

## LA INDOLE SOCIAL DEL HOMBRE EN UNA MUESTRA DE AUTORES ANTIGUOS Y MODERNOS

No se puede concebir al hombre totalmente marginado de la sociedad, al menos desde un principio. El ser humano es fruto de una cooperación entre dos seres y toda su vida posterior está enmarcada y marcada por la convivencia con otros individuos de su misma especie. Hay en el hombre una dimensión social; pero, ¿qué alcance tiene semejante dimensión?, ¿en qué medida es el hombre social?

Las respuestas han sido y son muy variadas. Para Aristóteles, santo Tomás y el pensamiento tradicional en general, el hombre es, por naturaleza, social. Para los partidarios del contrato social el hombre es un ser solitario de suyo, que sólo por conveniencia decide aceptar la unión y cooperación con los demás hombres. Entre los modernos hay quienes piensan que el hombre carece de toda dimensión individual; es todo él social y producto de la sociedad. Otros, en cambio, consideran más bien que el hombre es un ser cerrado en sí mismo, impermeable en realidad a toda influencia proveniente del contorno humano que le rodea.

En dependencia de la concepción de la naturaleza humana respecto de lo social se halla la valoración dada a la persona humana y a su actuación. Para los tradicionalistas el individuo es una parte del todo social al que se ordena por entero, y ello no significa en modo alguno la supresión de los valores personales, antes, por el contrario, su salvaguarda y refrendo. No

obstante, últimamente algunos autores (MARITAIN es el más representativo) han juzgado oportuno señalar que no todo el hombre es social, sino sólo una parte de él; o, como otros prefieren, hay en el hombre dos tipos de actividad, social una y personal la otra, bien que en ambas se halle comprometido todo el hombre (Utz). Igualmente los contractualistas, una vez que colocan al hombre en la sociedad, lo quieren todo él social, como la parte es enteramente una participación de la esencia de su todo. Modernamente se habla del hombre masa, sin faz personal, especie de autómata creado por la sociedad y movido por ella. Al extremo contrario hay quienes piensan que las motivaciones últimas de toda acción humana sólo encuentran su definitiva explicación en algún elemento exclusivamente personal, a duras penas perceptible o localizable por el espectador externo.

Es conocida la división dicotómica presentada por Othmar Spann de las opiniones sobre la relación en que se hallan hombre y sociedad: *el individualismo*, según el cual "el individuo es antes que la sociedad; el ciudadano, antes que el Estado; el creyente, antes que la Iglesia; el individuo económico, antes que la economía nacional; la parte, antes que el todo" (SPANN, Othmar: *Filosofía de la sociedad*. Revista de Occidente. Madrid 1933. 236 pp.: p. 16); y el *universalismo*, según el cual la sociedad es el profenómeno social, algo substantivo en sí mismo, una totalidad que da vida y sustenta a las partes que la integran, o sea, los individuos humanos; éstos carecen de relieve propio, son simplemente miembros del todo (Id., *ibid.*, p. 18 ss).

Es indudable que cualquiera que sea la opinión que se tenga sobre el mejor sistema según el cual deba concebirse y organizarse la sociedad, tal opinión dependerá, al menos en un orden lógico riguroso, de la respuesta dada a la cuestión sobre la índole social del hombre; el estudio de la misma ha de preceder toda teoría sobre los sistemas sociales.

En el presente artículo presentamos un breve análisis comparativo e histórico de algunas opiniones más representativas sobre la naturaleza social del hombre. Los autores escogidos son una pequeña muestra de pensadores antiguos y modernos que se han expresado acerca de esta cuestión. El propósito principal perseguido es mostrar cómo, a pesar de contar con principios y objetivos distintos, tales autores coinciden en el fondo.

## I. EL HOMBRE, SER SOCIAL

En las diversas interpretaciones existentes sobre el carácter social del hombre han influido, no cabe duda, el esquema mental general con que cada autor se ha acercado a examinar esta propiedad del ser humano. No obstante, creemos poder presentar una sorprendente coincidencia entre los filósofos antiguos y los sociólogos modernos por cuanto a la naturaleza social del hombre se refiere, por más que, casi siempre, las consecuencias que deducen sean francamente dispares.

1.—Entre los antiguos, Platón vio en la sociedad un simple medio para proporcionar a cada hombre la felicidad final que anhelaba. Todos desean ser felices, pero pocos, muy pocos, tienen una idea exacta de lo que es el verdadero bien. Estos pocos —filósofos de gran envergadura— habrían de organizar la sociedad de manera que la consecución de la felicidad fuera posible a cualquiera con que sólo se sometiera a las normas y directrices que le dieran los filósofos. Lo que el individuo no podría conseguir por sí solo, podría conseguirlo fácilmente encuadrado en una sociedad organizada a tal fin. El hombre solo, aislado, o incorporado a una sociedad mal concebida, se empobrece y se aparta de su ser auténtico, que viene dado justamente por la búsqueda y logro del bien supremo verdadero<sup>1</sup>.

Aristóteles se expresa más decididamente. La convivencia social es tan de la esencia del hombre que sin ella no tenemos ser humano. Quien vive en solitario o es un dios o una bestia<sup>2</sup>. Todo ser humano apetece la felicidad<sup>3</sup>, la cual estriba, en el orden práctico, en el bien vivir, en la vida virtuosa<sup>4</sup>. El ejercicio de la virtud exige una alteridad<sup>5</sup>, sobre todo las virtudes más perfectas, como la justicia y la amistad. Tal alteridad se

<sup>1</sup> Sobre este aspecto del pensamiento de Platón consúltese a ESTEBANEZ, EMILIO G.: *El bien común y la moral política*. Herder, Barcelona 1970, 167 pp.: páginas 7ss.

<sup>2</sup> *Polít.* I, 2, 1253a27.

<sup>3</sup> *Et. Nic.* I, 7, 1097a38.

<sup>4</sup> *Ibid.* X, 8, 1178a9ss. Aristóteles habla de dos felicidades; una, teórica o contemplativa, y otra, práctica; pero esta última es la que más llama su atención. Véase a este particular ESTEBANEZ, o. c., pp. 29-33.

<sup>5</sup> *Polít.* II, 5, 1263b5-12.

da en máximo grado en la polis, el tipo de sociedad más perfecto<sup>6</sup>, ya que el número de miembros y la amplia distribución de funciones en ella existentes, le permiten una existencia autárquica<sup>7</sup>; en esta sociedad, aunque el bien común imponga una coordinación de todas las actividades y una conspiración de las mismas hacia un mismo objetivo, la unidad no ha de ser tal que destruya toda distinción entre el tú y el yo, lo tuyo y lo mío. Esta distinción es precisamente la base de toda relación social, de modo que donde no se da o es menos acusada no tenemos sociedad o la tenemos imperfecta. Aristóteles critica severamente el comunismo social de Platón, pues la unidad por éste preconizada impide toda interacción personal al destruir las fronteras entre el yo y el tú<sup>8</sup>. Sin esta interacción personal no cabe el ejercicio de la virtud, y sin éste no hay ni hombre ni sociedad, ya que el fin, tanto del hombre como de la ciudad, es la vida virtuosa<sup>9</sup>. Cuando la razón de alteridad disminuye, disminuye el grado de socialidad. Así, la aldea o la familia son sociedades más imperfectas. Cuando en la ciudad se urge excesivamente la unidad de todos los miembros —como en la teoría de Platón— la sociedad política degenera en familiar; y ésta, a su vez, puede degenerar en individuo<sup>10</sup>. Y el individuo solitario, de no ser un dios, degenera en bestia. Es decir, sin convivencia social no hay hombre; y a mayor grado de vida social, mayor perfección adquiere el hombre en ella encuadrado.

