesto que sus enfoques son, a mi entender, en gran medida complementarios, me facilitan involuntariamente una tarea que, de no tomarlos en cuenta, se tornaría por demás engorrosa. Se me permitirá por ello hacer esta selección seguramente injusta pero, quizás, intelectualmente redituable. Se trata, por lo demás, de tres perspectivas que abordan, de diversas maneras (a propósito, entre otros temas, la Revolución francesa), la cuestión del lazo social. La primera, retrógrada, para quejarse por su pérdida y recomendar la vuelta al pasado (Bonald); la segunda, autoritaria y policial, para llamar la atención

³ Por supuesto, volveré sobre este punto.

⁴ Pido disculpas por pasar por alto a De Maistre, ritualmente mencionado cuando se habla de Bonald (y viceversa). Sin pretender desconocer las diferencias sin duda importantes entre uno y otro pensador, debo decir que el análisis conjunto de ambos me produce un incómodo sentimiento de redundancia.

sobre los agregados humanos como peligro permanente y reflexionar acerca de muchedumbres y agitadores (Le Bon); la tercera, para contraponer a esa visión atemorizada y represora una visión positiva del lazo social, cuya crisis, como la primera, no deja empero de percibir, aunque sin auspiciar por ello retorno alguno a los tiempos idos y colocándose resueltamente en un horizonte post-revolucionario y republicano (Durkheim).

2. BONALD: LAS LUCES Y LOS HOMBRES

Toda sociedad está compuesta por tres personas distintas que pueden denominarse *personas sociales*: PODER, MINISTRO, SUJETO, que reciben diferentes nombres de los diversos estados de la sociedad; padre, madre, hijos en la sociedad doméstica; Dios, sacerdotes, fieles, en la sociedad religiosa; reyes o jefes supremos, nobles o funcionarios públicos, feudos o gente dentro de la sociedad política (Bonald: 5).

Este fragmento, que da comienzo al Discours préliminaire del "*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*", también conocido como "*Du pouvoir, du ministre et du sujet dans la société*", es doblemente representativo de la prosa bonaldiana. Por una parte, desde el punto de vista "formal" (para llamarlo de algún modo), Bonald hace, como en otras ocasiones, un buen despliegue de clasificaciones triádicas, notoriamente inspiradas en el concepto católico de la Trinidad; por otra, el texto enumera las tres instituciones destinadas, de acuerdo con las ideas de Bonald, a asegurar en todo tiempo y lugar la cohesión y la estabilidad sociales; la familia, la Iglesia y el Estado. Ahora bien, para Bonald todas estas instituciones, además del lenguaje que las precede, son de origen divino. Como se verá, este principio no será en Bonald una mera fórmula declaratoria sino que tendrá funciones definidas en la economía de su pensamiento.

En efecto, Bonald, como Descartes, afirma el carácter innato de las ideas; pero, a diferencia de este último, no considera que dicho innatismo resida en el individuo, sino en la sociedad. La aprehensión de la verdad moral es una facultad innata de la sociedad y se transmite al individuo a través del lenguaje. Sin embargo, como dijimos, el hombre no es el creador del lenguaje, cuyo origen, según enseña el Antiguo Testamento, es divino. El lenguaje no se constituye, pues, a partir de la interacción social; por el contrario, el conocimiento y el lenguaje anteceden a la sociedad, la cual se convierte, por así decir *a posteriori*, en su contexto. Por tanto, el hombre nace en sociedad y a través de ella; esto es, mediante el trabajo formador de sus instituciones fundamentales adquiere el lenguaje y tiene acceso a la verdad moral.

De esta manera, Bonald intenta restaurar en sus derechos a la Revelación, la tradición y la autoridad como fundamentos de la Verdad. Los hombres reciben la

palabra de Dios, y la tradición es salvaguardada por la perdurabilidad de la familia, la Iglesia y la autoridad del Estado. De modo tal, pues, que cada individuo obedece de hecho la voluntad de Dios al someterse a las tradiciones e instituciones domésticas, religiosas y políticas de la sociedad.

Bonald encuentra particularmente detestable la tesis iluminista de que el lenguaje es producto del hombre. Si los hombres hubieran creado el lenguaje, entonces el significado de las palabras sería convencional, arbitrario y, por tanto, sujeto a los cambios. Por ejemplo, la "Iglesia", contrariamente a su significación originaria, podría ser concebida como la guardiana de la superstición y el "Estado" como una autoridad despótica, sujeta en consecuencia a críticas y ataques, tales como los que le infligió la Revolución francesa. Por el contrario, si se asume la tesis correcta de que el lenguaje es un don divino, y cada palabra adquiere su sentido del contexto social tradicional, entonces los individuos no pueden aprender significados recurriendo únicamente a su facultad de raciocinio y sólo pueden adquirirlos por la mediación de relaciones e instituciones sociales particulares. De este modo es posible, según Bonald, proteger al orden de Dios de todo cuestionamiento proveniente de la razón humana y, en general, de toda crítica individual. Dios creó e impuso el lenguaje, la sociedad y la autoridad, y los hombres no están legítimamente habilitados para entrometerse en ellos.

