

jose.delama@uconn.edu

COMUNICACIÓN Y SOCIEDAD
Vol. XV • Núm. 2 • 2002 • 9-27

University of Connecticut, One University Place,
Stamford, Connecticut 06901-2315, Estados Unidos
de América.

Assistant Professor en la University of Connecticut.
Antes, profesor en la Johannes-Gutenberg-Universität
de Maguncia. Doctorado en esta universidad (1996).

Demoscopia y libre albedrío

Surveys and individual freedom

RESUMEN: la demoscopia es un instrumento de conocimiento científico que funciona sólo conforme a rasgos estadísticos. Un argumento en contra de este método de investigación, utilizado con frecuencia en diferentes círculos intelectuales, es que ignora la realidad individual para concentrarse sólo en la masa. Sin embargo, los resultados de la investigación demoscópica no pueden ser interpretados como una negación del libre albedrío. La confirmación empírica de una regularidad en el comportamiento humano no sólo no niega la existencia de una voluntad individual, sino que, muy al contrario, le confiere a la libertad su grandeza como ideal ético.

Palabras clave: demoscopia, opinión pública, ética de la investigación, libertad personal.

ABSTRACT: *Survey Research is a tool of scientific knowledge that exclusively works on the basis of statistical features. Classic scholars and numerous intellectuals frequently argue against this procedure because it seems to ignore the individual and to entirely focus on the masses. Still, the outcomes of opinion surveys cannot be understood as a negation of free will. The empirical verification of regularity in human conduct does not necessarily deny the existence of free will. It rather gives that free will its greatness as an ethical ideal.*

Key words: *Survey, Public Opinion, Research Ethics, Individual Freedom.*

Corría el año 1948. George Gallup, pionero en la investigación de la opinión pública por medio de encuestas, se metió con su coche por una calle en dirección prohibida. Un policía le detuvo y, como suele ser habitual, le pidió su documentación. Al controlarla, el agente de tráfico reconoció el nombre y le dijo en tono burlón: “Dr. Gallup Wrong again!”.

El día anterior, Harry S. Truman, candidato del partido demócrata a la Casa Blanca, había ganado las elecciones presidenciales. La foto más famosa

de ese día memorable muestra al candidato ganador mostrando un periódico del que sólo puede leerse un titular: "Dewey derrota a Truman".

El periódico en cuestión había publicado los resultados de los pronósticos electorales del instituto dirigido por George Gallup. Y estos daban como vencedor al candidato republicano Dewey.

Ese día se desmoronó por completo la credibilidad de las encuestas. A pesar de que durante años no volvió a repetirse un error de esas dimensiones, empezó a percibirse ya entonces una aversión hacia las encuestas y un rechazo evidente de ese método de investigación empírica¹. A pesar de lo espectacular del "patinazo", los resultados de Gallup no justifican una desconfianza tan recalcitrante en el método. Hay que tener en cuenta que la diferencia del pronóstico con respecto a los resultados oficiales fue de apenas un 5'5 %, un margen de error frecuente en algunos instrumentos de medición admitidos incluso como prueba legal, el tacómetro, por ejemplo. En estado latente, esa aversión existía ya con toda seguridad antes del pronóstico errado de George Gallup. Éste fue sólo el detonante, la chispa que hizo manifiesta la aversión.

Hoy el sentimiento general es de saturación y desconfianza. No importa que las encuestas se hayan convertido en un elemento habitual en nuestras vidas. En los medios de comunicación representan incluso una parte más de la información. Los resultados de las encuestas son presentados en no pocas ocasiones como una noticia. En ocasiones este tipo de noticias puede poseer un alto valor informativo. En el mundo de la política, las encuestas forman parte del repertorio del discurso político. Generalmente son utilizadas como argumento, como legitimación o deslegitimación de posiciones, decisiones y actores, como punto de apoyo para establecer estrategias e incluso como arma arrojada.

A pesar de la omnipresencia de las encuestas –o quizás debido a ella– las dudas sobre la fiabilidad de los resultados crecen. La falta de ética de los cien-

¹ Cfr. NOELLE-NEUMANN, Elisabeth, PETERSEN, Thomas, *Alle, nicht jeder. Einführung in die Methoden der Demoskopie*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1998, pp. 22-23.

² Sería injusto atribuirle la responsabilidad de la pérdida de confianza a George Gallup. Muy al contrario, la demoscopia debe estarle agradecida a este investigador, pues fue él el primero en demostrar las posibilidades del nuevo método. En el año 1936, Gallup alcanzó un triunfo espectacular sobre la revista *Literary Digest* en las predicciones electorales que tuvieron lugar ese año. Con unos pocos miles de encuestas consiguió unos resultados muy precisos, mucho más exactos que los conseguidos por la mencionada revista, a pesar de que ésta había recogido 2.376.523 tarjetas de respuesta. Cfr. HOFSTÄTTER, Peter R, *Die Psychologie der öffentlichen Meinung*, Wilhelm Braumüller, Wien, sin año, p. 159.

tíficos que las llevan a cabo y la desconfianza endémica en los clientes que las encargan son los argumentos más habituales en la *vox populi* para desacreditar los resultados demoscópicos³.

Esta desconfianza es desproporcionada y está injustificada en la mayor parte de los casos. En el ámbito de los pronósticos electorales, que es donde se puede medir con más precisión la exactitud de los resultados de las encuestas (por la simple razón de que hay un referente real con que compararlas), la diferencia media con respecto a los resultados oficiales varía en toda Alemania entre un 2 y un 3 %⁴. Y esto teniendo también en cuenta los resultados de todos los institutos de demoscopia, incluidos los que se rigen por criterios menos científicos. En algunos casos, como el Instituto de Demoscopia Allensbach, el margen de error es inferior al 1%. ¿Por qué se produce, sin embargo, esta desconfianza?

