

EL MITO EN LAS INSTITUCIONES: VICO Y SOREL

Ferdinand Fellmann
(Universidad de Chemnitz)

RESUMEN: La interpretación institucional del mito se explicita aquí a partir de la recepción moderna de la teoría viquiana del mito por parte de Georges Sorel. Cabe distinguir dos orientaciones en esa recepción. Una de ellas conduce al desencadenamiento de lo mítico en el «activismo político» (I). La otra recepción, circunscrita al Sorel temprano, interpreta el mito sociológicamente, como un análogo de la moral. Ésta es la única forma en que el mito puede seguir teniendo una función legítima en el pensamiento político después de la Ilustración (II).

PALABRAS CLAVE: F. Fellmann, G. Vico, G. Sorel, mito, instituciones, moral, pensamiento político.

ABSTRACT: The institutional interpretation of the myth is explained here based on the modern reception of the Vichian theory of myth by Georges Sorel. Two orientations can be distinguished in that reception. One of them leads to the unleashing of the mythical in «political activism» (I). The other reception, circumscribed to the early Sorel, interprets the myth sociologically, as an analog of morality. This is the only way that myth can continue to have a legitimate role in political thinking after the Enlightenment (II).

KEYWORDS: F. Fellmann, G. Vico, G. Sorel, myth, institutions, morality, political thought.

Una de las peculiaridades de la historia de las ideas es que, desde la época de la Ilustración europea, el interés filosófico por el mito no ha dejado de crecer de manera incesante. Esto obedece al hecho de que el mito constituye un desafío para la racionalidad del *lógos* científico, cuyo abordaje teórico es de vital importancia para la autocomprensión de la modernidad. Pues

Este ensayo responde a una invitación por parte de la Dirección de la Revista para este volumen, habiendo superado los criterios de valoración y del proceso de aceptación requeridos, incluyendo valoración por pares ciegos. Texto publicado originalmente en alemán por Fellmann en 1988 («Mythos in Institutionen: Vico und Sorel»), propuesto por el autor para su traducción española en *Cuadernos sobre Vico* y publicado con el permiso expreso del mismo.

resulta obvio que el mito no representa una mera forma previa, ya obsoleta, de la razón, sino una permanente posibilidad del pensamiento, siempre requerida de nuevas reelaboraciones. Por eso, incluso ahí donde, como en la actualidad, ya no cabe echar mano de relatos míticos, el mito sigue estando presente, en forma de malestar con respecto a los resultados de la racionalidad científica. Así que no es nada sorprendente el que, en la atención decimonónica al fenómeno del mito, en la historia de sus racionalizaciones, pueda apreciarse una clara tendencia a su revalorización. En el siglo XVIII, los mitos fueron considerados primordialmente desde la óptica de la crítica de las ideologías, indagando la propensión al error del espíritu humano y tratando así de inmunizarlo frente a sus recaídas en los prejuicios.¹ Pero, desde los tiempos del Idealismo, el mito ha venido experimentando una valoración cada vez más positiva, especialmente en Alemania. Los sistemas filosóficos se presentan ahí como estructuraciones lógicas de los mitos. Se puede constatar una especie de mitificación secundaria de los mitos, que va desde el concepto romántico de sistema, pasando por el mito político del siglo XX, hasta los mitos cotidianos del presente. Con ello, no sólo se reconoce en el mito una forma de pensar independiente, en pie de igualdad con el *logos*, sino que, yendo más allá, se hace también el intento de transformarlo en el proceso de su racionalización y, en esta forma, renovarlo como realidad espiritual del presente.

La historia del mito y de su racionalización no sigue un curso continuo, sino que viene marcada por la ruptura que el *logos* científico trajo consigo. Esto sitúa a la teoría del mito ante particulares exigencias. Dado que, después de la Ilustración, el mito sólo hace acto de presencia en forma quebrada, rota, queda prohibido preguntar ingenuamente por un concepto general del mito. No qué es el mito, sino qué es lo que se puede hacer con un mito: así reza la pregunta teórico-científica apropiada. El paso del sustancialismo mítico al funcionalismo mitológico permite comprender también las formas de mitificación secundaria como manifestaciones del mito con los mismos derechos.²

1. Para la teoría del mito en la obra de FONTENELLE, *De l'origine des fables*, cfr. F. FELLMANN, *Das Vico-Axiom: Der Mensch macht die Geschichte* [El axioma de Vico: el hombre hace la Historia], Friburgo/Munich, 1976, pp. 56 y ss.

2. Sobre el mito como función, cfr. HANS POSER, «Mythos und Vernunft» [“Mito y razón”], en *Philosophie und Mythos* [Filosofía y mito], Berlín/Nueva York, 1979, pp. 130-153.

