

TEORIA DEL GRUPO SOCIAL

Me propongo desarrollar una teoría general del grupo social. Ningún sociólogo dejaría de reconocer la importancia de tal empeño. El grupo es, en cuanto tal, uno de los objetos eminentes de la investigación sociológica. Ahora bien, con esto, en que coincidimos todos, apenas hemos empezado a hablar de la materia y, por tanto, subyacente a tal postulado y determinando la peculiaridad, método y resultados de la investigación, pueden ir, y de hecho van, las diferencias más profundas. Conviene, pues, decir en qué sentido el grupo social es «objeto» de la investigación sociológica, antes de acometer lo que propia y rigurosamente puede llamarse su teoría. Nuestra investigación va a tener, por tanto, dos grandes capítulos introductorios íntimamente enlazados entre sí, aunque con peculiaridades propias. El primero se propone demostrar que el grupo no es sólo un objeto eminente de la sociología, sino *su propio objeto formal como ciencia*. El segundo, establecer las conexiones entre hombre, sociabilidad humana y grupo, para que resplandezca cómo la sociabilidad es una habitud humana concreta en grupos concretos y no puede desligarse de ellos. Sólo así la investigación posterior cobrará toda su importancia y relieve.

I

LA SOCIOLOGÍA, CIENCIA DE LOS GRUPOS HUMANOS

El concepto de la sociología es siempre una *vexata quaestio*. Como tal, no se puede agotar en esta ocasión. Aspiramos sólo a marcar las líneas fundamentales de una posible toma de posición. Lo haremos en varios pasos sucesivos y correlativos,

I. *Sociología y Filosofía*.—La sociología aspira a determinar su peculiaridad frente a todo conocimiento filosófico, de un lado; frente a las otras ciencias particulares, de otro. Ella quiere ser una ciencia especial más. Con esta pretensión nació. Ocupémonos, en primer lugar, de determinar brevemente sus relaciones con la filosofía.

Respecto a ello, la sociología se encuentra bajo el peso de su propia tradición. La sociología nace bajo el signo positivista. El positivismo no sólo reivindica la independencia de la ciencia respecto a la filosofía, hace algo más: cree caducado el pensamiento propiamente filosófico, la metafísica. No nos ocupemos ahora con detalles, que estarán fuera de lugar. Consignemos sólo que con ello la pretensión científica de la sociología pierde su sentido relativo, como afirmación de un conocimiento al lado de otros, y cobra el valor absoluto de ser la ciencia que convierte en sistema todas las otras y por ello inaugura una nueva filosofía. «Dans le système de Comte —ha dicho acertadamente Levy-Bruhl— la constitution de la sociologie peut être considérée à la fois comme un point d'arrivée et comme un point de départ. On y voit la méthode positive conquérir l'ordre des phénomènes les plus élevés, les plus «nobles», le plus compliqués: en ce sens, la sociologie est le terme de l'ascension de l'esprit positive... D'autre part, [l'esprit positive] partira de ce point pour établir les principes de la morale et de la politique» (1). La sociología era así, de un lado, una ciencia especial; pero al par la culminación y decisiva prueba de una nueva filosofía: de la filosofía positiva. Lo anterior ha llevado a dos consecuencias en la historia de la sociología como ciencia. De un lado, a una continua y oscura pretensión filosófica contenida en la sociología misma. Es la tendencia al sociologismo de que habla Armand Cuvillier en un reciente trabajo, refiriéndose a Comte y Durkheim (2). Pero a ello no es ajena, ni mucho menos, la sociología alemana, sobre todo en la corriente fenomenológica. En la fenomenología se han buscado muchas veces esencias de fenómenos, por no estudiar los fenómenos. Se ha considerado «el reflejo celeste de las cosas en el absoluto, antes de haber percibido la forma terres-

(1) LEVY-BRUHL, *La philosophie d'Auguste Comte*, 1900, pág. 39.

(2) Armand CUVILLIER, *Où va la sociologie française?*, 1953, págs. 28 ss.

tre con los ojos abiertos de par en par» (3). Se ha cultivado una especie de filosofía perezosa con la etiqueta de sociología. La sociología ha sido así muchas veces un sustitutivo de la filosofía social, más o menos teñida de espíritu positivo.

Cuando la sociología se ha querido librar de este peligro ha caído en otro: en la entrega ciega a datos aislados, a estadísticas, a números y cuadros de frecuencias. Para ello ha arrancado de una visión más o menos materialista de su objeto. La realidad es una: en el mundo físico está incluido el biológico y en éste el humano. No hay diferencias fundamentales entre ellos: la sociedad se empieza a estudiar en los animales. El hombre no es más que un animal perfeccionado. Lo fundamental, pues, en el mundo humano son los hechos. De los hechos se deducen leyes. Las leyes sirven, a lo sumo, para una práctica social. Por tal se entiende una ordenación fragmentaria de ciertos datos aislados. La sociología no tiene realmente futuro en el sentido humano, esto es, historia. La planificación constitutiva de los hechos le ha hecho perder su carácter de futurición. El resultado es la sociología como ciencia natural, concepción más extendida de lo que a primera vista parece. Y lo paradójico no es sólo la existencia de tal sociología; lo paradójico es que, aún en ella, va incluida, de contrabando, una cierta metafísica y hasta una ética: su metafísica es materialista; su ética es individualista extrema, y sobre ellas apoya una concepción de sí misma y de su objeto que la reduce a infecundidad. De hecho, si tal sociología puede apuntarse algunos resultados positivos es por haber sido infiel a su método, por haber sido, a veces y sin proponérselo, más positiva que positivista (4).

La relación de la filosofía y la sociología se impone, pues, sobre cualquier postura concreta, y es una cuestión previa a dilucidar. Ahora bien, la dilucidación debe partir de ciertos presupuestos. En primer lugar, tal problema forma parte de uno más general: el de las relaciones entre filosofía y ciencia, en donde están en cuestión las nociones mismas de la filosofía, las de la ciencia y, por tanto, la del conocimiento humano en general. Segundo, con ello está dicho que tal cuestión desborda con mucho

(3) L. von WIESSE, *Soziologie: Geschichte und Hauptprobleme*, 2.^a edición, pág. 38.

(4) Cfr. mi nota sobre «El porvenir de la Sociología francesa», en esta misma REVISTA, núm. 75, mayo-junio 1954.

el campo propio de la sociología misma, y de las capacidades del sociólogo. Tercero, el sociólogo, sin embargo, tendrá que tomar cuenta de algunos de los resultados más elementales y accesibles de la cuestión por dos circunstancias: por el hecho de tratarse de un sector de la realidad humana, siempre menos precisa y determinada como objeto de ciencia que la realidad natural; segundo, por el hecho de ser ciencia nueva.

He aquí algunos presupuestos fundamentales. Filosofía y sociología se hallan en la relación que se encuentran filosofía y ciencia. Tal relación no debe considerarse de subordinación absoluta de ninguna de estas dos formas de conocer, sino de implicación mutua y de respectiva subordinación en ciertos extremos. Para ello hay que dejar sentadas varias afirmaciones respecto a la filosofía y respecto a las ciencias. Respecto a la filosofía. La filosofía es un modo de conocimiento de la realidad. Quizá lo más fundamental que hay que subrayar en esta noción es el singular: *de la realidad*. La filosofía no trata de una realidad aparte: sea sustancial o espiritual, el ser en cuanto ser o el *logos* en cuanto tal; su conocimiento es, como Zubiri ha dicho certeramente, un conocimiento epagógico que arranca del modo de dársele todas las cosas al hombre en forma de realidad. De esta realidad tal como se presenta, en presentidad, la filosofía intenta descubrir, mediante la razón, los principios fundamentales o últimos que constituyen el supuesto de todas las realidades, de su sintaxis o conexión relativa, de su forma de aparición ante el hombre. Y por tanto, de las diversas formas del conocimiento humano. Todo ello no sólo circunscribe el ámbito del ser, sino los diversos sentidos en que puede hablarse del ser. Ahora bien, para el hombre, que tiene su vida en propio, es decir, que tiene que plantearse el problema de su ser para existir, lo absoluto de la realidad le sirve para determinar sus modos de actuar. La filosofía se diversifica así desde aquel principio, no sólo en teoría del conocimiento y metodología, sino en filosofía moral, social, técnica, del arte, etc. Con ello, junto a la filosofía primera, que trata de la realidad como realidad, aparecerán las segundas que tratarán de cada forma de realidad. Ahora bien, estas filosofías segundas limitan ya con las ciencias concretas. Estas no constituyen, según el patrón positivista, modos ficticios de determinar leyes que sólo tienen validez en ciertos supuestos y para ciertos fines y que se aíslan de la realidad en cuanto tal. Las leyes son leyes de la realidad, son