El fracaso de los resultados es tomado con cierto alivio, alegría, a veces incluso con euforia por el público en general y, sobre todo, por una parte importante de la élite intelectual en los países desarrollados. Lo que demuestran los estudios demoscópicos basados en procedimientos de estadística es una regularidad verificable y, con alto grado de probabilidad, predecible en los comportamientos humanos. Tal evidencia pone en entredicho uno de los mitos creados por el pensamiento ilustrado y en el que se apoya no sólo el ideal humano actual, sino en general todo nuestro sistema ideológico y político: la soberanía del individuo.

En realidad, aunque la demoscopia no niega esta realidad individual, sí puede afirmarse que la ignora (hay excepciones, como veremos más adelante). En las generalizaciones que se desprenden de los resultados de las encuestas, la libre voluntad de cada individuo se difumina, pierde contorno en beneficio de movimientos en masa y de masas. Al intelectual clásico, esta línea de investigación no puede dejarle indiferente. Los resultados que se desprenden de este tipo de investigaciones no corresponden a la idea que el humanista se ha formado del "ser humano". El individuo no es así, o cuando menos, no debería ser así. Los ataques contra la demoscopia lanzados desde una élite intelectual que es capaz de liderar corrientes de opinión acompañan a la investigación demoscópica prácticamente desde sus inicios. Paul Lazarsfeld, el padre de la actual línea de investigación en las ciencias sociales para bien y para mal, registra la aversión intelectual a los nuevos métodos

³ Cfr. KÖCHER, Renate, "Demoskopie als Beruf", en *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie* 1984-1992, 1993, p. 1.133-1.135.

⁴ Cfr. NOELLE-NEUMANN y PETERSEN, *op. cit.*, pp. 23-24.

que empezaban a imponerse en la sociología ya en el año 1957⁵. La desconfianza y los ataques son, pues, casi tan viejos como el mismo método.

1. Rasgos contra individuos

Para comprender las posibilidades e interpretar los resultados obtenidos con la aplicación de los métodos empíricos habituales en las ciencias sociales es necesaria una adaptación en la forma de pensar. Para la estadística, el ser humano no es contemplado tanto como unidad individual, que sin duda es, sino como un conjunto de rasgos. Se puede decir que el investigador social “desmonta” al individuo en partes. Algunas de estas partes, los rasgos estadísticos, los comparte el individuo con otras personas. Estamos hablando de cosas tan básicas como el sexo, la edad, la situación económica, el nivel cultural, sus creencias religiosas o su ideología. Los métodos de análisis cuantitativos que nos ofrece la ciencia estadística nos permiten encontrar regularidades entre ciertos rasgos comunes y buscar relaciones causales entre la presencia de unos rasgos y otros, o de determinados rasgos y comportamientos colectivos u otros fenómenos sociales. Por tanto, la estadística, o los métodos de investigación empírica, no niegan la realidad individual, sino simplemente se ocupan de otro tema. No trabajan con individuos, sino con rasgos o caracteres. Esta forma de operar, señala Elisabeth Noelle-Neumann, no tiene por qué ser considerada como un ataque contra el individuo o la dignidad individual⁶.

Hecha esta breve aclaración hay que constatar que, nos guste o no nos guste, el comportamiento de los humanos presenta, visto desde una perspectiva macrosociológica, incontestables regularidades. La llamada “estadística descriptiva” fue utilizada ya en la antigüedad por numerosos pueblos. En estos primeros usos se trataba fundamentalmente de censos de población y de los movimientos de números dentro de esa población: nacimientos y defunciones. La iniciativa de estos recuentos partía siempre del poder estatal y servía exclusivamente para fines de estado. En casi todos los grandes imperios de la antigüedad, en el umbral del estadio que Morgan llama “civilización”, aparecen ya este tipo de censos⁷. Sorprende comprobar que, desde sus primeros

⁵ Cfr. LAZARSFELD, Paul F., “Public Opinion and the Classical Tradition”, *Public Opinion Quarterly*, 21, 1957, p. 39-53.

⁶ Cfr. NOELLE-NEUMANN y PETERSEN, *op. cit.*, p. 30.

⁷ La “civilización” es, para Morgan, el último estadio en el desarrollo antropológico, el periodo étnico que sucede a los estadios de “salvajismo” y “barbarie”. En este último estadio se pro-

pasos, el recelo y la aversión son la inmediata respuesta a los recuentos estadísticos. En el Antiguo Testamento encontramos una buena muestra de ello. El censo que ordenó llevar a cabo el Rey David fue castigado por Dios con una peste que costó la vida a 70.000 almas⁸.

En el año 1835 aparece una interesante obra que va más allá de la estadística puramente descriptiva. Se trata del estudio del estadístico belga Adolphe Quételet *Sur L'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*. Quételet intenta en esta obra encontrar la misma regularidad que aparece en la estadística descriptiva en comportamientos humanos aparentemente arbitrarios, como por ejemplo el nacimiento de hijos fuera del matrimonio (hijos ilegítimos entonces), crímenes de diversos tipos, suicidios y, en definitiva, todos aquellos comportamientos registrados en la llamada "estadística moral". A este autor le debemos el descubrimiento de determinados patrones de comportamiento colectivo con un alto valor de "significación" estadística, es decir, que no pueden ser considerados como un resultado del azar. A Quételet también le debemos el haber acuñado uno de los términos estadísticos peor vistos por el espíritu de nuestra época. La expresión *type moyen* pertenece al repertorio de expresiones que proscriben la corrección política⁹.

