

GENEALOGIA DEL SOCIOLOGISMO (*)

I

Quienquiera que se entregue hoy al cuidado de descubrir afinidades, líneas similares de desarrollo, homologías y conexiones metodológicas en el campo de las ciencias de la cultura, descubre a la primera ojeada el *sociologismo*, como pauta interpretativa dominante en ese campo, como supremo recurso hermenéutico para descifrar lo que parece el fondo real y último de la vida del espíritu.

A la cabeza de un volumen de ensayos destinados al examen de las relaciones actuales entre la Sociología y las diversas ciencias, un sociólogo eminente, Carl Brinkmann, escribía hace apenas un par de años :

«Así como la época de la fundamentación de la ciencia natural occidental puede llamarse época del *cientifismo*, así como ha llegado a ser usual hablar del pasado siglo como época del *historicismo*, del mismo modo, quizá un día pueda designarse nuestro tiempo como época del *sociologismo*...» («Die soziologische Dimension der Fachwissenschaften», en *Soziologie und Leben*, Wunderlich, Tubinga, 1952, página 9.)

Es posible que estas palabras sean terminantes en demasía. Contra ellas puede razonablemente argüirse que la gran revolu-

(*) El presente trabajo es —con ligeros retoques— el texto de una conferencia pronunciada por el autor el verano último en la Universidad Internacional de Santander. Sirva ello de disculpa a algunas peculiaridades de estilo, así como de justificación a la parvedad de las referencias, subsanada en trabajos aun inéditos, a los que el presente sirve de esbozo.

ción en la *forma mentis*, de la que salió la moderna comprensión matemática de la realidad física con su universo mecánico como imagen de fondo, y el giro no menos decisivo que nos llevó a concebir toda forma de vida cultural como despliegue histórico de la vida humana, determinaron en uno y otro caso, crisis en los principios del sistema científico y abrieron horizontes a la investigación, que la moda de la reducción social del saber y el llamado método sociológico, no puede legítimamente arrogarse, para alzarse también con la pretensión de dar nombre a la *mentalidad* típica de una tan compleja época como la nuestra. Habría lo suyo que decir al respecto. Por de pronto, no estará de más hacerse cargo desde el primer momento que, justamente, lo que con acierto se ha llamado la «guerra de materiales» que la perspectiva sociológica ha encendido, esto es, la disputa acerca del marco objetivo de diferentes disciplinas y, sobre todo, la pretensión de haber descubierto, precisamente en la conexión sociológica, el fondo de realidad, el estatuto ontológico de los procesos espirituales, no significa otra cosa, como quiera que se tome, que la perspectiva claramente definida de una nueva imagen del Universo, una cartografía aún inédita del mundo del espíritu, perfectamente parangonable, según hemos de ver, en la grandiosidad y en sus pretensiones totalitarias a la idea griega de *cosmos*, al Universo teológico cristiano, a la imagen mecánicomatemática que se forjó de la Naturaleza la física clásica, a la estructura histórica de la cultura y a la ontología histórica del hombre que bajo el nombre de historicismo han estudiado Meinecke, Troeltsch y tantos otros bajo la impresión de asistir al descubrimiento de un nuevo plano de las realidades humanas.

La importancia del *sociologismo*, aceptando esta denominación sin más examen y para agilidad de nuestro diálogo, puede ser puesta en duda si se pesan científicamente los resultados alcanzados en distintas especialidades. Es claro que no se puede generalizar al respecto. Pero en su conjunto esos resultados no están en proporción siquiera aproximada al estrépito provocado por la tendencia sociológica en el campo de la metodología. Con todo, esto es lo de menos. La gravedad de la cuestión no está ahí. Lo que estremece a toda inteligencia sensible a los supuestos sobre los cuales el europeo ha edificado su imagen científica del mundo y la vocación de su alma hacia la Verdad, es que el sociologismo se justifica teoréticamente, unas veces de modo explícito, otras im-

plícitamente, en la pretensión de que la vida espiritual de la humanidad lejos de ser, como venimos creyendo, el producto más valioso de la *personalidad* humana, es una sublimación más o menos tendenciosa de nuestra existencia en cuanto a sujetos de colectividad, en cuanto átomos de estructuras suprahumanas, en cuanto existencias que flotan en un vórtice social de cuyo roce surge algo que les es constitutivamente incontrolable, una transrealidad que envuelve idealmente y domina a los sujetos que la forjan. En pocas palabras: la conciencia cultural que el hombre de Occidente tiene de sí mismo reposaba, y reposa, sobre el supuesto de que la *persona* es el sujeto de toda forma de vida espiritual. El sociologismo, de modo más o menos explícito —a veces a manera de hipótesis constructiva, tal como se dió a conocer una nueva imagen del Universo en la obra de Copérnico—, el sociologismo, digo, rechaza esa presuposición ontológica. El sujeto de la cultura, la base óptica del espíritu, para el sociologismo, no es la persona. Es cierta entidad, vaga e inconcreta, pero teóricamente tan exigitiva como el éter para los físicos del siglo pasado: *es la sociedad*.

El sociologismo plantea, pues, al margen de la cuestión de su virtualidad metodológica, un problema de supremo rango filosófico. Plantea por vez primera —a principios del siglo XVIII a que se remonta su genealogía— en la historia del pensamiento europeo el problema del estatuto ontológico de las relaciones entre el hombre como ser espiritual y la sociedad. Precisaré en seguida lo radicalmente nuevo en este planteamiento. Intentaré hacer ver de qué forma con el sociologismo se irrumpe por una vía que hubiera estremecido al Aristóteles que enunció la condición de *animal político* del hombre y sonado como una aberración a la Escolástica del siglo XIII que recogió y cristianizó ese concepto aristotélico. Pero de momento, y para quien lo precise, en prueba de que no dramatizo en vano una simple polémica metodológica, quisiera aducir dos testimonios.

Los tomo ejemplificando las dos posiciones polémicas dentro de la Sociología del saber o Sociología del conocimiento. La una, que podemos llamar moderada, se limita a afirmar una red de conexiones entre la cultura y la estructura real de la sociedad. Estas conexiones condicionan la existencia de los productos culturales, no su esencia, sus contenidos. Está representada por la obra de Max Scheler. La otra —la posición radical— postula

una unidad ontológica entre sociedad y espíritu. Los productos espirituales son sencillamente formas de vida social. La sociedad hace cultura como una de sus funciones naturales, con idéntica naturalidad que el hombre respira. Está representada, ante todo, por Karl Mannheim.

Oigamos primero a Scheler. «Prescindiendo —dice en las primeras páginas de su *Sociología del saber* obra que olvidan en demasía algunos exegetas y apologistas de su, por lo demás, multívoco pensamiento— de las leyes esenciales más generales del espíritu... puede anticiparse que el espíritu sólo existe en una pluralidad concreta de grupos y culturas infinitamente diversos. Es, por lo tanto, inútil y hasta perjudicial el hablar de una *unidad de la naturaleza humana* como supuesto fáctico de la ciencia histórica y de la Sociología. Una común ley de estructura y de estilo impera sólo sobre los vivientes elementos culturales de un grupo, impera sólo sobre la religión y el arte, la ciencia y el derecho de un concreto cultural... Negamos, pues, sin restricciones como supuesto de la Sociología, toda idea de una razón como aparato funcional determinado, fáctico, innato y dado a todos los hombres desde un principio... así como la teoría del origen monofilético del hombre, las más de las veces estrechamente unida a la idea anterior.» («Sociología del saber», t. e., *Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1947, pág. 19). Con una honradez filosófica digna de mejor causa, llega en este texto Scheler a proclamar paladinamente las consecuencias a que su interpretación sociológica del saber, no obstante su ponderación, conduce fatalmente. La base ontológica de la vida espiritual no es la *persona* en cuanto a tal, la *personalidad*, sino el grupo. El grupo es una totalidad específica de vida social, que genera una *espiritualidad* específica, un *espíritu* peculiar. Consecuentemente la naturaleza y el desarrollo de la vida espiritual no pueden hacerse a partir de la hipótesis de la unidad de la naturaleza humana, sino a partir de la hipótesis de la pluralidad de los grupos. Dicho sea sin contemplaciones, para corresponder a un texto sin eufemismos ni anfibologías, como el que se acaba de citar: la explicación sociológica de la cultura propuesta por Scheler considera inútil y hasta perjudicial como supuesto de hecho de la ciencia histórica y de la propia Sociología —al menos en esa obra— la *concepción cristiana del hombre*. Digamos para ser completamente fieles a la verdad, que la Sociología de la cultura, en su posición radical

--Mannheim-- ha reprochado tomando como base el texto que acabo de leer una contradicción entre ese enunciado ontológico y una teoría sociológica del saber construida *malgré lui* sobre la idea de una unidad supratemporal de la naturaleza humana.