La idea de contrato social es también blanco predilecto de las furias de Bonald. Comienza refutándola histórica y empíricamente, para luego acometer de nuevo con sus dictámenes teológicos. La sociedad no depende de la voluntad del hombre; no hay ningún contrato, sino relaciones naturales y necesarias, de origen divino. La sociedad ha de estar compuesta por tres elementos, a saber; la monarquía, la nobleza y los súbditos, simplemente porque éstos son sus mejores y más naturales elementos. La forma más adecuada de sociedad es la que tiene a la cabeza un monarca y una nobleza paternalistas; todos los otros regímenes, incluso la democracia y la aristocracia, son intrínsecamente defectuosos porque, al carecer de un centro de autoridad definido, se hallan siempre expuestos a padecer conflictos, desórdenes e inestabilidad crónica.

En abierta polémica con el Iluminismo, Bonald afirma, pues, que todo aquello que socava a la familia patriarcal y monógama, a la Iglesia católica y al Estado monárquico, desemboca forzosamente en la anarquía y en última instancia viola leyes naturales, es decir, divinas. Ahora bien, es notorio que, mediante esa engorrosa sociología teocrática, Bonald, al igual que De Maistre, a quien le unía una amistad ideológica y epistolar —a más de su común carácter de exiliados—, no hace sino confesar apenas vergonzosamente su añoranza melancólica del viejo orden medieval.⁵ A ambos se aplica perfectamente la tesis —formulada por Patrick Cingolani (1990) a partir, entre otros, del ya citado Nisbet— de que aquello que habita prioritariamente sus preocupaciones se deja "pensar" bajo la idea de *nostalgia*. Desde una perspectiva clerical y retrógrada Bonald odia a la Revolución

⁵ Bonald apoyó la Restauración en cuanto representaba para él un intento de restablecer ese modelo de sociedad.

francesa, pero ese odio es al mismo tiempo una defensa y una reivindicación plañideras de los lazos sociales comunitarios destruidos por los utopistas y los violentos. Es, si se quiere, “partidario de lo social”, pero también reaccionario. Y, como tal, la única socialidad que concibe y por la que suspira es la de las antiguas comunidades medievales.

Bonald tendrá, junto con su correligionario De Maistre, con Le Play y con Burke —para no citar sino a los más célebres—, el mérito de haber intentado articular en una misma *démarche* intelectual los fundamentos del pensamiento sociológico, que su obra contribuyó a definir, con la crítica a la Revolución francesa. Otros discutirán por senderos diferentes.

3. LE BON; DE UNA DEMONOLOGÍA CIENTÍFICA DE LAS MULTITUDES Y LOS CABECILLAS

Un autor injustamente poco citado por Nisbet, Gustave Le Bon, nos va a permitir ahondar en el problema. Su prosa de sobrevuelo presuntuoso —escritura que resbala con liviana desenvoltura por la superficie de los temas, sin tocarlos—, apoyada en un abundante despliegue de cuasi erudición, tiene con todo la virtud de exhibir sin mayores complejos sus prejuicios de médico de provincia autoritario y despavorido. Bonald y De Maistre padecían lo que para Lord Acton era la más respetable de las experiencias dolorosas del hombre: la nostalgia. El caso de Le Bon es diferente. Para él la sociedad es, en todas y cada una de sus manifestaciones, un sujeto sospechoso. Su convicción más constante es que allí donde un grupo tienda a formarse es mejor que, en las cercanías, haya un sólido destacamento de gendarmes para vigilarlos. Teme a lo social —desde la muchedumbre espontánea y efímera hasta el grupo organizado— porque está convencido de su intrínseca perversidad. Perversidad que hunde sus raíces en un inconsciente que el individuo reprime y que la colectividad desata y potencia. Se autotitula no sociólogo, sino psicólogo de las multitudes. Su juicio sobre la Revolución francesa es más ambiguo que los de Bonald y De Maistre. Coincide del todo, por cierto, con ellos en su condena a la “barbarie” revolucionaria, a la que no se priva de describir con rasgos seleccionadamente truculentos. Pero Le Bon no siente añoranza alguna por los lazos comunitarios disueltos, sino más bien aversión y miedo retrospectivo hacia las muchedumbres y agitadores profesionales que destruyeron jerarquías, se burlaron de la autoridad y sumergieron a Francia en un inútil y execrable baño de sangre. Ello no significa que preconice el retorno al *statu quo ante* y el restablecimiento del antiguo régimen. No es, en tal sentido, un pensador retrógrado sino un pensador antisocial, un enemigo —declarado en algunos casos, inconfeso en otras— de todas las formas del “vivir en conjunto”.

Me parece conveniente pasar por alto los aspectos más espontáneamente reiterativos de las labores intelectuales e ideológicas de Le Bon. Moscovici muestra

—haciendo gala de una admiración mucho menos crítica que rencorosa— que prácticamente no hubo canalla político en el siglo XX que haya dejado de reconocer de manera explícita su deuda respecto de la obra de Le Bon y agradecido las lecciones teóricas y prácticas que ella le brindara (Moscovici: 90 y ss.); pero es sabido que una obra no puede ser juzgada en función de las aberraciones de quienes dicen inspirarse en ella. Me interesa en cambio hacer hincapié en un aspecto de la lógica argumentativa que, no sin coherencia ni convicción, despliega Le Bon en su principal ensayo teórico sobre la psicología de las multitudes y en la aplicación de su teoría a la historia de la Revolución francesa (Le Bon, 1983; Le Bon, 1913).

Dicha lógica, que la aparente limpidez de los silogismos de Le Bon no nos exime de reconstruir (ya que su prosa inflexiblemente superficial la disimula a menudo) tiene una lejanísima —y a decir verdad caricaturesca— analogía con el enfoque del Sartre de la *Critique de la Raison Dialectique*, en el sentido en que puede ser presentada, si no como una teoría, al menos como un intento de genealogía razonada de los diversos “conjuntos prácticos” (multitud, masa, asamblea, pueblo, etcétera), en que se encarna la vida en común de los hombres, genealogía invariablemente duplicada por alarmadas disquisiciones sobre los notorios peligros y las improbables ventajas que cada una de esas agrupaciones representa.

