



COEXISTENCIA E INTERSUBJETIVIDAD

ALFREDO RODRÍGUEZ SEDANO¹

Coexistens and Intersubjectivity.- This work deals with the relation between the individual and society. The sociological perspective, from a dualistic base, contributes diverse solutions to social cohesion. The way in which Polo understands duality gives a new perspective to sociology in its desire to obtain confidence in the organic unity of society.

No reviste novedad, tras los numerosos estudios publicados y el conocimiento que progresivamente tenemos de su pensamiento, que “en la obra de Leonardo Polo la realidad social, con sus problemas y perspectivas, ocupa un lugar de primer orden”². Este trabajo no pretende ser una exposición sistemática de su pensamiento social³, más bien trata de abordar una cuestión que ha sido profusamente tratada en la literatura específica; se trata de la distinción persona-individuo en el ámbito de la sociología. Dicho de otro modo, ver si es posible a la luz de las propuestas sociológicas la conciliación individuo-sociedad y cómo es posible.

1. Marco histórico-conceptual

Una aproximación histórica nos sitúa ante el contexto en el que nos moveremos. Las posturas de los diversos pensadores, que forman parte de la

-
1. Agradezco los valiosos comentarios y aportaciones que he recibido de ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, CONCEPCIÓN NAVAL, JUAN FERNANDO SELLÉS, JOAN FONTRDONA y HÉCTOR ESQUER sobre un primer borrador de este trabajo.
 2. FERNANDO MÚGICA, «Introducción: el pensamiento social de Leonardo Polo», en *Sobre la existencia*, 13.
 3. F. MÚGICA en la «Introducción» a *Sobre la existencia*, 13-55, realiza una presentación de las grandes líneas del pensamiento social de POLO. Se propone: 1) mostrar las tesis fundamentales de su pensamiento social; 2) analizar su concepto de sociedad; y 3) examinar en qué consiste la problematicidad social del hombre.



primera generación de sociólogos⁴, tienen en común la visión y el deseo de que llegará una sociedad mejor, pero difieren en el modo de lograrla. Así, para Comte hay que construir la nueva sociedad; en el pensamiento de Herbert Spencer la sociedad evoluciona necesariamente; Marx trata de conjugar dos elementos: la sociedad perfecta vendrá «sola» (determinismo), pero se puede colaborar a que llegue cuanto antes (ciencia).

Este optimismo, en los iniciadores del pensamiento sociológico, cambia pronto por diversos motivos:

- se duda de que teorías tan distintas sean todas ellas científicas, es decir, verdaderas y rigurosas;
- las revoluciones sociales, los adelantos científicos han desembocado en la Primera Guerra Mundial, por lo que se empieza a dudar de que la ciencia traiga sólo paz, cuando de momento, sólo se ven problemas;
- además, se ven dificultades en la aplicación del sentido profundo de la ciencia al estudio de la sociedad. Por lo tanto empiezan las dudas acerca de si es posible un saber comprensivo de la sociedad;
- un cuarto problema que surge es el siguiente: la nueva ciencia experimental y técnica ha dejado atrás unos modos de vida (de producción, de transportes, etc.) que se consideran tradicionales y que van unidos a un conjunto de creencias y valores que se ven sustituidos por la creencia en otros valores que son demostrables científicamente, mientras que la religión y la moral no.

Sin embargo los hechos acaecidos en el siglo XIX hacen ver que los problemas y las crisis se agudizaron, es decir, los intelectuales de la época se dieron cuenta de que la mera técnica no logra la cohesión social, y llegan a afirmar que lo que da cohesión a las gentes es el que compartan unas mismas creencias religiosas y unos mismos valores morales. Se encuentran con una grave paradoja: la técnica y la vida moderna van unidas a la eliminación de la moral y la religión tradicional que suponían un elemento esencial de cohesión social. Sin embargo lo interesante no es advertir la paradoja, sino darse cuenta de que la forma en que se orienta la conducta no varía: ahora la técnica y la vida moderna se convierten en referentes absolutos de actuación. Pero en lugar de lograr una mayor cohesión social, es decir, una sociedad mejor, se ha conseguido todo lo contrario. Por tanto, el espíritu científico está ante un problema: ¿cómo se puede fundamentar el orden social: en la

4. Me refiero expresamente a CLAUDE-HENRI DE SAINT-SIMON (1760-1825), AUGUSTE COMTE (1798-1857), HERBERT SPENCER (1820-1903) y KARL MARX (1818-1883).



ciencia que, por sí misma, no conduce a nada; en la moral y en la religión que son incompatibles con la ciencia? En definitiva, el problema que está pendiente de resolver es: ¿cómo puede promoverse la cohesión social?

Éste es el problema con el que debe enfrentarse la segunda generación de sociólogos: entre otros Emile Durkheim (1858-1917); Max Weber (1864-1920) y Vilfredo Pareto (1848-1923).

Esta generación de sociólogos tiene por delante una serie de objetivos a los que hacer frente:

- refundar la Sociología como un saber científico⁵;
- ver cuáles son las condiciones de posibilidad del desarrollo de esta ciencia en la investigación de las ciencias sociales⁶ y,
- ver cómo se explica y fomenta la solidaridad social⁷.

Pareto eludió los objetivos señalados. Durkheim y Weber buscan soluciones y fundan las líneas de la Sociología más importantes del nuevo siglo. Se puede decir, que de un modo u otro, los sociólogos del siglo XX vuelven

-
5. "Convertir a la Sociología en ciencia no era idea nueva —Saint-Simon, Comte y Herbert Spencer también lo habían preconizado—. Durkheim reconoció los esfuerzos llevados a cabo por estos pensadores, pero negó que hubiesen alcanzado el objetivo: divorciar a la Sociología de la Filosofía y los conceptos metafísicos" (EDWARD A. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1962, 25). De modo claro lo expresa DURKHEIM cuando señala que "*La philosophie positive* de Comte era una sociología; su sociología, en cambio, una filosofía de la historia" (EMILE DURKHEIM y PAUL FAUCONNET, «Sociologie et sciences sociales», en *Revue Philosophique*, 1903 (55), 466).
 6. Esta cuestión puede verse desarrollada en WEBER, con ocasión de sus aportaciones a la *Methodenstreit*, en los siguientes ensayos: «La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura», «Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva», «El sentido de la neutralidad valorativa de las ciencias sociológicas y económicas», en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, «Introducción» de PIETRO ROSSI. Respecto a esta misma cuestión, el objetivo de DURKHEIM, que se autocalificaba de racionalista, puede concretarse en "extender el racionalismo científico a la conducta humana demostrando que, cuando se vuelven los ojos hacia el pasado, puede reducirse esta conducta a relaciones de causa y efecto, y que una operación no menos racional puede transformar (la conducta humana) en reglas de acción para el futuro" (E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, 11ª ed., P.U.F., París, 1950, pág. IX).
 7. FERNANDO MÚGICA, en *La profesión: enclave ético de la moderna sociología diferenciada*, Cuadernos Empresa y Humanismo, nº 71, Pamplona, 1998, lleva a cabo un estudio comparativo de WEBER y DURKHEIM en el que se destaca la convergencia de propuestas en aras de lograr una cohesión social.



sus ojos a lo que dice uno u otro⁸. Para el tema que tratamos nos centraremos en el pensamiento de Durkheim.

2. El sociologismo clave para entender la realidad social

Puede afirmarse que la tarea que ha llevado a cabo la Sociología hasta nuestros días es la de recuperar la confianza en la unidad orgánica de la sociedad⁹. Con mayor o menor acierto es una pretensión que merece la pena seguir teniendo presente. Sin embargo, no cabe duda que, desde una perspectiva fenomenológica, los resultados no han sido los esperados, aunque en su intención sí estuviese lograrlos. ¿Qué ha ocurrido y qué ocurre en la ciencia sociológica que no termina de acertar a dar con las soluciones pertinentes para conseguir esa unidad orgánica?

