

HM
1276
.E4518
1990



norbert elias

la sociedad de los individuos

ensayos

Edición de Michael Schröter

Traducción de José Antonio Alemany

Edición: José Antonio Alemany Barja
Ediciones 62 s.l., Provença 21, 08003 Barcelona
Calle del Río 17, Narca

Ediciones Península

A mis amigos
Hermann y Elke Korte

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las Leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamos públicos, así como la exportación e importación de esos ejemplares para su distribución en venta fuera del ámbito de la Comunidad Económica Europea.

Diseño y cubierta: Loni Geest y Tone Hoverstad.

Primera edición: octubre de 1990.

Título original: *Die Gesellschaft der Individuen*.

© Norbert Elias, 1987.

© por la traducción: José Antonio Alemany Barbero, 1990.

© de esta edición: Edicions 62 s/a., Provença 278, 08008-Barcelona.

Impreso en Limpergraf s/a., Calle del Río 17, Nave 3, Ripollet.

ISBN: 84-297-3158-X.

Depósito legal: B. 31.840-1990.

La simiente se esparce en el viento
El saber, en quien lo descubre

Nota de la edición

La *Parte I* de este volumen fue escrita en 1939 o quizá poco antes; estaba prevista su publicación en una revista sueca, pero esto no fue posible al no llegar a buen término el proyecto. El texto se reproduce aquí según el manuscrito original de 1939, salvo escasas correcciones (irrelevantes) y algunos añadidos de épocas distintas. Ha sido de especial ayuda para esta versión una copia del manuscrito original redactada en sueco en 1939, que Nils Runeby (Universidad de Estocolmo) editó en 1983 acompañada de un prólogo filológico-histórico.

La *Parte II* surgió al parecer en varias etapas, que llegan hasta un momento todavía indeterminado (años 1940-1950). Algunos pasajes de este texto constituyen una reelaboración directa de la *Parte I*.

La *Parte III* fue redactada en el invierno de 1986-1987 especialmente para esta edición.

MICHAEL SCHRÖTER

Prólogo *

Actualmente no está nada clara la relación de la multiplicidad con el ser humano particular, el denominado «individuo», la relación de la persona con la multiplicidad de seres humanos, a la que damos el nombre de «sociedad». Pero las personas no suelen ser conscientes de que esto es así, ni mucho menos de por qué es así. Es habitual el empleo de términos como «individuo» y «sociedad», el primero de los cuales remite al ser humano particular, como si éste fuera un ser que existe aislado, en sí mismo, mientras que el segundo normalmente oscila entre dos concepciones opuestas, pero igualmente equívocas. En este sentido, la sociedad es entendida bien como un mero cúmulo, como una coexistencia acumulativa y, por tanto, carente de estructura, de personas particulares, bien como un objeto que, de manera un tanto inexplicable, existe más allá de las personas particulares. Las palabras dadas con que cuenta el hablante particular, los mismos conceptos, que contribuyen de forma decisiva a determinar el modo de pensar y las acciones de la persona criada bajo su esfera, hacen, en último término, que parezca como si el ser humano particular, tildado de individuo, fuera ontológicamente distinto a la multiplicidad de personas presentada como sociedad.

Este libro trata de aquello a lo que remiten los conceptos «individuo» y «sociedad» es sus formas actuales, es decir, trata de determinados aspectos de los seres humanos y ofrece herramien-

* La iniciativa de Michael Schröter y mi colaboración con él han hecho posible la aparición de este libro en la forma experimental aquí presentada. Quiero expresarle mi agradecimiento. Quiero también dar las gracias a mis asistentes Rudolf Knijff y Jan Willem Gerritsen por su inestimable ayuda.

tas para la reflexión y la observación de éstos. Algunas de las herramientas son bastante novedosas. No es frecuente hablar de la sociedad de los individuos. Pero quizá sea provechoso emanciparse del viejo y habitual uso de estos conceptos, que muchas veces les hace aparecer como una simple pareja de opuestos. Una de las tareas del presente libro es liberar los mencionados conceptos de este significado y, para ello, no basta con actuar de manera negativa, con hacer una mera crítica del empleo de estos conceptos como pareja de opuestos, sino que es necesario intentar elaborar un modelo de la manera en que las personas particulares están, en lo bueno y en lo malo, unidas unas a otras en forma de multiplicidad, esto es, de sociedad.

