

Ensayo Filosófico sobre la Metodología del Estudio de la Sociedad Humana

MIGUEL VILLORO TORANZO

Profesor de Teoría General del Derecho y de
Filosofía del Derecho, en el Depto. de Derecho
de la Universidad Iberoamericana.

EL METODO

LA ÍNDOLE del método depende siempre de la naturaleza del objeto que se quiere estudiar. Hace ya muchos siglos Aristóteles lo había explicado así: “Es preciso, por lo tanto, que sepamos ante todo qué suerte de demostración conviene a cada objeto particular; porque sería un absurdo confundir y mezclar la indagación de la ciencia y la del método; dos cosas cuya adquisición presenta grandes dificultades. No debe exigirse rigor matemático en todo, sino tan sólo cuando se trata de objetos inmateriales. Y así, el método matemático no es el de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda naturaleza. Ellos tienen, por lo mismo, que examinar ante todo lo que es la naturaleza. De esta manera verán claramente cuál es el objeto de la física, y si el estudio de las causas y de los principios de la naturaleza es patrimonio de una ciencia única o de muchas ciencias”.¹

Sería muy injusto inculpar a Aristóteles de no haber visto que también el orden de la naturaleza, precisamente por estar sometido a la inflexibilidad de las leyes físicas, permite un estudio con métodos matemáticos. Esto lo ha visto la física moderna. Pero lo que quiere probar Aristóteles sigue siendo válido: es la naturaleza del objeto la que impone el camino o método para que ese objeto pueda ser conocido. El que esté prendida o apagada la luz eléctrica lo captamos con nuestra vista, porque la luz es un fenómeno de

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. II, c. 3.

ondas luminosas que pueden ser captadas por los conos y bastoncitos de la retina del ojo. Si se tratara de conocer sonidos u ondas sonoras, el ojo no nos serviría para nada y tendríamos que usar otro órgano, el del oído, el cual, si está en buenas condiciones, permitirá que las vibraciones del tímpano, transmitidas a los huesecillos del oído medio, lleguen hasta las células auditivas del caracol, para terminar en el cerebro. Y, si queremos verificar la corrección de una multiplicación, entonces el método tendrá que consistir en aplicar el orden lógico en el plano de la abstracción matemática. Claro que si dudamos de nuestra abstracción y la multiplicación no es demasiado complicada, podremos verificarla contando granos de arroz o de frijol, distribuidos previamente en tantos montoncitos cuanto sea el número del multiplicador. Al fin y al cabo, la abstracción matemática, como todo proceso de abstracción, se saca (*abstrahere = sacar*) de los datos aportados por los sentidos.

Nosotros nos proponemos estudiar a la sociedad, preocupados en particular por el lugar y la función que tienen en ella las vivencias de justicia. Por lo tanto, para encontrar el método o los métodos que nos permitan estudiarla, lo primero que hay que determinar es su naturaleza como objeto de observación. Inmediatamente percibimos que toda sociedad puede ser considerada de dos maneras: o como una realidad material perceptible por los sentidos, es decir, como una estructura, o como una estructura ordenada y animada por ideas y valores, es decir, como un sistema. Precisemos lo que entendemos por tales conceptos, reconociendo que sobre ellos se han dado muchas diferentes interpretaciones por diversos autores.

LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

S. F. NADEL escribía: “Todos los dedicados al estudio de la estructura social están de acuerdo en que al estudiar la ‘estructura’ estudiamos esencialmente la interrelación o disposición de ‘partes’ de alguna entidad total, de algún ‘todo’. También coinciden en que el adjetivo ‘social’ especifica el carácter de ese ‘todo’, el cual es la sociedad o alguna de sus subdivisiones, y no la ‘cultura’ [entendida como el conjunto de ideas y valores], ni ninguno de los sectores o provincias de ésta; y esta distinción está ya hoy lo suficientemente bien sentada como para [no] requerir ulterior comentario”.² Por lo tanto, por “estructura” entendemos todo el conjunto de partes o elementos que se dan en la realidad física o material y que, interac-

² Siegfried F. NADEL, *Teoría de la estructura social* (trad. de Manuel Sacristán), Guadarrama, Madrid, 1966, pág. 31.

cionando entre sí, forman una sociedad humana. Decimos “que se dan en la realidad física o material”, para responder a la preocupación de Emilio DURKHEIM, el cual propuso el método sociológico “objetivo”, el cual “se subordina totalmente a la idea de que los hechos sociales son cosas y deben ser tratados como tales”.³ Esto permite el estudio de las estructuras en cuanto unidades compuestas de elementos cuantificables. Ni las ideas ni los valores son cosas materiales, ni pueden cuantificarse; por lo tanto no forman parte de la estructura, aunque influyan en ella.

Lo primero que uno observa en toda estructura social son los individuos humanos que la componen. Hay muchos elementos cuantificables en ellos, además de su número total. Se pueden cuantificar por edades, por sexo, por ingreso económico, por educación formal recibida, por frecuencia de enfermedades, por su respuesta a *tests* psicológicos, por su domicilio urbano o rural, etc. En segundo lugar, los individuos de la estructura social ocupan o usan un determinado espacio, el cual también puede ser cuantificado: en sus dimensiones, en sus características (es construido o no, y, si es construido tiene tales o cuales formas de construcción; es un prado, un bosque, una planicie o una zona accidentada; etc.), en su clima. El espacio forma parte de la estructura de toda sociedad humana, ya sea éste el territorio de una nación, o la casa de una familia, o los locales de una empresa mercantil, pues sin espacio no puede integrarse como sociedad. El espacio de la estructura puede ser estable, con diversos grados de permanencia, como el territorio de una nación, o temporal, como las instalaciones de una fábrica; y hasta circunstancial como el de las reuniones de una sociedad literaria que celebra sus juntas en los diferentes domicilios de sus miembros. Y todo esto es cuantificable. Tercero, los socios se sirven, usan o consumen bienes o instrumentos (vestidos, alimentos, herramientas, muebles, libros, máquinas, etc.), que también podrán ser cuantificados ya sea en su cantidad, ya en su costo, ya en su valor de mercado. Entre los instrumentos o bienes, no hay que olvidar aquéllos que son comunes a toda la sociedad o a subgrupos de ella, y que los economistas gustan llamar “infraestructura económica”. Por tal se suele entender a un grupo de bienes, dados por la naturaleza o creados por el hombre, que ya están organizados o pueden ser organizados para servir de base a alguna función económica: vías de comunicación, plantas hidroeléctricas y fabriles, potencial pesquero del mar, sistemas de irrigación, puertos, etc. El concepto de infraestructura nos recuerda que los bienes e instrumentos no están presentes en

³ Emile DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico* (trad. de Anibal Leal), La Pléyade, Buenos Aires, 1970, pág. 194.

la estructura en forma aislada y que desempeñan un papel más importante en la misma en la medida que están mejor organizados entre sí y respecto de los individuos humanos que se sirven de ellos. Y esto nos lleva a lo que podría ser llamado, en nuestra enumeración, el cuarto tipo de elementos o unidades de la estructura: las relaciones entre las partes estructurales, en particular las económicas y las políticas. Las relaciones vinculan a los miembros del grupo o del subgrupo respecto de un objeto o materia, que en las relaciones económicas son los procesos de producción, distribución y consumo de los bienes, y en las relaciones políticas es la distribución del poder. Unas y otras están íntimamente conectadas entre sí. Las relaciones económicas también son cuantificables. Por ejemplo, se puede medir qué tanto recibe un grupo o subgrupo como *input* de otros grupos o subgrupos y qué tanto produce de *output* para ellos. En cambio —que sepamos— todavía no se ha dado una forma de cuantificar las relaciones políticas, pero se pueden observar y describir como fenómenos que se dan en el mundo físico-material: qué individuo o individuos tienen la facultad de decidir y son así autoridad; cómo se escalona el orden jerárquico; qué relación de poder (dominio o sumisión) tiene cada estamento respecto de los demás estamentos.

No hay que olvidar que todos estos componentes estructurales interactúan entre sí; son partes activas de un todo. Además, interactúan con los elementos de otras estructuras. En muchos casos también podemos describir y cuantificar la magnitud de la interacción: cómo el aumento de la población se refleja en el aumento de la demanda de servicios, cómo se relacionan los cuadros de la enseñanza formal con los cuadros de la productividad o con los del ingreso, etc. Por otra parte, su vida e influencia en el todo está en perpetuo cambio. Los individuos cambian de edad y de posición en las relaciones económicas y políticas; unos mueren, otros nacen. Los bienes se gastan o se consumen, mientras aparecen otros bienes. Se alteran las organizaciones de bienes y las formas de distribución de poder. Por eso, los elementos estructurales se unen para formar la estructura en un equilibrio que es siempre precario, porque —como ha dicho muy bien GURVITCH— “la espontaneidad y la creatividad aportan incesantemente un cambio o una desestructuración”.⁴ Pero hay algún equilibrio, algunas formas constantes de relacionarse, algunos modos más o menos estables de producir, de mandar, de obedecer. Si no hubiera algún equilibrio, la sociedad no estaría estructurada, carecería de estructura y ni siquiera se po-

⁴ Gurtvitch citado por Guy ROCHER, *Introducción a la Sociología general* (Trad. de José Pombo), Herder, Barcelona, 1973, pág. 346.

dría hablar de sociedad. Ese equilibrio puede ser vivido consciente o inconscientemente por los miembros del grupo, pero, en todo caso, está ordenando de hecho a las partes del todo. Por lo tanto, para nosotros —y en esto seguimos a HERBERT, SPENCER y a A. R. RADCLIFFE-BROWN— la estructura está constituida por el conjunto de elementos físico-materiales que forman una sociedad en cuanto están ordenados o equilibrados más o menos estable o precariamente para constituir el todo social. El antropólogo francés Claude LÉVI-STRAUSS parte de este concepto, pero aclara: “la estructura que el observador describe está presente, ‘latente’, en la realidad, pero al modo de un orden oculto tras los acontecimientos conscientemente vividos. Quienes viven los acontecimientos (trátase de la lengua que hablan o de una forma de parentesco a la que pertenecen) no son conscientes de la estructura subyacente a los mismos. La misión del análisis estructural consiste en descubrir esa estructura no consciente, desgajarla de la realidad concreta y expresarla bajo la forma de una regla general, de una ‘ley’ científica o de un modelo explicativo de la realidad”.⁵ Por consiguiente, para LÉVI-STRAUSS, la estructura ya no es el orden concreto real de la sociedad; sino ese orden en cuanto “aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real”.⁶ Para evitar confusiones, nosotros preferimos llamar al orden abstraído de la realidad “modelo estructural” y conservar al concepto de “estructura” su sentido de orden concreto real físico-material. Esta distinción y las observaciones de LÉVI-STRAUSS tienen la ventaja de subrayar el carácter esencialmente dinámico de la realidad, el carácter esencialmente estático de todo modelo conceptual y el hecho de que la correspondencia entre estructura y modelo estructural nunca es exacta.

En el estructuralismo de LÉVI-STRAUSS, hay otra idea que también debe ser recordada: la vida social está esencialmente fundada en un vasto aparato simbólico (de ideas y de valores). La idea —claro está— no es nueva. El mismo DURKHEIM había reconocido que las conductas sociales se originan en “las conciencias individuales”⁷ y que “del individuo emanan las ideas y las necesidades que han determinado la formación de las sociedades”.⁸ En otras palabras: si queremos entender plenamente el sentido de las relaciones que unen a los elementos estructurales, es imprescindible dejar de considerar a la sociedad humana como una mera estructura, compuesta únicamente de realidades físico-materiales, y empezar a mirarla como una

⁵ Explicación del pensamiento de LÉVI-STRAUSS según GUY ROCHER, *op. cit.*, pág. 351.

⁶ Cita de LÉVI-STRAUSS (*La structure et la forme*) por GUY ROCHER, *op. cit.*, pág. 350.

⁷ Emile DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, ed. cit., págs. 20 a 24, 34 y otras.

⁸ DURKHEIM, *op. cit.*, pág. 142.

estructura animada y dirigida por ideas y por valores. Y eso es, precisamente, como lo vamos a ver, la sociedad humana como sistema. En efecto, como acertadamente escribe TALCOTT PARSONS:⁹ “el punto más importante para analizar la estructura de cualquier sistema social son las pautas de valores. Estas definen la orientación básica que tiene el sistema respecto de las situaciones en que opera; y, a partir de esa orientación, guía las actividades de los individuos que participan en la estructura”.

LOS SISTEMAS SOCIALES

Sobre el concepto de sistema, existe todavía mayor diversidad de opiniones que sobre el concepto de estructura. Para muchos “sistema” viene a significar lo mismo que “estructura”. Y su opinión parecería quedar confirmada por el hecho que la palabra “sistema” deriva etimológicamente del participio pasivo del verbo griego συνίστημι, que significa: colocar conjuntamente, unir, combinar, coligar, poner en relación, organizar, constituir. Sin embargo, la misma etimología nos está indicando la diferencia. “Sistema” es lo combinado, lo puesto en relación, lo organizado por un orden que viene desde afuera y, más en particular, por la voluntad humana; mientras que estructura es la realidad ordenada concreta, física-material, que es contemplada en sí misma; viene de la palabra latina *structura*, que significa: construcción, fábrica, edificio.

Pero, antes de proseguir nuestra explicación de lo que entendemos por “sistema”, es conveniente decir algunas palabras del uso que da a este término la moderna Ciencia de Sistemas. Esta disciplina apareció en la década de los cincuentas como una reacción contra los métodos mecanicistas, los cuales, cuando contemplaban una estructura, tendían a dividirla en sus componentes y a explicarla por los procesos parciales. Por ejemplo, un organismo quedaba reducido a un conjunto de células, una célula venía a ser un conjunto de coloides y de moléculas orgánicas, la conducta era una suma de reflejos condicionados o no. Faltaba la visión de conjunto y, sobre todo, de cómo todos los elementos estructurales, además de interaccionar entre sí, trabajan para el todo. Para entender mejor a las estructuras, era necesario introducir en el análisis científico los conceptos de finalidad, propósito, teleología. Por eso, el Institute of Electrical and Electronic Engineers define a la Ciencia de Sistemas como “la ciencia común a toda colección de unidades funcionales interactuantes que se combinan para lo-

⁹ Talcott PARSONS, *Structure and process in modern societies*, Free Press, Nueva York, 1960, pág. 20. La traducción es nuestra.

grar un comportamiento dirigido hacia un propósito".¹⁰ Este novel enfoque tiene una doble ventaja: por una parte abre la posibilidad a enfoques interdisciplinarios, de acuerdo con los cuales se podrían comparar estructuras diferentes (por ejemplo, la de la célula con todo el organismo vivo, la estructura de éste con la de la personalidad y con la social) con tal que se posea un cuerpo de conocimientos y métodos comunes a todas las estructuras; por otra parte, da pie a la ordenación e integración jerárquica de todos los conocimientos científicos, al comprobar las relaciones que existen entre las diferentes estructuras (por ejemplo, la estructura del organismo supone la estructura de las células; la estructura social no existe sin estructuras de la personalidad, ni éstas sin estructuras biológicas). Pero persiste una inquietud: este tipo de planteamiento ¿es esencialmente diferente del planteamiento estructural? Respecto de las ciencias físicas, químicas y biológicas, la respuesta —así lo creemos— no puede ser más que un definitivo no. Claro que para un biólogo, como lo es LUDWIG VON BERTALANFFY, considerado por muchos como el padre de la teoría general de los sistemas, la negativa no es tan clara. El tuvo que superar los planteamientos analíticos mecanicistas, imperantes en su disciplina, y, cuando llama "sistema" a la estructura biológica, está señalando su intención de ver en ella mucho más que una mera suma de partes interactuantes: las propiedades del todo son más que la suma de las propiedades de las partes; el todo tiene leyes propias que no se dan en las partes y reacciona ante el medio ambiente como una unidad, como una totalidad a la que quedan subordinadas las partes. Pero esto lo admite el estructuralismo, para el cual es evidente que toda estructura es dinámica y reacciona como un todo frente a otras estructuras. Nuestra posición es que, mientras todas las partes de la totalidad sean físico-materiales, hay que hablar de estructura y no de sistema. Nuestra insistencia se debe al hecho de que sólo la realidad físico-material es cuantificable; por lo tanto, respecto de las ciencias físicas, químicas y biológicas, es posible desarrollar métodos matemáticos, los cuales permitirán obtener previsiones ciertas respecto de los efectos futuros.

Pero, ¿qué decir de las ciencias de la conducta humana? Es claro que, mientras la conducta es más humana y menos animal, más interviene un factor que se rehusa a toda medición matemática: la libertad. Y la libertad influye en los elementos de la estructura por medio de las ideas y de los valores. Un método de estudio de la sociedad humana no puede ignorar

¹⁰ Cita del Ing. Edwin SIMPSON E., *El concepto de sistemas y algunas de sus aplicaciones interdisciplinarias*, trabajo inédito, Universidad Iberoamericana, México, D. F.

este hecho. Aunque el conocimiento de la estructura del grupo humano no sólo es útil sino necesario para quien quiere entenderlo, si pretendemos conocerlo en lo que precisamente tiene de propio, es decir, de humano, debemos mirarlo como un sistema, es decir, como una estructura animada de un espíritu o filosofía, porque está compuesta de individuos dotados de reflexión y de libertad y porque funcionan en ella elementos culturales (económicos, políticos, jurídicos, morales e ideológicos, más o menos institucionalizados en la cultura del grupo) creados por el hombre para realizar las metas de su filosofía. Y el sistema en sí mismo deja de ser cuantificable, aunque sí son cuantificables los impactos que tiene el sistema en la estructura.