un modo de descubrir la constitutiva peculiaridad de ésta, y se apoyan siempre sobre ella. Ciencia y vida, ciencia y realidad están enlazadas, y la ciencia es así un modo trascendental, ciertamente limitado, en que la realidad se presenta (5). De aquí que no cabe aislar un sector de conocimientos intemporales y eternos, y encapsularlo bajo la rúbrica de filosofía, y otro contingente, pero efectivo, y darle el título de ciencia. Ambos sectores se interpenetran. La filosofía interpenetra la ciencia dando aclaración a los supuestos ontológicos últimos en que ésta se mueve, ocupándose de las distintas regiones de objetos, solucionando los diversos problemas generales de la lógica y teoría de la ciencia, y los particulares de la metodología e incluso de las técnicas concretas de la ciencia en cuestión. De aquí el imperio de la filosofía sobre la ciencia. Pero este imperio no debe considerarse como absoluto. Pues, de otro lado, la ciencia influye en la filosofía por sus resultados adquiridos, que es tanto como decir por la realidad conquistada. La filosofía siempre está en cuestión ante la ciencia. Lo que sucede es que hay una serie de supuestos fundamentales que varían muy poco con el acrecentamiento de los conocimientos llamados positivos y que producen la falsa ilusión que son, no sólo independientes de la experiencia, sino de toda realidad. Lo anterior no es relativizar la filosofía ni la ciencia, sino destacar el carácter uno, vivo y progresivo del conocimiento humano. De hecho, la filosofía no nos ofrece ningún ejemplo de sistema inmutable en todas sus partes. La filosofía, como conocimiento de lo absoluto de la realidad, tiene que cambiar con el relativo progreso del conocimiento de las realidades. Por otro lado, la ciencia se halla bajo el influjo de la filosofía. Se halla de hecho, pues una ciencia, nuestra ciencia, ha progresado siempre sobre unos supuestos filosóficos, más o menos explícitos. Se halla, sobre todo, de derecho, pues los principios fundamentales de la realidad (piénsese en el de contradicción, en la estructura de los métodos y en tantos otros) gravitan sobre ella, quiéralo o no, sépalo o no.

El hombre, según aclararemos después, es animal de realidades. Su saber es tanto de lo absoluto de esta realidad como de las realidades en su peculiar y diverso carácter. Lo cual no niega la independencia relativa de uno y otro empeño. La filosofía tendrá su tarea propia: determinar los principios últimos; la ciencia, la suya

(5) Cfr. N. HARTMANN, *Grundlegung der Ontologie*, 1934, págs. 231 ss.

propia: conocer las leyes y causas próximas de los diversos fenómenos de la realidad. Se ha hablado del especialismo de la ciencia. Es verdad: en cuanto especialista, cada ciencia acota un sector de la realidad y procura conocerlo. El problema está en cómo se diferencian entre sí las distintas ciencias. ¿Por su objeto? ¿Qué es ser objeto de una ciencia? ¿Existe un «objeto» que dé lugar a una ciencia independiente y especial, que se llame sociología? He aquí nuestras nuevas cuestiones.

2. *Realidad y ciencias de la realidad.*—Todo el conjunto de cuestiones anteriores plantea el problema general de las relaciones entre realidad y objeto de la ciencia, que a su vez nos llevará al de la estructura misma de esta realidad y su relación con el conocimiento. Ahora bien, para nosotros la relación entre objeto de una ciencia y realidad no es tal que, apoyados en un realismo ingenuo, supongamos que el «objeto», y por tanto la ciencia en cuestión, estén determinados *pasivamente* por la realidad externa, por las divisiones y subdivisiones de ésta, por la estructura del mundo; ni tampoco que, cayendo en un idealismo gnosológico, supongamos que el método crea el objeto; la razón, la realidad científica, y el sujeto trascendental sea el centro de su mundo de verdad. Frente a esto volvemos a nuestro pensamiento fundamental. No hay pensamiento sin vida ni ciencia sin supuestos previos; no hay experiencia científica sin experiencia precientífica, ni concepto o juicio sin un horizonte abierto de realidad. Todo hombre tiene una serie de síntesis precientíficas en donde se aparecen las «cosas» de la experiencia cotidiana, y sobre ellas se basan las síntesis científicas que tienen por fin el ordenamiento del material precientífico con arreglo a principios establecidos que son los que fijan el método y constituyen los «objetos» de la ciencia. Cada objeto de conocimiento y, por tanto, cada ciencia dependen del hecho de que se nos dan cosas: una cosa o un sector de cosas no sólo en el vago sentido de que estas cosas o grupos de cosas ofrecerían acicates para el desarrollo de la actividad cognoscitiva, sino en el sentido más riguroso y preciso de que lo dado penetra también, como supuesto en sentido lógico, en el proceder científico, que está allí como dato relativamente último, sometido siempre a análisis posterior. En el proceder científico se realiza una selección de los factores esenciales dentro de lo dado, factores que son declarados temáticos y acogidos en

el sistema de la ciencia. Mediante una síntesis de estos momentos temáticos se constituye entonces el objeto cognoscitivo de la ciencia. «Se puede decir, por tanto, que el *objeto de experiencia* radical es anterior al método que, por su parte, es también anterior al *objeto del conocimiento*. Pero no hay que olvidar en esta formulación que el análisis metodológico no termina con esta distinción, sino que su tarea ulterior consiste en desvelar en cada ocasión la relación entre *objeto de experiencia* y *objeto de conocimiento*, en reconstruir racionalmente la transformación que conduce de uno a otro» (6).

Todo ello nos obliga, pues, a enfrentarnos con varias cuestiones; pero, sobre todo, con tres: a) Cosa y realidad. b) La estructura de la realidad y los diversos tipos de realidad. c) Los tipos de realidad y los objetos de la ciencia. Cada una de estas cuestiones será tratada muy sumariamente, sólo en la medida justa que exige nuestra finalidad elemental y restringida de determinar la posible constitución de una sociología como ciencia (7).

Para el primer problema partamos de nuestra archirrepetida afirmación: al hombre, a diferencia del animal, se le da su entorno como realidad. Es indudable que en buena medida el organismo humano comparte las condiciones del animal; sus sentidos también; pero, en todo caso, para el hombre su entorno no está compuesto de estímulos, sino de realidades, y cada una de sus impresiones sensibles son, al par e indiferenciadamente, impresión de realidad. Nadie, ha dicho Zubiri, ve el color, sino «do» coloreado. En el momento del «do» no se alude por ahora a sujeto alguno al que se le colgara como un adorno el color —esto es muy problemático, y por muchas razones—, sino pura y simplemente a la impresión de realidad coloreada. Aquí es donde tiene que fallar todo empirismo. Jamás logrará el empirismo probar que oímos puramente sonidos y no lo sonoro. Merleau Ponty, en su análisis de la percepción, lo ha indicado (8). Ahora bien, esta impresión, primera y primaria, se organiza en varios momentos, que son los que van a originar eso que llamamos cosas. En primer lugar, el momento del destacamiento. Este es

(6) KAUFMANN, *Metodología de las ciencias sociales*, trad. esp. de E. IMAZ, 1946, pág. 27.

(7) Para lo que sigue, ZUBIRI, *Curso de Metafísica*, 1952-53.

(8) MERLEAU-PONTY, *Phenomenologie de la perception*, 8.ª ed., 1945.

el primer paso mediante el que la impresión de realidad va a recortarse, a irse cerrando en sí misma. Nadie ve un color sin más, sino pasando la vista sobre algo más o menos vago; ni oye un sonido en cuanto tal, sino sobre un fondo que tal vez el sujeto no perciba, pero existe. La psicología de la forma ha insistido sobre esto, no precisando a veces la diferencia entre el hecho de destacarse la impresión de realidad sobre un fondo, y la configuración interna de lo destacado. Junto a este fenómeno de destacamiento se une como segundo momento el de la constancia perceptiva. La constancia perceptiva hace que la impresión se mantenga, poco más o menos, igual a través de distintas percepciones. Es un fenómeno estricto y último que se da aunque su explicación desafíe toda la psicofisiología. El tercer momento es el de la invariabilidad de este contenido respecto a los movimientos, sobre todo míos, pero también de las cosas. El cuarto momento es el de la unificación de las distintas impresiones en un núcleo de realidad: lo óptico es al par lo táctil y lo sonoro. De este modo, sobre el fondo de la realidad se van constituyendo núcleos más o menos fijos. Correlativamente sucede algo análogo con la realidad interna sentida por mí. Ahora bien, a todo ello hay que hacer un esencial complemento. Pues hasta aquí parece que el destacamiento de la cosa se hace mediante la constitución de un cuadro formal de propiedades. Lo que sucede en verdad es, más que una adición, un despliegue desde un centro: el «lo» va adquiriendo un carácter distinto, y así no está detrás de sus propiedades, sino es sus propiedades. Las cosas no son un sujeto al que se le cuelgan sus propiedades; sin propiedades no hay cosas y las cosas no son más que sus propiedades. Pero entonces se nos plantea el problema de determinar con más precisión qué peculiaridad tiene que tener el conjunto de propiedades para que podamos hablar de cosas.