Hace ya unos 50 años, cuando trabajaba en mi estudio sobre *El proceso de la civilización*,* advertí que era éste uno de los problemas fundamentales de la sociología. De hecho, los primeros borradores de *La sociedad de los individuos* fueron concebidos como parte de la teoría global del segundo tomo de aquel libro. Todavía poseo algunas galeradas del libro sobre la civilización, cuyo contenido está en relación con el del texto publicado a continuación como Parte I.

Cuando trabajaba en aquel viejo libro me topé una y otra vez con el problema de la relación entre individuo y sociedad. El proceso de la civilización se prolongó a lo largo de muchas generaciones. Se me hizo patente gracias a los ejemplos que mostraban una transformación, en una dirección determinada, de los umbrales de precariedad y pudor. Esto significaba que las personas de cada generación posterior a otra entraban en una etapa posterior del proceso de civilización. Como individuos, al hacerse mayores tenían que elaborar un nivel de pudor, de precariedad, de todo el proceso social de formación de conciencia, posterior al de las personas de las generaciones anteriores. El conjunto de modelos de autorregulación social que el ser humano particular tiene que aprender y desarrollar dentro de sí mismo durante su formación como individuo único es específico de cada generación y, por tanto, en un sentido más amplio, específico de cada sociedad. Así, pues, el trabajo sobre el proceso de la civilización me mostró

* *Über den Prozeß der Zivilisation.*

muy claramente que algo que no provocaba bochorno en un siglo precedente podía provocarlo en uno posterior —y a la inversa; yo sabía muy bien que también podían producirse cambios en sentido contrario. Pero, fuese cual fuese el sentido del cambio, los ejemplos dejaban ver en qué gran medida el desarrollo personal de cada ser humano estaba determinado por el lugar que éste ocupaba dentro de la corriente del proceso social.

Algún tiempo después de iniciado el trabajo comprendí que el problema de la relación de la persona particular con procesos sociales amenazaba con rebasar el marco del libro sobre la civilización, a pesar del estrecho contacto que existía entre ambas cuestiones. Circunstancias externas apuntaban en la misma dirección. El libro sobre la civilización ya era por sí mismo bastante extenso. Así, pues, lo di por terminado y no incluí en él los intentos, ya iniciados, por clarificar la relación entre sociedad e individuo. El asunto me cautivaba. Su importancia para el establecimiento de la sociología como ciencia aparecía ante mis ojos cada vez con mayor nitidez. Volví a trabajar en él. Así surgió, en primer lugar, el texto reproducido como primera parte de este libro. Este texto muestra la fase inicial de mi enfrentamiento con el problema, pero también muestra que la fase inicial del estudio de un problema fundamental posee valor *per se*, aunque después se haya desarrollado la labor en torno a ese problema.

No se puede negar que la reconstrucción del desarrollo de las soluciones posteriores y cada vez más completas de un problema, ayudada por documentos auténticos de diversas etapas del proceso de investigación, facilita el acceso a las soluciones de etapas consiguientes. La posibilidad de conocer soluciones anteriores, valiosas en sí mismas, aunque más limitadas, para, mediante este conocimiento, poder seguir el desarrollo progresivo que condujo a otras soluciones más completas, ahorra al lector el esfuerzo por comprender estas últimas como si hubieran surgido de la nada en la cabeza de alguien, con independencia de todo proceso, de todo desarrollo del trabajo intelectual. La idea que subyace a la estructura del presente libro es completamente distinta. Las tres partes que lo componen se han escrito en diferentes épocas. La primera muestra la etapa inicial del enfrentamiento con el problema de la relación de las personas particulares con la multi-

plicidad de seres humanos, como señala el título del libro. La segunda parte es un trabajo posterior sobre la misma cuestión; la tercera está constituida por la, hasta ahora, última fase de esa labor.