Y atendamos ahora al propio Mannheim. Mannheim expuso su concepción radical de la Sociología del conocimiento ya en el año 1924 en un ensayo bajo el título: «El problema de una Sociología del conocimiento». Pero los conceptos gnoseológicos fundamentales de los que Mannheim había de servirse a lo largo de su obra, están desenvueltos ya en su tesis doctoral de 1922, que lleva por título *Análisis estructural de la epistemología*. Esta tesis se hace problema central de la cuestión de la validez lógico-universal del conocimiento. Mannheim llega a la conclusión de que la cuestión de la *validez* de un juicio --hablando lisa y llanamente, de su *verdad*-- no puede ser evacuada lógicamente. No hay una tan sólo dimensión intemporal y absoluta de la verdad, sino también una dimensión histórico-temporal que afecta decisivamente a la validez de los juicios. El pensamiento no era absolutamente nuevo, pero el planteamiento del problema de la lógica en esa perspectiva temporal sí. En sus trabajos posteriores Mannheim fué *temporalizando* progresivamente el *reino de la verdad* al tiempo que progresaba también rellenando de contenidos sociológicos la infraestructura histórica del mundo de las ideas. Cuando llegó a un monismo ontológico absoluto entre la sociedad y las ideas, no retrocedió ante el absurdo. Aceptó incluso la determinación sociológica de sus propias concepciones y enderezó una serie de consideraciones para dar razón de la constelación histórico-social en la cual tenía que brotar una Sociología del conocimiento como la suya. Y el problema de un pensamiento que alguna vez había acariciado el hombre acerca de la validez absoluta del conocimiento, fué también liberado sociológicamente en estos términos:

«La filosofía de la validez está interesada, ante todo, en dejar a salvo la validez (de las ideas) de los instrumentos de su génesis histórica y sociológica, preservando (la verdad) en su sublimidad supratemporal. Pero esto provoca un *crack* en el sistema: la esfera de la *validez* teórica, así como la de los demás valores, es hipostasiada como absoluto supratemporal, mientras que el substratum material en el que

esos valores se actualizan es abandonado al anárquico flujo del ser. Tal filosofía permanece consecuente consigo misma en tanto tiene arrestos para sostener —como lo hizo la filosofía de la Ilustración— su inalterable fe en la Razón, y siguiendo el ejemplo de las teorías del *Derecho natural*, para declarar una posición específica... como la única correcta. Pero la lógica interna de este tipo de filosofía se quiebra, cuando bajo la impresión de la variabilidad histórica del pensamiento, todas las proposiciones *materiales* son entendidas como determinadas de modo puramente relativo y existencial, en tanto se postula la autonomía y la supratemporalidad para los elementos *formales* del pensamiento... Sociológicamente el primer estadio —la aserción de la verdad exclusiva de una posición material— se corresponde con el sentimiento de seguridad en sí misma de la naciente burguesía... Cuando, más adelante, la burguesía se vio forzada a adoptar una posición defensiva, el orden social burgués llegó a ser una democracia meramente formal, contentándose con afirmar el principio de una plena libertad de opinión y renunciando a hacer una elección entre las distintas opiniones. Una tal actitud corresponde a la presuposición filosófica de que hay solamente *una* verdad y que esa verdad puede ser expresada solamente bajo *una* forma, no obstante lo cual la tarea de la investigación precisa estar abierta a la libre discusión...» (*Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. P. Kecskemeti, Kegan Paul, Londres, 1952, páginas 152-153.)

Cuando no un principio ético más o menos abstracto, sino un verdadero supuesto de civilización, como es el creer que algo tiene que haber en alguna parte que sea absolutamente verdad, se reduce a un simple gesto psicológico de una clase social en un determinado estadio de su desarrollo, cuando se dice, en una palabra, que la verdad que constituye el *prius* lógico sobre el cual la inteligencia humana ha desplegado sus posibilidades, es sencillamente un valor de extracción burguesa, y esto se estatuye no en nombre de una consigna de partido —Mannheim no era, estrictamente hablando, marxista—, sino por un libérrimo impulso teórico, hay razones para afirmar que en esta concepción va envuelto algo infinitamente más grave que una mera cuestión

de métodos. Y así es en realidad. La reducción sociológica del conocimiento pone ante nuestra vista la imagen de un universo gestada por un *ens realissimum* que no es ya la persona humana, sino la estructura del colectivo sobre la que se inscriben en su lugar geométrico las existencias personales. Este colectivo genera espontáneamente los contenidos de la conciencia individual como ligamentos ideales de su propio ser social. Lo que puede ocurrir, si algún día se ponen en acción los instrumentos técnicos para racionalizar ese proceso de conformación sociológicamente idónea del alma del hombre, ha sido descrito en una novela alucinante, una de las nuevas «utopías del infierno», por un novelista contemporáneo. Allí se ocupa un llamado «Ministerio de la Verdad» de la acción administrativa sobre la conciencia, de proporcionar, de acuerdo con las exigencias de cada hora al individuo, la verdad de cada hora, la moral de cada hora, y la historia del pasado en función de esa hora, suprimiendo todo rastro o testimonio que pueda ponerla en tela de juicio.

Si esto es así, creo que puede ser de algún interés preguntarse por los supuestos intelectuales e históricos de que trae su razón de ser una concepción que, en definitiva, aloja no tanto una teoría de la sociedad como una ontología social del hombre, del alma y de la vida espiritual.

II

El sociologismo remite a un cierto fondo real en el que está nuclearmente contenida toda forma espiritual. Preguntémoslo, pues, por el ser de esa realidad conformadora, de esa realidad que se afirma como *deus ex machina* del pensamiento humano. Esta pregunta parece que debe ser satisfecha, ante todo, por la ciencia que tiene por objeto temático el examen de esa realidad. esto es, por la Sociología.

Ahora bien, en su estado actual, la Sociología dista mucho de estar en condiciones de poder expedir un concepto científicamente no polémico de lo que sea la sociedad. Estrictamente hablando, la Sociología no existe: existen *Sociologías*. Una investigación reciente ha puesto de manifiesto que el vocabulario técnico común a las distintas direcciones sociológicas, apenas si alcanza una docena de términos. Otra prueba concluyente de lo que digo es la dificultad de sistematizar sobre criterios técnico-sociológicos

las corrientes vigentes en la sociología actual. Dos de las exposiciones más completas acerca del panorama actual de la Sociología, la *Historia del pensamiento social*, de Barnes y Becker, y la *Sociologie au XXieme. siecle*, dirigida por Gurvitch, han tenido que adoptar la sistematización geográfica. Hay una sociología alemana, una sociología francesa, una sociología americana y una sociología inglesa por lo menos, y aunque de día en día se descompone la peculiar homogeneidad de cada una, se las puede aún reconocer por un cierto estilo peculiar, una tradición en cuanto a los problemas, y, desde luego, un marco temático plenamente diferenciado.