Para percatarnos de la amplitud de lo mítico en tanto forma de pensamiento y de vida, debemos recordar el aspecto de los mitos cotidianos modernos, que tienen poco en común con la forma tradicional de las narraciones míticas y su función originaria. Basta pensar en mitos del cine como, v. g., Marilyn Monroe, que es uno de los ejemplos más impresionantes del uso moderno del concepto de mito. El mito de Marilyn Monroe es un producto artístico que se ajusta a las leyes del mundo de los *mass-media*. Es la imagen deslumbrante de una vida y una muerte que viven de la tensión entre lo privado y lo público. Lo mítico de esta figura reside únicamente en su efecto. Funciona como un modelo orientador más o menos consciente, que responde primariamente a la esfera de los deseos. Por supuesto, no puede reclamar para sí la seriedad y el carácter vinculante de los modelos morales. Los mitos de la vida cotidiana operan en la esfera del sentimiento vital, bajo la rúbrica de “vida moderna”, en ese ámbito en el que las personas se comportan de un modo más bien lúdico. De ahí que tenga poco sentido plantearle a un mito como el de Marilyn Monroe la pregunta por la verdad. El mito se sustenta en el carácter no vinculante de la dimensión estética, y a ello corresponde la ambigüedad de su contenido, que se mantiene suspendido entre ideal e ídolo.

La forma actual del mito contrasta notablemente con el concepto de mito que la investigación etnológica sobre el material de las sociedades arcaicas ha desarrollado. Bronislaw Malinowski nos ha proporcionado una exposición pertinente de la teoría sociológica del mito en su trabajo «El mito en la psicología primitiva», que apareció publicado en 1926, en Nueva York, como un volumen independiente.³ En contraste con las concepciones centradas en un enfoque de teoría de la conciencia, que han querido ver en el mito la expresión de una mentalidad pre-lógica, «primitiva», Malinowski deja claro que el mito, en sociedades simples, constituye un análogo de la religión y funciona como elemento estabilizador de las instituciones. En esa medida, el mito no puede ser interpretado como una mera forma de explicación de fenómenos naturales. En su función estabilizadora y legitimadora, es una parte indispensable de las formas sociales, cuyo principio es la preservación de lo existente. En ese sentido, el mito pertenece a la esfera de las cosas serias, del vínculo social absoluto, que decide sobre el destino de la vida individual. Representa,

3. Reimpreso en B. MALINOWSKI, *Magic, Science and Religion* [Magia, ciencia y religión], Londres, 1974 (Condor Book), 93-148.

si se quiere decir así, el elemento conservador de la vida social, que halla su expresión simbólica en los ritos asociados a las narraciones míticas.

El carácter conservador del pensamiento mítico no comporta necesariamente el que la vida quede sofocada en formas rígidas. El mito, como representación de una realidad “superior”, que regula de modo vinculante la vida social, forma parte de la faceta simbólica de las instituciones, de la dimensión de la conciencia de las cosas que son importantes, concernientes a la relación de la existencia humana con el mundo. El lado pragmático de la vida, cuya técnica requiere flexibilidad, permanece en gran medida separado de él, adaptándose constantemente a las circunstancias cambiantes. Por regla general, la naturaleza conservadora del mito no ha impedido estos procesos de ajuste, ni siquiera en sociedades simples. Más bien, ésta queda circunscrita al marco estable dentro del cual tienen lugar estos procesos. Aquí, el mito se interpone en el camino de todas las innovaciones. El mito reafirma lo que siempre ha sido así, lo que sucedió en tiempos inmemoriales, que sólo puede quedar convalidado en la repetición. El pensamiento mítico se da en oposición a la historia, en la medida en que ésta se entiende como la dinámica de las acciones innovadoras. El mito sólo concibe la historia como autoridad de la tradición. Sin embargo, esto no significa que, en sociedades ilustradas, que se basan ideológicamente en el cambio, el mito haya perdido su lugar. Sobrevive como forma simbólica en las instituciones, como orden “moral”, sin el cual ningún sistema social puede existir.

En lo que sigue, la interpretación institucional del mito va a explicitarse a partir de la recepción moderna de la teoría viquiana del mito por parte de Georges Sorel. Hay que distinguir dos orientaciones en esa recepción. Una de ellas conduce al desencadenamiento de lo mítico en el «activismo político». Esta orientación culmina en el mito de la huelga general, que transmuta la forma de pensamiento propia de una filosofía trascendental en «realización real» en la política (I). La otra recepción, circunscrita al Sorel temprano, interpreta el mito sociológicamente, como un análogo de la moral. Aquí lo mítico queda restringido al ámbito de las instituciones morales. Ésta es la única forma en que el mito puede seguir teniendo una función legítima en el pensamiento político después de la Ilustración (II).

