

LO SOCIAL COMO FENOMENO VITAL

En un momento inicial no vemos más, no nos es dado más que eso: lo que está frente a nosotros en nuestro en-torno. Es decir, esas *circum-stantias* que precisamente nos ayudan, comprendiéndolas, a comprendernos a nosotros mismos y a nuestros semejantes. Lo cual es así en cuanto que son ellas las que determinan las acciones y las reacciones del hombre.

Ahora bien, si nosotros miramos a la realidad, es decir, a cuanto está o se halla en nuestro en-torno, nos daremos cuenta de que todas esas *circum-stantias* que se enlazan tan estrechamente con nosotros, se insertan en un algo a que habitualmente atribuimos el nombre de "mundo", el cual, precisamente por esto, se nos aparece como constituído o mejor dicho como integrado por una pluralidad de entes, entre los cuales ocupan lugar primero y destacado las personas físicas, nuestros semejantes, que viven, se mueven y actúan en una pluralidad de maneras.

Esto es lo que ha determinado a Husserl a escribir (*Ideas*, § 27) que tengo conciencia de un mundo. Y aclara: "Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí*, "ahí adelante" en un sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentir las, quererlas o no. También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos está ahí delante en mi campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos."

Con lo que dé y de tal suerte, como escribe el propio autor (*Meditaciones Cartesianas*, 1.^a Medit., § 7), "al mundo se refiere en su actividad la vida cotidiana, a él se refieren también todas las ciencias, directamente las ciencias fácticas; indirectamente, como instrumentos del método, las ciencias apriorísticas".

Lo cual es así porque, y según cuida de hacer observar Merleau-Ponty (*Phénoménologie de la perception*, 6.^a edic., Avantpropos, p. IV) “el mundo está ahí antes de todo análisis que yo pueda hacer de él y sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que enlazarían las sensaciones y después los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son justamente producto del análisis y no deben ser realizados antes de él”.

Ahora bien. El problema que aquí cabría plantear es el de si este *mundo* tiene un sentido unívoco, analógico o equívoco. Porque, bien miradas las cosas, el “mundo” reviste pluralidad de aspectos, de los cuales los más importantes—no me atrevería a decir que los únicos—para nuestro propósito son los que señala Heidegger precisamente al iniciar su estudio de la mundanidad del mundo (*El Ser y el Tiempo*, § 14).

Ellos son: 1) “mundo” empleado como concepto óntico y significando entonces la totalidad de los entes que puedan ser “ante los ojos” dentro del mundo; 2) “mundo” funcionando como término ontológico y significando entonces el ser de los entes aludidos en el número 1, pudiendo en este caso ser “mundo” el nombre de toda región que abarque una multiplicidad de entes; 3) “mundo” puede comprenderse de nuevo en un sentido óntico, mas no como los entes que pueden hacer frente dentro del mundo, sino como aquello “en que” un “ser ahí” fáctico, en cuanto es este “ser ahí”, “vive”, teniendo, pues, una significación preontológicamente existencial; 4) “mundo” designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad*, la cual es susceptible de modificarse en los respectivos todos estructurales de distintos “mundos”, pero encierra en sí el *a priori* de la mundanidad en general.

Por donde y de tal modo vendríamos a interrogarnos por todas y cada una de estas categorías de “mundos”, es decir, que nos interrogaríamos sobre la existencia del “mundo” que podemos llevar y que de hecho llevamos dentro de nosotros mismos. Razón por la cual habría que responder que este concepto con que venimos jugando es, bien mirado en sí mismo, perfectamente unívoco, siquiera habitualmente se aplique con analogía de participación. Puede, por tanto, rechazarse la tesis de Heidegger a tenor de la cual del empleo de la palabra “mundo” salta a la vista la equivocidad de ésta.

Por otra parte, de que esto que llamamos “mundo” tiene una existencia no cabe dudar desde el punto y hora en que está ahí a nuestro alcance, con lo que en efecto “estamos haciendo sin interrupción la experiencia de que este mundo se presenta de continuo a nuestros ojos como incuestionablemente existente” (HUSSERL, *Meditaciones*, ibíd.). Lo cual tiene una explicación, cuando menos inicial, en el hecho de que nosotros mismos esta-

mos moviéndonos y actuando, es decir, viviendo, dentro de su ámbito, el cual, además y en cierta manera—por razones que aquí no importa dilucidar—condiciona nuestra particular actividad.

Donde no cabe olvidar, empero, que, como cuida de puntualizar el propio Husserl (ibíd.), “el total y concreto mundo circundante de la vida, es desde luego para mí mero fenómeno, mera apariencia de realidad, en lugar de realidad”, esto es, que “el mundo se limita a ser para nosotros una mera pretensión de realidad”. Con lo que, por razón de este ser “fenómeno”, el *mundo* a que venimos refiriéndonos se nos presenta o está ahí delante mostrándonos en una doble faceta espacial y temporal.

Hace notar el autor a que venimos refiriéndonos (*Ideas*, § 27) que el mundo “que para mí está en forma consciente “ahí delante” en cada momento de la vigilia” no se agota “con el círculo de esta *copresencia*, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual”, sino que este mundo se extiende hasta lo infinito. Ahora bien. “Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*.” Por otra parte, “ese mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene un horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro”.

Se trata, pues, de un mundo al que se refieren los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia, en cuanto que es el mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante (HUSSERL, *Ideas*, § 28). Con lo que y de tal modo quiere decirse que este “mundo” no pertenece en manera alguna al orbe de las ideas o de los valores e incluso cabe decir de él que es, al menos en un cierto sentido, diametralmente opuesto a ellos, en cuanto de estos últimos puede decirse que forman en su conjunto un “mundo ideal” que por esto mismo y aun teniendo una realidad exterior—siquiera en una cierta dimensión al ser pura exteriorización de una actitud que asumo al moverme o para moverme dentro de unos determinados horizontes en que el *cogitatum* ya no es el de mi mundo circundante natural—se interioriza fácilmente, al paso que el mundo a que estamos refiriéndonos es un mundo predominantemente exterior y desde luego absolutamente exteriorizable en cuanto está anclado en lo plenamente real y positivo, esto es, tangible, mostrando por otra parte a nuestra consideración sus diversas y múltiples facetas, a las que en su lugar oportuno aludiremos directamente, y de las cuales ha de cuidarse

de eliminar las de índole ideal y valoral, esto es, las que pudieran reputarse “matemáticas” y “metafísicas”.

El ser un “mundo” fundamentalmente real con realidad exterior, o como escribe Husserl (*Ideas*, § 28), “mundo de realidad “real” en sentido estricto”, hace que, al contrario del otro, sea refractario en principio a toda interiorización, antes al contrario, permanecerá siempre frente a nosotros y será ante todo y sobre todo “objeto”, es decir, que constituye un algo arrojado (*yectum*) a nuestra consideración, esto es, que se halla aquí delante de nosotros.

MUNDO CIRCUNDANTE (CIRCUM-STANTE) Y MUNDO DISTANTE

Esto que venimos diciendo puede servirnos para establecer una distinción entre mundo “circundante” y mundo “distante”, distinción que no coincide plenamente con la establecida por Heidegger entre mundo “público” (del “nosotros”) y mundo “doméstico” (que es el mundo circundante y peculiar más cercano).

Tal distinción, en efecto, se inserta en la consideración del “mundo” como aquello en que vive un “ser ahí” fáctico y precisamente en cuanto es tal “ser ahí”. Por lo cual parece que ha de ser este mundo que llamamos “circundante” o “circunstante”—que es, como sabemos, el que de una u otra manera está en nuestro entorno—el único que puede ofrecer a nuestra consideración, siempre que se le analice con el debido cuidado, una serie de facetas, múltiples hasta la diversidad, algunas de las cuales pueden muy bien calificarse de “domésticas”, al paso que otras entrarían por completo en la categoría de lo “público”. Pero, y a mayor abundamiento, no cabe olvidar en modo alguno que este “mundo” en que estamos inmersos, así como, y sobre todo, estas facetas a que aludimos, son consideradas de muy diverso modo según la particular psicología de quien se enfrenta con él.

Mas antes de seguir adelante importa plantearse la cuestión de si este mundo “circundante” se identifica de manera plena con el mundo que está “aquí” y “ahora” en mi entorno, o si, por el contrario, puede ser un mundo que no esté efectivamente “aquí” y “ahora”. Donde ha de advertirse que se hace menester establecer una distinción entre el mundo circundante natural y los mundos circundantes ideales. El primero viene determinado por el “aquí” y el “ahora”, al paso que los segundos escapan—al menos en cierto modo—a esta limitación, y ello porque al paso que el “mundo” en el sentido habitual de la palabra está constantemente para mí ahí, mientras me dejo vivir naturalmente, los mundos ideales sólo están para mí en

tanto (es decir, si y mientras) adopto una actitud por virtud de la cual me inscribo o me inserto en su orbe respectivo, y ello prescindiendo de si las *cogitationes* que entonces ejercito recaen sobre algos que estén efectivamente “aquí” y “ahora” en la acepción corriente de estas palabras.