¿Cuáles son los elementos, partes o unidades del sistema social? En primerísimo lugar, su filosofía, es decir, la ideas y valores por los que el grupo tiene una cosmovisión activa del universo y de la situación y misión que tiene el grupo en el mismo (y frente a otros grupos). Es la filosofía la que explica en último lugar las conductas libres, las nuevas decisiones, los nuevos modos de controlar la naturaleza y de reaccionar ante los conflictos. En segundo lugar, los individuos humanos, considerados sobre todo bajo dos aspectos: como portadores de la cultura de grupo (y, en cuanto tales, coparticipantes de las decisiones libres del grupo) y como personas capaces de actos de libertad incluso contra la cultura del grupo. Se podría mencionar en tercer lugar a la cultura del grupo, es decir, el conjunto de ideas y de valores en cuanto han sido plasmados, por la libertad de las generaciones pasadas, en formas más o menos institucionalizadas de reaccionar ante el medio ambiente, lo cual incluye las formas de servirse de la naturaleza (relaciones económicas y técnicas de trabajo), de organizar el poder en el grupo (relaciones políticas) y los derechos y deberes de los individuos en el mismo (relaciones jurídicas) y hasta las formas de transmitir la cultura (educación). WERNER SOMBART distingue dos niveles en los que estamos llamando "cultura del grupo", además del nivel de la filosofía. Su distinción es valiosa porque aclara cómo las ideas y valores de la filosofía bajan hasta ordenar todos los elementos o partes de la estructura. La forma del sistema sería la cultura en cuanto animadora de las actitudes humanas en todas las relaciones sociales; las ideas y valores han sido concretados en pautas institucionalizadas de conducta: régimen de propiedad, estructura de la familia, estatuto del trabajo, jerarquía social, etc. Es a este nivel donde se distribuyen los papeles sociales que corresponden a los individuos del grupo. En cambio, la sustancia del sistema es la cultura en cuanto ideas y valores operantes frente a la naturaleza (técnicas de trabajo, técnicas médicas, costumbres alimenticias) o en la

convivencia social (costumbres en el vestir, en el trato de urbanidad, en el diverso trato entre individuos que desempeñan diferentes papeles sociales). Las cosas y el espacio sólo forman parte del sistema social como elementos pasivos de las relaciones sociales o, si se prefiere (para no desconocer el dinamismo que poseen), como estímulos y retos a las reacciones culturales del grupo.

Concluyamos aclarando que, así como la sociedad humana no es una pura estructura, tampoco es un puro sistema; es las dos cosas: estructura y sistema. Se conectan en la cultura, la cual, en cuanto producto de la actividad libre animada de ideas y valores, se encuentra como parte del sistema y no es cuantificable ni predecible. En el más humilde producto de la artesanía se encuentran ambas cosas: una huella del espíritu humano y las imposiciones y limitaciones ineludibles de la materia.

LOS METODOS DE ESTUDIO DE LA CULTURA O SISTEMA SOCIAL.

Guy ROCHER, siguiendo al antropólogo Edward BURNETT TYLOR, ha propuesto la siguiente definición de cultura: es “un conjunto trabado de maneras de pensar, de sentir y de obrar más o menos formalizadas, que aprendidas y compartidas por una pluralidad de personas, sirven, de un modo objetivo y simbólico a la vez, para constituir a esas personas en una colectividad particular y distinta”.¹¹ Esta definición coloca claramente a la cultura del lado de los sistemas: la cultura es el conjunto de ideas y de valores, pero no considerados en sí mismos, abstraídos de la realidad, sino en cuanto, una vez que son vividos por los individuos humanos, animan, organizan y dirigen sus relaciones. Y eso es precisamente el sistema social.

Cuatro caminos o métodos de estudio se abren ante nosotros, según abordemos la investigación por cada uno de sus elementos o partes: la filosofía, los individuos humanos, las relaciones culturales o las cosas. El primer camino es muy común entre los historiadores de la cultura (por ejemplo, los historiadores del arte o de las ideas políticas): comienzan explicando la cosmovisión imperante en una determinada época y cómo ésta se formó, luego mencionan los grandes personajes que la viven de una manera más genial o más típica y terminan analizando sus obras y el impacto que éstas tienen en el grupo. Este método puede tener una gran riqueza descriptiva pero no se presta a la cuantificación. Por eso los sociólogos empíricos no lo toman en cuenta. Ello se debe a que están más preocupados en conocer a las culturas en lo que tienen de común que en lo que poseen como

¹¹ Guy, ROCHER, *op. cit.*, pág. 111 y sig.

propio y distintivo. Pero si uno quiere conocer la aportación genial, o de un grupo humano, o de un gran hombre, éste será el método más adecuado.

Para explicar los otros dos métodos, podemos servirnos de la distinción que hace David EASTON (n. 1917) entre “sistema de membrecía” y “sistema analítico”.¹² En el primero, el sociólogo contempla a la sociedad antes que nada como un conjunto de personas que interaccionan entre sí. Si lo que le interesa estudiar es el sistema político, se fijará en aquellas personas que pertenecen a alguna organización política, tales como los partidos políticos, los órganos de decisión del estado o la prensa de influencia política. Si el interés fuera en el sistema jurídico, las personas del sistema serían los jueces, los abogados, los legisladores, tal vez los teóricos del Derecho. Por eso lo llama “sistema de membrecía” (*membership system*), porque se fija en los individuos del sistema en cuanto miembros de alguna organización que influye en el mismo. Este enfoque tiene la ventaja de identificar desde el principio y de manera empírica a los sujetos que transmiten e imponen la cultura (o los valores e ideas políticos, jurídicos, religiosos, etc., si el objeto de estudio es sólo un aspecto de la cultura). En las culturas desarrolladas, esta identificación es bastante clara: los papeles sociales suelen corresponder a la profesión de los individuos. En cambio, en las culturas primitivas, la identificación de miembros de grupos es más difícil, porque en ellas los papeles sociales se traslapan: una misma persona puede desempeñar a la vez los papeles de jefe político, de juez, de guerrero y de sacerdote. Pero —observa el mismo EASTON— en realidad no se interesa el sociólogo en los miembros en cuanto toda la riqueza de su personalidad; sino sólo en cuanto que desempeñan un papel social, es decir, en cuanto que son sujetos de determinadas relaciones sociales o culturales. Lo cual equivale a decir que el enfoque propio del sociólogo para estudiar al sistema no es destacando a los miembros del grupo sino a las relaciones entre ellos. Y eso es lo que hace precisamente el “sistema analítico” (*analytical system*). Este está formado por el conjunto de interacciones que relacionan a los individuos en el sistema pero abstraídas temporalmente de ellos. Normalmente comprenderá a más individuos que aquellos incluidos por el sistema de membrecía. En efecto, las relaciones políticas no sólo se dan entre los políticos profesionales y miembros de organizaciones políticas; una plática de sobremesa puede ser interacción política, como el chiste político último o las demandas de mejores salarios presentadas por un sindicato. Del mismo modo las relaciones jurídicas no sólo se dan entre

¹² Véase David EASTON, *A Framework for political analysis*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1965, pág. 36.

los miembros de los grupos jurídicos profesionales, sino que abarcan a la mayoría si no es que a la totalidad de los ciudadanos. Las relaciones son observables, o como forma de actuación de los individuos o por los efectos que producen en el mundo físico-material; entonces se les pueden aplicar los métodos empíricos.

El estudio de las cosas o productos culturales ofrece la posibilidad de un cuarto método. Es el camino que siguen los arqueólogos: a partir de sus hallazgos tratan de reconstruir los sistemas culturales del pasado.

Observemos que los cuatro métodos señalados son inductivos, en cuanto que intentan obtener de los casos particulares observados una ley general, válida también para los casos no observados. Incluso el primer método es inductivo, porque no estudia a la filosofía en sí misma, en la coherencia que tienen sus diversas afirmaciones sobre ideas y valores, ni en las conclusiones lógicas que deberían darse en la cultura dadas las premisas filosóficas; estudia a la filosofía en cuanto un hecho que se da en determinado grupo social y en cuanto de hecho está siendo vivida así por los individuos y produciendo determinados efectos culturales y determinada organización de las cosas. El segundo método estudia a los individuos en cuanto de hecho son portadores de la filosofía en determinada forma o sustancia; intenta obtener leyes generales por las que se relacionan los individuos de tal subgrupo con constantes que de hecho se dan en su actuación. Otro tanto hay que decir del tercer y del cuarto método. Por lo mismo los cuatro métodos son empíricos. Por métodos empíricos o experimentales entendemos todos aquellos que hacen de la observación, por medio de uno o varios sentidos, su punto de partida. Empleamos la palabra en plural porque es evidente que se puede observar de muchas diferentes maneras: a través de un telescopio o de un microscopio, con la ayuda de una balanza de precisión o de un aparato medidor de ondas sonoras, con la simple vista propia o por medio del testimonio de uno o varios testigos, etc. Llamamos "experiencia" al conocimiento adquirido por la observación y "ciencias experimentales" a aquellas disciplinas que emplean métodos de observación, ya sea ésta natural o provocada artificialmente en el laboratorio.

Un buen estudioso de la cultura o del sistema social se aprovechará de los cuatro métodos. Sin embargo, la preferencia de usar más un método que otro, así como la resolución de rechazar alguno de ellos, son decisiones que se pueden tomar, ya no por meras razones científicas, sino por motivos filosóficos. Quiéralo o no, esté consciente de ello o proceda inconscientemente, el sociólogo siempre parte de una filosofía. Esta podrá ser explicitada o permanecer subyacente en el trabajo del investigador, pero está produciendo la orientación de la investigación. Por eso conviene explorar

las relaciones que pueden darse entre la filosofía y el empleo de los métodos.

LOS SUPUESTOS FILOSOFICOS DE LOS METODOS EMPIRICOS EN LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA

No cabe la menor duda que el prodigioso avance del conocimiento científico en los tiempos modernos se debe al acertado empleo de los métodos empíricos. Puede uno preguntarse por qué tardó tanto la humanidad en descubrirlos y en aceptarlos. Ya fueron formulados por Galileo Galilei (1564-1642) y por Guillermo HARVEY (1578-1657), pero su aceptación no empezó a generalizarse sino hasta la segunda mitad del siglo XIX. Los métodos empíricos se componen de tres etapas o fases: observación, hipótesis explicativa de forma matemática y verificación experimental. A simple vista, ninguna de estas etapas ni el método en general parecen presentar alguna causa para despertar la suspicacia y la oposición de un investigador de buena fe. La realidad es otra: el método empírico gravita en supuestos filosóficos. Son estos los que, al ser mal entendidos, han provocado el rechazo y hasta la franca oposición que retrasaron la aceptación del método. Claude BERNARD (1813-1878), en su *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865), nos presenta la razón que resume la causa de la oposición: "Es necesario admitir como un axioma experimental que, en los seres vivos así como en los cuerpos brutos, las condiciones de existencia de todo fenómeno están determinadas de una manera absoluta".¹³ Y prosigue poco después: "la negación de esta proposición, no sería otra cosa que la negación de la Ciencia misma. En efecto, no siendo ésta más que lo determinado y lo determinable, se debe forzosamente admitir como axioma, que en condiciones idénticas todo fenómeno es idéntico, y que al punto que las condiciones ya no son las mismas, el fenómeno cesa de ser idéntico. Este principio es absoluto, tanto para los fenómenos de los cuerpos brutos, cuanto para los de seres vivos, y la influencia de la vida, cualquiera que sea la idea que se tenga de ella, no podría cambiar nada en él. [...] Que se admita o no que esta fuerza difiere esencialmente de las que presiden a las manifestaciones de los fenómenos de los cuerpos brutos, poco importa, pero en cambio precisa que haya determinismo en los fenómenos vitales que rige, porque sin esto sería una fuerza ciega y sin ley,

¹³ Claude BERNARD, *Introducción al estudio de la medicina experimental* (trad. y estudio introductorio titulado "Historia crítica de la vida y de los trabajos de Claudio Bernard", por José Joaquín Izquierdo), UNAM, México, 2a. ed., 1960, pág. 204.

lo que es imposible".¹⁴ En resumen: determinismo absoluto, he aquí la clave.

Pero ¿qué significa el determinismo absoluto exigido por BERNARD como supuesto necesario de las ciencias experimentales? Significa tres cosas: a) una visión del universo físico, químico y biológico como un conjunto de seres ordenados; b) bajo un orden inflexible regulado por leyes; y c) tan inflexible y sin excepciones como el orden matemático. Estos son los supuestos filosóficos que las ciencias experimentales aceptan como axiomas y que, como veremos más adelante, han dado origen a interpretaciones filosóficas equivocadas, las cuales son las causas de los rechazos del método empírico. Aclaremos los supuestos.

a) *Un universo ordenado*

Sin orden en el universo no podría haber ciencias, pues precisamente lo que éstas tratan de captar y formular en sus leyes son las relaciones constantes, es decir, ordenadas, entre los seres. "El mundo se presenta al hombre ordenado en sus múltiples aspectos; por eso los griegos lo llamaron *κόσμος*. Aunque perturbado y quebrantado a veces, el orden es lo preponderante, sobre todo en el dominio de la naturaleza".¹⁵ Y no sólo es un orden total, en el sentido de que todo en el universo forma una inmensa unidad ordenada, sino también son múltiples órdenes parciales: desde el orden de la materia atómica al orden de las galaxias, pasando por los órdenes de las moléculas inorgánicas y orgánicas, de las células, de los organismos vivos, de los animales, del hombre, de la tierra y del sistema solar. Como lo reconoce Claude BERNARD: "los seres vivientes presentan fenómenos que no se encuentran en la naturaleza bruta, y que por consiguiente les son peculiares".¹⁶

Orden en el universo significa que en todo él funcionan los "principios del ser", que la mente humana capta y formula como "principios del conocimiento", "primeros principios" o supuestos filosóficos necesarios e inevitables de todo conocimiento: 1) el principio de identidad: todo objeto es idéntico a sí mismo, es decir, cada ser tiene una identidad mientras permanece en existencia; 2) el principio de contradicción o mejor dicho de no contradicción, que Aristóteles formuló así: "es imposible que lo mismo (el

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Walter BRUGGER, S. J., *Diccionario de Filosofía* (trad. de José María Vélaz Cantarell), artículo "Orden", Herder, Barcelona, 2a. ed., 1958, pág. 353.

¹⁶ C. BERNARD, *op. cit.*, pág. 205.

mismo determinante) convenga y no convenga al mismo ente simultáneamente y en el mismo respecto";¹⁷ 3) el principio de tercero excluido o de exclusión de tercero: entre el ser y el no ser del mismo ente no puede darse tercero, el cual ni sería ser ni sería no ser; 4) el principio de causalidad: no hay efecto sin causa, o mejor: todo ente contingente es causado; 5) el principio de razón suficiente, que puede formularse en relación con la causa final: todo ente tiene una razón de ser; o en relación con la causa eficiente: todo efecto tiene una causa capaz de engendrarlo.

El orden del universo es a la vez estático y dinámico. Estático: en un momento dado los seres se relacionan entre sí de acuerdo con determinadas constantes; por ejemplo, las células están organizadas bajo un determinado equilibrio para formar el organismo; o también: los planetas trazan en torno del sol órbitas constantes y, por lo tanto, perfectamente predecibles. Dinámico: también hay orden en los procesos de nacimiento, maduración y muerte de todos los seres.

Decíamos que este orden del universo es preponderante, sobre todo en el orden de la naturaleza, pero no es completo. En efecto, la libertad humana puede introducir desorden, no sólo en el desarrollo del ser humano y de las sociedades humanas, sino también en la misma naturaleza. El hombre puede extinguir especies animales que no se hubieran extinguido por causas puramente naturales, puede alterar las condiciones naturales de nuestro planeta y hasta puede adelantar por muchos siglos con bombas atómicas su destrucción. La introducción del factor libertad en el orden de la naturaleza ha provocado malestar entre muchos científicos. Pero el por qué de este malestar ya corresponde al tema del segundo presupuesto filosófico del método empírico.

b) *Un universo regulado por leyes inflexibles*

Este es el presupuesto filosófico que ha originado mayor confusión y que, debido a la misma, ha provocado oposiciones. A él se refiere el "determinismo absoluto" del cual escribió Claude BERNARD. Dejemos que él mismo nos lo explique: "En los cuerpos vivientes como en los cuerpos brutos, las leyes son inmutables, y los fenómenos que estas leyes rigen están ligados a sus condiciones de existencia por un determinismo necesario y absoluto. [...] El determinismo en las condiciones de los fenómenos de la vida, debe ser uno de los axiomas del médico experimentador. Si está bien penetrado de la verdad de este principio, excluirá de sus explicaciones toda

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. IV, c. 3.

intervención de lo sobrenatural; tendrá fe inquebrantable en la idea de que son leyes fijas las que rigen a la ciencia biológica, y tendrá al mismo tiempo un criterio seguro para juzgar de las apariencias, frecuentemente variables y contradictorias de los fenómenos vitales. En efecto, partiendo de este principio de que hay leyes inmutables, el experimentador estará convencido de que jamás pueden contradecirse los fenómenos, si son observados en las mismas condiciones, y sabrá que si ofrecen variaciones, esto depende necesariamente de la intervención o de la interferencia de otras condiciones, que disfrazan o modifican a estos fenómenos. En consecuencia, habrá lugar para que trate de conocer las condiciones de estas variaciones, porque no puede haber efecto sin causa. El determinismo se vuelve así la base de todo progreso y de toda crítica científica".¹⁸

En primer lugar, BERNARD refiere el determinismo absoluto sólo al orden de las ciencias de la naturaleza: al orden de lo que él llama "los cuerpos brutos", es decir, a los fenómenos físicos y químicos, y al orden de los cuerpos vivientes, es decir de toda la biología: células, plantas, animales y cuerpo humano.