Para ello partamos de lo que Zubiri ha llamado el carácter sintáctico de la realidad. Todo conjunto de propiedades se organiza como cosa en una respectividad radical frente a todas las otras realidades. La cosa con sus propiedades se ha constituido como tal dentro del contexto sintáctico de la realidad, y esta constitución puede expresarse con un vocablo que ahora nos va a orientar en nuestra indagación: el vocablo suficiencia: toda cosa en cuanto tal tiene una cierta suficiencia; suficiencia para determinados fines (la silla, para sentarnos); pero, sobre todo,

suficiencia para existir en realidad, entendiéndolo por tal poseer un conjunto de notas con un carácter de sustantividad. Suficiencia significa, por tanto, recortarse la cosa sobre el contexto de la realidad como algo que existe en determinada forma y con determinadas propiedades. Esta suficiencia o sustantividad presenta, por de pronto, dos caracteres fundamentales. Uno negativo, que se expresa por una fórmula oscura, pero no inexacta, diciendo que suficiencia es no exigir un sujeto para poder existir. Pero también presentará uno positivo, del cual será sólo consecuencia el negativo. Ahora bien, determinar éste ya no es tan fácil. Sin entrar en discusiones filosóficas que no son aquí de nuestra incumbencia, podemos apuntar lo siguiente. La sustantividad se caracterizará por un conjunto de propiedades que componen una cierta unidad interna, y que no es más que una cierta consistencia. El problema es ahora determinar qué da esta consistencia a cualquier realidad. Esta consistencia puede estimarse que es la esencia o la forma o la materia; en realidad, todas estas soluciones presentan dificultades y pueden ser explicaciones a *posteriori*. Por lo pronto, lo que da consistencia a cualquier realidad es un conjunto de propiedades sistemáticas que, como ha dicho Zubiri, tienen el carácter o la peculiaridad de unificar internamente todas las demás propiedades; son, en cierto modo, propiedades de propiedades. Esta consistencia es la que da a cada cosa no sólo su sustantividad, sino una individualidad. En ella, pues, se unirá un sustrato y el conjunto de propiedades sistemáticas que hacen de este sustrato una cosa.

El hombre se mueve entre realidades. Las distintas realidades tienen una cierta sustantividad. Esta sustantividad se manifiesta en una determinada consistencia. La consistencia organiza un sustrato mediante ciertas propiedades sistemáticas. Este es el momento que, más o menos explícito, opera a la base del conocimiento humano. Las cosas de la experiencia se van a constituir en objeto de ciencia cuando el hombre investiga lo propio de cada cosa, su sustantividad y sistema: las formas de realidad y, consiguientemente, las leyes de las distintas formas de realidad.

Ahora bien, lo anterior nos hace adelantar un paso en nuestro camino, pero sólo un paso, porque el problema es que se nos diga ahora cómo la realidad misma obliga a constituir distintas ciencias, esto es, cómo dentro de toda realidad hay distintos tipos de realidad.

Sigamos nuestra investigación. Hemos dicho que toda realidad concreta se constituye respecto a otras realidades. Esto es, que en toda configuración hay un sustrato que la realidad o el tipo de realidad en cuestión puede compartir con los demás; pero hay un conjunto de propiedades sistemáticas que la diferencian de otras realidades y la colocan al par en un cierto nivel o tipo de realidad. Digamos de antemano que la relación entre sustrato y configuración es muy profunda. Todo el error del vitalismo fué creer que un organismo era la acción de un principio independiente, la llamada fuerza vital, sobre unas estructuras físicoquímicas invariadas. En realidad, los dos elementos están mutuamente referidos, el sustrato como lo indeterminado, las propiedades sistemáticas como las que otorgan a éste su determinación. «Las propiedades sistemáticas de la configuración es lo que confieren pura y simplemente que el sustrato sea actualmente aquella configuración. No es una relación entre dos elementos, sino, pura y simplemente, entre dos principios» (Zubiri). El sustrato es, por un lado, relativamente indeterminado. Por ejemplo, las moléculas del organismo humano, en cuanto tales moléculas, no están unívocamente determinadas a formar parte de éste. Pero, por otro, es también relativamente determinado; para seguir nuestro ejemplo, las moléculas del organismo tienen que poseer todas las propiedades que les hacen aptas para constituir tal organismo. En este caso tal sustrato tiene ya una realidad, una sustantividad en su orden; la molécula de glucosa del organismo humano es en sí misma una molécula de glucosa y actúa como tal. El azúcar en mi organismo no se comporta de distinta manera a como se comporta en un laboratorio. Lo que sucede es que esta sustantividad, ya perfecta en su orden, constituye a su vez una base o sustrato para una sustantividad superior, y ésta para otra. La última sustantividad es la que dará una unidad por sí a la realidad sustantiva de que se trate. De este modo, las propiedades sistemáticas con elementos de base idénticos darán lugar a nuevas sustantividades: lleven éstas o no propiedades nuevas.

Ahora bien, el sustrato puede estar abierto de distinta forma a las propiedades sistemáticas, y así dar origen a distintos tipos de sustantividad que se manifiestan en acciones diversas. No agotemos esta cuestión. Señalemos sólo que en un examen superficial nos encontraríamos:

Primero, con cuerpos que tienen cierta sustantividad como

negativa por la resistencia que ofrecen en el mundo macroscópico a la disgregación. Su carácter es resistir las presiones del medio y afirmarse de este modo. Su acción es pura y simplemente interacción respectiva de unos cuerpos en otros o, si se quiere, respectividad en interacción. Por ello la causalidad será aquí en sentido estricto leyes funcionales de las realidades en el complejo de la realidad.

En segundo lugar, y muy *grosso modo*, pasaríamos a un segundo tipo de sustantividad, que se definiría por una combinación funcional, gracias a la cual los distintos elementos componen una unidad que no tiene ese carácter puramente negativo de resistir la presión de los objetos circundantes, sino uno positivo de afirmarse a sí mismos y controlar el medio: nos referimos a los organismos. Aquí la acción ya no aparece sólo en forma de interacción, porque los organismos están perfectamente singularizados, de modo que no puede describirse la relación de un organismo con su medio como puras conexiones físicas, sino como suscitación y respuestas. Y derivado de la más alta sustantividad aparece algo que más que interacción responde a la noción de emergencia, a saber, la acción vital, que, como tal, no es acción más que a medias, pero que ya es acción, porque toda acción vital —marchar, correr, comer, etc.— en el sentido integral del vocablo está constitutivamente pendiente de la estructura propia del organismo, desde la ameba que emite un pseudópodo, hasta los animales superiores, gracias, sobre todo, a la acción de un centro nervioso —que va enriqueciéndose y complicándose— que formaliza su tono vital y organiza sus respuestas.

Pero sigamos. Si damos un paso más nos encontramos con una sustantividad de tipo distinto, que es precisamente la sustantividad psicofísica del hombre. Es aquí donde precisamente la sustantividad llega a su culminación y, además, oscila radicalmente. Llega a su culminación porque es en la sustantividad humana donde se da una plenitud de realidad que tiene un conjunto de propiedades que le dan consistencia, y una consistencia en virtud de la cual tiene una existencia independiente del resto del universo, aunque por alguno de sus aspectos, como el corpóreo, forme parte de él. En el hombre, el sustrato corpóreo causa exigítivamente la inteligencia, y ésta consiste formalmente en estar en realidad. De aquí que esta propiedad del hombre no sólo le abre a toda realidad ajena o propia, sino a su propia actualidad.

Vertido a su propia actualidad, tiene que actuar en vista de ésta, abrirse paso a sí mismo, tiene que autodeterminarse. De aquí que será no agente, sino autor de sus actos (9).

De aquí se deducen tres formas de sustantividad y de causalidad. La sustantividad y la causalidad de la realidad física, las de la realidad biológica y las de la realidad humana. Como por sus sustratos tiene algo de común se explica el paso de unos a otros, e incluso la confusión que a veces se ha originado entre ellas. Como en verdad son distintas, toda la evolución de la ciencia ha ido orientada a elaborar la experiencia prepredicativa, y aun la predicativa más elemental, en un sistema riguroso de conocimientos. El sistema de las ciencias viene así determinado por el sistema de la realidad. Volvemos a decirlo. No se trata de una determinación dada de una vez para siempre y de un modo unívoco, pues el hombre no es un espejo del mundo. Es una determinación, progresiva y aproximativa, que traduce a través de la limitación del conocimiento humano la estructura propia de la realidad. Los campos de la realidad son esferas de las distintas ciencias y condicionan sus objetos, métodos y conceptualización. Las relaciones profundas entre los campos darán lugar a profundas relaciones entre las ciencias: las ciencias físicas, las biológicas y las humanas están por ello desde siempre y por siempre profundamente conexas.

Aproximémonos ahora un punto al orbe de la realidad humana, dejando para después ampliar en la medida de lo posible, lo hasta aquí dicho.