Se hace preciso por ello volver a lo que en su lugar decíamos acerca del mundo “real” en que nos vemos inmersos en contraposición al mundo de las ideas. Lo cual se pone de relieve precisamente si comparamos el sentido que en el mundo real tiene el *hic et nunc* con el que se le viene atribuyendo en el mundo de lo gnoseológico. Porque al paso que en este mundo ese *hic et nunc* se prolongan—o cuando menos son susceptibles de prolongarse—en el tiempo y en el espacio, no ocurre lo mismo con el *hic et nunc* del mundo circundante que tienen una significación estricta y limitada, propia y particular de cada individuo que maneja estos conceptos o que los aplica en su vida de relación.

Volvamos ahora al problema del mundo “doméstico” y del mundo “público” y tratemos de precisar en dónde se insertan estas modalidades de “mundo”, esto es, si en el mundo circundante o en el mundo distante.

Y ante todo, ¿qué es éste? ¿Puede predicarse de él que es todo mundo “no circundante” al menos en su dimensión natural? Desde luego la respuesta sería negativa, porque en este caso, “distante” se confundiría con “circundante ideal” y evidentemente no es esto, siquiera coincidan aparentemente uno y otro en el no ser “aquí y ahora”. ¿Sería, entonces, “distante” todo cuanto no es “circundante” en cualquiera de sus categorías? Y si así es, si es “distante” en esta dimensión, ¿en qué modo o manera podemos nosotros sentirnos vinculados o proyectados hacia él?

La posible solución estribaría en decir que todo mundo “circundante”, esa zona de horizonte oscuro a que alude Husserl, lo es en cuanto es mundo “distante”, mundo que, por esto mismo, nosotros intentamos atraer al orbe de nuestras cogitaciones en un afán de aproximación. Más adelante veremos a qué obedece este afán de aproximación o de des-alejamiento. Baste ahora con lo dicho.

Lo cierto es que si miramos bien las cosas, podemos darnos perfecta cuenta de que para unos el mundo “público” o del nosotros es mundo “distante”, al paso que para otros entra en la categoría de lo auténticamente “circundante”. Tal sucedería, por ejemplo, en el caso del político o del sociólogo. El mundo “doméstico”, por su parte, admite—de igual manera que también las admite el “público”—una serie de gradaciones que en este supuesto concreto van de lo estrictamente “íntimo” hasta lo ampliamente “familiar”, sin que por ello pueda decirse que pierden su común carácter de “domesticidad”. Y existe asimismo la posibilidad de que esto

“doméstico” se extiende incluso a ámbito no “familiar”, pero en el cual quien así lo considera está inmerso de una manera indirecta y, cuando menos, casi absoluta. Tal es el caso, por ejemplo, de un club o de una asociación cualquiera, que pueden muy bien ser, y de hecho son para sus miembros, “mundo doméstico”, al paso que para quien los ve desde la calle—valga por ángulo opuesto—no solamente no son en modo alguno “mundo doméstico”, pero ni siquiera “circundante” en la dimensión de peculiar y cercano, sino que, por el contrario, pertenecen fundamentalmente a lo que hemos llamado “mundo distante”.

Así, un mundo “distante” no lo es en función de un “aquí” y de un “ahora” absolutos—como sucede en el caso del mundo gnoseológico en que el *hic* y el *nunc* son condiciones *sine qua non* del conocer si ha de ser auténtico—, sino del “aquí y ahora” que cada individuo se construye para su propio uso y en virtud y como consecuencia de su propia representación mental en cuanto ésta significa una reacción frente al Mundo y a la Vida. Con lo cual este mundo “distante” lo es no tanto por serlo efectivamente, sino por contraposición a ese otro mundo que hemos llamado “circundante” o “circum-stante” que es aquel en que el individuo habitualmente vive, se mueve y actúa, el que está más o menos auténticamente en su entorno, pero que de hecho y en realidad lo está.

EL FENÓMENO SOCIAL

En ese mundo de que venimos hablando y en el que hemos distinguido una pluralidad de facetas nos encontramos con una serie de fenómenos de índole muy diversa entre sí, en medio de los cuales nos movemos y actuamos, es decir, vivimos. Y es que, como escribe Merleau Ponty (*Phénom. de la perception*, 6.^a edic., p. 399), “yo no tengo tan sólo mi mundo físico, no vivo solamente en medio de la tierra, del aire y del agua, tengo alrededor de mí carreteras, plantaciones, poblaciones, calles, iglesias, utensilios, un timbre, una cuchara, una pipa. Cada uno de estos objetos lleva la impronta de la acción humana para la que sirve. Cada uno emite una atmósfera de humanidad que puede ser muy poco determinada, si no se trata más que de algunas huellas de pasos en la arena o, por el contrario, muy determinada si visito de arriba abajo una casa recién evacuada”.

Es decir, que la descripción del mundo circundante nos descubre la existencia de unos útiles “a la mano” con los cuales nos hacen frente a la vez y al propio tiempo los otros para quienes también estos utensilios están “ahí a la mano”. Podemos citar como ejemplo el aducido por Heidegger cuando escribe (*El Ser y el Tiempo*, § 26) que en el mundo circundan-

te inmediato del trabajo manual, "con el útil que se encuentra en el trabajo hacen frente concomitantemente los otros a quienes se destina la obra del trabajador".

La consecuencia es que con esos útiles—concepto en el cual entran perfectamente incluso aquellas carreteras, lo mismo que las iglesias o las poblaciones, en tanto que también ellas son "para algo"—se nos hace presente un "mundo" que, como apunta Merleau Ponty, no es ya un mundo estrictamente físico, siquiera todos estos utensilios tengan una realidad física en cuanto que están ahí "dándonos en cara", esto es, se sedimentan al exterior y llevan la existencia anónima de las cosas. Y, sin embargo, "en el objeto cultural experimento la presencia próxima de otro bajo un velo de anonimato", precisamente porque esos objetos son útiles "para". Lo que revalida la postura de Heidegger: con el útil nos hacen frente los otros para quienes también es "útil a la mano".

Pero Merleau Ponty va más lejos todavía cuando escribe que "por la percepción de un acto humano y la de otro hombre podría verificarse la del mundo cultural". El "se" nos permite captar dentro de su mundo una acción o un pensamiento humano en cuanto que aquel pronombre indefinido (el "on" francés) no es más que una fórmula vaga para designar una multiplicidad de Yos o un Yo en general (o. c., p. 400).

Lo cual significaría que se nos hace preciso redescubrir el mundo social exactamente lo mismo que hemos redescubierto el mundo natural, porque también lo social está ya ahí cuando lo conocemos o lo juzgamos y "nuestra relación a lo social es, como nuestra relación al mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio" (MERLEAU PONTY, o. c., p. 415).

Veamos ahora en qué modo es posible llegar a redescubrir eso social.

Decíamos más arriba que entre los entes que están ahí delante para mí y que me hacen frente, se encuentran otros hombres, con lo que, en una consideración puramente fenomenológica del tema, como es la que aquí venimos intentando, no se hace necesario acudir a frases más o menos preciosistas para decir que lo que se llama "la gente" se nos aparece de pronto. Pues que esta "presentación" o "aparición" no ocurre precisamente en cuanto nosotros "salimos al mundo" de una manera consciente, sino que ya en nuestra infancia—antes, por consiguiente, de alcanzar una plena consciencia—nos encontramos con "alguien" e incluso con "alguienes" que desde luego no somos ni podemos ser nosotros mismos, sino que son "otros yos" que están ahí delante y por tanto "haciéndonos frente". Sin embargo de lo cual, "la constitución de otro no esclarece por entero la constitución de la sociedad, que no es una existencia de dos o incluso de tres, sino la

coexistencia con un número indefinido de conciencias" (MERLEAU PONTY, o. c., p. 401).

Coexistencia en la cual es de advertir que estos "otros yos", además de estar "frente" a nosotros, no forman parte en modo alguno de nuestro círculo habitual, antes entran ellos en una categoría especial, no solamente distinta sino incluso alejada de las que nos son habituales, categoría ante la cual reaccionamos mostrando eso que precisamente se llama "extrañeza", manifestada en modos muy diversos; entes o personas que por tal razón se denominan "extraños", es decir, ajenos por completo a cuanto hasta aquel entonces constituía nuestro "mundo".