El planteo es en principio relativamente sencillo: la masa amorfa, desinhibida y fácilmente manipulable constituida por la muchedumbre representaría un primer escalón del “ser-con-los-otros”. Por dos razones que sólo en apariencia se contrapondrían constituye el más peligroso y repudiable modo de ser de los colectivos humanos. Puede sin dificultad tornarse violenta y mortífera porque, estimulados cada uno por el otro —vía contagio o tendencia natural a la imitación—, sus miembros tienden a pasar por encima de normas y restricciones y a dar rienda suelta a sus instintos. A falta de una rápida y eficiente intervención represiva, el proceso se vuelve rápidamente incontrolable. Digamos, el salvaje que habita en cada uno se libera y se potencia infinitas veces: magma humano espontáneamente asesino, capaz de todo, inocente e implacable. Asalta una Bastilla casi vacía, incendia hogares o tortura niños y ancianos; pero dicha furia infinitamente destructora —y ésta es la segunda razón de su peligrosidad— puede ser orientada: es la tarea de los “cabecillas”. Necesariamente inescrupulosos, concedores de los sentimientos, los afectos y los apetitos de las multitudes, los cabecillas tienen rasgos del hipnotizador, del agitador y del líder. Sus talentos suelen ser por demás limitados (Le Bon demuestra por ejemplo que Robespierre era poco menos que una nulidad) pero su astucia es indiscutible. No están hechos para moderar las pasiones irracionales y perversas de las muchedumbres; por el contrario, su tarea, en la que son expertos, consiste en encauzarlas en la dirección deseada o prevista.

Ocurre, sin embargo, que esos “grupos en fusión” generalmente tienen corta vida. Le Bon lo reconoce y hasta cierto punto lo celebra. Hay por lo demás, y se desarrollan, otras formas de socialidad más orgánicas, menos súbitas, más constreñidas por una legalidad convenida. Se constituyen así los grupos, los pueblos, las

naciones, las sociedades, ahuyentando el fantasma de la masa indistinta e imprevisible con su secuela de medios ancestrales sentidos e implantados; pero, se pregunta Le Bon, ¿lo ahuyentan verdaderamente?

Despunta aquí el aporte más temiblemente original de Le Bon; aquel en el fondo más valioso, porque tendrá la indudable virtud de dar forma definida a un prototipo ideológico que sólo su obra supo elaborar sin aprensiones ni medias tintas. La idea es simple: la pluralidad humana es constitutivamente malvada, potencialmente criminal y, por ello, siempre sospechosa. Veamos cómo funciona esta tesis aplicada a la Revolución francesa.

La Revolución —sostiene Le Bon— no fue un acontecimiento históricamente necesario. Detrás de esta proposición, que Le Bon entiende demostrar científicamente enumerando las a su juicio numerosas contingencias que fueron torciendo en un sentido preciso el timón de la historia, se disimula mal la desengañada opinión de que ese acontecimiento tampoco era necesario para llevar adelante las transformaciones positivas de que, mal o bien, fue responsable. Sin embargo, lo interesante en el relato de Le Bon es la modalidad imperturbable, obstinadamente repetitiva, en que despliega su único argumento, siempre el mismo aunque elaborado en escalas diferentes; a saber: un colectivo humano, pura serie anónima, se constituye como muchedumbre activa gracias a la intervención oportuna y altamente eficaz de uno, dos, tres cabecillas. El resultado de esa operación no ha de ser por fuerza una masacre: la ya mencionada toma de la Bastilla, episodio banal cuya significación ha tendido a ser exagerada por los historiadores, fue un ejemplo de intervención no catastrófica de la pareja muchedumbre/cabecillas.

Aún así, ya en esta intervención ciertos demonios habían comenzado a operar, porque otras tomas, para el caso simbólicas, de la Bastilla de que fueron víctimas castillos y castellanos de provincia, tuvieron consecuencias harto más luctuosas (Le Bon, 2:163). Ahora bien, en el desarrollo de la Revolución fueron interviniendo o se fueron constituyendo “conjuntos prácticos” de muy diferente índole, pero que, en todo caso, en modo alguno podrían ser asimilados a la muchedumbre elemental y enardecida que oficia de punto de partida teórico en la construcción de Le Bon. Y es cierto que este último no ignoraba las diferencias entre esos agrupamientos, así sea porque, en gran medida, su operación teórica consistía en afirmar sus diferencias para luego difuminarlas y, en último término, anularlas. Sin duda, un club jacobino no podría ser identificado con una multitud callejera; sin duda, una asamblea parlamentaria, un jurado, una casta militar o religiosa comportaban normas, restricciones, ceremoniales y, a veces, tradiciones, que tornaban por fuerza más previsible y menos temible su comportamiento. Ocurre sin embargo —y episodios como la Revolución francesa sirven para hacérselo patente— que esa dimensión normativa y por ello mismo civilizada de los grupos organizados define el aspecto más notorio, por tanto más superficial, de la psicología de las masas. Digamos, su aspecto consciente y racional, lo que para Le Bon equivale a decir: el extremo visible del iceberg. En la base de esa superficie persisten, activos, los determi-

nantes fundamentales: los afectos, los instintos, los apetitos irracionales. Aunque esas determinaciones ejercen su influencia en el individuo, permanecen generalmente reprimidas; pero basta el mero agrupamiento, basta la mera pluralidad para que se reúnan las condiciones necesarias de modo tal que lo reprimido se libere, los apetitos salgan a luz, los instintos se desencadenen. ¿Por qué sin embargo esas condiciones necesarias no son también suficientes?

