

# LOS VÍNCULOS ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA SOCIOLOGÍA

HILDE SÁNCHEZ MORALES  
UNED

ROSARIO MORALES ARIAS  
Universidad Complutense de Madrid

«Demasiado pronto muere el hombre para  
llegar a conocer las cosas inmortales»  
(Seneca, 1994: 21)

RESUMEN: Este texto se centra en la génesis de las ciencias sociales a través de una reflexión analítico-descriptiva sobre la sistematización de la ciencia. La ciencia es una creación del ser humano y constituye la mejor herramienta para adquirir conocimientos acerca de su entorno, de sí mismo, del universo... Debe ser interdisciplinaria y para dar soporte a este empeño, hemos tenido que elegir, y hemos optado por comparar la sociología con la filosofía buscando aportaciones (implícitas o explícitas) de prestigiosos pensadores.

PALABRAS CLAVE: filosofía; sociología; ciencias sociales; sistematización de la ciencia.

## *The links between philosophy and sociology*

ABSTRACT: This text focuses on the genesis of the social sciences through an analytical-descriptive about the systematization of science. Science is a creation of human beings and constitutes the best tool to acquire knowledge about your environment, yourself, the universe... It must be interdisciplinary and to support this endeavor, we have had to choose, and we have chosen to compare sociology with philosophy looking for contributions (implicit or explicit) of prestigious thinkers.

KEY WORDS: Philosophy; Sociology; Social Sciences; Systematization of Science.

### 1. PLANTEAMIENTO INICIAL

En el intento de alcanzar «hechos de conocimiento», el ser humano, frecuentemente, absolutiza su capacidad racional y olvida que los instrumentos que posee no tienen capacidad suficiente para alcanzar tales fines. Así, el hombre, ente dotado de razón, en ocasiones, desatiende que no existe identidad entre Razón y Verdad, entre Pensamiento y Conocimiento, entre lo Observado y los Juicios de la razón que se expresan a través de la palabra (Mannheim, 1963: 30)<sup>1</sup>.

En resumen, la cuestión lleva a preguntar: ¿cuál es el alcance del conocimiento humano? En la relación kantiana entre «sujeto» y «objeto susceptible de ser conocido» la brecha entre ambos componentes es insalvable, por ello, Kant afirmará que los juicios de razón son un estadio de conocimiento intermedio

---

<sup>1</sup> Mannheim afirma que «... El lenguaje no es una guía infalible: una misma palabra designa con frecuencia varios conceptos...».

entre Entendimiento y Razón. Simplificando, los juicios son el resultado de la función del entendimiento, por tanto, una presunción de lo percibido y, como tal, tienen carácter previo y parcial.

Otras cuestiones que dificultan el conocimiento es el constante proceso de cambio al que la realidad está sometida. Cambio al que Heráclito denominó «flujo cósmico», que lleva a que la realidad se oculte y esconda y que, en ocasiones, adquiera tal celeridad que hace que la parte de la realidad observada se enmascare tras su multifacética dimensión y el conocimiento no llegue a ser ni siquiera un reflejo de lo observado, por lo cual se hace preciso validar nuevos y más complejos instrumentos. De lo anterior concluimos que, cuando buscamos una Verdad, esa Verdad está cambiando en un ir y venir constante. Por todo ello, la ciencia como unidad, para aproximarse lo más posible al objeto de estudio, debe nutrirse de las aportaciones de todas las ciencias particulares. Lo anterior lleva a que el científico tenga que recoger los hallazgos metodológicos y teóricos provenientes de diversas disciplinas. Como manifiesta Karl Mannheim «... en la esfera teórica, hay que presuponer una estrecha cadena de presuposiciones conectadas en serie. Algo así era la opinión de Bolzano cuando enseñaba que cada verdad está relacionada con todas las demás verdades en la esfera de la validez...» (Mannheim, 1963: 27)

Admitidos estos presupuestos, nosotros, con estas líneas, buscamos continuar en el empeño de armonizar saberes a pesar de que, en muchas ocasiones, los lindes en las ciencias sociales están difuminados.

La Filosofía y la Sociología, en el ejercicio de su actividad, cada día, de forma más evidente, comparten conceptos, categorías, postulados... Es más, muchas preguntas que se hace un filósofo tienen respuestas que no se pueden deslindar de la sociología, al igual que la sociología para clarificar muchas cuestiones recurre a la filosofía. Así variados presupuestos filosóficos tienen un eminente carácter sociológico y la inversa también es válida. Estos efectos derivan del complejo y esquivo marco social, que no sólo se mueve, sino que crea nuevos problemas cuyo esclarecimiento alcanza fronteras interdisciplinarias.

Nuestro punto de vista es que la sociología, como el resto de las ciencias, ha cohabitado con la filosofía. Este es el criterio de una buena parte de sociólogos. Sirva de ejemplo Hans Freyer, quien mantiene que «Desde que son capaces de pensar, los hombres han meditado probablemente sobre los problemas de su convivencia social. De igual manera han filosofado también sobre el Estado y la sociedad desde que han comenzado a filosofar y han hecho objeto de conocimiento las condicionantes leyes del ser social desde que han dirigido su voluntad cognoscente al mundo humano. Los problemas de la convivencia social y estatal revisten demasiada importancia vital para que pudiera sustraerse a la atención de la ciencia...» (Freyer, 1973: 30). Ciertamente, el hombre desde muy temprano es un observador del universo; tiene conciencia de sí mismo, de la problematicidad de su vida, explora caminos del saber y se hace múltiples preguntas y la filosofía, por su papel señero en el campo de la ciencia, ha ofrecido respuestas pero ha tenido que ir evolucionando y superando etapas.

El criterio de Don Martindale acerca del nacimiento de la sociología es similar al de Freyer. Afirma que «... La sociología es una actividad continuada característica de nuestro tiempo. No es obra de uno o de unos cuantos hombres geniales, sino una empresa en marcha de investigación, de estudio y de enseñanza» (Martindale, 1968:3). Podemos decir que es el resultado de una sucesión de tiempo en el ámbito científico.

Sin embargo, también, es común formular que la sociología fue la última de las ciencias positivas que se desgajó del árbol de la filosofía. En este sentido se decanta Lucien Goldmann, que, al referirse al nacimiento de la sociología expone «Nacida en los últimos años del siglo XIX, después de las obras de Saint-Simon, Comte y Spencer, que eran más bien programas que investigaciones concretas, la sociología no marxista ha alcanzado su punto culminante con los trabajos de E. Durkheim, de sus discípulos y, en Alemania, con Max Weber» (Goldmann, 1959: 22).

Ciertamente, su salida a la luz, como ciencia autónoma surgió en siglo XIX y la acuñación de su nombre está asociada al polémico adjetivo de «positiva». Tan es así que recibió varias denominaciones: «Filosofía positiva», «Física social» y finalmente «Sociología». Su aparición como tal fue consecuencia de la convergencia, desarrollo y efectos de los acontecimientos históricos acaecidos en Europa a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Acontecimientos que terminaron con la organización social existente y crearon la necesidad de una ciencia especial que analizara y reorganizara la sociedad. De una ciencia a la que A. Comte aplicó un viejo postulado —que con gran fortuna había difundido F. Bacon, en sus *Meditationes Sacrae*, al decir: «*ipso scientia potestas est*» («el conocimiento es poder») y al que A. Comte añadió «poder para prever». Dicho brevemente: Saint-Simon y Comte se acercan al mundo físico y diferenciaron con nitidez los ámbitos del «por qué» y del «para qué». Y así, muchos problemas cobraron nuevas dimensiones y se enfocaron las cuestiones de otro modo.