El hombre, en efecto, según Aristóteles, es y vale tanto cuanto es y vale la comunidad en que vive. Su desarrollo y su perfección dependen, o, mejor aún, se identifican, con la perfección de su sociedad. La sociedad perfecta es la polis; luego, la aldea; después, la familia. Dentro de la polis, los diversos regímenes —aristocrático, democrático, etc.— poseen distinta perfección, perfección que afecta distintamente al ciudadano bajo esos regímenes. El individuo carece de dimensión propia, distinta de la social; no puede ser algo distinto —ni mejor ni peor— de lo que es como miembro social. Su perfección humana no es otra que la perfección social de que goza la comu-

<sup>6</sup> *Ibid.* I, 1, 1252a1-5; 2, 1253b30.

<sup>7</sup> *Ibid.* III, 9, 1280b30ss.

<sup>8</sup> *Ibid.* II, 1-6, 1260b36-1265b18.

<sup>9</sup> *Ibid.* III, 9, 1280a31; 1280b6-8; 1280b33-35; 11, 1281b1; *Et. Nic.* I, 2, 1094b6-11.

<sup>10</sup> *Polít.* II, 2, 1261a18-19; 5, 1263b34.

nidad en que vive. La sociedad perfecta es la polis, la ciudad. El hombre perfecto será, pues, el ciudadano, el buen ciudadano; dentro del género ciudadano, el grado mayor lo alcanzará el que es miembro de un régimen mejor —el democrático (?)—<sup>11</sup>. A medida que el tipo de sociedad disminuye de calidad, disminuye igualmente la calidad humana del individuo, hasta desaparecer totalmente —bestia o dios— si carece de toda vinculación social.

En una palabra, el hombre, para realizarse, necesita de la sociedad<sup>12</sup>.

Santo Tomás recuerda repetidas veces la indigencia y necesidad que rodean al hombre, tales que por sí solo no podría superarlas. A un nivel simplemente biológico los elementos hostiles que amenazan toda vida acabarían con la del hombre, pues éste carece de medios adecuados y naturales para defenderse por sí solo. Los animales tienen una piel fuerte para protegerse del frío, uñas, cuernos, garras, etc., para proporcionarse el alimento y hurtarse a los ataques de sus enemigos. Más aún, poseen una estimativa natural por la que perciben automáticamente lo nocivo y lo inocuo; así, la oveja, visto el lobo, huye. Nada de esto posee el hombre desde el principio. Sin la ayuda de otros hombres no podría subsistir<sup>13</sup>. A un nivel superior —intelectual, moral, religioso—, esta mutua dependencia es también notoria. En el orden intelectual, la dificultad misma de las verdades especulativas y prácticas, la pereza que afecta a gran parte de los hombres, la brevedad de la vida humana, hacen imposible que un hombre solo pueda llegar al conocimiento de la verdad, sin errores y en un plazo de tiempo adecuado para ordenar su vida consciente al recto fin<sup>14</sup>. En el orden natural, son muchos —sobre todo, entre los jóvenes— los que padecen una excesiva inclinación al vicio y a los placeres indebidos, in-

<sup>11</sup> *Ibid.* III, 4, 1276b30. Sobre la identificación de hombre bueno con ciudadano bueno en Aristóteles véase ESTEBANEZ, o. c., pp. 38-41.

<sup>12</sup> Cfr. *Et. Nic.* VIII, 1, 1155a5ss. También el hombre ya virtuosamente perfecto necesita de la sociedad para poder ejercer y explayar su virtuosismo, como el mismo Aristóteles indica en el lugar citado. Santo Tomás, comprometido por el monaquismo cristiano, concederá, aunque a duras penas, la posibilidad de una vida solitaria para los ya perfectos.

<sup>13</sup> *De Regim. Princ.* I, 1. Cfr. también *In I Ethic.*, lect. 1 (Edic. Marietti, n. 4); 2-2, 129, 6 ad 1.

<sup>14</sup> ICG, 4; 1,1,1; 2-2, 2, 3-4; IICG, 147.

clinación que sólo con la ayuda, afecto y amonestación de los demás puede ser corregida y orientada hacia el bien<sup>15</sup>. En el orden religioso —sobrenatural— el hombre necesita para progresar en este dominio, aparte de la gracia y de la ley divinas, de la instrucción de los demás hombres en las verdades contemplativas, así como de sus ejemplos y corrección para doblegar sus malos afectos. Atento a la tradición monástica, reconoce santo Tomás la posibilidad de que un hombre que ya haya alcanzado la perfección pueda vivir en solitario, como san Juan Bautista o san Antonio; pero, a más del carácter excepcional que da a este tipo de vida, la considera peligrosísima<sup>16</sup>. El hombre sólo puede realizarse en la sociedad con los demás hombres; fuera de ella no puede ni sobrevivir y, de conseguirlo, sólo llegaría a ser una bestia, a no ser que una fuerza superior —de cariz sobrenatural— lo convierta en un dios, esto es, en un varón divino<sup>17</sup>.

Para los partidarios de la ficción contractualista, el hombre presocial dispondría de menos medios para llegar a la perfección debida a su naturaleza que el hombre social. Hay, sin embargo, diversos matices entre estos autores. La vida del hombre asocial sería, según Hobbes, “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”<sup>18</sup>. El estado perpetuo de guerra en que viviría aquel hombre no daría para más. “La condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada de lo que pueda hacer uso que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos. De aquí se sigue que, en semejante condición, cada hombre tiene derecho a hacer cualquier cosa, incluso en el cuerpo de los demás. Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hom-

<sup>15</sup> 1-2, 95, 1c; IIICG, 128; *In I Ethic.*, lect. 9 (Edic. Marietti, n. 112).

<sup>16</sup> 2-2, 188, 8; *In I Polit.*, lec. 1 (Edic. Marietti, n. 34ss).

<sup>17</sup> 2-2, 188, 8 ad 5.

<sup>18</sup> *El Leviatán*, citado según EBENSTEIN, WILLIAM: *Los grandes pensadores políticos. De Platón hasta hoy*. Revista de Occidente, Madrid 1965, XX-1182 pp.: página 447.

bres”<sup>19</sup>. Para hurtarse a semejantes calamidades y procurarse una vida más aceptable y digna, el hombre se ve impulsado y necesitado de la organización social.

Para Locke, ese estado de naturaleza no es tan negro como para Hobbes. El hombre conocería y respetaría —en cierta medida— la ley natural. Pero tal estado resulta peligroso a la larga. Por eso, “el género humano se ve rápidamente llevado hacia la sociedad política, a pesar de todos los privilegios de que goza en el estado de naturaleza, porque, mientras permanecen dentro de éste, su situación es mala”<sup>20</sup>.

Rousseau considera que la máxima perfección humana estriba en la libertad y la igualdad. En el estado de naturaleza primitiva el hombre era libre, pero nada más. El hombre pre-social gozaba de independencia, pero abandonado a sí mismo su vida no se diferenciaba de la de un simple bruto feliz<sup>21</sup>. De hecho, pues, el hombre precisa de la sociedad para su perfección; únicamente que la sociedad actual —en la que vive Rousseau— es una sociedad injusta, incapaz, por tanto, de garantizar el armónico desarrollo del hombre. La sociedad ha de constituirse sobre un contrato social justo, esto es, en el que la igualdad real y la libertad de todos los contrayentes sea reconocida y eficazmente salvaguardada<sup>22</sup>. La sociedad justa es, pues, el medio que necesita el hombre para asegurar su propia perfección.

Los autores que hemos reseñado —a los que podríamos llamar clásicos de la filosofía social— están de acuerdo en subrayar que el hombre, para sobrevivir y desarrollarse, precisa de la sociedad. Su desvinculación de la misma es causa —con más o menos alcance— del empobrecimiento y raquitismo ontológico del ser humano, pudiendo llegar, incluso, hasta su total liquidación —homo homini lupus, bruto feliz, bestia o dios.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 448-449.

<sup>20</sup> *Los dos tratados de gobierno*, citado según EBENSTEIN, o. c., p. 499.

