

UN «A PRIORI» MATERIAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES: EL PESIMISMO ANTROPOLOGICO

Por A. PERPIÑA RODRIGUEZ

I. BREVES REFLEXIONES METASOCIOLOGICAS

En la breve historia de la sociología (aún no hace siglo y medio que A. Comte publicó su *Cours*) constituyó un momento decisivo la emergencia del empirismo norteamericano que estalló, más o menos, con la paz que sigue a la primera guerra mundial. Incluso en su propia cuna el unilateralismo empirista (que mata la sociología para convertirla en mera sociografía) ha sido superado ya, merced sobre todo al influjo del pensamiento europeo, que devolvió así agradecidamente el favor que le hizo el empirismo al obligarle a poner los pies sobre la tierra. El canal de comunicación fue particularmente la obra de Talcott Parsons, de la que, en todo caso y dentro de sus oscuridades, brota una orientación bien clara: la necesidad de la *teoría*, la necesidad de elaborar nociones y proposiciones generales. Creemos que ha de quedar ya como definitiva la doble idea de que la sociología no puede construirse, en cuanto ciencia de realidades, de espaldas a la realidad observada; y que esto no quiere decir que se trate de ciencia «empírica», como con grave error y flagrante *contradictio in adiecto* se suele decir (1), sino de ciencia «empiriológica», en terminología de Jacques Maritain, la cual transforma el dato sensible de la observación técnica en ideas o formas racionales. De la empiria al logos.

Ahora bien: este ascenso desde los bajos fondos del empirismo *enragé*

(1) En el lenguaje vulgar y en el técnico, lo simplemente empírico es lo contrario de lo científico.

no se ha conformado con instalar al pensador en la plataforma de la teoría científica abstracta. Si, superado el impacto de la primera posguerra, ha venido la restauración de lo teórico, después de la segunda conflagración mundial, en concreto, desde hace veinte o veinticinco años, está teniendo lugar un nuevo salto hacia arriba, al tratar los sociólogos de remontarse al nivel de la filosofía. No de la filosofía social propiamente dicha (como ontología social), sino de epistemología. Esto es, no de una teoría en profundidad del *hecho* social, sino del *modo de conocerlo*, de una teoría de la sociología misma (y no de la sociedad). Pero ahora se tiende a caer en un segundo error, opuesto al empirismo ramplón. Por huir del Caribdis de lo singular y concreto, que veta a la sociología como ciencia nomológica, se choca con la Escila de una especie de orgía filosófica puramente abstracta y especulativa, donde lo social queda preterido y olvidado por lo mental. El microscopio que capta el detalle de los pequeños movimientos de la convivencia ha sido sustituido por un telescopio que, apuntando hacia el firmamento de los filosofemas metodológicos y epistemológicos, no deja ver las realidades del mundo humano social. El contenido de los nuevos estudios (conceptos de «modelo» de «paradigma», etc.) ya no es la vida interhumana, sino las capacidades y el modo de operar el intelecto pensante.

Creemos que es indispensable dotar a la teoría sociológica de una epistemología firme; mas no encontramos esa firmeza en los variopintos y encontrados criterios personales y de escuela que nos retrotraen a los pasados tiempos de la metodologitis y la epistemologitis. Siempre recordaremos el profundísimo pensamiento de Paul Valéry, según el cual la filosofía, si se quitan media docena de proposiciones en que todo el mundo está de acuerdo en el fondo y que sólo difieren de escuela a escuela por la manera de expresarlas, no viene a ser más que una «sinfonía de ideas», una trama de bellos o aburridos pensamientos que valen, no por su intencionalidad o mención objetiva a que pretenden dirigirse, sino por su corrección ideal, por la gracia del juego y por la sutileza del instrumento utilizado. Y esto, en nuestro terreno, nos aleja de la teoría social aún más que el empirismo.

Partiendo de lo que acabamos de decir, admitimos como postulados necesarios (¡y suficientes!) de la teoría del conocimiento sociológico los siguientes: 1.º Existencia de un mundo fenoménico exterior, ajeno y previo a la forma de conocerlo: *La sociedad es anterior a la sociología* y no necesita pedirle permiso para existir. Es el postulado del *realismo sociológico*, no en el sentido ontológico de Durkheim (lo «real» es la sociedad), sino modestamente epistemológico. 2.º Posibilidad de aprehender ese mundo objetivo exterior de una manera racional, construyendo una teoría social distinta de la realidad interhumana. Es el *racionalismo sociológico*. Ni nuestros concep-

tos son en sí hechos sociales (2), ni éstos se presentan ante nosotros como un caos puramente sensible, refractarios a que sobre ellos se construyan conceptos y proposiciones en escala ascendente —o descendente—, aptos para captar intelectualmente la realidad, desde lo singular individual hasta las máximas formas de abstracción (3). 3.º Nos parece sana la teoría del conocimiento que ha basado la ciencia occidental desde Aristóteles y Santo Tomás hasta Kant, como «realismo crítico». 4.º La epistemología sociológica debe añadir naturalmente nociones más particulares ajustadas a la naturaleza específica de su objeto de conocimiento; pero buscando la sencillez y la brevedad... salvo que queramos distraer nuestra atención con una «sinfonía de ideas» que pretenda acallar el desagradable rugido de las tempestades sociales (4). 5.º Por último, creemos absolutamente necesario ir inmediatamente más allá de los problemas del conocimiento, de la forma de conocer, que tienen solamente valor cuando enlazan con cuestiones de realidad del hecho conocido. Si hay una teoría de la sociedad (sociología), distinta de la teoría de la sociología (metasociología en términos del P. Furfey), aquélla no se agota en el campo de lo empiriológico, sino que necesita apoyarse en ideas filosóficas, ontológicas (metasociología en el sentido de L. von Wiese). De esto, justamente, de una de las manifestaciones ontológicas del hecho social más importantes, queremos hablar aquí presentándolo como el postulado del *pesimismo antropológico*.

El título de nuestro trabajo exige alguna aclaración más. Hablamos de un *a priori* material de las ciencias sociales, apuntando así a algo que debe

(2) Sólo en cuanto repercuten (en cuanto *son* o *están*) en la praxis como ideas-fuerza son tales hechos. Pero dejan de ser nociones teóricas y han de valorarse por su «eficacia» real, no por su «verdad». El *Contrato social* y *El Capital* han de apreciarse en esa línea. Mas la afirmación de que sujeto y objeto son una misma cosa, rompiendo con Kant y con la tradición occidental, no pasa de ser una aberración de hegelianos y neomarxistas. Más que una superación de la filosofía clásica, es su negación; es el tránsito del saber racional al delirio irracional. Los psicópatas son precisamente los que confunden sujeto y objeto.

(3) F. Tönnies habla de «conceptos fundamentales», Vierkandt y Ziegenfuss dicen que hay «categorías fundamentales». Son «cuadros supremos de referencia», diríamos en terminología de Parsons.

(4) Incluso la sinfonía de ideas va quedando trasladada a la sinfonía (o cacofonía) de palabras. En la fase actual, el lenguaje quiere sustituir a la razón como supremo juez teórico, invocando la homonimia griega: *Logos*. Así, entre otros, P. LAZARSFELS: *Philosophie des sciences sociales*, y R. BOUDON: *La crisis de la Sociología*. ¿No radicará esta crisis en el retorno desde la observación a la especulación autónoma? Es curioso que el estructuralismo, un indudable intento de sistematización de los conocimientos sociológicos, se haya inspirado en buenísima parte en la obra de F. de Saussure y su lingüística.