Muchas son las razones que pueden aducirse. En este momento quisiera centrarme en una cuestión que está en la base de la mayor parte de las propuestas: el sociologismo imperante¹⁰. En una mirada retrospectiva habría que decir, siguiendo a Tiryakian, que “el sociologismo se identifica con Durkheim más que con ningún otro autor, pero hasta donde llega mi saber, en sus escritos no aparece el término ni su definición”¹¹. Este posicionamiento conlleva la consideración necesaria y suficiente de la Sociología para la explicación total y última de la realidad social. En otras palabras, la sociedad asume el estatuto de enclave último y originario que explica la realidad en la que ha de desenvolverse el individuo. Es, por consiguiente, el marco necesario para crear en el individuo el ser social¹².

8. A este respecto señala ENRIQUE MARTÍN LÓPEZ que “la vigencia de un paradigma no implica la existencia de una conexión reconocida y consciente con el creador del paradigma, sino, simplemente, la inserción en el contexto de los que piensan la realidad dentro de un mismo marco de referencia”. Y en clara alusión al paradigma weberiano la importancia de su metodología reside en “en el hecho de haber elaborado la trama sobre la que cada cual trazará su propio diseño, pero de la que nadie hasta nuestro tiempo ha podido escapar” («El modelo de sociedad de Max Weber. Desarrollo y crisis de un paradigma», en *Atlántida*, 1991, abril-junio, 144-152).

9. Como ya se ha afirmado, la mayoría de los estudios sociológicos —con ciertas variantes— tienen su base teórica en los postulados formulados por DURKHEIM y WEBER.

10. Por *Sociologismo* se entiende el postulado consistente en subordinar la *antropología* a la *sociología*. DURKHEIM mantiene que en la sociedad existen de entrada, *a priori*, una serie de “roles” y que cada individuo, se ajusta, se define, por unos u otros.

11. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo*, 25.

12. “El hombre que la educación debe plasmar dentro de nosotros no es el hombre tal como la naturaleza lo ha creado, sino tal como la sociedad quiere que sea” (E. DURKHEIM, «Péda-

La razón por la que Durkheim adopta esta postura hay que situarla en el interés que presta al analizar la estructura de la naturaleza humana. Al inicio de su último libro expone cómo la Sociología debe abordar el interrogante: ¿qué es el hombre?¹³.

En uno de sus últimos artículos¹⁴, Durkheim inicia el estudio de esta cuestión concentrando la atención en el dualismo alma-cuerpo, tema que se venía repitiendo en las diversas reflexiones filosóficas acerca del hombre. De este modo, en la aplicación del dualismo a la cuestión propuesta, considera que cada uno de nosotros lleva una doble existencia: una puramente individual, de origen fisiológico (su correlato sería el cuerpo); otra extraindividual, como extensión de la sociedad (su correlato sería el alma)¹⁵. “El doloroso carácter del dualismo humano se explica por esta hipótesis”: el permanente conflicto entre individuo y sociedad por los diferentes reclamos que se derivan de cada una de las partes, tensión que se incrementará con el avance de la civilización¹⁶, ya que “las exigencias [de la sociedad] son muy distintas de las de nuestra naturaleza, como individuos [...]. Debemos [...] contrariar a algunas de nuestras más fuertes inclinaciones. Por tanto, puesto que el papel del ser social en nuestras personalidades individuales se hará cada vez más importante con el avance de la historia, es totalmente improbable que llegue a haber nunca una era en la que al hombre se le exija resistirse a sí mismo en menor grado, una era en la que pueda vivir una vida más fácil y menos llena de tensiones. Por el contrario, todas las pruebas nos llevan a esperar que nuestro esfuerzo en la lucha entre los dos seres que hay en nosotros aumente con el desarrollo de la civilización”¹⁷.

gogie et sociologie», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1903 (11), 37-54, reproducido en *Educación y Sociología*, Península, Barcelona, 1996, 104).

13. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Alcan, París, 1912, 2.
14. Cfr. E. DURKHEIM, «El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales», en *Scientia*, 1914 (15), 206-221, recogido en *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976, 37-38.
15. Cfr. E. DURKHEIM, «El dualismo», 219.
16. Cfr. *Ibid.*, 221. Comentando esta idea, TIRYAKIAN afirma que “utilizando un enfoque distinto, Durkheim llega a la misma conclusión que Freud en la obra *La civilización y sus descontentos*. Ambos convienen en que el desarrollo de la civilización requiere la represión de las tendencias biológicas del individuo, y que por consiguiente se produce un estado de tensión y antagonismo entre los aspectos físicos y morales del hombre” (*Sociologismo y existencialismo*, 80).
17. *Emile Durkheim, 1858-1917: a collection of essays, with translations and a bibliography*, KURT H. WOLFF (comp.), Ohio State University Press, Columbus (Ohio), 1960, 338-339. Comentando el dualismo de DURKHEIM, señala TIRYAKIAN que “el conflicto que percibimos entre los reclamos del alma y los del cuerpo refleja el hecho de que las exigencias de

La forma de resolver este conflicto la sitúa Durkheim en la moral como mediadora entre individuo y sociedad. La moral actual, señalará Durkheim, está dominada por el culto de la persona, idea que la antigüedad ignoraba¹⁸. Aceptado que la moral es un producto social¹⁹, la moral no superará el funcionalismo que le impongan las necesidades colectivas. La evolución, desarrollo y diferenciación progresiva de la sociedad, desde una consideración mecánica a otra orgánica, es el modo en el que individuo y sociedad pueden coexistir desde una posición antagónica, otorgando, en todo momento, primacía y anterioridad a la sociedad sobre el individuo²⁰. Por consiguiente, en el sociologismo de Durkheim, individuo y sociedad son entidades —separadas y diferenciadas— estructuralmente interdependientes y que se interpenetran.

De acuerdo con el dualismo presente en la Sociología que desarrolla, tres son las ideas que constituyen el fundamento del pensamiento de Durkheim y que interesan resaltar ahora:

a) Los hechos sociales son una realidad *sui generis*, diferente de lo puramente individual. Esto se aprecia con más claridad en la *conciencia colectiva*²¹, entendida como el conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad. No es la conciencia colectiva una idea platónica, sino algo que tiene realidad —entidad— propia, aunque no esté materializada. La permanencia de la sociedad la hace

la sociedad son muy distintas de las que formula nuestra naturaleza individual (biofísica). Los intereses del todo no son necesariamente los de las partes; para responder a los requerimientos del alma (la sociedad), debemos realizar sacrificios que contradicen nuestras inclinaciones biológicas. La sociedad puede existir únicamente mediante un permanente proceso de abnegación individual; la tensión entre el cuerpo y el alma confirma que tal es lo que sucede” (*Sociologismo y existencialismo*, 80).

18. E. DURKHEIM, *L'évolution pédagogique en France, Vol. II: De la Renaissance à nos jours*, Alcan, París, 1938, 195.
19. DURKHEIM creía haber descubierto en la sociedad “el fin y la fuente de toda moral” (*Sociologie et philosophie*, prólogo de C. BOUGLÉ, Alcan, París 1951, 84).
20. “En el mundo de la experiencia sólo conozco un ser que posea una realidad más rica y compleja que la nuestra, y este ser es la colectividad” (E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, 74).
21. La conciencia colectiva es sin duda una derivación de la voluntad general de ROUSSEAU y del consenso de COMTE. Tampoco cabe duda de que sus supuestos no son puramente cognitivos. El paso más importante que dio DURKHEIM más allá de sus predecesores fue, sin embargo, tratar de la solidaridad y con ella, presumiblemente, la conciencia colectiva no simplemente como entidades dadas, sino como entidades variables. De ahí la distinción entre solidaridad orgánica y mecánica.



dependen Durkheim de la existencia de ese tipo de conciencia. De hecho puede observarse que²²:

- el individuo desaparece y ella queda;
- el individuo llega y se encuentra con ella;
- no cambia en cada generación y vincula las generaciones entre sí.

b) Una segunda idea es que en esa cohesión social (esa relación individuo-sociedad) Durkheim da la *primacía a la sociedad sobre el individuo*: el individuo nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos²³. Esta primacía se ve desde dos perspectivas:

• Desde una perspectiva histórica, las sociedades mecánicas son anteriores a las sociedades orgánicas. El individuo (libertad, diseño de la propia biografía, posibilidad de elección...) surge sólo con el nacimiento de las sociedades orgánicas. Es un resultado del cambio histórico²⁴.