Fascinado por la obra de Quételet, el autor alemán Adolph Wagner se propone agotar todas las posibilidades que le ofrece el nuevo método de investigación. Para Wagner, la regularidad en los comportamientos que detectó Quételet puede ayudarnos a encontrar las leyes que rigen el compor-

duce un interesante cambio en la organización social que explica el porqué de la aparición de los censos. En los dos primeros estadios, las células de convivencia humana presentan una organización gentilicia, es decir, basada en lazos de sangre. La unidad superior de esta fórmula de organización social es la tribu, un conjunto organizado normalmente en *gens* y *fratrias*. La idea del estado tal y cómo se entiende actualmente, es decir, como un conjunto determinado de territorio y población, aparece en los albores de la civilización. En Grecia coincide con el paso de la edad heroica a la época clásica. Según la mitología es Teseo el introductor de esta nueva forma de organización. Los primeros testimonios históricos son, sin embargo, las legislaciones de Solón (549 a. de J.C.) y Clístenes (509 a. de J.C.). Es evidente que el cambio de unidad organizativa hizo inmediatamente necesario saber exactamente qué población pertenecía a la unidad territorial que constituía la base de la nueva forma de organización social. Cfr. MORGAN, Lewis H., *La sociedad primitiva*. Ediciones Endymión, Madrid, 1987, pp. 258-301.

⁸ Cfr. NOELLE-NEUMANN y PETERSEN *op. cit.*, p. 32. La cita concreta del Antiguo Testamento es 2, Samuel, 24.

⁹ QUÉTELET, Adolphe, *Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen*, Gustav Fischer, Jena, 1921, pp. 139-152.

tamiento individual y social. Wagner llegó a creer que, al final, podría establecerse una especie de catálogo de todas las “organizaciones naturales en la sociedad humana”. El mayor provecho de este empeño es, naturalmente, el poder predecir con exactitud el número de casamientos, hijos ilegítimos, crímenes o suicidios que van a tener lugar¹⁰. Por qué la validez de los pronósticos basados en estudios empíricos es sólo limitada, será una pregunta de la que nos ocuparemos más adelante.

2. Corrientes sociales

El ejemplo que sin duda mejor refleja la tensión entre corrientes de comportamiento y personalidad individual es el caso del suicidio. Y naturalmente, si hablamos del suicidio tenemos que referirnos a Emile Durkheim.

Durkheim es quizás el primero de los autores que analiza desde un punto de vista estrictamente sociológico –no simplemente estadístico– los datos de la llamada “estadística moral”. Entre otras cosas, Durkheim intenta encontrar un punto de unión entre la dinámica de los movimientos sociales y un fenómeno en apariencia completamente diferente: las epidemias. El concepto de las *courants sociaux* es uno de los resultados de su investigación. Para Durkheim, el número de suicidios en una sociedad viene determinado por ciertos caracteres que reflejan el estado moral de esa sociedad. Ciertas corrientes sociales o colectivas, al alcanzar un determinado grado de intensidad, pueden llevar a una cantidad notable de miembros de una comunidad a quitarse la vida. De esta forma, un acto que parece el resultado del propio temperamento o de circunstancias únicas en vidas únicas es, en realidad, la consecuencia de una determinada constelación de valores morales y condiciones sociales.¹¹ Durkheim comprueba que, aunque los miembros integrantes del ejército cambien a través de las generaciones, el porcentaje de suicidios dentro de este colectivo permanece constante en diferentes países.¹² La razón, según el autor, es que los códigos morales de ese colectivo concreto no han variado en absoluto a través de los siglos.

¹⁰ WAGNER, Adolph, *Statistisch-anthropologische Untersuchung der Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen*, 1864, p. 44-45. Citado en NOELLE-NEUMANN Y PETERSEN *op. cit.*, p. 34-35.

¹¹ DURKHEIM, Emile, *Le Suicide. Etude de Sociologie*, Presses Universitaires de France, París, 1960, pp. 251-261. Durkheim utiliza varias expresiones sinónimas como *courants sociaux* (p. 361), *courants collectives* (p. 357) o *tendances collectives* (p. 348).

¹² Cfr. *Ibidem* pp. 260-261.

La relación entre suicidio y código moral también aparece con claridad a través de la comparación del índice de suicidios entre diferentes regiones con mayoría de población católica o protestante. Durkheim utiliza el factor confesión como variable independiente. La utilización de este rasgo nos da un resultado claro: en las regiones donde hay mayoría de población católica, el número de suicidios es significativamente menor que en las regiones donde hay mayoría protestante. Además, en las regiones donde prácticamente sólo aparece la confesión católica (más del 90 %) el porcentaje de suicidios es todavía inferior. En vista de estos datos, el investigador social estaría en disposición de formular una relación causal entre un rasgo, la confesión, y un comportamiento social, en este caso el suicidio. Naturalmente, la ciencia estadística ofrece también los mecanismos para verificar la fiabilidad (*reliability*) de la hipótesis¹³.

Este tipo de afirmaciones tuvo necesariamente que levantar ampollas. Afirmar que un comportamiento como el suicidio, tan extremo y dramático, puede ser el resultado de una corriente social, llamémosle *moda*, conscientes de la carga de frivolidad que implica esta palabra, atenta contra nuestras más profundas convicciones de lo que es –o debería ser– el ser humano. Al suicidio, esa acción desesperada, se llega cuando el individuo se ha metido en un callejón sin salida existencial, por así decirlo. En esta situación límite, ¿es posible que para el afectado exista todavía el mundo exterior? La decisión de quitarse la vida parece puramente un acto de desesperación individual, incluso el último estadio en una sucesión de desesperaciones y angustias. ¿Es posible que la desesperación y la angustia puedan imponerse como una moda?