preceder a toda investigación sociológica. No se trata de un *a priori* puro, anterior a toda experiencia —lo que nos mantendría en el plano de la crítica de la razón sociológica—; ni tampoco en sentido estricto de una «invención libre del intelecto humano», como diría Einstein, sino del fruto acumulado de una triste experiencia cotidiana. Acaso remontándose desde la misma filosofía social hasta la teología podría asumir el rango de *a priori puro*, partiendo de la concepción de la naturaleza humana «caída» por el pecado original; pero éste no es nuestro problema ni nuestra justificación, que se encuentra, repetimos, en la constante experiencia de la vida pasada (historia) y presente (sociografía). Lo que sucede es que, una vez captado el sentido del principio, éste juega «en principio» y apriorísticamente, sin necesidad de ulterior comprobación empírica generalizable. En lo único en que habrán de entrar en juego la experiencia y la reflexión *a posteriori* es en la determinación de cómo y por qué ha fallado en algún caso ese postulado, incluso en alguna serie de casos típicos. Que los hombres no son buenos, sociológicamente hablando, que su conducta no es buena (y así se incoa esquemáticamente nuestro postulado), podría definirse como un «juicio sintético *a priori*», como el de que «todos los cuerpos son pesados», aplicable a los procesos físicos (Kant). Claro es que hay una diferencia importante. En nuestro caso no se trata de *necesidad*, sino de generalidad o máxima probabilidad (5). Es decir, que la explicación de las acciones calificadas de «buenas» no hay que buscarla en la concurrencia de otra ley o tendencia que neutralice o paralice la necesaria tendencia al mal, como la concurrencia del principio de Arquímedes explica el ascenso de los cuerpos sin poner en contradicho la ley universal de la gravedad (6). El acto o situación social estimados como buenos pueden dimanar de una disposición innata del hombre, tan innata como su inclinación al mal. Si las cosas físicas, en el campo de la tierra, no son nunca ingravidas *per se* y requieren la acción de un factor extrínseco para elevarse dentro del campo de gravitación, el hombre sí puede elevarse *per se* y originariamente a la realización del bien, siguiendo un principio constitutivo intrínseco y sin necesidad rigurosa de la influencia de fuerzas exteriores «virtualizantes». No hay, insistimos, una ley *universal* de la maldad humana, sino únicamente un *predominio normal* de esa disposición.

(5) La probabilidad estadística no es indispensable aquí. Basta la probabilidad sociológica, basada en la comprensión (*Verstehen*) generalizadora de la conducta humana.

(6) Pasamos por encima de la posible «contingencia de las leyes naturales», ya que prácticamente vivimos en y con la naturaleza a base de compromiso tácito de que *nunca* nos fallará; y además porque cuando se exponen matemáticamente las posibilidades de incumplimiento de las leyes se llega a fórmulas cuya comprobación empírica es imposible.

II. UN «A PRIORI» MATERIAL

En nuestros cursos de sociología (muy numerosos y siempre aderezados con el libre debate) hemos encontrado en los alumnos dos resistencias particulares: la que se opone a concebir la ciencia social como *libre de valores* y la que rechaza el postulado del *pesimismo antropológico*. Pues bien, el primero de esos temas, a que hemos dedicado otro trabajo especial (7) ha de entenderse como un *a priori formal* en el sentido kantiano, es decir, como un postulado que se refiere al modo de pensar en sí y con independencia de cualquier contenido (si la «razón sociológica» no es pura, no valorativa, diremos con todo énfasis que no es razón, sino pasión, y no lleva a resultados lógicos, sino patológicos o ideológicos). Pero el formalismo kantiano ha de completarse con el reconocimiento del *a priori material*, que ya no mira a la forma de pensar, sino a lo pensado, al contenido del pensamiento. Pasamos así de la cuestión de qué es y cómo puede ser la sociología (como en su obligada *Wertfreiheit*) a cómo es y cómo es posible la sociedad (así, cómo lo es a través de la «insociable sociabilidad humana» del propio Kant). Se tratará de algún «juicio sintético *a priori*», o, adoptando la terminología actual, de un «paradigma teórico o formal», en que la proposición se obtiene no por analogía, sino por «asunción», según reglas sintéticas. Resulta de amplias y prolongadas experiencias cotidianas y de múltiples principios parciales empíricos, que se resumen y sintetizan en otro de amplitud general categórica. No es ninguna «intuición de esencias» del alma humana, como podría pensar Max Scheler, sino una inducción-deducción lógico-experimental. Por eso, aquí sí se puede hablar de *filosofía empírica*, lo que no acaece en la fenomenología de ese gran autor alemán. Nos atrevemos así a vulnerar el mandato casi imperativo de Robert K. Merton, que reduce el análisis sociológico actual a las *theories of middle range*. No queremos conformarnos con esa anémica ambición (R. Bierstedt), sino que osamos penetrar en una *teoría general general*, en expresión de G. Gurvitch.

Con eso entramos en una genuina ontología social, postulando que no es lícito separar filosofía y ciencia, como dos carriles que no se encuentran. Si la física subatómica parece muchas veces metafísica y pide ayuda a la «libre invención del intelecto humano», con mucha mayor razón no deben separarse y aislarse en lo social la perspectiva filosófica y la científico-positiva. Aunque el imperialismo y las invasiones anglosajonas de allende

(7) Véase *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, núm. 55, 1978.

el océano lo hayan sumergido en el olvido, uno de los mejores estudios sobre esto nos lo ofrece G. Simmel en su profundo estudio *Disgresión sobre el problema ¿cómo es posible la sociedad?* (8). Aclaremos que aquí el formalismo kantiano no debe llevar a confusión, recordando la célebre preocupación del filósofo de Königsberg sobre cómo es posible la naturaleza. Kant no era cosmólogo, sino filósofo, se preguntaba cómo es posible el conocimiento de la naturaleza, o sea de la *natura formaliter spectata* (en cuanto depende de las categorías), sin discutir la posibilidad de su objeto de conocimiento mismo, la *natura materialiter spectata*. La pregunta de Simmel envuelve un tema ontológico: cómo es posible la sociedad *materialiter spectata*, con la idea de que justamente el modo de ser objetivo de los fenómenos hace posible a la vez la vida social real y ésta misma *formaliter spectata* (la sociología). Si en la naturaleza, dice, la unidad de los elementos esenciales puede investigarse por la unidad que le da el sujeto, en la sociedad la unidad de elementos sensoriales (fenómenos sociales) es antes «unidad de los elementos conscientes con actividad sintética, que se realiza sin necesidad de ser contemplada». Es relación que está en las «cosas», en las almas. *Se trata de condiciones «a priori» existentes en los elementos mismos, no en el sujeto de conocimiento*. No es que Simmel, con la coexistencia de *a priori* formales y materiales, caiga en la aberrante confusión de sujeto y objeto (del sociólogo y del hombre social), pues era mucho más kantiano que hegeliano. Lo interesante es que a través de ese sutil pensamiento llega a un gran *a priori material*. La sociedad es posible porque colocamos cada persona, no como individuo, sino como colega, correligionario, etc., en cuanto condición que hace posibles las relaciones sociales. Este dato, en cierto modo «desindividualizador», es lo que hace posible la «socialización». Pero cada elemento no debe ser mirado sólo como parte de la sociedad, sino además como algo fuera de ella. *El «a priori» material consiste justamente en eso, en que somos capaces de ver constantemente unidos lo social y lo no social* (el enemigo, el extranjero, lo no militar del militar). De esta suerte, el gran campeón de la sociología *formalista* escapa a la estrechez de miras del estructuralismo formalista a lo Parsons. Al estar siempre unidos el *homo sociologicus* y el *homo sapiens individualis*, queda mucho margen para contemplar los hechos sociales allende las categorías de *rol*, *status*, etc., y para dar entrada a las de conflicto, etc. Lo que pasa es que Simmel quiere luego reducir el campo de la sociología a lo primero, a lo social. «El problema sociológico se propone tan sólo abstraer lo que en el fenómeno complejo que llamamos vida social es realmente sociedad», la socialización, quedando fuera lo que, aun reali-

(8) *Sociología*, Madrid, Revista de Occidente, 1939, tomo I.

zándose en sociedad, no la constituye como tal como «forma de existencia única y autónoma» (*ob. cit.*, pág. 51). ¿Por qué? Seguramente juegan aquí clandestinamente reminiscencias aristotélicas que superponen lo social ampliamente entendido y lo social positivo y amistoso (9); por lo menos se igualan lo social y lo «impersonal». Nuestro autor reduce *su* sociología (como Max Weber reduce la *suya* a la sociología de la acción) a las formas externas categóricas, tras advertir que caben otros aspectos de las relaciones *interhumanas* que no son sociales. Aparte de que creemos que es imposible prescindir de los problemas de contenido, fines y valoraciones y de las facetas insoslayables siempre de lo individual, nuestra pequeña disgresión acerca de la gran disgresión simmeliana nos ha servido para dos cosas: para aclarar qué debe entenderse por un *a priori* material en sociología, y para llamar la atención precisamente sobre el dato de que en ese terreno entra algo que no encaja *prima facie* en la sociabilidad positiva, pues el pesimismo antropológico mira *en principio* a todo lo contrario. Y, pese a Simmel, no deja de ser un postulado fundamental para entender la convivencia humana.