• Desde una perspectiva lógica, la especialización orgánica se explica a partir de la unidad mecánica. Ésta no es consecuencia de una búsqueda racional de un mayor rendimiento del trabajo; tampoco es consecuencia de un contrato social²⁵.

Una y otra perspectiva ponen de manifiesto, como consecuencia de la división del trabajo, la existencia de individuos diferenciados.

22. Cfr. E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 7ª ed., P.U.F., París, 1960, 46. Esta edición contiene el prefacio agregado por DURKHEIM a la 2ª ed., titulado: «Algunas observaciones acerca de los agrupamientos profesionales».

23. Son muchos los textos de DURKHEIM donde aparece esta primacía de la sociedad sobre el individuo. A modo de ejemplo, veamos uno en el que señala cómo “el producto por excelencia de la actividad colectiva es ese conjunto de bienes intelectuales y morales que llamamos civilización; por este motivo August Comte hacía de la sociología la ciencia de la civilización. Pero, desde otro punto de vista, es la civilización la que hace al hombre; es la civilización la que lo distingue del animal. El hombre es solamente hombre en cuanto que es civil” (E. DURKHEIM, *L'évolution pédagogique*, 37).

24. A este respecto, señala RAYMOND ARON que “en el estudio de la división del trabajo, Durkheim ha descubierto dos ideas esenciales, la prioridad histórica de las sociedades, donde la conciencia individual está totalmente fuera de sí, y la necesidad de explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad, y no el estado de la colectividad por los fenómenos” (*Las etapas del pensamiento sociológico. Durkheim-Pareto-Weber*, Ediciones Fausto, Argentina, 1996, 30).

25. ARON hace notar que en el pensamiento de DURKHEIM “la sociedad moderna no está fundada en el contrato, del mismo modo que la división del trabajo no se explica por las decisiones racionales de los individuos en el sentido de acrecentar el rendimiento común distribuyéndose las tareas. Si la sociedad moderna fuera una sociedad contractual, se explicaría a partir de las formas individuales de conducta. Pero el sociólogo quiere demostrar precisamente lo contrario” (*Las etapas del pensamiento sociológico*, 32).

c) Una tercera idea es la prioridad del todo sobre las partes. En esta prioridad observa que existe una irreductibilidad del todo social a la suma de sus elementos; por eso no se puede explicar el todo sólo a partir de sus partes. Esto le lleva a explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad y no al revés. De ahí que, para explicar la diferenciación social no se puede comenzar desde las conciencias individuales²⁶, sino desde la conciencia colectiva. Así pues, un hecho social sólo puede tener una causa social²⁷.

Aclaradas estas ideas que constituyen el pensamiento de Durkheim y sobre donde va a apoyar el sociologismo, parece pertinente matizar que “Durkheim no demuestra empíricamente la superioridad de la sociedad sobre el individuo; adopta esta posición como verdad más o menos evidente por sí misma, que procede del concepto de que la sociedad, siendo producto de los individuos asociados entre sí, es inevitablemente más compleja que cualquier individuo aislado”²⁸. Lo que se encuentra latente en el sociologismo de Durkheim es la idea de que aquello que es más complejo es, a su vez, superior a lo que es menos complejo. Superioridad que hace referencia no sólo a la funcionalidad sino también a la moral²⁹, en la medida en que la moral “es una función social, o más bien un sistema de funciones que se fue

26. La conciencia individual “es una simple forma subordinada del tipo colectivo y sigue todos sus movimientos, del mismo modo que el objeto que es propiedad de un individuo sigue los de su dueño” (E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, 2ª ed., Alcan, París, 1902, 100).

27. Un texto de DURKHEIM despeja cualquier duda acerca de esta premisa: “la sociología individualista no hace más que aplicar sencillamente a la vida social el principio de la antigua metafísica materialista; en efecto, lo que pretende es explicar lo complejo mediante lo simple, lo superior mediante lo inferior, el todo mediante la parte, lo cual es de suyo contradictorio. Es verdad que el principio contrario no nos parece menos insostenible; no es posible derivar la parte del todo, como pretende la metafísica idealista y teológica, ya que el todo no es nada sin las partes que lo componen y no puede sacar de la nada aquello de lo que tiene necesidad para existir. Por consiguiente, es posible únicamente explicar los fenómenos que se producen en el todo sobre la base de las propiedades características del todo, lo complejo a partir de lo complejo, los hechos sociales a partir de la sociedad, los hechos vitales y mentales a partir de las combinaciones *sui generis* de las que resultan” («Representaciones individuales y representaciones colectivas», en *Revue de Méta-physique et de Morale*, 1898 (6), 273-302, reproducido en *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976, 77-78).

28. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo*, 43.

29. “Una sociedad es el más poderoso núcleo de fuerzas físicas y morales visible en la naturaleza. En ninguna parte hallamos tal riqueza de materiales diversos llevados a tan alto grado de intensidad. Por lo tanto, no puede sorprender que de ella emane una vida superior que, reaccionando sobre los elementos (individuales) que la constituyen, los eleva a una forma superior de existencia y los transforma” (E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires*, 637).

desarrollando y consolidando poco a poco bajo la presión de las necesidades colectivas”³⁰.

Ésta es la forma en que el sociologismo logra alcanzar la síntesis pretendida entre el individuo y la sociedad, conservando ésta la primacía pero dejando un cierto espacio al individualismo. Como señala Tiryakian, “la solución (al dilema individuo-sociedad) consistía en concebir al individualismo, paradójicamente como producto social y como representación de un desarrollo normal dentro del marco general de la sociedad”³¹. El estatuto científico de la Sociología debe asegurar, para Durkheim, la posibilidad de explicar todo el entramado complejo de la realidad social. Es decir, el sociologismo es clave para entender la realidad social y lograr la cohesión social pretendida.

No obstante, la propuesta de Durkheim no hay que interpretarla “como una mera mitificación sociológica, una sustitución de los seres sobrenaturales que tradicionalmente habían constituido la fuente de la autoridad por la sociedad. Más justo es, sin embargo, verla como una brecha en la teoría social; ya que por sociedad Durkheim entendía los elementos supraindividuales de la vida social, lo que en otras partes llamó representaciones colectivas, consistentes en todos aquellos sentimientos y creencias colectivas necesarios para explicar la autoridad de las leyes imperativas y los ideales deseados”³². Sin embargo, no es menos cierto que tal y como Durkheim lo veía, “debemos elegir entre Dios y la sociedad”³³. Existían razones que abogaban por ambas soluciones, pero su postura era “por entero indiferente ante

30. E. DURKHEIM, «La science positive de la morale en Allemagne», en *Revue Philosophique*, 1887 (24), 46. El carácter funcional de la moral no vacía de contenido a la moral ni quita el protagonismo que el individuo tiene en la sociedad. Para actuar moralmente, “no basta, y sobre todo no basta ya, respetar la disciplina, estar adherido a un grupo; aún es necesario que, ya sea cediendo a la regla o dedicándonos a un ideal colectivo, tengamos conciencia, la conciencia más clara y completa posible, de las razones de nuestra conducta. Pues es esta conciencia la que otorga a nuestro acto la autonomía que la conciencia pública exige en adelante de todo ser verdadera y plenamente moral” (E. DURKHEIM, *L'Education morale*, prólogo de P. FAUCONNET, Alcan, París, 1925, 136-137. Traducción de EVERRET K. WILSON y HERMAN SCHNURER, *Moral education: a study in the theory and application of the sociology of education*, con prólogo de EVERRET K. WILSON, Free Press of Glencoe, New York, 1961, 120. Existe una traducción castellana, *La educación moral*, Schapire, Buenos Aires, 1972, 135-136).

31. E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo*, 91.

32. STEVEN LUKES, *Emilie Durkheim. Su vida y su obra*, CIS, Madrid, 1984, 113. Cfr. E. DURKHEIM, *L'Education morale*, 102; *Moral education*, 90; *La educación moral*, 103.