3. *La realidad humana.*—Hemos dicho que en el hombre topamos con una realidad especial; una realidad que posee propiedades que le dan una consistencia, en virtud de la cual tiene efectivamente una existencia independiente del resto del Universo, aunque por su cuerpo forma parte de él. Esta realidad está posibilitada, y al par exigida, por sus mismas condiciones físicas (entendido este término en su sentido más general). La alta complicación formalizadora del cerebro hace que el hombre no se le da el entorno como conjunto de estímulos y, por tanto, su vida no se puede regir por las respuestas a ellos. De aquí que su misma fisiología exige otro tipo de vida. El hombre tiene que tomar su

(9) Sobre ello ha insistido ZUBIRI a lo largo de una serie de cursos de filosofía.

vida sobre sí para poder subsistir. La interioridad propia del animal se vuelve intimidad, y el hombre queda abierto no sólo a toda realidad ajena, sino a su propia actualidad. Un ser que esté abierto a su propia actualidad, está abierto constitutivamente a sí mismo: es reflexivo. En el hombre, pues, la apertura a la realidad connota la reflexividad, el ser sujeto. Sólo de este modo el hombre que se tiene en propio hará su vida con la realidad: realizándose. La fisiología humana abre así el área de la inteligencia, como versión a la realidad, y la inteligencia posibilita la subsistencia y realización del hombre.

La aparición de la inteligencia es nada más ni nada menos que la aparición dentro de la nuda subsistencia humana de toda la realidad, tanto la realidad que pudiéramos llamar física como la de los otros hombres. Lo anterior es más complicado de lo que parece, por dos circunstancias. En primer lugar, porque las realidades no se dan nunca aisladas. La más mínima percepción de «lo» coloreado es parte de un conjunto: de un núcleo y campo que están en mutua conexión, en taxis o sintaxis, con toda otra. Cosas y hombres componen así un todo: un mundo, que con su pluralidad y conexión abraza, sostiene y dificulta al hombre. El estar abierto a la realidad es, por este primer aspecto, estar abierto a una realidad compleja y unitaria al par: a un mundo.

Pero aún más. En efecto, la realidad no se ofrece sin más al hombre. No está puesta, sino propuesta. La inteligencia humana, hemos dicho, es inteligencia sintiente. Por ello la realidad es algo que se opone al hombre: no se deja traspasar por la mirada de éste; es independiente y huidiza. La realidad está en presentidad, pero el hombre la tiene que traer continuamente a presencia; reducir esta posibilidad en actualidad. Todo ello lleva a los problemas del camino, del acceso a tal realidad, del método. La realidad se adquiere mediante esfuerzo. Pero no es esto lo que queríamos decir. Lo que ahora deseamos señalar es algo más sutil y grave. La condición humana se manifiesta no sólo en el camino o método para lograr la realidad, sino en el resultado o final de este camino o método. No es, por tanto, que el hombre tenga que hacer un esfuerzo para conseguir la realidad, esfuerzo que quedaría inscrito como antecedente obligado y subjetivo, podríamos decir, de la realidad misma, pero que no dejaría huellas en lo conseguido, sino que la realidad conseguida queda afectada en cierta forma. La realidad se diversifica ante el hombre, en lo que se ha acostumbrado

a llamar regiones ópticas (dejemos ahora de lado lo que esto lleva consigo y su crítica), se fragmenta, se quiebra. El resultado son los productos diversos en que se manifiesta la realidad: arte, ciencia, técnica, etc.; la división de la realidad y la división de la labor humana. Con la totalidad latente de la realidad se da siempre la parcialidad presente de las distintas realidades. Y no sólo ello. La parcialidad es el resultado de un modo de ofrecerse la realidad: la inteligencia sintiente, y no afecta sólo extensiva o cuantitativamente al resultado, sino también cualitativamente. Lo que está dado sensitivamente se sensibiliza; lo que aparece mediante la corporeidad adquiere cuerpo. La realidad no sólo está diversificada, sino dotada de objetividad, corporeizada, simbolizada. Es lo que ha acostumbrado a llamarse reino del espíritu objetivo. La apertura humana a la realidad lleva consigo, pues, la constitución de la cultura. El hombre está inmerso, por su propia constitución fisiológica, que demanda exigítivamente la inteligencia, no sólo en un mundo, sino en un mundo cultural.

Pero aquí no cesan nuestras tribulaciones. Un mundo de cultura es un mundo diversificado y corporeizado, es un mundo humano. Pero aquí humano puede no entenderse en su exacto sentido. Cuando a través de la literatura filosófica se usa y abusa de este término: cultura o cultura humana, el apelativo humano lleva consigo siempre un cierto matiz, en donde late dentro del conjunto el último resto incontrolado de racionalismo: humano se traduce por individual humano. El genio hace el reino de la cultura con las limitaciones inherentes a lo humano, a su humanidad. El genio, o si se quiere, los genios. El reino de la cultura es plural, lo deben hacer, pues, los *plurimi*, los varios hombres. Incluso cabe afirmar más introduciendo todavía, veladamente y como de contrabando, el último resto que hemos aludido de racionalismo: la cultura compone los sistemas de cultura, los sistemas de cultura corren a través del decurso del hombre libremente y sin trabas: donde deja labor un hombre, la toma otro; pero en todo caso es el mundo libre y alado de la comunicación espiritual e individual. Ahora bien, lo anterior no es que no sea cierto, sino que es sólo la verdad a medias, y no hay nada más peligroso que estas verdades a medias, porque a veces ocultan durante siglos la entera verdad. En efecto, cuando decimos que el mundo de la cultura es un mundo humano, no queremos sólo decir del hombre, ni de los hombres sumados cumulativamente, subrayando el apelativo hu-

mano; sino queremos decir que la cultura se da en una estructura, en un mundo humano o, lo que es igual, en un conjunto social. La limitación de la inteligencia humana obliga, para conquistar la realidad, a sumar una pluralidad de esfuerzos distintos, pero sólo en un conjunto enlazado de vidas se da la posibilidad de estos esfuerzos y, por tanto, sólo en él se da estricta posibilidad de que el hombre subsista y se realice. La limitación de la inteligencia humana hace que tenga que materializar o simbolizar la realidad, pero esto sólo es posible en el conjunto donde estos símbolos se apoyen para surgir y para servir. El supuesto fundamentante de la cultura en sí y por sí, no es, por tanto, un alado individuo, sino es un hombre limitado, limitado por su condición corpórea, entre los otros hombres: viviendo vida social. El hombre vive en la realidad como realidad cultural y social, congéneres y coevas.

Dilthey entrevió esto, y por eso dividió su sistema de ciencias humanas en una psicología o una teoría de la vida humana (dejemos de lado por ahora al evolución de su pensamiento) y dos grupos de ciencias: de un lado lo que él llamó ciencias de los sistemas de cultura y de otro las ciencias de la organización de la sociedad. Dilthey entrevió también certeramente la conexión de vida y ciencia. Por lo pronto, ligándolas mediante lo que él llamó la experiencia vital, que iría decantándose simultánea y sucesivamente (ahora para nuestro caso es igual) en los distintos métodos y objetos de las diferentes ciencias. Por ello su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* o su *Aufbau der geschichtlichen Welt in die Geisteswissenschaften*, constituyen aportaciones decisivas a la teoría del conocimiento y a la sistematización de las ciencias del hombre (10). Las ciencias del espíritu o las ciencias morales y políticas o como quiera llamársele, se podrían dividir, por tanto, en una ciencia fundamental que tratara del hombre en sus aspectos corpóreos e intelectuales (tomando este término inteligencia en su más amplio sentido), ciencias de la cultura y ciencias de la organización de la sociedad o de los conjuntos concretos en que toda sociedad se compone (Estado, grupos económicos, etc.).

(10) Naturalmente, ambas obras deben estudiarse en conexión con todo el acervo de ensayos, monografías, investigaciones históricas y proyectos que componen el ingente legado diltheyano, sobre todo en conexión con los que hoy constituyen los tomos V y VI de los *Gesammelte Schriften*, y que los editores han rubricado con el sugestivo título de *Die geistige Welt*. Sobre esto volveré algún día.

Sin embargo, ¿quedaría así completo el panorama de estas ciencias del hombre? ¿Habría entre ellas un hueco o incluso algo más: una dislocación del horizonte entero? Algo de esto cruzó por la mente de Dilthey cuando trató de localizar en el conjunto la ciencia del derecho, pero lo resolvió dividiéndola y partiéndola.

El problema es más grave de lo que a primera vista parece. Volvemos a encontrarnos en la misma situación de antes: no es que ello no sea verdad, es que no es toda la verdad. ¿Por qué?

Porque en cierta medida se ha dislocado el mundo humano. Como mundo es el supuesto de cualquier sistema de cultura y de cualquier forma de organización de la sociedad. Supuesto no quiere decir aquí que es anterior ni superior a ellos, es con ellos y por ellos; pero, coevo y dependiente de ellos, es el ámbito o estructura en que se da cualquier sistema o expresión de cultura, cualquier forma de organización, política o económica. Ahora bien, como mundo humano es ya un mundo compartido, común, social. Social no sólo en el sentido de que en él hay formas sociales, modos de organización de la sociedad, unos al lado de otros, sino en la más profunda significación de que constituye un modo de ser, un conjunto de propiedades sistemáticas que dominan a todos sus elementos. Una ciencia particular de la cultura, o la suma de todas ellas; o una ciencia particular de una forma de organización de la sociedad, o la suma de todas ellas, nos dirían mucho respecto a esta estructura fundamental en que existen; pero no la agotarían. Porque lo que se dejarían fuera sería la investigación fundamental y fundamentante de cómo hay una forma de realidad, esto es, un modo de acción que no es físico, ni fisiológico, ni psicológico de la que es parte poesía, arte, ciencia, o derecho, municipio, Estado y de las que arrancan todos y cada uno de ellos. La investigación de la estructura y leyes de esta realidad constituye, pues, el supuesto de todas ellas y a la vez una ciencia independiente.