Por otra parte, la Sociología se declara insolidaria con lo que aquí hemos llamado sociologismo. Sobre este particular escribe Leopoldo von Wiese, uno de los sociólogos más preocupados por el problema de la fijación formal de los límites teóricos de la Sociología:

«No hay ninguna Sociología propiamente tal, en cuanto disciplina científica, sino tan sólo un modo sociológico de considerar, en diferentes ciencias. Ello resulta de que en la problemática peculiar de unas u otras ciencias, ocasional o predominantemente se da una cierta relación con la sociedad humana o con fenómenos sociales en particular. De este modo son sociológicas la Jurisprudencia, la Psicología, la Etnología, la Historia del lenguaje y de la literatura, la Economía, la Teoría del Arte, la Historia comparada de las religiones... Con frecuencia y erróneamente se caracterizan estos círculos de problemas o esta óptica singular como método sociológicos... Cabría pensar en razón a estas frecuentes referencias a la sociedad humana, que se da por supuesto el que se sabe de modo preciso lo que tal sociedad sea. No hay tal caso. Existe tan sólo un muy vago prejuicio de que se sabe. Es, en efecto, muy corriente el error de creer que la sociedad humana en cuanto tal no ofrece problema alguno, siendo de suyo evidente su esencia, o que se muestra en su ser a la ciencia o que puede quedar determinada mediante unas especulaciones o investigaciones previas. Todos estos supuestos son erróneos.» (*Sociologie. Geschichte u. Hauptprobleme*. De Gruyter. Berlín, 1950, págs. 9-10.)

Con el sociologismo contemporáneo, y en particular, con su síntesis teórica que es la Sociología del conocimiento, se está, pues, en presencia de algo muy distinto a una aplicación metódica del bagaje conceptual de una ciencia, acabada en sus estructuras lógicas capitales, a un campo distinto. La Sociología actual, al menos no está en condiciones de jugar un papel semejante al que ha jugado la Geometría, la cual se ha utilizado una y otra vez en los campos más dispares desde las ciencias de la realidad política a la biología, como paradigma constructivo. Cabe entonces preguntarse por la génesis intelectual de este sociologismo y por los motivos filosóficos que resuenan en él. En último término son los mismos que en la Sociología, pero existe una diferencia importante entre la pretensión limitada de una disciplina que se esfuerza en el análisis de los fenómenos sociales tomados en particular y la pretensión pseudometafísica, y en todo caso pseudocientífica de concebir a la *sociedad* como realidad absoluta, como *ens realissimum*, como totalidad ontológica en la que queda inscrito todo fenómeno humano. En definitiva, esto significa que es la humanidad lo que existe y no el hombre. Ahora bien, esto, por aberrativo que parezca, ha sido sostenido con pretensiones filosóficas. Y de estas filosofías merece la pena tratar ahora.

El descubrimiento de la sociedad como campo de fuerza con leyes propias, significó en la mentalidad europea algo tan revolucionario como el descubrimiento que le precedió en unos siglos, de la estructura del Universo físico que pareció haber encontrado su imagen definitiva en la filosofía natural de Newton. Entre mediados del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX, la sociedad surgió ante los ojos en pasmo del europeo cavilante, como el verdadero marco real de existencia en *este mundo*. Quiero subrayar estas palabras —*este mundo*—, pues constituyen la clave de la nueva realidad que brotó ante el hombre de Occidente. El griego no tuvo más que un mundo: el *cosmos*. El griego desconoció la dualidad entre dos totalidades objetivas, entre dos estructuras de mundo, *este* y el *más allá* que introdujo la revelación cristiana. El griego se consideró a sí mismo como porción del Cosmos, y si cabe traducir su imagen de la existencia con un vocablo que aproximadamente la expresa, se consideró a sí mismo *Naturaleza*. Es cierto que Aristóteles hizo de la condición social del hombre supuesto de su teoría política. Habló del hombre como *animal político*. No es nada fácil.

contra lo que a primera vista parece, fijar sin equívocos lo que Aristóteles predicaba del hombre, con rigor filosófico en esos términos. Para un griego puede que fuera una evidencia, para el pensamiento político europeo no lo fué en absoluto, y para nosotros, según vamos a ver, el texto resulta por completo problemático. Para la investigación que se ha hecho problema de lo que para Aristóteles significaba esa expresión, el peso de la interpretación ha recaído sobre el atributo. El hombre es un ser social por naturaleza. Aristóteles añade que para ser de otro modo, el hombre habría de ser bestia o Dios. Con todo el hombre, ser político, es también animal, *zoon* y Aristóteles no es un pensador que se permita una licencia literaria que pueda hacer neblinoso su pensamiento. A la supuesta evidencia del texto aristotélico puede responderse en la interpretación con otra evidencia. El hombre es político en cuanto tiene *polis*. Ahora bien, esto para Aristóteles y para todo heleno, es temáticamente falso. El hombre en cuanto hombre no tiene *polis*. *Polis* la tiene el heleno; el bárbaro no tiene *polis*, como no la tiene el esclavo. *Polis* es un modo humano de vida descubierto por un ser autóctono como el griego y que permite al hombre alcanzar o actualizar —para emplear el léxico de la metafísica aristotélica— la plenitud del ser del hombre. El bárbaro y el esclavo que no tienen *polis* —lo cual no quiere decir que no coexistan socialmente— son hombres frustrados para esa plenitud metafísica. Aquí está el germen, la idea madre del humanismo europeo. El *zoon politikon* es un ser que está situado ontológicamente entre la bestia y el ser de los dioses y que se concluye en la plenitud de su ser forjándolo con los demás. El animal político —si se permite la redundancia— es un animal civilizado. Un excelente exegeta de Aristóteles ha propuesto traducir *polis* por *libertad*. Traducir *polis* por *ciudad* o por *Estado* es, en rigor, un puro disparate. Como estructuras sociológicas, como formas de vida social a las que va ligada una concepción del mundo, de la vida y del hombre, la *polis* griega no tiene nada que ver con la *civitas* romana, con la *ciudad* medieval o con el Estado moderno. El concepto más aproximado a lo que filosóficamente quería Aristóteles dar a entender es la idea de un ser, el griego, que había creado un modo de vida que le permitía ser su propio ser en la vida civilizada con los demás. Y ésta fué justamente la interpretación, una de las

tres interpretaciones fundamentales, del Aristóteles renaciente entre los siglos XIII y XIV. La interpretación *humanista*.

La primera *reinterpretación* de Aristóteles fué la averroísta. Averroes reitera la naturaleza social del hombre como una evidencia. Pero el término naturaleza significa en Averroes algo muy distinto que en Aristóteles. La naturaleza averroísta es un sistema cerrado de legalidad mecánica movido por un motor, que es Dios. La naturaleza política del hombre significa, pues, que pertenece a *nativitate* a una constelación mecánica de este tipo. Y así, en efecto, es la imagen de la sociedad política que se forja Averroes: una proyección de su imagen físico-mecánica del Universo en la que el rey juega el papel de Dios y los súbditos el de piezas de un colosal engranaje. ¿Qué ocultos nexos han ligado en el pensamiento europeo la concepción física del Universo con la concepción del orden político? ¿Qué clase de conexiones mentales han cristalizado en un pensador como Juan de Jandum, uno de los más eminentes físicos averroístas, y al mismo tiempo colaborador de Marsilio de Padua en el *Defensor Pacis*, una de las obras que están en el regazo mismo del Estado moderno? ¿Qué sentido hay que dar al hecho de que la ciudadela del averroísmo, la Sicilia de Federico II, sea al mismo tiempo la primera formación histórica en la que se dan las estructuras políticas básicas del Estado moderno, el primer Estado moderno en rigor? Queden pendientes las interrogaciones para mejor ocasión.