En la transformación del modo de aproximación al problema de la relación entre sociedad e individuo, transformación que se ha ido verificando a lo largo de unos 50 años, se reflejan, sin duda, determinadas transformaciones operadas en los propios individuos y sociedades humanas, y, de acuerdo con ello, también determinadas transformaciones de lo que se entiende por sociedad y, no en último término, transformaciones de la experiencia que tienen de sí mismas las personas particulares cuya reunión forma esas sociedades, es decir, en pocas palabras, transformaciones de la experiencia de sí mismos y de los hábitos sociales de los individuos. Pero, por otra parte, se observa que también ha cambiado considerablemente la manera global de abordar el problema. El problema se hace más concreto, la formulación de conceptos se acerca más a la situación observable de los individuos dentro de la sociedad, lo cual, paradójicamente, va de la mano con la ascensión conceptual hacia una síntesis en un plano superior. Esta encuentra aquí su principal expresión en el concepto de equilibrio entre el nosotros y el yo. Este concepto apunta a que la relación entre la identidad como yo y la identidad como nosotros que posee cada persona singular no se establece de una vez y para siempre, sino que está sometida a transformaciones muy específicas. En tribus pequeñas y relativamente simples esta relación es muy distinta a la que existe en los grandes Estados industrializados de nuestros días; la que se observa en tiempos de paz es distinta a la que se observa en las guerras actuales. Con esto se abren a la discusión y a la investigación problemas de la relación entre persona y sociedad imposibles de plantear si se considera al ser humano y, por tanto, también a uno mismo, como un yo carente de un nosotros.

I.

La sociedad de los individuos (1939)

Toda persona que escucha la palabra «sociedad» sabe a qué se está aludiendo o, al menos, cree saberlo. Una persona transmite esta palabra a otra como se entrega una moneda de valor conocido, cuyo contenido no es necesario examinar. Cuando una persona dice «sociedad» y otra la escucha, ambas se entienden sin más. Pero, ¿nos entendemos realmente?

La sociedad —es sabido— somos todos nosotros, es la reunión de muchas personas. Pero la reunión de muchas personas forma en la India o en China un tipo de sociedad muy distinto al que forma en América o en Inglaterra; la sociedad que en el siglo XII formaba en Europa un conjunto de personas particulares era distinta a la del siglo XVI o a la del siglo XX. Y, si bien es indudable que todas esas sociedades estaban y están compuestas únicamente por un conjunto de individuos particulares, es también evidente que el cambio de una forma de convivencia a otra no fue planeado por ninguno de esos individuos. Al menos, no se sabe de persona alguna que en el siglo XII o en el siglo XVI haya trabajado consciente e intencionadamente en la formación de la sociedad industrializada de nuestros días. ¿Qué es esta «sociedad» que formamos todos nosotros, pero que ninguno de nosotros, ni siquiera todos nosotros juntos, hemos querido y planeado tal como hoy existe, que sólo existe porque existen muchas personas y que sólo permanece porque muchas personas particulares quieren y hacen algo, esta «sociedad» cuya estructura, cuyas grandes transformaciones históricas, es evidente que no dependen de la voluntad de personas individuales?

Si se analizan las respuestas que suelen darse hoy en día a estas y otras preguntas similares, se observan, hablando vulgarmente, dos posturas enfrentadas. Parte de la gente se aproxima a las

formaciones histórico-sociales como si éstas hubieran sido bosquejadas, proyectadas y creadas por una serie de individuos o de entidades, tal como, en efecto, aparecen ante una mirada retrospectiva. Las personas que mantienen esta postura pueden, en el fondo, advertir que su tipo de respuesta no es suficiente —sea cual sea su modo de adaptar y ajustar sus ideas para acomodarlas a los hechos, el modelo teórico al que éstas están ligadas es y ha sido siempre el de la creación planificada y racional de una obra, como un edificio o una máquina, realizada por personas individuales. Cuando tienen ante sí determinadas instituciones sociales, parlamentos, policías, bancos, impuestos o lo que sea, buscan explicarlas recurriendo a las personalidades que crearon originalmente tales instituciones. Cuando tienen que vérselas con géneros literarios buscan al hombre que dio el ejemplo a los otros. Cuando se topan con formaciones difíciles de explicar de esta manera, como el lenguaje o el Estado, proceden al menos *como si* estas formaciones sociales pudieran explicarse del mismo modo que aquellas otras creadas por personas individuales premeditadamente y con una finalidad determinada. Así, por ejemplo, afirman que la finalidad del lenguaje es el entendimiento entre las personas, o que el objetivo del Estado es el mantenimiento del orden, como si en el transcurso de la historia de la humanidad el lenguaje o la organización en Estados de determinadas agrupaciones humanas hubieran sido creados, mediante una reflexión racional, para el cumplimiento de esos fines determinados. Y bastante a menudo, cuando tropiezan con fenómenos sociales que evidentemente no pueden explicarse mediante este modelo, como, por ejemplo, la transformación de los estilos artísticos o el proceso de la civilización, simplemente dejan de pensar en ellos. No continúan haciéndose preguntas.