Parece, pues, que cabría hacer una corrección al árbol de las ciencias del espíritu o ciencias morales y políticas disponiendo a su base antropología y sociología, que constituirían el fundamento de todo el resto. La sociología estudiaría la estructura más general y las leyes más generales de la realidad humana como mundo social, y las otras ciencias las leyes y productos concretos de esta vida, sean bien los productos culturales dotados de sentido intemporal, o bien los productos sociales dotados de vigencia más con-

creta. Las relaciones entre el fundamento y lo fundado serían claras e inexorables. Una daría la forma y los otros los contenidos. La sociología sería, si tomáramos esta ruta, una ciencia formal, algo así como la lógica de todo el conjunto.

¿Es ello exacto? ¿Dónde está el error? ¿En qué sentido cabe admitir o rechazar lo anterior? Veámoslo.

4. *Realidad histórica y realidad social.*—Digámoslo ya previamente. El error está en haber diversificado las formas de su contenido, las propiedades sistemáticas de sus sustratos. En cierta medida ello es aquí más grave que en otro sector. Y es más grave porque la realidad humana en todas sus dimensiones ofrece un carácter que hasta ahora no hemos señalado: se presenta como realidad histórica. Una realidad histórica no se define unívocamente, mediante una evolución a partir de un comienzo, sino que es una realidad en donde el pasado sigue existiendo en cierta forma como conjunto de posibilidades para el futuro, que, por tanto, se define como tal realidad en la implicación de los momentos del tiempo. Por ahora no necesitamos profundizar más con esta materia. Pues con lo dicho basta para advertir que el estudio de cualquier realidad humana, como realidad concreta y precisa, no puede dejar fuera de sí la historia. La sociedad humana, tanto considerada en su contenido (los grupos) como en la relación entre ellos (superestructura de grupos) no escapa al tiempo. Una ciencia de ella no puede limitarse a la consideración de los supuestos formales más generales, sino tiene que verlos en relación con la realidad social concreta, que es una realidad histórica; las formas de sociabilidad se constituirán siempre en estructuras concretas de la sociedad en un determinado momento. Ni la sociabilidad ni la sociedad ni ningún grupo pueden fingirse, como realidad, sino que son o no son: su forma de realidad es inscribirse en el tiempo. Más allá de esta realidad cabrán muchas consideraciones, que ella misma postulará o admitirá por lo menos: la consideración valorativa, moral, técnica, etc., mas para estudiarla como realidad la tendremos que considerar en su inscripción en el tiempo, como el físico estudia el sistema cósmico en su estructura concreta, y no fuera de él. La ciencia de la sociedad peculiar y propia no sólo estudia los elementos radicales y fundamentales de la vida social, sino los estudia en su realización: enraizados en la historia.

Un conjunto de cuestiones nos asaltan inmediatamente. Sobre

todo tres fundamentales. Primera, ¿no cabrá distinguir conceptualmente esta forma y contenido? Segunda, ¿lo anterior relativiza la consideración sociológica desde el punto de vista del sociólogo? Tercera, ¿cómo distinguir sociología e historia?

Primera, sobre la relación entre forma y contenido. Toda distinción entre forma y contenido tiene, para ser precisa, que arrancar de un todo previo en que ambos se den, esto es, tiene que valer como una distinción modal, en *una realidad*. La forma apuntará siempre al contenido que es conformado y el contenido a la forma que le estructura. En otro caso, se corre el gran riesgo de creer que toda la realidad le da la forma o que toda la realidad la da la materia. Como la forma vale más allá, o sobre lo conformado, se termina o por proclamar una primacía ontológica o por lo menos una primacía gnoseológica, o ambas a la vez. Cuando es el contenido el que se reconoce como decisivo se concluye por unificar todas las realidades en una materia única. Sea ahora el primer supuesto. El estudio de las puras formas sociales sólo puede conducir a un examen de la pura naturaleza social del hombre y, por lo tanto, a un latente ontologismo naturalista; la naturaleza es lo que determina la sociedad y todo lo demás es adjetivo. La intemporalización del objeto de la sociología es así la negación de este mismo objeto. La naturaleza sociable, o la sociedad natural no es sino una construcción del logos, si se separa antidualécticamente de la actualización de esa *potentia societatis*. En realidad en ello opera larvadamente el prejuicio individualista; por naturaleza social se va a entender, por supuesto, naturaleza individual y se va a entender también que este es el punto de partida fijo de que todo arranca. Con ello todo lo anterior se acentuará; pues proclamar al individuo fuera de la sociedad es quebrar la peculiaridad de esta realidad. Por ello, aun el realismo gnoseológico más acentuado concluye en este caso con un nominalismo social: la sociedad es *nomina*, o accidente, o como quiera llamarse. Lo único real son los individuos u hombres o la naturaleza humana. Ello ha invalidado casi todo el pensamiento clásico y mucho del pensamiento escolástico. Ahora bien, el nominalismo sólo latente en estas direcciones se va a acentuar en todas las que le siguen. En primer lugar, la fenomenología. La fenomenología quiere una radical interiorización e intemporalización de la sociedad: la vivencia social va a ser el eje de la sociología. La relación o relaciones entre las corrientes de vivencias constituyen la base fundamental

de toda sociedad. Es esta la sociología fundamental. Indudablemente, los análisis fenomenológicos han ofrecido un material utilizable, pero no para el fin que ellos se proponían. Pues, en efecto, en primer lugar y según ya hemos dicho, en el fondo de todo ello está la creencia que la sociedad se agota en una serie de relaciones puramente interindividuales entre un yo interporal, un tu intemporal y un él intemporal, que forman un nosotros vivido por el yo, el tú y el él. Nuevamente aquí se extrae al individuo del conjunto social y se subordina éste a la corriente de vivencias de los relatos. Esto de un lado. De otro, se supone que lo vivido es lo comprendido y que lo vivido comprendido es la realidad. Ahora bien, frente a ello hay que observar con todo rigor que ninguna experiencia es inmediata, sino mediata, y que ninguna realidad se agota en cómo se viva esta realidad: el amputado de un brazo que tiene la vivencia de que su brazo existe, no «crea» ni constituye la realidad de su brazo. En el caso del grupo las vivencias de sus partidarios no explican unívocamente el grupo, sino que son un elemento de éste, un modo de proyección de la realidad de él, ligado dialécticamente con el grupo, pero nada más. Pero, además, si se alega que la reducción fenomenológica pone entre paréntesis la realidad y sólo quiere ser una ontología de la vivencia, con ello se vuelve a negar la posibilidad de que tal ontología pueda llamarse sociología o algo por el estilo, como no sea por el hecho de que muchos fenomenólogos, queriendo ofrecer resultados intemporales lo único que hacen es darnos resultados temporales; un análisis del hombre contemporáneo, reconstruyendo, sin saberlo y sin quererlo, la conexión entre forma y contenido que negaban inicialmente (11). El nominalismo se acentúa en todos los otros formalismos y racionalismos. A todos ellos amenazan más o menos estos tres peligros. Uno, psicologismo. Todo relacionista es un psicologista sin saberlo o sabiéndolo. El hecho es grave, no por el relacionismo de Wiese, sino por sus con-

(11) Sobre la fenomenología en su aspecto sociológico falta un buen estudio, incluso sobre su figura más destacada en nuestro campo, Theodor LITZ, y su precioso libro *Individuum und Gemeinschaft*. La obra tiene varias ediciones y adquiere su forma definitiva en la tercera; en donde ya se borran todas las conexiones inmediatas con el entorno histórico; pero si examinamos la primera, que se publica recién terminada la primera guerra mundial, se ven muy claro los hilos de la realidad cruzándose con el proceso mental.