La segunda reinterpretación del texto de Aristóteles, fué la de Santo Tomás. La interpretación tomista depende estrechamente de la idea de *comunicación*, *communicatio*, que encontramos en Alberto Magno. La naturaleza humana tal como ha sido creada por Dios, supone la sociedad. Sin sociedad el hombre no puede vivir conforme a su naturaleza. Pero el estatuto ontológico del hombre no pende de la sociedad, sino de Dios. El hombre no es un reflejo social, sino *imago Dei*, imagen y semejanza de Dios. La sociabilidad humana constituye un *estar* en la sociedad, en *este mundo*, un estado *histórico* de su ser, no su estatuto ontológico, no su ser en cuanto a tal. Este va metafísicamente proyectado a otro estar y a otro mundo. El más allá y Dios. El hombre es una *persona* cuyo destino de ser está en el más allá. Es animal social, pero en cuanto circunstancia histórica de una modalidad de ser, que es ante todo, *personalidad*.

La tercera interpretación —no sigo un orden cronológico—

es la *humanista*. En el humanismo se descubre el hombre por vez primera como sujeto autónomo del espíritu, como subjetividad espiritual responsable de su ser y de su destino, pero *también en este mundo*. La imagen del hombre del humanismo renacentista, la imagen humanista que forjan un Petrarca, un Pico de la Mirándola, un Coluccio Salutati, comporta una idea según la cual el hombre se hace lo que es. Su naturaleza es, como diría hoy Heidegger un *estado de abierto*. Dios ha dejado al hombre en este mundo en libertad para ser aquello que de sí mismo piense, potencia espiritual ilimitada, pero pura potencia. Esta potencia se actualiza en el comercio con los demás. He aquí el animal político de Aristóteles. Ya Dante había erigido en justificación de la sociedad política la tendencia humana al pleno desarrollo de su ser espiritual. Dante, que conocía bien a Averroes, según testimonia la *Commedia*. El humanismo establece la dualidad fundamental del mundo del espíritu, para el europeo moderno. Hay ciertamente una realidad espiritual trascendental que se consume en el más allá. Pero hay también una realidad espiritual autónoma en *este mundo*, obra del hombre. Y la estructura condicionante de esa realidad espiritual que se sostiene sobre la específica realidad humana es, justamente, la *sociedad*. El hombre es un ser político por naturaleza, concluye también el humanismo.

Esta larga discusión sobre la nada meridiana textura del concepto aristotélico y su tradición histórica, es necesaria para justificar una afirmación atrevida, pero ante la que es preciso no retroceder. Hasta aquí no hay sociedad en el pensamiento europeo. Hasta aquí se mantiene el hombre como sujeto de la realidad política y social, como único *ens realissimum* de la coexistencia histórica. La sociedad como una realidad objetiva, como una estructura que genera sus propios productos y funciona conforme a sus propios mecanismos, como algo transindividual que afecta existencialmente al individuo, en una palabra, como otra Naturaleza en la que el hombre está como lo está en la Naturaleza física con la que lucha para la satisfacción de sus necesidades, es algo ajeno por completo a ese pensamiento. Una prueba concluyente: toda la tradición vinculada al pensamiento de Aristóteles trabaja con el concepto de *animal político* como justificación del orden político. Comprende la sociedad como algo diferente de la familia y bajo la estructura de autoridad. Ahora bien.

la sociedad, como categoría estructural del mundo moderno no es una realidad formalmente política. Es formalmente una realidad determinada espontáneamente por la concurrencia humana, no es una estructura de autoridad. Sencillamente es algo distinto del orden político, y hostil, existencialmente hostil a éste, en la medida que no se ha plegado a su propia realidad.

Naturalmente siempre debe haber habido una vida social no estrictamente familiar y no estrictamente política tampoco. Formas de relación interindividual y de integración social han surgido al margen de la estructura autoritaria en todas las civilizaciones. Lo absolutamente inédito en la historia humana hasta la civilización europea de los tiempos modernos es la configuración general de la vida social por la acción de esas formas de intercambio sociales, pero apolíticas, y la constitución del Estado en orden jurídico-positivo de seguridad de esas estructuras. Desde comienzos del siglo XIII se abre en Europa este proceso de constitución de la existencia social bajo la forma de «institucionalización» privada de las actividades interindividuales para la satisfacción de las necesidades del hombre. Institucionalización de los mecanismos de intercambio económico, del crédito y del mercado, de la producción y del consumo, institucionalización de la cultura, primero bajo la figura de la Universidad, después por el libro, institucionalización de las profesiones, materialización de la sociedad bajo la configuración de *público* como término que da sentido a mi actividad social, articulación de mundos sociales por signos externos de distinción que son símbolos de que yo pertenezco a este mundo y no al otro, hegemonía de la coerción social sobre toda pauta moral: el ser digno de mí significa ser fiel a mi dignidad social, etc.

Este hecho fabuloso puede ser interpretado en términos cuantitativos de desarrollo o en términos cualitativos de emergencia de una nueva realidad en el horizonte de la existencia humana. A la postre esto es lo mismo. Cada cual puede calificar a su gusto, si hay sólo un desarrollo cumulativo entre el tosco sistema crediticio romano y las modernas instituciones de crédito, entre la técnica primaria de los griegos —no obstante que al parecer dispusieron de los supuestos teóricos capitales de la técnica moderna— y el universo técnico que nos hemos forjado, entre la transmisión de la cultura a través de reducidos círculos de iniciados y la ilimitada capacidad de difusión del pensamiento que

usufructúa y padece el hombre de nuestros días, entre la elemental estructura sociológica de la ciencia de los clásicos y el aparato crítico al que tiene que enfrentarse hoy todo investigador. De cualquier modo que se considere, es la diferencia tan abismal que no hay más remedio que admitir que nuestra configuración existencial es por completo distinta, y que el hombre, el hombre contemporáneo, no solamente tiene en el mundo del espíritu y en el cosmos físico, sino también en otra estructura mundanal totalitaria, cual es, justamente, la *sociedad*.

III

Este hecho tenía que afectar decisivamente a la conciencia del europeo. Afectar quiere decir aquí que toda nuestra visión del mundo y de la vida —y fundamentalmente— la visión que sobre el legado clásico iluminó la Revelación cristiana, tuvo que dilatarse de alguna manera para hacer frente y ceder lugar a la nueva realidad. En manera alguna debe entenderse, que la sociedad generó por sí misma y con su estilo funcional anónimo, estos contenidos. Sencillamente el espíritu humano volcado hasta entonces hacia lo trascendental y lo transmundo flexionó hacia el mundo, tratando de reinterpretar nuestro estar en el mundo en términos de actualidad, por modo histórico, sociológico y existencial.