Moda es, sin duda, la palabra adecuada, y de esta moda hay testimonios muy tempranos en la historia. Aulus Gellius informa en sus *Noches áticas* de una “epidemia” de suicidios entre las vírgenes de la ciudad de Mileto. Al parecer, se puso de moda entre las jóvenes de esa ciudad quitarse la vida antes de perder su virginal estado en una unión matrimonial. Naturalmente, el furor suicida estaba diezmando la población femenina de la ciudad y empezaba a representar una amenaza seria para el futuro de la comunidad. Interesante es la solución que se le ocurrió al legislador para acabar con la moda. Se decretó que los cadáveres de todas aquellas que cometieran suicidio fueran expuestos en público completamente desnudos y arrastrados por toda la ciudad. La epidemia de suicidios, nos cuenta Gellius, cesó de inmediato. Lo genial de la ocurrencia legislativa es que se instrumentalizó la misma naturaleza social de las jóvenes que era muy probablemente también

¹³ Cfr. *Ibidem* pp. 159-154.

el resorte emocional que las empujaba al suicidio. La idea de verse expuestas desnudas, aun después de muertas, a los ojos del público provocaba un sentimiento de vergüenza tan grande que las jóvenes de Mileto prefirieron pronto acomodarse a la idea del matrimonio.

La misma irritación que provoca el análisis estadístico del suicidio, puede percibirse cuando se analiza, por medio de encuestas, la vigencia de los valores morales. También cuesta reconocer que lo que cada persona, seguro que con el más íntimo convencimiento y sin poner en duda su sinceridad, considera bueno o malo, pueda ser en definitiva el resultado de una de las corrientes sociales de las que hablaba Durkheim. El rechazo de esta hipótesis se agudiza, si ello fuera posible, pues la validez de nuestros valores morales está sólo legitimada por su valor absoluto. En el momento en que se pretende haber descubierto y demostrado empíricamente que la validez de los valores morales está determinada por circunstancias temporales o espaciales, se está asumiendo la relatividad de esos valores. Y éste es el comienzo del fin, de la negación de todo valor moral.

Superar esta paradoja es el gran reto de la filosofía moral, por lo que no tiene sentido profundizar ahora en el tema. Interesante a este respecto es la diferenciación que hace Max Scheler entre “valores” (*Werte*) y “valoraciones” (*Wertschätzungen*), es decir, entre lo que es bueno o malo en sí y lo que la gente considera, en una época y lugar determinados, bueno o malo. Para Scheler son las valoraciones las que están sujetas al “relativismo más radical”, no los valores últimos, que se encuentran al margen de las corrientes sociales¹⁴. Para percibir y capturar las transformaciones en estas valoraciones morales, la demoscopia se manifiesta como un instrumento ideal.

En el ámbito de las ciencias sociales puede decirse que los estudios sobre la transformación de los valores se han puesto de moda gracias, sobre todo, a las investigaciones de Ronald Inglehart. Para este autor, en la segunda mitad del siglo XX se ha producido una transformación de valores que él describe como la transición de la hegemonía de valores materialistas a la hegemonía de valores post-materialistas. En el primer grupo se incluyen las prioridades éticas que sostienen o fomentan la seguridad económica y física y que tienen como fin último el colectivo social antes que el individuo. El post-materialismo, por el contrario, está definido por valores que emanan del concepto de persona y de la idea del desenvolvimiento de la personalidad individual. En

¹⁴ SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern, München, 1966, p. 307.

relación con los primeros, los valores post-materialistas presentan un mayor grado de abstracción y, con frecuencia, contenidos intelectuales y estéticos.¹⁵

Los estudios de Inglehart han recibido críticas, sin duda bien fundadas, sobre el soporte metodológico en el que se apoyan. Tampoco es éste el lugar para un análisis crítico de su modelo metodológico. Sin embargo, es importante resaltar que sus estudios demoscópicos representan un inestimable tesoro de datos sobre las diferencias en materia de prioridades éticas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y a través de diferentes culturas.

Por lo tanto, apoyados en datos empíricos, podemos afirmar que también en materia de moral existen “corrientes sociales”. O como escribió Baltasar Gracián sin datos empíricos a la vista, también las modas deciden en un determinado lugar y en una determinada época lo que está bien y lo que está mal¹⁶.

3. *El libre albedrío*

Si la presión del grupo es tan fuerte que puede llegar a determinar nuestras más íntimas certezas, tenemos que preguntarnos si queda lugar para el libre albedrío, si existe el acto voluntario, o si por el contrario, es sólo un mito que está siendo destruído progresivamente por los resultados de la investigación empírica. Para ello es necesario, naturalmente, reflexionar sobre el concepto de libertad y la naturaleza del acto voluntario.

Immanuel Kant define la voluntad (*der Wille*) como “razón práctica”, es decir, como la capacidad de guiar el comportamiento individual conforme a los dictados de la razón. Voluntad sólo pueden tener los seres que están en posesión de este atributo y en disposición de hacer uso de él¹⁷. A pesar de la voluntad de abstracción de Kant –el autor hace hincapié en la idea de que cualquier ley moral tiene que ser válida “como precepto universal para toda naturaleza racional” y no sólo “bajo eventuales condiciones de la humanidad”¹⁸– nosotros sólo conocemos a un ser que esté en posesión de este atri-

¹⁵ Cfr. INGLEHART, Ronald, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton, 1977, pp. 262-290. Y también *Cultural Change*, Princeton University Press, Princeton, 1989, pp. 169-207.

¹⁶ GRACIÁN, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Editorial Planeta, Barcelona, 1990. Véanse sobre todo los aforismos 120 y 101.

¹⁷ Cfr. KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 85.

¹⁸ *Ibidem*, p. 85.

buto y en disposición de hacer uso de él: el ser humano. Interesante para nosotros es el hecho de que, para Kant, sólo se puede hablar de voluntad en el momento que se conecta la razón para determinar el comportamiento individual.