secuencias en Norteamérica. La estricta verdad es que mucha de la sociología americana es, pura y exclusivamente, psicología; a lo sumo, a veces, psicología social. Ello se enlaza aquí y muy gustosamente, con prejuicios individualistas de todo género. Segundo, nominalismo. De hecho, casi todos estos autores no creen que exista un tipo de realidad social. Por ello la fingen como un producto del *logos* o un hecho psicológico. Sobre ello valga un solo ejemplo. Recuérdese la posición de Simmel. Para éste el objeto de la sociología era las «Formen der Vergesellschaftung» con abstracción de todo contenido, tales como supraordenación, subordinación, concurrencia, secuencia, representación, ordenación. Para aclararlas, Simmel da ejemplos, pero siempre advirtiendo que éstos en cuanto tal, son irrelevantes. «La sociedad es sólo un grupo de hombres en cuanto portador de cambios de efectos fundados íntimamente entre sus miembros individuales» (12). Respecto a tal definición cabe hacer una observación. No es, lógicamente, una definición; ni la sociedad, según ella, tiene realidad. Toda definición se compone de *genus proximus* y *differentia specifica*. Ahora bien, aquí hay *genus proximus*, pero no *differentia*. Como ha señalado agudamente Landshut, lo único que se dice es que la sociedad es un conjunto de hombres, pues que entre ellos existen cambios de efectos y cambios de efectos íntimos va implicado en ser un grupo de hombres vivos y no muertos (13). Con lo cual la sociedad no es más que una mera adición de elementos aislados y tiene que concebirse como un *nomina* de estas últimas y esenciales realidades. Igual podíamos descubrir en todos los partidarios de esta tendencia y en general encontraríamos que la huída desde la realidad a algo *a priori* escondido tras esa realidad determina, si se es rigurosamente fiel a este punto de vista, la negación de la investigación entera. Sólo porque no se es enteramente fiel a él se salva cualquier otro de esta tendencia, y entre ellas y quizá más que ninguna, la de Simmel. Tercero, pero además la gran paradoja e ironía de la realidad social es que ésta se venga. De hecho, lo que se nos ofrece como intemporal es el resultado de situaciones claramente temporales. No hagamos la sociología de la sociología de Simmel, contemporáneo de Proust, tranquilamente asentado en una sociedad burguesa que se creía intemporalmente feliz hasta

(12) SIMMEL, *Soziologie*, 1908, pág. 28.

(13) LANDSHUT, *Kritik der Soziologie*, 1929, pág. 16.

que la guerra del catorce la despertó bruscamente. No lo hagamos, porque ya es un hecho pasado. Mucho más grave es lo que sucede con la sociología americana. De hecho, su relacionismo constante se apoya en su misma estructura de la sociedad americana; pero, además, no sólo destaca su seguridad real, su individualismo real, su cándido e ilustrado optimismo, sino que pretende unirlo beatífica y científicamente, hacerlo eterno, parar el carro de la historia. Goldmann lo ha visto certeramente (14).

Este individualismo, nominalismo y condicionamiento de la realidad no gravita sólo sobre estos autores, sino sobre todo el que no ha cobrado conciencia precisa de la unidad entre forma y contenido. Max Weber mismo, con su indudable genialidad y grandeza, no escapa a ello. No nos detengamos en esto. Indiquemos sólo: primero, su afirmación de que toda conducta social es la que está orientada significativamente según el comportamiento que se espera de otro, y que, por tanto, se califica por el sentido subjetivamente pensado, conduce a un individualismo latente o expreso. Raimond Aron lo ha visto. «Individualiste, il remenait tout a l'action de l'individu conscient, incapable de comprendre qu'un tout puisse être la condition d'existence de ses éléments» (15). El mismo Weber, como es notorio, se dió cuenta de ello, aunque lo creyó salvar advirtiendo que era sólo un procedimiento metódico. En segundo lugar, junto a la tendencia individualista está un conceptualismo que, a pesar de todos los rigurosos intentos de Weber, linda con el nominalismo. Recuérdese su noción de tipos ideales. Mirando de cerca el aspecto gnoseológico del tipo ideal encontramos en él una laguna. En efecto, para Max Weber los tipos ideales son unidades conceptuales formadas por rasgos extraídos de la *empirie*. La presuposición indispensable del análisis de una noción empírica o de un conjunto de acciones empíricas es la construcción conceptual del principio ideal que preside, de un modo más o menos pronunciado, una determinada forma de acción o pensamiento. Se trata en este caso de obtener nociones unívocas que nos aclaren la realidad, que nos hagan conocer la realidad, destacando la diferencia entre el comportamiento ideal y real. Weber preconiza, pues, la construcción racional de conceptos, y con arreglo a ellos, al co-

(14) GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, 1952.

(15) R. ARON, «Note sur l'objet et les divisions de la Sociologie et ses rapports avec la philosophie», en *Annales Sociologiques. Sociologie générale*, I, pág. 110.

nocimiento de las conductas reales como «desviaciones» de una actividad estrictamente racional, para poder concebirlas. Naturalmente, ello es un medio heurístico y, por tanto, no presupone que la realidad sea racional, sino que la ciencia sólo puede aceptarla mediante tipos ideales. Ahora bien, todo esto está bien; pero oculta una radical falta en el procedimiento gnoseológico seguido por Max Weber. El tipo ideal se extrae en cierta medida de lo real y, lo que es más curioso, se compara con lo real. Mas para que la noción ideal-típica pueda extraerse de lo real necesita como condición primera la noción de lo real mismo ya en cierta medida inteligido. Pero aún más. Weber cree que este tipo ideal se compara luego con la realidad, y aquí siguen las dificultades. En estricta lógica, un concepto no puede ser comparado más que con otro concepto. La realidad bruta en cuanto tal no es apta para figurar en un proceso mental. En los dos supuestos se presupone tácitamente que hay un concepto de la realidad y, por tanto, un estar en la realidad inteligiéndola. Las nociones ideales de Weber son así, o formas vacías o un procedimiento complicado para ocultar la unidad de la realidad en sí misma. «L'auteur, ne s'était-il pas rendu compte de ce cercle vicieux? N'a-t-il pas senti que cette attitude tient du «quod erat demonstrandum», d'une démonstration qu'une chose est faite ainsi, tandis qu'on savait déjà, avant d'entreprendre, comment la chose se faisait» (16). Pero no es sólo esto. Landshut, en un estudio excelente y muy poco conocido, *Kritik der Soziologie*, ha mostrado las raíces temporales de la misma distinción weberiana entre racional e irracional. Lo racional siempre arranca de una realidad conformada, y las construcciones racionales de Max Weber no se deben a «la evidencia especial de una estructura construída racionalmente pura y sin contradicciones», sino a la realidad racionalizada del mundo moderno. En todo caso no es exagerado advertir que se trata de un conceptualismo no siempre claro en sí mismo (17).

Todo el que intente aislar la forma del contenido, o desemboca en algo que no puede llamarse sociología, o es inconsecuente consigo mismo y por eso hace sociología. La relación entre un yo, un tú, un él, fuera de cuadros sociales concretos es tan ilusoria como el mismo yo, tú y él químicamente puros. La única manera

(16) Max WEINREICH, *Max Weber, l'homme, le savant*, 1939, pág. 109.

(17) LANDSHUT, *op. cit.*, págs. 54 ss.

de que la sociedad sea algo es que sea un conjunto concreto en donde se actualice la *potencia societatis* humana y se den unidas forma y materia. Ni la materia es nada sin la forma ni la forma sin la materia. Gnoseológicamente ninguna de las dos precede a la otra: el sociólogo se enfrenta con formas reales en un conjunto real.

La sociología se ocupará, pues, de la realidad concreta y, por tanto, histórica de los grupos humanos.

Lo anterior destaca más que nunca la importancia de las dos cuestiones subsiguientes que tratan de las relaciones entre sociología e historia. Tratemos de ellas en párrafo aparte.

5. *Sociología e historia.*—Las dos cuestiones eran conexas, pero de distinto radio. La primera preguntaba sobre la relación entre la realidad histórica en cuanto tal, y el objeto y sujeto de la sociología. La segunda, más concretamente sobre las relaciones y diferencias entre la sociología como ciencia y la historia como ciencia.

Veamos ahora la primera. En efecto, la sociología y el sociólogo están condicionados por la realidad histórica. Por ello tienen fecha de aparición, fecha de aparición que no queda adjetiva a la sociología misma, sino que la condiciona. ¿Cómo? Del siguiente modo: El hombre es siempre animal de realidades. La inteligencia abre el área de la realidad. El hombre se enfrenta no con estímulos, sino con realidades. Con realidades unidas entre sí componiendo un mundo. El hombre está en un mundo natural y social, histórico. Es este el presupuesto fundamental para que se puedan destacar dentro de este mundo cosas, para que estas cosas se conviertan en objetos y para que aparezcan el conocimiento reflexivo de estos objetos. Ahora bien, ser el presupuesto no indica que de un modo necesario se produzca el evento. Toda ciencia tomada en su sentido más riguroso es el resultado de un uso de la inteligencia, esto es, obra de la libertad histórica del hombre. Nace en una situación concreta que determina unas posibilidades en donde el hombre elige. La aparición de la ciencia europea ha tenido una larga historia. Sobre la situación, las posibilidades y el uso que el hombre hace de su libertad, se delimita históricamente la ciencia y el científico. Así, ciñéndonos a la física moderna nadie creará que la realidad natural, en cuanto tal, demanda como única forma de explicación la explicación de la ciencia física. Esta está condicionada por la realidad, por la verdad de la realidad; en ella se