Es de advertir que estos adelantados no olvidaron la dimensión teórica sobre la que tiene que descansar cualquier ciencia, porque sin una teoría no hay posibilidad de acción. De forma tal que siempre persistirán elementos idealistas en el discurso positivista. Nunca se dará un corte radical. Hecho éste que hace que Comte recoja el paradigma kantiano de que «el sujeto configura al objeto» y promulga un nuevo orden de creencias más favorable al trabajo útil y a la organización de la sociedad. A esta última, a la sociedad, siguiendo a su maestro Saint-Simon, la entiende como una gran industria y, con el propósito de poner término a la revolución y a la época por ella inaugurada, da a la «nueva ciencia» carácter de utilidad. Al tiempo, tomando como referencia los postulados newtonianos, busca leyes sociales. De esta manera, tal como ya habían hecho otras ciencias, la sociología se separa del corpus teórico de la filosofía y pone en lo más alto la acción activa frente al pensamiento deductivo.

W. Sombart al ocuparse del nacimiento de la sociología une ambas posturas y lo hace distinguiendo dos etapas en su desarrollo. Afirma que «Sociología, en el más amplio sentido que aquí adoptamos, es todo conocimiento de la convivencia humana, por tanto de la humana cultura, considerada desde el punto

de vista de la socialidad, o sea, como un acontecer hecho de acciones relativas a un obrar ajeno o por un ajeno obrar influidas. Conocimiento, por tanto, fijación de aquello que era, es o será y, por tanto, exclusión del examen de aquello que debe ser, y así de toda política. En esta más amplia delimitación abarca la sociología dos disciplinas esencialmente distintas: la sociología filosófica y la científica... A esta sociología filosófica pertenece toda doctrina de sociedad que se eleva sobre la esfera de la experiencia...» (Sombart, 1962: 2-3).

En cuanto al origen de la filosofía decir que ha generado múltiples debates. El hombre desde antiguo se ha interrogado sobre el origen del universo; cuál es el sentido de su vida; qué significa ser un buen ciudadano; qué principios animan los fenómenos que observa, sobre qué pilares se sustenta su mundo circundante; cómo alcanzar la armonía social... Existen testimonios de su existencia en Oriente (Jainismo, Budismo, Hinduismo...). Como especifica Dilthey «... Estos misterios han preocupado tanto al sacerdote egipcio o babilonio como hoy al sermón del eclesiástico cristiano, a Heráclito y a Hegel, al Prometeo de Esquilo tanto como al Fausto de Goethe» (Dilthey, 1974: 44). Sin embargo, nosotros nos ocuparemos de la filosofía de Occidente que, ciertamente, revela influencias del pensamiento oriental. Pero, la continuidad de la filosofía nacida en Grecia se revela en todas las ciencias formalmente constituidas de nuestro ámbito cultural.

Una de las creencias más comunes sitúa el nacimiento de la filosofía en el denominado paso «del Mito al Logos», lo cual implica que, en sus comienzos, las respuestas a los interrogantes planteados otorgaban la causalidad a fenómenos sobrenaturales. Eran, respuestas fantásticas, mágicas, imaginativas, vinculadas a los dioses, a la religión... y estuvieron vigentes hasta que, con la llegada de la época de la Ilustración helénica un grupo de pensadores se alejaron de la magia (Dilthey, 1974: 37). Estos pensadores empezaron a dudar, desacralizaron las respuestas, abandonaron la imaginación y, utilizando la razón ante «lo no resuelto» o ante «lo dudoso», elaboraron supuestos con una nueva concepción del mundo. Así nació una pluralidad de teorías sustentadas en la razón lógica y perdió hegemonía la explicación mítica. Los dioses dejaron de decidir el destino de los hombres, aun cuando es justo reconocer que el corte nunca ha sido radical.

En cuanto al vocablo «filosofía» y a la designación de pensadores, en estricto sentido de «filósofos», tomamos como referencia las palabras de Martín Heidegger quien afirma que «... Es probable que la palabra filosofía fuera acuñada por Heráclito» (y sigue diciendo) «Heráclito y Parménides no eran todavía «filósofos». ¿Por qué no? Porque eran los más grandes pensadores... El paso a la «filosofía», preparado por la sofística, fue dado, en primer lugar, por Sócrates y Platón...» (Heidegger, 1978).

Ciertamente, son Sócrates, Platón y Aristóteles quienes bajan al terreno, quieren intervenir en la acción política. Saben que el hombre tiene que convivir y se plantean cuál es la mejor forma de convivencia, para ello descienden a la

realidad<sup>2</sup> en búsqueda de un mundo más estable y más justo. Así lo expresa Platón cuando interroga: «Se irritarán, todavía cuando digamos nosotros que no cesarán los males de la ciudad y de los ciudadanos, ni se verá realizado de hecho el sistema que hemos forjado en nuestra imaginación mientras no llegue a ser dueña de las ciudades la clase de los filósofos? —Quizá se irritarán menos?— dijo. ¿Y no prefieres —pregunté— que en vez de decir «menos», los declaremos por perfectamente convencidos y amansados para que, sin no otra razón, al menos la vergüenza les impulse a convenir en ello?» (Platon, 1993: 303).

Como hemos dicho, para Heidegger, la filosofía nace con Sócrates. Mas, no existe unanimidad. Justo es admitir, por poner un ejemplo, que Heráclito, con sus aportaciones filosóficas, marca una senda por donde todavía hoy transcurre la ciencia y hace cierta la creencia de que «de recetas antiguas se quieren encontrar soluciones para el presente».

En resumen, al igual que con la sociología, hay diferentes criterios en torno a la emergencia de la filosofía. Es sabido, como hemos dicho, que la filosofía hunde sus raíces en saberes procedentes de Oriente y aportaciones de «los grandes pensadores». Con ese bagaje acogió en su seno todos los conocimientos de la época. Así, la filosofía, durante siglos, ofreció una explicación del conjunto de la realidad existente. Pero, el ámbito del saber se fue revelando tan amplio y tan complejo que condujo a que del seno de filosofía fueran emergiendo ciencias especiales.

## 2. SUPUESTOS Y DERIVACIONES

Al plantearnos, ¿cómo encarar en tan corto espacio este apartado? hemos tenido que seleccionar entre el caudal de reflexiones científicas emitidas, hemos dejado muchas sin abordar y llegado a la conclusión de que debíamos iniciarlo con los planteamientos idealistas que, tras la filosofía de Kant, animan el pensamiento alemán y muestran su fe en la razón y en la filosofía. Planteamiento éste que alcanza su cima con Hegel, aunque tras su muerte en 1831, perdió parte de su hegemonía al surgir desavenencias e interpretaciones contrapuestas incluso entre sus propios discípulos. El disentimiento alcanzó tal nivel que se ha llegado a decir «Entre las desavenencias de la escuela y las oposiciones reales o teóricas al hegelianismo..., hubiera parecido cierta la afirmación de Rudolf Virchow, cuando en 1893, con motivo de su toma de posición del rectorado de la universidad de Berlín, afirmó que la «época filosófica» por excelencia, la época de Hegel, había acabado definitivamente. Hegel había significado el paso de la época filosófica a la época científica» (Valls, 1971: 9). Pese a ello, el peso de sus ideas fue y sigue siendo grande, y con ellas se han edificado teorías con criterios divergentes y convergentes, que se constituyen en puntos de anclaje del pensamiento. Así pues, nos encontramos con el pensador más significativo de

<sup>2</sup> El concepto de «realidad» ha sido y sigue siendo objeto de múltiples interpretaciones.

la modernidad que, por su teoría y riqueza conceptual, representa la madurez intelectual de Europa. Debemos señalar, igualmente, que en su obra confluyen todos los momentos del pensamiento del pasado; de tal forma que se constituye en un referente obligado. Su propósito tenía la enorme dimensión de mostrar las etapas necesarias por las que la razón humana, a través de un conocimiento cada vez mayor aspira a alcanzar una cultura universal. Hegel compara la evolución natural con la del espíritu. Formula que el espíritu es: conciencia, es libre y se despliega hacia el saber para llegar a sí mismo (Dilthey, 1974: 44).