En segundo lugar, BERNARD "sólo se refiere al determinismo de los fenómenos, o sea la determinación de sus causas determinantes o próximas".¹⁹ En efecto, "pensaba que en el fenómeno vital intervienen una causa primera, creadora, legisladora y *directriz* de la vida, e inaccesible a nuestros conocimientos [científicos], y una causa próxima o ejecutiva de dicho fenómeno, siempre de naturaleza fisicoquímica y que cae bajo el dominio de la experimentación".²⁰

En tercer lugar, rechaza explícitamente como explicación de causa próxima "toda intervención de lo sobrenatural". Esto va, en general, contra todas las cosmovisiones mágicas o filosofías que defiendan la intervención directa y constante de las divinidades en los fenómenos naturales y, en especial, contra los vitalistas, que "consideran a la vida como una influencia misteriosa y sobrenatural, que obra arbitrariamente apartándose de todo determinismo, y tachan de materialistas a todos los que se esfuerzan por referir los fenómenos vitales a condiciones orgánicas y fisicoquímicas determinadas".²¹

En cuarto lugar, BERNARD de ningún modo está afirmando que las leyes

¹⁸ C. BERNARD, *op. cit.*, pág. 206.

¹⁹ José Joaquín IZQUIERDO, en su estudio introductorio a la citada obra de BERNARD, pág. 74. La referencia al pensamiento de éste es su *La science expérimentale*, pág. 55.

²⁰ *Ibidem*, pero la referencia es la pág. 53.

²¹ C. BERNARD, *op. cit.*, pág. 205.

de lo biológico sean las mismas que las de la materia no viva. Reconoce expresamente que “las manifestaciones vitales no podrían ser dilucidadas sólo por los fenómenos fisicoquímicos conocidos en la materia bruta”.²² En efecto, “el ser viviente forma un organismo y una individualidad. [...] De aquí resulta que el físico y el químico pueden rechazar toda idea de causas finales en los hechos que observan, mientras que el fisiólogo se ve llevado a admitir una finalidad armónica y preestablecida en el cuerpo organizado, en la cual todas las acciones parciales son solidarias y generadoras unas de otras”.²³ “Precisará pues siempre, después de haber practicado el análisis de los fenómenos, rehacer la síntesis fisiológica, con el fin de apreciar la acción conjunta de todas las partes que se habían aislado. [...] En efecto, las propiedades de los cuerpos no resultan solamente de la naturaleza y de las proporciones de la materia, sino también del arreglo de esta misma materia. Además, acontece como se sabe, que las propiedades que aparecen o desaparecen en la síntesis y en el análisis no pueden ser consideradas como una simple suma o una pura substracción de las propiedades de los cuerpos componentes”.²⁴ Es decir, las leyes de la naturaleza operan a diversos niveles, de tal suerte que las leyes de un nivel inferior siguen operando en los niveles que le son superiores, pero las leyes de un nivel superior son propias de él y no operan en los niveles inferiores al mismo. Podemos distinguir los siguientes niveles, enumerados en jerarquía ascendente: física, química inorgánica, química orgánica, la vida celular, la vida vegetal, la vida animal y, finalmente, la vida animada por el espíritu del hombre. En todos los niveles menos en el último, impera una causalidad natural, regulada por leyes inflexibles. Es el mundo de las ciencias de la naturaleza, cuyo conocimiento puede construirse a partir de los supuestos filosóficos del método empírico. Pero, en el último nivel, cambia la situación: “la acción libre del hombre penetra en el acontecer natural, pone las fuerzas de la naturaleza a su servicio y las dirige a los objetivos que él se propone”.²⁵ A este nivel, el observador puede con sus métodos empíricos seguir constatando los procesos de la causalidad natural, “pero el proceso no discurre sólo sobre la base de una necesidad causal propia de las leyes físicas, sino que está regido y dirigido por un elemento nuevo y superior, al cual corresponde ciertamente una causalidad arbitraria, pero sobre un plano totalmente distinto; a saber, no como origen de una nueva energía

²² *Ibidem.*

²³ *Id.*, pág. 231.

²⁴ *Id.*, pág. 233.

²⁵ E. CORETH, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (trad. de Claudio Gancho), Herder, Barcelona, 1976, pág. 151.

física, sino como libre disposición y orientación del acontecer físico dentro de la unidad de la existencia humana, animada y dominada por el espíritu".²⁶ Sin embargo, el determinismo absoluto del mundo de las ciencias de la naturaleza no desaparece por completo en el nivel de la vida animada por el espíritu del hombre; sigue operando, por una parte, como limitación a las posibilidades de la libertad y, por otra, en cuanto que está presente como factor integrador de los actos de libertad. La libertad no es absoluta: se fundamenta en los niveles inferiores y requiere de ellos para poder operar. Una herida en el cerebro puede hacer imposible su funcionamiento, como también es imposible que la libertad oriente los procesos físicos por caminos en contradicción con las leyes físicas. BERNARD, "a su determinismo científico, le reconoció 'condición necesaria de la libertad moral', pues decía que si los mecanismos fisiológicos que mueven el brazo no estuviesen sometidos a determinantes fijas e invariables, careceríamos de libertad para moverlo en cualquier dirección deseada".²⁷

Creemos que esta es la interpretación correcta del determinismo absoluto defendido por Claude BERNARD. Se han dado otras interpretaciones (para nosotros, equivocadas), que son las que retrasaron la aceptación del método empírico. Mencionaremos las que nos parecen más importantes: 1) la interpretación mecanicista; 2) el determinismo filosófico; y 3) la interpretación materialista.

Por mecanicismo se entiende el intento de explicar por los principios de la materia en movimiento, la estructura interna de todos los cuerpos y el acontecer de la naturaleza en general. Ya vimos que la teoría general de los sistemas de Ludwig VON BERTALANFFY apareció como una reacción contra las explicaciones mecanicistas de los cuerpos vivos. Más adelante veremos que el marxismo también lo condena. Hoy está generalmente desacreditado. Pero no siempre fue así. Cuando el presupuesto del determinismo absoluto era presentado bajo la interpretación mecanicista, que ignora los diversos niveles de leyes, era natural que provocara reacciones opuestas, como la de los vitalistas que, por otros motivos, son condenados por BERNARD.

En cambio persiste la segunda interpretación, que extiende el determinismo absoluto, propio del mundo de las ciencias naturales, hasta convertirlo en la explicación totalizadora y, por lo tanto, filosófica de todos los fenómenos del universo, incluso los del nivel de la vida animada por el espíritu. Nuestra misma voluntad estaría siempre determinada, consciente o inconscien-

²⁶ *Id.*, pág. 151 y sig.

²⁷ J. J. IZQUIERDO, *op. cit.*, pág. 75.

temente, por los factores naturales que intervienen en ella. Está escondido bajo esta interpretación el error mecanicista. Se niega a ver las leyes propias del nivel de la vida animada por el espíritu y persiste en explicar los fenómenos de ese nivel por las leyes de los niveles que le son inferiores. Recuerda un sabio principio metodológico que dice: lo que puede ser explicado por una ley de nivel inferior no debe ser interpretado por una ley de nivel superior. Pero se sirve mal de ese principio, porque se niega a ver lo propio del nivel superior. Es un hecho que, con la aparición del *homo sapiens*, la libertad irrumpe en la historia de nuestro planeta, decidiendo cada vez más su destino y el de los seres que se encuentran en él. Este no es el lugar para una refutación del determinismo filosófico. Bástenos observar que en la práctica hasta los deterministas filosóficos más radicales proceden como si no admitieran esa teoría. Ellos, como nosotros, buscan libremente soluciones a los problemas y tratan de implementarlos libremente; y, cuando se abandonan sin luchar al flujo de los acontecimientos, no lo hacen por determinismo sino por cansancio, hastío o pereza, con plena conciencia de que están renunciando a su libertad. Es un hecho que, a nivel de la conducta humana, no se vive el determinismo absoluto que es el presupuesto del conocimiento de las ciencias de la naturaleza. Veremos más adelante cómo la psicología trata el problema de la libertad.

Otra interpretación errónea de ese presupuesto es la materialista. También en ella está latente el error mecanicista: trata de explicar los fenómenos del espíritu por los elementos materiales que intervienen en el proceso espiritual, pero también fracasa porque siempre se le escapa lo propio de lo espiritual: esa apertura a lo absoluto, en el conocer, en el amar y en el actuar, que no puede ser resultado de la materia. Volveremos a tocar el tema del materialismo al referirnos al marxismo.

c) *Las leyes son tan inflexibles como el orden matemático*

Queremos decir con esto dos cosas: 1) las leyes de la naturaleza nunca tienen excepciones; y 2) se da una estricta proporción matemática entre la causa y el efecto.

BERNARD explica lo primero así: “Digo que la palabra *excepción* es anticientífica; en efecto, puesto que las leyes son conocidas, no podría haber excepción, y esta expresión, como tantas otras, no nos sirve más que para permitirnos hablar de cosas cuyo determinismo ignoramos. A diario se oye a los médicos emplear las palabras: [...] ocho veces, de diez, suceden así las cosas [...]. No repruebo estas restricciones ni el empleo de estas

locuciones, si se las emplea como aproximaciones empíricas relativas a la aparición de fenómenos cuyas condiciones exactas de existencia todavía ignoramos más o menos. [...] lo que se llama actualmente excepción es simplemente un fenómeno del que una o muchas condiciones son desconocidas y, si las condiciones de los fenómenos de que se habla fueran conocidas, no habría excepciones ni en Medicina ni en ninguna otra ciencia. Antes se podía decir, por ejemplo, que unas veces se curaba la sarna y otras no; pero hoy, que se va a la causa determinante de esa enfermedad, se la cura *siempre*".²⁸

En cuanto a la formulación matemática de las leyes, lo que la hace posible es la vigencia del principio de razón suficiente. El efecto debe ser proporcional a la acción ejercida por la causa. A mayor causa, mayor efecto. Por eso, hay que tratar de aislar la causa que se estudia de otras causalidades que pueden intervenir en el fenómeno y, una vez aislada la causa en el laboratorio, se pueden repetir experimentos en los que esa causa se presente con diversos grados de intensidad, que se medirán como se medirán los correspondientes efectos. Entonces, ya se podrá formular matemáticamente la ley, según las escalas de proporción entre las diferentes intensidades causales y sus correspondientes efectos. Pero para que pueda funcionar este proceso, es imprescindible que se puedan cuantificar las intensidades causales y los impactos producidos por las mismas. Esto es factible en el mundo estudiado por las ciencias de la naturaleza, pero no en el de las ciencias humanas en lo que tienen de propio que es la causalidad de la libertad. Se puede cuantificar la fuerza de un golpe físico, pero no la de un acto de libertad. Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto los presupuestos filosóficos del método empírico son aplicables a las ciencias de la conducta humana.

EL METODO EMPIRICO ANTE LAS CIENCIAS DE LA CONDUCTA HUMANA

Así como durante demasiado tiempo los mecanicistas trataron de negar autonomía a las ciencias biológicas, pretendiendo que bastaban las leyes físico-químicas para explicar los fenómenos propios de los seres vivos, también hubo unas décadas en las que no pocos biólogos negaron la autonomía y hasta el carácter científico de las hoy llamadas ciencias del espíritu, de las que las ciencias de la conducta humana son una parte. El más notable de ellos fue el zoólogo de Jean Ernst HAECKEL (1834-1919). Creía que con las leyes biológicas se podían explicar todos los fenómenos hu-

²⁸ C. BERNARD, *op. cit.*, pág. 207.

manos, que el alma humana se diferenciaba del alma de los mamíferos superiores sólo cuantitativa y no cualitativamente y que con los nuevos descubrimientos biológicos se podían resolver todos los *Enigmas del mundo*, título que dio a una obra que escribió y que alcanzó gran popularidad, pero que hoy es unánimemente rechazada por la ciencia. En efecto, hoy no se discute el carácter científico de las ciencias del espíritu, ni su autonomía, ni que el fundamento de ésta se deba a que los fenómenos humanos se presentan como resultado de una causalidad diferente tanto de la causalidad físico-química como de la causalidad biológica. Esa nueva causalidad tiene en su origen al factor libertad. Variará la explicación filosófica de la libertad, pero en todo caso se nos presenta como un hecho que produce resultados diferentes a los producidos por las otras causalidades, las físicas, las químicas y las biológicas. Las ciencias pueden explicarnos que la libertad está amagada por los factores genéticos y del medio ambiente y hasta que, en casos límites, desaparece por la presión de esos factores. Pero, limitada o no, la libertad sigue siendo un hecho que no podemos soslayar muchas veces cada día. La psicología y la antropología pueden describir los patrones culturales y las instituciones sociales que moldean la libertad humana, pero tienen que reconocer que esos patrones e instituciones se topan con un nuevo factor, el de la libertad, que puede reaccionar y escapar (así sea dentro de márgenes muy pequeños) a sus presiones. Y esa es la historia de los grupos y de los individuos: un constante reaccionar, muchas veces libre, ante las presiones de los factores genéticos y del medio ambiente. Por eso hay tanta variedad y diversidad de culturas. Por eso no hay dos personalidades iguales. Se podrán encontrar dos hormigas que reaccionen en forma idéntica ante el medio ambiente, pero nunca dos seres humanos.

Entendemos por ciencias de la conducta humana todas aquellas en cuyo objeto de estudio interviene el factor libertad. Como la libertad puede operar, o a nivel de los individuos humanos, o a nivel de los grupos humanos, se impone una clasificación bimembre: por un lado tendríamos a la psicología, por otro a las ciencias sociales. En ambos niveles, la libertad no opera aislada de otras causalidades, sino que es sólo una (de mayor o menor importancia, según los casos) de las diferentes variables que intervienen en una reacción humana. Veremos cómo se plantea el problema de la libertad, primero, en la psicología y, luego, en las ciencias sociales. Terminaremos examinando cómo se aplican los presupuestos del método empírico a las ciencias de la conducta humana y qué variantes tiene ese método en su aplicación a las ciencias sociales.

a) *Libertad y psicología*

Durante mucho tiempo la psicología moderna trató de aplicar con todo rigor el método empírico (y sus supuestos filosóficos) a la explicación de los fenómenos psicológicos. En la conducta humana debía imperar el determinismo absoluto que se da en el mundo de la naturaleza. La personalidad humana estaría determinada por fuerzas internas (dependientes sobre todo de la herencia o dotación genética), por el medio ambiente externo y por el superyo, que es aquella parte del medio ambiente social que está constituida por las presiones ejercidas por el grupo o grupos para moldear e incorporar a sus miembros en las tradiciones del grupo. Si no se podía explicar algún fenómeno de la conducta humana por alguno de estos factores o por una conjunción de ellos, entonces nos encontraríamos ante una de esas mal llamadas excepciones que criticaba BERNARD, es decir, estaríamos en presencia de un fenómeno cuyas causas determinantes son todavía desconocidas. En ese contexto hablar de libertad equivaldría a rehuir la investigación científica, cobijándose con una palabra filosófica.

Pero la psicología no podía ignorar un fenómeno central de la conducta humana: la voluntad. En 1910, el alemán N. Ach ideó un experimento, por el que, observando a unos sujetos en una especie de juego que consistía primero en combinar sílabas y luego en buscarles rimas, podía analizar los componentes del acto volitivo. Las conclusiones de dicho experimento, hoy considerado como clásico, eran que “identificó cuatro componentes distintos en la actividad voluntaria: 1) un elemento sensorial representado por experiencias cinestésicas de tensión y de esfuerzo; 2) un elemento intelectual que comprendía la idea más o menos definida del fin que debía alcanzar; 3) un elemento esencial, esto es, la conciencia actual del querer; y 4) un elemento dinámico o la conciencia del impulso hacia el fin [...] Pensó que la voluntad significaba una especie de esfuerzo personal para resolver un problema y que el esfuerzo de la resolución era actividad del Yo. Los sujetos, al querer, adoptaban un cierto propósito, y se esforzaban en perseverar en él hasta que lo conseguían”.²⁹ El mismo año, los franceses A. E. Michotte y E. Prüm, por otro experimento que implicaba elecciones de problemas aritméticos, “confirmaron los hallazgos de Ach respecto de la existencia de un elemento esencial en la conciencia del querer”³⁰ y “concluyeron que, además de varias funciones síquicas de sensación, conocimiento y sentimiento, el acto de elegir implica un centro irreductible de

²⁹ ERNESTO MENESES MORALES, *Psicología General*, Porrúa, México, 1967, pág. 325.