Donde viene a confirmarse la postura antes enunciada de Merleau Ponty, en cuanto que desde esa primera toma de contacto—de la que resulta difícil precisar si es consciente o inconsciente—y a todo lo largo de nuestra existencia nos encontramos rodeados de "gentes" con las que, querámoslo o no, tropezamos y con las que por ello "convivimos", ya sea en un sentido positivo, ya sea en un sentido negativo. Importa advertir, empero, que esta pluralidad de "otros yos" nos son "extraños" en la casi totalidad de las facetas que integran su personalidad, pues que de todas ellas nos "hacen frente" con unas pocas—dos o tres a lo sumo—al paso que las restantes constituyen una incógnita que no nos es posible despejar por muy asiduo e intenso que sea el trato que con ellos mantengamos.

Viene, pues, "lo social" a estar levantado no sobre la total persona humana, sino sobre las facetas con los distintos "yos" se muestran a quienes con ellos conviven, se mueven y actúan en el "mundo" real y tangible en que todos ellos despliegan sus peculiares y particulares actividades.

Preténdese significar de tal suerte que "es tan falso colocarnos en la sociedad como un objeto en medio de otros objetos como poner la sociedad en nosotros como objeto del pensamiento, y de ambos lados el error consiste en tratar lo social como un objeto", toda vez que el mundo social no ha de considerarse como objeto o suma de objetos, sino como campo permanente y dimensión de existencia (MERLEAU PONTY, o. c., p. 415). De donde es posible llegar a la conclusión de Freyer, para quien las formaciones sociales son formas de vida en cuanto que el material con que se edifican son los hombres mismos con todo su ser y destino (*La Sociología, ciencia de la realidad*, edic. española, p. 102). Y agrega para mejor completar tal pensamiento: "Las formaciones sociales están fraguadas con cuerpos y almas humanas, con voluntades y destinos humanos. Pudiera decirse que nosotros mismos somos el mármol en que consiste la obra de arte; que nosotros mismos somos las notas en que se ejecuta el acontecer musical. Esta identidad de material y sujeto es aplicable a todo conocimien-

to de formaciones sociales. Si las contemplamos a fondo nos encontramos siempre a nosotros mismos. Encontramos una estructura cuyos miembros somos nosotros: un acontecer que acontece a través nuestro; una tensión que se curva con nuestro ser y hacer" (o. c., p. 103).

LA SOCIABILIDAD HUMANA

Este fenómeno social de que venimos hablando tiene su explicación—no metafísica ni teológica, sino estrictamente fenomenológica—en un sentimiento del hombre, que no es otro que el vulgarmente llamado "sentimiento de sociabilidad". Con que lo que importaría aquí y ahora sería determinar de dónde arranca o dónde tiene y encuentra sus raíces este sentimiento de sociabilidad. Esto es, si salta de dentro a fuera o si, por el contrario, nos viene dado de fuera a dentro.

Para explicar esta sociabilidad humana invócanse diversos argumentos que pueden fácilmente ser abordados desde un ángulo estrictamente fenomenológico que es aquel en que aquí y ahora nos colocamos.

Por de pronto se hace menester arrancar del hecho de que "en tanto que tengo funciones sensoriales, un campo visual, auditivo, táctil, comunico ya con los otros, tomados también como sujetos psicofísicos. Mi mirada recae sobre un cuerpo vivo en tren de obrar, inmediatamente los objetos que le rodean reciben una nueva capa de significación; ya no son únicamente lo que yo mismo podía hacer de ellos, sino que son lo que este comportamiento va a hacer..." (MERLEAU PONTY, o. c., p. 406). Es decir, que hay no solamente un Yo, sino otros muchos Yos, que frente al Yo propio que soy no son sino Tú, con los cuales se establece una comunicación por el mero hecho de que están ahí "dándonos en cara" y hacia los cuales nos sentimos impulsados. Y ello, porque, como escribe Merleau Ponty (ibíd.), "alrededor del cuerpo percibido se abre un remolino a que mi mundo es atraído y como aspirado: en esta medida ya no es solamente mío, ya no se me presenta tan sólo a mí, sino que es presente a X, a esta otra conducta que comienza a dibujarse en él" y con el mundo que es mío también yo soy atraído en cuanto me muevo en este mundo y está presente para mí.

Como argumento en favor de esta sociabilidad cítase, en primer lugar, la facultad de hablar, exclusiva del hombre. En efecto, "en la experiencia del diálogo, se constituye entre otro y yo un terreno común, mi pensamiento y el suyo no forman sino un solo tejido, mis frases y las del interlocutor son llamadas por el estado de la discusión, se insertan en una operación común de la cual ninguno de nosotros es el creador. Hay allí un ser a dos, y el otro ya no es para mí un simple comportamiento en mi campo tras-

cidental, ni desde luego yo en el suyo, somos el uno para el otro colaboradores en una reciprocidad perfecta, nuestras perspectivas se deslizan la una en la otra, coexistimos a través del mismo mundo" (MERLEAU PONTY, o. c., ibíd.).

Mas lo que habría que preguntarse ante todo sería si es la sociabilidad la que viene determinada por el lenguaje o si, antes al contrario, es el lenguaje el que ha de considerarse como resultante de la sociabilidad. Bien miradas las cosas, parece que habría de ser esta última la solución adecuada, al menos en cuanto se deduce de la experiencia, toda vez que las llevadas a cabo con sujetos a quienes se había educado en el más absoluto aislamiento han revelado que eran ellos incapaces de otra cosa que no fuese emitir sonidos inarticulados. Esto es, que, como cuida de hacer notar Brunner (*La connaissance humaine*, p. 24), "un niño abandonado a sí mismo no sabría ni procurarse un lenguaje, ni desarrollar una vida intelectual".

Cierto que el diálogo presupone la palabra, pero no es menos cierto que la palabra presupone un otro a quien dirigirse, pues aun cuando uno hable conmigo mismo no es en función del propio yo, sino de un desdoblamiento de ese Yo, a menos que se trate—que también ello puede ocurrir—de una persona que no esté en la plena normalidad de sus funciones mentales. Punto de vista refrendado por Brunner cuando escribe que "el monólogo toma la forma del diálogo y confirma con esto su origen y la función esencial del lenguaje como medio de comunicación. Se habla uno como a otra persona, oponiéndose a sí mismo" (o. c., ibíd.).

Por otra parte, el diálogo queda prácticamente inexistente cuando desconozco el idioma de mi interlocutor o mi interlocutor desconoce el mío. Y, sin embargo, siempre está el gesto que nos permite la mutua comprensión. Es decir, que el gesto existe ahí antes de que el filósofo defina su significación intelectual. La palabra no sería, pues, más que un gesto lingüístico que, al igual que los demás gestos, dibuja ella misma su sentido. De donde también que "el sentido pleno de una lengua no es nunca traducible a otra. Nosotros podemos hablar varias lenguas, pero tan sólo una es aquella en que vivimos. Para asimilar completamente una lengua, sería preciso asumir el mundo que ella expresa y no se pertenece jamás a dos mundos" (MERLEAU PONTY, o. c., p. 218).

Lo cual se explica porque aun siendo el lenguaje el medio de comunicación entre las personas y por esto esencialmente interpersonal, no puede ser la creación independiente de cada individuo, ni tampoco la obra de las dos personas que actualmente conversan, sino que "el lenguaje es siempre asunto de una *comunidad* más o menos grande. En ella y por ella vive.

Cada miembro de la comunidad lo recibe por su educación en el medio en que el azar, el hecho de su nacimiento le ha colocado. Así, la lengua se transmite de generación en generación" (BRUNNER, o. c., p. 32). Con que vuelve a encontrar nuevo apoyo cuando decíamos acerca de la sociabilidad como determinante del lenguaje y no el lenguaje como argumento demostrativo a favor de la sociabilidad.

Y es tan así lo que venimos diciendo que "incluso el ermitaño que se ha retirado del comercio con los hombres, los lleva consigo, por así decirlo. Pues que guarda el lenguaje para hablarse a sí mismo y para hablar a su Dios, lenguaje que ha aprendido de los labios de una persona; guarda los recuerdos, guarda las prácticas indispensables para continuar la vida, que le han sido transmitidas en un medio humano" (BRUNNER, o. c., p. 27).

Háblase asimismo, aunque ya en segundo término, de las diversas y múltiples necesidades, tanto físicas como morales, a que no puede el hombre dar adecuada satisfacción fuera de la sociedad. Lo cual es exacto mirado al menos en sus líneas generales, toda vez que el hombre es el único animal que nace por completo desvalido y que necesita de otros semejantes durante el curso de su vida y de manera singular en los primeros años de la misma. Necesidades todas ellas que se subsumen en dos grandes esferas: la de la subsistencia y la de la permanencia. Tema éste de la necesidad sobre el que volveremos más adelante y en este mismo epígrafe.