En Hegel, el supuesto material pierde peso. Su sistema reconstruye, a través del pensamiento, una realidad. Una realidad que es razón única y total donde desaparecen las oposiciones entre: «lo finito» y «lo infinito», «lo temporal» y «lo eterno», «lo real» y «lo ideal», «lo universal» y «lo singular», «el sujeto» y el «objeto», la «forma» y el «contenido»,... Sin embargo, este juego de contrarios lo entiende como un *tránsito*, como momentos de «lo infinito» que evidencia la aceptación de su contrario<sup>3</sup> y la reafirmación del hecho de que de la concepción de la vida testimonia la idea de la muerte.

Debemos insistir en que su punto de partida, además de la impronta kantiana, está marcado con el sello del pensamiento clásico. Las semillas del pensamiento clásico recorren toda su obra. Por ejemplo, la prioridad del sustrato ideal sobre el natural y el rigor lógico ya se encuentra en el pensamiento especulativo de Parménides o la intuición heraclitiana de que todo está en un continuo fluir de contrarios, que confrontan y se expanden en el espacio y en el tiempo. Por citar otro ejemplo, los estoicos mantenían que ninguna cosa puede existir sin que exista su opuesto y se puede interpretar como preludio a la escuela hegeliana<sup>4</sup>. Hegel convierte la razón en «dialéctica» y postula que es la lógica dialéctica, que gobierna la realidad, lo que lleva a *la voluntad*, en uso de *la libertad*, a buscar el nivel último de autoconciencia la cual «... siendo en sí unidad de sí y de la sustancia, deviene ahora esta unidad para sí, aúna la esencia universal y su realidad singularizada, eleva ésta a aquélla y actúa éticamente —y hace descender aquélla a ésta y lleva a cabo el fin, que sólo es sustancia pensada...» (Hegel, 1966: 261). Se trata de una autoconciencia que es unidad suprema. Una unidad que significa el conocimiento de sí misma. Un conocimiento que será conocimiento infinito. Según esta tesis, la Razón, en tanto que Espíritu, sustancia y esencia universal «... eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma» (Hegel, 1966: 259). E insiste diciendo que «... el espíritu es conciencia y desdobra sus momentos» (Hegel, 1966: 261) para hacer efectivo un absoluto.

<sup>3</sup> En el intento hegeliano de alcanzar la unidad de lo infinito en lo finito, interpreta la realidad constituida por Idea, Naturaleza y Espíritu. La Razón alude a todos los caracteres pensables que tiene en sí toda realidad; la Naturaleza designa toda manifestación de lo real en los seres físicos, es lo finito y el Espíritu es la realidad suprema.

<sup>4</sup> Lo mismo se puede decir del vocablo «espíritu», concepto oscuro y con diferentes interpretaciones que él utiliza para designar la «transcendencia» que supera «lo natural».

Sintetizando, Hegel había formulado un proceso de autodesarrollo en-y-a través del pensamiento, en el cual se unen y superan los contrarios para alcanzar la síntesis final, momento en el que éste (el pensamiento) se piensa a sí mismo e integra la realidad total, de forma que adquiere la Verdad absoluta. De esta suerte, la Razón tiene su principio y su fin en sí misma y debe vivirla conscientemente. Pero, advierte que «... Es también un saber dialéctico dotado de movimiento interior que posee dos fases bien diferenciadas. El movimiento de los pensamientos puros o movimiento supratemporal de la Lógica y el movimiento de encarnación temporal de estos pensamientos en la naturaleza y el espíritu...» (Valls, 1971: 25). Nos hallamos, pues, ante una ascesis que, según entiende, facultaría para alcanzar la purificación del pensamiento. Pero no debemos silenciar que Hegel refuta la idea de «progreso».

Esta referencia que hace a la naturaleza resulta de la creencia de que «... la filosofía debe conocerla tal como es, que la piedra filosofal está oculta en algún lugar cualquiera, pero siempre en la naturaleza misma, que es en sí misma racional; el saber debe ... investigar y aprehender conceptualmente esa razón real presente en ella, que es su esencia y ley inmanente...» (Hegel, 1975: 15). De esta manera convierte al espíritu pensante en agente del proceso lógico de la historia.

Debemos añadir que los presupuestos y conceptos utilizados por Hegel son de difícil explicación, oscuros y, en ocasiones, contradictorios. Por ejemplo, al ya mencionado concepto de *espíritu*, que define diciendo «El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente —el incommovible y e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos— y su fin y su meta...» (Hegel, 1966: 259) le da, frente al sentido prefilosófico, otra dimensión.

Como ya hemos indicado, pese a la dificultad de comprensión de muchas ideas y conceptualizaciones hegelianas, éstas se filtraron con rapidez y arraigaron en el pensamiento occidental, provocando sólidas adhesiones, al tiempo que firmes rechazos y originaron teorías que cobraron vigor frente a sus hipótesis y a los principios absolutos que formula.

Después de su muerte, en 1830, el idealismo absoluto decayó y frente a él emergió el positivismo sociológico de Augusto Comte, que le sustituirá en hegemonía y acabará por influir sobre el pensamiento alemán. El positivismo comtiano rechaza de plano la hipótesis de que la inteligibilidad de las cosas se identifica con lo pensado; y, no considera válido más que el conocimiento que sigue los siguientes pasos: a) observación; b) experimentación y c) comparación. Dicho literalmente «Nuestro arte de observar se compone, en general, de tres procedimientos diferentes: 1º Observación propiamente dicha, o sea, examen directo del fenómeno tal como se presenta naturalmente; 2º Experimentación, o sea, contemplación del fenómeno más o menos modificado por circunstancias artificiales que intercalamos expresamente buscando una exploración más perfecta; y 3º Comparación, o sea, la consideración gradual de una serie de casos análogos en que el fenómeno se vaya simplificando cada vez más» (Hubert, 1943: 85). De esta suerte, A. Comte saca a la luz la

sociología y la incluye dentro la jerarquía de las ciencias naturales. Ya, en su primera denominación como ciencia especial, siguiendo a su maestro Saint-Simon, la llama «física social» y como tal debe subordinar la imaginación a la observación. Desde esta perspectiva señala que su objeto de estudio es realizar una previsión racional que descubra las leyes que rigen los fenómenos sociales. Con todo, el positivismo sociológico no desestima totalmente el idealismo y no cae en el mero empirismo.

Por responsabilidad histórica, queremos señalar que los postulados positivistas comenzaron antes de la muerte de Hegel, acaecida en 1831. A. Comte en su escrito más antiguo *Ensayo sobre la filosofía de las matemáticas* del año 1819 indicaba ya que era posible constituir por métodos objetivos una teoría del conocimiento científico. Asimismo, en los textos que elaboró para la recopilación de la obra de Saint-Simon enunció el aforismo que, posteriormente utilizó reiteradamente: «Todo es relativo. He aquí el único principio absoluto» (Hubert, 1943: 22-23). También, en 1822, siendo secretario de Saint-Simon, había publicado *Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad* donde expresa, por vez primera, la «ley de los tres estados y expone la «ley general de la organización humana». Postulados que le llevan a decir que este «corto» libro encierra las ideas medulares del positivismo. Así las cosas, el positivismo comtiano se sitúa entre el empirismo y el idealismo.

Al discurso mantenido por Saint-Simon y Comte hay que añadir que las contingencias históricas y científicas provocaron que, tras la fundación, en 1810, de la universidad de Berlín sus integrantes fueran vinculando sus investigaciones con la llamada «cuestión social». Investigaciones éstas que promovían la necesidad de reformas estatales y dieron lugar a la creación de la Asociación de Política Social (*Verein für Sozialpolitik*). A los profesores que se integraron en dicha asociación se les denominó «socialistas de cátedra». Uno de sus principales promotores fue el economista Gustav Schmoller en torno al cual se unió una pléyade de pensadores nacidos sobre la década de 1860 entre los que cabe destacar a Max Weber, Georg Simmel, Franz Oppenheimer, Alfred Vierkant, Alfred Weber... figuras de tal relieve que convirtieron a la universidad alemana, en «un centro de preminencia académica».