El primer impacto que la cristalización del mundo como articulación objetiva de la existencia humana consiguió sobre el alma religiosa del Occidental, fué la Reforma. El transfondo de la gran protesta no es definitiva otra cosa que la admisión por parte de la conciencia religiosa de la positividad del mundo social. Mientras el Universo teológico medieval está caracterizado por la unidad de horizonte ontológico del hombre, mientras el hombre medieval tiene una conciencia puramente negativa de este mundo, el cual aparece ante sus ojos como un mundo de sombras por el que hay que aventurarse con la guía de la fe, de la gracia y de las obras para tener acceso a la radiante realidad del más allá —¡el mundo como enemigo del hombre!—, una religiosidad desviada, una sublimación espiritualizante de la conciencia religiosa concebida como un diálogo íntimo con Dios, fundamentalmente tributaria a la mística alemana y a la *devotio*

moderna, aquella mística determinación ontológica del ser humano que inspira la obra de un Eckhart, un Tauler, un Suso y de la anónima «Theologie Deutsch» impresa por en Lutero, pero también una comprensión positiva de este mundo con sus exigencias e imperativos y de las formas institucionalizadas de su efectividad, el trabajo, las profesiones, el intercambio sexual, la economía, el Estado y la cultura secular, esta dualidad básica de marcos ontológicos en que se inscribe la existencia del hombre, constituye la *aporía* a la que quiere hacer frente la teología luterana. Lutero afirma de un lado el acceso al *más allá* por la vía exclusiva de la fe, *sola fides*, porque en cuanto a las obras el hombre es meramente *carne*, y en cuanto *carne* esclavo del mundo; afirma de un lado el principio del *libre examen* subrayando enérgicamente la individualidad espiritual del hombre, pero al mismo tiempo libera al poder político de toda atadura teológica, lo erige en «imperio del César», en suprema realidad autoritaria del mundo, abriendo la *connivencia* entre protestantismo y despotismo político que es una constante del mundo moderno. Lutero invita al hombre al comercio íntimo con Dios, pero al mismo tiempo establece la primera ideología que soporta las exigencias dinámicas de la sociedad. En la ética luterana del *oficio*, con la introducción del concepto de *Beruf* con el que cancela Lutero la fundamental distinción entre la *vocatio* y la *professio* medievales, anodando por un lado toda sobrevaloración espiritual de una religiosidad profesional en este mundo —*monachus non est pietas*— pero enalteciendo por el otro el *trabajo* como pieza clave de la salud del hombre en este mundo, como fuente de provecho en este mundo social querido por Dios.

La segunda impresión de realidad que la sociedad suscitó en el hombre moderno fué el descubrimiento de la *economía*. Naturalmente economía como proceso social de satisfacción de las necesidades ha existido en forma más o menos rudimentaria desde siempre. Pero fué sólo en la economía moderna, o si se quiere, en la moderna estructura capitalista de la economía donde primero brotó ante la mente del hombre la sociedad como realidad sustantiva transindividual, como razón objetiva que estimulaba las conductas individuales para extraer del hervidero de apetitos individuales un bien superior, un orden espontáneo trascendente a todo interés individual. En la economía parecía revelarse la sociedad, según había de decir Marx, en su misma anatomía. El

hombre se comprendía en el orden económico como sujeto, pero al mismo tiempo como objeto de una estructura total de fenómenos que envolvía su existencia como una segunda Naturaleza, como una nueva Física, como una *física social* para decirlo con Comte. Pues mientras de un lado —y en esto consistió la profunda revolución que en la teoría de la economía llevó a cabo Adam Smith— el centro del proceso económico dejaba de ser naturaleza física o material (oro, metales preciosos), situándose en el *trabajo* del hombre —tal es también el *humanismo* de la economía burguesa—, de otro, este *trabajo* no determinaba por sí su *significación* económica, no valía de suyo más o menos, sino por referencia a una pauta valorativa trascendente al individuo, el *valor en cambio de la mercancía*, una articulación de conceptos valor, cambio y mercancía en la cual se hacía traslúcido el orden objetivo de la sociedad, como un sistema de intercambio de medios para la satisfacción de necesidades, regidos por pautas de valor objetivas. Todos los conceptos clásicos y todas las ideas capitales de la economía clásica se alzan sobre esta nueva concepción de la *objetividad* como lo socialmente valedero. Ahora tiene el hombre ante la vista, de modo inexorablemente pragmático, pero también teóricamente, dos mundos de *objetos*: el mundo de los objetos físicos del Universo natural regido por las leyes naturales de la física newtoniana y el mundo de los objetos sociales en el comercio de los hombres para la satisfacción de las necesidades, regido por las leyes de bronce de la economía.

El tercer momento en el proceso de la *prise de conscience* de la sociedad como horizonte total del hombre, fué determinado por la revolución francesa y la instauración del institucionalismo político democrático. Los nexos entre la estructura social en su moderna configuración y la articulación liberal-democrática del orden político son obvios y han sido expuestos en centenares de obras. Lo importante para nuestro interés en este momento radica, empero, en que, justamente, esa sobremanifestación política de la nueva realidad, la hacía de tal manera patente, que llevó consigo un cambio radical en las categorías básicas del pensamiento histórico. El representante máximo, por no decir también el primero, del nuevo modo de concebir el acaecer histórico, fué Alexis de Tocqueville.

Tocqueville fué el primer historiador que discurrió en términos estrictamente sociológicos; el primer historiador de una

historia sin nombres propios, de una historia movida exclusivamente por la dinámica de fuerzas sociales en constelaciones objetivas. La mejor caracterización que haya podido hacerse de este su modo de entender la Historia, son estas palabras de Scherer:

«Tocqueville realizó respecto a la revolución, lo que los geólogos respecto a la historia del globo terráqueo: destruyó la teoría del cataclismo, sustituyéndola por la acción de las causas seculares.»

¿Qué causas seculares eran éstas? En 1830 un joven magistrado de filiación aristocrática, Tocqueville, marcha a América para estudiar la democracia como la nueva forma de vida que inexorablemente espera a la vieja civilización europea. Cuatro años más tarde publica la primera parte *De la Democracia en América*, una de las obras más geniales que haya producido el pensamiento político de todos los tiempos. Remito, a quien pueda ponerlo en duda en vista de la mala prensa de este hombre en los manuales al uso, a su lectura en la seguridad de que le espera el asombro a cada paso ante una capacidad de penetración histórica, pocas veces igualada.

«El libro entero que va a leerse —escribe Tocqueville ya en la introducción de esta obra— ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor por la visión de una revolución irresistible que avanza desde hace siglos a través de todos los obstáculos, y a la que se sigue viendo progresar en medio de las ruinas que ha producido...» (*Oeuvres complètes*. Gallimard, París, 1951, I, pág. 4.)

Esta revolución es la revolución *democrática*. Pero la democracia no significa en Tocqueville simplemente una forma de gobierno, una cierta configuración de la estructura autoritaria del poder; es una modalidad ontológica de la sociedad humana, un modo de ser del hombre, o más estrictamente hablando, el modo por antonomasia de ser del hombre en cuanto animal social.

«La aristocracia —escribe— no es la constitución natural de la sociedad... Es imposible imaginar nada más con-

trario a la naturaleza y a los instintos del hombre que una sumisión de esta índole; de por sí, los hombres prefieren siempre el poder arbitrario de un rey a la administración regular de los nobles...» (*Oeuvres complètes*. Gallimard, Paris 1951, I, pág. 417.)

Pero el mundo social que surge ante los ojos de Tocqueville es, por definición, *democrático*, y en tal concepto difiere de la sociedad aristocrática como una humanidad de otra. He aquí sus propias palabras:

«Hay ciertos vicios y ciertas virtudes que estaban vinculados a la constitución de los pueblos aristocráticos, y que son tan contrarios al genio de los pueblos nuevos que no habrá manera de introducirlos en su seno. Hay buenas inclinaciones y malos instintos que eran extraños a los primeros, y que son, por completo, naturales a los segundos; ideas que se presentan por sí mismas a la imaginación de los unos, y que repudia el espíritu de los otros. Son como dos humanidades distintas, cada una con sus ventajas e inconvenientes peculiares, sus propios bienes y males.» (Ib. II. página 338.)