Otro *a priori* material será el ya enunciado por Aristóteles: el hombre es animal social por naturaleza, en cuanto apetece natural y rectamente vivir en sociedad. ¿Recta o egoístamente? Porque más acorde con la experiencia histórica y con nuestra idea es la fórmula en que se combinan el optimismo aristotélico y nuestro pesimismo: la de la «insociable sociabilidad humana» de Kant (10).

III. ENUNCIACION GENERAL DEL PRINCIPIO

Hablar sencillamente de pesimismo antropológico es tanto como destacar que en la conducta interhumana son más normales y significativos los as-

(9) Es ya vieja la polémica entre Wiese y Tönnies sobre si debe reservarse el término «social» para la clásica acepción aristotélica. El primero de ambos entiende acertadamente que ha de abarcar también lo enemistoso; y para evitar discusiones semánticas, propone hablar de lo *interhumano*, con el signo que sea, al delimitar el objeto de la sociología.

(10) Aunque fuera de programa, no queremos omitir otro *a priori* central, expresamente calificado así por HERBERT MARCUSE: «El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien, que puede y debe ser hecha digna de vivirse... subyace en todo esfuerzo intelectual, es el *a priori* de la teoría social, y su rechazo (que es perfectamente lógico) niega la teoría misma» (*El hombre unidimensional*, Ed. Seix Barral, Sociedad Anónima, Barcelona, 1969, págs. 20-21). Preferimos la primera formulación: amor a la vida en general (*a priori* que sólo niegan los ascetas), pues la segunda: la vida debe ser hecha digna de vivirse, comporta actitudes y actuaciones de ciertos hombres, épocas y grupos, siendo valdeera sólo tras investigaciones específicas *a posteriori*.

pectos desfavorables; o, dicho de otra manera, que el hombre es malo en su trato con sus semejantes. Pero en ello va implicado un juicio de valor (¿qué es la bondad?), el cual debe ser aclarado para que podamos tener un criterio categórico y general dentro de la sociología en cuanto ciencia empiriológica libre de valores. Para quien mantenga una ideología democrática, por ejemplo, puede parecer *pesimista* el pronóstico de Spengler con su decadencia de Occidente; mas él mismo, que no comparte esa ideología, protesta contra tal calificación de su teoría, asegurando con razón que los que hablan de su pesimismo no le han entendido. Aún más claro. Su maestro e inspirador Federico Nietzsche se mantenía dentro de una antropología optimista (para él) cuando y en cuanto miraba la despiadada hegemonía de las «bestias rubias» sobre los hombres con alma de esclavo, de los nobles leones sobre los pobres corderos. Y que no sucediera así en su tiempo había de ser mirado con pesimismo. En cambio, desde el ángulo del cristianismo, de la democracia y del socialismo ese fenómeno, en cuanto se producía, tenía que ser englobado en un optimismo socioantropológico. Nuestro cometido, pues, al concretar el enunciado consiste en puntualizar diferencialmente qué son la *bondad* y la *maldad* a efectos de una teoría de la *realidad* y al margen de su significado dentro de las disciplinas de la estimativa (éticas o axiológicas). Es decir, hemos de presentar nuestro *a priori* pesimista no en base a nuestras estimaciones personales ni a axiologías filosóficas, sino *en cuanto creemos encontrarlo en las valoraciones efectivas de los hombres que realmente viven en sociedad* (11).

Al intentar una clasificación general de las interacciones humanas hubimos de acudir, hace ya tiempo, a un criterio basado en el *carácter axiológico de la aproximación* que se da en los fenómenos de la convivencia (12). Partiendo del yo como centro de actividad que se dirige hacia el otro (hacia el no-yo social), y de acuerdo con las estimaciones o valoraciones recíprocas que en la relación quedan implicadas, vemos que el *alter* puede ser percibido y tratado por el *ego* con arreglo a seis módulos fundamentales de valor y finalidad:

1.º Como *medio* para lograr un fin extraño al otro y al proceso de socialización mismo, como pura *forma* de alcanzar lo que se apetece, aunque no sea social (podemos obtener una manzana cogiéndola nosotros mismos o

(11) Seguramente la obra en que se ha tratado más a fondo este problema, por encima de Durkheim y Lévy-Bruhl, sobre conexiones de lo moral y lo social es la de L. VON WIESE: *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, Berna, 1947.

(12) A. PERPIÑA: *Sociología general*, Instituto Balmes de Sociología, C.S.I.C., Madrid, 1956, 2.ª edición, págs. 126-127, 225-229 y 435-440.

pidiendo a otro que lo haga y nos la dé). Entonces el otro asume mero carácter instrumental y podemos hablar de socialización fomal egoísta; o, en fórmula más sencilla, de puro y simple *egoísmo*.

2.º A la inversa, podemos acercarnos al otro como un prójimo a cuyo servicio nos ponemos nosotros, nuestra actividad, de suerte que, invirtiendo el sentido de la flecha de las vivencias axiológicas precedentes, nos colocamos como instrumento para satisfacción de sus necesidades y apetencias. Renunciamos a nosotros mismos, a nuestro egoísmo, y enlazamos con la conducta del *alter* por puro amor desinteresado (por *caritas* cristiana) o sometiéndonos al imperativo categórico de ver en el otro un *Selbstzweck*, un fin en sí (ética racionalista kantiana). Podemos hablar ahora de socialización moral o, rehuendo cualquier posible confusionismo entre ética y sociología, y en contraste con la postura anterior, de puro y simple *altruismo* (13).

3.º Pero ese *alter* a que acabamos de referirnos y cuyo vocablo justifica ciertamente la denominación destacada, puede ser cualquier otro hombre, sin más matización, como cuando hablamos de los derechos «del hombre» (junto a los del ciudadano) o de Declaración «universal» de los derechos humanos, valedera teóricamente para toda la humanidad. Dieciocho siglos antes de que la ONU lanzara esa pomposa declaración (programática, pero no efectiva), nuestro Séneca, también más como programa que como plan de conducta efectiva suya, había cantado el *homo, res sacra homini*. Tal es el sentido del altruismo precedente. Ahora bien, entre él y el egoísmo puro y simple existe lo que algunos autores (¿Spencer el primero?) han llamado *egoaltruismo*, en el cual nos acercamos al *alter* también con últimas finalidades egoístas, de satisfacción de nosotros y de nuestros apetitos, pero no utilizándolo como mero instrumento para fines extrasociales, sino apreciándolo como un bien específico que contiene un *valor final*. No se habla aquí de bien moral (*Gut*), sino de algo bueno en cuanto conveniente (*Wohl*). No se nos aparece el *partenaire* de la relación como instrumento sustituible por algo físico, sino como un bien que nos satisface precisamente en cuanto humano y tiene cualidades (¡valores!) humanas. Cuando acudimos a otro para distraernos con su conversación o discusión, cuando buscamos la admiración de los demás y el brillo del prestigio social, cuando dominamos seres humanos, no animales domesticados, sino como sujetos capaces de obediencia racional, entonces sigue funcionando el egoísmo (no vamos a dis-

(13) Creemos que el término lo acuñó A. Comte y nos place su empleo porque se desdibuja toda implicación ético-estimativa y sólo queda la *descripción de un modo de conducta*. Para la moral nietzscheana de señores el altruismo resulta algo negativo, algo inmoral. Según Sorel y Mussolini, la violencia es moral, «profundamente moral».

traer al contertulio, a satisfacer al admirador o a cumplir el bien del sometido, eso queda para la propaganda política, no para la ciencia objetiva); pero el *consocius* se nos ofrece como portador de «valores» de socialización que nos place degustar por nuestro afán de compañía y trato, por el orgullo de verse distinguido, por la *libido dominandi*, etc. No nos sacrificamos a él, ni —esto es muy interesante— es necesario que le sacrifiquemos. En todo caso, realizamos en él, «apreciamos» una cierta cualidad humana y, por eso, en cuanto el contenido es social y la relación interhumana no es mera forma, pero sigue siendo egoísta, hablamos de socialización material egoísta, o más brevemente de *egoaltruismo*.