Otro tanto podría decirse de las inclinaciones de benevolencia que necesitan de un destinatario para hacerse efectivas. También de este punto y de su conexión con la "simpatía" es posible lograr, partiendo de ellos, desarrollos de notorio interés para nuestra disciplina.

Alúdese, por último, al hecho de haber vivido constantemente asociado, lo cual no se explicaría—a juicio de quienes emplean el razonamiento—si no era por una causa universal y asimismo constante, que no es ni puede ser más que la naturaleza racional. Ahora bien. Buscar o pretender buscar en el hecho mismo un argumento para fundamentarlo sería tanto como incurrir en una petición de principio. Pues no vale decir que el hombre es sociable porque ha vivido constantemente asociado, ya que lo que habría que decir era precisamente lo contrario, esto es, que el hombre ha vivido constantemente asociado en virtud y por obra de ese sentimiento de sociabilidad cuya raíz es la que nosotros estamos tratando de encontrar.

De todos esos argumentos y de la explicación que a ellos dan, deducen tratadistas eminentes del derecho natural católico que el hombre, por impulso natural y suavemente eficaz, está destinado a formar toda clase de asociaciones que pueden ser necesarias o convenientes a su perfección, y

ello tanto en lo material como en lo moral o espiritual, de lo cual ofrecen claro ejemplo la sociedad doméstica, la civil, la religiosa y otras particulares.

No se pretende significar con ello, sin embargo, que el hombre cumpla esta ley por instinto ciego e irresistible, como a veces se ha pretendido sostener, sobre todo por los defensores de las tesis totalitaristas en sus varias modalidades. Antes, por el contrario, ha de entenderse que la cumple por libre elección de su voluntad, de tal manera que aun de las sociedades más necesarias al género humano puede el individuo sustraerse y en cuanto a las convenientes elegir la que quiera en concreto o no elegir ninguna. Y de que esto es así nos ofrece abundantes pruebas la experiencia diaria y aun nosotros mismos somos en ello muchas veces testigos de mayor excepción.

Todo esto que dicho queda no explica suficientemente, en mi sentir, esa sociabilidad que se estima característica del hombre. Impulso racional e instinto cumplido por libre ejercicio de la voluntad no son argumento bastante a justificar la realidad de ese fenómeno social en el que nos vemos inmersos en cuanto constituye él una de nuestras más inmediatas *circumstantias*, ya que se halla él ahí en cuanto "mundo" social dentro del cual nos movemos y actuamos. Mundo "social" que juntamente con el "natural" constituyen, según ya sabemos y hemos dicho, todo nuestro en-torno.

Razón por la cual, examinando las peculiares características de esto que denominamos "social", que está o se halla en nuestro en-torno, que es "ahí a la mano" o que nos es revelado en cuanto fenómeno por "darnos en cara" o "hacernos frente", se haría forzoso buscar una explicación fundamentada en la peculiar posición en que el hombre se halla o se coloca frente al mundo, es decir, precisamente frente a todo cuanto le rodea. Posición, según ya hube de escribir en otro lugar (*Verdad y Vida*, 1958, pp. 257-283), de inquietud y de angustia, reflejada en los más mínimos detalles de la vida en común.

Partiendo del texto agustiniano célebre (*inquietum est cor nostrum...*) resulta fácil llegar a la posición de Kierkegaard y de Heidegger. Mas no es necesario aquí y ahora insistir en el concepto de angustia (el pensador danés ha dedicado un libro al tema en cuyo análisis avanza considerablemente) ni en el de "cura", que, juntamente con el de "angustia", es utilizado ampliamente por Heidegger.

Baste recordar los siguientes puntos: 1) lo que "angustia" no es esto ni aquello, pero tampoco todo lo "ante los ojos" junto, como una suma, sino la *posibilidad* de algo "a la mano" en general, es decir, el mundo mismo (HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, § 40), edic. española, p. 216); 2) el

angustiar-se abre original y directamente el mundo como mundo y ello porque la angustia no es solamente "angustia *ante*", sino, en cuanto encontrarse, al par "angustia *por*" (HEIDEGGER, *ibíd.*); 3) la "cura" es el ser del "ser ahí" en el mundo en cuanto ser-cabe los entes que hacen frente dentro del mundo (o. c., § 41, p. 222), con lo que querer y desear tienen con ontológica necesidad sus raíces en el "ser ahí" en cuanto "cura", y no son simples vivencias ontológicas indiferentes, lo cual no es menos válido del impulso y la inclinación, que también, hasta donde cabe encontrarlos en estado de pureza del "ser ahí", se fundan en la cura (o. c., pp. 223-224).

Así se explica—tanto fenomenológica como existencialmente—el que el hombre se sienta empujado a buscar la compañía de sus semejantes para des-angustiar-se o des-curarse; aun cuando se haga forzoso reconocer que muchas veces este estado de angustia conduce a una solución radicalmente opuesta como es el aislamiento, mas incluso en este supuesto conviene recordar lo que más arriba decíamos recogiendo un texto de Brunner: ni siquiera en el aislamiento está solo el hombre pues que lleva consigo todo un lastre de humanidad. En otras ocasiones, el hombre se ancla en la fe, como quería Kierkegaard, y se refugia en una comunidad religiosa, en la cual, aun estando virtualmente acompañado, está, sin embargo, solo, pero no radicalmente, porque no son las cosas del mundo las que le han abandonado, sino que ha sido él quien las ha dejado atrás y de lado.

Un pensar reflexivamente sobre lo que aquí queda dicho nos ayudará grandemente a comprender lo que ha de decirse en los epígrafes que van a continuación.

MANIFESTACIONES DE LA SOCIABILIDAD HUMANA

De todo cuanto dicho queda en los epígrafes que anteceden se deduce la realidad de una extensa serie de manifestaciones de la sociabilidad humana, supuesto además que necesita ella, según claramente se comprende, proyectarse al exterior para lograr efectividad.

En un sentido amplio y bien miradas las cosas, se haría forzoso convenir en que todo aquello con que nos encontramos en nuestro mundo que llamamos "social" no es más que eso: proyecciones exteriores de tal sociabilidad, en cuanto que todo ese conjunto son "útiles a la mano" que nos revelan la existencia de otros, los cuales son precisamente los que con su presencia nos están advirtiéndolo que el "ser ahí" es siempre un "ser ahí con". Mas ¿cómo comprender y en qué manera que estos "seres ahí" anudan unos vínculos que trascienden de lo puramente interpersonal para llegar a constituir una comunidad?

Un punto inicial lo encontraríamos en el lenguaje que se nos revela como una obra no interpersonal sino precisamente comunitaria, merced a la cual nos damos cuenta de que estamos perteneciendo a una comunidad y que nuestro "ser ahí" y nuestro obrar no quedan limitados al mero contacto con un interlocutor eventual. Todos los días, en efecto, nos tropezamos con "otros yos" que se mueven y actúan en el mismo plano o en el mismo horizonte en que mi "yo" se mueve y actúa, y con los que, por consiguiente, establezco contactos y relaciones de muy diversa índole, pero que en la mayor parte de los supuestos implican algo más que el estricto diálogo entre el Yo y el Tú, pues que siempre o casi siempre hay una referencia a "algo" que está más allá y por encima de los interlocutores y que actúa condicionándolos y limitándolos, siquiera sea de modo inconsciente.

Porque la palabra no se concreta a servir de vehículo al diálogo, sino que tiene además un sentido íntimo que sólo quien la emplea es capaz de darle, posee matices que en el curso del diálogo se esfuman y que, sin embargo, operan como referencias, lo cual ocurre no sólo en la palabra hablada sino en la escrita, aun cuando aquí con harta menor frecuencia, y ello en tanto en cuanto que es "gesto lingüístico". El aquí y el ahora, el allí o el allá, el antes y el después constituyen en todo diálogo un mundo de referencias y de señales que adquieren su sentido definitivo desde el punto y hora en que a través de ellas se hace posible captar ese sentimiento de sociabilidad, determinado, como decíamos, por la angustia y por la "cura". Pues que en toda manifestación de sociabilidad es posible, en efecto, adivinar o encontrar ese doble contenido. El "¿porqué?" nos muestra claramente esto que aquí venimos diciendo, de igual modo que nos lo muestra el "¿cómo?", palabras ambas que expresa o tácitamente manejamos cientos de veces al cabo del día, con lo que serían ellas perfecto exponente de la sociabilidad que tiene como móvil primero y más definido el des-angustarse o el des-curarse.