<sup>21</sup> Cfr. STAROBINSKI, JEAN: *Du discours de l'inégalité au contrat social*, en “Études sur Le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau. Actes des Journées d'Étude tenues à Dijon les 3, 4, 5 et 6 Mai 1962. Société Les Belles Lettres”. París 1964, 539 páginas: p. 97ss.

<sup>22</sup> Acerca del “verdadero” contrato y el “falso” contrato puede consultarse a REDPATH, TH.: *Réflexions sur la nature du concept de Contrat social chez Hobbes, Locke, Rousseau et Hume*, o. c., p. 55ss; DEHAUSSY, JACQUES: *La dialectique de la souveraine liberté dans le Contrat Social*, *ibid.*, p. 119ss.

2.—La meticulosa investigación moderna —antropológica, psicológica y social— ha establecido la misma conclusión más firme y sistemáticamente a partir de datos empíricos.

Es claro, en primer lugar, que el mismo nacimiento de un hombre es fruto de la colaboración de dos seres humanos. Igual que, en general, lo es para todos los organismos vivos. “El hecho universal —dice Montagu— de la reproducción constituye el fundamento de la relación social que caracteriza a todos los organismos vivos”<sup>23</sup>. El organismo humano nace sujeto a una serie de necesidades sin cuya adecuada satisfacción es incapaz de sobrevivir. Necesidades de tipo fisiológico, como las que se manifiestan en el hambre, la sed, el frío, el afán de respirar, etc.; necesidades de tipo psicológico, como la exigencia de cariño, de seguridad, de aceptación. A estas necesidades no puede subvenir el recién nacido por sí solo; requiere la ayuda de sus padres o de otras personas.

A nivel fisiológico, esta afirmación se impone por sí misma. No puede concebirse que un infante pueda valerse él solo para procurarse los alimentos y el refugio apropiados o que pueda defenderse de la hostilidad del medio. Los pocos casos conocidos de niños “salvajes” que han logrado sobrevivir sin los cuidados del hombre, con la supuesta ayuda de los animales, de ser verdad, son sólo la excepción que confirma la regla. En efecto, tales niños han mostrado hallarse, tanto somática como psíquicamente, más cerca del animal que del hombre (de dioses o divinos, nada)<sup>24</sup>. A nivel psicológico, las muestras de afecto de los padres o de otras personas, la sensación de seguridad y de ser aceptados que de ellas se sigue para el niño son no sólo un factor conveniente para el sano desarrollo corporal y mental de éste, sino un requisito indispensable para su sobrevivencia biológica. Es un hecho averiguado que la mayor tasa de mortalidad existente entre niños que se crían en orfanatos o institutos similares, por comparación a los que se crían en su hogar —natural o de adopción—, es debida precisamente a la menor can-

<sup>23</sup> MONTAGU, ASHLEY: *La dirección del desarrollo humano*. Tecnos, Madrid 1969. 356 pp.: p. 20.

<sup>24</sup> A propósito de estos casos puede leerse la crítica y juicio que de los mismos hace MONTAGU, o. c., p. 235ss; una referencia bibliográfica sobre el tema se encuentra en CHINYOY, ELY: *La sociedad. Una introducción a la sociología*. Fondo de Cultura Económica, México 1969. 423 pp.: p. 35, nota 3.

tividad de afecto que aquéllos reciben; ello, no obstante, la mayor abundancia de medidas higiénicas y recursos sanitarios con que se cuenta en tales instituciones<sup>25</sup>. Es conocida la experiencia tenida por el emperador Federico II: deseando conocer qué lengua hablarían los niños que no oyeran ninguna concreta, ordenó educar a un grupo de éstos por unas mujeres, las cuales no habrían de pronunciar palabra alguna en presencia de ellos. Esperaba, así, el emperador que tales niños rompieran a hablar en alguna lengua primitiva, como el griego, el hebreo o el árabe. Pero no pudo averiguar nada, pues los niños se murieron todos. Faltos de las debidas muestras de afecto por la vía del lenguaje, no lograron sobrevivir<sup>26</sup>.

Algunos casos científicamente registrados de niños que se criaron en condiciones de desvinculación social extrema muestran, igualmente, la estrecha necesidad que tiene el organismo humano de contactos sociales para desarrollarse. Montagu recoge algunos de estos casos. Anna, una niña de seis años cuando fue descubierta, había vivido confinada en el desván de su casa, y sus relaciones con sus padres y hermano habían sido escasas y hostiles. "Cuando fue trasladada al asilo del distrito, Anna se hallaba en un estado de total apatía, yacía relajada, en posición supina, inmóvil, sin expresión e indiferente a todo. Se creyó que era sorda y, posiblemente, ciega, y mostraba todos los síntomas de la desnutrición crónica de tipo no raquíptico. No obstante, no se descubrió indicio alguno de dolencia orgánica, aparte de los efectos de la desnutrición"<sup>27</sup>. El mejor trato recibido desde entonces hizo que la niña se recuperara rápidamente en todos los terrenos. Isabel representa un caso parecido. El aislamiento en que fue criada impidió notablemente su desarrollo. "Cuando fue hallada —a la edad de seis años— se parecía, más que a ninguna otra cosa, a un animal salvaje; muda y aparentemente idiota. Un psicólogo que la examinó entonces la declaró genéticamente inferior. No obstante, una especialista en lenguaje infantil, la doctora Marie K. Nelson, la sometió a un adiestramiento intensivo y sistemático y, a pesar de todos los pronósticos en contrario, logró no solamente enseñarla a

<sup>25</sup> Cfr. MONTAGU, o. c., p. 180; LINTON, RALPH: *Cultura y personalidad*. Fondo de Cultura Económica, México 1969. 155 pp.: p. 24.

<sup>26</sup> Véase la cita en MONTAGU, o. c., p. 193; cfr. igualmente CHINOV, o. c., p. 70.

<sup>27</sup> O. c., p. 239.

hablar normalmente, sino a ejercer, con el habla, todas las facultades usuales asociadas a ella. En dos años cubrió las etapas de aprendizaje que normalmente requieren seis años. Se comportó muy bien en la escuela, participando normalmente en todas las actividades propias de la misma”<sup>28</sup>.

Otros casos y otras experiencias demuestran sobradamente que el niño es incapaz de sobrevivir sin una ayuda adecuada, ayuda que no se limita únicamente al aspecto material —alimentación, higiene, etc.—, sino que incluye también el psicológico<sup>29</sup>. Respecto al primer aspecto, creemos que no es necesario insistir; respecto al segundo, la experiencia no deja lugar a dudas. “Los niños sin cariño se mueren” es la frase lapidaria con que un psicólogo resume esta necesidad de afecto<sup>30</sup>. Sólo otros hombres pueden ofrecer al niño esta ayuda.

La dependencia del hombre respecto de la sociedad aparece también, aunque con rasgos menos acusados, en el adulto. El hombre nace sujeto a un conjunto de necesidades, tanto fisiológicas como psíquicas y estas necesidades primordiales, junto con otras por ellas ocasionadas, le acompañan a lo largo de su vida. Para satisfacerlas no se basta a sí mismo; está supeditado al auxilio que le preste la sociedad. “Sea cual fuere la génesis de las sociedades humanas, todas tienen en común ciertos rasgos. El primero, y quizá el más importante, consiste en que, más que el individuo mismo, es la sociedad la que ha llegado a ser en nuestra especie la unidad importante en la lucha por la existencia. Con excepción de ciertos accidentes desventurados, como sería el de Robinson Crusoe, todos los seres humanos viven como miembros de grupos organizados, y sus destinos se hallan inextricablemente ligados al del grupo a que pertenecen. No es posible sobrevivir a los peligros de la infancia ni satisfacer las necesidades del adulto sin la ayuda y cooperación de otros individuos”<sup>31</sup>. Y otro conocido antropólogo: “La humanidad en su conjunto y todo individuo en cualquier sociedad se inician como organismos desnudos, inermes, desprovistos de protección y de equipo material. Las condiciones anatómicas

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>29</sup> Cfr. *Id.*, *ibid.*, pp. 179-218.