Entre las corrientes de pensamiento que nacieron con este movimiento nos centraremos en el «Formalismo sociológico», una de cuyas personalidades fue: Alfred Vierkant y, como el resto de esta élite, entiende que para la cognición de realidad social se hacen necesarios estudios que rompan perspectivas parciales. Así, para investigar la «cuestión social» recurre a explicaciones interdisciplinarias, que favorecieron un mayor acercamiento entre la sociología, la filosofía, la psicología... Se centró fundamentalmente en el estudio de «la vida de los grupos». En su obra *Kleine Gesellschaftslehre* (Vierkant, 1961) deja suficientemente claro que preocupaciones de la filosofía y de la sociología son comunes. Y, si los conceptos pudieran interpretarse más nítidamente, sería mucho más visible la estrecha relación que liga a ambas ciencias, sin por ello restar especificidad a las dos disciplinas.

A. Vierkant, siguiendo a Max Weber, elabora unos «tipos ideales», y adopta la fenomenología de E. Husserl (Husserl, 1973). La dicotomía «individuo-sociedad» no la entiende en términos excluyentes. Formula que en la construcción del mundo y su materialización en formas sociales están implicados tanto la sociedad como los individuos que la integran. Postura que le lleva a criticar tanto al individualismo como al universalismo. Entiende que ambas rompen el dualismo existente. Del individualismo plantea que «Existe en primer lugar una idea aditiva de la sociedad humana, que mantiene la teoría «individualista» de que el todo es igual a la suma de las partes. Atribuyendo a una sociedad... que de las cualidades y la conducta de todos los individuos podrán deducirse las cualidades y la conducta del todo... Pero, en realidad, la consideración aditiva sólo puede aplicarse a los objetos cuyas cualidades y conductas elementales... están sometidas a leyes generales» (Vierkant, 1959: 110). Es decir, el «individualismo» potencia las inclinaciones humanas desde el plano singular y no tiene en cuenta el medio social que recibe al hombre y donde se desenvuelve su vida. Pero, como hemos dicho, tampoco se adhiere al «universalismo», razón que le conduce a criticar el planteamiento hegeliano, al que califica de «universalista». Afirma al respecto que «El correspondiente error, en sentido opuesto, lo comete la teoría universalista, que busca la fuerza motriz y conformadora de la vida social fuera del individuo; a saber, en una unidad que no existe en la realidad y, por ello, tiene un carácter misterioso. A ésta corresponde, por ejemplo, la extendida teoría de Hegel del espíritu nacional. Idea procedente de las canciones populares que las hace ser creadas no por una o varias personas individuales, sino por la misteriosa sustancia del espíritu racial» (Vierkant, 1959: punto 2). Pese a las anteriores palabras, considera que, con independencia del papel que desempeñen los miembros singulares, los grupos humanos son totalidades que existen por encima de sus miembros y poseen unas cualidades que pertenecen a la forma organizada de la agrupación social específica.

Ante lo anterior, cabe preguntarse: ¿cómo entiende a los hombres dentro del grupo? y ¿cómo entiende al grupo? Declara que los individuos son los sostenedores de la vida del grupo, que la influyen poderosamente, pero, a su vez, también éstos, en alta medida, están determinados por la naturaleza intrínseca del grupo, particularmente por su espíritu y voluntad. Para su análisis de los grupos reformula la diferenciación señalada por F. Tönnies entre «comunidad» y «sociedad» (Tönnies, 1887: 113) y enfatiza la denominada «voluntad esencial» de la que habla Tönnies y que es la distintiva de las relaciones comunitarias (Tönnies, 1946: 113). Se trata, dirá, de «formas de convivencia», que permanecen constantes en su esencia y a las que denomina «comunidades vitales» y donde, tampoco, el hombre «pierde» su esencia. A la vez otorga a las comunidades un «espíritu vital». Enumera estas formas de convivencia e incluye: familia, tribu, pueblo, nación y Estado. De ellas revela «... las comunidades vitales, en cierto sentido, constituyen la forma más perfecta de sociedad. En ellas se encuentran, desarrolladas al máximo todas las cualidades que distinguen la sociedad humana de otros tipos de asociación, especialmente de las asociaciones físicas...»

(Vierkandt, 1961). Manifiesta que están determinadas por un «espíritu de grupo» (Sombart, 1962: 37). Postura ésta que queda muy clara en la siguiente cita «Las formas fijas de la conducta, que en todo grupo de vida larga se han constituido y se transmiten de generación en generación, son las cualidades más importantes del grupo. Son aquellas que en el cambio de las generaciones persisten, naturalmente, no excluidos los cambios constantes. Son las que nos ofrecen el maravilloso espectáculo de la vida propia, sin las personas del grupo no son imaginables y se realizan solamente en su vida, pero están con sus exigencias y reivindicaciones frente a ellas, a las cuales las personas voluntariamente se someten. En el caso de la tribu o del pueblo son la costumbre, el lenguaje, el derecho, etc.; en resumen, los bienes particulares culturales o tomados éstos en su conjunto... cultura que lleva esa vida propia que es el grupo humano. En su relativa independencia ante el hombre se los califica, como también... como espíritu objetivo...» (Vierkandt, 1961: punto 13.6). Con estas palabras, queda suficientemente clara su posición de situarse entre el «individualismo» y el «universalismo».

No podemos terminar la referencia a este pensador sin decir que la crítica que realiza al «individualismo» y al «universalismo» la extiende a los «organicistas». A los «organicistas» les reprocha elaborar un modelo de sociedad donde le atribuyen las mismas propiedades que a un organismo vivo. En conclusión, Vierkandt se ocupa del «todo» y de la «parte». Considera que ambas no se pueden entender de forma aislada, de tal manera que su planteamiento rompe barreras disciplinarias. Terminar este punto diciendo que para él lo fundamental es la armonía social que se alcanza fortaleciendo las relaciones comunitarias, de manera que el hombre logre el mayor nivel de desarrollo personal, pues es el ámbito donde la compenetración entre el hombre y su mundo es más óptima.

Junto a los pensadores hasta ahora presentados no podemos dejar de señalar la figura de Carlos Marx. Este pensador es más que un nombre de referencia. En sus primeros momentos fue un convencido hegeliano. Siempre reconoció su deuda con Hegel y en su teoría incorpora conceptos hegelianos aunque les da otro contenido con evidentes sesgos económicos y sociológicos. Sesgos sociológicos que han hecho que muchos estudiosos, además de denominarle filósofo y economicista, le consideren sociólogo. Esta es, por ejemplo, la estimación que expresa Jesús Prados Arrarte: «... el propio Carlos Marx, apoyándose en Augusto Comte, suponía que era necesario establecer una ciencia de la sociedad con los mismos métodos que habían conseguido un éxito tan considerable en el mundo físico. Marx creía que esta ciencia haría innecesaria cualquier filosofía metafísica, pero lo cierto es que su creación —El capital— puede muy bien calificarse de «metaeconomía» (Prados, 1967: XXIX). Criterio que mantiene en la presentación que hace en *El capital*. Presentación que lleva por título «La opinión de los economistas del presente». Sostiene Arrarte: «Marx... Es en primer lugar y sobre todo el sociólogo y el economista del régimen capitalista... Sociólogo y economicista de lo que él denominaba el capitalismo...» (Prados, 1967: 165).. Con un parecer análogo, Raymond Aron afirma que «A partir de 1848 y hasta el fin de sus días, Marx cesa aparentemente de ser un filósofo y se convierte en sociólogo y sobre todo un economista...»