De aquí el que estas manifestaciones de sociabilidad revistan aspectos muy diversos según el grado de des-angustiamiento que el Yo pretenda alcanzar. Se escalonan ellas, de acuerdo con esto, desde la momentánea y eventual relación entre dos o más personas que concurren a un espectáculo teatral o deportivo—y siempre, no obstante, a condición de que entre ellas no exista vínculo de mayor entidad—hasta la que se sitúa en el plano de lo definitivo y permanente. Es de advertir, empero, que tanto en esta esfera como en la de lo eventual y momentáneo cabe una extensa gama de variedades, mas siempre en función, como queda dicho, del mayor o menor des-angustiamiento que se pretenda con este "buscar a otro".

Y es que el sentimiento de angustia o de "cura", por constituir el ser del "ser ahí", es decisivo en la exteriorización y subsiguiente plasmación del sentimiento de sociabilidad, hasta el punto de que todo fenómeno social, en cuanto manifestación más o menos auténtica de aquel sentimiento de sociabilidad, está influida también, más o menos fuertemente, por tal sentimiento de angustia o de "cura", que es el que, en fin de cuentas, justifica en última instancia la realidad de los fenómenos sociales, ya tomados aisladamente, ya mirados en su conjunto. Más todavía. Cuando en su lugar correspondiente nos ocupemos de "lo insocial" y de "lo antisocial", nos será dado ver en qué modo también en estas manifestaciones influye el sentimiento de angustia del hombre.

Debe advertirse aquí, para completar cuanto venimos diciendo, que estas múltiples y diversas manifestaciones de sociabilidad obedecen tanto a factores psíquicos o internos—resultantes también de esa misma angustia o "cura"—como a factores externos representados por el medio ambiente—ese "mundo" no siempre estrictamente "natural" sino "social", ya circundante, ya a veces distante—en que el hombre se mueve y que le rodea.

Por otra parte ha de tenerse en cuenta que si todos los fenómenos los conocemos nosotros en función del tiempo y del espacio, estas manifestaciones de la sociabilidad humana en cuanto ellas son también fenómenos, se producen igualmente en el espacio y en el tiempo. Imprimen ambos huella decisiva en este presentarse de la sociabilidad del hombre que ofrece rasgos por completo diferentes en el devenir histórico, aun cuando por razón de la específica naturaleza humana resulte a veces posible encontrar analogías entre manifestaciones de sociabilidad separadas por considerable distancia en el tiempo y en el espacio.

No quiere esto decir, sin embargo, que haya de darse la razón, al menos de modo total y absoluto, a Oswald Spengler cuando formula su teoría de los paralelismos de la historia, siquiera sea preciso reconocer que aquella particular naturaleza humana puede determinar una similitud en las instituciones. Mas las peculiaridades del tiempo y del espacio en que se producen establecen entre ellas una cierta diferencia en cuanto les imprime rasgos difícilmente reproducibles.

LOS ESTADIOS DE LA VIDA Y LA SOCIABILIDAD HUMANA

Esta enredada textura interna de las configuraciones o sociales resulta siempre, como escribe Spranger (*Formas de vida*, edic. esp., p. 80), inasequible para nuestro conocer y nuestro entender, a menos de que, pretendien-

do enfocar la cuestión por la vía puramente analítica, viniésemos a suponer para cada forma social objetiva (en el sentido de supraindividual) una forma de vivencia individual correspondiente. Mas, según hace notar el propio autor (o. c., p. 82), "si queremos captar los actos sociales fundamentales será mejor que procedamos *sinécticamente* planteándonos la cuestión de las direcciones simples en sentido asociacional que cabalmente pueden imperar dentro de un grupo humano, conste de dos o de mil individuos".

Ahora bien, un análisis fenomenológico nos muestra que "los hombres están unidos unos a otros por actos de poder y por actos de simpatía, por la subordinación y por la coordinación... Los actos potestativos y los actos simpáticos parecen, pues, caracterizar las direcciones fundamentales de sentido de la zona social. A ellas corresponden como actitudes receptoras las vivencias de dependencia y las vivencias de simpatía" (SPRANGER, *ibíd.*).

Con lo que se llega fácilmente a la conclusión de que todas las manifestaciones de sociabilidad se encuadran en uno de estos dos grupos que, en fin de cuentas, vienen a referirse a los dos grandes tipos de necesidades que el hombre experimenta: subsistencia y permanencia. Las cuales responden, como sabemos, a una necesidad fundamental y básica: la de desangustarse y des-curarse trascendiendo la soledad.

Para llegar a esta conclusión es por lo que decíamos en el epígrafe anterior que las diversas manifestaciones de la sociabilidad humana obedecen tanto a factores internos como a factores externos.

Los primeros, que pueden también llamarse "psíquicos", vienen dados por la particular posición que el hombre adopta frente al Mundo; posición que se refleja, según hace constar Kierkegaard, en los tres estadios o etapas de la vida: estético, ético y religioso. Pues que cada uno de ellos, en efecto, origina un grupo de manifestaciones de sociabilidad completamente diferentes entre sí, pues no son, ni pueden ser, de naturaleza siquiera análoga, las relaciones que entre las personas nazcan partiendo de supuestos, que pueden muy bien calificarse sin error de metafísicos, totalmente divergentes entre sí.

En un trabajo especialmente consagrado a examinar la posición del hombre frente al Mundo—y al cual ya antes me referí (en *Verdad y Vida*, 1958, pp. 257-283)—hube de analizar la teoría de Kierkegaard haciendo resaltar al propio tiempo en qué manera, aun respondiendo los tres estadios de la vida—etapas en el camino que todo hombre está llamado a recorrer—a un mismo sentimiento de inquietud y de angustia, significan un sucesivo avanzar en esta consideración del Mundo y de la Vida.

Si pretendemos determinar qué tipo de manifestaciones de sociabilidad

corresponde a cada estadio de la vida, se hará preciso decir que un estadio de la vida puramente estético engendra relaciones estrictamente momentáneas y eventuales, de las cuales es claro ejemplo el ofrecido por Kierkegaard cuando nos habla del dualismo seductor-seducida, como también puede ejemplificarse en un banquete—aun cuando en él se discuta, como en el descrito por Platón o en el retratado por el danés, sobre temas trascendentes—o en la asistencia a un espectáculo cualquiera teatral o deportivo.

Y es que, como cuida de hacer observar Mesnard (*Le vrai visage de Kierkegaard*, p. 189), “el plano estético está lejos de corresponder en la conciencia del individuo a una tarea definida, ni siquiera a una idea distinta. Su presencia se impone, sin embargo, de manera indiscutible, con el género de claridad propia de los valores afectivos. Todo hombre siente en él un ser de deseo capaz de realizar bajo los modos más diversos este impulso primitivo”. Es un estadio que lleva consigo “esencialmente un momento en que el pensamiento lírico se basta a sí mismo o al menos conduce el canto de la orquestación interior. Todas las potencias misteriosas de nuestra vida concurren a su formación y protestan por esto al mismo tiempo contra la tiranía vulgar de nuestras representaciones objetivas” (MESNARD, *ibíd.*).

Ahora bien, importaría determinar en qué medida los tres elementos capitales que Kierkegaard señala como característicos del estadio estético contribuyen a la plasmación de unas ciertas manifestaciones de sociabilidad. Tales elementos son el deseo, el par aburrimiento-distracción y el sufrimiento.

El deseo es, evidentemente, “el primer impulso que nos solicita para construir, por encima de las representaciones vulgares de la vida, este universo estético” (MESNARD, *o. c.*, p. 191); glotonería del deseo que la poesía popular transporta a los dominios más diversos, y fuerza del deseo, por otra parte, que la naturaleza misma del hombre lanza espontáneamente en la dirección del amor.

Ha sido Spranger quien ha llevado a sus últimas consecuencias la tesis kierkegaardiana cuando escribe (*o. c.*, p. 194) que “el factor estético se evidencia con el más acusado relieve en la forma de las *relaciones* sociales. Suele constituir un vínculo ligero y fugaz en la mayoría de los casos, en el que ni necesidades reales, ni cuestiones profesionales aparecen en primer término, y en la que se disfruta de la manera peculiar de presentarse y de ser admitido. Las gentes entran aquí en contacto por medio de la expresión y de la impresión. Se produce una momentánea síntesis, una efusión psíquica. Pero “no obliga” a nada y recuerda el juego de la mariposa. El encanto de esta sociabilidad reside en el libre y fácil contacto de indivi-

dualidades que pueden encontrarse mutuamente “interesantes”, pero—si se trata de casos puros—sin que se establezca el menor vínculo *real* de intereses”.