Debe quedar claro que no es una cuestión de “grandes números”. Por un lado, “mil individuos reunidos por azar en una plaza pública” no constituyen una muchedumbre en sentido fuerte (Le Bon, 1963:9). Por otra, dos bastan para hacer una multitud ... con la sola condición, autorizada por la lógica de la argumentación de Le Bon, de que uno de ellos sea el “cabecilla”. Se comprende así que la figura del cabecilla sea un operador teórico indispensable en el razonamiento de Le Bon. El cabecilla es, en efecto, el que revela a todo grupo, organizado o no, el costado oculto y horrendo de sí mismo y que, a la vez, induce a este último a manifestarse abiertamente. Por supuesto, sus recursos, sus habilidades, sus tareas han de ser diferentes según el carácter, espontáneo u orgánico, ocasional o permanente, del colectivo humano de que se trate. El cabecilla puede usar la mentira, pero no es un impostor; puede manipular, y de hecho lo hace a menudo, pero no es exactamente un manipulador; puede seducir, y no se priva por cierto de hacerlo, pero no es solamente un seductor:⁶ es, al contrario, el que saca a luz la verdad —siempre demoníaca y criminal— del grupo y la pone en funcionamiento. Es el que descubre detrás de las buenas maneras de un pacífico parlamento las mismas pasiones destructoras que exhibe sin pudor una multitud desencadenada.

Si, como dice Michel Foucault, “il y a eu un rêve militaire de la société” [ha tenido un sueño militar de la sociedad], cuyos puntos de referencia fundamentales son la disciplina, la docilidad automática y la coerción (Foucault: 171), nada mejor que la obra de Le Bon, maestro de militares, para mostrar que ese sueño ha tenido defensores intelectuales convencidos y resueltos. Para perdurar a la vez como fantasma y como proyecto, ese sueño debe estar apuntalado por una concepción según la cual todo grupo humano es ínsitamente malvado, vocacionalmente criminal y, por tanto, *a priori* culpable.

4. DURKHEIM: SOCIOLOGÍA Y DEMOCRACIA

Durkheim ubica el problema en un terreno cuyos innegables puntos de contacto con los de los autores referidos no deben ser óbices para reconocer ciertas rupturas clave que van a marcar decisivamente a la ciencia social y que —tal es al menos mi hipótesis— aparecen con claridad en la manera como la sociología elaborará a partir de entonces la problemática de la relación entre la “cuestión social” y la

⁶ “La multitud es femenina”, dice Le Bon (1963: 19). Por lo mismo, en los rasgos del cabecilla (voluntad, coraje, carácter, decisión) campea la masculinidad. Véase al respecto Moscovici, 152 y ss.

“cuestión democrática”. A modo de recordatorio, digamos que, por lo pronto, Durkheim no considera a la Revolución un crimen, ni a Rousseau un peligroso extremista. Y si manifiesta sus temores frente a la crisis de los lazos sociales no hace para recomendar un retorno a la Edad Media. Su perspectiva, por último, no es la del pensador social romántico y desengañado; tampoco la del perseguidor profesional de complots, agitadores y multitudes. Es la de un sociólogo cuya “ciencia” convencerá sin duda menos que su pasión por la investigación, pero no invalidará a esta última; es, también, la de un intelectual preocupado (desde una óptica republicana y democrático-liberal) por los problemas de la sociedad francesa: el incremento del suicidio, el auge de los conflictos laborales, el antisemitismo y la intolerancia religiosa. Problemas que hacen a la construcción de un orden⁷ en una sociedad —Durkheim no lo ignora— irreversiblemente moderna.

Indudablemente con preocupación, pero sin el asustador rencor de Le Bon, Durkheim asiste, en la Francia finisecular, al trajín de grupos y, a veces, muchedumbres que protagonizan conflictos de trabajo, luchan en contra o a favor del racismo o bien añoran el no tan lejano pasado imperial. Como Bonald y De Maistre, pero también como Marx, comprueba el resquebrajamiento acelerado del tejido social. No sólo los conflictos lo llevan a esa comprobación, no sólo la acción y los discursos de grupos constituidos: también esas series anónimas, esos agregados entendidos meramente como categorías (pero donde es posible leer, indeleble, la impronta de lo social), que registran el aumento anual de los suicidios y el incremento de la criminalidad. Esas regularidades sin sujeto son para Durkheim más elocuentes que las que surgen de la voluntad colectiva de los propios actores. Por lo demás, su descripción y explicación de las desviaciones sistemáticas del azar en la tasa de suicidios de los países de Europa dan muy respetables títulos de legitimidad a la naciente sociología.