<sup>30</sup> Cfr. LINTON, o. c., p. 24.

<sup>31</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 30.

del hombre, comparadas con las de otros animales, son algo limitadas. Carece de armas naturales, tales como garras, colmillos o receptáculos ponzoñosos. Los dientes humanos no son tan fuertes como para masticar madera o romper huesos, ni las manos sirven para cavar el suelo o matar la presa. A cambio de esto, el hombre produce agudas y pesadas armas, capaces de alcanzar los objetivos distantes. Inventa y perfecciona instrumentos para cavar, para destruir o entrapar la presa en la tierra, en el aire y en el agua. Se procura pieles de animales y prepara tejidos con fibras vegetales. El factor positivo, las ventajas derivadas de esta constante y reiterada explotación del medio en su propio beneficio, son tan evidentes como inmensas. Pero también es claro el precio que el hombre debe pagar en virtud del adicional determinismo de su conducta. Debe obrar a tiempo, saber como hacerlo y llegar a estar preparado para contar con sus camaradas en el trabajo”<sup>32</sup>.

A la par que estas necesidades fisiológicas, el hombre tiene otras de tipo psíquico, las cuales, aunque muchas veces se suponga lo contrario, son tan básicas, si no más, que las orgánicas. “Aunque por lo general se denominan primarias a las necesidades del individuo que se determinan fisiológicamente, y secundarias a las psíquicas, esta distinción está justificada, sobre todo, desde el punto de vista genético, pues es incuestionable que las necesidades fisiológicamente determinadas aparecen primero en el curso general de la evolución y son las primeras en manifestarse en el ciclo de la vida individual. Sin embargo, como estímulo de la conducta del adulto, tanto las necesidades físicas como las psíquicas parecen estar situadas a un nivel muy semejante. Tal vez en algún prolongado conflicto entre los dos tipos se manifestará la superioridad de las necesidades físicas, pero la victoria de las exigencias corporales nunca puede asegurarse. Los huelguistas de hambre persisten hasta el final y, según todavía ayer ocurrió en Europa, hay hombres que mueren torturados antes que traicionar a un amigo o incluso antes que abandonar una opinión. Y en las exigencias menos violentas de la vida diaria, a cada paso se encuentra que las necesidades psíquicas tienen preeminencia sobre las físicas.

<sup>32</sup> MALINOWSKI, BRONISLAW: *Una teoría científica de la cultura*. Edhasa, Barcelona 1970. 235 pp. : p. 129.

Todo el mundo sabe cuánto suelen sufrir las mujeres por «guardar la línea»<sup>33</sup>.

El mismo autor de quien es la cita anterior enumera como las necesidades psíquicas más importantes y comprensivas las tres siguientes:

a) La de la respuesta emotiva de los demás, en el sentido de que todo individuo desea actuar de manera que los demás reaccionen favorablemente ante su conducta. “La necesidad de tener respuestas, y particularmente de las favorables, representa para el individuo el estímulo principal de una conducta socialmente aceptable. La gente se apega a las costumbres de su sociedad lo mismo por el deseo de aprobación que por el temor al castigo. Esta necesidad de tener de los demás una respuesta emotiva es tan universal y tan poderosa que muchos sociólogos la han llegado a considerar instintiva, en el sentido de ser innata”<sup>34</sup>. Así parece indicarlo el caso ya antes recordado de la alta tasa de mortalidad infantil existente en instituciones en que los niños no están al cuidado de sus padres.

b) La seguridad a largo plazo. “Gracias a la aptitud humana de concebir el tiempo como un continuo que se extiende del pasado y el presente hacia el futuro, las satisfacciones del presente no bastan, en tanto las del futuro permanecen inseguras. Tenemos necesidad constante de confirmar nuestra seguridad, aunque el mismo sentido del tiempo que nos permite atormentarnos por lo que pueda suceder, también nos permite posponer la satisfacción de las necesidades actuales y tolerar las incomodidades del momento en espera de recompensas futuras. Esta necesidad de seguridad y de confirmarla se refleja en innumerables formas de conducta culturalmente normada”<sup>35</sup>.

c) La de experimentar cosas nuevas. “Encuentra su expresión en el fenómeno tan familiar del aburrimiento y conduce a todo tipo de conducta experimental. Lo mismo que en el caso de la necesidad de obtener una respuesta, también para ésta existe una posible explicación en términos de un condicionamiento temprano. Durante su primera infancia, el individuo tiene constantemente nuevas experiencias y, puesto que muchas

<sup>33</sup> LINTON, o. c., p. 22

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 24-25.

de ellas son agradables, las cualidades de novedad y agrado muy bien pueden llegar a quedar asociadas en la expectativa de nuevas experiencias. Por otra parte, las raíces de esta necesidad tal vez sean más profundas, pues aun los niños muy pequeños muestran tendencias experimentales, y Pavlov ha descubierto en los animales lo que llama el reflejo exploratorio”<sup>36</sup>.

Un síntoma muy elocuente que nos habla de la dependencia vital del hombre respecto de la sociedad es el análisis de las causas del suicidio. El sorprendente estudio realizado por Durkheim sobre este particular es altamente ilustrativo. Entre los católicos —nos dice el autor— existen menos casos de suicidio que entre los protestantes; ello es debido a que los católicos llevan una vida comunitaria más intensa y su dependencia de las autoridades religiosas es más acentuada. El protestantismo insiste más en la responsabilidad individual, abandonando al individuo a sí mismo en una medida más significativa que los católicos. El suicidio abunda también sintomáticamente entre aquéllos que reciben un revés de fortuna —favorable o desfavorable— que les hace ascender o descender en su status social. Se debe ello a que, al cambiar de clase, pierden momentáneamente su vinculación afectiva y normativa con el grupo en que estaban encuadrados y en el que se realizaba su dimensión social, viéndose repentinamente abandonados a sí mismos. La rotura de comunicaciones con las normas y valores del grupo social en que habían vivido hasta ahora significa prácticamente una reducción momentánea al estado asocial. Es imperativo para ellos un rápido proceso de adaptación a las nuevas condiciones para satisfacer adecuadamente su “apetito social”. Las dificultades de este proceso, si las hay, se traducen en tensiones y desequilibrios psicopáticos y, en caso extremo, en el suicidio. Lo mismo prueba el hecho de que el índice de suicidios sea mayor entre personas viudas que entre casadas, entre los que viven marginados de su familia que entre los que cultivan una intensa vida familiar<sup>37</sup>.

La psicología moderna atribuye la mayoría de los casos de neurosis a un fracaso en el esfuerzo por adaptarse a las con-

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>37</sup> Nos hemos servido directamente del estudio hecho sobre Emile Durkheim por PARSONS, TALCOTT: *La estructura de la acción social*. Ediciones Guadarrama, Madrid 1968 (2 vols.). 982 pp.: pp. 409-426.

diciones y exigencias sociales. La marginación, subsiguiente se traduce casi siempre en actitudes neuróticas o psicopáticas que deterioran significativamente la salud corporal y espiritual del individuo.

La antropología y psicología actual, pues, concluye desde un punto de vista empírico lo que la filosofía social clásica había deducido de una manera directa e intuitiva, a saber, que el hombre necesita estar vinculado a la sociedad, sin cuya cooperación no puede sobrevivir o conservarse sano. Falto de esta vinculación y cooperación, el organismo humano fenece o se desarrolla raquíticamente o se autoelimina.