Por eso, en un estadio puramente estético de la vida es imposible llegar a formaciones sociales de cierta entidad. Quien no ha salido del estadio estético infunde demasiada fantasía a sus relaciones sociales, precisamente porque carece de comprensión para lo que “está ahí” frente a él en un modo objetivado. Nada hay para el *homo aestheticus* “tan paralizador estructuralmente como la subordinación a los poderes sociales supraindividuales que le exigen lo definido, lo limitado, lo real de todo punto” (SPRANGER, o. c., p. 197).

Cada estadio, escribe Mesnard (o. c., p. 224), “tiende a definirse no solamente por el principio que le caracteriza, sino por la actitud humana que lo expresa adecuadamente cuando se le deja el campo libre, cuando rige de modo totalitario la experiencia del individuo”. De aquí que, como advierte Spranger (o. c., p. 209), “lo opuesto al *homo aestheticus* no ha de buscarse exclusivamente en otras formas vitales puras, sino, sobre todo, en quien estando dotado de la virtud informadora de la fantasía rechaza la actitud puramente estética ante la vida”. Por eso precisamente intentará Kierkegaard—que había sabido ver y flagelar lo irresponsable y fantástico del estilo vital estético—demostrar que “la unificación de la vida bajo la norma ética lejos de suprimir la belleza, remata, por el contrario, trascendiéndolo, su carácter estético: el nuevo plano así realizado—lo que pronto se llamará el estadio ético—se manifestará precisamente en el matrimonio” (MESNARD, o. c., p. 225).

Matrimonio que aun siendo paradigma del estadio ético no pierde, empero, su valor estético, y en cuya consideración apunta uno de los conceptos fundamentales en el pensamiento de Kierkegaard: el de decisión. Por eso, en este estadio adquieren las relaciones un carácter si no de necesidad—que llegan a alcanzar en determinados casos—sí cuando menos de permanencia siquiera en el plano de lo puramente temporal. Las relaciones y, por consiguiente, las manifestaciones de sociabilidad que se dan en el estadio ético de la vida son, por el mero hecho de surgir bajo la influencia de un factor hondamente psíquico, las más importantes desde un punto de vista humano.

Y ello parte del hecho evidente de que lo ético ejerce un profundo influjo sobre lo que se llaman los “usos sociales” que han sido considerados por algunos escritores, tal, por ejemplo, Ortega y Gasset, como reveladores de lo que venimos denominando el fenómeno social. Claro es que éste no queda ni puede quedar limitado a tales usos—y menos todavía agotado en

ellos—, sino que va mucho más allá presentando una serie de actos engendradores de unas relaciones que en la mayor parte de los casos vienen a quedar insertadas en la esfera de lo ético.

Apuntemos aquí, aun cuando de pasada, que también lo jurídico y lo político se insertan, al menos parcialmente, en el orbe de lo ético, entendiéndose esta palabra no solamente en su sentido etimológico, sino también en el científico.

Por su parte, Spranger nos muestra tres tipos de hombres que pueden muy bien considerarse como contrapuestos al *homo aestheticus*: ellos son el *homo oeconomicus*, el *homo socialis* y el *homo politicus*.

El primero de ellos, o sea el *homo oeconomicus*, es para el autor alemán nombrado (o. c., p. 166) aquel que en *todas* las relaciones vitales antepone el valor de utilidad. “Todo se le convierte en instrumento de conservación de la vida, de lucha natural por la existencia, todo lo reduce al designio de hacer la vida agradable. Ahorra materia, energía, espacio y tiempo con el fin de obtener un máximum de efecto útil... Pero el valor de su quehacer no reside en las honduras de una disposición que decida valores, sino en el efecto de utilidad de índole totalmente externa” (ibíd.).

En cuanto al *homo socialis* podría decirse que es aquel en cuya vida mental actúa la actitud social como principio organizador, eliminando desde luego todos los actos sociales basados en reflexión racional práctica. Y cuida de puntualizar Spranger: “Sólo tiene carácter ético pleno la conducta social cuando se convierte en dirección *psíquica permanente*. La compasión momentánea no es *ethos* aún. Es necesaria la peculiar *autovinculación* que hace de la conducta social una especie de propia ley racional. A esta ética índole espiritual que se proyecta sobre los demás benéfica y constante llamamos *fidelidad*. La forma social de motivación responde, pues, al *ethos* personal de la *fidelidad* abnegada. De donde naturalmente se concluye que “las formas que adopta el tipo social como fenómeno son incontables si se pretende incluir todas las formas fundamentales de la sociedad en que el amor y la fidelidad constituyen los vínculos sustentadores” (o. c., páginas 222-223).

Por último, el *homo politicus* puro es el que pone al servicio de su voluntad de poder todas las zonas de valor de la vida (SPRANGER, o. c., página 232). Mas “raramente se observa en la realidad este tipo puro de *homo politicus*. El poder supremo aparece siempre como poder *colectivo*. Esto presupone que los hombres se sienten en primer término solidarios y que viven los unos para los otros. Aquí está dado, pues, un vínculo social. Quien quiera llegar a ser vínculo y brazo de este poder colectivo ha de incorporarse algo del espíritu de la comunidad. Al ejercer el predominio

sobre el prójimo actúa a su favor. Esta síntesis se incluye ya, como tal síntesis, en la zona ética" (o. c., p. 239). Ha de advertirse, por último, que las formas en que hace su aparición el *homo politicus* son de infinita variedad si se tiene en cuenta que en todas las fases y círculos sociales hay dominadores y dominados, libres y dependientes. Mas también la forma vital de quien libre y conscientemente sirve puede tener su grandeza ética, ya que no ha de olvidarse que en una alta consideración moral, regir y servir pueden ser sinónimos.

Lo cierto es que "aun las más altas formas de la vida moral no corresponden sino a la realización de formas concretas que no tienen repercusión profunda sobre la conciencia del individuo. El *pathos de la ética* consiste en la acción: es decir, que es lo suficientemente fuerte para comprometerse en la vida concreta, pero insuficiente para alimentar las revoluciones internas que son la forma más elevada y más decisiva de la vida espiritual" (MESNARD, o. c., p. 320). Pues no hay que olvidar que, como escribe Kierkegaard, "la ética es después de todo una ciencia ideal y esto no solamente en el sentido en que lo es toda otra ciencia, la ética introduce la idealidad en la realidad, pero por otro lado no está hecha para elevar la realidad hasta la idealidad" (*El concepto de la angustia*, edición inglesa, p. 15).

Por eso será necesaria una nueva ética cuyos rasgos fundamentales señala el pensador danés (o. c., pp. 18-21); ética que encuentra su lugar como ciencia que tiene la conciencia dogmática de la realidad como tarea para esa misma realidad (p. 18). Y es que la realidad ética del individuo es la única realidad (KIERKEGAARD, *Postscripto conclusivo no científico*, edición ingl., p. 291).

Ahora bien. De lo *estético* que no encuentra contradicción en el hecho de existir se pasa a lo *ético*, que encuentra la contradicción pero dentro de la autoafirmación. Se hace menester, pues, dar un paso más. El siguiente vendrá dado por la *religiosidad A* que comprende la contradicción como un sufrimiento en la autoaniquilación, aun cuando dentro de la inmanencia, pero por acentuar éticamente—importa hacerlo notar bien—el hecho de la existencia, previene al existente de devenir abstracto en la inmanencia, o de devenir abstracto por desear permanecer en la inmanencia. Por último, la *religiosidad paradójica* rompe con la inmanencia y hace del hecho de existir la contradicción absoluta, no dentro de la inmanencia sino contra la inmanencia (KIERKEGAARD, *Postscripto*, ed. cit., p. 507).

Tal es la razón de que el hombre religioso experimente una gran dificultad en encontrar en el mundo el equilibrio de su vida cotidiana. Pues la resolución heroica de consagrarse exclusivamente al Altísimo no necesi-

ta de ritos extraños ni de un hábito que pueda tomarse por patente de santidad. Lo difícil consiste en quedarse viviendo en el mundo finito en el que conserva sus actividades pero sin tener su vida en sí mismo (MESNARD, obra citada, pp. 329-330).

Quien así se comporta es el auténtico *homo religiosus* que mantiene sus vinculaciones sociales, o que viviendo en soledad no se desinteresa de la sociedad. Claro está que en esta tipología caben no pocas variedades: los profetas, los iniciadores, los creadores, los reformadores... Tipo profético que "está siempre en conflicto con la colectividad religiosa o social, que no está nunca de acuerdo con el medio y con la opinión pública. Es, como se sabe, siempre desconocido y se le arrojan piedras..." (BERDJAEV, *Cinq méditations sur l'existence*, pp. 108-109). Pero este hombre, a la vez, "está vuelto por entero y en toda circunstancia hacia los destinos del pueblo y de la sociedad, los juzga, pero no deja de interesarse por su destino. No se ocupa de su propia salvación, de sus sentimientos y estados de conciencia, sino que mira hacia el reino de Dios, hacia la perfección de la humanidad e incluso del universo entero" (BERDJAEV, o. c., p. 109).