Ello no impide que la nueva ciencia funcione, según Donzelot, como una “ficción eficaz”. El concepto de solidaridad, que la sociología durkheimiana promueve al rango de concepto fundamental, otorga nobleza teórica a una palabra que ocupará un lugar protagónico en todos los discursos y ceremonias republicanas (Donzelot: 73 y ss). Importa sin embargo subrayar el hecho de que dicha ficción, justamente para ser eficaz, recurre —dicho muy rápidamente— a operadores no ideológicos, no doctrinarios, sino “científicos”. A partir de ahí, Durkheim no podrá limitarse a dar las respuestas, o una racionalización de las respuestas, que el Estado de la Tercera República imagina necesitar. La ciencia social será la figura específica que adoptará esta toma de distancia; pero ello —sin ser banal— importa quizá menos que el hecho de que, a través de ella, ciertas nociones (en particular la ya mentada de “solidaridad”) se irán articulando en configuraciones nuevas de sentido, inasimilables a las tradicionales, de donde la mayor parte de ellas procede efectivamente. Operación esta última —insisto sobre este punto— cuyas pretensiones científicas pueden hacer hoy sonreír, pero que será extremadamente significativa en la ubicación política del pensamiento sociológico.

⁷ Retomo este punto más adelante.

En efecto, como señala Donzelot en el desarrollo de su convincente demostración,⁸ la teorización durkheimiana de la solidaridad interviene en el contexto de un juego de fuerzas políticas que, si por una parte contribuye a definir la significación y el papel de dicha teoría, es también en buena medida afectado por ella. En ese contexto aparecen situadas, por un lado, las posiciones liberales y conservadoras coligadas en su común repudio a la intervención del Estado y, por otro, las tendencias marxistas y, más ampliamente, revolucionarias, coincidentes en la denuncia de la coerción estatal y del carácter opresivo de la República “burguesa”.

Los liberales se oponen a la intervención del Estado en nombre de la economía de mercado, basada en la libre iniciativa de cada uno. Encarnan, en el plano político, el adversario teórico que, bajo diferentes figuras, se designa en la obra de Durkheim con el nombre de “individualismo”. El núcleo de la crítica a esta posición está presente ya en *De la división del trabajo social*: al ser el individuo segundo en relación con la sociedad, y según sus determinaciones tanto en la que reina la solidaridad mecánica cuanto —y sobre todo— en la fundada en la solidaridad orgánica, no puede pretender aislarse de la sociedad ni mucho menos erigirse en su base. En cuanto a los conservadores, su aversión a la intervención estatal se apoya en la afirmación de la anterioridad de las asociaciones que llaman “naturales” —la familia, la comuna— sobre el Estado, asociaciones cuya solidez y cuya —diríamos— “productividad” en cuanto a la preservación de los lazos sociales las convertirían en los únicos garantes confiables de la armonía social. Ahora bien, de estas posiciones —que se nutren del culto nostálgico de los antiguos vínculos comunales— Durkheim se separa con igual nitidez que respecto a las liberales; preocupado por la cohesión social, no se le escapa empero que ella no puede ser asegurada (como desde otra sociología lo creen Bonald y De Maistre) por retorno alguno al pasado.

Los conservadores se nutren de la nostalgia de un orden natural; los revolucionarios (anarquistas, blanquistas, proudhonianos), de la utopía rousseauiana de un orden puramente voluntario, basado en la asociación contractual de todos los productores libres. También en este caso Durkheim marca con claridad sus distancias. En efecto, según él es imposible concebir el lazo social con base en una idea de contrato, puesto que ésta pretende consagrar la ruptura entre el orden de la naturaleza y el orden humano, bajo la forma de una intervención, sin génesis ni memoria, de la razón. “¿Se ha visto acaso ya —escribe en *De la división*— hombres deliberar para saber si entrarían o no en una sociedad y en ésta mejor que en esta otra?” (Durkheim: 104). Esta respuesta no puede ya, en el siglo XIX, ofrecer una solución. Sólo puede ser percibida —y así la percibe Durkheim— como una (errónea) formulación del problema, formulación originada en las ilusiones, ya disipadas, del Iluminismo. Por lo demás, la hipótesis contractualista es rigurosamente incompatible con los esfuerzos por anudar los nuevos objetos sociales al

⁸ A la que seguimos de cerca en los párrafos venideros.

orden a la vez necesario y factual que las ciencias de la naturaleza comienzan a escrutar de manera sistemática (Verón: 40-41).

En cuanto a los marxistas, aliados de los revolucionarios, plantean un problema de diferente índole: no ven por cierto a la sociedad, a la manera de los liberales, como un agregado de individuos; tampoco postulan, como los conservadores, el carácter natural de ciertas asociaciones primarias; por último, su coalición con los revolucionarios en modo alguno los lleva a desposar el idílico voluntarismo de estos últimos. En cada sociedad hay relaciones de fuerza entre las clases sociales fundamentales; esas relaciones se traducen en un conflicto histórico cuya resolución no depende del individuo, ni de la naturaleza, ni solamente de la libre voluntad de las clases. Depende en lo esencial de la manera como se procesa históricamente ese conflicto básico, así como de las capacidades políticas de la clase dominada para capturar el poder del Estado y reorganizar desde allí, gracias a la fuerza de coerción de este último, el conjunto de la sociedad.

A esta concepción de conjunto Durkheim —como es sabido— contrapone una visión también global, que diverge de la marxista en aspectos esenciales, a la vez teóricos y empíricos. Para él, la historia de todas las sociedades no es en absoluto la historia de la lucha de clases.⁹ Al respecto, la narración durkheimiana escoge otros derroteros e incluso otros espacios: a partir de sus formas elementales, las sociedades, en virtud de su crecimiento demográfico y del consiguiente incremento de sus contactos e intercambios, han evolucionado con arreglo a un principio de división de funciones y de densificación de su estructura. Ahora bien, al pasar de esas formas primeras a formas progresivamente más complejas, las sociedades no han perdido cohesión. Simplemente han pasado de la solidaridad mecánica, basada en las similitudes, a la solidaridad orgánica, fundada en la división social del trabajo y en el carácter complementario de las funciones así diferenciadas. De un estadio al otro, la índole de la solidaridad cambia profundamente; pero sigue siendo ella, y no el conflicto de clases, la ley objetiva fundamental de la sociedad.