El ser humano, sin embargo, no es sólo razón, o “razón pura” para seguir utilizando el vocabulario kantiano. Cada uno de nosotros está sujeto a apetitos, afectos y deseos. Para todo este conjunto de convulsiones del espíritu, Kant utiliza el concepto general “inclinación” (*Neigung*). En medio de la tensión entre razón e inclinación se hace posible la idea de la libertad. Esta idea, por cierto, se va a convertir también en el concepto básico del pensamiento ético kantiano.

Porque lo que hace al hombre libre, lo que hace posible la idea de la libertad, nos enseña Kant, es precisamente la razón, la posibilidad de actuar conforme a los dictados de la propia razón, y solamente de la razón. La libertad es pues, para Kant, sinónimo del “simple uso práctico de nuestra razón pura”¹⁹. Esto significa, expresado en palabras accesibles a “seres racionales” poco familiarizados con el vocabulario kantiano, es decir, para la mayoría de los mortales, que el hombre alcanza la libertad sólo en la medida en que es capaz de, apoyándose en el uso de su razón, superar las intromisiones y tiranías de la inclinación, es decir, de afectos, pasiones, gustos y cualquier otra emoción o apego.

De esta forma evita Immanuel Kant el callejón sin salida al que nos conduce una idea de la libertad basada en la “libre” satisfacción de nuestros apetitos. Sobre la paradoja de este callejón sin salida ya llamó la atención Aristóteles muchos siglos antes, por cierto. También para este autor, el moverse guiado y dirigido por los apetitos, los deseos o las pasiones no puede ser considerado como acto libre, pues todas estas conmociones del espíritu tienen el control sobre la voluntad, y no a la inversa. Si consideramos el acto que resulta de ellas como voluntario, sobre todo cuando se opone claramente a los dictámenes de la razón, nos veríamos envueltos en la paradoja de tener que considerar un mismo acto como voluntario e involuntario a la vez, pues, también para Aristóteles, nadie puede realmente querer libremente lo que él mismo cree que es malo²⁰.

De los dictados de una razón pura, es decir, destilada de todas las inclinaciones, afectos o pasiones del cuerpo y del espíritu, se tiene que desprender

¹⁹ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 53.

²⁰ ARISTÓTELES, *Moral a Eudemo*, Espasa Calpe, Madrid, 1976, p. 147.

necesariamente, según Kant, la “ley moral”, su “imperativo categórico”. Y este imperativo categórico no es otra cosa que la posibilidad que tiene todo ser racional de actuar basándose en su razón, sin tener en cuenta sus inclinaciones, a menudo oponiéndose incluso a ellas. La razón pura tiene necesariamente que reconocer a cualquier otro ser dotado de razón como un “fin en sí mismo”, nunca como un medio al servicio de nuestros fines o pasiones. En consecuencia, su ideal moral se resume en la idea de un “reino universal de fines en sí mismos (seres racionales), al cual nosotros sólo podemos pertenecer como miembros cuando nos cuidamos de proceder según máximas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza”²¹.

Cada ente racional, según Kant, está en disposición teórica de hacer un uso práctico de su razón pura, es decir, de darse a sí mismo las leyes morales que deben regir su comportamiento. Por eso mismo cobra tanta importancia en la obra de este autor el concepto de autonomía moral. La autonomía moral, y aquí hay que entender por autonomía la posibilidad de actuar conforme a las leyes que yo, como ser racional, me doy a mí mismo, no es otra cosa que la libertad.

El pensamiento de Kant esconde un terrible rigor detrás de su fachada ilustrada. La sagrada libertad, origen de nuestra autonomía moral, es sólo una libertad interior, una lucha constante contra nuestras propias inclinaciones, una conquista que tiene que ser reafirmada en cada nueva situación.

Llama mucho la atención en este rigor –tan ilustrado rigor– el hecho de que la libertad se entienda fundamentalmente como el dominio racional de las propias inclinaciones. Llama la atención, especialmente, en una época como ésta que nos ha tocado vivir. El sociólogo alemán Jürgen Habermas, al hablar de la *Moderne*, se refiere a ella como la progresiva realización de todos los ideales de la Ilustración²². En la jerarquía de estos ideales encuentra la libertad un lugar preeminente. Arnold Gehlen, desde una perspectiva más crítica, considera que el ideal de libertad se ha convertido en un postulado para la felicidad de cada individuo. Sin ella no se puede imaginar hoy la idea de la felicidad. Por ello, la libertad se ha convertido en la demanda individual y social por excelencia²³. Sin embargo, la forma en que es entendida esta

²¹ KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, p. 164. La idea de la “dignidad” (*Würde*) humana se define, según Kant, por este hecho. Ningún ser racional puede ser considerado simplemente como un medio. Cada ser dotado de razón es, por naturaleza, un fin en sí mismo.

²² Cfr. HABERMAS, Jürgen, “Die Moderne – ein unvollendetes projekt”, en *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt/Main, 1981, p. 453.

²³ GEHLEN, Arnold, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*. Athenäum, Frankfurt/Main, Bonn, 1969, p. 52.

libertad es exactamente lo contrario de lo que Kant entendía como libertad. Ahora la reivindicación de la libertad es más bien una demanda de la satisfacción más o menos ilimitada de las propias inclinaciones.