33. E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, 74-75.

esta elección, ya que veo en la divinidad tan sólo la sociedad transfigurada y concebida simbólicamente”³⁴.

¿Es esto suficiente para entender cabalmente la relación individuo-sociedad? ¿Es posible, de este modo, lograr la cohesión social? ¿Una sociología así entendida es capaz de dar respuestas satisfactorias a los problemas que se plantean en la interacción social? Estas cuestiones, y otras muchas similares, son las que piden respuestas. Estaríamos en condiciones de darlas si fuésemos capaces de superar el dualismo persistente en el pensamiento de Durkheim, en el modo de entender la relación individuo-sociedad.

3. Dualismo y dualidad

Ciertamente, en la cuestión que se trata de abordar, emerge un escollo no pequeño: ¿es la metodología de Durkheim la más apropiada para la temática que se está tratando? Esta misma cuestión ya la abordé en otra ocasión siguiendo la propuesta metodológica de Polo³⁵. Me serviré de esas ideas para el desarrollo de este epígrafe.

Lo primero que hemos de advertir es que el dualismo plantea un problema muy actual: la identidad. En entender bien esta cuestión estriba la diferencia metodológica que se trata de abordar para una mejor comprensión de la cohesión social. Veamos los diversos modos de entender la identidad. Para ello, aunque un poco extensa, por aclaratoria, merece la pena atender a la distinción que hace Esquer.

“Cabén tres interpretaciones (de la identidad):

1. *Identidad como mismidad*: siguiendo la fórmula indicada (A es A), identidad como mismidad es la afirmación de que la segunda A es la misma que la primera A [...]. La mismidad es la simple suposición de la primera A de la fórmula, y eso es lo que la fórmula expresa.

2. *Identidad como valor general*: para allanar el camino diré que es la fórmula de Hegel. Para Hegel la identidad de la primera A es pura vacuidad [...]. Identidad, en Hegel, significa identificarse, cobrar el propio consigo, del que se carece inicialmente [...]. La primera A es la segunda A porque no

34. E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, 75.

35. Cfr. ALFREDO RODRÍGUEZ, «El estudio de la educación cívica: una alternativa metodológica al dualismo», en CONCEPCIÓN NAVAL y JAVIER LASPALAS (eds.), *La educación cívica hoy: una aproximación interdisciplinar*, Eunsa, Pamplona, 2000, 197-217.

es nunca la A de ahora. El valor de identidad de A es general, incluye todos los momentos del proceso y no es ninguno de ellos por separado.

3. *Identidad como Origen*: es la interpretación de Polo. La fórmula adquiere este sentido: la segunda A de ningún modo es segunda porque A es A originariamente [...]. Que A sea A originariamente significa que A es A en el modo de ser, y no sólo como A; por tanto, A es A plenariamente [...]. Origen significa *fons*. Nótese la diferencia con las nociones de ‘máximo pensable’ o ‘infinito’. Es la exclusión *a radice* de la suposición y de la idea de identidad como constitución terminal”³⁶.

¿De qué identidad se trata en el dualismo? De una identidad que se interpreta como fundamento³⁷. Si en el pensamiento clásico el papel de principio o fundamento se otorgaba a la naturaleza, la creciente conciencia de la autonomía y subjetividad, en el pensamiento moderno, hace que sea el espíritu humano quien tome ese protagonismo. De este modo, el hombre es pensado en términos de fundamento. A esta maniobra moderna Polo la denomina simetrización del fundamento, que consiste en trasladar las categorías centrales de la metafísica antigua a la especulación antropológica³⁸. Y así, como señala Polo, “esta confusión abre paso a la ilusión de haber salido de la perplejidad”³⁹. En cambio la dualidad entiende que “la identidad significa el carácter de origen”⁴⁰, no se confunde con el fundamento. De ahí que la forma en que es planteada la identidad en el dualismo conlleva, como aprecia Polo, tematizar “la dualidad en términos de disociación, escisión o dicotomía. Lo cual acaba planteando el problema del uno en forma de la bús-

36. HÉCTOR ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona, 2000, 167-168. Un desarrollo de esta cuestión puede verse en MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e Identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

37. Esa interpretación tiene lugar cuando se entiende “la identidad como nexo del sujeto con el objeto lo que comporta, por un lado, que el objeto es construido y, por otro, que el sujeto se reconoce en él, esto es, que se recobra en el modo de volver a tener lugar como objeto. Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto” (*Antropología*, I, 14).

38. “En Espinosa la noción central es la *causa sui*, fundamento. La clave del pensamiento de Leibniz es el *principio de razón suficiente* confundido con el de identidad. El sujeto trascendental kantiano cumple la noción de fundamento real en la *Crítica de la razón práctica*, y la condición última de posibilidad en la *Crítica de la razón pura*. El sistema de Hegel se estructura fundiendo la identidad con la causalidad” (*Antropología*, I, 91, nota 90).

39. *El acceso*, 50.

40. *Ibid.*, 334. “Origen no significa origen-de, pues esta noción también supone a Dios y a la criatura. Que Dios es Origen significa directamente y nada más que Origen: ser originario; aquel sentido del ser que nada necesita para ser, puesto que *es originariamente*” (H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 192-193).

queda de un tercer elemento que haría de puente o mediación”⁴¹. La resolución de los intentos dualistas modernos han desembocado en la tentación de la búsqueda rápida de la identidad. Bien “en la forma de una autoconciencia (Hegel), o en la forma de un yo legislador (Kant), cuya contrapartida es el agnosticismo”⁴². A lo que se puede aspirar, en el dualismo, es a alcanzar a la persona como yo, sujeto o individuo. Pero en esta aspiración hemos de percatarnos que “el yo es la primera persona, pero no lo primero en la persona, sino más bien la puerta de su intimidad”⁴³. El dualismo no facilita la cohesión pretendida por cuanto que “la intimidad no es la clausura de la subjetividad en sí misma, sino, por el contrario, es el núcleo de la radical apertura del ser personal a otras personas”⁴⁴.

En el planteamiento de Polo, y esto es lo sugerente —como novedad respecto al dualismo—, la dualidad no se agota en una consideración única. Pensar al ser humano en términos de dualidad, no necesariamente hay que hacerlo en términos de disociación, escisión o dicotomía. Acude para ello al planteamiento aristotélico⁴⁵ al tratar de “la coactualidad del pensar y lo pensado, en donde el modelo no es ni sustancialista, ni relacional”⁴⁶.

Para entender la dualidad, como alternativa al dualismo vigente, es importante tener presente dos consideraciones:

1. El hombre no es una realidad simple, sino plural. Ahora bien dicha complejidad “se organiza al enfocarla con el criterio de dualidad. Cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y medio externo, sujeto y objeto, individuo y sociedad [...] son algunas dimensiones humanas en las que se puede apreciar la dualidad”⁴⁷ y, consiguientemente, la cohesión social no es entendida dicotómicamente, sino acentuando las diferencias.

2. La dualidad acentúa el ser personal incompatible con el monismo. Esto quiere decir que la búsqueda prematura de la identidad, como pretende el dualismo, especialmente a nivel del ser personal, excluye la posibilidad de

41. LEONARDO POLO, «La coexistencia del hombre», en *El hombre: Inmanencia y trascendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 34.

42. L. POLO, «La coexistencia», 37.

43. *La persona humana*, 2ª ed., 155.

44. CONCEPCIÓN NAVAL y FRANCISCO ALTAREJOS, *Filosofía de la Educación*, Eunsa, Pamplona, 2000, 179.

45. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro IX.

46. L. POLO, «La coexistencia», 34. Un amplio desarrollo de esta cuestión puede verse en su *Curso de teoría*, IV/1.

47. L. POLO, «La coexistencia», 33.

réplica pues se trataría de una única persona. Por otra parte una persona no puede tener como réplica más que a otra persona en dualidad, lo que excluye netamente un planteamiento individualista⁴⁸. Además, “las dualidades se deben entender en sentido ascendente. A su vez, dicha ascensión significa no sólo que las diversas dualidades son de distinto nivel, sino también que, por lo común, uno de los miembros de cada dualidad es superior al otro por lo que no se agota en un respeto mutuo y se abre a una dualidad nueva. Precisamente por esto, la cuestión del uno o de la identidad no se debe plantear de inmediato”⁴⁹.