³⁰ *Id.*, pág. 326.

actividad".³¹ Siguiéron nuevas investigaciones experimentales en las que "la experiencia subjetiva de la elección apareció en un buen número de pruebas".³² Entre las más importantes, se encuentran las realizadas por J. Lindworsky, que una vez más confirmaron que "existe una tendencia determinante que no se reduce a impulsos y sentimientos puramente"³³ y explicaron que "la atención es el elemento clave en el proceso volitivo. La fuerza de la voluntad está en razón directa de la conciencia de la decisión. El autor afirma que la voluntad se asemeja no al golpe intenso de un martillo sobre el yunque, sino más bien al cierre de un contacto que puede hacerse sin ninguna fuerza. En otras palabras, las realizaciones volitivas no dependen de la fuerza de la voluntad, sino varían directamente con la disponibilidad de los motivos a los que el sujeto atiende. Lindworsky representa la tendencia que reemplaza la voluntad como fuerza por la voluntad como conciencia de valores que motivan al individuo".³⁴ Sócrates hubiera quedado muy complacido con su visión.

A partir de los años sesenta, se plantea el tema de la voluntad bajo el nombre de planes. El individuo humano, a diferencia de otros animales, es capaz de formular planes de conducta: conoce lo que quiere, puede seleccionar los medios más aptos para realizarlo, superando los obstáculos que aparezcan en el camino. "Los individuos difieren respecto de la capacidad para elaborar un plan y para cumplirlo, como también respecto de la capacidad para resolver problemas intelectuales o para ejecutar acciones que requieren especial destreza motora".³⁵

De especial interés para nuestro tema es la obra de Viktor FRANKL, *Un psicólogo en un campo de concentración*.³⁶ Observó que la conducta de los presos ante la presión de las terribles circunstancias variaba desde la sumisión y abandono a las mismas, hasta la elaboración libre de planes personales en los que la afirmación de la propia dignidad ocupaba el lugar central a pesar de todas las dificultades del medio ambiente. Es un elocuente testimonio vívido de la existencia del factor libertad en las peores condiciones.

Terminaremos mencionando la aportación de la escuela de la sicote-

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ *Id.*, pág. 237.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Id.*, pág. 328. El autor se refiere a los estudios de G. A. Miller, E. Galanter y K. H. Pribram.

³⁶ Tal es el título de la traducción al castellano. El original en inglés se llama *From death camp to existentialism* (Beacon, Boston, 1959).

rapia, uno de cuyos más prominentes exponentes es Rollo May (n. 1909). En su obra *Love and will* (1969), este psicólogo nos recuerda que el ser humano es el único animal que sabe que tiene que morir: conoce así su condición transitoria sobre la Tierra; puede intentar huir, negándose a admitir la verdad de su ser y tratando de perderse en el torrente de las vivencias pasajeras (por ejemplo, haciendo del sexo un sustituto de la inmortalidad³⁷); pero también puede aceptar su condición mortal con sus limitaciones y sus potencialidades. Lo opuesto a la voluntad no es la indecisión, sino la indiferencia, como lo opuesto al amor no es el odio sino la apatía. La voluntad es la afirmación de la vida humana con todo lo que ella implica, es un sí a mi condición de animal racional que puede trazar un plan sobre su destino temporal, es un sí a mi condición de persona responsable ante mí y ante otros, es un sí a la condición humana de los otros que me hacen verlos en sus limitaciones; pero también en su dignidad, es un sí al amor que involucra mi humanización con la humanización de los otros unidos todos en un proceso de personalización. “La interrelación del amor y la voluntad se funda en el hecho que ambos términos describen a la persona en el proceso de salir de sí misma, de acercarse al mundo, de tratar de influir en los otros o en el mundo inanimado, de abrirse a sí mismo para ser influido: moldear, dar forma, relacionarse con el mundo o requerir de él que se relacione con uno”.³⁸

En resumen, la voluntad como capacidad de orientar las energías humanas hacia fines predeterminados, es decir, como libertad, es un hecho que ya ha adquirido carta de dato científico en la psicología contemporánea, aunque sigue habiendo psicólogos que la ignoran. T. V. MOORE clasificó, en 1948, a los actos de la voluntad como un producto apetitivo *libre* de las funciones mentales.³⁹ Es decir, la libertad es un factor que viene a introducir lo que CORETH llama “una causalidad arbitraria” en el mundo del determinismo absoluto de las causalidades naturales. Por eso, un sicoterapeuta dice: “los datos que obtenemos en la terapia son imposibles de formular matemáticamente”;⁴⁰ en efecto, son el resultado de la libertad

³⁷ “El sexo es la forma más fácil de probar nuestra vitalidad, de demostrar que somos todavía ‘jóvenes’, atractivos y viriles, de probar que todavía no estamos muertos” (R. MAY, *Love and Will*, Norton, Nueva York, 1969, pág. 107. La traducción es nuestra).

³⁸ R. MAY, *op. cit.*, pág. 29 y sig.

³⁹ Véase Ernesto MENESES MORALES, *op. cit.*, en el cuadro de la pág. 15 y su explicación en las págs. 14 y 16.

⁴⁰ Rollo MAY, *op. cit.*, pág. 18. El mismo autor escribe: “La psicoterapia busca las características y los acontecimientos más específicos de la vida de un individuo determinado... y también las cualidades y características que son los arquetipos y

operando en medio de otros factores. El psicólogo puede emplear el método empírico con sus presupuestos filosóficos en el estudio de esos otros factores. Para eso, como en todas las demás ciencias empíricas, deberá idear métodos de experimentación en que el factor estudiado pueda ser conocido operando aislado de los demás factores. Si el experimento está bien planteado y es bien realizado, sus resultados serán cuantificables y se podrán formular matemáticamente. Por ejemplo, el estudio de lo que ACH llamó elementos sensorial e intelectual de la actividad voluntaria se presta al método empírico explicado por BERNARD. Pero no así los elementos esencial y dinámico del acto voluntario, porque en ellos ya interviene el factor libertad. Estos elementos podrán ser descritos y explicados por sus causas, pero no podrán ser cuantificados ni formulados matemáticamente. Y, en cuanto al acto voluntario considerado en su totalidad, nunca será posible repetirlo exactamente en un experimento, puesto que en él la libertad juega un papel central y es un factor de causalidad arbitraria.

Cuando el psicólogo levanta la mirada, desde los elementos mecanicistas que componen la conducta humana y que pueden ser sometidos al método empírico hasta la totalidad de la persona humana, tiene que reconocer que cada persona es única e irrepetible, que “la personalidad normal goza de una relativa libertad para dirigir su propia identidad”⁴¹ y que, si queremos entenderla en su integridad, “es necesario, conocer también su naturaleza metafísica y el lugar que ocupa en el plan del cosmos”.⁴²

b) *Libertad y ciencias sociales*

Ya hemos visto que toda sociedad humana puede ser considerada o como una estructura o como un sistema. Cuando Emile DURKHEIM (1858-1917) propuso en 1895 su método sociológico, lo que claramente tenía en mente era estudiar a la sociedad como estructura. En efecto, lo que él proponía era tratar a todos los hechos sociales como datos que se observan en la realidad físico-material, o, según sus palabras, “considerar los hechos como cosas”⁴³

constituyen al ser humano como humano. Son estas últimas características las que, al corromperse en alguna forma específica en un paciente determinado, resultaron en su enfermedad y engendraron sus problemas psicológicos individuales” (*id.*, págs. 19 y 20).

⁴¹ Gordon W. ALLPORT, *La personalidad, su configuración y desarrollo* (trad. del original en inglés, *Pattern and growth in personality*, por Ismael Antich), Herder, Barcelona, 5a. ed., 1975, pág. 654.

⁴² *Id.* pág. 657 y sig.

⁴³ Emile DURKHEIM, *op. cit.*, pág. 47.

cuyas causas determinantes deben ser buscadas en otros datos sociales” “y no entre los estados de la conciencia individual”,⁴⁴ haciendo abstracción de si se originan o no en la libertad humana, datos que tienen relevancia sociológica en la medida que “están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen [al individuo], quiéralo o no”.⁴⁵ Es decir, lo que quería DURKHEIM es que se aplicara el método empírico con sus presupuestos filosóficos al estudio de la estructura social. De esto no se debe inferir que DURKHEIM esté negando que la libertad influya en la estructura, interpretación que erróneamente se ha sacado de sus escritos. En efecto, expresamente escribe: “no es nuestra intención afirmar que las tendencias, las necesidades y los deseos de los hombres no intervienen jamás activamente en la evolución social. Por el contrario, es evidente que, de acuerdo con el modo en que actúan sobre las condiciones de las que depende un hecho, los hombres pueden promover o contener el desarrollo de aquél”.⁴⁶

¿Qué valor tiene el método propuesto por DURKHEIM? Veamos algunos de sus aspectos constructivos. Igual que el investigador de las ciencias de la naturaleza, el de las ciencias de la conducta humana deberá procurar aislar las diferentes causalidades que intervienen en un fenómeno para poder estudiarlas en su impacto social. Lo que propone el método empírico de DURKHEIM es aislar las causalidades que operan en la estructura de aquellas que operan en el sistema. En cuanto tal, el método no sólo es admisible; sino ampliamente recomendable, como lo prueban las numerosas aplicaciones del mismo. La sociología empírica moderna se levanta sobre él y ha permitido medir el impacto que tienen sobre la estructura social diversas causalidades no sólo naturales sino también culturales. Así, por ejemplo, se puede predecir con bastante aproximación el impacto que tendrá un cambio de tiempo en una cosecha; o también se puede decir, basándose en lo observado en las conductas animales, que a toda agresión corresponde o un contrataque o una actitud de sumisión o huida, que se dará el contrataque cuando el atacado no tenga otra salida o cuando se sienta más fuerte que el atacante, pero que, si se siente más débil, lo más seguro es que buscará la sumisión. Sin embargo, aun en estos ejemplos, observamos que los hechos sociales no se comportan exactamente como las cosas, es decir, como los acontecimientos de la naturaleza estudiada por la física, la química y la biología. La razón es que en todo hecho social hay una reacción humana, la cual en cuanto tal, está cargada de causalidad arbitraria.

⁴⁴ *Id.*, pág. 156.

⁴⁵ *Id.*, pág. 34.

⁴⁶ *Id.*, pág. 136.

Se puede establecer la siguiente ley: cuanto menos humana sea la reacción, más se comporta el hecho social como una cosa; y, a la inversa, cuanto más humana sea, menos se comportará el hecho social como cosa. Pero en los hechos sociales siempre hay algo, aunque sea poco, de reacción humana; por lo tanto, nunca se comportan exactamente como cosas. Retomemos los dos ejemplos que acabamos de dar. La previsión de los resultados de una cosecha puede resultar completamente errónea, si se desarrolla oportunamente alguna nueva técnica para superar el problema planteado por el cambio del tiempo o si la comunidad decide dedicar una mano de obra empleada en otra parte a combatir el problema. Las reacciones ante una agresión pueden ser muy diferentes según en el grupo predomine una moral cerrada o una moral abierta y según los grados de cohesión del grupo. La historia ofrece numerosos ejemplos de la diversidad de reacciones ante una agresión. Las pequeñas ciudades griegas decidiendo resistir el inmenso poderío persa, o Inglaterra negándose a rendirse cuando se encontraba sola frente a los triunfadores ejércitos nazis, son dos casos que ningún sociólogo hubiera podido predecir, como tampoco hubiera podido anticipar su resultado a la larga exitoso, basándose únicamente en los datos de las estructuras. Lo que hace tan imprevisible el resultado de una batalla es que se decide en fin de cuentas por uno o varios aspectos del factor libertad humana: decisiones de los generales, valor y capacidad de sacrificio de los soldados, imaginación de los tácticos que pueden inventar nuevas armas o nuevos usos de las armas existentes. En varias de sus obras⁴⁷ Anton ZISCHKA defiende convincentemente que el derrumbe y desaparición de los grandes imperios de la antigüedad, se debe a que no fueron capaces de encontrar respuestas humanas ante los problemas que les planteaba su crecimiento. Por otra parte, el mismo autor, en otra obra titulada *Países del futuro*,⁴⁸ hizo una descripción de los potenciales económicos (es decir, de las estructuras económicas) que tenían poco antes de 1954 algunos países de Africa, América y Oceanía. Desgraciadamente no todas sus optimistas previsiones han sido confirmadas, pero la libertad humana hubiera podido realizarlas. Lo que queremos justificar es la afirmación que los hechos sociales están tan cargados del factor libertad que su estudio, por medio de sólo los elementos estructurales, además de incompleto es deformante, en cuanto se le escapa la esencia misma de esos hechos, que es el ser producidos por la libertad humana. Claro que hay hechos sociales en que opera predominan-

⁴⁷ Nos referimos en particular a *Lucha por el poder mundial del algodón y a Pan para dos mil millones de hombres*.

⁴⁸ Traducida del alemán al castellano por Jaime Bofill y Ferro y publicado por Ediciones Omega, Barcelona, 1954.

temente la causalidad natural y muchos otros más en que la causalidad biológica es la preponderante; entonces el método empírico les será aplicable pero sólo en la medida en que no intervenga en ellos el factor libertad. Algo de esto debió de percibir el mismo DURKHEIM cuando escribió: "en la sociedad no hay más que conciencias particulares; por lo tanto, en estas últimas se encuentra la fuente de toda evolución social. Por consiguiente, las leyes sociológicas no podrán ser más que un corolario de las leyes más generales de la psicología; la explicación suprema de la vida colectiva consistirá en demostrar cómo se deduce de la naturaleza humana en general, sea que se realice la deducción directamente y sin observación previa, sea que se establezca la relación después de haberla observado".⁴⁹ Por lo tanto, un método puramente empírico, que se limite al conocimiento de los datos como cosas, no nos sirve si queremos usarlo como único camino del conocimiento de la sociedad como sistema. El sociólogo, si verdaderamente quiere conocer los hechos sociales, tiene que admitir que el objeto de su estudio no actúa en la misma forma que los objetos materiales de las ciencias naturales, porque en la causalidad de los hechos sociales casi siempre se encuentra algo de libertad. Además, aun cuando el estímulo causal sea natural, la reacción social a ese estímulo está impregnada del factor libertad.

Pero no falseemos las conclusiones de nuestra afirmación. El que en los hechos sociales intervenga el factor libertad no quiere decir que sean totalmente incognoscibles e imprevisibles. Por una parte, ya hemos visto que en la medida en que intervienen en ellos factores naturales y biológicos, se puede aplicar el método empírico y podrá darse alguna predicción de los resultados futuros. Por otra parte, si se conocen las ideas y los valores de un grupo y el grado de moralidad (abierta o cerrada) en que son vividos, también cabe un conocimiento de las constantes de los grupos humanos y, conforme a las mismas, se podrán formular predicciones. En uno y en otro caso, sabemos que las predicciones tienen únicamente un valor de probabilidad, es decir, que en cualquier momento podrán ser alteradas como resultado o de factores desconocidos en el momento de la previsión o por las nuevas trayectorias que impriman a los hechos los actos de libertad humana.

El hecho es que el universo estudiado por las ciencias sociales difiere de aquel que es investigado por las ciencias naturales. Esto afecta tanto a los presupuestos filosóficos del uso del método empírico, como a la naturaleza del mismo.

⁴⁹ E. DURKHEIM, *op. cit.*, pág. 143.

c) *Los supuestos del método empírico y la conducta humana*

¿Cuáles serán, entonces, los presupuestos filosóficos del método empírico aplicado a los fenómenos de la conducta humana? El primero sigue en pie: vivimos en un universo ordenado. Si hemos hablado, usando la terminología de CORETH, de una causalidad arbitraria, no ha sido para sugerir que haya caos en algunas esferas del universo. Dondequiera hay causalidad, orden, vigencia omnipresente de los principios del ser (identidad, no contradicción, exclusión de tercero, causalidad, razón suficiente). Causalidad arbitraria significa una causalidad que no está predeterminada por las leyes de la naturaleza; pero es causalidad, no es caos, ni azar. Lo cual significa que, respecto de la conducta humana y en la proporción en que es más humana, deja de funcionar el determinismo absoluto. A mayor libertad, menor determinismo.