Opuesto casi punto por punto a la teorización marxista, Durkheim no deja por ello de percibir las zonas de agudo conflicto que marcan a la sociedad francesa a fines del siglo XIX y en los albores del XX. Fenómenos “patológicos” como el incremento del crimen y del suicidio, a más de los graves brotes de intolerancia que pone de manifiesto el asunto Dreyfus¹⁰ y el carácter cada vez más irreductible y violento de los conflictos laborales, dibujan por entonces un panorama sombrío y desalentador (que Durkheim, por lo demás, no se priva de describir y denunciar). Ahora bien, si la ciencia social ha definido la solidaridad como ley constitutiva de la sociedad, ¿cómo entender estos hechos que parecen desmentirla categóricamente? Debe entenderseles, dice Durkheim en *El suicidio*, como producto de una

⁹ Nisbet destaca las escasas referencias que hace Durkheim a la clase social como rasgo pertinente para el conocimiento de las sociedades pasadas y presentes (Nisbet, II:38-39).

¹⁰ Como es sabido, Durkheim fue un resuelto militante *dreyfusard*. Véase, entre otros, J. Kayser, *El affaire Dreyfus*, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1940.

incapacidad (que es preciso explicar) de percibir esta solidaridad en ciertos miembros de la sociedad como una anomia, una falencia en la idea que el individuo se forja a partir de su ubicación en la sociedad, de lo que le es dado y no le es dado legítimamente esperar. Así, por ejemplo, una buena parte de los suicidios —los que llama “anómicos”— se explican por el estado de desesperación del individuo cuando ignora qué puede desear legítimamente y, como parafrasea Donzelot, “sintiéndose en consecuencia privado de todo, se priva también de la vida” (Donzelot: 82). En el mismo sentido, el carácter violento de los diferendos entre patronos y obreros tiene su origen en la ausencia de una reglamentación clara que permita a cada uno saber qué puede dar por descontado habida cuenta del desarrollo alcanzado por la división del trabajo.

¿Cabe en consecuencia concluir que los estados patológicos de la sociedad, la intensidad de los conflictos que la afectan, la disolución de los lazos entre los individuos, son más bien cuestión de representaciones que de fallas estructurales? Jacques Donzelot (82) no duda en responder afirmativamente a esta pregunta. Por mi parte, me inclino por una línea de lectura mucho menos resuelta. Creo al respecto que una opción demasiado nítida sobre ese punto supone dar por resuelto un problema que, en mi opinión, la obra de Durkheim ha dejado abierto en los hechos. Ese problema no es otro que el de la índole de lo social.

En Durkheim coexisten, en efecto, sin llegar nunca a enfrentarse francamente,¹¹ dos posiciones acerca de ese problema (sobre cuya pertinencia él mismo se encarga de insistir), posiciones que atraviesan prácticamente toda su obra: la primera, y sin duda la más antigua, se manifiesta en *De la división del trabajo*, como una polémica intermitentemente retomada con Comte y Spencer, acerca de los rasgos que analógicamente permitirían concebir a la sociedad bajo la especie de un organismo. En esa discusión, Durkheim no cuestiona la validez de la metáfora, sino la manera a su juicio grosera y esquemática con que Spencer y Comte se sirven de ella. Para él también, sin embargo, la sociedad es en último término un organismo, sólo que más complejo que los organismos conocidos. Esta línea de pensamiento se prolonga coherentemente con las célebres tesis “metodológicas” de *Las reglas*, que hacen hincapié en la exterioridad y la objetividad del hecho social. Este último es tanto menos reductible a meras representaciones cuanto que el concepto mismo de solidaridad “orgánica” tiene como respaldo a la vez teórico y empírico la afirmación de la pérdida progresiva de gravitación de la conciencia colectiva conforme se desarrolla la división del trabajo social. Consecuente con esa misma orientación son finalmente las conocidas tesis sobre el papel de los grupos profesionales, formuladas en el Prefacio a la segunda edición de *De la división del trabajo*.

Ahora bien, a este Durkheim resueltamente objetivista es inevitable contraponer otro, que despunta ya desde sus primeras obras, en particular en aquellas

¹¹ En el Prefacio a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1964, p. 13, Durkheim se rehúsa de hecho a polemizar consigo mismo: “Cuando sostuvimos expresamente y repetido de todas las maneras que la vida social está completamente constituida por representaciones, se nos acusó de eliminar de la sociología el elemento mental.”

indicaciones que sugieren la tesis de que la solidaridad mecánica —basada en la primacía de la conciencia colectiva— es lógicamente anterior a la orgánica y permanece siempre como substrato de esta última. Ese otro Durkheim reaparece con fuerza en el ya citado Prefacio a la segunda edición de *Las reglas* —donde se postula la índole en última instancia psíquica de lo social; se despliega en sus ensayos sobre las representaciones individuales y las representaciones colectivas y en su crítica al pragmatismo, para concluir afirmándose en los densos análisis de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Creo que la actualidad y el interés del pensamiento durkheimiano residen sobre todo en ese movimiento pendular —e incluso en esa indecisión— entre la estructura y la representación, lo objetivo y lo subjetivo, que marcan silenciosamente a su obra.