La dualidad así entendida, señala Polo en otra de sus obras, “juega como criterio conductor que prohíbe hablar de identidad a partir de las dualidades inferiores a la radical”⁵⁰. En esto radica justamente el error del antropocentrismo: en ignorar el valor ascendente de las dualidades humanas, desde la inferior a la radical e intentar resolver la dualidad en su mismo nivel según la idea de totalización; y también inmediatamente más arriba de alguna de ellas, porque entonces se hace imposible la dualidad superior⁵¹.

Ignorar el valor ascendente de las dualidades nos pone sobre la pista de una cuestión esencial: resolver la dualidad prematuramente es entenderla negativamente. Es justamente negar el sentido trascendente, y con él entender negativamente al hombre, no comprenderlo⁵². En el dualismo, dado que la identidad se presenta como inmediata a la dualidad, se anticipa la radicalidad de la dualidad, se excluye la trascendencia y Dios aparece, en el análisis de la cohesión social, como un contrincante del hombre que es preciso

48. Recuerda ALEJANDRO LLANO a este respecto que “la concepción individualista no es accidental o casual en el proyecto moderno” (*Humanismo Cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, 109).

49. L. POLO, «La coexistencia», 34. En otra de sus obras, afirma POLO que “es propio de las dualidades humanas un sentido ascendente o jerárquico. Dicha ascensión se debe a que uno de los dos miembros de cada dualidad es superior al otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro, sino que se abre a una dualidad nueva. Repito, entender las dualidades en sentido ascendente quiere decir que sus dos miembros son distintos en tanto que uno de ellos es superior al otro, por lo cual no se agota en ese respecto dual, sino que se abre a una nueva dualidad, en la que es el miembro inferior” (*Antropología*, I, 167).

50. *Antropología*, I, 175.

51. “Dicho de manera gráfica: en el dualismo se admiten dos términos: *A* y *B*. Sin embargo, *A* es *A* por su cuenta, al igual que *B*, de modo que se da una escisión entre las dos. Pero como esa disociación no puede ser definitiva, un tercer elemento hace de puente: se confunde el uno con la totalidad. En el fondo, la síntesis dialéctica es pensada así; en el estructuralismo se formula de un modo todavía más neto” (*Antropología*, I, 169).

52. “Una pretensión prematura, desenfocada, de identidad se vierte en lo que pueden llamarse intuiciones ontológicas, en las cuales la presencia parece redondearse y llenarse de sentido” (*El acceso*, 315).

eliminar. Es en este sentido en el que Polo afirma que “el ateísmo sociológico (postura desde la que se han dado múltiples soluciones a la cuestión de la cohesión social) se descalifica al tener en cuenta que la co-existencia social, aunque es superior a la co-existencia del hombre con el universo, tampoco es la dualidad radical”⁵³. Este ateísmo sociológico hay que buscarlo, de una parte, en su raíz en la postura de Comte al considerar que el absoluto es la humanidad social⁵⁴. De otra en Durkheim que no duda en reconocer su ateísmo positivo y su radical sociologismo cuando afirma que “antes de que las ciencias quedasen constituidas, la religión cumplía la misma misión; pues toda mitología consiste en una representación, ya muy elaborada, del hombre y del universo. Por demás, la ciencia ha sido la heredera de la religión (ateísmo positivo). Y, precisamente, una religión es una institución social (radical sociologismo)”⁵⁵. Lo que late de fondo en el planteamiento de Comte y Durkheim es pensar la dualidad en términos de simetría entre los extremos. Simetría que aventura que la actividad cognoscitiva del hombre es constituyente y, por tanto, que la realidad del sujeto cognoscente es de orden fundamental. De este modo se confunde fundamento con identidad originaria.

En la búsqueda de la solución de la cohesión social es preciso superar la tentación de simetrizar al hombre con la sociedad. De ahí que sea pertinente recordar que la dualidad, a diferencia del dualismo, no tiene prisa en resolver la complejidad⁵⁶. La complejidad, originada por la misma dualidad, se va resolviendo en dualidades posteriores —ascendentes— hasta que se llega a la dualidad radical, en donde uno de los extremos es justamente la Identidad entendida en sentido originario que es quien ilumina todas las anteriores dualidades. A todas luces, se hace necesario mantener el carácter ascendente de las dualidades. De lo contrario, eludir la trascendencia, es hacer incomprensible al hombre. Pararse antes de alcanzar la dualidad radical es desistir, que es lo propio del dualismo. De este modo, la dualidad

53. *Antropología*, I, 176.

54. En la evolución del pensamiento de COMTE se pone de manifiesto un objetivo que él mismo se encarga de resaltar. “Consagré la primera parte de mi carrera a construir, de acuerdo con los resultados científicos, una filosofía verdaderamente positiva, única base posible de la religión universal. Pero cuando este fundamento teórico estuvo suficientemente asentado, tuve que dedicar todo el resto de mi existencia al fin social que en un principio yo había supuesto accesible de modo inmediato” (A. COMTE, *Primeros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, 1-2).

55. E. DURKHEIM, *Educación y Sociología*, 59.

56. Es ilustrativo recordar cómo DESCARTES alude a “la precipitación de nuestros juicios” como una de las principales causas de error (cfr. *Discours de la méthode*, 2, A.T. VI, 18; *Réponses aux II des Objets*, A.T. IX, 113).



permite —a diferencia del dualismo— la apertura⁵⁷ a la trascendencia e ilumina la cohesión social aportando la clave para la resolución de los problemas que se plantean.

La resolución de los intentos dualistas modernos anteriormente mencionados —Hegel y Kant—, son comprensibles si no se tiene en cuenta el carácter ascendente de la dualidad y es pensada negativamente como oposición. En cualquiera de los casos, la dualidad radical se alcanza apresuradamente. Una vez más, se observa que el paradigma de la certeza ha imperado sobre el paradigma de la verdad, a pesar de la restricción que conlleva. En la resolución de la complejidad, la realidad no es preeminente y lo que prima es el método. La verosimilitud sustituye a la verdad. Lo que se busca, en última instancia, es que la realidad nos sea comprensible. Y el modo de abordar esa comprensión es a través de los tipos, entendidos como los diversos modos en que se encausa la convivencia social de las personas a través de unas determinadas formalidades. Sin embargo, en el distinto enclave que se de a los tipos estriban las diferencias de las dos propuestas metodológicas que estamos viendo. Con nitidez lo expresa Polo cuando afirma que, “la sociedad es, en cada caso, el estatuto de la manifestación humana, o la regla de la conexión de los tipos; y esto significa [...] que la manifestación humana deriva de una instancia más que individual (esto sería lo propio del dualismo), que es la persona humana (ésta es la alternativa que ofrece la dualidad). Las alternativas intensifican o debilitan la comunidad de personas, mediada por la manifestación distribuida según los tipos”⁵⁸.

Pues bien, lo visto hasta ahora permite incidir en lo que anteriormente ya se había hecho notar: el problema que se suscita en la resolución de la cohesión social es de tipo metodológico. Si hasta ahora la concepción del hombre como ser dual, siguiendo el pensamiento de Polo, es la forma de superar el dualismo; dando un paso más habrá que especificar que la dualidad, tal y como se ha expuesto, es un “método que equivale a acto intelectual”⁵⁹. Por consiguiente, la diferencia esencial que se observa entre un mé-

57. “Apertura significa: novedad inacabada que redunda. ¿Y no es la apertura así entendida el conocimiento humano? ¿No acontece el conocer como novedad que, sin acabar de constituirse en reflexión real, se expansiona en tema sin necesidad de ejecución? ¿No es la expansión temática puro redundar? Aunque la novedad no es la identidad infinita, posee esencialmente la capacidad de no perderse, amortiguarse o desvanecerse en el mundo, ya que es estricta novedad (no se incluye en el mundo) y, por lo tanto, abre, gana. Y como la ganancia no es la propia constitución del logos, redunda, esto es, desvela, se expansiona temáticamente” (*El acceso*, 115-116).