Causalidad arbitraria tampoco significa que la misma libertad proceda arbitrariamente. Todo acto de libertad es un acto de elección: se puede elegir entre hacer una cosa u otra, entre hacerla o abstenerse de hacerla, pero si no hay posibilidad de elegir no hay libertad. Es precisamente este hecho el que permite alguna previsión matemática (de tipo estadístico) de las conductas de los grandes números. Si conocemos los valores de un grupo, el grado de entusiasmo y algunas otras circunstancias, nuestras previsiones estadísticas podrán ser acertadas. Por ejemplo, se conoce la gran afición que existe en una población por el fútbol y en particular el mucho arrastre del equipo América; si se proyecta que juegue en un día de vacación contra otro equipo que es su rival más notable, se puede asegurar un lleno en el estadio. Pero esto ya está presuponiendo que se conocen los valores del grupo y la adhesión que se tienen a los mismos.

d) *El método empírico y la sociología*

La mayor parte de los sociólogos no se han planteado las reflexiones que acabamos de hacer. Están interesados en conocer la realidad, toda la realidad, de la sociedad. Por lo tanto lo que quieren investigar y de hecho investigan es el sistema social y no la estructura social. No es que dejen de estudiar esta última, pero su interés por ella está subordinado al que tienen por conocer al sistema. Investigan los elementos estructurales porque sin su conocimiento no se puede pasar a la investigación del sistema. Por eso, y a pesar del calificativo un tanto ofuscante de "cosas" que da DURKHEIM a los objetos estudiados por el sociólogo, de hecho los sociólogos siempre han considerado a las ideas y a los valores como objetos de inves-

tigación. "Al menos desde DURKHEIM, PARETO y Max WEBER, y muy especialmente desde la gran obra de Talcott PARSONS sobre la *Structure of social action*, ocupa la investigación de los elementos normativos de la acción social un lugar destacado en la ciencia sociológica. Todavía queda más patente la importancia de este aspecto en la antropología social más reciente. Tanto los 'valores válidos', como también los 'valores divergentes' en relación con un todo social, es decir, los juicios prácticos de valor, que imprimen carácter como las normas generalizadas y obligatorias de la conducta de los individuos en una sociedad, forman un objeto preferente de las investigaciones sociológicas".⁵⁰

El sociólogo llama a su método "empírico" y dice que la sociología es una "ciencia empírica". Tiene razón si se toma el adjetivo "empírico" en el sentido más amplio que expusimos más arriba. Ciertamente la sociología es una ciencia empírica en cuanto que sus afirmaciones parten de la observación y en cuanto deben ser confirmadas por nuevas observaciones. Pero el campo de observación del sociólogo es mucho más amplio que el del físico. Este último sólo considera observable lo que, percibido directamente por los sentidos, se puede cuantificar. En cambio el sociólogo considera como observable todo el mundo de la experiencia cotidiana de un grupo: sus miembros, los hechos de los mismos, lo que piensan, lo que quieren, cómo reaccionan entre sí y ante las circunstancias, las cosas que manejan, consumen o crean, los modos culturales de manejarlas, todo, con tal que pueda ser visto u oído por el investigador o por testigos. Los objetos estudiados por el sociólogo, puesto que están empapados de libertad, no se prestan a una rigurosa cuantificación, a lo más alcanzan una formulación estadística.

Pero no sólo hay diferencia en el campo observado u objeto material, también la hay en el modo como se observa u objeto formal. Las ciencias de la naturaleza prescinden de lo individualmente peculiar y se ocupan de lo universal, que enuncian por medio de leyes aplicables de modo igualmente válido a muchos individuos y procesos particulares. La sociología y las demás ciencias del espíritu o de la cultura⁵¹ tienen que habérselas con los diversos aspectos de la vida espiritual y sus objetivaciones y, aunque buscan constantes en esos aspectos, lo más que alcanzan es a formular constantes aplicables a situaciones muy limitadas. Basta ver los títulos de las

⁵⁰ Ralf DAHRENDORF, *Sociedad y libertad. Hacia un análisis sociológico de la actualidad* (trad. de José Jiménez Blanco). Tecnos, Madrid, 1971, pág. 46.

⁵¹ Un resumen de las diferencias entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu puede verse en nuestra *Introducción al estudio del Derecho*, 2a. ed., Porrúa, México, 1974, págs. 138-140.

tesis y trabajos presentados por los sociólogos para comprobar el carácter tan limitado de sus observaciones. Ralf DAHRENDORF menciona los siguientes temas de tesis doctorales: la estructura social de un hospital, el rol de los jugadores de fútbol profesionales, las relaciones familiares en un suburbio de Nueva York. El fenómeno social, cuanto más limitado sea, se hace más susceptible de ser conocido por el método empírico. Aunque una vez más debemos repetir que cuando el fenómeno social depende más de factores naturales es posible ampliar la esfera de la constante, mientras que si depende más del factor libertad la constante se reduce hasta llegar a desaparecer. En conclusión, el primer paso del método empírico que es la observación, tiene variantes según se aplique a las ciencias naturales o a las ciencias del espíritu. Aunque la sociología debe ser clasificada entre estas últimas, pues su interés principal es conocer a la sociedad como fenómeno humano, también tiene aspectos comunes con las ciencias naturales: el estudio de los factores naturales que operan en la sociedad y la búsqueda de las constantes del nivel social contrastadas con las constantes de los niveles naturales, en especial del biológico.

El segundo paso del método empírico es la propuesta de una hipótesis explicativa, que en las ciencias de la naturaleza debe hacerse bajo una forma matemática. La hipótesis es el resultado de un acto de la inteligencia del investigador en el cual está afirmando cómo él cree funciona la realidad empírica observada. Por lo tanto, en toda hipótesis están presentes los presupuestos filosóficos del método. Así el que la hipótesis revista forma matemática, depende de la creencia que la realidad observada está regida por un determinismo absoluto. Cuando se cree, como creemos nosotros, que el orden de las relaciones sociales no está regido por un determinismo absoluto sino que es resultado de una confluencia de variantes, unas que son factores naturales regidos por el determinismo absoluto y otra el factor libertad de causalidad arbitraria, las fórmulas matemáticas sólo pueden presentar la interrelación estadística de los factores; pero no su exacta cuantificación.

Además, hay que advertir que en este segundo paso el método empírico deja de serlo. No sólo la formulación de la hipótesis se hace a partir de presupuestos filosóficos, sino también a partir de otros presupuestos no empíricos: 1) Una visión esquemática del mundo de los objetos investigados: por ejemplo, si se investigan aspectos de las relaciones políticas, tiene que existir una visión previa de lo político como diferente de lo económico, de lo jurídico, de lo moral, etc. 2) Una selección entre los datos observados, que no puede darse sin juicios de valor sobre la importancia de las diversas especies de datos observados. 3) Lo cual significa que ha habido un pro-

ceso cognoscitivo de abstracción por el cual se han clasificado los datos. 4) Alguna previa interpretación de los datos observados, pues sin ella ni se podrían formular en categorías abstractas ni habría base para su selección.⁵² La ilusión de los empiristas y positivistas que las ciencias empíricas son el resultado de la pura observación no es más que eso: una ilusión. De hecho en todo proceso intelectual están presentes factores empíricos (todo conocimiento se inicia en la experiencia) y no empíricos o *a priori*, según lenguaje kantiano (la inteligencia humana nunca se comporta como una mera *tabula rasa* sino que es esencialmente activa).

En cuanto al tercer paso del método o comprobación experimental de la hipótesis, es claro que toda explicación debe ser confrontada una y otra vez con la realidad. Sin embargo, aparece aquí otra diferencia. En las ciencias naturales es factible reproducir en el laboratorio la situación ante la cual se formuló la hipótesis; y no así en las ciencias del espíritu, por lo menos en cuanto su objeto está cargado del factor libertad. Lo más que puede hacer un estudioso de las ciencias del espíritu, es idear nuevas formas de aislar el factor estudiado para ver si allí sigue operando según lo había explicado la hipótesis. De hecho esto es lo que hacen tanto los psicólogos como los sociólogos.

En conclusión, el método empírico aplicado a la sociología puede proporcionar conocimientos de cómo operan los factores naturales en determinadas situaciones de la realidad social. También puede darnos a conocer las líneas generales más constantes de la influencia de la libertad en situaciones concretas de la realidad social, por lo menos tal como la libertad ha operado hasta ahora. Todo lo cual nos da una visión bastante incompleta del todo social. Esto ha producido, entre los sociólogos, el sentimiento de que la realidad integral de la sociedad se les escapa. Para llenar ese vacío se han dado teorías de la sociedad que, aunque toman en cuenta los datos observados, en realidad dependen más de una concepción filosófica que de una mera síntesis de datos obtenidos por vía científica. En efecto, todas esas teorías tienen que pronunciarse sobre la mayor o menor importancia de los factores naturales y de la libertad, pero no en una situación concreta (lo que podría ser determinado por la observación científica), sino en el funcionamiento global de todos los procesos sociales. Entonces

⁵² Véase, al respecto, a Herbert BLUMER ("Methodological principles of empirical science", en *Sociological methods*, ed. Norman K. Denzin, Aldine Publishing Co., Chicago, 1970, págs. 22-24), aunque él habla de presupuestos de todo el método cuando —así lo creemos— debería hablar sólo de presupuestos de la formulación de la hipótesis o teoría. Advertimos que la enumeración que él hace no coincide con la nuestra.

el elaborador de la teoría sobre el todo social proyecta, quiéralo o no, su visión filosófica del hombre y de la libertad sobre el estudio del grupo humano.

La preocupación del sociólogo consiste principalmente en reunir conocimientos que le permitan solucionar los problemas sociales tanto del presente como del futuro. Sus trabajos son en sí mismos actos de libertad. Sea cual sea la filosofía que posea, su actividad de investigador es una prueba de que en la práctica admite a la libertad social: investiga a la sociedad para tener la base sobre la cual se pueda levantar un plan de acción libre, gracias al cual se corregirán los defectos de la estructura social. Pero no faltan sociólogos a los que esta situación les molesta. Sienten que sus recomendaciones de curas sociales no tienen la solidez que poseen las recetas de un buen biólogo o hasta de un buen médico. Estas últimas pueden fallar si se fundamentan en un conocimiento que ignore alguna de las variantes causales que intervienen en el fenómeno; pero si superan esa ignorancia, tienen que ser acertadas. En cambio, las recomendaciones del sociólogo *siempre* están condenadas a la imprevisibilidad del factor libertad. Tienen, entonces, razón los sociólogos cuando tratan de delimitar lo más posible la esfera de influencia del factor libertad y ampliar el conocimiento de los otros factores no libres. Pero se equivocan si pretenden construir el conocimiento de los hechos sociales sólo sobre los factores no libres. Tarde o temprano se topan con el fenómeno libertad y, entonces, su visión filosófica del mismo será definitiva en la importancia que conceden al método empírico, aplicable sólo a los factores no libres, como método del conocimiento del sistema social. En otras palabras, si el sociólogo quiere entender a los hechos sociales ya no como meros datos que se dan en la realidad físico material; sino como fenómenos específicamente humanos, si pretende captar al grupo humano ya no como una mera estructura; sino como un sistema orientado por ideas y valores, o si el psicólogo quiere entender a la personalidad humana como algo más que una máquina programada para reaccionar ante determinados estímulos,⁵³ es decir, como el ser animado de espíritu (reflexión y libertad) que realmente es, uno y otro, sociólogo y psicólogo, deberán dejar de servirse de los métodos puramente empíricos y empezar a buscar un método más filosófico, que suponga una visión totalizadora del hombre, de su relación con otros hombres y del lugar y destino que tienen los hombres en el universo. En efecto, "como la ciencia particular es una *ciencia experimental* en el sentido de ciencia empírico-objetiva, no

⁵³ Esa es la visión de B. F. SKINNER. Véase su *Science and human behavior*, Free Press, Collier-MacMillan, Nueva York, 1965, en particular, las págs. 283 a 294.

penetra en lo que es propiamente humano, en aquello que convierte al hombre en hombre. Toda ciencia empírica se ordena a un determinado objeto o campo de objetos, que ha de tomarse objetivamente. Su trabajo versa sobre cuanto se puede hallar e investigar como objeto. El sujeto conocedor se enfrenta al objeto como frente a su otro. Cuando la investigación científica se aplica al hombre —o mejor, a un aspecto parcial del hombre—, le convierte en el 'objeto' que se establece, observa y analiza desde fuera. La ciencia particular objetiviza, cosifica. No puede hacer otra cosa, porque eso pertenece a su misma esencia. Pero al propio tiempo constituye su limitación. No puede alcanzar lo específicamente humano, que por principio escapa a la esfera de la objetividad. Aquellas dimensiones que caracterizan al hombre como tal [y al grupo en cuanto humano], que definen su autocomprensión y que confieren un sentido total a la existencia humana, esas dimensiones no aparecen en el campo visual de una ciencia empírico-objetiva ni pueden captarse jamás con sus métodos objetivantes. Una antropología científica de carácter empírico y particularista, no puede recoger —ni aun en su despliegue más amplio— la totalidad originaria del hombre, aunque la presupone necesariamente".⁵⁴

LAS FILOSOFÍAS Y LAS TEORÍAS SOBRE LA SOCIEDAD

Lo específicamente humano, ya sea en el individuo o en el grupo, son las ideas, los valores, los actos de libertad, lo que se ha llamado la vida espiritual. Hay que pronunciarse sobre si tiene esa vida espiritual algún papel en la conformación de las realidades culturales y de la sociedad y también sobre qué clase de papel desempeña en ellas. Y esas son cuestiones no meramente científicas sino predominantemente filosóficas, porque, aunque deben resolverse de acuerdo con las conclusiones del análisis científico, deben también incorporar esas conclusiones en una visión totalizadora del hombre y del universo.

Si, como quiere el materialismo en su visión filosófica, los fenómenos de la vida espiritual no son otra cosa que formas de manifestación y de actuación del acontecer material, si bien sublimado y con una organización superior, es inevitable que, en el estudio del grupo humano, sólo se vea la causalidad que va desde los factores naturales, pasando por los fenómenos culturales, hacia los sucesos de la vida espiritual, y se ignore la otra causalidad que va desde estos últimos hacia los fenómenos naturales, también pasando por los hechos culturales. Su método tendrá la ventaja de sub-

⁵⁴ E. CORETH, *op. cit.*, pág. 34.

rayar un tipo de causalidad, indudablemente de gran trascendencia, y también el gravísimo inconveniente de ignorar lo más importante, lo que constituye al grupo humano en cuanto tal, que es precisamente esa vida espiritual, la cual, lejos de ser un mero producto pasivo de lo material, es el factor activo que da vida al grupo humano, lo organiza como tal y lo explica como diferente de los grupos no humanos. Por otra parte, si se concibe a la libertad humana como omnipotente, el método que se usará irá desde las decisiones libres hasta la materia organizada por la libertad, pasando por la organización política (que sería absolutamente libre) y por el nivel cultural (también él considerado como libre). El método, con todo y tener la ventaja de subrayar el factor libertad, sin embargo la estaría deformando, pues la libertad nunca opera aislada de otros factores. Es imprescindible, por lo tanto, construir una noción correcta de la libertad, que debe ser coherente con los datos aportados por las ciencias. Abordaremos el problema examinando unas cuantas filosofías del hombre, de la libertad y del grupo social humano que se proyectan sobre teorías de la sociedad, las cuales a su vez implican métodos de estudio del grupo humano. Pero aclaremos que la elección de la filosofía correcta no es un asunto de capricho o de simpatías puramente subjetivas, sino que debe corresponder a la mayor capacidad de incorporar los datos aportados por las ciencias. Una filosofía que no es capaz de incorporarlos en una mala filosofía.

a) *El idealismo utópico*

Llamamos idealismo utópico a la posición filosófica que cree que basta proponer un mundo ideal, elaborado libremente en las ideas, para que éste se plasme en la realidad. La cosmovisión idealista exagera el poder de la razón, de la fuerza activa de las ideas (y por eso se llama idealismo) así como la libertad, en tanto que menosprecia y hasta ignora las resistencias y las causalidades de la naturaleza y de la cultura; ve a la realidad, tanto natural como cultural, como si fuera una materia plástica, moldeable al antojo de la libertad humana. Es difícil ocupar esa posición extrema, pues requiere una dosis muy grande de ingenuidad, pero no imposible. Se sitúan en el idealismo utópico todos aquellos que proponen utopías, pero no como un ejercicio especulativo de los mundos posibles o idealmente mejores, sino como verdaderos planes de gobierno. Pensemos en algunos políticos soñadores: Platón con su república, Fourier con su falansterio, los anarquistas con su sociedad sin constricciones sociales. Pensemos también en algunos jóvenes llenos de buenas intenciones pero con una alarmante ignorancia de la

realidad (sobre todo la de los seres humanos); elaboran utopías y creen que hasta convencer a los demás de la bondad de las mismas para obtener resultados; por eso, ante las primeras resistencias, su reacción es lanzarse a manifestaciones callejeras y, si pueden, pagar desplegados en los periódicos⁵⁵ en los que reiteran sus sueños de un mundo mejor. En la medida que esos jóvenes tratan con seriedad de llevar a cabo sus planes, se van convenciendo que la realidad natural y cultural tiene sus propias exigencias que no son fáciles de encauzar y dominar, mucho menos si se las desconoce o si, conociéndolas, se carece de técnicas de control.

Hay una filosofía implícita en todo idealismo utópico. El ser humano es visto más como un ángel que como un hombre. Es bueno y generoso y lo seguirá siendo cada vez más cuando se le coloque en las condiciones soñadas por la utopía. Su libertad no encuentra las resistencias de la materia o de la carne o, al menos, éstas son fácilmente controlables. La sociedad humana es capaz, en las utopías, de lograr el pleno consenso de todos sus miembros en torno de los valores propuestos por el utopista: todos están contentos de su suerte, de su trabajo, del lugar que ocupan en la sociedad y en la escala política, de su destino en esa misma sociedad. Así se logra una estabilidad plena de los valores defendidos por el utopista, sin que aparezca alguien para criticarlos o para mejorarlos. Es el triunfo de los sueños de la libertad sobre las realidades de la condición humana.