I

Lo nuevo de la ciencia del napolitano Giovanni Battista Vico radica en el hecho de que, en la primera mitad del siglo XVIII, independientemente de la investigación de campo etnológica, a partir de consideraciones puramente teóricas, ha desarrollado los rasgos fundamentales de la teoría sociológica del mito. La «ciencia nueva» de Vico intenta dar respuesta a la pregunta de cómo pueden surgir los ordenamientos civiles sin que los seres humanos sean conscientes de los principios jurídicos y políticos en virtud de los cuales funcionan dichos ordenamientos. Las teorías sociales modernas que Vico tiene ante sí elaboran construcciones ideales que nada dicen sobre su proceso de realización histórica. De manera que Vico se ha enfrentado a la tarea de reconstruir, sin recurrir a una teleología antropológica, el mecanismo por el cual las sociedades complejas y ordenadas emergen de modo diferenciado de la vida animal.

El elemento que sustenta esta reconstrucción lo forman las instituciones, en relación a las cuales desarrolla Vico su teoría sociológica del mito. Para ello parte de la idea de que toda formación social se basa en tres instituciones fundamentales: religión, matrimonio y sepultura a los muertos. Su descubrimiento radica en la idea de que las instituciones poseen, más allá de su carácter funcional, un aspecto simbólico, que viene representado por el mito. El mito constituye el *éthos* implícito de las instituciones, que es por encima de todo lo que hace comprensible su fuerza normativa.

Según Vico, las instituciones constituyen constantes regulativas que orientan el comportamiento afectivo e impulsivo del individuo por caminos predecibles. La fuerza regulativa y estabilizadora de las instituciones radica en el hecho de que su reconocimiento no depende de una justificación racional. Hacen derivar su legitimidad única y exclusivamente del hecho de su existencia. Aquí radica la similitud estructural de mito e instituciones descubierta por Vico.

El mito no se da para Vico flotando libremente, sino siempre sólo como modo de representación o interpretación de realidades sociales que son plenamente conformes a su racionalidad. Los mitos representan por tanto el aspecto interno de las instituciones, refuerzan su funcionamiento desarrollando sentimientos de compromiso que adoptan el carácter de reglas y normas de la vida social.

Verdad es que surge así la pregunta de hasta qué punto el mito, en tanto forma particular de conocimiento que representa la racionalidad de las instituciones, puede conciliarse con la reflexión del individuo en las socieda-

des desarrolladas. Vico, que como primer pensador de la Ilustración se sintió ciertamente preocupado por la «barbarie de la reflexión», ha valorado en muy escasa medida las posibilidades de una «co-institucionalidad» de la reflexión.⁴ Aquí residen sin duda los límites de su teoría social y de su pensamiento político, pero esto no quita nada de mérito a su visión fundamental, inédita para la época de la Ilustración, de que los mitos no son meros errores y prejuicios, sino representaciones, mediadas simbólicamente, de las constantes de la conducta social, que adoptan en las instituciones su configuración concreta.

Hay que agradecer al trabajo de Walter Witzmann del año 1935 el que sacara a la luz la teoría sociológica del mito como núcleo de la filosofía de la Historia de Vico.⁵ Witzmann alcanzó este punto de vista a partir de la comparación del pensamiento de Vico con la teoría del mito social de Georges Sorel, cuyo activismo político representa la única prosecución genuina de ideas viquianas en el campo de la teoría social y la filosofía política a comienzos del siglo XX. Sorel aprovecha las descripciones del mundo civil realizadas por Vico como planilla para su análisis crítico del parlamentarismo moderno, el cual aparece a sus ojos como un síntoma de la decadencia moral de la burguesía. Siente particular repugnancia por la instrumentalización de las instituciones debido a los intereses de grupos, cuyas actuaciones vienen determinadas por el principio de la compensación y una disposición a llegar a acuerdos carente de escrúpulos. En estos análisis, Sorel se muestra como un espejo profético de las relaciones de la política interior en la Tercera República en Francia.⁶

En nombre del socialismo y apelando a Marx, Sorel pone sus esperanzas de renovación de la cultura política en la victoria del proletariado. El ascenso del proletariado a la condición de clase dominante es para él sinóni-

4. Cfr. F. FELLMANN, «Der Ursprung der Geschichtsphilosophie aus der Metaphysik in Vicos “Neuer Wissenschaft”» [“El origen de la filosofía de la Historia a partir de la metafísica en la *Ciencia Nueva* de Vico”], *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1987, pp. 43-60.

5. WALTER WITZMANN, *Politischer Aktivismus und sozialer Mythos. Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus* [Activismo político y mito social. Giambattista Vico y la teoría del fascismo], Berlín, 1935.