4.º A estos tres tipos de aproximación axiológica medida según los criterios de valor (14), que corresponden a las *phylías* aristotélicas de amistad utilidad, amistad virtud y amistad placer (*Et. a Nic.*, cap. 3.º, lib. VII), o a la clasificación escolástica de los bienes: útil, honesto y deleitable, hay que agregar otros tres. Por lo pronto, debe añadirse una forma específica (específicamente social), distinta de la moral universal que encuadrábamos en el puro y simple altruismo. Con gran frecuencia la entrega y sacrificio al otro no se hace por mera consideración de «humanidad», que nos aproxima por igual a «cualquier» hombre, sino que vamos con desinterés egoísta *solamente* hacia aquéllos con quienes nos liga un vínculo especial (15). Sacrificarse por un familiar, por los del propio linaje o por nuestros compatriotas, por el proletariado (y sólo por él), es un modo de conducirse en que se renuncia al yo individual, pero que discrimina los sujetos que supervaloramos, constituyendo probablemente en el fondo una nueva forma de egoísmo: *la satisfacción del yo social*. Seleccionamos según ciertas coordinadas sociológicas a determinados hombres concretos que nos merecen ser considerados como un fin en sí y, naturalmente, con posición contraria, muy lejos de cualquier altruismo, respecto de los que no son esos hombres. Se trata de un altruismo limitado dentro del *in group* (entendiendo la palabra grupo en sentido amplio, incluyendo las categorías o agrupaciones sociales) a que nos sentimos

(14) Adviértase bien cómo así entramos en el mundo de los valores manteniendo la *Wertfreiheit* de nuestra ciencia. El valor, la valoración está en la que encontramos en el mundo social observado, no en la que ponemos nosotros mismos desde fuera. Véase nota 7 anterior.

(15) Aunque en las vivencias e ideas subjetivas pueda representarse una sumisión y entrega a algo objetivo (bien común, raza, etc.), y aunque esto tenga gran significación sociológica, en el fondo el destinatario de nuestra conducta sigue siendo otro individuo, sólo que a través o por intermedio de ideas de bien común, clase, raza, etc. Sin ello, el obrar por el ideal abstracto en sí, se esfuma el carácter *social* del acto, que asume únicamente sentido moral o (in)moral).

particularmente adscritos, quedando la actitud egoísta normal —incluso incrementada ahora— para los componentes de todo *out group*. Es lo que Henri Bergson llama *moral cerrada*, donde lo que marca el deber es la presión social o la entrega al grupo particularista, a diferencia de la moral abierta o universal del altruismo puro y pleno (16). Por eso no constituye ningún error o abuso de lenguaje hablar aquí, como hace von Wiese, de *egoísmo colectivo*. Moral social, a lo sumo, diríamos con E. Durkheim.

5.º La aproximación social puede tener otra fuente, a saber: toda la gama de sentimientos e impulsos enemistosos, ya se trate de antipatía, repulsión, odio o de lo que sea, y que puede tener raíces estrictamente interindividuales o una base colectiva, como indicábamos en el apartado anterior. Entonces no se da ningún altruismo ni socialización egoísta a nuestro favor, buscando en el *alter* no más que un bien instrumental o final (17), sino de algo nuevo: la socialización negativa o enemistosa por el «desvalor» o valor negativo del otro, que ya no es ningún bien, sino un mal. Frente a la un poco ingenua perspectiva aristotélica y entrando plenamente en nuestro postulado del pesimismo, aparece la interacción *por perjudicar al alter*, que en su grado extremo alcanza el *antagonismo existencial*, donde ese otro es el contrario, el enemigo... y *por eso justamente vamos hacia él, contra él*. Todos los psicoanalistas de la frustración y la agresión, y, aún más particularmente, todo el concepto de lo político de Carl Schmitt (18), giran precisamente en torno de esta quinta postura interhumana, que es antisocial más que social.

6.º Y queda una sexta posición: el *aislamiento*, la tendencia a rehuir cualquier forma de relación con los demás, sea del tipo que sea. Los famosos estilitas de la antigüedad suelen citarse a este propósito, mas cabe añadir los anacoretas y misántropos de toda especie. Aquí al *alter* ni se le ama ni se le odia, ni se le respeta ni se le utiliza; pura y simplemente se le olvida y se le desprecia. Más que una socialización negativa existe una negativa de socialización.

(16) Julien Freund, en una obra que guarda relación con nuestro problema, advierte que mucho antes que el filósofo francés Max Weber había enfrentado ya sociedad cerrada y sociedad abierta (ver *La esencia de lo político*, Madrid, Editora Nacional, 1968, pág. 44 nota 9).

(17) ¿Es propiamente social la relación que se mantiene con una prostituta de un modo absolutamente ocasional? Quizá lo único social que existe ahí es todo lo que subsiste quitado el placer sexual animal, como un breve comentario, un falso elogio, el pago de «honorarios».

(18) Ver en *Escritos políticos*, Cultura Española, Madrid, 1941. La primera edición alemana es de 1927. Acepta y sigue esta idea extremadamente pesimista JULIEN FREUND (ver en *ob cit.*, especialmente, págs. 555 y sigs.)

Y después de esta enumeración podemos concretar el enunciado de nuestro postulado del pesimismo antropológico. Apreciado él desde el punto de vista de los valores cuya vivencia y realidad percibimos en los demás (o sea, ad-valorando, no valorando) y visto como *egoísmo predominante*, diremos que *la sociología debe partir «a priori» de que en la conducta recíproca de los hombres influyen o juegan «por este orden» el egoísmo puro y simple, el egoaltruismo, el egoísmo colectivo, el antagonismo (existencial en su grado extremo), el altruismo y el aislamiento.*

IV. PUNTUALIZACIONES

Ya dijimos que en el sentido de ese postulado subyace una concepción del ser humano que naturalmente no place al público, en general (19), y particularmente a los jóvenes con que he tenido la satisfacción de compartir mis prolongadas tareas docentes, aunque bastantes de ellos, al encontrarnos al cabo de los años y cuando ya habían bebido ellos el desagradable licor de la experiencia de la vida, me han recordado mis palabras para darme la razón. Es más, supuesto que el que enseña, como el que investiga no debe mentir, pero sí le es lícito —y aún obligatorio, en su caso— silenciar alguna teoría o proposición nociva o peligrosa cuando se enuncia o denuncia, hemos dudado muchas veces si debíamos incluir en nuestro programa tal postulado, supuesto que resulta susceptible de dañar la inocencia y candidez de los jóvenes idealistas. No obstante, mis reiteradas vacilaciones me han conducido año tras año a la misma decisión: hay que decir la verdad, no sólo por imperativo puramente teórico, sino también como enseñanza práctica para la vida (20). Que la juventud de hoy empiece a conocer con quién «va a gastarse los cuartos» el día de mañana, aunque sea a expensas de perder una ilusión. Los padres se resisten a descubrir a sus hijos que no existen los Reyes Magos, a fin de no herir su ingenua inocencia; pero nosotros no hemos explicado a niños, sino a muchachos universitarios, y conscientes de nuestra responsabilidad, les hemos dicho: *no hay Reyes Magos*,

(19) «Son muchos los que, por razones morales o ideológicas, cierran los ojos a esta evidencia», a la evidencia de la muy pesimista tesis de C. Schmitt sobre el fenómeno de lo político y de la guerra, dice J. FREUND: *ob. cit.*, pág. 556.

(20) El propio Freund nos trae un pasaje de Max Weber en que incluso se eleva ese imperativo al plano de la moral: «Creo que un profesor que obliga a sus alumnos a acostumbrarse a este tipo de cosas hace, más que una labor puramente intelectual, y no vacilo en pronunciar la palabra 'obra moral' aunque esta expresión pueda parecer demasiado patética para designar una evidencia tan trivial» (*loc. cit.*)

no hay una bondad general en los hombres con quienes nos relacionamos. Más aún. Cuando un niño descubre que los Reyes de Oriente, Santa Claus o San Nicolás son ficciones, podrán sufrir un desengaño; pero éste se verá compensado en gran parte pensando: «¡Qué buenos son mis padres para conmigo!» Cuando exponemos nuestro pesimismo antropológico, a la vez que rompemos una ilusión falaz (así nos parece a nosotros), abrimos, en cambio, el camino para una disposición de ánimo a la vez optimista y realista: hay también hombres buenos, acciones nobles y desinteresadas, aunque sea en menor número— y ¡qué placentero es toparse con los santos—sin importarnos sus siete pecados diarios— y con obras de auténtica caridad y no de relumbrón! Esa alegría sociológica es el equivalente de la satisfacción de ver el amor de los padres, tras perder la ilusión de unos ficticios Reyes Magos muy buenos.