No tan radical; pero siempre en la misma línea del idealismo utópico, es la posición, muy generalizada en el siglo XIX, del optimismo revolucionario en el progreso humano. Se fue estructurando a partir del Renacimiento a medida que el hombre fue tomando conciencia del poder de la razón para dominar la naturaleza y en general el mundo que le rodea. Su raíz psicológica y moral se encuentra en la *hubris*, denunciada entre otros por Robert ARDREY,⁵⁶ según la cual el hombre confía exaltadamente en sus propias fuerzas y ya no necesita de Dios ni tiene por qué inclinarse ante las fuerzas naturales y culturales. Se desborda en los grandes sistemas utópicos del siglo XIX: las estructuras sociales son modificables libremente por la libertad humana; todos los ideales quedan al alcance de la mano, con tal que haya voluntad suficiente para implementarlos; por de pronto hay que derribar las estructuras existentes, la ley del progreso se encargará de hacer nacer otras estructuras mejores; por eso, toda revolución es buena en sí misma.

⁵⁵ Esto no quiere decir que toda manifestación callejera y todo desplegado carezcan de sentido. En muchos casos pueden tener el valor de una presión social en nombre de un subgrupo o el de tratar de educar a la opinión pública.

⁵⁶ Véase Robert ARDREY, *The Social Contract*. Laurel, Dell, Nueva York, 1974, págs. 4-9.

Esos optimistas del progreso y de la revolución “olvidan que los mismos obstáculos que interpone hoy la naturaleza de los individuos y de las colectividades surgirán mañana, acorralando a los revolucionarios, dueños del Estado, a la alternativa de los compromisos o del despotismo”.⁵⁷

Ralf DAHRENDORF explica que las sociedades utópicas poseen determinadas condiciones estructurales. “En primer lugar, la utopía no nace de la realidad conocida y con arreglo a leyes evolutivas objetivas.”⁵⁸ Es decir, es creada de todas piezas en un mundo de ideas que se presenta de repente en la historia y pretende permanecer sin cambiar ahí. “Una segunda característica... parece consistir... en la existencia de un consenso universal sobre los valores vigentes y los órdenes institucionales”.⁵⁹ Para ser vivida, la utopía supone la adhesión espontánea de todos; no hay críticos ni objetores de conciencia, sólo entusiastas fieles. “Las sociedades utópicas pueden ser sociedades de castas, y lo son con frecuencia, pero no son sociedades de clases, en las que los oprimidos se insurreccionan contra sus dominadores. Podemos por ello establecer, en tercer lugar, que la armonía social parece ser otro factor que se aduce para explicar la estabilidad utópica”.⁶⁰ “Para que sus utopías se parezcan al menos un poco a la realidad han de permitir sus autores, lógicamente, determinados sucesos en sus sociedades. [...] Pero —y ésta es mi cuarta tesis— todos los procesos... imitan modelos que se repiten y se realizan dentro del plan de conjunto y como partes del mismo. Estos procesos no sólo no amenazan el ‘status quo’: lo confirman y vigorizan, y sólo por esta razón permite la mayor parte de dichos autores su existencia.”⁶¹ “Finalmente... aparece la utopía, por lo general, extrañamente aislada de todas las demás sociedades. [...] Las sociedades utópicas son entes monolíticos y homogéneos, flotando libres no sólo en el tiempo, sino también en el espacio, separados del mundo exterior, que podría convertirse en una amenaza de la bendita inmovilidad de su estructura social.”⁶² Las utopías son el triunfo de la razón, en cuanto elaboradora de sistemas lógicos, coherentes e inmutables, sobre la razón en cuanto un instrumento del entendimiento para entender la realidad perpetuamente imprevisible y cambiante. Veremos que algunas de las teorías de la sociedad, que exponremos a continuación, esconden rasgos utópicos.

⁵⁷ Raymond ARON, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, París, 1955, pág. 106 y sig. La traducción es nuestra.

⁵⁸ R. DAHRENDORF, *op. cit.*, pág. 88.

⁵⁹ *Id.*, pág. 88 y sig.

⁶⁰ *Id.*, pág. 89.

⁶¹ *Id.*, pág. 90.

⁶² *Ibidem.*

Pero no todo es negativo en el idealismo utópico. Significa un avance frente a ciertos conformismos fáciles e interesados; ya no acepta como naturales —y, por lo tanto, como inevitables y necesarias— muchas relaciones sociales que los pensamientos antiguos habían considerado como leyes del universo: las enormes desigualdades sociales, la situación de sumisión de las mujeres, la superioridad de los gobiernos autocráticos... Nos enfrenta a la obligación de revalorar las estructuras existentes, de reexaminar lo que puede ser mejorado en ellas. Nos recuerda que son los hombres los que dan valor a los sistemas y que éstos son sólo elementos de formación de los hombres.

El idealismo utópico se proyecta en la metodología del estudio del grupo humano subrayando el papel de las libertades individuales y negando o prescindiendo de las causalidades culturales y naturales. Los grupos serían el resultado del entrecruce de diversas personalidades. Es la visión individualista de la historia que la explica por un juego de personalidades, como si las circunstancias históricas y la energía de las multitudes sólo fueran elementos accesorios y manipulables por los grandes hombres. En todo rigor el idealismo utópico no estudia ni puede estudiar al grupo humano en cuanto tal; a lo más éste es una especie de tablero de juego o de marco de fondo sobre el que se mueven los individuos. Por lo mismo, esta filosofía está hoy totalmente desacreditada como fundamento de una metodología de análisis del grupo humano. Los resultados de las ciencias sociales la condenan como falsa, al demostrar ampliamente el vigor de las leyes de la naturaleza y de la cultura. La naturaleza no es una materia plástica modeable al capricho de las libertades individuales, sino que tiene sus propias leyes (físicas, químicas, biológicas) que se imponen a la libertad limitando sus opciones.

Y, en cuanto a la cultura, aunque es verdad que en su origen figuró como factor la libertad tanto de los individuos como de los grupos, ya se nos presenta como un hecho inevitable, en el que la libertad del pasado está produciendo efectos necesarios en el presente. Además, la libertad incorporada en la cultura nunca fue una libertad omnipotente; sino muy limitada por las resistencias y las reacciones de la naturaleza, la cual muchas veces acaba desvirtuando la causalidad libre. Lo cultural refleja, por otra parte, la imperiosidad de un nivel de causalidad, superior al biológico pero tan necesario como él: el de las constantes de la naturaleza humana, sus tendencias a la *hubris*, tanto individual como colectiva, sus pasiones, sus debilidades y también —¿por qué no?— sus aperturas a lo bueno, a lo bello, a lo verdadero, a lo justo. La cultura se impone con sus leyes propias, que no son idénticas a las leyes de los individuos humanos, pues entre ellas existe la diferencia que se da entre el grupo humano y el individuo humano. El

grupo (y tenida cuenta la circunstancia histórica en que se encuentra) a veces absorbe o hasta nulifica las influencias de tales individuos, otras las amplifica, otras las desvirtúa hacia resultados totalmente inesperados. ¡Cuántas teorías filosóficas o políticas se han vuelto a la larga contra las intenciones humanitarias de sus autores! Es que las ideas propuestas tenían virtualidades destructoras, imprevistas en el momento de su creación, que el medio ambiente del grupo se encargó de hacer crecer. La cultura incorpora millones de decisiones individuales que se han independizado de sus autores y que viven en el grupo de acuerdo con las leyes del mismo.

b) *El materialismo radical y el materialismo moderado*

En el polo opuesto de las filosofías, se encuentra el materialismo radical o materialismo mecanicista. Para él no habría más causalidad que la de la materia. Y la materia, ¿cómo es movida? El materialismo radical contesta: por el azar, puesto que no existe otra causalidad. En la combinación azarosa de los átomos se encontraría la explicación última (y por lo tanto, filosófica) de todos los fenómenos de la realidad. Esta es la filosofía de Demócrito de Abdera (460-370 A. C.) y de Epicuro de Samos (341-271 A. C.) Pero este materialismo radical pronto se topa con una objeción, venida precisamente de lo observado por las ciencias: ¿cómo el azar, causa última del orden de la materia, puede explicar la admirable organización de lo físico, de lo químico, de lo biológico y hasta de lo humano, que describen los científicos por medio de sus leyes? Julien OFFRAY de LAMETTRIE (1709-1751) contestó: “todo depende de la organización; pero, ¿de dónde proviene ésta? Es una potencialidad que se encuentra en la materia, que brota de ella espontáneamente por una especie de desarrollo natural de su dinamismo interno.”⁶³ Por consiguiente, para LAMETTRIE, la materia ha dejado de ser un principio inerte manejado por el azar. Ha comprobado con los científicos que hay orden, organización, racionalidad en el universo, y ese principio ordenador lo ve inmanente en la materia, ordenándola, estructurándola, haciéndola progresar. Para LAMETTRIE, como para muchos otros materialistas de los siglos XVIII, XIX y XX, la materia “encerrará la potencialidad de engendrar por sí misma el movimiento, la vida y el espíritu; será una materia animada por sí misma y pensante, cuyos poderes se manifestarán variadamente según las diversas ensambladuras que revestirá”.⁶⁴ El materialismo ha

⁶³ Emile CALLOT, *La philosophie de la vie au XVIII siècle*, Marcel Rivière, París, 1965, pág. 220. La traducción es nuestra.

⁶⁴ *Ibidem*.

dejado de ser radical y una contradicción filosófica ha aparecido en él. En efecto, ¿cómo entender ese principio de organización que es a la vez tan sabio que ordena en forma admirable todo el universo y tan ciego que no se conoce a sí mismo, tan poderoso que lo domina todo y tan débil que está a la merced de los átomos? Aparecerán entonces explicaciones panteístas, las cuales tampoco contestan la objeción, pues nada resuelven con llamar “Dios” a ese principio immanente y dependiente de la materia. Sin embargo, el materialismo (ya no radical) siguió conquistando adeptos. No creemos que pueda entenderse su atracción si no es viéndolo como lo que nos parece realmente es: una deformación profesional por la cual se pretende extender al plano filosófico el método imperante en las ciencias empírico-objetivas. En otras palabras, se pretende que el método que ha dado tan buenos resultados en el campo de estudio propio se convierta en el único método para conocer toda la realidad, incluso tomada en su totalidad (que es el objeto de estudio de la filosofía). Fue el empirismo inglés el que inició tal deformación cuando defendió que la realidad empírico-material es la única realidad objetiva científicamente demostrable. David HUME (1711-1776) concluyó que, puesto que la causalidad, el sujeto o yo cognoscente, el espíritu y Dios no son cognoscibles empíricamente, no se puede hablar de estos temas como si fueran objeto del conocimiento científico. Los libros que los tratan carecen de todo razonamiento fundado en la experiencia y en la observación y no se refieren a hechos verdaderamente comprobables. Entonces, “entrégalos a las llamas, porque sólo pueden contener sofistería e ilusiones”.⁶⁵ Es la misma actitud que después tomaría Augusto COMTE (1798-1857): el conocimiento científico se limita al terreno “positivo”, es decir, a los contenidos de la pura experiencia y observación: por lo tanto, “el hombre se convierte en el simple objeto de un estudio científico natural empírico, psicológico y sociológico”.⁶⁶ Pero, mientras “el positivismo significa la pura delimitación metodológica del conocimiento científico al terreno positivo”,⁶⁷ el materialismo da un paso más, un paso por el que se sale del planteamiento científico y se introduce en el plano filosófico: lo que no es conocido científicamente (por el método positivo) no existe y, puesto que sólo la materia se puede conocer así, sólo existe la realidad material. Los materialistas del siglo XIX gustarán repetir el dicho de un cirujano de su propia filosofía: al abrir el cuerpo humano con mi bisturí, nunca he encontrado un alma. Es claro que tampoco le hubiera

⁶⁵ Son las palabras con las que David HUME termina *An enquiry concerning human understanding*. La traducción es nuestra.

⁶⁶ Emerich CORETH, *op. cit.*, pág. 62.

⁶⁷ *Ibidem*.

servido su historial para descubrir la música grabada en un disco o para comprobar la corrección de una ecuación matemática, porque esas realidades, para ser conocidas, exigen el empleo de métodos diferentes al de la escisión quirúrgica. La realidad de los entes inmateriales (conceptos, relaciones matemáticas, el espíritu, Dios) sólo podrá ser conocida con un método que les sea adecuado, que es el de la abstracción (en sus diversos grados) a partir de la observación. Del mismo modo, las realidades espirituales del grupo humano (sus ideas, sus valores, sus actos libres) no podrán ser conocidos en todo lo que valen, si partimos del supuesto metodológico del materialismo, que todo desarrollo superior debe ser explicado como un mero producto del acontecer natural y mecánico de la materia. Y, sin embargo, eso es precisamente lo que hace el método marxista de análisis del grupo humano.

c) *El marxismo ortodoxo*

Federico ENGELS (1820-1895), el intérprete más fiel que ha tenido MARX (1818-1883), resumía el método marxista en un artículo aparecido los días 6 y 20 de agosto de 1859 (por lo tanto, en vida de MARX) en el periódico *Das Volk*, en el que no faltan citas de su maestro y colaborador. Decía así: “La tesis de que ‘el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general’, de que todas las relaciones sociales y estatales, todos los sistemas religiosos y jurídicos, todas las ideas teóricas que brotan en la historia, sólo pueden comprenderse cuando se han comprendido las condiciones materiales de vida de la época de que se trata y se ha sabido explicar todo aquello por estas condiciones materiales; esta tesis era un descubrimiento que venía a revolucionar no sólo la Economía, sino todas las ciencias históricas (y todas las ciencias que no son naturales son históricas). ‘No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia’. Es una tesis tan sencilla, que por fuerza tenía que ser la evidencia misma, para todo el que no se hallase empantado en las engañifas idealistas”.⁶⁸ Y, más adelante en el mismo escrito, ENGELS no deja duda sobre el alcance de su negación de toda causalidad que venga de “la conciencia del hombre”: “Pero, mirando las cosas de cerca, vemos también, inmediatamente, que esta tesis, en apariencia tan

⁶⁸ Carlos MARX y Federico ENGELS, *Obras escogidas en dos tomos* (trad. anónima del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú), Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.f., t. I, pág. 379.

sencilla, de que la conciencia del hombre depende de su existencia y no al revés, rechaza de plano, ya en sus primeras consecuencias, todo idealismo, aun el más disimulado. Con ella, quedan negadas todas las ideas tradicionales y acostumbradas acerca de cuanto es objeto de la historia. Toda la manera tradicional de la argumentación política se viene a tierra; la hidalguía patriótica se revuelve, indignada, contra esta falta de principios en el modo de ver las cosas. Por eso la nueva concepción tenía que chocar forzosamente, no sólo con los representantes de la burguesía, sino también con la masa de los socialistas franceses que pretenden sacar al mundo de quicio con su fórmula mágica de *liberté, égalité, fraternité*. Pero, donde provocó la mayor cólera fue entre los voceadores democrático-vulgares de Alemania. Lo cual no fue obstáculo para que pusiesen una especial predilección en explotar, plagiándolas, las nuevas ideas, si bien con un confuisionismo extraordinario".⁶⁹ No es demasiado aventurado especular que la mayor parte de los llamados neo-marxistas hubieran quedado incluidos en la condena de ENGELS.

¿Cómo interpretar la causalidad de lo económico, que es innegablemente la afirmación central de MARX y ENGELS? El marxismo llamado ortodoxo rechaza dos interpretaciones: la del materialismo mecanicista y la del idealismo. La interpretación del marxismo ortodoxo viene a ser la siguiente: la explicación última de todos los fenómenos sociales (y, por lo tanto, de la sociedad) es la materia, pero no la materia funcionando de acuerdo con las leyes de la física o mecánica; sino la materia funcionando de acuerdo con el nivel propio de la actividad humana, que es la materia económica, estudiada por el materialismo histórico. Al afirmar que la causalidad última (o filosófica, aunque los marxistas no la llaman así, pues pretenden que su teoría se da en el plano científico) es la materia, se rechaza a la libertad como factor último de fenómenos sociales. El admitirla bajo cualquier forma sería idealismo, que es lo que declara el texto citado de ENGELS. Por otra parte, al afirmar que es la materia económica y no la mecánica, se rechaza al materialismo mecanicista o radical y se defiende un tipo de materialismo más moderado, en la línea del materialismo de LAMETTRIE.

El materialismo vulgar o mecanicista "creía que se podían llevar todos los fenómenos del mundo concreto a un sistema de leyes puramente mecánicas, comprendiendo incluso la conciencia de la vida".⁷⁰ Para un observador alejado de las controversias que dividen a los grupos marxistas, esta

⁶⁹ *Id.*, pág. 380.