6. Cfr. MICHAEL FREUND, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus* [Georges Sorel. El conservadurismo revolucionario], Frankfurt del Meno, 1932. Vid. también el capítulo «Georges Sorel – der jansenistische Marxismus» [“Georges Sorel – El marxismo jansenita”] en L. KOLAKOWSKI, *Die Hauptströmungen des Marxismus* [Las principales corrientes del marxismo], vol. II, Munich/Zurich, 1977, pp. 173-201. Kolakowski, que pone en primer plano el carácter catastrófico de la huelga general, no hace justicia al pensamiento que le subyace.

mo de la renovación de la moral. En esa medida, Sorel no entiende la clase como un concepto económico, sino moral. En consecuencia, traslada la lucha de clases al terreno moral, definido por él primariamente en sentido estético. La principal categoría de la moral política la constituye lo «sublime», en tanto expresión de la «intervención de lo inconsciente» en la Historia. Para Sorel, lo sublime se ha perdido para la burguesía y su restauración concierne al contenido de la revolución proletaria.⁷

La idea de «revolución absoluta» de Sorel, que debe distinguirse de las luchas redistributivas por cuanto reemplaza las jerarquías sociales por unas élites morales, implica un concepto de actuación política cuyo principio es la energía creadora. Según Sorel, ahí coinciden la acción política y la acción moral. En ambos casos, acción significa lucha espiritual, superación de meros intereses materiales. Cuando Sorel habla del proletariado como un «productor», esto ha de entenderse en el sentido de acciones desinteresadas dirigidas únicamente a la producción y el mantenimiento de valores morales. Al proletariado se le atribuye así su propia «moral de productor», de la que Sorel espera la superación definitiva del decadente parlamentarismo de su tiempo.⁸

En el marco de este «activismo político» de motivación estético-moral, el mito adquiere un papel central. La racionalidad intemporal del mito, vinculada a las instituciones, es reinterpretada de modo revolucionario por Sorel. Éste es el sentido del «mito social», cuya idea no ha de confundirse con la de la teoría sociológica del mito. El mito social, que en Sorel culmina en la idea de la huelga general, supone el intento paradójico de traer lo originario, representado en las instituciones, a la esfera de la dominación política mediante un acto de puesta en suspenso. El mito social, que, según una pregnante formulación de Walter Witzgenmann, «une de modo irracional el pasado ya dispuesto con el impredecible futuro» (141), adopta así el lugar que en el socialismo ocupa la utopía. Pero, con la sustitución de la utopía por el mito, la revolución socialista se convierte en una revolución conservadora. La contradicción inter-

7. Con razón Hans Robert Jauss remite, pues, a Sorel al vanguardismo de la modernidad estética de principios del siglo XX. En el destino de su pensamiento político emerge drásticamente la contradicción interna del movimiento vanguardista. Cfr. H. R. JAUSS, «Der literarische Prozess des Modernismus von Rousseau bis Adorno» [“El proceso literario del modernismo desde Rousseau hasta Adorno”], en: *Adorno-Konferenz* 1983, editado por L. VON FRIEDEBURG y J. HABERMAS, Frankfurt, 1984, pp. 95-130.

8. Cfr. GEORGES SOREL, *Über die Gewalt* [*Sobre la violencia*]. Trad. al. de L. Oppenheimer, con un epílogo de G. Lichtheim, Frankfurt del Meno, 1981.

na consistente en pensar conjugados en un solo acto lo indisponible y lo factible ha condenado políticamente la idea de mito social de Sorel al fracaso.⁹

No causa, pues, ninguna sorpresa el que no se hayan cumplido las expectativas del «activismo político». Sólo por poco tiempo se pudo caer en ilusiones engañosas a propósito del movimiento fascista en Italia, a cuya ideología se incorporaron las ideas de Sorel. Pero, con independencia de las degeneraciones políticas, también los avances sociales en los países industrializados modernos han desmentido las visiones de Sorel. Por un lado, esto atañe a la transformación de la clase trabajadora, que ha tomado una dirección completamente diferente a la que él había pronosticado. La «moral del productor» moderna ha sido reemplazada por una moral del consumidor, que garantiza la estabilidad económica y política de los países industrializados.

En ese sentido, Sorel calculó mal la efectividad de los factores económicos. Por otro lado, lo erróneo de su juicio se refiere a la naturaleza de la huelga, que ha perdido por completo sus cualidades míticas en las democracias occidentales. La huelga se ha convertido en un medio para hacer que prevalezcan los intereses materiales de determinados grupos. Su función como garante del equilibrio social no necesita de la dimensión moral que la hizo elevarse a ojos de Sorel a la condición de «mito social». Naturalmente, uno puede lamentar esto y ver en ello una confirmación indirecta de la posición de Sorel. Pero este modo de ver las cosas juzgaría mal los mecanismos de las democracias modernas, cuyo buen funcionamiento se basa precisamente en el hecho de que lo político se mantiene lo más libre posible de tales exigencias morales.

Si hoy en día, a la vista del auge del mito, se viniera a afirmar que el espacio de lo político es el espacio del mito, esta afirmación quedaría desmentida por el destino del «mito social».¹⁰ La política se ha convertido en el arte de lo factible, en una técnica de mediaciones y equilibrios dentro de marcos institucionales firmemente establecidos. Esto se debe al hecho de que el espacio de juego de la política se halla cada vez más determinado por fac-

9. Con ocasión del libro de Ernst Bertram sobre Nietzsche, Friedrich Gundolf expresó dicha contradicción mediante esta irónica fórmula: «Creadores de mitos: “Por favor, dénme hasta pasado mañana tres robles milenarios recién cultivados”.»