Y ahora explanaremos algunas puntualizaciones complementarias y aclaratorias de nuestro postulado:

A) Con él no se pretende demoler o ridiculizar cualquier idealismo auténtico y sincero (altruismo vertido hacia una situación social objetiva o hacia una persona individual), sino matizar tres cosas: primero, hasta qué punto los hombres merecen una reciprocidad de sacrificios; segundo, hasta qué punto nuestra conducta *aparentemente* idealista encubre o puede encubrir subconscientes egoísmos, y tercero, hasta dónde nuestras acciones bien intencionadas producirán efectos bien recibidos y merecidos por los demás. Que no es bueno echar margaritas a puercos. ¿Es esto pesimismo o realismo?

B) La anterior advertencia es de razón práctica; ahora, en razón teórica, recordaremos que se trata de un *a priori* que precede a la investigación empírica, no de un *a priori* que surge por «intuición de esencias», que diría la fenomenología de Max Scheler, sino modestamente de una *evidencia empírica global*, amamantada en el vivir cotidiano. Es una experiencia que se infiltra en el sujeto cognoscente íntegro (el cual no es razón pura, sino razón vital) de tal suerte que se sitúa como *componente general previo a cualquier investigación particular*. No se presenta en escena la figura meramente intelectual del «príncipe que todo lo aprendió en los libros» (según el título de la obra de Benavente), sino del «príncipe que todo lo aprendió en la vida»... y que ya la conoce *sin necesidad de verificación en cada caso*. No es, ya lo dijimos, una hipótesis de trabajo muy tímida y provisional, sino una tesis radical frente a la cual lo único que puede decirse es que en algún caso ha fallado. Siguiendo el neopositivismo de Karl Popper, podremos decir que se trata de una proposición científica justamente porque puede demostrarse su falsedad (parcial).

C) Consecuentemente, no es un postulado universal y de necesidad,

ni siquiera de pura probabilidad. Cabría atribuirle la noción de *generalidad*, bien entendido que no es algo general a secas, sino «generalísimo».

D) Y es un *a priori material*, que no corresponde a la *forma* de pensar, al estilo kantiano, sino al *modo de ser de lo pensado*, a la manera de Max Scheler; sólo que no sirve de base a ninguna ética, sino a la investigación positiva de las ciencias sociales. Nace de la naturaleza práctica del *homo socialis*, no del espíritu del *homo theoreticus sociologicus*, y tampoco se dirige al *homo moralis*.

E) En grado más tenue, abarca lo que se llama el egoísmo colectivo. Para una moral social a lo Durkheim, que concede el rango de la moralidad a todo lo que favorece la integración del grupo, podrá parecer extraño (21); pero negamos esa tesis por dos razones: por la ya dicha de que una moral cerrada no pide altruismo frente al *out group* y porque a menudo arranca (o lleva) a actitudes y actuaciones encuadrables en el quinto de los tipos o módulos de interacción que hemos enunciado y que es el *summum* de lo anti-social: el antagonismo existencial. En el grupo extraño, en sus miembros, vemos algo «positivamente negativo, por decirlo así, un mal que hay que eliminar (como el «enemigo» de Carl Schmitt). La «virtud» democrática, tal y como la entiende Montesquieu y tal como la entendían los romanos (*salus rei publicae suprema lex esto*), podrá llevar al sacrificio del *ego*, y en ese sentido tener algún sabor altruista; más no pensarán lo mismo los vencidos y los dominados.

F) El amor a la propia vida, que se impone en el *a priori* de Marcuse, casa bien con nuestro principio. Lo que se confirma crudamente si recordamos la forma que tiene de entender el idealismo revolucionario, un personaje más o menos marcusiano: «No para los demás, sino con los demás; es para ti para quien haces la revolución. Aquí y ahora.» Con estas cínicas palabras termina *El izquierdismo, remedio a la enfermedad senil del comunismo* de Daniel Cohn Bendit. Pero se nos ocurre una pregunta: ¿para qué hicieron la revolución en última instancia los que combatían la enfermedad «infantil» (los bolcheviques)? Es probable que inicialmente, en los primeros momentos de entusiasmo y de *statu nascendi* de un mundo nuevo, se dieran luchadores altruistas (viciados siempre por el egoísmo colectivo); pero, a la larga, no cabe duda que aquel movimiento no ha venido a ser sustentado desinteresadamente por los apóstoles del pueblo o del proletariado, sino por ambiciosos de poder y de influencia que, *pro domo sua*, han implantado, no

(21) Por eso, el suicidio que Durkheim llama «altruista» (por plena integración en el grupo) tiene algo de egoísta, al implicar identificación con un *status* contrario a la integración en el colectivo del género humano.

una dictadura del proleatriado, sino, como dice Schumpeter, una dictadura *sobre* el proletariado. Como en la Gran Revolución (la francesa), en la de 1917 puede servir nuestro postulado para explicar su decurso y evolución.

G) Max Scheler observa que un *a priori* material sólo rige para una porción específica del mundo objetivo, lo que es obvio, pues no deriva de las formas absolutas y universales de la razón (22), sino de lo que, con expresión escolástica, podríamos llamar «exigencias de la materia». Nuestro postulado no entra en la lógica pura y sería ridículo extenderlo a la astronomía, en contra del eros platónico que se dice atrae a los astros, ni siquiera a la etología, pues los animales tienen otros principios de conducta, otro egoísmo. Lo importante aquí es llamar la atención sobre la circunstancia de que, dependiendo del modo de ser del objeto y siendo éste eminentemente histórico (*difformis et mutabilis*), hay que partir de su relatividad ya mencionada, más que en el sentido de que el postulado *en sí* es relativo, en el de que *su manera de expresión* según las personas, grupos y épocas, varía en sus expresiones. Uno es el egoísmo de los «feroces» asirios, otro el de los «civilizados» romanos, otro el de los burgueses del siglo XIX, otro el de los comunistas del siglo XX, *et sic de caeteris*. Nuestro *a priori* no debe hacernos olvidar el peligro tan corriente en sociología de extraviarnos alegremente en las generalizaciones abusivas.

H) Hasta dónde llega la generalización, en marcha asintótica hacia la universalización, lo veremos en el apartado siguiente, al plantearnos las dos o tres grandes posturas que se han adoptado por los autores. Ahora nos limitaremos a cerrar esta lista de puntualizaciones con una, que acaso debió ser la primera. En realidad, el sociólogo no debe postular, como tal, el pesimismo o el optimismo antropológico, entrando así a determinar si el hombre es bueno o malo por esencia o naturaleza. Eso corresponderá a la antropología o a la filosofía social. Lo que incumbe al especialista en ciencias sociales es únicamente asegurar (o negar) que el hombre *se conduce* de un modo egoísta —en la forma que hemos puntualizado— en sus interacciones con sus semejantes. Claro que esa tesis no se puede basar en un rígido behaviorismo, en cuanto éste implica dos errores que es preciso destruir: se quiera o no se quiera, la conducta ha de ser «comprendida» como humana, como

(22) Para los que convierten la Sociología del conocimiento en Epistemología pueden coincidir exactamente los *a priori* materiales y los formales. Nuestras ideas están muy próximas a las que desarrolla J. Freund al explicar lo que él llama un «presupuesto», como evidencia *a priori* ligada a la experiencia (*ob. cit.*, págs. 99-108). Nuestro autor se limita a la «esencia» de lo político; nosotros vamos a buscar uno de los elementos esenciales de lo social, en general; dentro de lo que, por cierto, encaja muy bien lo político, tal como lo entiende Freund.

movimiento de hombres y, por ello, los problemas de motivaciones y valoraciones nunca pueden quedar preteridos; por otra parte y en conexión con lo anterior, la verdad es que la exacta interpretación de los fenómenos sociales exige penetrar en su sentido objetivo, no por las meras «consecuencias observables», que diría el funcionalismo de Roberto King Merton (y que nos retrotrae al conductismo), sino también y aún más por el significado humanístico, por el signo axiológico que una ciencia social «libre de valores» en sí, pero ad-valorativa siempre, ha de rastrear en su objeto de conocimiento. Tanto por los motivos «causales» del actor, como por los resultados «objetivos» (valoración asumida por los sujetos pasivos), toda la vida social debe ser apreciada humanísticamente. *Una sociología con ambiciones suprabehavioristas ha de basarse en una antropología pesimista (u optimista).*