⁷⁰ Henri CHAMBRE, *De Carlos Marx a Mao Tse-Tung* (trad. de J. P. G.), Tecnos, Madrid, 1965, pág. 200.

es la interpretación filosófica más coherente con el punto de partida según el cual todo es materia y sólo existe la materia. Si la materia manifiesta su presencia en las relaciones sociales por medio de los fenómenos económicos, lo lógico es que sean éstos los que predeterminen toda la evolución social y todas las ideas. Esto parece corresponder a lo que defendieron tanto MARX como ENGELS y esto es también lo que repitió el llamado “economismo” en los primeros años del siglo XX. El ser humano es, entonces, únicamente un “ser esencialmente trabajador o laboral...” un “homo oeconomicus” moldeado exclusivamente por sus relaciones de trabajo. ¿Acaso no había escrito MARX en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: “Toda pretendida historia mundial no es otra cosa que la formación del hombre mediante el trabajo humano?” Pero, de ser válida esta interpretación, sus conclusiones carecen de todo estímulo para el revolucionario decidido a cambiar la sociedad: ¿por qué afanarse para lograr lo que de todos modos tiene que producirse por las leyes necesarias de la materia? Además, si estas leyes son de veras tan inexorables que no dejan ningún campo a la libertad, ¿qué sentido pueden tener los esfuerzos individuales de alterar las cosas? LENIN vio muy claro que el materialismo mecanicista y el economismo fomentan el fatalismo, la apatía política, el conformismo; por eso los condenó en los términos más duros en su obra *¿Qué hacer?* del año 1902. LENIN era antes que nada un político revolucionario y, aunque no carecía de profundidad en el pensar, siempre antepuso la oportunidad política a la coherencia ideológica; para él, las ideas eran instrumentos al servicio de su lucha revolucionaria; por eso “hizo de la ideología algo más que un simple terreno en el que los hombres toman conciencia de los conflictos que desgarran la sociedad; hizo de ella un arma en manos de la clase obrera que debía ser instrumento de su victoria”.⁷¹ Esta actitud pragmática, que no titubea en sacrificar la coherencia ideológica a la conveniencia política, la justificó LENIN con su teoría de la *praxis* (o práctica), la cual tiene antecedentes en MARX:⁷² el conocimiento no se debe “considerar

⁷¹ Henri CHAMBRE, *El marxismo en la Unión Soviética* (trad. de J. A. González Casanova), Tecnos, Madrid, 1960, pág. 31.

⁷² Tal vez sería más propio hablar de algo más que antecedentes, puesto que, en la segunda de sus *Tesis sobre Feuerbach*, Marx había escrito: “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico”. Y en la undécima y última de las mencionadas *Tesis*: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. (he copiado la traducción de las Edi-

como algo completo e inmutable”,⁷³ sino que debe tener como fundamento a la *praxis* o práctica, la cual debe ser el fin del conocimiento y su criterio de verdad. Como a todas luces el materialismo mecanicista y el economismo se oponían a la práctica revolucionaria, es claro que debían ser condenados. Cuando, de 1925 a 1931, Nicolás BUJARÍN revivió la interpretación economista, suscitó reacciones violentas que culminaron en la condenación oficial de esa posición por parte del Comité Central del Partido Comunista, por instigación directa del mismo STALIN. El hecho es que había que elaborar conforme a la *praxis* una teoría que tomara en cuenta el papel activo de los revolucionarios. La respuesta más lógica, impuesta por la misma realidad, era reconocer que las ideas y la libertad humana son un factor que contribuye a conformar la sociedad humana. Pero la teoría de la *praxis* no llegaba tan lejos como para obligar a repensar si el materialismo no debería ser rechazado como punto de partida y si no sería más coherente una explicación filosófica que admitiera la causalidad no material de la libertad humana. Un profesor de historia, de nombre A. M. DEBORIN, tuvo la osadía de defender, contra el economismo de BUJARÍN, “que no se pueden explicar los fenómenos de conciencia y de vida por las leyes de la materia inorgánica, aunque la génesis de los fenómenos superiores se efectúe a partir de los fenómenos inferiores”.⁷⁴ Esta posición tan razonable y tan de acuerdo con los datos que nos proporcionan las ciencias fue, sin

ciones en *Lenguas Extranjeras de las Obras Escogidas en Dos Tomos* de Carlos MARX y Federico ENGELS, ed. cit., págs. 426 y 428).

La teoría de la *praxis*, que ha tenido diferentes interpretaciones, ciertamente no es un mero llamado a la práctica para corregir los errores o deformaciones de las teorías. Esa es la posición del realismo, a veces llamado realismo moderado para distinguirlo del realismo exagerado o idealismo. La teoría de la *praxis* es más bien hija del nominalismo y de su radical desconfianza del valor objetivo de las ideas. Lo que viene a decir en fin de cuentas es lo siguiente: “Está bien: manejemos ideas, porque no podemos evitarlo si queremos expresarnos y comunicar a otros lo que pensamos del mundo que nos rodea. Pero nunca olvidemos que las ideas, por ser abstractas, no son verdaderamente reales; sólo es plenamente real la materia cambiante y las ideas no son materia. Tratemos, pues, de hacer de nuestras ideas (de nuestro pensamiento) un reflejo de la materia cambiante”. Claro que los marxistas no llegan a explicitar la cosmovisión que anima su teoría de la *praxis* con la crudeza con que nosotros la hemos expuesto. De hacerlo, tendrían que reconocer que no hay ciencia posible y dejaría de ser válida su pretensión que el marxismo es una interpretación científica del universo. Nótese que el texto citado por MARX rehuye la cuestión, calificándola de un problema puramente escolástico.

⁷³ Lenin citado por Gustav A. WETTER en *La ideología soviética* (trad. de Luis Santiago de Pablo), Herder, Barcelona, 1964, pág. 140.

⁷⁴ Henri CHAMBRE, *De Carlos Marx a Mao Tse-Tung*, ed. cit., pág. 200 y sig.

embargo, considerada sumamente peligrosa. En efecto, implicaba el reconocimiento de un nuevo factor que ya no era materia; de aceptarse, se derrumbaría el materialismo. Por eso DEBORIN fue condenado como idealista por STALIN, el cual propuso la interpretación ortodoxa, defendida como dogma hasta hoy por el Partido Comunista de la URSS. Reiteró “que la fuente donde se forma la vida espiritual de la sociedad, la fuente de la que emanan las ideas sociales, las concepciones y las instituciones políticas, hay que buscarla no en esas mismas ideas, sino en las condiciones de la vida material de la sociedad, en el ser social, del cual son reflejos estas ideas, teorías, concepciones, etc.”⁷⁵ Pero, para no caer en el economismo, añadió: “Sin embargo, de las palabras de MARX no se desprende que las ideas y las teorías sociales, las concepciones y las instituciones políticas, no tengan importancia alguna en la vida de la sociedad, que no ejerzan de rechazo una influencia sobre el ser social, sobre el desarrollo de las condiciones materiales de la vida de la sociedad. Hasta ahora, nos hemos venido refiriendo únicamente al *origen* de las ideas y teorías sociales y de las concepciones e instituciones políticas, a su nacimiento, al hecho de que la vida espiritual de la sociedad es el reflejo de las condiciones de su vida material. En lo tocante a la *importancia* de las ideas y teorías sociales y de las concepciones e instituciones políticas, en lo tocante al *papel* que desempeñan en la historia, el materialismo histórico no sólo no niega, sino que, por el contrario, subraya la importancia del papel y la significación que les corresponden en la vida y en la historia de la sociedad”.⁷⁶ Obvia decir que, para cualquier mente que exige coherencia en la respuesta última o filosófica, la de STALIN no aclara nada. Por más que se hable de la importancia de las ideas y de su papel en la historia, subsiste la pregunta: ¿tiene el hombre alguna libertad para que, con sus ideas y su actividad política, pueda modificar las condiciones de su vida material? Si se contesta sí, entonces no es verdad que sus ideas y su actuación política se originan únicamente de la vida material; entonces habrá que admitir que las ideas y las actuaciones políticas tienen por origen al acto libre del hombre que puede pensar otras ideas o actuar políticamente de manera diferente; habrá que admitir otro factor de los hechos sociales, aunque sea un factor limitado en su nacimiento y en su operabilidad, a saber: la libertad humana. Si se contesta no, entonces toda la importancia y el papel de las ideas y de la actuación política está a la merced de “las

⁷⁵ J. STALIN, “Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico”, en *Cuestiones del Leninismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1947, pág. 671.

⁷⁶ J. STALIN, *op. cit.*, pág. 672 y sig.

condiciones materiales de la vida de la sociedad” y, por más que batallen los hombres, no podrán alterar el determinismo de los factores materiales. LENIN, STALIN y el marxismo ortodoxo, puestos frente a nuestro dilema, contestan que sí, e inmediatamente se ponen a hacer malabarismos con las ideas, tratando obstinadamente de mantenerse dentro del materialismo, aunque no logran evitar el contradecirse. Para muestra, véase esta cita de un manual postestaliniano: “La conciencia social desempeña un papel activo en la historia, pero las fuentes de su evolución están en las condiciones del ser social”.⁷⁷

Los planteamientos filosóficos siempre son por últimas causas. Respecto de la libertad, la filosofía no se pregunta si opera en forma limitada o presionada por factores externos. Es evidente que la libertad no es absoluta (en el sentido que pudiera decidirlo todo) sino que sólo puede escoger entre un margen reducido de opciones. El planteamiento filosófico de la libertad tampoco es una cuestión de primacías o prioridades: si opera primero la libertad y después la materia, o viceversa. En la realidad del hecho social todas las causalidades (las naturales, las culturales y la libertad) operan al mismo tiempo. No se trata de prioridades en el orden de aparición de las diferentes causalidades. Todo sociólogo moderno está de acuerdo que primero aparecieron las causalidades naturales; luego —bastante tardíamente en la evolución animal— los primeros hombres empezaron a regir sus conductas ya no por puro instinto; sino por actos libres (aunque su libertad tuviera muy pocas opciones); casi al mismo tiempo, en cuanto la libertad comenzó a modificar el medio ambiente natural, apareció la causalidad cultural, como el conjunto de respuestas libres al medio ambiente que cada generación heredaba de sus antepasados. Desde el punto de vista de la observación de los individuos humanos, primero aparece la causalidad natural (presente en la dotación genética heredada por cada individuo); luego, la causalidad cultural, que afecta al individuo desde antes que éste tenga la posibilidad de formular actos libres; y, por último, se va conformando la libertad en la medida que el individuo crezca en conocimiento de las otras dos causalidades y de las técnicas para controlarlas y también en la medida que aumente su carácter, es decir, su capacidad de crítica y su dimensión moral de ser responsable. Todos estos son problemas de causas próximas, cuyas respuestas deben ser encontradas por las ciencias y no por la filosofía. El planteamiento filosófico debe tomar en cuenta las respuestas científicas, pues, de no hacerlo, el resultado será

⁷⁷ G. GLEZERMÁN, G. KURSÁNOV y otros, *Problemas fundamentales del materialismo histórico* (trad. de V. Uribes), Progreso, Moscú, 1969, pág. 23.

una mala filosofía. Filosóficamente se puede formular el problema de la libertad más o menos en los siguientes términos: en lo que concierne a la realidad y a la historia del hombre y de las sociedades humanas, ¿existe, en medio de las causalidades necesarias impuestas por la naturaleza tanto externa como internamente al hombre, otro género de causalidad nacida de decisiones que el hombre toma con autonomía de las causalidades naturales? En la historia de la filosofía encontramos muchas respuestas a esta pregunta. En este momento de nuestra reflexión sólo nos interesa examinar dos de ellas: la del materialismo radical o mecanicista y la del marxismo ortodoxo.

El materialismo radical o mecanicista, muy coherente con su punto de partida según el cual sólo existe la materia, niega terminantemente la posibilidad que el hombre pueda decidir con independencia a las causalidades naturales materiales. Si se cree libre, es por una pura ilusión; en realidad todas sus decisiones y todos los fenómenos de conciencia están determinados por las leyes puramente mecánicas de la materia. Esta respuesta filosófica, además de contradecir toda la experiencia, tanto individual como colectiva, de los seres humanos, los condena al fatalismo, a la apatía política, al conformismo. Por lo mismo fue declarada una herejía por el marxismo ortodoxo. Pero al negar al materialismo radical, ¿no se está abandonando ya a todo materialismo? LAMETTRIE y HEGEL van a permitir a MARX y a sus seguidores escapar a esa conclusión. LAMETTRIE —ya lo vimos— había presentado el concepto de una materia animada por sí misma y capaz de engendrar por sí sola a la vida y al espíritu; es una materia que, una vez evolucionada en vida o en espíritu, escapa al riguroso control de las leyes de la mecánica y que, en el plano humano —así la interpreta MARX— está regulada por las leyes económicas. HEGEL había explicado el desarrollo del universo como el progreso y expansión de la idea: al principio, sólo había idea; pero ésta evoluciona en mil formas y acaba exteriorizándose en naturaleza material. MARX se denominó a sí mismo un hegeliano al revés: admitía la evolución cósmica en la que idea y materia eran la misma cosa; pero volteaba el orden propuesto por HEGEL. Para MARX, lo primero y fundamental es la realidad material; es ella la que evoluciona y la que acaba exteriorizándose en espíritu; todo lo ideal (espíritu, pensamientos, ideales e ideas, cultura, libertad) no es más que un epifenómeno derivado de la materia. MARX se vuelve contra el materialismo mecanicista y contra FEUERBACH, negando que la idea y la vida espiritual sean un mero reflejo pasivo de la materia mecánica; tienen leyes propias, pero leyes que siguen siendo determinadas, ya no por la materia mecánica sino por la materia económica: la totalidad de

condiciones de producción económica es lo que constituye la base real del devenir histórico; la estructura socioeconómica es el verdadero hogar y escenario de toda la historia; los hombres pueden retardar o acelerar el movimiento progresivo de la materia económica pero no pueden evitarlo.⁷⁸ “Conociendo las leyes del desarrollo social, dominando estas leyes, se puede transformar la necesidad ciega, desconocida, en una necesidad conocida, es decir, en libertad”.⁷⁹ Y ENGELS, en *El Anti-Düring*, concluye: “La libertad no consiste en el ensueño de una acción independiente de las leyes de la naturaleza, sino en el conocimiento de dichas leyes que permite hacerlas actuar sistemáticamente en vista de ciertos fines determinados”.⁸⁰ Y más adelante: “La libertad consiste, por lo tanto, en el dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior, fundado en el conocimiento de las leyes necesarias de la naturaleza; es, por tanto, necesariamente, un producto de la evolución histórica”.⁸¹ Proclama triunfalmente un texto marxista: “El materialismo histórico resuelve así, dialécticamente y dentro del más riguroso determinismo, el viejo problema filosófico de la necesidad y de la libertad”.⁸²

Pero, de veras, ¿queda solucionado así el viejo problema filosófico de la libertad? Lo primero que observamos es que, en la medida en que el marxismo trata de escapar del determinismo mecanicista, va reconociendo una esfera de causalidad que ya no depende estrictamente de las leyes naturales: el hombre puede libremente frenar o acelerar las leyes de la historia, puede dominar la naturaleza y encauzar sus leyes a determinados fines por él escogidos libremente. Pues eso es reconocer el factor libertad. Ciertamente ningún filósofo ha definido a la libertad como una contra-

⁷⁸ F. V. KONSTANTINOV, *Fundamentos de la filosofía marxista* (trad. de Adolfo Sánchez Vázquez y Wenceslao Roces), 2a. ed., Grijalbo, México, 1965, explica lo anterior así: “No existe contradicción alguna entre reconocer, por un lado, la existencia de las leyes y de la necesidad histórica y en admitir, por otro, la importancia de la actividad humana en el proceso histórico. La actuación de los hombres y de las clases sociales será fecunda precisamente si no contradice las leyes sociales, es decir, si actúan en la dirección del desarrollo social” (pág. 355). Luego el hombre es libre de contradecir las leyes sociales y de actuar en otra dirección que no sea la del desarrollo social. Y más adelante (pág. 356): “La victoria (no la victoria temporal, sino la definitiva) corresponderá a las fuerzas que actúan en consonancia con las exigencias impuestas por el desarrollo de la vida material de la sociedad”.

⁷⁹ F. V. KONSTANTINOV, *op. cit.*, pág. 357.

⁸⁰ Federico ENGELS, *El Anti-Düring* (trad. de José Verdes Montenegro y Montoro), Claridad, Buenos Aires, s.f., pág. 132.

⁸¹ *Id.*, pág. 133.

⁸² F. V. KONSTANTINOV, *op. cit.*, pág. 358.

vención a las leyes de la naturaleza, sino como el actuar no determinado por ellas: “sólo seré libre si no estoy determinado por una necesidad interna (o externa) de mi propio ser, de mis disposiciones e impulsos, sino que puedo actuar de este o del otro modo”.⁸³ Esta libertad es de hecho reconocida por ENGELS y por el marxismo ortodoxo.⁸⁴ Pues, ¿no habla ENGELS de “dominio de nosotros mismos y de la naturaleza exterior? ¿Acaso no admite que se pueden utilizar los conocimientos de las leyes “en vista de ciertos fines determinados”? Sólo habría “riguroso determinismo” si

⁸³ Emerich CORETH, *op. cit.*, pág. 139.

⁸⁴ Véase, además de KONSTANTINOV, la ya citada obra de G. GLEZERMÁN, G. KURSÁNOV y otros, *Problemas Fundamentales del materialismo histórico*. Por ejemplo: “Hasta los socialistas utópicos opinaban que el socialismo no es un resultado necesario del desarrollo regular del capitalismo y de la lucha revolucionaria de la clase obrera, sino un descubrimiento casual de ‘un individuo genial’ y que pudo haberse realizado hacía ya mucho tiempo si hubiera aparecido el hombre que inventara y proclamara el nuevo régimen social” (pág. 273). Y también: “las cualidades individuales de la personalidad no son, naturalmente, las determinantes; pero imprimen, a pesar de todo, un sello determinado a la marcha de los acontecimientos históricos, acelerándolos o frenándolos” (pág. 274).