En la elaboración de la tensión siempre irresuelta entre esos dos polos se ubica, además, la dimensión política de su reflexión sociológica. Reflexión, por lo demás, no sólo sociológica, sino también societalista, en el sentido de que intervendrá toda vez que, en la historia que le ha tocado vivir, el proyecto económico, político y cultural de la república demócrata-liberal y laica amenace frustrarse por una defeción de lo social, por la ruptura de los lazos que anudan la solidaridad y aseguran la cohesión social.

Para responder a ese desafío, sus análisis se elaborarán según un itinerario que parece adoptar la figura de una doble estrategia, pero que no es en verdad otra cosa que la repetida puesta en escena de la tensión mencionada: por una parte, el Durkheim partidario del fomento activo social y político de los grupos profesionales, abriendo el camino a un debate aún actual en la teoría política, a saber: el que marca el tránsito del contractualismo clásico, individualista, al neocorporativismo basado en el pacto Estado-organizaciones sociales; por otra, el Durkheim inquieto por la ausencia de representaciones colectivas que den cohesión a las sociedades modernas e interesado por la misma razón en la esencia y la función de lo religioso en la vida social.

En ese sentido, no cabe duda alguna de que sus preocupaciones centrales giren alrededor de la cuestión del orden, de la cohesión y la integración sociales; pero esas preocupaciones no lo hacen un pensador retrógrado, ni —bien miradas las cosas— conservador; tenía demasiada conciencia de los profundos cambios que eran necesarios a fin de que esa cohesión y esa integración se afianzaran para merecer tal calificativo. Tampoco cabe duda que la suya sea una visión desengañada de la vida moderna; pero Durkheim está demasiado atado al modernismo, demasiado apegado al culto de la ciencia y demasiado impregnado de los valores de la democracia liberal como para buscar acogerse a alguna de las opciones tradicionalistas que una política inepta y retrógrada pretendía imponer en Francia y Europa. Lo que ocurre —y estas consideraciones nos acercan nuevamente a Nisbet (II: 169)— es que, a diferencia de sus pares racionalistas, liberales y demócratas, Durkheim comprendía que era imposible construir inmediatamente un orden estable sobre los cimientos intelectuales de la modernidad; que hasta tanto los

valores de la ciencia y los de la democracia liberal se enraizaran en configuraciones sociales tan sólidas y cohesivas como las antaño fundadas en los pilares de la religión y la familia, y estuvieran imbuidos del respeto moral de que esas instituciones gozaron entonces, Francia y Europa persistirían en su actual situación de crisis, sepultando una a una todas las soluciones políticas que los reformadores propusieran. De ahí los tintes más bien sombríos con que acostumbra pintar el panorama social de su época y la resuelta y casi optimista convicción con que propone soluciones a cada uno de los problemas que su reflexión enfrenta. Sus limitaciones teóricas, sus contradicciones y, en fin, el hecho de que muchos de sus análisis hayan envejecido irremediablemente no deberían hacernos olvidar que, en aspectos centrales, Durkheim continúa siendo nuestro contemporáneo.

5. CONCLUSIÓN

La mayoría de quienes en América Latina ejercemos la filosofía política y las ciencias sociales puede comprender sin dificultad que muchos de los problemas que, al menos en la última década, nos han acuciado prioritariamente sólo logren suscitarse, cuando los planteamos en otras latitudes, una cortés atención unida a una inocultable indiferencia. La cortesía es una de las modalidades más excusables de la mentira. Lejos entonces de irritarnos por el poco interés que a veces despertamos, la brusca sospecha de que los temas que planteamos no necesariamente deben estar en el centro de las preocupaciones de nuestros colegas europeos o estadounidenses nos lleva más bien a interrogarnos sobre la importancia de esos temas mismos y a dudar de su pertinencia, o al menos de su actualidad.

Tal en particular es la temática relativa a la construcción de un orden político democrático, temática ampliamente debatida en los últimos diez años en países como Argentina, Chile, Uruguay y Brasil; esto es, en países que en el curso de esa década vivieron procesos de transición desde regímenes militares autoritarios hasta regímenes democráticos.¹² Es natural que dicha preocupación no esté en la agenda política de nuestros colegas de Europa y Estados Unidos.¹³

En tales condiciones, los temas que surgen tienden a situarse en las antípodas de los que (nos) plantea la posibilidad siempre abierta del retorno del autoritarismo, la extrema fragilidad de las bases de sustentación económico-social de los recientes, y a menudo precarios, regímenes democráticos sudamericanos o la persistencia activa de una cultura al margen de lo jurídico en la mayor parte de los países de América del Sur. Quisiera sin embargo no cargar excesivamente las tintas: el descrédito de la casta militar cuando estuvo en funciones de gobierno, el —al

¹² Véanse, entre otros, Lechner (1984), Flisfisch (1987), Nun y Portantiero (1987).

¹³ Las transformaciones en curso en los países del Este pueden sin duda otorgar una nueva vigencia a esa temática; pero se trata sólo de una posibilidad. Por lo demás, la dinámica de dichas transformaciones revela situaciones profundamente diferentes en cada país. Y no en todos la cuestión de la construcción de un orden democrático aparece, ni mucho menos, como prioritaria.

menos por ahora— patente desinterés de esa misma casta por embarcarse en empresas políticas que invariablemente la desprestigian, la mera duración de la institucionalidad democrática, aunados a otros muchos factores en los que eludo internarme ahora (Hilb:6 y ss.), han convergido para poner en vigor esa “utopía realista” que comparten —para citar a los más notorios— los gobiernos de Menem en Argentina, de Fujimori en Perú, de Carlos Andrés Pérez en Venezuela o de Collor de Melo en Brasil, utopía cuyos rasgos en común con los procesos por los que atraviesan las sociedades industriales de Europa y de América del Norte no cabría exagerar pero tampoco menospreciar.