## II. EL HOMBRE, SER SOCIAL POR NATURALEZA

Es obvio, sin embargo, que de lo dicho hasta aquí tanto por los autores clásicos como por la investigación empírica moderna sólo se desprende que el hombre necesita para el desarrollo de su naturaleza humana de la ayuda de los demás, de la cooperación de los otros. Pero de ello no se sigue, ni mucho menos, que el hombre posea una naturaleza social. Necesitar de la sociedad no significa ser social. Se puede muy bien precisar una cosa sin ser esa cosa. Hasta ahora sólo se ha establecido una dependencia externa entre hombre y sociedad, entre naturaleza humana y social. Para concluir que el hombre es social por naturaleza es preciso demostrar que lo social se interioriza en esa naturaleza, influyéndola y modelándola en su mismo ser, trasladando a su intimidad misma los caracteres o rasgos de lo social tal como éstos son observados y consignados empíricamente fuera de esa naturaleza. Los escolásticos llaman en este sentido un "proprium" de la esencia del hombre a su dimensión social; entre ambas existe una relación transcendental, lo que quiere decir que la naturaleza humana está en sí misma de tal manera dispuesta y organizada que se ordena de suyo a una actuación social; al margen de lo social no puede realizarse, parecidamente a como una máquina de escribir no puede, con propiedad, manifestar su índole peculiar clavando puntas o haciendo sonar música, sino escribiendo.

Pues bien, la naturaleza social del hombre es presentada

por los antiguos a través del axioma metafísico del todo y de la parte, al que siempre recurren a la hora de expresar las relaciones existentes entre el hombre y la sociedad, la naturaleza humana y lo social. No otra cosa vienen a decir los modernos al destacar vigorosamente la dependencia del hombre respecto de la sociedad a la hora de satisfacer sus necesidades congénitas. El estudio empírico que hacen de tales necesidades arguye, como veremos, una total y absoluta catadura social del hombre, tanto que algunos se inclinan a negar la existencia de una zona individual en su naturaleza.

1.—El teorema del todo y de la parte para explicar las relaciones entre individuo y sociedad ha sido un expediente muy socorrido tanto a nivel científico como popular. Es famoso el discurso de Agripa a los plebeyos romanos instándoles a que retornaran a su puesto en la sociedad, explicándoles la conveniencia de lo mismo mediante una analogía con el cuerpo humano, en el cual existen diversos miembros que ejecutan diversas funciones —unas más nobles que otras—, pero en el que cada uno de ellos está supeditado a la ayuda de los otros, formando todos un conjunto de cuya existencia depende la propia<sup>38</sup>. Desde un punto de vista científico, la parte, según este principio, es de tal suerte y en tal medida tributaria del todo, tanto conceptual como realmente, que desguazada de él carece de toda significación y entidad. No significa nada, porque parte es un concepto relativo a todo; no es nada, porque separada del todo pierde justamente su condición de parte, merced a la cual tiene existencia. Aplicado este principio al individuo y a la sociedad quiere decir, entre otras cosas, que el individuo al margen de la comunidad no tiene contenido humano alguno —sería una bestia o un dios, un lobo o un bruto feliz—; e incorporado a la sociedad no lo tiene individual, ya que adquiere el status de parte, esto es, recibe su contenido esencial del todo, de cuya naturaleza participa y de cuya existencia depende la suya propia. Ya no interesa su bien particular, ni siquiera a él mismo; lo que interesa es el bien del todo en el que cabalmente estriba el suyo propio. Algo así como la vid y los sarmientos. La parte no tiene más ser que el que recibe participativamente del todo.

<sup>38</sup> Cfr. Tito Livio: *Historia romana (Ab urbe condita)*, II, 32.

Esta teoría, es cierto, no ha sido expuesta, por lo que atañe a las relaciones hombre-sociedad, con igual fuerza y vigor por todos los autores, ni han sacado todas las consecuencias que propiamente habrían de sacar, sino que ha sido diversamente manejada y aplicada por cada uno de ellos según la propia mentalidad y los objetivos perseguidos.

En su forma más concisa y radical, tal teoría ha sido expuesta por Aristóteles. Según ella, todo hombre que entre en una sociedad sufre una transformación substancial, cambia de especie. Esto sucede siempre que pasa de un tipo de sociedad a otro —de la familiar a la aldeana, de cualquiera de éstas a la ciudadana y viceversa—; y sucede también cuando, sin cambiar materialmente de sociedad, ésta cambia de régimen —así, por ejemplo, el ciudadano de un régimen democrático cambia de especie si el régimen de su ciudad se haec aristocrático—<sup>39</sup>. Un individuo o una familia antes de incorporarse a una sociedad más perfecta y ese mismo individuo o familia ya incorporados a esa sociedad difieren específicamente; sólo el nombre es común, como cuando la palabra “mano” se dice de una mano amputada o de una mano de estatua y de la mano de un cuerpo vivo<sup>40</sup>. Ello es debido a que todos los miembros que integran una comunidad política pierden su ser individual y se revisten intrínsecamente del ser del todo, igual que los componentes de un mixto pierden su esencia y adquieren la del mixto a que dan lugar<sup>41</sup>. Algo así a como el oxígeno y el hidrógeno dejan de ser tales cuando, fundiéndose en la proporción adecuada, dan origen al agua, de cuya naturaleza no se distinguen mientras la componen. Lo social, por tanto, es para el hombre miembro de una comunidad política todo su ser. No sólo se sirve externamente de la sociedad como de un instrumento; lo social penetra en su esencia; es, por naturaleza, social<sup>42</sup>.

Platón no menciona expresamente y con tanta fuerza este principio. Pero su concepción de una sociedad rígidamente constituida y estructurada en orden a conseguir infaliblemente la

<sup>39</sup> *Polit.* III, 1, 1275a1ss; 1275b4; 4, 1276b2-4.

<sup>40</sup> *Ibid.* I, 2, 1253a20-25.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 1253a19ss.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 1253a2-3.

dicha final y verdadera para todos los individuos arroja un tipo de comunidad tan compacto y unitario, que el individuo aparece despojado de toda autonomía; su condición es exclusivamente la de parte, y su existencia misma está supeditada a las exigencias del todo. Tanto que si no responde debidamente a las expectativas de éste, ha de ser eliminado. Sólo incorporado a la sociedad platónica puede el individuo alcanzar su perfección. Si es inútil para colaborar en la misma, lo mejor para él y, desde luego, para la sociedad, es prescindir de él sacrificándolo. No se deduce de esta teoría que el hombre sea social por naturaleza, sino que ha de serlo<sup>43</sup>.

Santo Tomás abunda en la misma concepción que Aristóteles. La sociedad tiene la condición de todo y el individuo la de parte<sup>44</sup>. De ahí que el hombre entero y todo lo que le pertenece se ordene a la comunidad de que es miembro<sup>45</sup>. Y así como la parte no tiene más existencia que la que recibe del todo en tanto que permanece integrada en él, así el individuo existe por y para la sociedad. Su bien es el de ésta, a él se ordena y le ama, de una manera toda natural, más que al suyo propio; por eso, en caso de peligro, está dispuesto a sacrificar hasta su vida por salvar al todo<sup>46</sup>. Lo social no es, por tanto, algo externo al individuo; el amor al bien común es una inclinación natural, brota de su misma esencia; el amor a la sociedad no se distingue del amor a sí mismo, porque lo social es de la naturaleza del ser humano.

Los contractualistas pueden ser alineados en la misma fila que estos pensadores.

Hobbes hace renunciar a todo individuo a sus intereses particulares y los somete al poder omnimodo, perpetuo, incapaz de toda injusticia, irresistible, del Leviatán. Tal sumisión, es cierto, está justificada por el interés de cada particular. Pero ese interés lleva al individuo a renunciar a su propia voluntad, a su propio juicio, y a aceptar la voluntad y el juicio del soberano. Más aún, el súbdito ha de sentirse identificado con esa voluntad y considerarla como la suya propia. De esta forma el estado se

<sup>43</sup> Cfr. ESTEBANEZ, o. c., pp. 9-22.

<sup>44</sup> Cfr. 2-2, 64, 2c; 1, 60, 5c; 1-2, 90, 2c, etc.