(Aron, 1976: 168). Marx criticará la antinomia existente entre «la dialéctica» y «el absoluto», pues, dicho muy esquemáticamente, «la dialéctica» para Hegel es el proceso dinámico que rige la evolución histórica y «el absoluto» es inmóvil. Pese a su discrepancia, Marx utiliza las leyes de la dialéctica planteadas por Hegel, pero les da otro contenido. Afirma: «Mi método dialéctico no sólo es diferente del hegeliano, sino que está en directa oposición a él. Para Hegel, el proceso vital del cerebro humano, esto es, el proceso de pensamiento, que —con el nombre de la Idea»— él llega a transformar incluso en un sujeto independiente, es el demiurgo del mundo real, y este último no es sino la forma exterior, fenoménica de «la Idea». Para mí, por el contrario, el mundo ideal no es más que el mundo material reflejado por la mente humana y traducido a formas de pensamiento» (Marx, 1954: 20). Acerca de este extremo G. Sabine afirma «... Marx siguió creyendo que la dialéctica era un eficaz método lógico, el único apoyo de demostrar una ley del desarrollo social y, en consecuencia, su filosofía como la de Hegel fue una filosofía de la historia... Para ambos la base de todo cambio social es su necesidad... y este término era tan ambiguo en Marx como lo había sido en Hegel.... Aunque Marx elaboró su filosofía como una forma de materialismo, utilizó la dialéctica para apoyar una teoría del progreso social...» (Sabine, 1945: 35).

A la anterior disensión hay que añadir que Marx dará replica al aforismo hegeliano: «Todo lo que es racional es real, y todo lo que es real es racional» (Hegel, 1975: 23) y le reprueba haber reducido los antagonismos reales a antagonismos de pensamiento. Dirá que esos antagonismos se solventan en la praxis (Seligman, 1929: 60). Esta idea alude a un humanismo historicista y a la creencia en que es la actividad humana, entendida como acción recíproca, la que construye y modifica la realidad<sup>5</sup>. Esto es, a través del trabajo productivo el hombre atiende sus necesidades y deviene en agente de la historia. Dice literalmente «La filosofía del espíritu reduce toda práctica y toda actividad humana a un proceso dialéctico (de la idea). Pero las ideas no podrían llevarnos nunca más allá de las viejas condiciones del mundo, sino solamente más allá de las ideas de estas condiciones. Para que las ideas se traduzcan en hechos es preciso que los hombres desplieguen una fuerza práctica» (Mondolfo, 1964: 15). En conclusión, el hombre no un mero receptor pasivo, sino que *la fuerza práctica* humana es la que se despliega siguiendo un *proceso dialéctico*.

Marx centra su atención en el mundo material y en el hombre, y fiel a la revisión crítica que hace del pensamiento de Hegel acerca del Estado, el cual lo definía diciendo «... El Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva; y esto es la moralidad... En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad (Hegel, 1994: 101-102) y «Esta unidad sustancial es el absoluto e

<sup>5</sup> G. Sabine afirma que para Marx, «... La fuerza impulsora del cambio social es la lucha (que) ... tiene lugar entre clases sociales... y el poder es económico más que político...» (SABINE, 1945: 545).

inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que ese fin último tiene su derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del estado» (Hegel, 1975: 283). La réplica frente estas aseveraciones es escueta «... El Estado es una simple representación...» (Marx, 1974: 87).

De donde se sigue que Marx al concebir la historia como un proceso activo y dialéctico derivado de la actividad humana le da un sesgo de índole material. Sobre estos principios desarrollará Marx su teoría del materialismo histórico, con la cual postula que terminará con «la metafísica del espíritu». Lo expresa literalmente con los siguientes términos «En la historia, la metafísica del espíritu sucumbirá para siempre frente al materialismo, que coincide con el humanismo» (Mondolfo, 1964: 13). Con el tema del materialismo histórico<sup>6</sup> volvemos a encontrar opiniones que sitúan a Marx en el campo de la sociología. En este sentido Adolfo Posada planteaba que «... el materialismo histórico supone un intento para explicar la Ley íntima de la evolución humana, y eso es pura Filosofía de la Historia, y además, pretende interpretar la realidad social, y eso es, como he indicado antes Sociología estricta» (Seligman, 1929: 61).

Esas actividades materiales del hombre responden a la exigencia de satisfacer sus necesidades naturales de las que Marx indica que «Las necesidades naturales, el alimento, el vestido, la calefacción, la vivienda, etc. varían según el clima y demás particularidades físicas de cada país. Por otra parte, el propio volumen de las llamadas necesidades naturales, al igual que el modo de satisfacerlas..., depende, en gran parte, del grado de civilización alcanzado... Los orígenes de la clase asalariada en cada país y el medio histórico en que se ha formado dicha clase continúan ejerciendo la mayor influencia sobre los hábitos, las exigencias y, de rechazo, sobre las necesidades que trae consigo la vida...» (Marx, 1954: 177-178). Las palabras precedentes, al citar a la clase asalariada, evidencian la existencia de clases sociales, que sintetiza en clase asalariada, que se ve obligada a vender su «fuerza de trabajo» y clase que compra la «fuerza de trabajo»; de donde el efecto inmediato es el dominio de unos hombres sobre otros. De esta manera, el proceso de la historia ha producido una diferenciación de hombres que se agrupan en clases sociales y que con la división social del trabajo se acrecenta. Circunstancias que conducen a la existencia de relaciones humanas desiguales en todos los órdenes: personales, sociales, económicas..., y convierte al hombre de la clase asalariada en una mercancía, con lo que se desvía de su esencia específicamente humana. A lo anterior contribuye que los productos por él creados, «... son combinaciones de dos elementos: materia y trabajo» (Marx, 1954: 46), que entran en la circulación del mercado, pierden su «valor

---

<sup>6</sup> Respecto al materialismo histórico queremos señalar que L. Althusser dibujó una línea de separación entre «materialismo histórico» y «materialismo dialéctico», pero Marx y Engels nunca utilizaron la terminología de «materialismo dialéctico» (que fue acuñada por Plejanov).

de uso» (Marx, 1954: 45)<sup>7</sup> y pasan a detentar un «valor de cambio» porque se transforman en «mercancía».

Estas conversiones, en las que no nos detendremos más, destacan el papel determinante que posee la dimensión económica en la sociedad humana y le lleva a postular que «el poder es económico más que político» (Sabine, 1945: 481). En resumen, como dice Engels en su obra el *Anti-Dühring* «Las fuerzas activas de la sociedad actúan absolutamente como las naturales, ciegas, violentas y destructoras hasta que las conocemos. De modo especial, las fuerzas de producción, en tanto nos negamos a entender su naturaleza y su carácter, actúan fuera de nosotros y contra nuestra voluntad, y terminan por dominarnos...» (Mondolfo, 1964: 17).

Este conglomerado de acontecimientos expresados por Marx le conduce a la idea de que el hombre «pierde su esencia», con ello se deshumaniza y genera falsas conciencias (alienación), de las que concreta «... no se disolverán completamente sin la definitiva desaparición del antagonismo de las clases (Marx y Engels, 2000: 63).

Para terminar con esta figura, insistir en que el pensamiento de Marx está marcado por la dialéctica hegeliana, pero la vacía de contenido idealista. Por otra parte, en la elaboración de su teoría, Marx utilizó tesis de Feuerbach, Proudhon, conceptos de la economía inglesa; así como de los historiadores y socialistas franceses... A propósito de la influencia de estos últimos, en otra línea, Gurvich apunta que «Marx proviene en línea recta de Saint-Simon y del saint-simonismo: sólo toma de Hegel la terminología, y el hegelianismo de izquierda no es otra cosa que la influencia saint-simoniana, a veces confesada francamente, sobre ciertos hegelianos. Por su parte, Proudhon aprovecha enormemente a Saint-Simon, pero es un saint-simoniano rebelado que somete el saint-simonismo a una crítica abrumadora. Sin embargo, al mismo tiempo es él quien, al democratizar el saint-simonismo y relacionarlo con el movimiento obrero, ha impulsado a Marx hacia un vínculo profundo con el saint-simonismo, un saint-simonismo proudhoniano que fue la fuente principal de Marx, no sólo cuando éste comenzaba, sino en el curso de todo su itinerario intelectual» (Aron, 1976: 203-204).