10. Cfr. E. PIEL, «Der Raum des Politischen ist der Raum des Mythos. Prolegomena zum Mythos als Kategorie des Politischen im 20. Jahrhundert» [“El espacio de lo político es el espacio del mito. Prolegómenos al mito como categoría de lo política en el siglo XX”], *Philosophisches Jahrbuch*, 1980, pp. 396-407.

tores económicos. Sólo si se define lo político por la relación amigo-enemigo, puede lo mítico seguir siendo el motor de los movimientos políticos. Porque la racionalidad mítica es intransigente, carece de compromisos. Por el contrario, la política, determinada por intereses, se basa en la voluntad de compromiso y en la capacidad de compromiso. Esto puede parecer un deterioro desafortunado para los partidarios incorregibles del «activismo político». Pero uno no debería olvidar que el radicalismo moral en política, tal como sugiere la idea de «mito social» en Sorel, siempre corre el riesgo de degenerar en terrorismo ideológico.

El intento de Sorel de rescatar la efectividad del mito en forma de «activismo político» muestra que, en el siglo XX, la mitología se transforma necesariamente en ideología. Dicha transformación es consecuencia de la atemporalidad constitutiva del mito, cosa que en Sorel encuentra su expresión en el hecho de que el acto fundador de la nueva era se configura como un estado de calma absoluta, tal como es evocado por él a través del mito de la huelga general.

Ésta es una figura de pensamiento que estructuralmente resulta similar a la descrita por la filosofía fenomenológica como «reducción» o «epojé».¹¹ La epojé establece que la constitución trascendental-creadora de la realidad desde la conciencia sólo es posible si la conciencia se ha depurado previamente de todos los contenidos empíricos en un acto de suspensión del juicio. Sorel concibe del mismo modo la irrupción de una realidad moral superior, que no puede ser entendida como una mera prosecución de las actuaciones previas de los hombres, sino como el retorno de la «realidad verdadera», en la que ser y deber son aún inseparables, que sigue de modo natural a la puesta en suspenso de la praxis política habitual.¹²

La suspensión radical de la praxis existente hasta entonces, que asigna al proletariado la posición del «sujeto puro», en el supuesto de que fuera factible, constituye un momento extremadamente peligroso. Pues nada

11. Cfr. F. FELLMANN, *Phänomenologie und Expressionismus [Fenomenología y Expresionismo]*, Friburgo/Munich, 1982, cap. 3: «Drei Schwierigkeiten der Reduktionslehre» [¹²Tres dificultades de la teoría de la reducción”].

12. En una conferencia pronunciada en 1987, en el decimocuarto Congreso alemán de Filosofía, con el título de «Konflikt, Pluralismus, Anomie» [Conflicto, pluralismo, anomia], Ralf Dahrendorf ha descrito de manera crítica la anomia como un vacío que engulle la anarquía. El mito de la huelga general de Sorel puede entenderse como una anomia metódica, que, al abstenerse de la rígida praxis política del corporativismo, ha de hacer que reaparezca la dimensión de la acción propia del derecho natural. Por tanto, la anomia no necesariamente tiene que ser anarquía.

garantiza que el vacío así resultante venga a ser llenado por ese fundamento creador de una realidad mejor que Sorel cree reconocer en la clase del proletariado definida moralmente. En este punto, Sorel, que detectó como ningún otro en su tiempo las «ilusiones del progreso», ha caído víctima de una ilusión de autenticidad de lo mítico aún más peligrosa. Así, el activismo político acaba en adventismo, en la esperanza de aparición de una moralidad supratemporal a partir del mito como lugar de origen de toda racionalidad política. De este modo, tras el socialismo de Sorel hay un idealismo mitológico, responsable de la ambigüedad de su pensamiento, que fluctúa de manera alarmante entre la revolución y la restauración.¹³

II

Con Sorel y sus secuelas indirectas en el fascismo queda cerrado finalmente el capítulo sobre el mito político. Si en la actualidad se oyen voces que reclaman que no se deje el mito en manos de los conservadores, esto ya sólo pueden considerarse disputas en la retaguardia de un frente político-espiritual. A cualquiera que abogue hoy por el mito en sentido político, hay que persuadirlo de que lo deje definitivamente a un lado. En cualquier caso, los conservadores tendrían todos los motivos para sentirse aliviados si se les librase de la hipoteca del «mito social».