La democracia es para Tocqueville un proceso irresistible de nivelación social, de «egalié», movido desde todos los ángulos de relación entre los hombres. Este impulso central determina la marcha de la sociedad en nuestro tiempo, no sólo en su dinámica real sino también en su concepción del mundo y de la vida. Tocqueville ha sido el primero en formular no ya el programa de una Sociología de la cultura, sino el primero en ejecutar cabalmente un programa de esta índole. La segunda parte de su obra sobre la democracia americana es justamente eso, una contraposición temática entre un modo aristocrático y un modo democrático de filosofar, entre la literatura aristocrática y la democrática, entre el teatro aristocrático y el democrático, entre la ciencia aristocrática y la democrática y, finalmente, entre el modo aristocrático y el modo democrático de escribir la Historia. He aquí un repertorio de textos:

«... No es cierto que los hombres que viven en la era democrática sean naturalmente indiferentes a las ciencias.

las letras y las artes; tan sólo es preciso reconocer que las cultivan a su modo, y les imprimen las calidades y defectos que les son propios...» (Ib. II, pág. 45.)

«... Quienes viven en sociedades aristocráticas no conciben jamás ideas muy generales relativas a ellos mismos, y esto les basta para suscitarles una desconfianza habitual y un desagrado instintivo hacia ellas... (El hombre de los siglos democráticos, por el contrario) no puede pensar en aspecto alguno de la especie humana sin que su pensamiento se extienda y dilate hasta abarcar la totalidad. Cuantas verdades son aplicables a él mismo le parecen igualmente aplicables a cada uno de sus conciudadanos y semejantes. Habiendo contraído el hábito de las ideas generales en los estudios de que se ocupa y que más le interesan, lo proyecta por todas partes, y, de esta forma, la necesidad de descubrir en todas las cosas reglas comunes y comprender un gran número de hechos por una sola causa, viene a convertirse en una pasión ardiente y frecuentemente ciega del espíritu humano.» (Ib. II, pág. 22.)

¿Qué es esto sino una Sociología del racionalismo? Y tan lo es, que el mismo Tocqueville escribe en otro lugar con impagable ironía:

«... América es uno de los países del mundo donde menos se estudian y mejor se siguen los preceptos de Descartes... Los americanos no leen en absoluto las obras de Descartes porque la sociedad en que viven les desvía de los estudios especulativos, pero siguen sus máximas porque esa misma sociedad predispone naturalmente su espíritu a adoptarlas.» (Ib. II, pág. 11.)

Ningún reducto de vida espiritual escapa a la acción de la sociedad. Ni una sola parcela cultural queda libre para la creación personal, para la expresión objetiva de la personalidad...

«El estado social y las instituciones democráticas someten a todas las artes imitativas a ciertas tendencias peculiares que es fácil señalar. Las desvían frecuentemente de la pintura del

alma ligándolas a la del cuerpo; sustituyen la representación de los movimientos y las sensaciones a la de los sentimientos y las ideas; en lugar del ideal, sitúan, en fin, lo real...» (Ib. II, página 57.)

Todo esto es discutible, es claro. Mas ¿no está ya anticipado aquí el famoso *realismo socialista*? Y en todo caso, ¿no está aquí la sociedad, como nuevo Prometeo, fecundando por todas partes?

Y, finalmente —aunque el libro entero sería igualmente digno de cita—, la historiografía.

«Los historiadores que escriben en siglos aristocráticos hacen depender, por lo general, todos los acontecimientos de la voluntad particular y del humor de ciertos hombres, y con la mejor buena fe, refieren a los accidentes más insignificantes las revoluciones más importantes. Los historiadores que viven en los siglos democráticos muestran tendencias enteramente opuestas. La mayor parte de ellos apenas si atribuyen alguna influencia al individuo sobre el destino de la especie y a los particulares sobre la suerte de los pueblos. Pero, en cambio, reconocen grandes causas generales, a los hechos de alcance más limitado.» (Ib. II, pág. 89.)

IV

Volvamos a nuestros procesos. Estos tres grandes cataclismos en que engendró su figura el mundo moderno, la revolución teológica de la Reforma, la revolución económica del capitalismo y de la economía política clásica, y la revolución política de la democracia, en cada una de las cuales fué haciendo más patente su osatura la estructura real de la sociedad, terminaron por suscitar una imagen filosófica del hombre, una concepción total de la realidad en que el hombre inscribe su existencia, dominada por la hegemonía de la sociedad como *ens realissimum* como estatuto ontológico del hombre.

El primer pensador de gran estilo en que estos tres grandes motivos históricos —la protesta, la economía política clásica y la ideología ilustrada de la revolución francesa— se elevaron a una síntesis conceptual absoluta y sellaron la condición del hombre

como *destino social*, fué Hegel. Hasta Hegel toda la metafísica europea, desde Parménides ha ignorado la sociedad como principio ontológico. La filosofía inmediata a Hegel, y en particular el sistema filosófico de Fichte es una pura metafísica del yo. La sociedad metafísica del yo en esta filosofía que tiene su punto de partida en el *cogito* cartesiano la hace ciega para la realidad del *más allá*, pero ciega también para toda comprensión del mundo, como escenario de la vida histórica del hombre. Lo grandioso —y a la postre lo terrible— de la filosofía de Hegel es su esfuerzo por situar filosóficamente al hombre en sus dos estamentos ontológicos: Dios y la sociedad, el espíritu absoluto y el espíritu objetivo como formas de actualización de la conciencia individual, como plenitud del espíritu subjetivo.

El desgarrado dualismo maniqueísta de la teología luterana, entre *este mundo* y el *más allá*, constituye la obsesión de la filosofía juvenil de Hegel. En una extraordinaria monografía llamó ya Dilthey la atención sobre la importancia de la filosofía juvenil de Hegel, para la recta interpretación de sus obras mayores. Dilthey atendió sólo a la problemática teológica de esta filosofía. Hace unos años, Jorge Lukacs, que sigue probablemente siendo la mente más fina al servicio de la filosofía marxista, ha publicado un voluminoso estudio bajo el título *Der junge Hegel*, con la pretensión de dar la vuelta a esa que califica de interpretación reaccionaria de la filosofía juvenil de Hegel. Lukacs se esfuerza en esa obra por mostrar cómo las categorías básicas con las que Hegel trabaja proceden de la economía política de los clásicos y que ese su pensamiento se debate entre problemas económicos para siluetear la imagen de este mundo, como estructura económica, como *bürgerliche Gesellschaft*. El libro de Lukacs, aunque tendencioso, es importante; muestra cómo Marx encontró en Hegel bastante más que la dialéctica, pero el *pathos* religioso que conmueve al joven Hegel y que constituye el hilo interpretativo de su modo de ver también este mundo, ha sido sistemáticamente falseado por Lukacs.

En un trabajo de esa época juvenil, esto es, de los últimos años del siglo XVIII al que Hegel dió por título el de *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, se contraponen el reino evangélico, que no es de este mundo, como armonía de los que se encuentran en Dios y trascienden en él toda diferencia de conciencia individual para identificarse en una unidad espiritual abso-

luta —otra vez la devotio moderna— al reino de este mundo como destino, como sino del hombre en la sociedad y en el tiempo—. Este fué el punto de partida de lo que habría de ser una conmoción en el estatuto ontológico del hombre. El hombre es para Hegel un espíritu menesteroso, la condición que comporta es ante todo la de *necesidad*, es un ser de necesidades. La menesterosidad de este ser determina un apetito de Dios como forma de espiritualidad absoluta y un apetito de satisfacción de la carne en el mundo en que el hombre se da históricamente. El primer apetito se satisface por la fe. El segundo por el trabajo. Aquí reaparece la fundamental dualidad luterana de la *sola fides* de un lado, y la *ética del trabajo*, por otro. Pero en Hegel todo esto va encaminado hacia un análisis ontológico del hombre y de la realidad. Y con ello está dicho que por primera vez en la historia de la metafísica europea, el *trabajo* ingresa en la estructura ontológica del ser humano, se hace atributo fundamental del ser del hombre en cuanto que tal. Por una parte, en el trabajo descubre el hombre la naturaleza, pragmática y teóricamente como medio para la satisfacción de las necesidades y en función de esto como un dominio sujeto a leyes naturales cuyo conocimiento condiciona la técnica del hombre. Por esto en el análisis filosófico de la relación entre el siervo y el señor, pone Hegel como forma de conciencia más desarrollada la del siervo. El trato con las cosas, para hacer de ellas otras, el tránsito de una objetividad —la de las cosas naturales— a otra —la de los bienes— es un contenido de conciencia del siervo y no del señor. El siervo se sitúa por el trabajo en el umbral mismo de la objetividad, por la que se hace patente el mundo.