En la década de 1960, el tema de la alienación cedió paso a otros problemas. Pero, a partir de 1970 hasta finales de 1990, vuelve a ser reformulado con nuevas contribuciones, fundamentalmente, merced a la obra de G. Lukács *Historia y Conciencia de Clase*<sup>8</sup>. Obra que se constituye en un referente de primer orden. Con distintos enfoques, el hecho es tratado ampliamente por otros pensadores del ámbito sociológico como A. Giddens, J. Habermas, C. Tyler, J. Costas, P. Fleming,... los cuales incorporan elementos provenientes de otras áreas de conocimiento, pues habría que ser un incauto para desembarazarse de

<sup>7</sup> Para Marx el «valor de uso» es un producto «... que satisface una necesidad particular. Proviene de un tipo particular de actividad productiva, que está determinada por su finalidad, su modo de operar, su objeto, sus medios y su resultado...».

<sup>8</sup> Colección de ensayos escritos entre 1911 y 1922.

contribuciones útiles. Pero excedería el objetivo del presente trabajo desarrollar las diferentes teorías que ofrecen del fenómeno.

En el pensar europeo, los tiempos de la primera y segunda guerra mundial y la ininterrumpida serie de conflictos y revoluciones habidas en este siglo insertaron pesimismo, derrotismo, angustia, desesperanza, temor... que derivaron en la búsqueda de un replanteamiento y reconstrucción sistemática del pensamiento clásico «...que había buscado un conocimiento del cosmos y había terminado por admitir con el escepticismo que es imposible todo conocimiento del sustrato objetivo de los fenómenos» (Dilthey, 1980: 388). La revisión al pensamiento tradicional encuentra uno de sus máximos exponentes en el controvertido filósofo M. Heidegger (1889-1976) quien, al margen de los criterios vertidos por sus partidarios y por sus detractores, representa un momento clave en el pensamiento del siglo XX.

El interés de Heidegger es superar la metafísica clásica y volver a la ontología porque, según detalla, ha olvidado la conciencia del Ser. Encuentra a la metafísica agotada y declara que afecta a todo el caudal de la herencia filosófica recibida. Con este enfoque, incluso crea neologismos para evitar utilizar términos que considera cargados de sentido por proceder de la tradición.

De su primera etapa es la obra *Ser y Tiempo* (1927), dedicada a su maestro E. Husserl y de él toma el método fenomenológico (Husserl, 1973). Método que busca, utilizando la intuición, despejar lo accesorio y aferrarse a lo esencial. En cuanto a *Ser y Tiempo* decir que, pese a la oscuridad con que Heidegger presenta sus ideas y a la complejidad de los conceptos que utiliza, a lo que se suma el hecho de haber quedado incompleta, posiblemente sea la obra más influyente de la filosofía contemporánea y la fundamental para conocer su pensamiento.

En ese huir de la metafísica, Heidegger regresa a los presocráticos. Cree que los presocráticos se aproximaron a un verdadero pensar, porque reflexionaron sobre la pregunta ontológica: ¿qué es el «ser»? Afirma «Hoy esta pregunta ha caído en el olvido... Sin embargo, esta pregunta no es una pregunta cualquiera... Ella mantuvo en vilo la investigación de Platón y Aristóteles, aunque para enmudecer desde entonces... Lo que ellos alcanzaron se mantuvo —a través de múltiples modificaciones y retoques— hasta la lógica de Hegel...» (Heidegger 1: 13). En toda su exposición persevera en su crítica a la metafísica por su olvido del problema del «ser» y por el hecho de que se centraran en el «ente». Según sostiene, esta forma de pensamiento abandonó lo trascendente, consideró al «ser» como simple presencia y zozobró en el mundo de los objetos. Este abandono ha conducido, según Heidegger, a desatender qué es el ente. Refiere Heidegger «¿... Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra «ente»? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión «ser»?... Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta...» (Ibídem: 12).

A lo anterior, hay que añadir que Heidegger piensa que «... saber del despliegue del Ser ... No sólo es conocer ... Sino estar preparado para su superación.

Para esto, lo primero, ante todo, sólo puede seguir siendo: el poner en cuestión al Ser. Nadie entiende lo que «yo» voy pensando aquí: permitir que el Da-Sein surja desde la verdad del ser... para fundar con esto el ente en su totalidad ...» (Heidegger, 1989: 24). De tal manera que pese a la dificultad para saber qué es el ser, sólo por el hecho de preguntar «¿qué es el ser?», ya incorpora el «es». Lo enigmático del «ser» lleva a que tampoco puede definirse con nitidez. Una aproximación a su definición la realiza Heidegger al decir «El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí (Vorhandenheit), en la consistencia, en la validez, en el existir, en el hay» (Heidegger 1: 17). De las palabras precedentes podemos advertir que «él está-ahí» es estar en la realidad y que se manifiesta en las cosas. En definitiva, «estar-ahí» es estar en el mundo circundante y cuando decimos que los entes «son», esto es cuando decimos que cualquier cosa siempre es, damos por supuesto el «ser» y no nos lo cuestionamos. No lo cuestionamos porque «las cosas que son» no son sólo presencias, sino que siempre están en relación con nosotros, que les damos sentido, incluso pueden incluir su esencia y nos las apropiamos, de forma que no poseen autonomía, apuntan a referencias significativas que las incorporamos en nuestra existencia como instrumentos. De donde se deriva que el mundo es una totalidad de entes instrumentales que no remiten sólo a su uso sino también al Dasein que les da sentido de utilidad y el Dasein no es un observador neutral.

De aquí emana su denominada «*diferencia ontológica*», que le lleva a distinguir entre lo «lo óntico» y «lo ontológico». En resumen, como hemos dicho, separa el «ser» del «ente», lo cual implica que si se pregunta ¿qué es el «ser»? la respuesta debe estar disociada del «ente» aunque se trate de un círculo que contiene lo ontológico y lo óntico

Así pues, todos los entes llevan dentro el ser y «el ser es». Por ello Heidegger afirma «Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o de aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos y el cómo lo somos (Heidegger 1: 17). Una vez explicitada la diferenciación insiste en su crítica a la metafísica... Aunque, como señala «En la base de la verdad óntica está la verdad ontológica» (Vattimo, 2002: 20), pues subraya que la única forma correcta para comprender el ser de los entes es que el «ser» se indague a sí mismo pero sólo es posible llegar al «ser» a través del ser proyectante del Dasein y para ello son precisos: «... comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos. Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa que un ente —el que pregunta— se haga transparente en su ser... A este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene, entre otras cosas, esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término Dasein» (Heidegger 1: 18). Ante lo dicho, podemos afirmar que el Dasein es ese «ente determinado que somos en cada caso nosotros mismos», por tanto, el hombre es un ente privilegiado porque su existencia en el mundo no es simple presencia. El hombre está adherido a algo superior, al Dasein, de manera que

tiene una relación privilegiada por su ser, que comprende su «poder-ser». Por ello, al hombre le importa su ser y se cuestiona: «¿qué soy?, ¿cuál es el sentido de mi vida?... Es el único ente que necesita respuestas referidas, no sólo a su ente, o al mundo que le circunda, sino que se plantea preguntas fundamentales y fundamentadoras que apuntan a la totalidad de los entes «No preguntamos por esto con exclusión de aquello, ni tampoco recorreremos la serie de todos los entes, sino que, de antemano a su totalidad o, como diremos, al ente como tal y en su totalidad» (Heidegger, 1989: 50). Son preguntas que se hacen desde la óptica del mismo Dasein. El hombre necesita descubrir la verdad del «ser» para orientar, dar sentido a su vida, indagar sus posibilidades» como alguien que proyecta y no perderse. Pero esa específica relación del Dasein contenido en el hombre la deja sin precisar.