Los representantes de la postura antagónica desprecian este modo de aproximación a las formaciones históricas y sociales. Para éstos el individuo no desempeña papel alguno. Como modelo teórico les sirven, en primer lugar, determinadas formas de observación propias de las ciencias de la naturaleza y, sobre todo, de la biología. Pero aquí, como ocurre tan a menudo, estos modos de pensar propios de las ciencias de la naturaleza se funden en una unidad con modos de pensar religiosos y metafísicos. Se

presenta la sociedad más o menos como una entidad orgánica supraindividual que inevitablemente atraviesa una juventud, una madurez y una vejez, para luego morir. El pensamiento de Spengler es un ejemplo de esto, pero en la actualidad pueden encontrarse concepciones similares independientes de Spengler y en todos los tonos y matices. Y esto ocurre incluso cuando de las experiencias de nuestro tiempo no se puede inducir una teoría general del fatal surgimiento y ocaso de las sociedades, cuando quizás hasta se presume un futuro mejor para nuestra sociedad —común a los antagonistas enmarcados en esta postura es también el intento por explicar las formaciones y procesos histórico-sociales a partir del efecto de fuerzas anónimas y supraindividuales. Ocasionalmente, como se observa sobre todo en Hegel, se deriva de ello una especie de panteísmo histórico: un espíritu universal, o Dios mismo, se encarna no en un universo estático, como en Spinoza, sino más bien en un universo móvil e histórico, y sirve para dar explicación al orden, la periodicidad y la pertinencia de ese universo. O, como mínimo, se presenta a determinadas agrupaciones sociales particulares como poseídas por un espíritu; se habla entonces del «espíritu» de Grecia o el «espíritu» de Francia. Mientras que para las personas de la postura opuesta las acciones individuales ocupan el centro del interés y los fenómenos que no pueden ser explicados según el modelo de algo planeado y creado desaparecen en cierta medida de su horizonte visual, aquí el interés se centra precisamente sobre aquello que no es posible comprender desde la otra perspectiva: estilos y formas culturales, formas económicas e instituciones. Y mientras allí, en última instancia, queda oscuro cómo puede tenderse un puente desde las acciones o metas individuales hasta tales formaciones sociales, aquí, tanto si se explican estas formaciones a partir del modelo de fuerzas mecánicas y anónimas basado en las ciencias de la naturaleza, como si se explican según el modelo de fuerzas espirituales supraindividuales, queda no menos oscura la relación entre estas fuerzas y las personas singulares, los objetivos y las acciones individuales.

Es indudable que dificultades de este tipo no se encuentran únicamente cuando uno se ocupa de hechos históricos y sociales, en el sentido más restringido de la palabra. También hay que lu-