MUNDO EXTERIOR Y SOCIABILIDAD

En el epígrafe anterior hemos analizado los factores psíquicos o internos a que obedecen las distintas manifestaciones de sociabilidad con que nos es dado tropezarnos y en medio de las cuales, por otra parte, vivimos al estar inmersos en una pluralidad de ellas.

Decíamos también más arriba que todas estas manifestaciones, como por otra parte los "útiles" que nos "hacen frente", nos revelan la existencia de un "mundo" por completo distinto del natural y al que acostumbra- mos a distinguir con el nombre de "social". Donde vendría a plantearse el problema de en qué esfera del total mundo que nos es dado ha de insertarse este mundo de lo "social", de los "útiles a la mano para" y de las "manifestaciones de sociabilidad".

Sabemos que nos encontramos siempre con un mundo "circum-stante", con lo que y por de pronto parecería que todo este complejo de "lo social" habría de colocarse en esa particular esfera de lo que está en nuestro entorno, y así en efecto ocurre en la casi totalidad de los supuestos que nos es dado contemplar. Pues que ya también sabemos que el "ser ahí" es "ser ahí con", a lo que ha de agregarse el plexo no sólo de "útiles a la mano", sino de referencias y de señales que esta copresencia del "otro" y de los "otros" lleva forzosamente aparejada.

Ahora bien. Hablábamos asimismo de un mundo "distante" que no lo

es tanto en función de un "aquí" y de un "ahora" puramente espaciales y temporales, sino en función precisamente de la manera en que el hombre mide y considera lo que está en su entorno y que es "distante", además, por contraposición al que llamábamos mundo "doméstico" que nos es peculiar y propio, por lo cual, aun siendo "distante" para un hombre puede muy bien entrar, y de hecho entra muchas veces, en la categoría de lo "doméstico" para otro hombre.

¿Juegan en esta apreciación calificativa los estadios de la vida en cuanto consecuencia de un particular modo de enfrentarse con el mundo? La respuesta no es fácil ni obvia. Kierkegaard, que yo sepa al menos, no se planteó el problema y, por consiguiente, no pudo esbozar una solución. Sin embargo, tal vez tomando en consideración lo que decíamos al final del epígrafe anterior no resulte demasiado difícil presentar cuando menos un proyecto de respuesta que nos ayude a comprender la cuestión.

Para el *homo aestheticus*, hombre de impresiones y de expresiones, todo está ahí dado en presente, todo le es "próximo"—vale decir "doméstico"—precisamente porque elude o intenta eludir toda contradicción en su existencia. Mas esa "proximidad" lo es única y exclusivamente en función de la momentaneidad e incluso de la eventualidad de sus vinculaciones. El sentimiento de *fides* no existe en él y por tanto lo que le ha sido próximo en un momento y de manera eventual pasa en seguida a la categoría de lo "distante" en cuanto no se produzca un goce de índole estética en consonancia con su modo de ser.

Por el contrario, para el que—resumiendo las características que Spranger atribuye al *homo oeconomicus*, al *socialis* y al *politicus*—pudiéramos llamar *homo oethicus*, todo le está "presente", todo para él es mundo "circundante"—cuando menos en principio o en primera instancia—y está dispuesto a hacer del mundo "público" e incluso del mundo "distante" un mundo "circum-stante". Esto se hace más perceptible en los tipos que Spranger denomina *homo oeconomicus* y *homo politicus*, especialmente en este último en cuanto que lo que busca es satisfacer su ansia de poder y de dominación, pues no bastándole a su afán el mundo estrictamente circundante trata de extenderlo a otras esferas.

En cuanto al *homo religiosus*—en contraposición con los tipos anteriores—intenta no sólo trascender el mundo circundante, sino que, con intención de perfeccionarlo, pretende realizar en él un mundo que pudiéramos calificar de "ultra-distante" en cuanto "ultra-terreno". Y esto no únicamente el hombre que pudiéramos decir en términos kierkegaardianos poseedor de una religiosidad A, sino fundamentalmente el hombre portador de una religiosidad paradójica, es decir, el *homo religiosus* que no ha abandonado

el mundo *circum-stante*, pero que trabaja por convertirlo en un trasunto—lo más perfecto posible—del que hemos calificado de “ultra-distante”.

Todo este mundo exterior, pues, al recibir en sí la acción de los distintos tipos de hombres—sin olvidar el *theoreticus*—, condiciona también de manera directa y necesaria las manifestaciones de sociabilidad desde el punto y hora que sólo en él tienen o pueden tener efectividad plena.

TIEMPO, ESPACIO Y SOCIABILIDAD

Este mundo exterior a que nos hemos referido en el epígrafe precedente está limitado tanto temporal como espacialmente, por donde tiempo y espacio vienen a jugar primordial papel en la consideración de esta sociabilidad, máxime si se tiene en cuenta el que el “ser ahí con” que somos nosotros estamos también condicionados temporal y espacialmente.

Por otra parte, si el tiempo y el espacio son, como quería Kant, formas *a priori* de la sensibilidad y, por consiguiente, condiciones también *a priori* de los fenómenos, no cabe duda de que la sociabilidad y sus manifestaciones se producen dentro de este doble ámbito en cuanto ellas asimismo entran en la categoría de lo fenoménico. Mas esto ocurre aunque no se acepte en toda su dimensión la tesis kantiana. Pues que no podemos nosotros, efectivamente, imaginarnos que las diferentes manifestaciones de sociabilidad que en su conjunto constituyen eso que hemos venido llamando “fenómeno social” puedan tener una dimensión que no sea temporal y espacial.

Decimos “espacial” en cuanto son algo que se produce fuera de nuestro propio yo, dado que aun en el supuesto de que el sentimiento de sociabilidad tenga su origen—o su punto de arranque, si se prefiere—en el propio “yo” de cada hombre, las consecuencias se producen fuera, es decir, en un espacio que aun siendo en cierta medida el espacio de su propia persona es, sin embargo, y al mismo tiempo, un espacio circundante o *circum-stante*. Espacio que, según decíamos antes refiriéndonos al “mundo”, puede ser más o menos amplio, pertenecer al orbe de lo “público” o de lo “doméstico”—incluso a veces y por contraposición al mundo “distante”—, pero que siempre estará referido al propio y particular “yo” de cada uno de los seres que “están ahí con otros”.

La importancia del factor espacial se acrecienta todavía más si se toma en consideración el hecho de que ese espacio constituye precisamente—y por ser espacio “circum-stante”—el medio ambiente en que cada uno de nosotros, es decir, cada uno de los “yos” que “estamos ahí”, vive, se mueve

y actúa. Punto éste de capital importancia por las consecuencias que de él se derivan.

El "ser en el mundo" es sin duda una estructura necesaria y *a priori* del "ser ahí", siquiera diste mucho de determinar plenamente el ser de este último. Nos referíamos más arriba al mundo circundante del que decíamos, siguiendo a Heidegger, que podía ser un mundo "inmediato" o un mundo "público"; mas en cualquiera de estos supuestos al "ser ahí" le atribuimos una espacialidad que ostenta los caracteres del des-alejamiento y de la dirección.

Por eso precisamente hablamos de lo "circundante" y de la *circumstantia*, es decir, de lo que está en nuestro en-torno o en nuestra cercanía, a la cual queremos atraer todas las cosas superando la "lejanía" en que puedan encontrarse con respecto a nuestro propio Yo. Este des-alejamiento, que significa tanto como acercamiento, obedece a nuestra pretensión de des-angustiarnos queriendo, para conseguirlo, conocer, colocando en nuestro ámbito—es decir, "a la mano" o "ante los ojos"—los otros entes que "están ahí", sean o no sean otros "yos". Y ello porque la angustia es, como ya hubimos de decir, de lo que no se conoce, situándose siempre por otra parte—y precisamente por tal razón—en proyección de futuro.

No es posible, por otra parte, olvidar el hecho de que este espacio da ocasión a los fenómenos que se han denominado de "movilidad", los cuales tienen una importancia considerable en cuanto son ellos precisamente los que influyen de manera notable y directa casi siempre en la formación de la cultura en los diversos ambientes en que vive y actúa el hombre.

Este espacio de que venimos hablando en cuanto ámbito en que nos movemos se llama o recibe el nombre de "medio ambiente" y con plena independencia de su carácter de publicidad o de domesticidad, de acercamiento o de distancia, puede ser, y es de hecho, físico y moral. De donde, en cuanto concierne a la sociabilidad, vendríamos a encontrarla condicionada—prescindiendo, al menos por ahora, del que llamamos mundo "distante", pero que también juega papel de importancia en este orden de cosas—por cuatro especies de espacio: público físico, público moral, doméstico físico y doméstico moral.