La afirmación que “el socialismo no es resultado necesario del desarrollo regular del capitalismo” puede entenderse mejor si se atienden a las siguientes citas, tomadas de un tercer texto marxista, el *Manual de Marxismo-Leninismo* de Otto V. KUUSINEN y otros (trad. de José Lain), Grijalbo, México, 1960: “El eclipse de sol se produce sin intervención alguna de los hombres, mientras que el paso del capitalismo al socialismo significa el cambio de un régimen social que es producto de la actividad humana y que no puede modificarse por sí mismo. Esta actividad es de por sí un factor necesario del movimiento, sujeto a leyes, de la sociedad hacia el socialismo. Cuando se dice que las leyes objetivas se abrirán camino forzosamente, lo que con ello se expresa no es que los cambios necesarios se producirán por sí mismos en la sociedad, sino que, tarde o temprano, aparecerán fuerzas sociales interesadas en hacer que se cumplan esas leyes, y que con su lucha conseguirán ponerlas en marcha” (pág. 141 y sig.). “El marxismo se limita a afirmar que las ideas y sentimientos de los hombres no son las causas últimas de los acontecimientos históricos, que esas ideas y esos sentimientos prolongan sus raíces hasta las condiciones de la vida material de la sociedad. Y a renglón seguido, sostiene que las condiciones de la vida material pueden originar unas u otras acciones de los hombres sólo cuando pasan a través de su conciencia, cuando han dejado huella en ella en forma de determinados ideales, concepciones, fines, etc.” (pág. 143). “Cierto que las ideas no pueden actuar directamente, de por sí, sobre la vida material de la sociedad: aparecen y viven en las mentes de los hombres y por eso su influencia sobre la marcha del desarrollo social únicamente se dejará sentir cuando se materialicen en determinados actos, en la conducta del hombre. Y esto ocurre así. Si las ideas responden a las necesidades maduras de la vida social, tarde o temprano llegan a la conciencia de las grandes masas, conviértense en las propias ideas de las masas y agrupan a éstas en un poderoso ejército alentado por una voluntad y un fin únicos. El descontento y el movimiento

el hombre no pudiera actuar más que forzado por las leyes naturales. El marxismo ortodoxo no ha podido o no ha querido ver todo esto.

La impresión de que el marxismo admite a la libertad como causa próxima pero la niega como causa última, se confirma con la lectura de los textos marxistas. Tomemos, por ejemplo, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, que Carlos MARX redactó de diciembre de 1851 a marzo de 1852, por cierto en una coyuntura muy especial. MARX había venido prediciendo en diversas ocasiones la inminencia de la revolución proletaria, que debía producirse como efecto necesario de las leyes del desarrollo histórico que creía haber descubierto. El 10. de enero de 1849 había pronosticado: "Nuestro índice para 1849: un nuevo levantamiento de la clase obrera francesa y la guerra mundial".⁸⁵ Un poco más tarde profetizó que la revolución obrera estallaría "a más tardar en agosto de 1850".⁸⁶ Como transcurriera el mes designado sin el cumplimiento anunciado, se vio obligado a aplazar su pronóstico para el año 1851.⁸⁷ Ciertamente, desde el 24 de febrero de 1848, fecha de la abdicación del rey Luis Felipe, Francia se hallaba en continuo sobresalto, presionada de todas partes por fuerzas políticas que tan pronto formaban alianzas como se enfrentaban en mortales enemistades. Cualquier revolución o golpe de Estado era posible, incluso la proletaria. Pero los años de la Segunda República, que van de 1848 a fines de 1851, fueron años de anarquía que no terminaron con la revolución proletaria (y menos con su triunfo) sino con el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, del que nace el Segundo Imperio, el de Luis Bonaparte o Napoleón III, que sería el régimen más favorable a la burguesía. Saint-Simón lo vio como "un gobierno de productores" en el que "los ingenieros serían los reyes... bajo el imperio de los banqueros".⁸⁸ Ese régimen alcanzaría gran estabilidad y se derrumbaría en 1870, más por fracasos de política internacional (en especial, por

espontáneo de las masas se convierte en lucha consciente y organizada. Las ideas dejan de ser simplemente esto, ideas, y se transforman en obra: agrupan y organizan a los hombres y dan lugar a determinadas acciones prácticas. Por esto decía Marx que las ideas, cuando prenden en las masas, se convierten en fuerza material" (*Ibidem*). Por lo tanto —concluimos nosotros— se está admitiendo en la práctica al factor libertad.

⁸⁵ Franz MEHRING, citado por Leopold Schwarzschild, *El prusiano rojo. La vida y la leyenda de Karl Marx* (trad. de Luis Echavarrí), Peuser, Buenos Aires, 1956, pág. 242.

⁸⁶ MARX, citado por L. Schwarzschild, *op. cit.*, pág. 259.

⁸⁷ L. SCHWARZSCHILD, *op. cit.*, pág. 260.

⁸⁸ Jean DUCHÉ, *Histoire du monde*. IV. *Le grand tournant*, 1a. parte: 1815-1914, Flammarion, París, 1966, pág. 106.

la guerra franco-prusiana) que por otra cosa. Si MARX hubiera tenido un espíritu más científico y menos filosófico, hubiera reconocido que sus leyes inflexibles de la historia no funcionaron como explicación de causas próximas. Pero MARX no se dio por vencido. Ya que no podía escribir jactándose del cumplimiento de su profecía, lo haría para demostrar “cómo la lucha de clases creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe”.⁸⁹ Procede luego a darnos su interpretación de los acontecimientos, de acuerdo con la cual se reconocen una y otra vez actos que tienen como causa al factor libertad, claro que no operando en el vacío; sino de acuerdo con las limitaciones impuestas por las circunstancias históricas. Y así lo reconoce explícitamente MARX: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio [nosotros diríamos: no la hacen con absoluta libertad de opciones], bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado”.⁹⁰ Pero, una vez más, debemos a ENGELS la explicación más clara de las intenciones de MARX en este escrito: aunque reconoce a la libertad operando como causa próxima, en fin de cuentas “se reducía el milagro del 2 de diciembre a un resultado natural y necesario”.⁹¹ Y para que no quede la menor duda, ENGELS reafirma “la gran ley que rige la marcha de la historia, la ley según la cual todas las luchas históricas, ya se desarrollen en el terreno político, en el religioso, en el filosófico o en otro terreno ideológico cualquiera, no son, en realidad, más que la expresión más o menos clara de luchas entre clases sociales, y que la existencia, y por tanto también los choques de estas clases están condicionados, a su vez, por el grado de desarrollo de su situación económica, por el modo de su producción y de su cambio, condicionado por ésta. Dicha ley, que tiene para la historia la misma importancia que la ley de la transformación de la energía para las Ciencias Naturales, fue también la que le dio aquí la clave para comprender la historia de la segunda República Francesa”.⁹² En resumen: aunque la libertad opera como causa próxima, la causa última (filosófica) de toda la historia es la materia económica.

⁸⁹ Carlos MARX, “Prólogo del autor a la segunda edición” de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* en *Obras escogidas en dos tomos* de Carlos MARX y Federico ENGELS, Eds. en Lenguas Extranjeras, Moscú, s.f., t. I, pág. 247.

⁹⁰ C. MARX, *El Dieciocho Brumario...*, ed. cit., pág. 250.

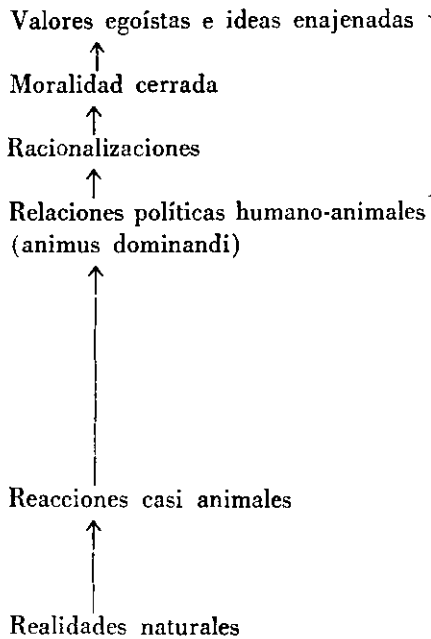
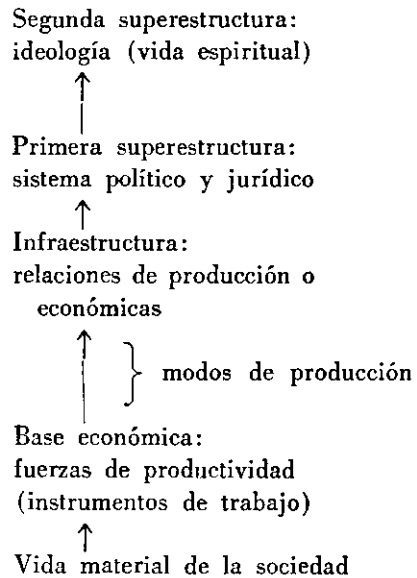
⁹¹ “Prólogo de F. ENGELS a la tercera edición alemana” de *El Dieciocho Brumario...*, ed. cit., pág. 248.

⁹² ENGELS, *id.*, pág. 249.

El marxismo se niega a reconocer que su determinismo económico sea una teoría filosófica. Pero ciertamente, como teoría científica ha fracasado, pues toda ley científica, para convalidarse, debe ser confirmada en la realidad y la realidad no ha confirmado las previsiones del marxismo. Ni el comunismo se ha dado en los Estados más industrializados, ni en éstos se ha agudizado el conflicto clasista ni producido la pauperización creciente de los proletarios, sino que ha aparecido una amplia clase media, ni la gran industria ha eliminado a la pequeña, ni siquiera se ha probado sociológicamente que los propietarios de los bienes de producción dominen automáticamente al Estado (las clases medias y la burocracia gubernamental suelen tener, en las sociedades industrializadas, tanta o más influencia política que la clase de los propietarios), ni se ha producido en alguna parte la gran revolución proletaria en los términos previstos por MARX. Sólo deformando los hechos históricos se puede defender otra cosa.⁹³ Aun así, ¿no hay algo de verdad en la filosofía marxista? Creemos que, interpretado como filosofía, el marxismo ofrece dos aportaciones bastante constructivas: por una parte, explica cómo operan las causalidades naturales cuando predomina una moralidad cerrada; por otra, nos da una visión del avance cultural de la humanidad.

Comparemos en un cuadro las causalidades descritas por la teoría marxista con aquellas que operan en la moral cerrada:

⁹³ La toma de poder por los bolcheviques en Rusia no fue la forma de revolución preconizada por MARX. Ni Rusia era un Estado industrial sino predominantemente agrario; ni los bolcheviques (a pesar de sus pretensiones defendidas con gran aparato de propaganda) representaban a la clase obrera, pues como lo reconoció Zinoviev en 1922 ante el XI Congreso del Partido Comunista "las organizaciones y los comités bolcheviques estaban compuestos, en su mayor parte, de intelectuales"; ni la toma del poder se hizo contra las clases propietarias, sino aprovechando la debilidad política y la inseguridad del gobierno provisional; ni el triunfo bolchevique fue un movimiento de masas sino la hábil maniobra de un líder audaz al frente de una pequeña minoría bien organizada, aprovechando el descontento general y el vacío político y la falta de liderazgo de otros partidos.

Moral cerrada*Marxismo*

Primero, las semejanzas. En ambas columnas, la causalidad opera desde las realidades naturales hacia la vida espiritual, pasando por las relaciones políticas. En efecto, MARX estaba describiendo la sociedad capitalista de la primera mitad del siglo XIX. En ella un problema económico (la aparición y desarrollo del maquinismo), es decir, del modo como tiene el hombre de relaciones con la naturaleza a propósito de la producción y distribución de bienes, había desencadenado reacciones casi animales de codicia y de ambición (*animus dominandi*) muy en particular en los propietarios de los nuevos instrumentos de trabajo. Los obreros se hallaban desprotegidos, pues, como herencia de la Revolución Francesa, se habían suprimido las corporaciones de artesanos y obreros, por considerarlas formas monopolísticas que falseaban la libertad del mercado. Esto facilitó la influencia política de la nueva clase capitalista, la cual justificaba su egoísmo con racionalizaciones que exaltaban la sacrosanta propiedad privada y las bondades del librecambismo.

Ahora, las diferencias. En la columna de la moral cerrada no aparece lo económico, que tanta preponderancia tiene en la columna del marxismo.

En efecto, como lo hemos explicado en otra parte,⁹⁴ para nosotros los fenómenos económicos son fenómenos culturales y no naturales, y, por consiguiente, se originan en actos libres e inteligentes del ser humano, es decir, son producto de la moral abierta y no de la cerrada. La invención de un nuevo instrumento de trabajo no puede darse sin alguna apertura de la inteligencia al mundo que la rodea. Una reacción casi animal no inventa nada, sólo se sirve en forma egoísta de lo ya inventado. Lo mismo hay que decir de las nuevas técnicas y modos de producción: en lo que significan un mejoramiento de la producción son producto de la moral abierta y, en cuanto dan pie a relaciones injustas, dejan de ser relaciones económicas y se convierten en relaciones políticas dirigidas por el *animus dominandi*. El que la columna de la moral cerrada distinga más el nivel de la vida espiritual no es una diferencia de fondo sino tan sólo de enfoque. En conclusión: el marxismo, observando una situación histórica concreta, nos da una excelente explicación de cómo operó en ella la moral cerrada. Si esa misma causalidad hubiera seguido operando indefinidamente, es probable que se hubieran cumplido las profecías de MARX por lo menos en parte. Afortunadamente, las innegables injusticias de aquella situación histórica despertaron la moral abierta de muchos individuos: en primer lugar, la de los obreros que se organizaron e hicieron escuchar sus justas reivindicaciones; luego, la de las autoridades políticas que, aunque lentamente, fueron elaborando todo un Derecho protector de los obreros, el Derecho del Trabajo; al mismo tiempo, se concientizó la moral abierta de la opinión pública; por último, los mismos empresarios acabaron reconociendo que el trabajo no es una mera mercancía y que el trabajador como tal tiene que ser tratado con una especial dignidad. Si no se han cumplido las profecías marxistas, es porque no ha perseverado la moral cerrada que ellas presuponían.

Hay otra aportación del marxismo a la filosofía de las relaciones humanas que queremos destacar, aunque no creemos que los marxistas la acepten en los términos que la vamos a proponer. En su visión dialéctica —por cierto, muy filosófica— de los regímenes sociales sucediéndose necesariamente los unos a los otros, el marxismo trabaja con una idea que es la base para entender el desarrollo cultural de la humanidad. Carlos MARX la formula lapidariamente, aunque en forma pesimista: “La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los

⁹⁴ Véase nuestro artículo “La Justicia como vivencia del grupo humano”, en *Jurídica*. Anuario del departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana, No. 8 (julio de 1976), México, págs. 476 a 483.

vivos".⁹⁵ Tal vez hubiera sido más correcto decir: "fecunda como una simiente", en vez de "opreme como una pesadilla". Pero el hecho es que cada generación parte de un bagaje de tradiciones más rico que el que poseía la anterior. La línea del desarrollo de la cultura describe, no un círculo en el que se repiten idénticos problemas, sino una espiral en la que las circunstancias siempre son nuevas, aunque pueden tener grandes parecidos con las de etapas anteriores. La razón de ser de la perpetua novedad de todo lo cultural es la libertad humana, que introduce constantemente lo inesperado, la causalidad arbitraria. La conclusión es que no hay determinismo último (filosófico) en la historia, porque en ella las trayectorias deterministas de los factores naturales pueden ser dirigidas por la libertad. Un método del desarrollo social que no tome en cuenta el factor libertad como variante imprescindible del desarrollo de las sociedades, está condenado de antemano al fracaso. En otras palabras, nos moveremos en terreno más seguro, al tratar de predecir las trayectorias futuras de las realidades sociales observadas hoy, si nos fijamos en los niveles de moralidad (abierta o cerrada) proyectada a las relaciones humanas o al dominio de las realidades naturales que si ponemos el acento en los fenómenos económicos. Pero debemos al marxismo ese gran intento de tratar de entender, con base en el estudio de la realidad social actual, las trayectorias que puede describir en el futuro.

Como método el marxismo logró lo que pretendía: una división de las fuerzas sociales en dos campos antagónicos, fácilmente identificables por su relación con la infraestructura económica. Para un político, esto es muy útil, sobre todo si uno está en el campo de los buenos y se quiere clasificar al adversario como malo. El método marxista está directamente encaminado a polarizar las fuerzas sociales, o tal vez mejor, a fomentar la lucha de clases. Pero sociológicamente esto es un simplismo enorme. Claro que el simplismo mismo atrae o a los políticos que quieren definir con sencillez las posiciones o a las mentes que buscan respuestas simples. Pero la realidad social es muy compleja, muy rica y, en cuanto humana, muy imprevisible y digna de respeto. El método marxista cosifica al hombre, lo hace un número o una marioneta de las fuerzas económicas; olvida que es el hombre el que ha creado esas fuerzas y que, si se quiere que esas fuerzas sirvan al hombre, hay que volver la mirada a quien tiene la posibilidad de enmendar sus efectos deshumanizadores.

⁹⁵ C. MARX, *El Dieciocho Brumario* . . . , ed. cit., pág. 250.