Mas, el concepto de Dasein es de difícil traducción... Posee una larga lista de traducciones, ser que está ahí, ahí del ser, estar, existente, hombre... se puede afirmar que encierra carácter espacial y temporal, pero, como veremos, también es transcendencia. Acerca del hombre, Heidegger pregunta «¿Quién es el hombre? Aquel que es requerido para soportar el despliegue de la verdad del Ser. ... Sólo que como uno así requerido el hombre «es» solamente en la mediación que sea fundada en el Da-sein, es decir, que siendo él mismo el que devenga creadoramente el fundador del Da-sein» (Heidegger, 1989: 220). De donde, como ya hemos indicado, el hombre es posibilidad y su posibilidad más coexistencial es la finitud, esto es, la muerte. Es famosa su frase: el hombre es un «*Sein zum Tode*». En este punto, Heidegger parece que quiere regresar a la tierra, a la vida. En palabras de Vattimo (2002, p. 50), «La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del Dasein, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia». De la muerte, el Dasein («el ser-ahí», «el ser arrojado en el mundo») no tiene experiencia, sólo sabe que es una posibilidad que siempre está presente y es la certeza de la muerte lo que confirma al Dasein su existencia. Con todo, el hombre quiere alargar su vida, burlar la muerte, huir de ella. La conservación de la vida es una constante actividad de luchas y resistencias pues esa certeza le produce angustia. En cuanto a la angustia, no utiliza el término como miedo, sino como una disposición del Dasein que actúa, particularmente, cuando descubre lo desconocido porque opera fuera del estar-ahí y es su posibilidad más extrema y «la angustia hace patente la nada» (Heidegger, 2: 5). La dualidad vida-muerte es inseparable, como lo es nada-ser. De esta última afirma: «... la nada es la possibilitación de la patencia del ente como tal ente, para la existencia humana... En el ser del ente acontece el anonadar de la nada...» (Ibídem: 7) y «... estar sosteniéndose la existencia en la nada, apoyada en la recóndita angustia es un sobrepasar el ente en total: es la transcendencia...» (Ibídem: 9). Añade que sin el Dasein no habría historia, tampoco cultura, dado que son los proyectos del hombre los que hacen la historia, los que dan sentido al mundo. Esta consideración le lleva a diferenciar entre el producto histórico y el productor y ello obliga a la interacción con «los otros». Heidegger lo expresa diciendo «El ser-ahí, en tanto que ser-en-el-mundo,

es justamente un ser-con, un ser-con-otros, lo cual significa tener ahí con otros el mismo mundo, encontrarse recíprocamente, ser-con-otros en el modo del ser-uno-para-otro... El ser uno con los otros en el mundo... tiene una señalada determinación ontológica. El modo fundamental de ser-ahí del mundo que unos y otros tienen juntamente es el hablar; considerado en su plenitud, es un hablar con otro sobre algo expresándose. Sobre todo en el hablar está en juego el ser-en-el mundo, Aristóteles era ya sabedor de esto. En el hablar uno con otro, en aquello que se comenta, late en cada caso la auto-interpretación del presente, que se demora en este diálogo» (Heidegger, 1924). En el planteamiento dialogante consigo mismo concurre la relación con los otros. Esto es clave y lo expresa al decir que es «ser-con-los-otros» y el «ser-en el-mundo». Es más, en el punto 197 de su obra *Contribuciones a la filosofía* (punto titulado «Da-sein-Propiedad-mismidad») enuncia «La insistencia en este suceso de la propiedad hace posible, en primer término, que el hombre llegue a «sí (mismo)» en este consigo mismo. Y recién este estar «con-sigo mismo» del hombre se constituye en razón suficiente para asumir el «para-otros»... Pero el llegar-a-sí-mismo no es por ello nunca una representación del yo que se halla disuelta con anterioridad, sino la asunción de la pertenencia en la verdad del ser... De tal modo, con la disolución del «yo» en la «vida» en pueblo se inicia aquí una superación del «yo»...» (Heidegger, 1989: 222).

Tras lo antedicho, indicar que, para Heidegger, el «yo» posee una identidad dividida. Habla de *sujeto transcendental*, que constituye el mundo y de *sujeto empírico*, que forma parte del mundo. A lo precedente añadir que el hombre es formador de mundo (*der Mensch ist weltbildend*) y es, también, el mundo de los otros. El mundo es un campo de sucesos, es donde transcurre su vida, por ello, ese ser arrojado al mundo es esencialmente ocupación y está abierto a la comprensión a partir de aquello que se hace «a lo largo del día». Al Dasein, repite una y otra vez, «... le pertenece esencialmente el estar en un mundo<sup>9</sup>, aunque en los hechos cotidianos «nadie es el mismo,... lo que hay es la faz del nadie... ese nadie es el «uno» (Heidegger, 1924) como forma de existir y ahí está escondida la estructura originaria que permite al ser mostrarse dinámico.

En cuanto al tiempo, siguiendo a Aristóteles, para Heidegger, no es movimiento, concreta que, «el tiempo es el espacio en el que se producen los acontecimientos (Heidegger, 1924). Esto es, el Dasein, por ser «finitud», es temporalidad en el sentido «desde cuándo» y «hasta cuándo». La temporalidad es la «unidad original de la estructura de la angustia» luego es objetiva y subjetiva a la vez<sup>10</sup>. Es una fuerza repetitiva, que da sentido al ser y le lleva al deseo de llegar a «La comprensión del ser propia del Dasein... (que)... comporta la comprensión

<sup>9</sup> Los otros no son todos los demás fuera en mí, son aquellos de quienes uno mismo no se distingue.

<sup>10</sup> Ya Agustín de Hipona en el Libro XI de sus *Confesiones* al referirse al tiempo detalla dos dimensiones en la experiencia del tiempo: la experiencia de la sucesión, por la cual las cosas aparecen y desaparecen y la experiencia de su posibilidad de medirse.

del ser del ente que se hace accesible»<sup>11</sup> y es condición de historicidad. La temporalidad participa unitariamente de futuro, pasado y presente. De las tres dimensiones el futuro es más importante que el pasado e invade el instante del presente. El presente es necesario porque el hombre se está haciendo en ese presente que nunca permanece, que siempre va más allá. La consecuencia de este planteamiento es que por poco peso que pudiera tener el pasado frente al futuro, el pasado siempre está ahí... El hombre no puede evadirse de lo ha-sido ni de lo por-venir. No puede huir de su historia, ni de hacer historia. La historia es condición y posibilidad para la existencia del Dasein. La historia existía antes y seguirá existiendo. Se trata de una historicidad constitutiva.

Las propuestas de Heidegger enraizaron con fuerza en su discípula, pensadora y amiga Hannah Arendt que, aun cuando, busca un espacio propio, y lo logra, incorpora no sólo hipótesis de su maestro, sino también tesis sociológicas provenientes de la escuela maxweberiana. Escuela de la que formó parte durante su estancia en Heidelberg.

Hannah Arendt significa ante todo la comprensión de las dramáticas circunstancias de su tiempo. Expone que la soledad no es propia del hombre e incorpora el principio maxweberiano de acción social. Declara abiertamente que la realidad es interacción con los otros y participación en los acontecimientos. Sólo justifica la soledad en el caso de que lo público te quiera aislar. Luego, la realidad total sólo puede comprenderse siendo parte integrada y activa de ella.