V. VERIFICACION Y JUSTIFICACION DEL PRINCIPIO

Un *a priori* no exige forzosamente demostración *a posteriori*, salvo la de su falsedad, concienzudamente acreditada. Por lo demás, la verificación meramente empírica en sociología (en el sentido discreto o mediocre en que suele entenderse) sirve sólo para probar o refutar menudas cuestiones de hecho y no para sustentar o minar los grandes supuestos categóricos. De ahí que en el trance final de justificar nuestro postulado, salvándole de que pueda conceptuarse como una sociología *para mí* (como la filosofía de Kierkegaard), tengamos que acudir al testimonio de otros escritores. No por invocar el *argumento de autoridad* (que, pese al cientificismo renacentista, sigue teniendo valor, como lo prueban las múltiples citas bibliográficas que adornan todos los libros y artículos que se producen), sino porque estando claro que es «sorprendente el número de tonterías que se pueden creen temporalmente si se aísla uno demasiado tiempo del pensamiento de los demás»; y siendo con frecuencia «imposible poner a prueba de manera definitiva las ideas propias, ya sea formal o experimentalmente», como nos enseña J. M. Keynes en el prefacio de su célebre *Teoría general*, no hay más remedio que acudir al asenso de otros cuyo juicio no puede desdeñarse sin más trámite que denunciar que no se basa en investigaciones técnicas y empíricas. Por lo demás, no se olvide que la profusión de citas coincidentes de autores ilustres viene a tener la fuerza de una *encuesta autorizada*.

Empezaremos acudiendo a la celeberrima controversia planteada sobre todo en politología en torno de las dos tesis *aparentemente* dispares de

Hobbes y de Rousseau. Si para el primero *homo, homini lupus* (23) y para el segundo «el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad le perverte», parece que, a igualdad de votos, la cuestión queda en el fiel, sin inclinarse hacia ningún lado. No obstante, creemos que una recta y completa interpretación de ambas doctrinas las aproxima de modo considerable, en rumbo hacia nuestra perspectiva. Son, subrayábamos, tesis *apparentemente* opuestas. Para el filósofo inglés, a quien sigue el sociólogo norteamericano Lester F. Ward, si el hombre es «naturalmente» insocial o antisocial, lo cierto es que vive de modo social —con alguna exterioridad altruista—, no de modo espontáneo, sin duda, pero sí por disciplina y cálculo. No hay «guerra de todos contra todos», posible en un hipotético estado de naturaleza, sino convivencia pacífica y ordenada dentro del estado civil. Y, obsérvese bien, ello tiene lugar no por la intervención de un *deus ex machina*, sino por la puesta en juego de facultades humanas. En el polo opuesto, hay que objetar al optimismo rousseauiano que, en realidad, la doctrina se niega silogísticamente a sí misma, ya que si el hombre es un ser pervertido por la sociedad y si además por naturaleza y necesidad tiene que vivir en sociedad (24), se sigue que es un ser natural y necesariamente pervertido. Todo se arregla con la fórmula del contrato social: entrega total e incondicional de todos a cada uno y de cada uno a todos (como en los *Tres Mosqueteros*); o sea, con la fórmula de la democracia directa y absoluta... que es una fórmula más de absolutismo, de signo no muy optimista. Por lo demás, la rebelde y egoísta disposición humana como justificante del poder, y aun de poder ilimitado, se encuentra en todos los sistemas autocráticos. Recordemos que para los ritualistas de Confucio el buen gobierno es el que se da bajo un rey santo que gobierna bajo fórmulas de altruismo y de igualdad; pero esto, comentó más tarde Mencio, sólo sucede una vez cada quinientos años (25). Porque la desconfianza que la ciencia política tiene respecto del ser humano alcanza (debe alcanzar) por igual a gobernantes y gobernados. Contra éstos se alzan las doctrinas absolutistas y dictatoriales, contra aquéllos se opone la división de poderes de Montesquieu (que busca que las potencias del mal dominador

(23) Si la Etología está demostrando que los lobos no son tan malos como los pintan, y si la Antropología comprueba que los hombres sí lo son, no sería extraño que un lobo teórico formulara el principio de *lupus, lupo homo*, dentro de un *pesimismo licológico*.

(24) Juan Jacobo razona sobre la hipótesis de un estado de naturaleza «que quizá no ha existido nunca». No investiga un hecho sino que postula una posibilidad para sacar las consecuencias que le convienen.

(25) R. MASPERO: *Le Taoisme et les religions chinoises*, París, Gallimard, 1971, página 9). ¿Y qué del «paradigma celestial» del buen rey filósofo de Platón?

se neutralicen entre sí); y con otro ropaje, mirando a la democracia representativa —única posible en los Estados modernos y en los grandes grupos— se denuncia a los primeros en la famosa «ley de hierro de las oligarquías», de Robert Michels, cuya vigencia en todos los terrenos y formas de asociación acaba por romper las optimistas ilusiones sobre la democracia representativa y de dirección autogestionaria.

En realidad, toda la ciencia política, como descripción de lo que pasa en la realidad y no como interpretación de textos constitucionales o como expresión de filosofías ilusorias, reposa sobre el principio del pesimismo antropológico. Y cuenta que lo más importante con mucho en la convivencia humana contemporánea es la trama de las relaciones de poder político. Esto es lo más grave. Podrá haber una cierta abundancia de virtud (relativa y nunca mayoritaria) en los hombrecillos de la vida cotidiana y en la honradez de sus pequeños tratos y contratos; mas, por definición, los que mandan no son, en general, los buenos. Los santos se orientan hacia el cielo y los altares, y a los tronos y poltronas ministeriales acuden ansiosamente y en tropel los que no lo son (26). No lo dicen, claro está, en sus declaraciones y programas; pero, ¿qué ingenuo sociólogo hará caso de las invocaciones del Derecho natural por parte de las derechas y de las de los derechos del pueblo o del proletariado en las izquierdas? La doctrina de las ideologías, en el sentido peyorativo del término a que tanto ha contribuido Carlos Marx, impide hacerse ilusiones sobre la realización de lo prometido. Ideología es enmascaramiento de intereses. Incluso cuando esas promesas de bien común y de justicia social son sinceramente creídas por los que las hacen, no hay que olvidar dos cosas: primero, que Freud, destruyendo además el optimismo laico-fariseo de los siglos XVIII y XIX, nos ayuda a descubrir la verdadera motivación subconsciente de los que se autoengañan como redentores; y segundo, que incluso en los que verdaderamente son sinceros consciente e inconscientemente, rige el imperativo de la «metamorfosis psicológica del poder» (R. Michels), en méritos de la cual los llegados al mando con buenas intenciones y ante el fracaso de éstas, *no dimiten*, sino que cambian su postura psicológica, y en vez de ir en pos del bien común o de la justicia prometida, se limitan a creerse insustituibles y no se van por puro egoísmo. Porque como «yo soy yo y mi circunstancia», al yo egoísta del poderoso se une la circunstancia del poder, el cual, como dijo ya en el siglo pasado

(26) Hace tiempo un alumno de muy buena fe, tras oír estas explicaciones, me presentó una lista de «reyes santos» que acababa de hacer. Yo le concedí hasta fin de curso el tiempo necesario para redactar la de los que no lo fueron, de los ministros, visires, validos, etc. de igual condición, con otra lista aparte de los presidentes de república incluidos en el santoral.

lord Acton, corrompe; y si es absoluto corrompe absolutamente. ¿Quién confiará en hacer salir por su gusto de una pastelería a un niño goloso que probó ya los dulces?

El haber mencionado la «circunstancia» como factor decisivo en la conducta humana, nos lleva a matizar nuestro principio que, como tenemos repetido, no es absoluto y universal, sino relativo y sólo general. En amplias perspectivas, haremos algunas matizaciones en el espacio social, en la estructuración de las sociedades (dominantes y dominados) y en el tiempo. No cabe duda de que, pese a las dudas de los sociólogos positivistas y empiristas, enemigos de cualquier noción que huela a misticismo y refractarios a las generalizaciones racionales, cada pueblo tiene su *idiosincrasia colectiva*, que subyace a toda estructura social, como el subconsciente psicosomático forma la gran infraestructura de los individuos (27). Ha habido pueblos proverbialmente feroces como los asirios, pérfidos como los fenicios y romanos (la «fe púnica» era igual a la «mala fe romana»), etc. Máximo Gorki, nada sospechoso, explicaba el carácter de la revolución de 1917 diciendo que lo mismo que a los ingleses los caracteriza el «humor» a los rusos los caracterizaba la «crueldad». Pero la verdad es que si pasamos una mirada por toda la historia universal, encontramos motivos más que suficientes para afirmarnos particularmente en nuestro pesimismo, mirando en concreto a los dominantes, a los rectores de las sociedades, cuyos actos son los que hacen la historia y definen las épocas. Bástenos repetir la perfidia de romanos y cartagineses, recordar lo métodos de sucesión de los emperadores chinos (cuando las madres mataban a los hijos que no querían que fueran sucesores), o bien de los merovingios, carolingios, etc., en que las normas de sucesión casi institucionalizadas eran el uso del veneno, la intriga o cualquier otro procedimiento *non sancto*. Y una vez en el poder, ¿cuántos supieron probar la falsedad del pesimismo antropológico?