Cada uno de ellos puede, por su parte, combinarse perfectamente con cada uno de los tres estadios de la vida que operan como factores psíquicos ya en un sentido positivo ya en un sentido negativo, con lo que las diferentes manifestaciones de sociabilidad encuentran encaje adecuado y justificación suficiente.

El tiempo, que ha sido definido por Heidegger como "advenir presentando que va siendo sido", nos ofrece tres momentos de los cuales tan sólo

uno tiene realidad concreta. Únicamente aceptando la fórmula agustiniana podríamos dar vigencia a los otros dos.

Volveríamos por ello para explicar el fenómeno social a la tesis de Kierkegaard para quien el momento, el instante en que se ejercita la decisión es lo que tiene plena y absoluta validez. Ni el pasado ni el futuro la tienen en cuanto que el uno fue y ya no es y el otro no es todavía. Lo que está siendo es lo que vale en los distintos órdenes de la vida y con respecto a las diferentes especies de fenómenos, lo que quiere decir que las manifestaciones de sociabilidad importan en cuanto "son" y no en cuanto "fueron" o "serán"; si bien ha de establecerse una distinción entre estos dos últimos supuestos, dado que las que son pueden tenerse por consecuencia de las que fueron, pudiendo éstas, además, ser conocidas mediante el estudio y la investigación. Las que serán y todavía no son, aun siendo consecuencia de las que son, no admiten el conocimiento sobre ellas si no es mediante simples hipótesis que, por serlo, corren el peligro de resultar equivocadas.

Donde importa advertir, a mayor abundamiento, que en las formaciones sociales con que nos encontramos y en muchas de las cuales estamos inmersos, es menester considerar que tienen ellas un *tempo* interior por el que se distinguen las unas de las otras. Se da en ellas un ritmo que determina, según su intensidad, que sean estas formaciones más o menos duraderas. Es algo que resulta difícil de explicar, pero que en ocasiones es fácil de percibir y más aún de intuir.

El tiempo, además, en combinación con otros elementos, muchos de ellos situados en la esfera de lo imponderable, introduce cambios o modificaciones en esas manifestaciones de sociabilidad que van de tal suerte evolucionando para mejor acomodarse a las necesidades o a las exigencias de las sucesivas edades.

En la consideración temporal de las manifestaciones de sociabilidad juegan todos y cada uno de los factores que se apuntaban al hablar del espacio: medio ambiente doméstico y público, físico y moral y estadios de la vida, como, a veces, el mundo que decimos distante.

EL ESPÍRITU DE CADA ÉPOCA

Si el tiempo ejerce, como hemos dicho, un positivo influjo sobre la sociabilidad y sus diversas manifestaciones, evidente es también que lo que se acostumbra a denominar el "espíritu de la época" lo ejercerá también y de manera que suele ser casi siempre harto patente.

Los autores que se ocupan del tema suelen entender por "espíritu de la

época" la manifestación de la conciencia pública proveniente del sentir y del obrar común, pues que no es posible olvidar que son los hombres con sus acciones y con sus reacciones quienes dan sentido y significación a la época en que viven. Sin embargo, y bien analizado el término, forzoso es convenir en que el espíritu de cada época es algo que por sutil e imponderable escapa a todo análisis en el sentido de que éste, por muy agudo y penetrante que sea, no acierta a comprender el fenómeno en toda su integridad, dejando perder facetas y matices que constituyen precisamente la característica de cada una de tales épocas históricas.

Lo cierto es, bien miradas las cosas, que tal espíritu es no solamente el resultado de la *communis opinio*, sino muchas veces—y ello cuando, como a menudo ocurre, persisten los arrastres de períodos anteriores—el determinante de la misma, puesto que cada época experimenta necesidades propias y particulares que determinan una específica manera de pensar y de sentir. Todo ello aparte, ni que decir tiene, del peculiar bagaje espiritual que influye poderosamente sobre lo material. Es aquí donde lo que habitualmente se llama el "medio ambiente moral" o "clima moral" juega papel que ha de calificarse de primordialísimo.

Es menester advertir para comprender mejor cuanto decimos que aun cuando el espíritu de la época pasa con las circunstancias que hubieron de engendrarlo—o que, al menos, contribuyeron a engendrarlo—, su temporalidad no es absoluta: antes, por el contrario, ha de decirse que el "clima moral" se perpetúa indefinida o casi indefinidamente. Es él, en efecto, el que, actuando sobre las generaciones que se suceden, contribuye a formar eso que llamamos "tradición", con lo cual puede muy bien afirmarse que viene a reducirse la tarea de cada época a eliminar lo que en las anteriores pudiera haber de accidental y consolidar en cambio lo estrictamente sustancial, que es conservado en atención a estimarse que cuadra y conviene a todos los tiempos y a las generaciones todas, originando así y de tal suerte en los diversos pueblos lo que se ha convenido en llamar el "espíritu nacional", producto decantado del espíritu de las diversas épocas, los cuales conservan, empero, su sentido y significación propios y específicos.

Teniendo en cuenta lo que dicho queda, ha de estimarse que es la Historia auxiliar poderosa de nuestra disciplina, ya que una detenida meditación sobre ella y sus enseñanzas nos muestra de manera harto patente la realidad indiscutible de lo que aquí consignamos.

PLURALIDAD DE HECHOS SOCIALES

De todo cuanto dejamos escrito en los epígrafes que anteceden sigue que el total fenómeno social en cuanto conjunto de las manifestaciones de la sociabilidad humana, reviste una pluralidad de aspectos que de manera lógica y necesaria da lugar a una pluralidad de hechos sociales, todos los cuales tienen una nota común a la vez que poseen rasgos característicos que los diferencian entre sí. Hechos que precisamente por ser o constituir una proyección externa de las diferentes manifestaciones de la sociabilidad humana responden a los peculiares factores psíquicos determinantes de los mismos, así como a los externos representados por las condiciones de tiempo y de espacio en que, al igual que todo otro fenómeno de cualquier índole, vienen dados.

La nota común a que aludimos viene significada, lo mismo que en las manifestaciones de sociabilidad que producen los hechos, por la específica naturaleza humana que hace que en ninguno de ellos pueda prescindirse de eso que llamamos "humano" sin grave riesgo de que se pierda su auténtico sentido y valor.

Esos hechos sociales vienen produciéndose desde que se plasma en realidad una forma cualquiera de la sociabilidad humana sin que importe la peculiar índole de la misma, es decir, que toda manifestación de esa sociabilidad, eventual o permanente, inmanente o trascendente, da lugar siempre al nacimiento de un hecho social.

Este es, ante todo, un hecho histórico, aun cuando sea forzoso reconocer que tal historicidad no agota la esencia de este hecho, el cual ha de reunir determinadas calificaciones para que pueda ser tomado en consideración. Un hecho aislado en el que intervengan hombres puede ser efectivamente un hecho social, pero no podrá quedar insertado de modo definitivo en esta categoría si se produce esporádicamente y consintiendo una solución de continuidad entre él y otros de características análogas.

CLASIFICACIÓN DE LOS FENÓMENOS SOCIALES

Tomando en consideración cuanto hemos dicho en los epígrafes dedicados a examinar el problema de los factores internos (estadios de la vida) y el de los factores externos (tiempo y espacio, mundo exterior), es posible llegar a una nueva clasificación de los fenómenos sociales que se presentan a nuestra consideración escalonándose, según decíamos en su lugar oportuno, desde la momentánea y eventual relación que nace entre dos o más

personas que coinciden en algún lugar con un motivo cualquiera, hasta la que se sitúa en el plano de lo definitivo y permanente, cabiendo en ambos supuestos—es decir, tanto en lo eventual como en lo definitivo—una extensa gama de variedades que se acrecientan si se piensa en los estadios intermedios.

Basta combinar adecuadamente esos factores psíquicos o internos y los externos para encontrar un encasillado casi perfecto al menos en donde puedan encajarse todas esas manifestaciones de sociabilidad y subsiguientes formaciones sociales que se nos brindan con próspera generosidad.

Por lo que hace al factor "tiempo", ya hemos dicho que sólo el presente tiene plena y absoluta validez; mas no por eso ha de rechazarse la consideración histórica de aquellas manifestaciones y formaciones de las cuales las del momento actual son consecuencia directa y necesaria.

En síntesis: estadios de la vida y mundo exterior son elementos imprescindibles en una clasificación de las manifestaciones y formaciones sociales si ella ha de responder a un criterio fenomenológico y comprender dentro de sí a lo social en cuanto fenómeno vital.

JOSÉ LUIS SANTALÓ R. DE VIGURI.