En su obra *La condición humana* (Arendt, 2009), frente a su maestro, afirma que «el hombre es un ser para la vida». Que una vida se puede vivir desde dos dimensiones: vida contemplativa y vida activa. Y que la vida activa consiste en: labor, trabajo y acción. La labor nos acerca a lo biológico, el trabajo crea un mundo compartido y la segunda vía es interacción social y con esta última nos erigimos en los que somos y mantenemos «la más estrecha relación con la condición humana de la natalidad...». En su *Curso de psicología* (Arendt, 1873) afirma que «La acción, única actividad que se da entre los hombres ... corresponde a la condición humana de la pluralidad...(y) Al hecho de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten en el Mundo» (Arendt, 1873: 20 y ss)<sup>12</sup>.

Es más, para ella, el ser, al establecer su diálogo interior, tiene el deber de no olvidar su existencia compartida y éste es un rasgo esencial de la vida del hombre, porque somos criaturas semejantes, de tal forma que, al compartir mi existencia, me comprometo también con la vida de los otros y así me comprometo con el mundo.

Para explicar la relación con los otros, se acerca no sólo a Max Weber, sino (entre otros) también a Kant y a F. Tönnies. En ella emerge, como uno de los

---

<sup>11</sup> Los otros no son todos los demás fuera e mí, son aquellos de quienes uno mismo no se distingue.

<sup>12</sup> Para H. Arendt: «..... no se atribuye la vida a una cosa o a un ser, sino en cuanto a la causa principal interior de las modificaciones que experimente, transformando las influencias exteriores según el carácter propio de su naturaleza...» (ARENDR, 1873: 84).

ejes de su teoría, el postulado primario de la sociología, que A. Vierkant, en 1915, vertió en el título de su obra: *Die Beziehung ist die Grundkategorie der Soziologie* (La relación es la categoría básica de la sociología) y con la que se presentó como uno de los iniciadores de la escuela neokantiana del formalismo sociológico.

Hannah Arendt, en sus estudios sobre el totalitarismo y la violencia, mantiene, como núcleo de su pensamiento, que el rasgo principal por el que estos fenómenos aparecen se debe al «distanciamiento» entre los hombres; o lo que es lo mismo a la soledad o ausencia de identidad, y esta última sólo es posible conservarla relacionándonos con los otros.

Finalmente, Hannah Arendt está marcada por la experiencia totalitaria. En su obra *Los orígenes del totalitarismo* afirma que nació de la ruina y disgregación de los estados nacionales y del desarrollo anárquico de las modernas sociedades de masas

#### REFLEXIONES FINALES

Terminar diciendo que, en unas pocas páginas, no es posible desarrollar el pensamiento de unos estudiosos tan decisivos e influyentes en el campo de las ciencias del espíritu, pues, pese a las complejas problemáticas que abordan y a las tan controvertidas interpretaciones que han originado, ello ha conducido a sus artífices hasta las más altas cimas del pensamiento occidental. Sus reflexiones y teorías influyeron en múltiples pensadores, particularmente del siglo XX, quienes, ante tanta irracionalidad de la que fueron testigos, consideraron necesario completar la filosofía con información proveniente de la política, la sociología, la historia, la psicología..., porque, como apunta Heidegger el saber es un interrogar continuo ante la totalidad del ser que siempre trata de ocultarse, a lo que se puede añadir que la rica y compleja realidad del universo natural y humano siempre muestra nuevas facetas que van por delante de la ciencia. Esto debe obligar a romper perspectivas parciales y plantear los fenómenos estudiados con explicaciones interdisciplinarias. Para ello hay que favorecer un mayor acercamiento entre las ciencias a través de reuniones, congresos... donde todos los puntos de vista sean escuchados y atendidos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2009), *La condición humana*, Barcelona, Editorial Paidós.  
 Aron R. (1976), *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Editorial Siglo Veinte.  
 Dilthey, W. (1974), *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Biblioteca de Filosofía. Revista de Occidente, Madrid, 1974.  
 Dilthey, W. (1980), *Introducción a las ciencias del espíritu*, Madrid, Alianza Universidad.  
 Freyer, H. (1973), *Introducción a la sociología*, Madrid, Editorial Aguilar.

- Goldmann, L. (1959), *Las ciencias humanas y la filosofía*, Buenos Aires, Editorial Nueva visión.
- Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del Espíritu*, F.C.E., México-Madrid-Buenos Aires.
- Hegel, G. W. F. (1975), *Principios de la Filosofía del Derecho*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Hegel, G. W. (1994), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Barcelona, Ed. Altaya.
- Heidegger M. (1978), ¿Qué es filosofía?, Madrid, Narcea. Conferencia pronunciada por Cersy-la-Salle, Normandía en agosto de 1955, como introducción a un diálogo.
- Heidegger, M. (1), *Ser y Tiempo*, Véase, [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl/wp-content/uploads/2019/02/Ser20y20Tiempo.pdf) <https://www.philosophia.cl/wp-content/uploads/2019/02/Ser20y20Tiempo.pdf>
- Heidegger, M. (2), ¿Qué es la metafísica?, Véase, <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/metafisicahe.pdf>
- Heidegger, M. (1989). *Contribuciones a la filosofía*, Trad. Breno Onetto Muñoz, Frankfurt am Main, Editado por Fr-w. Von Herrmann Klostermann.
- Heidegger, M. (1924), *El concepto de tiempo*, conferencia dictada en la Sociedad Teológica de Marburgo.
- Heidegger, M. (1980), *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova.
- Hubert R. (1943), *Comte. Selección de textos precedida de un estudio de Rene Hubert*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana..
- Husserl, E. (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil 1929-1935*, Netherlands, Martinus Nijhof.
- Mannheim K. (1963), *Ensayos sobre Sociología y Psicología Social*, México-Buenos Aires, F.C.E.
- Martindale, D. (1968), *La teoría sociológica. Naturaleza y Escuelas*, Madrid, Editorial Aguilar.
- Marx C. (1954), *El capital*, Moscú, Editorial en Lenguas Extrajeras..
- Marx, C. (1974), *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Barcelona-Buenos Aires-México, Colección 70.
- Marx, C. y Engels, F. (2000), *Manifiesto comunista*, Ediciones Elaleph.com., (En línea) <http://www.elaleph.com/libro/Manifiesto-comunista-de-Marx-Engels/719/>
- Mondolfo R. (1964), *El humanismo de Marx*, México-Buenos Aires, F.C.E.
- Nisbert, R. (1966), *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Prados Arrarte, J. (1967), «La opinión de los economistas del presente» en: Marx, C. (1967), *El Capital*, Madrid – Buenos Aires, EDAF.
- Platón (1993), *La República*, Barcelona, Editorial Altaya.
- Prados Arrarte, J. (1967), «La opinión de los economistas del presente» en: Marx C. (1967), *El Capital*, Madrid,– Buenos Aires, EDAF.
- Sabine, G. (1945), *Historia de la teoría política*, México-Madrid-Buenos Aires, F.C.E.
- Seligman E.A (1929), *La interpretación económica de la historia*, Madrid, Editorial Francisco Beltrán, Madrid.
- Séneca (1994), *El libro de oro*, Editorial Comunicación, S.A, Barcelona.
- Sombart, W. (1962), *Noosociología*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.
- Tönnies, F. (1887), *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Fues's Verlag.
- Tönnies, F. (1946), *Principios de sociología*, México, F.C.E.
- Valls Plana, R. (1971), *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Prólogo de Emilio Lledó, Barcelona, Editorial Estela.
- Vattimo, Gianni (2002), *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Editorial Gedisa.

- Vierkandt, A. (1961), *Kleine Gesellschaftslehre*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, (traducción propia).
- Vierkandt, A. (1959), «Gruppe», en *Handwörterbuch der Soziologie*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart (traducción propia).
- Zeitlin I.M. (1973), *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu editores.

UNED  
msanchez@poli.uned.es

Universidad Complutense de Madrid

Hilde Sánchez Morales

Rosario Morales Arias

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2021]