char contra este tipo de dificultades cuando se busca acceder a los seres humanos y su sociedad partiendo de las funciones psíquicas. También en las ciencias que se ocupan con hechos de esta índole nos encontramos, por un lado, con corrientes de investigación que tratan al individuo particular como algo completamente aislado, que buscan dilucidar la estructura de sus funciones psíquicas prescindiendo por completo de sus relaciones con otras personas; y, por otro lado, encontramos corrientes de investigación que apuntan a la psicología social o a la psicología de masas, en las cuales no tienen cabida las funciones psíquicas del individuo. A veces, desde esta segunda postura, como ocurría desde la posición correspondiente en las ciencias sociales e históricas, se atribuye a agrupaciones sociales o a un conjunto de personas un alma propia que se halla más allá de las almas individuales, un *anima collectiva* o *group mind*. Y cuando no se va tan lejos se suelen considerar los fenómenos psico-sociales como la suma o, lo que viene a ser lo mismo, como el promedio de las manifestaciones psíquicas de un cúmulo de individuos. Así, la sociedad aparece simplemente como un amontonamiento de muchos individuos particulares; el dominio estadístico de hechos psíquicos, lejos de apreciarse como una herramienta necesaria, se considera más bien el objetivo y el argumento más poderoso de la investigación psicológica. Y, sea cual sea el proceder particular de las diferentes corrientes de investigación de las psicologías del individuo y de las psicologías sociales, también aquí queda siempre más o menos sin aclarar de qué modo han de relacionarse entre sí los objetos de estudio de ambas formas de entender la psicología. Muy a menudo parece como si la psicología del individuo y la psicología social fueran dos disciplinas completamente independientes. Y las cuestiones de que se ocupa cada una de ellas están delimitadas de antemano de manera tal, que parece que también en la realidad existiera un abismo insondable entre el individuo y la sociedad.

Dondequiera que se mire, se topa uno con las mismas antinomias: tenemos una cierta idea habitual de lo que somos nosotros mismos en tanto individuos particulares. Y tenemos también una cierta noción de lo que queremos expresar cuando decimos «sociedad». Pero estas dos nociones, la conciencia de nosotros mismos en tanto sociedad y la conciencia de nosotros mismos en

tanto individuos, nunca encajan completamente la una en la otra. Es indudable que, al mismo tiempo, comprendemos con más o menos claridad que no existe tal abismo entre individuo y sociedad. Nadie puede poner en duda que los individuos dan forma a una sociedad, ni que toda sociedad es una sociedad de individuos. Pero, cuando intentamos reproducir mentalmente lo que vivimos realmente día tras día, aparecen aquí y allá, como en un rompecabezas cuyas piezas no encajaran por completo, nuevas brechas y agujeros en nuestras cadenas cognoscitivas.

Lo que nos falta —reconozcámoslo— son modelos mentales y una visión global, mediante los cuales podamos, al reflexionar, comprender aquello que realmente tenemos ante nosotros día tras día; mediante los cuales podamos comprender cómo la reunión de muchas personas individuales forma algo distinto, algo que es más que la suma de muchas personas individuales, cómo forma una «sociedad» y cómo esa sociedad es capaz de cambiar de manera determinada, cómo es que posee una historia cuyo curso efectivo no ha sido premeditado, dirigido ni planeado por ninguno de los individuos que constituyen esa sociedad.

Aristóteles recurrió a un sencillo ejemplo para vencer una dificultad semejante: el ejemplo de la relación entre las piedras y la casa. De hecho, es un sencillo modelo que muestra cómo muchos elementos individuales forman, juntos, una unidad cuya estructura no puede comprenderse a partir de los elementos individuales que la constituyen. Pues es indudable que no es posible comprender la estructura de la casa aislando y observando en sí misma cada una de las piedras que la componen; tampoco es posible comprenderla si se considera mentalmente la casa como si se tratara de una unidad acumulativa, de un montón de piedras; quizás esto no sea del todo inútil para comprender la casa en su totalidad, pero sin duda no se llegará muy lejos haciendo un inventario estadístico de las particularidades de cada una de las piedras y sacando un promedio.

En nuestros días la teoría de la *Gestalt* ha observado con bastante profundidad fenómenos de este tipo. Antes que nada, nos ha enseñado a volver a prestar atención al sencillo hecho de que un todo es distinto a la suma de sus partes, que un todo posee regularidades de índole propia que nunca podrán ser comprendidas

partiendo únicamente de la observación de sus partes individuales. La teoría de la *Gestalt* ha proporcionado a la conciencia tipo de nuestra época algunos modelos sencillos que permiten apoyar la prosecución de la reflexión en este sentido; así, el ejemplo de la melodía, que no se compone más que de notas individuales y que, sin embargo, es algo más que la suma de éstas, o el ejemplo de la relación entre palabra y sonidos, entre frase y palabras, entre libro y frases. Todos estos ejemplos señalan hacia un mismo punto: de la unión, de las relaciones entre unidades de menor dimensión o, para usar el término más preciso de la teoría de conjuntos, de unidades de menor extensión, resulta una unidad de mayor extensión que no puede ser entendida observando sus partes de manera aislada e independientemente de las relaciones establecidas entre éstas.