manifiesta la misma realidad, *pero* a través de unas limitaciones y presupuestos que determinan que lo que se busquen sean leyes y que el científico represente una figura peculiar en la historia del espíritu humano. Nadie mejor que los físicos geniales han sabido y saben esto. Igual, *mutandi mutandis*, sucede en toda ciencia. De modo destacado con la ciencia social. Realidades sociales han existido siempre. Son coevas al hombre. Sentido de esta realidad ha acompañado también a la razón humana a lo largo de su extensa historia. Los modos de este sentido de la realidad fueron varios, y varios, por tanto, las cosas y objetos que se destacaron ante la misma. Desde la aurora del espíritu humano hay un trato con realidades sociales y una explicación de realidades sociales. A partir de Grecia, y por la estructura peculiar de la vida griega, que hemos intentado aclarar en algún trabajo anterior, hay filosofía social y ciencias de determinadas realidades sociales: sobre todo ciencia política. Ambos legados se acrecen con la Edad Media; gracias a ella el hombre contempla la realidad no desde el horizonte de la naturaleza, sino desde el horizonte del espíritu. El enriquecimiento que ello implica para el mismo objeto de la reflexión y para la posición de la inteligencia cognoscente, no tiene que ser destacado aquí. Pero en todas formas, ello condicionaba el objeto de la filosofía social y los distintos objetos de las ciencias o reflexiones más concretas y los sometía a una consideración metafísica y ética; lo importante, pues, era la dialéctica del espíritu, que da leyes a la realidad (ley eterna, natural y positiva), o la contrastación de las realidades con valores eternos. Lo peculiar del burgués va a ser que introduce un nuevo modo de sentir la realidad: desde la libertad finita del hombre y en el ámbito de esta libertad. La realidad va a valer no como naturaleza, en el sentido de un griego, ni como *natura naturata*, en el sentido de un cristiano, sino primariamente como mundo, esto es, como orbe trascendental del hombre. De aquí el anhelo constructivo. Todo debe estar condicionado por la razón del hombre, y en el orbe de la razón es donde el ser humano encuentra su ser verdadero: el libre desenvolvimiento de sí. De aquí parte el derecho natural constructivo, y con arreglo a él se hace la revolución francesa para suprimir las trabas que se oponían a la libertad. Ya en esta tendencia constructiva empezó a delimitarse un nuevo modo de sentir la realidad social como obra primaria del hombre, de la libertad del hombre, y se opuso libertad a poder; orden natural a orden estudiado o mandado. La dis-

tinción tenía un largo origen, pero entonces adquirió un nuevo sentido. El orden natural se concibió cada vez como un orden producido en la esfera temporal por fuerzas individuales y sociales y se contrapuso como orden verdadero al mandado o impuesto por poderes supraordinados. La dialéctica entre sociedad y Estado empezó así a perfilarse. Todo ello se acentuó cuando la misma Revolución francesa destacó ante la contemplación del hombre que la modificación del orbe político no entrañaba la desaparición de todos los condicionamientos del hombre. La antigua experiencia tomó un nuevo cariz. El Estado se subordinó más profundamente a la sociedad, como un orbe con dinámica propia, y ello lo mismo en el pensamiento de los revolucionarios que en el de los contrarrevolucionarios. La realidad social fué sentida como un orden temporal histórico, distinto del Estado y que lo incluye. La teoría de la realidad se acrecentó con esta consideración de las leyes propias de un sector. El desenvolvimiento de la sociedad moderna hacia la libertad y la posición de la razón en ella fueron los presupuestos históricos de un nuevo modo de presentarse la realidad, de sentirla y de constituirse una determinada ciencia. El sujeto de ésta es un sujeto histórico: el hombre moderno; el objeto de ella es un objeto histórico: la estructura histórica de una sociedad. La anterior no dice que su sujeto no sea al par un científico riguroso. El sociólogo no posee la verdad si no es poseído por ella. Lo segundo tampoco dice que el objeto histórico concreto no lleve consigo la consideración como objetos de otras posibles sociedades o de la sociedad en cuanto tal, la realidad siempre es sintáctica, incluso en su aparición histórica. Pero, en todo caso, es a partir de un hombre concreto en una situación concreta, como surge y se desarrolla nuestra ciencia.

Tal ciencia, la sociología, tiene un enlace profundo con otra ciencia, la historia. No nos vamos a ocupar con detalle de las relaciones y diferencias entre estas dos disciplinas, pues exigiría más espacio del que disponemos y porque bastará para nuestro propósito fundamental unas cuantas notaciones cardinales. En primer lugar, hay una relación fundamental entre estas dos disciplinas, relación determinada por la misma estructura de la realidad. El hombre vive en conjuntos sociales. En esta vida común se producen acontecimientos, sucesos, eventos. Estos acontecimientos, sucesos, eventos, abren un área de posibilidades. Tal área de posibilidades modifica la estructura de los grupos sociales. Esta modi-

ficación constituye otro acontecimiento histórico. Dentro de tal estructura continúa el evento histórico singular. Y este proceso de reabsorción y despliegue de posibilidades en el grupo y por el grupo, mediante el juego libre de los individuos constituye una trama inextricable, difícilmente divisible en partes. La historia es historia de hombres, de grupos y de la estructura de los grupos. Todo ello es cierto y determina la profunda relación que tiene que existir entre sociología e historia. Pero no niega sus diferencias. Estas descansan en un modo distinto de sentir la realidad. El historiador siente primariamente su realidad como transcurso, desde el horizonte de la eventualidad. La historia por eso no puede hacerse sin cronología y sin nombres propios. Es un conjunto de acontecimientos fechados y nominados. Tales acontecimientos pueden tener distinto carácter: pueden ser la obra concreta de los hombres, o desarrollo de ramas de la actividad humana: política, derecho, arte. En estos últimos supuestos los acontecimientos además de su carácter cronológico e individual mostrarán un carácter estructural: serán instituciones o sistemas de cultura; pero siempre el historiador que pretende ser sólo historiador se limitará a la constatación formal y externa de la cronología y rasgos que sirven para individualizar una institución o una corriente cultural en un momento determinado. Seignobos ha sabido dar a lo anterior una fórmula precisa: la obra del historiador es estudiar hechos precisos y concretos; por ejemplo, «le régime féodal en Bourgogne jusqu'en 1360». Cabría, incluso, avanzar un punto: el historiador puede llegar a ocuparse del régimen feudal, pero como un conjunto individual producido en el tiempo, como un evento individual (18).

Frente a ello, el sociólogo siente la realidad humana, no en su transcurso, sino primordialmente en su configuración. Por ello su tiempo no es el tiempo sucesivo de los acontecimientos, sino el tiempo de duración de una estructura; esto es, destaca cómo en ella se incorpora el pasado y se configura el porvenir. Los hechos, pues, sólo tienen sentido aquí desde fuera de sí mismo como elementos de un despliegue funcional de una estructura viva, emergiendo de las propias posibilidades de ésta, y enriqueciéndolas o disminuyéndolas. Lo que le preocupa no es el transcurso en cuanto tal, sino algo que está en él, pero que tiene su propio ritmo: la configuración que transcurre. Dentro de la configuración el so-

(18) CUVILLIER, *Manuel de Sociologie*, 1950, pág. 244.

ciólogo persigue formas de configuración comunes a los fenómenos, y por eso procura estudiar la configuración en una síntesis general, que en último término le lleva a formas últimas de configuración humana repetibles. Esto de un lado. De otro, la configuración es el resultado de una cascada de configuraciones, en íntima conexión, y esto empuja al sociólogo más o menos conscientemente a intentar descubrir una forma general de configuración total del mundo social. El punto de partida, pues, de uno y otro es el mismo, pero las direcciones son opuestas. El límite ideal del trabajo del historiador sería dar un conjunto por una especie de procedimiento puntillista en donde se multiplicaran los datos únicos e irrepetibles, o, como ha dicho Kaufmann, «apoyándose en una descripción "muy minuciosa" de los datos singulares, a saber, de las personalidades importantes que "intervienen en la historia conformándola"... y de las situaciones históricas específicas» (19). El límite ideal del trabajo del sociólogo sería ofrecer leyes puras de estructura del grupo como todo y de la sociedad como totalidad de grupos, irreducibles a las singularidades de sus partes, y en donde muchos de los caracteres de éstas se dedujeran; utilizando así una especie de procedimiento plástico que ofrecería el volumen más que el detalle. Naturalmente, estos son los dos límites ideales. En medio de ellos está la historia sirviéndose mucho de la sociología y la sociología de la historia. La historia mucho de la sociología porque todo hecho histórico necesita su contorno y éste se rige por una ley de estructura. La lucha entera de Dilthey contra la escuela de Baden fué orientada por esta tendencia. Dilthey no era seguramente un sociólogo, pero ya puesto en el trance de admitir los nexos de efectos a la base de las realidades singulares nadie puede dejar de reconocer, como tales, las estructuras sociales y, por tanto, incorporar al conocimiento de la historia un rico material sociológico. Máxime Leroy ha querido por eso que la historia fuese «una sociología con nombres propios», pero esto no es más que una elegante exageración que él mismo a continuación corrige: «pedir que la historia se inspire en métodos sociológicos, no es hacerle olvidar que su deber es exponer los hechos que tienen nombre, figura, fecha y nacionalidad, sino, matizando, pedirle que comprenda estas individualidades en sus relaciones con los

(19) F. KAUFMANN, *Metodología de las ciencias sociales*, trad. esp. de E. IMAZ, 1946, pág. 254.

grupos; pedirle que nos haga comprender lo que hay de individual en lo social, mientras que otras disciplinas tiene por misión estudiar impersonalmente lo social en lo individual (20). El ejemplo más claro de ello sería la historia social o la historia política; pero aun en éstos la cercanía no negaría la distinción; siempre la individualidad datable, nominable, etc., tendría la prerrogativa.