Ahora bien, aunque la reinterpretación de la mitología viquiana en términos de activismo político llevada a cabo por Sorel debe considerarse un experimento fallido, eso no significa, sin embargo, que la historia de la teoría sociológica del mito haya llegado a su fin. La temática del mito y las instituciones, que por primera vez fuera formulada de manera pregnante por Vico, sobrevive transformada, si bien por debajo de las altas expectativas de una acción política revolucionaria proyectadas por Sorel. De lo que se trata ahora es del abordaje de los aspectos filosófico-morales de la teoría sociológica de las instituciones civiles, un tema mucho más modesto, que, sin embargo, tiene consecuencias filosófico-históricas de largo alcance. Sorel ha desarrollado esta temática en su temprano *Estudio sobre Vico* (1896), en el

13. Sobre la restitución como mentalidad propia de la revolución conservadora en Alemania durante el período de entreguerras, cfr. F. FELLMANN, *Gelebte Philosophie in Deutschland [Filosofía vivida en Alemania]*, Friburgo/Munich, 1983.

que la idea del activismo político aún no ha sido elaborada.¹⁴ Este texto, en el que Sorel rechaza la concepción viquiana de una «historia ideal» desde un punto de vista empírico-materialista, sigue conteniendo hoy en día valiosas interpretaciones de las instituciones sociales y de su moral implícita. En este plano, la concepción viquiana de lo mítico como razón institucional experimenta su desarrollo ulterior más propio y fructífero, el cual merece ser tomado en serio como una contribución al problema de la fundamentación de las normas. Por consiguiente, merece la pena echar un vistazo más de cerca a este texto de Sorel, dedicado exclusivamente a Vico, y considerarlo desde un punto de vista diferente al que adoptó Walter Witzgenmann en su libro.

Sorel ve el problema abierto por la teoría viquiana del mito en la cuestión de las categorías en las que pueden ser descritas de modo adecuado las instituciones sociales. La posición idealista, que se basa en la validez y justificabilidad sistemática de normas supratemporales, queda fuera de consideración para él. En su lugar adopta un punto de vista empírico-materialista. Pero de ninguna manera cae por ello en un crudo reduccionismo materialista de las normas, que atribuye la conciencia reguladora de las instituciones sociales al concurso de simples factores materiales. Sorel reconoce la autonomía de los sentimientos de obligación, de las ideas normativas, que van más allá del aspecto de regularidad de las instituciones. Para su descripción emplea el concepto de «juicio moral». Según Sorel, el juicio moral queda fuera del ámbito de la investigación científica de las instituciones, que únicamente tiene que ver con la verificación de su funcionamiento regular, y subraya expresamente que el juicio moral es algo más que un mero «epifenómeno» de los mecanismos institucionales que se pueden describir de manera científica (797, 807). Precisamente porque no pueden justificarse de un modo sistemático, es por lo que Sorel ve en los juicios morales el auténtico motor de todo movimiento social: «Ninguna lucha podría desencadenarse a partir de un teorema de la Mecánica. Considerados desde determinado punto de vista, los juicios morales constituyen, por tanto, la base de todo movimiento histórico» (797).

14. G. Sorel, «Etude sur Vico» [“Estudio sobre Vico”], en *Le devenir social*, 1896. Las citas siguen la paginación de esta edición. Las traducciones al alemán son del propio Fellmann [a su vez traducidas aquí al castellano y cotejadas con el original]. Sorel publicó en alemán un breve extracto de este trabajo en los *Sozialistischen Monatsheften*, Berlín, 1898, bajo el título de «Was man von Vico lernt» [“Lo que se aprende de Vico”]. [N.E.- Texto traducido al castellano por M. Barrios Casares y editado en este mismo número de *Cuadernos sobre Vico*, pp. 295-302].

La forma en que Sorel contempla la relativa independencia de la conciencia normativa asociada a las instituciones muestra que el juicio moral ocupa en su caso el lugar sistemático que el mito posee en la teoría sociológica viquiana de las instituciones. El juicio moral se sitúa fuera de la factibilidad política y con ello garantiza el funcionamiento constante de las instituciones. Sin embargo, no se trata de normas situadas por encima del tiempo, que puedan fundamentarse en un sistema ético. Así, el aspecto normativo de la acción institucional sitúa al teórico ante una cuestión que no puede ser respondida por una teoría social puramente materialista (809). Sorel describe esa cuestión como el «problema ético», cuya perentoriedad se agudiza en el marco de la teoría de las instituciones (809). Si bien rechaza la solución idealista del problema ético, Sorel reconoce, empero, que la concepción viquiana de la «historia ideal» no ha sido un simple error, sino que ha tenido la función de dar respuesta al problema ético de la evolución social en las instituciones (808; 911). La localización sistemática con la que Sorel delimita el problema ético permite comprender cuán profunda es su comprensión teórico-científica en lo tocante a la problemática filosófico-moral de la teoría social empírico-materialista. Esta localización se lleva a cabo por analogía con las ciencias naturales. Partiendo del estado de los tratados epistemológicos de su época, Sorel llega a la certera comprensión de que, después de la disolución de la teleología, cualquier intento de constitución del mundo en clave de filosofía trascendental sitúa a la razón ante la cuestión de la contingencia: «Hoy día, la ciencia ya no parece inmune a la contingencia. El punto fijo ha desaparecido» (809). Esto vale en igual medida para la teoría social cuando se renuncia al idealismo filosófico-moral. Surge entonces la pregunta por el punto de vista adecuado desde el cual el problema ético asociado a la doctrina de las instituciones puede orientarse hacia una solución satisfactoria.