Pero en el trabajo se revela inmediatamente la sociedad. Pues la nueva *objetividad*, la realidad en que el hombre satisface sus necesidades es constitutivamente *sociedad*. Cada uno trabaja para las necesidades de todos y encuentra en el resultado de la obra de todos, el medio de satisfacer sus propias necesidades. Cada uno encuentra su *destino*, en esa totalidad articulada por la *división del trabajo*; la división del trabajo, la categoría fundamental de la visión de la realidad económica en los padres de la economía clásica. El ser propio del hombre en cuanto inscrito en esta totalidad, se entrega, se enajena. El destino del hombre en la sociedad es ser *enajenado*. En este concepto *Entäußerung*, desposesión, enajenación, está contenida la mitad de la filosofía marxista.

El signo real de esa estructura objetiva que es la sociedad, aquel signo en que la sociedad se hace visible como una unidad real, es justamente el *dinero*. Ninguno de los clásicos de la economía política, llegó a formular un concepto del *dinero* con la precisión filosófica a partir de sus propios supuestos, que lo hiciera el joven Hegel. Cito literalmente:

«El múltiple trabajo de las cosas para las necesidades, precisa su propio concepto, realizar su propia abstracción: su concepto general precisa ser, asimismo, una cosa, la cual, empero como general represente a todas las demás. El *dinero* es este concepto material, existente, la forma de unidad o la posibilidad de toda cosa para las necesidades. La necesidad y el trabajo articuladas en esta generalidad, forman para un gran pueblo un enorme sistema comunitario y de recíproca dependencia, una dinámica vida de lo muerto, la cual en su ciego y elemental movimiento se mueve de allá para acá y como un animal salvaje necesita una sujeción y una doma constante.» (*Jenenser Real philosophie*, ed. Hoffmeister, Leipzig, 1931, I, pág. 239-40, cit. Lukacs.)

Trabajo y dinero constituyen los supuestos formales de la realidad social. En esa realidad experimenta el hombre el desgarramiento máximo de su ser. Si el reino de Dios es concebido por Hegel como unidad del espíritu consigo mismo, el reino del mundo es la enajenación del espíritu, la disolución del ser espiritual en totalidades abstractas, en formas muertas que por la enajenación del espíritu humano cobran vida objetiva. Con aquella su fabulosa capacidad para las fórmulas plásticas, acuña aquí Hegel una impresionante: la sociedad es el reino animal del espíritu. He aquí el nuevo *zoon politikon*.

El segundo momento en el proceso teórico de sociologización del ser del hombre, cristalizó en un pensador de estilo mental muy diferente del de Hegel. En Augusto Comte. Comte, que fué un pensador vigoroso, de brío muy superior a la anémica imagen que de él nos brindan manuales de filosofía presididos por intenciones demasiado pías y que no contribuyen sino a hacer inexplicable su demoledora influencia, estaba trabajado por dos motivos fundamentales que resuenan constantemente en su obra: el ideal exacto de la ciencia físico-natural, de la física matemática mo-

derna como la forma *par excellence* del saber científico y el fenómeno de la revolución social, sobre el cual le había abierto los ojos su maestro, el genialoide Saint-Simon. Hacia la segunda década del siglo XIX la conciencia vigilante del europeo estaba ya en condiciones de desencanto contra el arrobó místico con que Hegel y la burguesía intelectual alemana recibieron el impacto de la Ilustración y lo que consideraban la gran epopeya de las libertades modernas: la revolución francesa. Saint-Simon y Comte, como su contemporáneo Lorenz von Stein, sabían perfectamente que esa revolución había sido sólo —al margen el dramático chirriar de la guillotina— una serie de gestos sociales epilépticos en el parto de una nueva configuración de la totalidad política bajo la acción de las nuevas fuerzas estructurales que se agitaban en su seno: la industria y la mentalidad científica a ultranza con su universo mecánico como telón de fondo. Vieron, en una palabra, lo que su también contemporáneo, el ya citado Tocqueville expresó con insuperable claridad, al fin de su vida, en sus *Souvenirs*:

«Nuestra historia, desde 1789 hasta 1830, vista desde lejos y en su conjunto, no debe aparecer sino como el escenario de una lucha encarnizada entre el antiguo régimen... y la nueva Francia conducida por la clase media. 1830 ha clausurado este primer período de nuestras revoluciones o más bien de nuestra revolución, porque no hay sino una sola, la misma revolución a través de azares diversos, que nuestros padres vieron comenzar y que, verosímilmente nosotros no veremos concluir» (ed. Gallimard, París, 12.^a ed., 1942, página 26).

Comte se planteaba el problema de esta revolución en el plano estrictamente científico y con la misma mentalidad con la que según él creía habían descubierto los físico-matemáticos modernos, desde Copérnico, Keplero y Galileo hasta Newton, la estructura legal del mundo físico. Esto no era sólo un método que Comte se propusiera aplicar a un campo diferente como el de la sociedad. En esto le habían precedido otros muchos —Spinoza y Hobbes— entre los más señalados— sin resultado positivo alguno. Comte fué más allá. Concibió la realidad como un *continuo unitario articulado* por sistemas superpuestos de fenómenos sujetos cada uno a una le-

gualidad específica. Lo real comenzaba para él en la geometría analítica y terminaba en las leyes naturales de la sociedad en la física social, en la Sociología. Lo grave de esta filosofía era que en esa seriación de planos reales, el hombre en cuanto tal, desaparecía del mapa. Tomado el hombre en sí, en su individualidad concreta, Comte no veía en el hombre más que una especie zoológica.

«... Entre la humanidad y la animalidad no hay diferencia esencial alguna, fuera de la del grado más o menos pronunciado que puede comportar el desarrollo de una facultad —la inteligencia— necesariamente común, por su naturaleza, a toda vida animal...» *Cours de Philosophie positive*, 3. ed., París, 1869, III, pág. 546).

Nada más que esto. Lo peculiar del hombre, estaba según Comte, en que en su vida dentro de la propia especie engendraba un plano real montado sobre una infraestructura biológica, pero estructuralmente distinto al reino puramente animal, un plano que no podía explicarse científicamente con las leyes biológicas. Lo específico del hombre no era pues el hombre, sino la estructura de su *sociedad*. Lo absolutamente peculiar del hombre consistía en ser un *animal, pero político*. De nuevo topamos aquí con el viejo concepto aristotélico.

¡Mas cuán diferente es ahora su sentido! ¡Cuán diferente de lo que por él entendía Aristóteles, de lo que entendió por él la filosofía averroísta, de lo que significó para el pensamiento tomista y para el humanismo europeos, aún difiriendo todas estas interpretaciones! Pues en Comte significa el raer de raíz toda espiritualidad personal, toda subjetividad espiritual, suprimir de plano el yo ante el más allá y ante el mundo. He aquí los textos:

«El hombre propiamente dicho no es más que una abstracción; real es sólo la humanidad... En toda sociedad verdaderamente constituida cada miembro puede y debe ser considerado como un verdadero funcionario público, en tanto que su actividad particular concurre a la economía general... Es preciso descartar por completo la distinción vulgar entre dos tipos de funciones, calificadas respectivamente de públicas y de privadas. Esta división empírica, propia de nuestras

instituciones transitorias, constituiría, en efecto, un obstáculo insuperable para toda sana concepción del *classement social*» (*Cours de Philosophie positive*, VI, pág. 590; IV, página 482).