58. LEONARDO POLO, «La Sollicitudo Rei Socialis: Una encíclica sobre la situación actual de la humanidad», en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica ‘Sollicitudo Rei Socialis’*, Unión Editorial, Madrid, 1990, 100.

59. *Antropología*, I, 103.



todo y otro radica en que mientras que en el dualismo la actividad cognoscitiva del hombre es constituyente, en la concepción dual no lo es. La dualidad excluye el carácter causal del conocimiento. Como sugiere Polo, “una comprobación de que se ha incurrido en la simetría es admitir que la realidad del sujeto cognoscente es de orden fundamental”⁶⁰. Y entonces se confunde fundamento con Identidad.

Si el problema de orden metodológico que suscita el dualismo, no es de poca monta, la teoría del conocimiento no lo es menos. En la medida en que “mantiene el carácter activo del conocimiento, le atribuye carácter productivo, es decir, confunde los actos cognoscitivos con la acción transitiva. Con otras palabras, si el acto de conocer se entiende como causante de lo conocido, se emplean categorías físicas para enfocarlo. Con esto se expresa brevemente el defecto principal de la teoría del conocimiento moderna”⁶¹.

Tanto desde un punto de vista metodológico, como desde la teoría del conocimiento que se deriva, el dualismo no da una cabal respuesta al problema que suscita la cohesión social y de la que se hace eco la sociología. La acción social requiere, de acuerdo con lo visto, de otra fundamentación, pues “no se auto-funda, no es autopoietica, sino que remite a un principio que trasciende la acción, porque trasciende también la facultad como principio operativo inmediato, y lo mismo hace con la naturaleza: tal principio es la persona”⁶². Esto es lo que ocupará la atención del siguiente epígrafe.

4. La persona como coexistencia

La dualidad, tal y como ha sido presentada, pone de manifiesto, en su carácter de apertura, que lo propio del hombre es coexistir, ser con-otro. Señala Polo que “la co-existencia no le resta nada a la existencia, ni le añade nada en sus mismos términos, sino que es enteramente compatible con ella, y no la excluye. De otra manera la ampliación (respecto de la consideración

60. *Antropología*, I, 103.

61. *Ibid.*

62. F. MÚGICA, «Introducción», 27. A este propósito resalta MÚGICA que “una teoría social fundada desde la primacía ontológica y ética de la persona no resulta menos dinámica ni menos procesual que otra que absolutizara la acción humana. Lo mismo que sucede con la contingencia, cuyo ámbito de aplicación y vigencia es todo lo amplio que exige la congruencia entre libertad e interacción social, vemos que ocurre con los dinamismos y procesos sociales. La sociología resultante desarrolla una comprensión de la sociedad altamente dinámica, para nada “cosista” o sustancialista, y en la que las categorías de acción y relación ocupan un lugar central” (*ibid.*, 27).

del hombre como existente) no sería coherente. El co-existir humano no prescinde del existir con el que co-existe (aunque existir sea distinto de co-existir y el co-existir por ser superior no se agote con él). Co-existir es *el ser ampliado por dentro: la intimidad*⁶³. Y una intimidad que “es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto (conocimiento objetivado), pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido”⁶⁴. Según esto, la persona es intimidad abierta. Y de acuerdo con la dualidad la intimidad permanece abierta.

En primer lugar conviene advertir que el carácter de apertura que caracteriza a la persona va más allá de la naturaleza y su intimidad. La apertura expresa que ser persona es ser dialógica, estar abierta, y a quien radicalmente se abre es al que da razón de su apertura, al que la ha constituido como tal, a Dios. Recuérdese que la identidad es Origen y Origen significa *fons*. La persona se abre al Origen en busca de su identidad⁶⁵. En otras palabras, “el hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal”⁶⁶. Ahí encuentra verdadero sentido su pregunta sobre quién es, pues en el Origen está el ser y destino de cada persona. Como señala Sellés, “la respuesta a esta apertura permite a cada persona fraguar su *destino*. La apertura a ese destino es la *libertad* radical de la persona, y la respuesta a él es su responsabilidad, perfectamente compatible, por tanto, con su libertad”⁶⁷. Esta dimensión de la coexistencia “es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del *esse* humano, libertad creada, por Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano que el hombre ha de refrendar”⁶⁸ con su respuesta.

63. *Antropología*, I, 92. “Definiré la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse” (*La persona humana*, 156).

64. *Antropología*, I, 79. Este modo de entender el ser personal es radicalmente distinto a la “Autoconciencia” en Hegel o al “Yo legislador” en Kant, cuyas propuestas carecen precisamente de ese carácter de apertura —se trataría más bien de una ampliación de la limitación—, por lo que no acaban de alcanzar el ser personal, aunque su intento no deje de ser una interesante aportación. Este mismo enfoque que incide en el carácter personal del hombre es central en la enseñanza de Juan Pablo II. Véase en la *Laborem exercens* el n. 15.

65. “«Buscar» tiene en sí mismo sentido coexistencial. Más aún, equivale a coexistencia no idéntica. De aquí que el ser humano, considerado en su radicalidad, no pueda ser considerado en equilibrio, asentado *ya*, sino intrínsecamente en tensión coexistencial” (H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 203-204).

66. L. POLO, «La coexistencia», 46.

67. JUAN FERNANDO SELLÉS, *La persona humana*. Tomo I: *Introducción e Historia*, Universidad de La Sabana, Colombia, 1998, 300.

68. L. POLO, «La coexistencia», 46.

En segundo lugar, es pertinente resaltar que “la *coexistencia* es la relación que cada persona mantiene con cada otra, no con la *especie*, sino con cada *quien*, para aportar y para recibir mejora personal. No se trata sólo de mantener un *diálogo* con los *otros*, sino de que el hombre *es dialógico*. No se trata sólo de que “el hombre es un ser social por *naturaleza*” (como dijeron los clásicos), ni de que “pertenece a su *esencia* vivir en sociedad” (como dicen los modernos), sino algo más profundo, a saber, que su *ser* es *ser-con*, o *co-ser*. Persona no significa aislamiento sino más bien —como mínimo— *bi-persona*; como libertad tampoco significa indeterminación sino *apertura* exhaustiva a quien pueda desarrollar, perfeccionar, a uno completamente como persona; y como existir personal no significa segregarse, sino *co-existir*”⁶⁹. Esta segunda dimensión de la coexistencia viene marcada por la mutua condición personal y se encauza “en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana y, en la Historia, en la forma de satisfacción de las necesidades propias y ajenas”⁷⁰.

La coexistencia no consiste, por consiguiente, en un mero “estar con”, es una ampliación del existir. “El hombre añade al existir precisamente el co-existir, pero bien entendido: lo añade en tanto que lo recaba para sí, porque dicha ampliación es propia del hombre en estricta compatibilidad con el universo”⁷¹. De este modo, tenemos la tercera dimensión de la co-existencia “cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: co-existir con el universo. En algún lugar he denominado al hombre como el perfeccionador que se perfecciona. Es perfeccionador del universo en dualidad. Éste es el ámbito de la praxis técnico-productiva. Y es perfeccionante de sí también en dualidad, en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la praxis ética”⁷².

La vinculación entre estas tres dimensiones de la coexistencia es correlativa: “el perfeccionamiento del universo se endereza al perfeccionamiento social de la esencia humana. Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana”⁷³, con el Absoluto.

69. JUAN FERNANDO SELLÉS, *La persona humana*. Tomo III: *Núcleo personal y manifestaciones*, 185-186.

70. L. POLO, «La coexistencia», 46.

71. *Antropología*, I, 33.

72. L. POLO, «La coexistencia», 46. Referencias al “perfeccionador que se perfecciona” pueden encontrarse, entre otras, en *Antropología*, I, 207; *Ética socrática y moral cristiana*, julio 1994, 14, *pro manuscripto*; *Sobre la existencia*, 91.