Pero, por debajo, en la conducta anónima y no siempre historicada de la gente menuda, siempre ha pasado otro tanto. Las perversidades gubernamentales son resultado de la acción conjunta de los que mandan y de los que

(27) Véase nuestro trabajo «Un modelo sincrónico funcional de estructura social», en *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, núm. 56, páginas 5-42). Al plantar el estructuralismo en el terreno de la realidad, dando cuerpo social a su formalismo abstracto, no nos encontramos precisamente con cabezas aladas de ángel sin cuerpo, como definía A. W. GOULDNER al *homo sociologicus* de Talcott Parsons (coincidiendo con una metáfora de Schopenhauer), sino con animales henchidos de pasiones, apetitos y necesidades de todo orden, que más les convierten en pequeñas bestezuelas. Los hombres reales, más que criaturas angelicales, que cumplen angélicamente sus roles sociales, son «insectos que se devoran los unos a los otros en un pequeño átomo de barro» (VOLTAIRE: *Zadig*).

obedecen (28). Sin duda que aquí el santoral será mucho más amplio, absoluta y relativamente, por haber una buena correlación entre la virtud y la falta de ambición; pero ello no es óbice para que el comportamiento general de las masas y colectividades deje de aparecer claramente impregnado de egoísmo (simple, colectivo o egoaltruista). Es posible que en el llano y en las bajuras de la interacción humana los hombres no sean tan lobos entre sí como en las alturas (políticas, sobre todo); pero con frecuencia más que por virtud es porque les faltan colmillos. Resulta sumamente digno de consideración el hecho de que los escritores costumbristas de todos los tiempos y, singularmente, los fabulistas —que reflejan la vida real por el método que llamamos anecdótico— hayan tomado como tema de sus escritos muchísimo más los defectos humanos que no las virtudes. Y eso, bajo circunstancias históricas y épocas diferentes. No es, pues, de extrañar que hace ya varias centurias Mandeville, en su célebre *Fábula de las abejas* sentara apodícticamente que lo que en este mundo llamamos malo es el gran principio que nos hace criaturas sociales. A principios de este siglo Le Dantec escribía un libro (que no hemos podido consultar) titulado *El egoísmo, base de toda la sociedad*. Después, nuestro gran novelista W. Fernández Flórez podía disputar los siete pecados capitales como *Las siete columnas* que sustentan nuestro modo de vivir (29); y don Jacinto Benavente describía maravillosamente cómo lo que permite triunfar son *Los intereses creados*, mucho más eficaces que la ingenua bondad de querer crear afectos. El gran dramaturgo anotaba en otra pieza suya que gran parte de lo que vemos de acciones honradas en los hombres es *La honradez de la cerradura*: si estuviéramos seguros de que nadie veía nuestras acciones por el ojo de la cerradura, seríamos menos honrados. Rousseau, el supuesto gran optimista, había expresado ya la misma idea en su ejemplo de la muerte impune del mandarín chino que podíamos heredar. Anotemos otra vez que Juan Jacobo, en el fondo, no creía

(28) Lo más cruel de la historia son las guerras, cuya causa y origen suelen atribuirse solamente a los gobernantes. Pero Sigmund Freud, aterrado ante la brutalidad de la de 1914-1918, pensó, y con razón, que tenían que haber entrado en juego motivaciones crueles de las masas populares enteras. Y eso le llevó a «suavizar» su pansexualismo, añadiendo al eros el impulso tanático. Los *hippies* han querido rectificar ese dualismo psíquico proponiendo hacer el amor no haciendo la guerra; mas ¿quién psicoanalizaría ese pacifismo para rastrear una posible excepción en el pesimismo de la teoría de los instintos?

(29) Es curioso que muchos de los incidentes de la novela que destacan el carácter pecaminoso de muchos de nuestros actos en nuestros días han perdido ese carácter; pero no por cambiar de signo las acciones, sino porque ya no tienen tal carácter. Es como suprimir los pecados eliminando toda consideración moral, no eliminándolos a ellos mismos. El aborto no penalizado deja de ser delito. . . , pero es aborto.

en la bondad de los hombres; y lo decimos no ya porque instrumentara su omnipotente *volonté générale* para contener el egoísmo, sino porque es algo que se desprende de todas sus obras. Su ejemplo vivo, descaradamente puesto de manifiesto en sus *Confesiones* (como el leproso exhibicionista de sus llagas) no es una muestra de virtud y grandeza moral.

Hemos expuesto en forma muy breve (los testimonios científicos y literarios podrían prolongarse *ad nauseam*) lo que sucede en el mundo social dentro de las diversas culturas, subculturas, sociedades y estratos sociales, en general; más ahora queremos puntualizar algo en relación con la circunstancia temporal. Supuesto que no cabe admitir *sic et simpliciter* la idea de una *naturaleza humana* inmutable (30); admitido incluso que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, como dice Ortega y Gasset, un punto del máximo interés es el de determinar si en la sucesión de los tiempos ha habido o no una evolución que ha afectado positiva o negativamente a las cualidades humanas. O dicho, más concretamente: ¿es el hombre moderno civilizado mejor o peor que el salvaje primitivo? Dos posiciones antagónicas se combaten aquí. Para unos, a quienes podemos llamar los optimistas de la evolución, el primitivo era feroz y más malvado que el hombre culto moderno. Las costumbres se han suavizado. Tal es el eslogan que desde el siglo XVIII manejan todos los progresistas, acogiéndose recientemente a la autoridad de Benjamín Kidd en su *Social Evolution*. Acaso el punto culminante de esta línea se halle en el P. Teilhard de Chardin, según el cual el hombre es estación de tránsito del animal (de la materia) hacia Dios, nada menos (31).

Rechazando la teología-ficción del jesuita y el anticientífico utopismo del socialista «científico» marxista, no hemos de negar, empero, de modo rotundo ese optimismo evolutivo y aun nos atreveríamos a insinuar que los

(30) La pura especulación sobre una «naturaleza» del hombre tiene hoy poca aceptación —acaso injustamente— y todo lo más se admite un modo de ser específico sumamente plástico y susceptible de las más diversas manifestaciones (A. Vierkandt). Nuestro tema seguramente que se compagina en su planteamiento con esa plasticidad; pero también vemos en el egoísmo una constante histórica que parece «natural».

(31) Emparentado con ese optimismo (y en otras cosas) los marxistas aparecen como grandes representantes de la teoría con su sociedad sin clases y su comunismo, que liquida todo egoísmo. En el extremo quizá coincidan con el maestro Hegel realización plena del Espíritu objetivo, como racionalización del Punto Omega del jesuita; mas en el comienzo no hay coincidencia. Para los marxistas el hombre es bueno naturalmente y la familia, la propiedad privada y el Estado le pervirtieron (según la conocida obra de Engels), mientras que Hegel quiere opinar lo contrario: «Cuando se dice que el hombre es bueno por naturaleza, se cree decir algo muy grande; pero se olvida que se dice algo mucho más grande cuando se afirma el hombre es malo por naturaleza» (citado por F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*).