No obstante, esos rasgos en común, que otros han señalado y comentado, tornan aún más patentes las diferencias a las que aludí más arriba. En particular, una —o mejor dicho dos— sobre las que quisiera insistir: los regímenes instalados durante los últimos años en varios países de América Latina no son sólo democracias políticamente limitadas, sino también democracias políticamente no consolidadas, es decir, no al abrigo de la posibilidad de un proceso de reversión autoritaria (que no por fuerza debe traducirse en un golpe de Estado militar). No está de más decir que la primera característica contribuye a reforzar la segunda.

En tal situación, algunos índices adquieren una significación harto más alarmante que la que muestran en primera instancia. Por ejemplo, para limitarme a la Argentina, la débil y casi nula reacción de la sociedad ante los indultos otorgados por el actual gobierno a los culpables de violaciones de los derechos humanos durante la última dictadura militar y, en obligada consonancia con lo anterior, las resonantes actuaciones electorales logradas recientemente por jefes militares que habían tenido importantes funciones en la misma dictadura o bien responsables de iniciativas golpistas durante el gobierno del doctor Alfonsín.

Estos ejemplos me parecen elocuentes por dos razones: la primera remite a las dificultades en la construcción de un orden democrático en nuestros países y al mutuo apuntalamiento que se otorgan, para poner escollos a esa construcción, ciertas iniciativas del Estado y ciertas respuestas de la sociedad. La segunda prolonga y completa la primera, y da —espero— su cabal sentido a estas por demás insuficientes indicaciones. En un importante artículo, el sociólogo mexicano Sergio Zermeno llama la atención sobre el surgimiento en países como México, Perú, Argentina, Brasil y otros, de nuevos liderazgos “populistas”, sustentados en el desprestigio de la clase política tradicional, en el éxito proclamado y promocionado de las políticas neoliberales y, sobre todo, en la atomización acelerada de las sociedades —atomización fomentada en buena medida por dichas políticas— y la consecuente defección o desaparición de actores y movimientos sociales. Zermeno destaca a la vez cómo esta difuminación de lo social se refracta en la propia reflexión sociológica y politicológica, ya en la modalidad de una “ruta al pesimismo” que desde una sociología de la lucha de clases y la revolución vigente a comienzos de los años setenta desembocaría hoy en una sociología de la decadencia, ya en la forma (que me interesa subrayar) *de una revalorización de conceptos y teorías centradas*

en problemáticas como las de la disolución de la cohesión social, la crisis de las identidades intermedias o el repliegue en lo privado y en la esfera individual de los mismos de una sociedad (Zermeño: 119).

Por mi parte me permitiría agregar que, sobre estos temas, la sociología no ha elaborado quizá mucho, pero tampoco se ha encerrado en el mutismo. Por lo pronto, está Durkheim ...

BIBLIOGRAFÍA

- Cingolani, Patrick, 1990, "Sociologie et Philosophie - contribution a une histoire de la sociologie", *Le Cahier*, núm. 5, París, Collège International de Philosophie.
- De Bonald, Louis G. A., 1858, *Oeuvres*, París, Librairie Adrien Le Clere et Ce.
- Donzelot, Jacques, 1984, *L'invention du social*, París, Fayard.
- Durkheim, Émile, 1961, *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Editorial Schapire.
- Durkheim, Émile, 1960, *El suicidio, estudio de sociología*, París, Ed. Reus, Buenos Aires.
- Durkheim, Émile, 1967, *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Editorial Dédalo.
- Durkheim, Émile, 1950, *Lecciones de sociología, física de las costumbres y del derecho*, Buenos Aires, Editorial Schapire.
- Flisfisch, Angel, 1897, *La política como compromiso democrático*, Santiago de Chile, FLACSO.
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et punir*, París, Gallimard.
- Hilb, Claudia, 1991, "Las promesas traicionadas de la transición democrática", ponencia presentada al coloquio "Actualités de l'homme démocratique", París, Collège International de Philosophie, mimeo.
- Le Bon, Gustave 1983, *Psychologie des foules*, París, Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Le Bon, Gustave, 1913, *La Révolution Française et la Psychologie des Révolutions*, París, Ernest Flammarion Editeur.
- Lechner, Norbert, 1984, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago de Chile, Ediciones Ainavillo.
- Moscovici, Serge, 1985, *L'Age des Foules*, Bruselas, Editions Complexe.
- Nisbet, Robert, 1969, *La formación del pensamiento sociológico*, 2 vols., Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Nun, José y Juan Carlos Portantiero (comps.), 1987, *Ensayos sobre la transición democrática en Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Puntosur.
- Rosanvallon, Pierre, 1987, *La question syndicale*, París, Calmann-Lévy.
- Rosanvallon, Pierre, 1990, *L'État en France (de 1789 a nos jours)*, París, Editions du Seuil.

- Verón, Eliseo, 1985, *Production du sens. Fragments d'une sociosemiotique*, París, Université de París VIII.
- Wolin, Sheldon, 1973, *Política y perspectiva (continuidad y cambio en el pensamiento político occidental)*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Zeitling, Irving, 1982, *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Zermeño, Sergio, 1989, "El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden", *Revista Mexicana de Sociología*, Año LI, núm. 4, UNAM, México, octubre-diciembre.

Octubre-noviembre de 1991.