73. L. POLO, «La coexistencia», 46.

En tercer lugar, y en conexión con las tres dimensiones de la coexistencia, si coexistir es el ser ampliado por dentro, coexistir significa *además*. Bien entendido que, “desde el punto de vista de la concentración atencional, «además» no significa además-de, sino exactamente coexistencia. Coexistencia o además designan la inagotabilidad de la persona, su carácter ineludiblemente donal, referencial, respectivo”⁷⁴. La persona no es el ser que se limita a ser, sino que es *además*. Así desde la libertad, es libertad irrestricta; desde el conocimiento, el conocer sin límite; desde el amor, el amor que no se gasta amando.

Para el tema que nos ocupa, tres son las características que se desprenden de la persona como coexistencia y son las que ahora interesa recalcar:

1. No cabe hablar de identidad personal, sino más bien de búsqueda de esa identidad en el Origen.
2. Comunicabilidad y relacionabilidad. La persona como coexistencia es dialógica.
3. Coexistencia designa inagotabilidad de la persona.

De acuerdo con estas características la persona no es *individuo* sino *coexistencia*. “La apertura interpersonal de cada quien coincide de alguna manera con el *ser* que la persona humana es, de donde brotan las manifestaciones, a través del tema, tradicionalmente llamado de la *intersubjetividad*”⁷⁵. La consideración que de la persona alcanzamos con la coexistencia nos permite abordar la intersubjetividad, clave para la comprensión de la cohesión social, con una perspectiva bien diferente a la que nos ofrece el sociologismo. Ésta será la siguiente cuestión que trataremos.

74. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 202. “El carácter de *además*, como método, es el hábito de sabiduría, el cual es solidario o indisociable de la temática trascendental [...]. Hay que hacer notar también que el carácter de *además* no tiene ápice (carece de término); por tanto, el ápice esencial significa potencia en orden al co-acto personal y deriva de los trascendentales personales. Según esto, equivale al valor potencial de la carencia de término” (*Antropología*, I, 190).

75. J. F. SELLÉS, *La persona humana*, III, 185. En esa misma referencia, en la nota 1, añade que “*individuo* (de *indivisum*, indiviso) designa a un sujeto aislado, particular y concreto sin referencia a nada. Sin embargo, la persona es apertura (a Dios, a otras personas y al mundo). La consideración aislada de una persona no deja de ser una abstracción mental que no cala en la realidad personal”. Y en la nota 2 de esa misma referencia, “*intersubjetividad* es palabra moderna derivada de concebir a la persona humana como *sujeto*”. Ahora bien, desde una perspectiva personal, “*intersubjetividad* indica que el hombre *coexiste* con las demás personas humanas para perfeccionar su *esencia*, no su *acto de ser* (eso, sólo Dios lo puede), y también para satisfacer las necesidades propias y ajenas a lo largo de la Historia” (J. F. SELLÉS, *La persona humana*, I, 300).

5. Intersubjetividad y sociedad

Se señaló en el epígrafe anterior que la persona es coexistencia porque *existe con Dios, con los demás, con el Universo*. Por consiguiente, es intersubjetiva porque se abre a las demás personas. La intersubjetividad es, desde esta perspectiva, un modo de entender la coexistencia, bien distinta a la consideración que nos ofrece: el yo, el sujeto, el individuo⁷⁶.

La impronta personalista que confiere a la Sociología este modo de entender la intersubjetividad, como apertura a los demás, es “el mejor antídoto anti-individualista y anti-sociologista y se puede resumir en la siguiente tesis: un ser personal es un ser metaespecífico y justamente por ello y en esa misma medida, un ser social. Desde la Antropología se resuelve, por ampliación, una falsa alternativa: la condición de posibilidad de la sociedad es la metaespecialización”⁷⁷.

Conviene matizar a lo dicho, por aclaratorio, que la impronta personalista de Polo no se subsume en la propuesta del personalismo, que no rebasa el plano de la naturaleza humana, es decir no descubre o no alcanza, por falta de método, al ser personal, además de ser de cuño afectivo, no teórico. Frente al personalismo Polo no acostumbra a hablar de “tú” o de “otro” sino de personas “distintas”, porque lo primero conlleva cierto matiz de oposición que empaña la coexistencia. En cambio, la distinción no. De ahí que las Personas divinas son las que mejor coexisten siendo las más distintas posibles.

Este modo que tiene Polo de entender a la persona por encima de la esencia⁷⁸, “lejos de atentar contra la realidad social de la persona —o hacerla de menos—, es una forma atinada de mostrarla en todas sus virtualidades, y defenderla frente a falsas alternativas”⁷⁹. La inteligencia y la voluntad son la mejor manifestación de que la persona salta lo específico, porque son

76. “La co-existencia es incompatible con el yo entendido como *yo soy* o como sujeto, pero no con la dualidad *ver-yo* y *querer-yo*, porque esta dualidad es el ápice de la esencia del hombre, y no se confunde con la noción de sujeto” (*Antropología*, I, 210).

77. F. MÚGICA, «Introducción», 22. Cfr. *Ética*, 64.

78. “La esencia del hombre es, en dualidad con su ser-libre-donal, disponer en orden a una destinación, a un otorgamiento” (L. POLO, «La coexistencia», 44).

79. F. MÚGICA, «Introducción», 22. “La esencia humana es social. Para esto hay que darse cuenta de que sin la manifestación no hay sociedad, pero es que la manifestación no es la persona. Hipostasiar la sociedad es un gran error [...]. Una cosa es la manifestación y otra la persona: la distinción real (se refiere Polo a la distinción clásica entre esencia y acto de ser en el hombre) impide la identificación” (LEONARDO POLO, *La libertad*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1990, 79-80, *pro manuscripto*).

susceptibles de crecimiento según el impulso personal que reciban. Pero ellas no sitúan a la persona por encima de la especie. La persona ya es metaespecífica a diferencia del resto de los animales⁸⁰. Y cuando ésta desarrolla la inteligencia y la voluntad, estas facultades devienen asimismo metaespecíficas⁸¹. De ahí que la sociedad implica metaespecificación.

De este modo, la impronta personalista configura el modo en que ha de ser entendida la sociedad, de acuerdo con las tres características que se señalaron. En primer lugar, la sociedad no es la instancia última en la que la persona encuentra su identidad personal. “La mejoría social no es fin en sí, sino que es el medio que facilita o impide que cada persona mejore como tal en orden a su fin último. Esto es una indicación de que no es la persona para la sociedad sino al revés. La sociedad es posible porque la persona *aporta*. La persona no es sólo el origen de la sociedad, sino también su *fin*. Se abren ámbitos en lo social para que la intimidad se manifieste y no choque con impedimentos”⁸².

En segundo lugar, el carácter dialógico de la persona conlleva su ser social. “El hombre es un ser social porque es un ser dialógico, es decir, capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa. La sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad”⁸³. De ahí que la comunicabilidad y relacionabilidad caractericen el modo de ser de la sociabilidad⁸⁴, por cuanto que su carencia conlleva la crisis de la sociedad humana⁸⁵.

80. Cfr. LEONARDO POLO, «Doctrina Social de la Iglesia. Una presentación sinóptica», en AA.VV., *Estudios sobre la Encíclica 'Centesimus Annus'*, Unión Editorial, Madrid, 1992.

81. “Tanto lo voluntario como lo intelectual dependen del ser personal: son su expresión o manifestación esencial” (*Antropología*, I, 186).

82. J. F. SELLÉS, *La persona humana*, I, 197. “El hombre coexiste con el *alter*, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana” (L. POLO, «La coexistencia», 46).

83. *Ética*, 65.

84. “La relacionabilidad, comunicabilidad o trascendencia de la persona no son sino diferentes nombres de su apertura constitutiva, que puede también denominarse como *coexistencia*, término especialmente significativo frente al de *subsistencia*” (C. NAVAL, F. ALTAREJOS, *Filosofía de la educación*, 175).