<sup>45</sup> Cfr. 2-2, 65, 1c; 1-2, 96, 4c.

<sup>46</sup> Cfr. 2-2, 26, 3c; 1, 60, 5c y ad 1; 1-2, 19, 10c.

constituye en una unidad absoluta, en que las tendencias particulares opuestas a las del todo desaparecen o han de hacerse desaparecer por la fuerza. Individuo y sociedad se relacionan como la parte y el todo. "El único camino para erigir semejante poder común, capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las ofensas ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquiera cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia: es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín *Civitas*"<sup>47</sup>.

Locke constituye una excepción a este respecto. Para él el hombre presocial renuncia a escasos intereses —a aplicar la ley por sí mismo— al ingresar en la sociedad. Su preocupación primordial es proteger precisamente la propiedad privada —libertad, vida y hacienda— de cada individuo. La sociedad —el gobierno— está al servicio de los intereses de la persona particular. No es que los otros autores no digan y pretendan lo mismo; pero en ellos el hilo de su pensamiento social nos lleva a la exaltación del conjunto por encima del individuo, cosa que no ocurre en Locke.

Rousseau, tras muchos rodeos, vacilaciones y obscuridades, viene a admitir a lo largo y a lo ancho la teoría del todo y de la parte al explicarnos las relaciones entre la sociedad y el indi-

<sup>47</sup> *El Leviatán*, citado según EBENSTEIN, o. c., pp. 451-452.

viduo. Para que el contrato social sea justo, todos los individuos que lo contraen han de estar en pie de igualdad. Esa igualdad originaria es la garantía de una igualdad social posterior. La sociedad actual —dice Rousseau— es injusta, porque el contrato en que se basa fue estipulado entre hombres desiguales, entre fuertes y débiles; éstos últimos hubieron de venderse a los otros. Una sociedad justa ha de basarse en un contrato justo. Y éste sólo lo será cuando los individuos que lo realizan se hallan en igualdad de condiciones. Siendo los hombres desiguales por naturaleza, tal igualdad será únicamente posible si cada individuo renuncia a todo lo que le es propio y que le distingue de los demás: pasiones, intereses, cualidades y ventajas personales... “Estas cláusulas (las del contrato), bien entendidas, se reducen a una sola, a saber: la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad; porque, primeramente, dándose cada cual todo entero, la condición es igual para todos, y, por tanto, ninguno tiene interés en hacerla onerosa para los demás.

Además, verificándose la enajenación sin reserva, la unión es todo lo perfecta que puede ser y ningún asociado tiene que reclamar, porque si quedasen a los particulares algunos derechos, como no habría superior común que pudiese pronunciar fallo entre ellos y el público, siendo cada cual, en cierto modo, su propio juez, pretendería serlo en todo; el estado natural subsistiría y la asociación degeneraría necesariamente en tiránica o vana.

Dándose, en fin, cada uno a todos, no se da a nadie en particular, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede sobre uno mismo se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar la que se tiene.

Si, pues, se descarta del pacto social lo que no es en él esencial, se verá que se reduce a los siguientes términos: “Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibe corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo”<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> *El contrato social*, I, 6; Edic. Taurus, Madrid 1969, p. 26. Cfr. POLIN, RAYMOND: *Le sens de l'égalité et de l'inégalité chez J.-J. Rousseau*. En “*Etudes sur Le Contrat Social...*” (véase nota 21), p. 144 ss. En el capítulo VII del libro I de su

Este todo tiene una voluntad que le es propia y que no equivale a la voluntad de la mayoría; es la voluntad del todo como tal; voluntad que se ordena infaliblemente al bien general, independientemente de lo que juzguen los individuos<sup>49</sup>. Cada particular debe acomodarse a esta querencia del todo; si no coincide con la misma es porque está en un error. Por ello, si se negara a seguirla, ha de ser instruido al respecto, y si esta diligencia no surtiera efecto ha de ser limpiamente eliminado o, al menos, desterrado. En este contexto debe entenderse la paradójica afirmación de Rousseau de que se puede obligar al hombre a ser libre<sup>50</sup>.

El darwinismo social propone la plena libertad de iniciativa del individuo. Dentro de ciertos límites, la sociedad —el estado— ha de evitar a toda costa el interferirse en la actividad social de los particulares. Ello sería superfluo y contraproducente, ya que la sociedad se rige por leyes naturales, fuera del alcance del hombre, y el entorpecerlas equivaldría a multiplicar innecesariamente las dificultades. La consigna es *laissez faire*. No es que crea que el individuo posea un valor superior al del todo, sino que reconoce la existencia de ciertas leyes que rigen ineluctablemente la marcha del todo a los fines a que éste conspira. Los individuos que en su actividad no caminen en la misma dirección que imponen esas leyes dimanantes del todo son eliminados automáticamente al carecer de las condiciones apropiadas de adaptación que garanticen su supervivencia. Se supone, por tanto, la existencia y superioridad de un organismo total del que el individuo es sólo parte; pero se delega en las mismas fuerzas ciegas de ese todo —y no en la previsión o voluntad humanas— la tarea de eliminar o sancionar a aquellos que se niegan o son incapaces de identificarse con él como simples partes del mismo.

Otra corriente de pensamiento social ha señalado sin ambages la total subordinación del individuo al estado. Así, la teo-

Contrato Social expone Rousseau con la misma claridad y vigor las relaciones de todo a parte que deben existir entre la sociedad y el individuo. Rousseau, al tratar de explicar tales relaciones, aplica la misma dialéctica que empleara san Pablo al declarar el misterio del cuerpo místico de Cristo. Así como Cristo debe vivir en sus miembros a medida que éstos se niegan a sí mismos, de igual suerte, según Rousseau, el todo (el cuerpo político) debe vivir en cada ciudadano.

<sup>49</sup> *Ibid.*, II, 3.

<sup>50</sup> *Ibid.*, I, 7.

ría del estado de Hegel, el comunismo en su fase previa a la constitución definitiva del paraíso comunista, el nacismo, el fascismo, etc. Estas teorías y las anteriores coinciden fundamentalmente en que anteponen la sociedad al individuo y ello no por el deseo de postergar al individuo; antes bien, con la clara intención de ofrecer a la persona humana las mejores condiciones y oportunidades de lograr su perfección. Pero lo que diferencia a estas tesis de las que hemos repasado someramente en las páginas anteriores no es solamente una distinta matización de las relaciones entre individuo y sociedad, sino el hecho fundamental de que en las concepciones sociales totalitarias —en el sentido moderno y peyorativo de esta expresión— se enfoca en primer término y se cuida en primera instancia la perfección del todo; no se olvida al individuo, pero se hace depender su existencia y sus valores personales de las exigencias del todo. Y esto conscientemente. En las otras, por el contrario, la preocupación primordial es el individuo, al que se ve necesitado de la ayuda de la sociedad si quiere lograr su perfección o su felicidad. Lo que ocurre es que, en definitiva, y apurando mentalmente los conceptos barajados, descubrimos en ellas un totalitarismo larvado en buenas intenciones. Totalitarismo que no era pretendido en principio. En la práctica, esta diferencia en la intención ha sido decisiva. Fijémonos, por ejemplo, en Rousseau, el caso más paradójico y ejemplar a este respecto. Su teoría de la voluntad general tiene el mismo tinte totalitario que la del estado de Hegel o de la dictadura del proletariado o de cualquier otro concepto similar elaborado por ideologías manifiestamente totalitarias. Sin embargo, los orígenes y caminos recorridos hasta llegar a esa conclusión son decididamente otros; el trato dado a los conceptos sociales en ese proceso de reflexión es muy distinto. Y estos principios, este camino, este especial trato han influido en la historia más que la conclusión misma a que han llevado. La democracia, la libertad, la revalorización del individuo frente al estado, la revolución francesa en una palabra, nació en Rousseau.