El concepto de libertad de Immanuel Kant se adapta perfectamente a las hipótesis de algunos antropólogos e investigadores del comportamiento humano y animal, como Konrad Lorenz, Iranaeus Eibl-Eibesfeldt y sobre todo, el ya mencionado Arnold Gehlen. También para este último autor cobra un protagonismo especial el concepto de *Neigung* (inclinación), aunque por razones distintas a las de Kant. El ser humano, seguimos a Gehlen, no tiene instintos propiamente dichos. El instinto es para este autor un patrón de comportamiento implantado genéticamente en nuestra constitución que procura respuestas automáticas a situaciones y estímulos determinados. En el ser humano se produce, según Gehlen, una llamativa “reducción de instintos”²⁴. Sin terminar de desaparecer por completo, los instintos en el ser humano pueden considerarse más bien “residuos de instintos”²⁵. Estos residuos constituyen el poco definido catálogo de nuestras inclinaciones, que no representan nunca una garantía de supervivencia, como es el caso de los instintos animales. Más bien se manifiestan en forma de direcciones poco definidas en nuestros apetitos, necesidades y deseos. En lugar de confiar ciegamente en ellas, el ser humano tiene que aprender a interpretarlas y a controlarlas²⁶. Esta es la fundamentación antropológica de nuestra libertad, que en principio va unida a la idea de una disposición instintiva defectuosa.

Esta disposición es también la causa de que el potencial predictivo de todas las ciencias que tienen como objeto el ser humano y su sociedad sea siempre limitado. Es improbable que puedan establecerse patrones de conducta fijos al no existir instintos propiamente dichos. Como siempre hay que dejar una puerta abierta al error, en las ciencias sociales sólo se puede trabajar con cálculos estadísticos de probabilidad.

4. La naturaleza social del ser humano

Lejos de asegurar la supervivencia de cada miembro de la especie, las inclinaciones pueden conducir incluso a la destrucción del individuo. Los

²⁴ GEHLEN, Arnold, “Das Menschenbild in der modernen Anthropologie”, en Arnold, GEHLEN, *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main, 1983, p. 168.

²⁵ GEHLEN, Arnold, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, p. 38.

²⁶ Cfr. GEHLEN, Arnold, “Zur Systematik der Anthropologie”, en Arnold, GEHLEN, *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main, 1983, vol. 4, pp. 74-76.

impulsos primarios en el ser humano presentan, según Gehlen, un conjunto completamente caótico, por lo que tienen que ser formados desde fuera.²⁷ De esta forma se hace necesaria la cultura. En un sentido antropológico, la cultura es lo que compensa las deficiencias instintivas del ser humano. Una de las funciones de la cultura consiste, en opinión de Gehlen, en ponerle freno a las inclinaciones, que pueden conducir al individuo a peligrosas conductas autodestructivas. A menudo, estos frenos presentan la forma de valores morales. Para Gehlen, la cultura se muestra como una necesidad antropológica que, por cierto, aprovecha y se apoya en una de las inclinaciones básicas de la naturaleza humana, la necesidad de calor social, el miedo al aislamiento de los otros miembros de la especie.

Max Scheler habla de un “yo social” (*soziale Ich*) como de uno de los componentes básicos de nuestra personalidad. Esta parte de cada uno de nosotros representa algo más profundo que una simple máscara que el individuo se coloca para pasarse en sociedad. No se trata tampoco de la suma de imágenes y juicios que los otros miembros de nuestra comunidad tienen de nosotros y nos son comunicados en cada interacción social. El “yo social” representa más bien un objeto independiente al que cada uno de nosotros contempla como lo hacen los otros miembros de la sociedad²⁸. A través de su “yo social”, puede interpretarse a Scheler, el individuo se apropia de la imagen que de él tiene la sociedad, llega a ser, en parte, lo que el resto de la gente cree que es.

Quizás el autor que mejor ha expresado la dependencia del individuo de sus congéneres haya sido John Locke. Locke relaciona esta parte de nuestro yo con el control social. Sólo gracias a esta característica básica del ser humano, que nosotros llamamos aquí “inclinación”, puede existir la ley que Locke denomina *law of opinion or reputation*. Alternativamente, el autor la llama también *law of fashion*. Esta ley forma, junto a la ley civil (*civil law*) y a la ley divina (*divine law*), el conjunto de pilares sobre el que se sustenta el orden en una comunidad y que asegura su supervivencia. No obstante, por su eficacia y fiabilidad, Locke coloca a la *law of fashion* en lo más alto de la jerarquía del control social:

The penalties that attend the breach of God's laws some, nay perhaps most men, seldom seriously reflect on: and among those that do, many,

²⁷ Cfr. GEHLEN, Arnold, “Das Menschenbild in der modernen Anthropologie”, p. 168.

²⁸ Cfr. SCHELER, Max: “Idole der Selbsterkenntnis”, en *Vom Umsturz aller Werte. Abhandlungen und Absätze*, Bern, 1955, pp. 287-288.

whilst they break the law, entertain thoughts of future reconciliation, and making their peace for such breaches. And as to the punishments due from the laws of the commonwealth, they frequently flatter themselves with the hopes of impunity. But no man escapes the punishment of their censure and dislike, who offends against the fashion and opinion of the company he keeps, and would recommend himself to. Nor is there one of ten thousand, who is stiff and insensible enough, to bear up under the constant dislike and condemnation of his own club. He must be of a strange unusual constitution, who can content himself to live in constant disgrace and disrepute with his own particular society²⁹.

Para definir esta inclinación característica del ser humano, Elisabeth Noelle-Neumann habla de nuestra naturaleza social³⁰. Incapaz de vivir aislado, es la principal tesis de la autora, el individuo se acomoda a las ideas, a los valores y a las características formales de su cultura de forma inconsciente, sin activar en ningún momento la capacidad de juicio de su razón. Con otras palabras, el individuo asimila los juicios ya establecidos, que muy bien podemos llamar “pre-juicios”. Esta inclinación tan humana, nuestra naturaleza social, es al mismo tiempo la causa de la regularidad en los comportamientos sociales que registra la demoscopia.