85. *Ética*, 65. Señala POLO que “el espléndido aislamiento, que no es ningún inconveniente para el fundamento, para la persona sí lo es. Si la persona es radical y está sola, se destruye su carácter dialógico. La persona, que es intimidad, lleva consigo comunicación. O la persona encuentra a otra, es con otra, o es una pura desgracia” (*Introducción*, 2ª ed., 228). En otra de sus obras afirma que “para el ser personal ser único sería la tragedia pura. La espontaneidad moderna comporta solipsismo. Hay una omisión constante de la intersubjetividad: Descartes y el *sum*, Kant y el sujeto trascendental, Hegel y el sujeto absoluto

En tercer lugar, la inagotabilidad de la persona —que expresa la coexistencia— conlleva que las relaciones interpersonales “son el verdadero escenario de la existencia humana y por eso constituyen uno de los núcleos centrales de la educación. La persona está abierta a su medio físico, a la verdad de su conocimiento, y además posee una apertura constitutiva y dialógica [coexistencia] al tú y a los otros. Las relaciones con los demás son parte sustancial de la vida humana”⁸⁶.

Desde la perspectiva que nos ofrece la impronta personal, se entiende la negativa de Polo a entender la sociedad como un *a priori* —como dato— sin por eso desconectarlo con el ser personal. La conexión se establece a través de la manifestación⁸⁷. “Que la conexión sea manifestativa deriva del radical cristiano, pues la manifestación es propia del ser personal. El ideal clásico es la armonía de los tipos, pero esto depende de la libre decisión de no denegar la manifestación a pesar de la limitación que comportan los tipos. Es el ideal cristiano de solidaridad (el no hacer «acepción de personas»). Por ser libre, la manifestación está sujeta a alternativas”⁸⁸. Alternativas que no garantizan por sí mismas la cohesión social, al menos que el carácter ético que comportan esas alternativas suscite la manifestación de las personas. La solución de Polo a la cohesión social es bien distinta a la conciencia colectiva de Durkheim primero y a las representaciones colectivas después. De inicio no está asegurada, hay que asegurarla permanentemente, y por eso la cohesión social es una cuestión ética. Son los diferentes tipos los que a través de su conducta ética, cohesionan, dan firmeza y estabilidad a la sociedad⁸⁹.

Que la sociedad sea manifestativa equivale a entenderla como convocatoria⁹⁰. Y así ese carácter convocante apela al fortalecimiento de la sociedad, a una mayor cohesión social, inseparable de la ética, en la medida en que arranca de un encuentro con la verdad del otro, con su carácter perso-

—autoconciencia—. Desde estos planteamientos la intersubjetividad no se puede ni siquiera vislumbrar” (*Antropología*, I, 66).

86. C. NAVAL, «En torno a la estabilidad humana en el pensamiento de L. Polo», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 872.

87. “El hombre es un ser manifestativo; el animal no lo es. El ser manifestativo es aquel que al actuar pone algo exclusivamente propio, y se lo da a los demás: una intimidad que se abre” (*Ética*, 75).

88. *Sobre la existencia*, 183-185, nota 60.

89. *Quien es el hombre*, 1ª ed., 108.

90. “La convocatoria se refiere a una mayor manifestación esencial de la persona que intensifique la conexión de los tipos” (JUAN JOSÉ PADIAL, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, 77).

nal⁹¹. De este modo, la “apertura radical bien puede ser entendida como el núcleo de la sociabilidad del hombre, de la sociabilidad natural del hombre: el hombre, así parece, está hecho para vivir en compañía, en sociedad con los hombres, ha de entenderse con ellos lingüísticamente y mediante acuerdos, etc.”⁹².

La consideración de la sociedad como manifestación evita el dualismo en la conexión individuo-sociedad. De una parte, porque no es posible considerar a la sociedad constitutivamente anterior a la persona, ya que “la convivencia humana no es el resultado de un proyecto de implantarla, sino que tiene lugar como manifestación encauzada o no existe en ningún sentido. La sociedad es del orden de la manifestación, porque así acontece desde el ser personal, y no es pensable como *a priori* precedente a ello, ya que tal acontecer es rigurosamente precedente en cuanto que deriva del ser personal”⁹³. De otra, porque al ser la sociedad del orden de la manifestación, lo humano se manifiesta en ella, no la precede. “La sociedad como manifestación se aprecia en todas las acciones prácticas, que no se ejercerían si no fueran manifestaciones de la persona. Lo indefectible de la sociedad le confiere precedencia respecto de cualquier aspecto práctico (manifiesto) de la vida; por eso, el adjetivo *social* es aplicable en su aparecer a cualquier acción humana. La sociedad es, en este sentido, el estatuto de lo manifiesto; lo humano está manifiesto en la sociedad, no antes de ella. La sociedad es indefectible o imprescindible en tanto que manifestación”⁹⁴.

De acuerdo con lo que se ha venido exponiendo, estamos en condiciones de afirmar que en la postura de Durkheim no hay una verdadera apertura del hombre ya que lo destruye como sujeto, ignorando el carácter personal. Se aprecia claramente esta postura en la negativa de la realidad espiritual y trascendente de la persona. Una moral laica, como pretende Durkheim, se manifiesta “incapaz para alcanzar una verdadera integración entre individuo y sociedad y, en consecuencia, para dar razón de la política como ámbito de convivencia de subjetividades que, siendo diversas entre sí, se unen para una tarea común, más exactamente, para completarse en y a través del acto de entrar en comunión”⁹⁵.

91. *La persona humana*, 197-207.

92. PEDRO LUIS BLASCO, «La trascendencia humana como solidaridad», en *El hombre: Inmanencia y trascendencia. Actas de las XXV Reuniones Filosóficas*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra, 1991, vol. I, 316.

93. *Sobre la existencia*, 184.

94. *Ibid.*

95. JOSÉ LUIS ILLANES, «Persona y sociedad», en AUGUSTO SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Eiuinsa, Madrid, 1998, 203.



La cohesión social, la permanente relación individuo-sociedad, requiere de un principio que trasciende a la propia acción social. Tal principio no puede ser otro que la persona, abriéndose de este modo a la trascendencia y dotando de sentido a las acciones de acuerdo con la impronta personal de quien es sujeto de manifestaciones en el ámbito que le es propio: la sociedad.

6. Conclusión

La pretensión de Durkheim de hacer de la Sociología el fundamento último de la comprensión de la acción social, tiene sentido en la crisis antropológica que alberga la Europa de principios del siglo XX. A la crisis filosófica contribuye, o mejor se añade, la crisis social que manifiesta la Sociología: la heterogeneidad de la población de las grandes ciudades hace difícil el consenso sobre lo que es el hombre. Por tanto, la conciencia colectiva no trasluce nítidamente las ideas y sentimientos unánimes que necesitaría la sociedad para el logro de la cohesión social.

De ahí que Durkheim pretenda y proponga la tarea de clarificar el contenido de esa conciencia, los elementos supraindividuales de la vida social, lo que en otras partes llamó representaciones colectivas, es decir, las ideas, creencias y sentimientos necesarios que se han de transmitir para explicar la autoridad de las leyes imperativas y los ideales deseados, para lo cual es mucho más necesario el cultivo de la Sociología que el de la Psicología. Pero la tendencia es precisamente a la inversa y Durkheim se lamenta de ello, advirtiendo que sólo la Sociología permitirá salir de la crisis en la que se encuentra sumergida la Antropología y la Sociedad.

Sin embargo, recuperar la confianza en la unidad orgánica de la sociedad requiere precisamente analizar, en primer lugar, las causas de esa crisis y, en segundo lugar, la búsqueda de un principio distinto que permita salir de esa crisis y clarificar lo que Durkheim denomina elementos supraindividuales de la vida social. La propuesta de Polo va en esa dirección. Para ello inicialmente nos centramos en el concepto de Identidad, con la finalidad de advertir que el problema, que late de fondo en esta crisis, es una cuestión metodológica. Posteriormente se expuso la alternativa metodológica de Polo al dualismo persistente en el análisis sociológico. Finalmente hemos tratado de ver cómo en la aplicación de esta nueva metodología, a diferencia de Durkheim, los hechos sociales pertenecen al ámbito manifestativo de la persona, y no es posible entender la sociedad como un *a priori* sin que por ello quede desconectada del ser personal.



Desde la perspectiva que nos ofrece la *Antropología Trascendental* de Polo, la Sociología cobra nuevas fuerzas en su pretensión de lograr la confianza en la unidad orgánica de la sociedad.

Alfredo Rodríguez Sedano
Departamento de Educación
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: arsedano@unav.es