La vía adoptada por Sorel para abordar el problema ético es la de una teoría genética de la conciencia, tal como la que ha sido desarrollada por Vico en el ámbito de su análisis sociológico del mito. La conciencia de reglas o normas se supedita a la «ley ideogenética», que dice que toda «ideación» viene precedida de una «realización» (801; 906). La realización se produce en la praxis propia de las instituciones sociales. De esta manera, las ideas morales surgen de la conducta regulada en el círculo familiar: Sorel llama a esto «una segunda ley ideogenética» (925). La legislación positiva es para él otro ejemplo del surgimiento de ideas morales a partir de la praxis institucional de la vida pública (928).

La «ley ideogénica» de Sorel representa un intento sumamente serio de derivar normas morales a partir de la praxis propia del comportamiento institucional. Hay que decir que las ideas y concepciones morales nunca son individuales, a pesar de que su efectividad en forma de conciencia sea para cada uno lo más singular, lo que distingue su individualidad y personalidad. Se suscita aquí la cuestión de sobre la base de qué procesos puede surgir el valor normativo agregado de la conducta institucionalmente regulada como un sentimiento individual de obligación. Se trata, por tanto, de la pregunta por los mecanismos en virtud de los cuales surge la conciencia normativa, por aquello que confiere a la conducta institucional su calidad moral. El modelo explicativo desarrollado por Sorel es de naturaleza psicológica. Su punto de vista radica en la idea de que lo psicológico recibe en la conducta institucionalmente regulada una idealidad propia, una objetividad propia, que constituye el carácter de obligatoriedad de las ideas sobre la conducta social. La idealidad moral debe distinguirse de la idealidad de los significados. La idealidad de los significados se basa en la distinción de acto psíquico y contenido. La idealidad del juicio moral, en cambio, se basa en la coherencia de la conciencia, en la conexión de los sentimientos que surgen en la relación intersubjetiva con estados emocionales estables, cuya totalidad es percibida por el individuo como una obligación. Un requisito previo para el funcionamiento de este modelo de explicación psicológica de la conciencia moral es la integridad y cohesión de los estados emocionales, tal como se dan a través del marco estable de la conducta institucional. Bergson ha descrito luego de manera imponente esta situación como el «todo de la obligación» determinado socialmente.¹⁵

Un revelador ejemplo de la forma en que Sorel traduce las normas racionales a la efectividad de los estados psicológicos lo constituye su interpretación de la igualdad ante la ley, tal como la requieren los estados sociales democráticos:

«El principio de la justicia democrática lo constituye la coincidencia de los estados psicológicos del juez y del acusado en la conciencia de cada ciudadano» (929).

Esto hace que sea comprensible en qué medida se deben satisfacer ciertos prerrequisitos sociales para que se pueda realizar un principio abstracto de derecho y se pueda cumplir el propósito del derecho.

15. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion* [*Las dos fuentes de la moral y la religión*], París, 1932, p. 24: «de tout de l'obligation».

Otro ejemplo de la fecundidad de la psicología de los estados como disposiciones conductuales en el contexto del análisis social es la hasta ahora poco atendida teoría de los acuerdos («transacciones») de Sorel.¹⁶ Ella constituye la clave para la comprensión del funcionamiento de los sistemas parlamentarios, que para Sorel son un signo de la decadencia, de la burguesía de su época. Si se deja a un lado esa valoración negativa, cabe apreciar que Sorel ha sabido reconocer el procedimiento de creación de consenso democrático y basado en intereses. No se le escapa el hecho de que los resultados alcanzados por medio de transacciones y concesiones tienen una mayor posibilidad de ser aceptados que las decisiones radicales (832). Sorel atribuye la aceptación regulada a través del «umbral de posible acuerdo» a estados psicológicos irreversibles que cristalizan en el concepto de progreso. Esta cristalización surge en las democracias modernas de la intensidad de la vida industrial:

«La moderna vida industrial es de hecho tan intensa, que cualquier innovación se vincula de inmediato a una variedad tal de intereses, que podría comportar mayores dificultades revertir la innovación que las que supuso introducirla» (933).

Ésta es una visión certera de la dinámica económica de las democracias modernas, así como de su dinámica político-espiritual, que sigue confirmándose hoy en día por la renuencia a revocar las leyes implantadas por el anterior partido gobernante después de un cambio de gobierno.¹⁷

16. Sorel entiende por «transacción» un compromiso político-jurídico que se establece entre la clase propietaria y la trabajadora. Toda transacción presupone una zona de inseguridad jurídica. La de transacción se convierte así en una categoría que adquiere su figura concreta en la zona de interacción entre la economía y la evolución del derecho. Es preciso señalar que en nuestros días la «economía de las nuevas instituciones» hace uso de un concepto de transacción en sentido amplio para esclarecer la estructura de los procesos económicos. Cfr. H. BONUS, *Illegitime Transaktionen, Abhängigkeit und institutioneller Schutz. Volkswirtschaftliche Diskussionsbeiträge* [Transacciones ilegítimas, dependencia y protección institucional. Contribuciones a la discusión en economía], Münster, 1987.