En el modelo de Arnold Gehlen, la razón no juega un papel primordial, sino que es una inclinación más que, convenientemente administrada e instrumentalizada, contribuye a asegurar la supervivencia tanto del individuo como de la sociedad. Estamos, pues, ante la misma pregunta con la que comenzamos este breve artículo: ¿es posible el concepto de una libertad basada en nuestra soberanía como seres racionales sobre el complejo indeterminado de nuestras propias inclinaciones? O, si centramos la pregunta en las inclinaciones estrictamente sociales, ¿es nuestro miedo al aislamiento un obstáculo infranqueable que nos separa irremediabilmente del ideal de libertad descrito por Kant?

5. La naturaleza individual del ser humano

Frente a la realidad de nuestra naturaleza social aparece siempre, aunque sólo sea como ideal, una naturaleza individual. La principal característica de

²⁹ LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, 1959, vol. 1, p. 479.

³⁰ NOELLE-NEUMANN, Elisabeth, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, Langen Müller, München, 2001, pp. 305-314.

esta segunda naturaleza humana es precisamente su oposición a la primera. La aspiración individual surge como una necesidad de independizarse, de emanciparse de los miedos, las querencias y las servidumbres a las que nos somete nuestra naturaleza social.

El psicólogo alemán Philipp Lersch estableció una curiosa relación jerárquica entre estas dos naturalezas humanas, que él considera igualmente “reales”. Tal relación supone un proceso de maduración del ser humano. Para Lersch, cada individuo tiene que atravesar una fase en el desarrollo de su personalidad marcada por el ascendente de la naturaleza social. Sólo al alcanzar determinada edad o determinado grado de madurez se puede desarrollar la naturaleza individual. Naturalmente, en el modelo de Lersch hay claras reminiscencias kantianas. La naturaleza individual supone una conquista del “yo”, que hay que emancipar de la soberanía del grupo. No es extraño, pues, que Lersch denominase a esta última fase del desarrollo individual “yo metafísico” (*metaphysisches Ich*)³¹. Sólo a partir de este momento puede hablarse de personalidad o carácter individual. Naturalmente, el “yo metafísico” de Lersch se desmarca del “yo social” del que hablara Max Scheler. Puede incluso afirmarse que sólo aparece cuando se supera el “yo social”.

La naturaleza individual, al contrario que la social, es algo que hay que ganarse a pulso, pues supone una lucha contra nuestras inercias sociales. La emancipación de la moral de grupo, o lo que es lo mismo, la afirmación de la soberanía moral del individuo forma parte de cada ideal ético, desde el Sócrates de Platón hasta el Superhombre de Friedrich Nietzsche. Independientemente de su orientación filosófica, ética o religiosa, cada pensador es consciente de que verdadera talla ética sólo puede alcanzarse a través de la autonomía y responsabilidad moral del individuo. Ésta es la grandeza de la libertad, la realidad del libre albedrío, que en el ser humano no se presenta como un don, sino más bien como una potencia.

6. La naturaleza individual en la demoscopia

Lo paradójico del caso es que el héroe moral, el individuo que afirma y se reafirma en su libertad individual, puede llegar a tener una gran repercusión en la dinámica social de los valores morales, es decir, en su vigencia y transformación. Mártires e iluminados pueden hacer cambiar las prioridades éti-

³¹ Cfr. LERSCH, Philipp, *Aufbau der Person*. München, 1956, pp. 140-141. Recordemos que Kant llama a su ley moral “metafísica de las costumbres”.

cas de una sociedad. La figura de Jesucristo, por ejemplo, provoca la mayor inversión de prioridades morales que conoce la historia. Los romanos no podían comprender que esa nueva secta religiosa, los cristianos, eligiesen como símbolo del mayor honor la cruz, que era la peor manifestación de deshonra en el sistema penal romano³².

Y la demoscopia, consciente de esta realidad, también se esfuerza en identificar, dentro del conjunto de la población, rasgos característicos de individuos que podrían oponerse a la corriente en el caso que fuese ésta contra sus más profundas convicciones. La identificación de este rasgo, fortaleza de la personalidad, no es una mera anécdota estadística, sino un indicador muy valioso de la dirección que puede tomar la dinámica de los valores a medio o largo plazo.

En Alemania, un grupo de investigadores encabezados por Elisabeth Noelle-Neumann ha desarrollado una “escala de la fortaleza de la personalidad” (*Persönlichkeitsstärke Skala*).

El primer paso fue establecer una gran cantidad de *items* (aproximadamente 150) que, en teoría, podrían identificarse como muestras de fortaleza de personalidad. Se tuvo gran cuidado en evitar rasgos que podrían entenderse como consecuencia de un status social y económico favorable. De acuerdo con el análisis de factores de una inmensa cantidad de datos recogidos, se estableció una escala de 10 *items* que cargaban especialmente en el factor que el grupo de investigadores denominó “fortaleza de personalidad”. No se trata, por tanto de una especulación teórica sobre el tema, sino del resultado de la relación matemática entre los diferentes *items* por medio de la cual estamos en disposición de medir con garantías científicas una realidad sobre la que no podemos obtener información preguntando directamente. Las personas entrevistadas reciben 10 tarjetas con los siguientes enunciados:

1. Generalmente cuento con que voy a tener éxito en todo aquello que me propongo
2. Raramente me siento inseguro de cómo debo comportarme
3. Me gusta tomar responsabilidades
4. En actividades en grupo me gusta tomar la iniciativa
5. Me divierte convencer a otras personas de mis opiniones
6. Noto a menudo que otras personas se rigen según mis criterios
7. No tengo problemas para imponerme
8. Suelo andar siempre un paso por delante de los demás
9. Poseo muchas características que provocan la envidia de los demás
10. Doy a menudo consejos y recomendaciones

³² Cfr. SPRANGER, Eduard. “Ehre”, en *Die Erziehung*. IX, Leipzig, 1934, p. 529.