Cosa parecida puede decirse de Hobbes. Aunque su teoría pudiera interpretarse —y así lo ha sido de hecho— como la más semejante a una doctrina social totalitaria si se atiende únicamente a los resultados finales de su reflexión, los elementos en que se basa ésta apuntan en sentido contrario. En efecto, el es-

tado hobbesiano es fruto de un contrato; se ordena a la seguridad y al beneficio de los ciudadanos; sólo exige una obediencia externa a sus leyes y no una obediencia convencida; se le puede resistir, etc. Todos estos elementos incorporados por Hobbes a su pensamiento social hacen que éste, cualesquiera que sean las conclusiones últimas que de él se quieran deducir, no pueda servir de sólido y estable fundamento a ninguna elucubración de jeta totalitaria <sup>51</sup>.

Del análisis hecho sobre esta muestra de autores —clásicos, como hemos pretendido, de la filosofía social— se desprende claramente que el hombre es considerado casi constantemente como una parte de un todo. Para unos autores esta condición es esencial, es decir, el hombre posee intrínsecamente una dimensión social —Aristóteles, santo Tomás—; para otros, tal condición ha de ser realizada por el hombre, si quiere sobrevivir y desarrollarse. Para los primeros, el hombre es por naturaleza social; para los segundos —Platón, Hobbes, Rousseau—, lo social es algo absolutamente necesario al hombre y que éste debe asumir. Unos y otros expresan esta convicción mediante el concepto metafísico del todo y de la parte.

2.—No difiere de ésta la conclusión a que aboca la moderna antropología. El proceso seguido es muy distinto y la preocupación científica muy otra, pero el resultado de las numerosas experiencias y de los estudios de campo realizados y analizados arguyen en el hombre una constitución intrínsecamente social.

El punto de partida es también aquí la verificación de una serie de necesidades en el hombre; necesidades que le acompañan toda su vida y que le colocan en una relación de dependencia respecto de la sociedad. Ya anteriormente hemos indicado cómo, según los modernos, el hombre necesita de la ayuda y de la unión con otros individuos para poder sobrevivir y medrar. Trataremos ahora de hacer ver que el carácter de esas necesidades y el proceso de su satisfacción ponen de manifiesto una dependencia no sólo externa, sino también, y sobre todo, interior, de suerte que se puede afirmar, como era el caso para los pensadores clásicos, que el hombre posee una naturaleza social.

<sup>51</sup> Cfr. EBENSTEIN, o. c., pp. 441-443.

Distinguen estos antropólogos en el hombre una serie de necesidades vitales, fisiológicas y psíquicas, como ya hemos visto. A propósito de las necesidades psíquicas, ya hemos expuesto el esquema que nos ofrecía Linton. Respecto de las fisiológicas, he aquí el cuadro elaborado por Malinowski:

(A) <i>Impulso</i>	(C) <i>Satisfacción</i>	(B) <i>Acto</i>
Respiración	Eliminación del CO <sub>2</sub> de los tejidos	Inspiración de oxígeno
Hambre	Saciedad	Ingestión de alimento
Sed	Satisfacción	Absorción de líquido
Apetito sexual	Detumescencia	Cópula
Fatiga	Restauración de la energía muscular y nerviosa	Reposo
Vigilia	Satisfacción de la fatiga	Actividad
Somnolencia	Despertar con renovadas energías	Sueño
Presión vejigal	Alivio de la tensión	Micción
Presión intestinal	Relajamiento abdominal	Defecación
Temor	Sosiego	Huida del peligro
Dolor	Retorno al estado normal *	Evitación por medio de un acto efectivo

Estas necesidades primarias, sin cuya satisfacción no puede sobrevivir el hombre, obligan a los otros individuos —a la sociedad— a arbitrar un conjunto de acciones y de medios por los cuales se procure y administre lo que es el objeto de tales necesidades. Semejantes acciones vienen a imponerse, como es obvio, con la misma urgencia que las necesidades orgánicas a

\* O. c., p. 84. En el esquema, las necesidades básicas están reducidas a la forma de impulsos elementales, y se añade, además, el comportamiento a que dan lugar. Una crítica de este esquema y una exposición más amplia del carácter de las necesidades básicas y derivadas se encuentra en MONTAGU, o. c., p. 99ss.

que tratan de subvenir. Aun cuando para cada necesidad concreta existan diversas posibilidades, el recurso a una u otra de ellas es ineludible. De esta suerte, las necesidades primarias son el origen de otras necesidades suplementarias, determinadas por aquéllas dentro de cierta amplitud. A su vez, estas necesidades secundarias crean otro cuerpo de exigencias que piden, igualmente, otros medios y otras acciones. “Los problemas planteados por las necesidades nutritivas, reproductivas e higiénicas del hombre deben ser resueltos, y lo son, mediante la construcción de un nuevo ambiente, artificial o secundario. Este ambiente, que es, ni más ni menos, la cultura misma, debe ser reproducido, conservado y administrado permanentemente. Esto produce lo que puede denominarse, en el sentido más general de la expresión, un nuevo nivel de vida, dependiente del plano cultural de la comunidad, del medio físico y de la eficiencia del grupo. Un nivel cultural de vida significa, a su vez, que nuevas necesidades aparecen y nuevos imperativos o determinantes son impuestos a la conducta humana”<sup>52</sup>. Las necesidades básicas, pues, urgen al hombre una secuencia de respuestas, una conducta que seguir. Tal conducta o serie de respuestas es lo que se llama cultura.

“Una cultura es la forma particular que caracteriza las actividades sociales de un grupo. Sociedad es el término genérico y cultura es una especie de la sociedad; lo cultural es la forma particular de lo social. La interacción cooperativa entre los miembros de un grupo es comportamiento social, y tal comportamiento es, más o menos, común a todos los grupos animales. Lo que no es común a todos los grupos es la forma que asume este comportamiento. Esta forma característica constituye la cultura de un grupo”<sup>53</sup>. “Toda cultura —señala Linton— no consta más que de las repetidas reacciones organizadas de los miembros de la sociedad”<sup>54</sup>.

La respuesta dada por la sociedad a las necesidades del individuo no es una y la misma por doquier. Bien que la constitución fisiológica ejerza un determinismo apreciable sobre el mecanismo de reacción o cultura, ésta reviste diversas formas.

<sup>52</sup> MALINOWSKI, o. c., p. 43.

<sup>53</sup> MONTAGU, o. c., p. 37.

<sup>54</sup> LINTON, o. c., p. 21.

La diversidad de culturas se debe, sin duda alguna, a factores distintos de las mismas necesidades, tales como la experiencia individual y el medio físico en que se actúa. "La conducta del sujeto la determina inmediatamente su experiencia, pero ésta, a su vez, se deriva del contacto de aquél con el medio ambiente en que vive; de aquí que para comprender la personalidad individual y la personalidad en general es indispensable conocer el medio ambiente"<sup>55</sup>. La influencia del medio físico aparece también clara; las respuestas dadas a las necesidades fisiológicas del hombre dependerá estrechamente de las condiciones del mismo. Es altamente improbable que un esquimal de los polos practique la agricultura para ganarse el sustento, así como lo es también que los nómadas del desierto quieran vivir de la pesca. La forma, por tanto, en que se socorren las necesidades se supedita al medio natural, revistiendo diversas modalidades según sus características. "El medio ambiente en que todo individuo se desarrolla y actúa, comprende siempre una gran variedad de objetos fabricados por el hombre, pudiendo ser considerable el efecto del contacto con ellos, en relación con el desenvolvimiento de la personalidad... La primera experiencia de un niño que se cría en una casa llena de objetos frágiles será totalmente diferente de la del que se cría donde no hay nada que se pueda dañar ni dañarle. Incluso la costumbre de sentarse en silla y acostarse en cama supone toda una serie de riesgos infantiles que faltan por completo en una sociedad cuyos miembros lo hacen en el suelo"<sup>56</sup>.