17. En *Lo que uno aprende de Vico* se dice sobre la importancia que poseen las transacciones para el progreso social: «El derecho siempre ha operado sus cambios mediante acuerdos; Vico considera que estos acuerdos son necesarios. Desde hace unos años ha tenido lugar un gran cambio en las mentes; los socialistas ya no desprecian las pequeñas reformas, como antes; se esfuerzan por ingresar a la vida política de la sociedad actual para implementar programas que sean compatibles con la existencia del capitalismo; parece que los representantes oficiales del marxismo no desprecian a los sindicatos y a las cooperativas tanto como solían hacerlo. Lo que preocupa en todas partes es presionar a los poderes públicos para que mejoren las condiciones de vida de los trabajadores. Estas mejoras constituyen todas ellas preparaciones para un nuevo orden de cosas, y eso son los acuerdos.» (272).

Sorel establece así el proceso de ideación de las «leyes psicológicas» que median entre la infraestructura de las relaciones económicas y la superestructura de las ideas morales (911). A primera vista, esto puede parecer enteramente psicologismo, pero esta impresión desaparece tan pronto como se advierte que Sorel no tiene en mente las leyes de la psicología experimental, como, por ejemplo, la ley de asociación, sino las relaciones estructurales experimentables «desde dentro» y que determinan la conciencia de los actores. En este sentido, Sorel define las leyes psicológicas como regularidades en la secuencia de los estados psicológicos (911). El poder normativo de los juicios morales demuestra ser, por tanto, una expresión de patrones fijos de experiencia que surgen en el contexto de vida intersubjetivo regulado institucionalmente.

Al final de su *Estudio sobre Vico*, Sorel ha aplicado sus análisis psicológicos de la motivación moral al problema de la unidad de la Historia y con ello ha llegado a conectar con el nivel especificado por la problemática filosófico-histórica viquiana. Sorel llega a la conclusión de que las «leyes históricas», ya sean idealistas, como en Vico, ya sean materialistas, como en Marx, representan una ilusión objetivista (913). En realidad, son sólo abreviaturas de procesos psicológicos permanentemente efectivos, que representan la genuina realidad del desarrollo histórico. Las «leyes psicológicas», en su relativa autonomía, constituyen según Sorel lo «concreto», lo «viviente», que mantiene cohesionada la realidad histórica. Él las describe como lo propiamente «humano» (912), que distingue la unidad de la Historia de la unidad de la naturaleza.

Este concepto de realidad histórica, que se dirige tanto contra las hipertrofias idealistas como contra las materialistas, tiene consecuencias metodológicas para el conocimiento histórico. A diferencia de Marx, quien reconstruye el desarrollo del capitalismo de acuerdo con la lógica pura de la explotación del capital, el enfoque de Sorel sugiere un procedimiento que hace que las disposiciones socio-psicológicas de los actores sean la base de la reconstrucción histórica. De hecho, este método ha sido utilizado por los grandes historiadores sociales alemanes del cambio de siglo, desde Max Weber hasta Werner Sombart, pasando por Ernst Troeltsch.

De esto se desprende que, en lugar de una lógica lineal del progreso, para la forma del curso de la Historia se tiene en consideración la complejidad y heterogeneidad de los procesos históricos. «Demora», «aceleración».

«vestigios» son categorías con las que Sorel intenta comprender la autonomía de esa forma del proceso histórico (931). De especial interés resulta su teoría de los preparativos:

«En cierta medida, la sociedad futura querrá aquello para lo que la hemos preparado que quiera. Por lo tanto, no queremos confiar demasiado en los milagros que podría producir la dictadura del proletariado, esa providencia de algunos marxistas demasiado apegados a la letra de los escritos de Marx. En este punto, Vico también nos puede servir de guía» (*Lo que se aprende de Vico*, 272).

Sorel formula así la idea de que la racionalidad constructiva no es suficiente para describir de modo adecuado el proceso histórico. La razón histórica requiere la remisión a principios regulativos que hacen aceptable el progreso. Así pues, el problema de la Historia no es el del querer, sino el del poder querer. Éste viene regulado por el mito, que ya no responde a un contenido determinado, sino que se remite a su atractivo, a su aceptación. En este sentido, el mito adquiere una función mediadora en las instituciones. El mito constituye la dimensión psicológica en la que tiene lugar la realidad efectiva de la razón histórica. En esa medida, más allá del activismo político, el mito se muestra como el logos de la Historia, si uno entiende por Historia no sólo lo que las personas hacen con voluntad y conciencia, sino también y en particular lo que unos posibilitan que otros puedan hacer. En esta integración filosófico-histórica del mito reside la permanente actualidad de Sorel, quien, como ideólogo del fascismo, ya no tiene hoy nada que decirnos.

[Traducción del alemán por Manuel Barrios Casares]