De las diez tarjetas, cada entrevistado tiene que elegir aquéllas que él considera se ajustan a su personalidad. Sumando la carga atribuida por el análisis de factores a cada *item* se puede evaluar la fortaleza de carácter de cada entrevistado³³.

Un pensador kantiano podrá oponer a esta escala que ninguno de los enunciados propuestos presupone el “uso práctico de la razón pura”. Y sin duda estaría en lo cierto. En este punto es donde el pensamiento clásico choca frontalmente con los procedimientos de la llamadas ciencias sociales empíricas. El análisis de factores, sin embargo, nos indica con claridad que las personas con un alto grado de autonomía ética, con una predisposición natural o adquirida a mostrarse críticas con respecto a las exigencias morales del grupo, va a responder afirmativamente a la mayoría de las preguntas que contiene esa escala. Esta es la forma de pensar y de proceder del investigador social.

7. Conclusiones

La investigación científica a base de encuestas, sobre todo a base de encuestas de opinión, es un instrumento de investigación imprescindible hoy en las ciencias sociales. A través de este método podemos captar una regularidad innegable en el comportamiento humano. Esta regularidad nos permite estudiar y también anticipar el desarrollo de diversos fenómenos sociales. Las encuestas, cuando se realizan con criterios científicos, pueden reflejar con exactitud el estado de las prioridades morales de una sociedad. En este sentido nos ofrecen una referencia de gran valor para descubrir conflictos latentes tanto en una misma sociedad como a través de diferentes culturas.

La regularidad en el comportamiento es la consecuencia de la naturaleza social del ser humano, una manifestación más de su *gregariousness*. La categoría de axioma tiene la afirmación de que el ser humano no puede vivir aislado y necesita no sólo la presencia, sino sobre todo la sensación de seguridad y protección que transmite el saberse miembro de un grupo.

Sin embargo, la evidencia empírica de esta regularidad en el comportamiento no puede interpretarse como una negación de la libertad individual.

No cabe duda de que en el ser humano existe una inclinación evidente a seguir lo que Emile Durkheim denominó corrientes sociales. Esta tendencia no tiene, sin embargo, la fuerza determinante de un instinto.

³³ Cfr. NOELLE-NEUMANN Y PETERSEN: *op. cit.*, pp. 558-561.

Como ser dotado de razón, y por supuesto al hacer uso de ella, cada individuo está en disposición de superar la inercia de sus propias inclinaciones. En esta soberanía de la razón sobre nuestras inclinaciones, también sobre nuestras inclinaciones de animal gregario, ve Immanuel Kant el fundamento y el único camino de la libertad.

La demoscopia no pone en duda, ni mucho menos niega, la existencia de una naturaleza individual en el ser humano, pero sí confirma la tesis de Kant de que el libre albedrío tiene que ser interpretado siempre como un logro individual, una victoria contra sí mismo y contra la presión que ejerce siempre el medio social en el que necesariamente tiene que desarrollarse nuestra existencia.

Bibliografía citada

- ARISTÓTELES, "Moral a Eudemo" en *Moral. La gran moral. Moral a Eudemo*, Espasa Calpe, Madrid, 1976.
- DURKHEIM, Emile, *Le Suicide. Etude de Sociologie*, Presses Universitaires de France, París, 1960.
- GEHLEN, Arnold, "Das Menschenbild in der modernen Anthropologie", en Arnold GEHLEN, *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main, 1983.
- GEHLEN, Arnold, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum, Frankfurt/Main, Bonn, 1969.
- GRACIÁN, Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia*, Editorial Planeta, Barcelona, 1990.
- HABERMAS, Jürgen, "Die Moderne – ein unvollendetes projekt", en *Kleine politische Schriften*, I-IV, Frankfurt/Main, 1981.
- HOFSTÄTTER, Peter R., *Die Psychologie der öffentlichen Meinung*, Wilhelm Braumüller, Wien, sin año.
- INGLEHART, Ronald, *Cultural Change*, Princeton University Press, Princeton, 1989.
- INGLEHART, Ronald, *The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles Among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- KANT, Immanuel, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- KÖCHER, Renate, "Demoskopie als Beruf", en *Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie*, 1984-1992.
- LAZARSFELD, Paul F., "Public Opinion and the Classical Tradition", en *Public Opinion Quarterly*, 21, 1957, p. 39-53.
- LERSCH, Philipp, *Aufbau der Person*, München, 1956.
- LOCKE, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York, 1959.
- MORGAN, Lewis H., *La sociedad primitiva*, Ediciones Endymión, Madrid, 1987.
- NOELLE-NEUMANN, Elisabeth; y PETERSEN, Thomas, *Alle, nicht jeder. Einführung in die Methoden der Demoskopie*, Deutsche Taschenbuch Verlag, München, 1998.
- NOELLE-NEUMANN, Elisabeth, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*, Langen Müller, München, 2001.
- QUÉTELET, Adolphe, *Soziale Physik oder Abhandlung über die Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen*, Gustav Fischer, Jena, 1921.
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern, München, 1966.
- SCHELER, Max, "Idole der Selbsterkenntnis", en *Vom Umsturz aller Werte*, Abhandlungen und Absätze, Bern, 1955.
- SPRANGER, Eduard, "Ehre" en *Die Erziehung*, (IX), Leipzig, 1934.
- WAGNER, Adolph, *Statistisch-anthropologische Untersuchung der Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen*, 1864.

Copyright of *Comunicacion y Sociedad* is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.