Si abstraemos del problema del origen mismo de la cultura y, por tanto, de la sociedad, las respuestas dadas por el grupo a las necesidades individuales estarán también determinadas por la cultura misma ya cristalizada, esto es, por un medio ambiente secundario, artificial, estrictamente humano. Este ambiente artificial es el que experimenta el individuo inmediatamente y sólo a su través establece contacto con el físico; éste, consiguientemente, adquiere una importancia sólo secundaria. "Existe —vuelve a decir Linton— una propensión a considerar que el medio ambiente está constituido por fenómenos naturales como son la temperatura, el terreno o la provisión alimen-

<sup>55</sup> Id., *ibid.*, p. 26.

<sup>56</sup> Id., *ibid.*, p. 48.

ticia disponible, factores que, inevitablemente, varían en el tiempo y el espacio. Pero aunque estas cosas se reflejan en la experiencia del individuo, y por conducto de ella en la personalidad, en la formación de ésta aparecen de importancia secundaria, porque entre el medio ambiente natural y el individuo siempre se interpone un medio ambiente humano, de importancia mucho mayor. Dicho medio lo constituye un grupo organizado de otros individuos, es decir, una sociedad, y una manera de vivir que es característica de ese grupo, o sea, una cultura”<sup>57</sup>.

Las necesidades fisiológicas, pues, ejercen un determinismo sobre la cultura de acuerdo con las condiciones del medio ambiente físico. Desde este punto de vista, se puede decir que la cultura es la prolongación de la naturaleza humana; es algo creado en función única y exclusivamente de esa naturaleza. Lo humano penetra y constituye intrínsecamente la cultura; ésta está transida de humanidad.

Ahora bien; el influjo es recíproco. No sólo el determinismo biológico del ser humano define y controla la formación de la cultura; ésta condiciona también las mismas necesidades, su índole, su modo de expresarse y, respecto de las secundarias, hasta su existencia. “En definitiva, sería ocioso desatender el hecho de que el impulso que conduce al acto fisiológico más simple está, por una parte, plasmado y determinado por la tradición, y, por otra, es inevitable en la vida, porque está, además, determinado por las necesidades fisiológicas... El acoplamiento en la especie humana no es un acto que pueda efectuarse dondequiera y como quiera, sin considerar los sentimientos y reacciones de los demás. Su realización en público es, de hecho, extremadamente rara, y ocurre sólo como una desviación de las normas de la sociedad, como una forma de perversión sexual, o, muy raramente, como parte del complejo de ceremonias mágicas o religiosas. En tales casos, se convierte más bien en la realización cultural de un hecho fisiológico que en la satisfacción, biológicamente determinada, de un mero impulso. El acto de descansar y de dormir, la actividad muscular o nerviosa y el alivio del insomnio, exigen fatalmente un marco específico, un conjunto de objetos materiales y especiales

<sup>57</sup> Ibid., p. 27.

condiciones arregladas y permitidas por la comunidad. Tanto en la más simple como en la más compleja cultura, la micción y la defecación se cumplen bajo condiciones muy especiales y están rodeadas por un rígido sistema de reglas. Muchos primitivos, por razones mágicas o temor a la brujería, así como por ideas acerca de los peligros que emanan de los excrementos humanos, imponen estrictas normas de secreto y aislamiento que encontramos hasta en la civilizada Europa. En todos estos casos vemos cómo el acto mismo, es decir, el centro de la serie vital, es también regulado, definido y así modificado por la cultura”<sup>58</sup>.

Una necesidad fisiológica primaria no es algo puro, inalterable, unívoco; toda necesidad se manifiesta ya en una cultura y es modelada por ella. Las necesidades no existen, por así decirlo, en estado natural. “No hay —dice Malinowski de nuevo— actividad humana, individual o colectiva, que podamos considerar como puramente fisiológica, es decir, «natural» o no regulada. Hasta la respiración, las secreciones internas, la digestión y la circulación se producen dentro del ambiente artificial en condiciones culturalmente determinadas. Los procesos fisiológicos del cuerpo humano son afectados por la ventilación, por la rutina y la calidad de los fenómenos nutritivos, por las condiciones de seguridad o peligro, de satisfacción o ansiedad, de temor o esperanza. A su turno, funciones tales como la respiración, la excreción, la digestión y las secreciones glandulares afectan a la cultura más o menos directamente y provocan el nacimiento de sistemas culturales referentes al alma humana, a la brujería o a concepciones metafísicas. Hay una constante interacción entre el organismo y el medio secundario dentro del cual vive, es decir, la cultura. En una palabra, los seres humanos viven de acuerdo con normas, costumbres, tradiciones y reglas que son el resultado de una interacción entre los procesos orgánicos, la actividad del hombre y el reacondicionamiento de su ambiente”<sup>59</sup>.

Desde este punto de vista, en la definición de necesidad básica deben entrar los conceptos de medio ambiente, físico y cultural. Así lo hace Malinowski, quien define las necesidades bá-

<sup>58</sup> MALINOWSKI, o. c., pp. 94-95. Cfr. MONTAGU, o. c., p. 125ss.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

sicas como "las condiciones ambientales y biológicas que deben cumplirse para la supervivencia del individuo y del grupo"<sup>60</sup>; "ni la necesidad más simple, ni la función fisiológica más independiente de las influencias del medio, pueden ser consideradas como totalmente inalterables ante la acción de la cultura"<sup>61</sup>. Y Linton, por su parte: "Toda conducta que baste para satisfacer cierta necesidad o necesidades tiene que organizarse en función de las condiciones impuestas por el medio ambiente del sujeto. Aunque el registro de una necesidad pueda preceder a la apreciación de estas condiciones por parte del individuo, ambos hechos son preliminares necesarios para que se produzcan respuestas eficaces. Si bien es cierto que los dos hechos pueden separarse desde el punto de vista analítico, en cambio, funcionalmente no cabe afirmar que sea esto factible. Sobre todo en el caso de las respuestas habituales parece haber pruebas abundantes de que una necesidad o conjunto de necesidades, y las condiciones bajo las que normalmente hallan satisfacción, funcionan como unidad estimulante"<sup>62</sup>.

Necesidades, medio físico y cultura son, ciertamente, tres factores distintos, pero forman, no obstante, una especie de unidad funcional, interrelacionándose y completándose mutuamente. Ninguno de ellos existe en puridad. Las necesidades fisiológicas aisladas sólo existen como objeto de estudio y a fines metodológicos; y lo mismo puede decirse de los medios natural y artificial. En concreto, una necesidad básica no es algo separado que pueda ser comprendido en sí mismo; su naturaleza se urde y se constituye en función de los medios físico y cultural, dentro de los cuales se expresa y es satisfecha. Lo cultural, por tanto, penetra en lo fisiológico. La condición de social se desliza e instala en la naturaleza humana, ya que ésta es definida precisamente como un haz de necesidades orgánicas. "Podemos definir la expresión «naturaleza humana» como el hecho de que todos los hombres deben comer, respirar, dormir, procrear y eliminar sustancias superfluas de su organismo, dondequiera que vivan y cualquiera que sea el tipo de civilización a que pertenezcan"<sup>63</sup>.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> O. c., pp. 97-98.

<sup>63</sup> MALINOWSKI, o. c., p. 82.

Resumiendo: el determinismo biológico, condicionado por el ambiente físico, origina la cultura, la cual se moldea en función de la naturaleza humana (las necesidades biológicas). Pero la cultura, a su vez, modifica las necesidades mismas (la naturaleza humana) penetrando hasta su raíz misma. El humanismo que fluye de la naturaleza humana impregnando la cultura refluye sobre aquélla impregnándola a su turno de socialidad. La naturaleza humana es cultural, social.

Podemos concluir, pues, que para los antropólogos modernos el hombre es, por naturaleza, social, en lo que coinciden, como hemos visto, con los sociólogos clásicos.

EMILIO G. ESTEBANEZ