hombres y las costumbres son menos malas o malvadas con el curso de los tiempos. Pero hay que hacer algunas precisiones. La antropología contemporánea, contradiciendo la Ilustración y el siglo XIX, ha confirmado la realidad del buen salvaje; mas con ello se sientan las bases de un cierto pesimismo evolutivo. El auténticamente primitivo, el hombre salido directamente de las manos del Creador, como diría Rousseau, es bueno, de costumbres suaves y sencillas (pero ahora realmente, no en especulación ginebrina). Solamente con una involución ulterior surgirán las culturas primarias con su magia, sus sacrificios humanos, su crueldad refinada (es decir, no como expresión del ser natural, sino como producto cultural). El paraíso perdido, la añorada edad de oro de los poetas parecen realidades históricas, mejor dicho, prehistóricas, de las que aún quedan restos en trance de extinción. Bien entendido que la civilización que después ha venido a suavizar las costumbres externas de los malos «salvajes» y «bárbaros» *no constituye todavía una segunda naturaleza*, no ha afectado profundamente —parece— al código genético del *homo sapiens*. Alfredo Weber y otros han sabido ver cómo el hombre y las sociedades presentes no pueden entenderse sin los substratos de la precivilización (como la psique del individuo no se comprende sin la pervivencia de las etapas infantiles). Es en los grandes cataclismos (guerras, terremotos, pestes, etc.) cuando vemos resurgir el «mal salvaje», despojado de sus superficiales ropajes de civilizado. Los horrores de 1793, en la dulce Francia, no se pueden explicar por una idiosincrasia nacional específica, como los de la de Rusia de 1917. Los que hemos padecido la guerra civil española de 1936-1939 tenemos experiencias de eso. En microsociología también vemos desaparecer súbitamente la capa superficial de la buena educación en los casos de grandes disputas y enfados. Entonces las «marquesas» hablan y accionan como «verduleras» y su afabilidad se convierte en implacable hostilidad. Por cierto que si podemos ver eso en los sucesos microsociológicos, los hechos macrosociológicos tampoco conocen las diferencias de clase. Los conservadores gritan implacablemente contra las ferocidades del *terror*; pero los revolucionarios, las clases populares, no se callan ante las brutalidades de la *represión*. *El pesimismo antropológico actúa de mediador en las polémicas, asegurando que ambas partes tienen razón.*

De otro lado, no cabe duda de que los hombres se afanan por crear instituciones que, si no hacen que el hombre *sea* menos egoísta, sí logran que *se comporte* en ese sentido, con algún altruismo externo. Desde el punto de vista colectivo, y ciñéndonos a nuestra área cultural, poco hizo la *caritas* cristiana en los usos y costumbres de los pueblos cristianos, como no hizo mucho más la *fraternité* de los revolucionarios o la *filantropía* de la primera mitad del ochocientos; pero ya han logrado algo el *solidarismo* de la segun-

da mitad y el *mutualismo* de la centuria presente. Es verdad que «cuando uno se declara solidario de otro es, en general, para coger algo y mucho más raramente (esto es, nunca) para dar» (32). También es cierto que como un ministro francés aseguró, «cuando un francés habla de solidaridad nacional es con el pensamiento oculto de que él se beneficiará de ello» y de que «los demás pagarán por él» (33); mas, en todo caso, algo se ha logrado, bastante, en el terreno de los hechos, sino en el de las intenciones íntimas (34), de suerte que un optimismo moderado puede esperar que la sociología vaya consiguiendo lo que no se ha logrado en la moral. Claro que esto deberá llamarse *optimismo sociológico* compatible con el *pesimismo antropológico*. Una buena organización es capaz de lograr que los egoísmos, como motivaciones principales, den el fruto de una buena convivencia como función latente, que diría R. K. Merton, o a través del mecanismo de irrelevancia de los motivos y de la preterintencionalidad, que decimos nosotros dentro de la teoría general de la acción. Como decía ya Mandeville *private vices, public benefits*.

La principal duda que retenemos es si esta suavización de las costumbres, con el consiguiente freno de los comportamientos más despiadados y egoístas, es algo no definitivo, sino temporal, un accidente pasajero de la historia en sus vaivenes caprichosos (o necesarios). Es decir, nos asusta la idea de que la Cruz Roja, la ONU y sus derechos humanos, la Seguridad social, la democracia, el socialismo, etc. puedan no ser logros irreversibles, sino mera expresión de decadencia de las élites nacionales (digamos burguesas) y mundiales (digamos Occidente). La crueldad de las guerras de este siglo (¡oh manes de Freud!), los genocidios (no sólo los de Hitler, sino también los del Sudeste asiático y otros lugares), las prácticas políticas de los países comunistas y otros síntomas, nos hacen pensar que aquella apariencia optimista del devenir no sea más que eso que decimos: no expresión de un auténtico y arraigado humanismo, sino síntoma de debilidad y decadencia. Instintos débiles (diríamos con Nietzsche), no impulsos mejores. Recordamos precisamente a Pareto cuando, en su teoría de la sucesión de élites, establece el sumamente pesimista principio de que *un signe qui annonce*

(32) V. PARETO: *Les systèmes socialistes*, 2.^a parte, tomo I, 1928.

(33) A. PERPIÑÁ: *Sociología de la Seguridad social*, Conf. Esp. de Cajas de Ahorro, Madrid, 1972, pág. 347. La frase la recogió Dupeyrus en una entrevista; y cualquiera que haya pertenecido a una mutualidad o a una comunidad de vecinos sabe lo que es eso.

(34) Empleando la terminología de la Encíclica *Quadragesimo Anno*, tan sabia en doctrina, podemos decir que mientras no llega una auténtica *emendatio morum*, podemos hacer una conducta recíproca menos egoísta a través de la *reforma institutionum*.

presque toujours la décadence d'une aristocratie est l'invasion des sentiments humanitaires et de mièvre sensiblerie qui la rendent incapable de défendre ses positions (35). El contraste entre los comportamientos de las élites llamadas capitalistas y las autodenominadas comunistas, de un lado, y de los países industrializados y los del tercer mundo, de otro, pueden constituir a la vez, y en perfecta correlación, un indicador de que el Occidente cristianizado está en crisis, mientras que el comunismo y el mundo de color, aún por cristianizar —supuesto que la utopía del *homo comunista* no pasa de ser un vago ensueño—, se hallan en auge. La época benévola y «social» de los Antoninos, seguida de los siglos III y IV del Imperio romano (verdadero comunismo a la prusiana), podría ser una comprobación de la fragilidad y fugacidad de las épocas humanitarias. También Ekhnaton duró muy poco.

VI. RESUMEN Y FINAL. PESIMISMO Y OPTIMISMO

Como se ve, el problema que planteamos aquí como *a priori* material de las ciencias sociales (particularmente de las políticas), o sea el postulado del pesimismo antropológico no es absoluto. Se conjuga con disposiciones contrarias (frente a Hobbes, F. Tönnies habla de un «altruismo natural»). Además ha de ser perfilado con todo rigor, tal como hicimos en el apartado III, *in fine*; y no sólo para evitar el escándalo de los puritanos y fariseos, sino para poner las cosas en su punto. Cabe acunar todavía la ilusión de que el mundo se civiliza y marcha hacia mejores tiempos. Quédenos como advertencias finales tres: 1.^a La humanidad no es naturalmente buena, ni naturalmente mala, sino originariamente egoísta, pero perfectible (Hauriou, entre Rousseau y Hobbes, que entiende que el hombre es un ser *faillible*... lo que sucede es que es un «ángel caído» que tropieza constantemente) (36). 2.^a Suavizando, con buena voluntad, nuestra sombría postura, y a la vista del proceso histórico, ofrezcamos tímidamente en lugar de la fórmula del pesimismo, la del

(35) *Ob cit.*, tomo I, pág. 37. Trae a colación a Renan, Taine y Le Bon. Por nuestra parte, añadiremos otro testimonio más reciente: «La dulzura de las costumbres no es muchas veces más que debilidad, sentimentalismo y podredumbre, como en el siglo XVIII, tan perverso como desbordante de blanda humanidad» (LUCIEN DUPLESSY: *El espíritu de las civilizaciones*, Madrid, Tecnos, 1959, pág. 87).

(36) J. Freund ha sabido ver muy bien lo ambiguo que es hablar a secas de posturas extremas. El socialismo, con sus ensueños paradisíacos, es pesimista «cuando se declara hostil a la espontaneidad y procura imponer una reforma de la Humanidad por el conducto autoritario del dirigismo o por la violencia». En otro plano, Maquiavelo y Max Weber, si sólo fueran pesimistas, sin la «fe» que tenían, no se hubieran interesado por la política (*ob. cit.*, pág. 4).

meliorismo. 3.^a Y mientras los hombres no se hacen mejores, instrumentemos sabias instituciones que les obliguen a conducirse como tales: enmienda de las costumbres a través de la reforma de las instituciones. El poder, como dimensión de lo humano, es malo y perverso; pero el poder puede frenar al poder (Montesquieu). Como hemos dicho, a través de éste y otros mecanismos de organización (más eficaces que la educación), *podemos paliar nuestro pesimismo antropológico con un cierto optimismo sociológico*.