Y así podríamos seguir, *ad nauseam*.

El tercer impacto que la visión hipostasiada de la sociedad ejerció amenazando aniquilar el estatuto ontológico del hombre, y sin duda el de más alcance y de consecuencias catastróficas para nuestro tiempo, porque en él un hombre excepcionalmente dotado para la síntesis, resumía en un sistema que era todo a la vez, desde una gnoseología sociologizante hasta una filosofía materialista de la Historia, todo el proceso histórico e intelectual bosquejado, fué el de Marx.

En Marx se cancela por completo aquella dualidad de horizontes metafísicos entre el más allá y la afirmación positiva del mundo, planteada por la Reforma, y mantenida por la filosofía de Hegel en un equilibrio insostenible. La historia de la escuela de Hegel es pura y simplemente la de un proceso de comprensión progresiva de la teología desde el mundo, proceso que culminó en la reducción materialista de Feuerbach. En Marx el hombre carece de todo plano trascendental: es un sujeto ontológicamente determinado por la Naturaleza y por la sociedad. Y para abreviar he aquí los textos:

«El individuo es el ser social. La exteriorización de su vida, es por ello la exteriorización y corroboración de la vida social. La vida individual y la vida de la especie humana no son diferentes, y por ello —y de necesidad— el modo de existencia de la vida individual es un modo más particular o más general de vida de la especie, o mejor dicho, la vida de la especie es una vida individual más particular o más general» («Nationalökonomie und Philosophie», en *Die früh-schriften* Kröner, Stuttgart 1953, pág. 239.)

«El hombre es el objeto inmediato de la ciencia natural, pues la inmediata Naturaleza sensible para el hombre es la sensibilidad humana inmediata, la sensibilidad del otro hombre que tiene a mano, hacia él y que determina la conciencia de su propia sensibilidad. Pero la Naturaleza es el objeto inmediato de la *ciencia del hombre*. El primer objeto del hom-

bre —el hombre— es naturaleza, sensibilidad y las fuerzas reales humanas que se hacen particularmente sentir, por lo que (ese primer objeto, el hombre) sólo encuentra en esa su objetividad natural su realización efectiva y en la ciencia de la naturaleza el conocimiento de sí mismo. El mismo elemento del pensamiento, el elemento de exteriorización vital del pensar, el lenguaje es naturaleza sensible. La realidad social de la Naturaleza y la ciencia natural humana o ciencia natural del hombre, son expresiones idénticas» («Nationalökonomie und Philosophie», en *Ib.*, pág. 245).

«El carácter social es el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad produce por sí misma al hombre en cuanto hombre, es producida por él. La acción y el espíritu, como su contenido, se constituyen también por modo social: actividad social y espíritu social. La naturaleza del ser humano aparece ante éste como hombre social, como vinculación con los demás hombres, como existencia para los demás y de los demás para él, como elemento de vida de la realidad humana... De esta forma la sociedad es la unidad del hombre con la Naturaleza en su plenitud, la verdadera resurrección de la Naturaleza, el pleno naturalismo del hombre y el pleno humanismo de la Naturaleza» («Nationalökonomie und Philosophie», *Ib.*, pág. 237).

«El comunismo como superación positiva de la propiedad privada como autoalienación humana y, por tanto, como efectivo y real reconocimiento del ser humano por y para el hombre... es como pleno naturalismo, *humanismo*, y como pleno humanismo, *naturalismo*; es la verdadera liquidación de los antagonismos del hombre, la verdadera liquidación de la oposición entre existencia y esencia. Es el enigma de la historia y se sabe como su solución» («Nationalökonomie und Philosophie», en *Ib.*, pág. 235).

Estos textos —que pertenecen todos al manuscrito *Nationalökonomie und Philosophie*— coronan el proceso que acabo de exponer con lógica implacable. Quienquiera que no vea en el hombre más naturaleza que la social, quienquiera que no vea en la actividad espiritual del hombre más que un gesto vital de la especie, quienquiera que no vea la Naturaleza más que como escenario de

la lucha de la especie humana para dar satisfacción a las exigencias de la vida social, es metafísicamente comunista. Se concibe asimismo como reflejo concreto de una entelequia fantasmagórica, pero al mismo tiempo de aquella suprema realidad que encierra la conciencia de cuanto es, y que justamente, es la *sociedad*. En la sociedad como unión hipostásica de lo ideal y lo real, de lo físico y de lo moral, del espíritu y de la carne, concluye todo: Dios, la Naturaleza y el hombre.

Las tres metafísicas sociales o también las tres concepciones sociales de la metafísica que articuladas en un proceso lógico e histórico han determinado el trasfondo monstruoso de la inteligencia sociologizante que hoy asoma por doquier, concluyen las tres en una filosofía de la Historia. La de Hegel hace sujeto de la Historia al Estado como forma, la más alta, del espíritu objetivo; la de Comte a la mente colectiva de la humanidad que discurre primero teológicamente, después por modo metafísico, finalmente por modo científico-positivo; la de Marx a la clase como comunidad económico social de vida. Las tres concluyen escatológicamente en un paraíso social. La de Hegel en el reino de la libertad, la de Comte en el reino de la humanidad positivista, la de Marx en el reino de la sociedad sin clases, en la «verdad de la aquendidad». En las tres el hombre es objeto, no sujeto de la Historia.

La idea misma de una filosofía de la Historia, como determinación de un sentido inmanente del acaecer histórico, idea que no es anterior al pensamiento de la Ilustración y en particular a Voltaire, va también estrechamente ligada a la hipostásis de la sociedad. A este respecto constituye un análisis excelente la obra de Loewith *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Loewith llega a la conclusión de que la llamada *filosofía de la Historia* no es estrictamente lo que de suyo no puede ser, una filosofía aplicada a la dinámica espiritual-real que llamamos Historia, sino una secularización de la teología cristiana de la Historia. Dejando al margen la cuestión, que aquí no interesa, de la licitud teórica o de la posibilidad estrictamente filosófica de una filosofía de la Historia, una cosa es clara: que si para construirla se renuncia a la Revelación y se suprime a Dios de la conciencia que el hombre tiene de su historia, se suprime también al hombre, pues en el Estado como suprema realidad espiritual, en el alma colectiva de la hu-

manidad y en la sociedad comunista, resulta el hombre en cuanto sujeto espiritual, en cuanto destino personal intransferible, metafísicamente cancelado.

Esto permite concluir nuestro examen de la sociología del espíritu y de los métodos sociológicos aplicados al campo de las llamadas ciencias del espíritu.

Los métodos sociológicos pueden y deben ser útiles para enriquecer la perspectiva de la investigación. El hombre de nuestro tiempo tiene la intuición existencial de que los objetos de su actividad teórica y pragmática están inscritos en una realidad social en la que se dibujan conexiones recíprocas que no pueden ser perdidas de vista. El sociologismo debe proporcionar un acarreo de materiales valioso para la investigación que los métodos abstracto-aisladores no tienen a su alcance. De ahí no puede pasar. En cuanto pretenda fijarse sobre categorías sociológicas, la esencia de la actividad espiritual, en cuanto pretendan explicarse las formas ideales en que esa actividad cristaliza como sociológicamente determinadas, se comulga consciente o inconscientemente en una visión sociológica de la Historia universal, en una concepción filosófica de la historia que presupone la aniquilación del estatuto ontológico del hombre como personalidad espiritual.

JESÚS F. FUEYO ALVAREZ