Por otro lado, la sociología necesita mucho de la historia. Los grupos que trata, las sociedades concretas, la sociedad, en fin, es una realidad histórica. En este sentido, Kaufmann ha dicho exactamente que «todo conocimiento científico de lo social se dirige a la determinación del comportamiento humano en su decurso en ciertos espacios de tiempo, es decir, se dirige a la determinación del comportamiento histórico». La estructura se apoya en realidades singulares que acaecen en el tiempo. No es posible conocer una sin conocer las otras. El sociólogo que quiera determinar la ley estructural del feudalismo tendrá que saber la realidad histórica feudal. El que quiera conocer la del capitalismo, la realidad histórica del capitalismo. El que quiera conocer la de la ciudad moderna, tendrá que tener una información peculiar y amplia de las realidades que acaecen en ésta. Pero siempre todo ello va orientado a la determinación de un esquema común, repetible, intemporal en cierto modo; a comparar esquema con otros, y en último término a determinar leyes fundamentales de estructura de la convivencia humana. La sociología así tiene un sector propio en la realidad humana, que es su objeto y la constituye como ciencia singular. Resumamos ahora lo dicho como medio de avanzar a precisiones mayores.

6. *Objeto y sistema de la sociología como ciencia.*—Estimo, pues, que el objeto propio de la sociología son los grupos humanos como realidades efectivas y concretas, esto es, configurados en cierta manera por la obra del hombre. Ahora bien, en la realidad del grupo cabe distinguir, como en toda realidad, los elementos componentes o básicos y los elementos sistemáticos. El elemento componente básico del grupo es el hombre, como realidad fundamental, y así, la teoría del grupo tiene que apoyarse en la antropología o teoría de la sociabilidad humana. Esta parte es proporcionada a la sociología por dos ciencias que les son vecinas: la an-

(20) M. LEROY, *L'art de gouverner*, 1935, pág. 181.

tropología y la psicología social. Constituye en cuanto tal la primera parte del sistema. En ella se dibuja el sustrato de la sociedad. El hombre es considerado en su posición propia dentro del cosmos, para precisar cómo su condición personal abre exigítivamente el área de una vida no natural, sino social-histórica. Esto nos lleva al problema de la sociabilidad. ¿Qué quiere decir sociabilidad humana? Una rica corriente de pensamiento moderno ha intentado precisarlo. Cobrar cuenta de ella y dibujar la propia posición será tarea que incumbe a todo sociólogo. Con ello tenemos la primera parte fundamental del sistema. Ella misma nos obliga a más amplias precisiones. Pues en efecto, la antropología y psicología social nos llevan a la consecuencia de que la sociabilidad humana es una interconexión entre hombre concreto dentro de grupos configurados históricamente, esto es, que el hombre es social en una determinada situación. ¿Cuáles son, por tanto, los componentes básicos de esta situación? Los componentes básicos de tal situación son las condiciones naturales y culturales: realidades, geográficas, raciales, población, cultura, técnica, decisiones históricas. Sobre ellas, o mejor, dentro de ellas, se configura la realidad de los grupos humanos. Pero ¿cuál es esta realidad? La teoría del grupo, con sus problemas fundamentales, se abre a partir de aquí. En ella se cruzan dos líneas que hacen que la teoría sólo puede realizarse con un sincretismo de procedimientos. Por un lado, una serie de axiomas que se pueden deducir de la misma naturaleza sociable del hombre, axiomas muy sumarios si no queremos convertir la sociología en psicología social, y por otro lado, las propiedades sistemáticas que constituyen el grupo como forma de realidad, cuya determinación sólo puede hacerse por un procedimiento epagógico, que de la realidad histórica de los grupos extraiga sus elementos de configuración. De este modo y en contra de Simmel, los ejemplos no son aquí irrelevantes, ni aun siquiera ejemplos: son el material de que se extraen los principios fundamentales y las formas posibles de configuración de los grupos.

Karl Mannheim advirtió ya algo de esto, aunque más parecía referirse a todo el cuerpo de la sociología que a su parte general. Mannheim veía tres métodos sociológicos fundamentales y pedía un enlace entre ellos (21). Estos tres procedimientos son el axio-

(21) Karl MANNHEIM, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, 1932, páginas 7 ss.

mático, el comparativo histórico y el individualizador histórico. El primero procura determinar deductivamente las relaciones más generales entre hombres que configuran un todo social. En verdad, el mismo Mannheim advirtió que en cuanto tal es muy pobre de resultados. En efecto, si esta parte se limitara a ser racional y deductiva sería infecunda; por ello no puede ser un punto de partida absoluto, sino tiene que estar en contacto profundo con los métodos históricos. De ellos ofrece Mannheim dos. El primero lo caracteriza como procedimiento comparativo y tipificador. El segundo como procedimiento individualizador histórico. Ocupémonos del primero. Este estudia la variabilidad de un mismo fenómeno en la historia. Por ejemplo, si se quiere llegar a la noción de distancia social, se deducirá de las variaciones de las distancias sociales en la historia. Si queremos saber qué hay que entender por familia se determinarán las constantes en las diversas formas históricas. Con ello nos libraremos del peligro en que incurren todos los formalismos y procedimientos axiomáticos, a saber, absolutivizar una forma de la familia como la familia, dando así carácter intemporal y constante a lo accidental. «El conocimiento de una completa tipología de la familia nos evitará tales errores u otros análogos». Aunque tal tipología sea una mera enumeración de las distintas configuraciones, este trabajo prepara otro más profundo: el de aclarar las etapas de variación, bien por un principio único o por una constelación de factores. Ahora bien, el segundo procedimiento señalado supone y corona el anterior. Para continuar con el ejemplo de la familia, su tarea sería investigar la forma y la estructura íntima de la familia en una situación histórica singular. Este procedimiento individualizador puede tener diversas etapas de concreción. Podemos tratar, por ejemplo, de la forma singular de la familia actual en un determinado país, o en una determinada capa social y ocupándonos de un cierto tipo de esta capa. En todos estos casos no se investiga la variabilidad del fenómeno, sino su estructura en una determinada constelación, su adecuación o inadecuación a ella según sus enlaces con los otros elementos, como la forma de la familia o por lo menos ciertos rasgos de ella, varía de acuerdo al conjunto social. Hasta aquí Mannheim. A continuación, nuestro autor pide un enlace de los métodos, no como un compromiso externo, sino porque los tres caminos nos lleva a tres posibilidades de la misma realidad. Trataremos de ellos más adelante. Aquí sólo quiero apuntar esto: la sociología fundamental o teoría general del grupo

sólo puede hacerse enriqueciendo los presupuestos fundamentales axiomáticos deducidos de la misma peculiaridad del hombre y de su situación en el *cosmos* —condicionado geográfico, racial, cultural, técnicamente, etc.— con un procedimiento epagógico que de los grupos históricos saque sus conexiones estructurales fundamentales, tanto como grupos aislados (por lo cual servirá el procedimiento comparativo) como en su conexión con los otros grupos (para lo cual servirá el individualizador) y preparando así el estudio de grupos concretos y de su conexión en las diversas sociedades.

Todo ello es sólo el presupuesto dialéctico para estudiar más profundamente las realidades sociales concretas. La sociología trabaja así mediante un procedimiento circular: que de las realidades efectivas extrae sus propiedades sistemáticas más generales para luego ahondar en el conocimiento de las realidades en cuanto tales. De hecho, este procedimiento puede aplicarse a todas y cada una de las realidades sociales en la historia. Pero en cierto sentido y bajo un aspecto fundamental, estas realidades no pueden representar la realidad social, puesto que sólo actúan propia y rigurosamente constituyendo y configurando la *realidad social del presente*. Es respecto a ella donde la sociología cumple su tarea de ser un conocimiento de la realidad de los grupos. Todo trabajo de sistematización sociológica es, así, el presupuesto de la sociología del presente, entendida ésta en dos dimensiones: como teoría general de los grupos y estructura de la sociedad actual y como investigación singular y monográfica de cada uno de estos grupos o conexiones. El sistema de la sociología remata así no sólo en la sociología de la realidad social actual, sino en las monografías concretas sobre esta realidad. La sociología como ciencia de la realidad de los grupos tiene, pues, un sector histórico eminente: su propio entorno social.

Con la vista puesta en esta meta vamos a comenzar la teoría general del grupo social, como presupuesto fundamental de toda investigación sociológica.

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

Madrid, octubre 1953.