Pero si son éstos los modelos que permiten que la relación entre individuo y sociedad sea más asequible a la reflexión, no es de extrañarse que nuestra autoconciencia se defienda de ellos. Las piedras que uno talla y acomoda para construir una casa no son más que un medio; la casa es el fin. ¿Somos también nosotros, los seres humanos individuales, nada más que medios que viven y aman, luchan y mueren únicamente en función del fin, que es el todo social?

Esta pregunta desemboca en una discusión cuyos argumentos a favor y en contra son de sobra conocidos. Entre las principales polémicas de nuestro tiempo se encuentra la disputa entre quienes afirman que la sociedad, en sus diferentes manifestaciones, formas de división del trabajo, organización estatal, etc., es únicamente un «medio», cuyo «fin» sería el bienestar de los seres humanos particulares, y quienes dicen que el ser humano individual es lo «menos importante», y que lo «más importante», el único «fin» de la vida individual, sería el mantenimiento del conjunto social al que el individuo pertenece como una de sus partes. ¿No es ya tomar partido en esta polémica el buscar modelos, puntos de partida para comprender la relación entre individuo y sociedad, empezando esta búsqueda por relaciones como las que existen entre piedras y casa, notas y melodía, parte y todo?

Hoy en día, en la propia vida social tenemos que enfrentarnos constantemente al interrogante de si acaso —y, de ser así, cómo—

es posible un ordenamiento de la convivencia humana que permita un mejor equilibrio entre, por un lado, las necesidades personales y las inclinaciones de cada uno de los individuos, y, por el otro, todos aquellos requerimientos que plantea a los individuos el trabajo conjunto de muchos, el mantenimiento y el funcionamiento del todo social. No hay duda de que éste, una estructuración de la convivencia que diera no sólo a unos pocos, sino a todos los miembros de un conjunto social, la oportunidad de alcanzar tal equilibrio, es el tipo de ordenamiento que desearíamos si nuestras pretensiones tuvieran suficiente poder sobre la realidad: si se piensa en ello desapasionadamente no tarda en advertirse que una convivencia humana libre de trastornos y tensiones sólo es posible cuando en ella todos los individuos se encuentran lo bastante satisfechos, y que, a su vez, una existencia individual satisfactoria sólo es posible cuando la estructura social correspondiente está libre de trastornos, tensiones y luchas. Según parece, la dificultad radica en que, en los ordenamientos de la convivencia que podemos observar, la balanza siempre se inclina hacia uno de los dos lados. En las estructuras sociales familiares a nuestra experiencia parece como si para la mayoría de la gente existiera siempre una contradicción, un abismo difícilmente salvable, entre las necesidades o inclinaciones personales y los requerimientos de la existencia social. Y no es difícil suponer que es aquí, en estas contradicciones vitales, donde debemos buscar el motivo de nuestras correspondientes contradicciones mentales. Por lo visto, el abismo entre individuo y sociedad que se abre una y otra vez ante nuestro pensamiento guarda una estrecha relación con las contradicciones entre requerimientos sociales y necesidades particulares que forman parte permanente de nuestra vida. Bien considerado, los programas políticos que ofrecen poner fin a las dificultades existentes parecen, aún hoy, querer obtener lo uno a costa de lo otro.

La agudeza de las discusiones que en la actualidad cuestionan constantemente toda la relación entre individuo y sociedad mantiene nuestro pensamiento dentro de ciertos límites. La excitación y los temores que estas discusiones despiertan en quienes participan en ellas se hacen patentes por la carga emocional que poseen todas las palabras que aluden, directa o indirectamente, a

esas discusiones; excitación y temores se condensan en un aura de valoraciones que envuelve dichas palabras, haciendo que lo que éstas deben expresar, más que aclararse, se oscurezca. Cada una de las ideas que, de cerca o de lejos, alude a estas discusiones, es inexorablemente entendida como un argumento a favor o en contra inmerso en aquella antítesis permanente que conduce a pensar que el individuo es el «fin» y la sociedad el «medio» o, a la inversa, que la sociedad es lo «más esencial», el «fin supremo», y el individuo es tan sólo un «medio», algo «menos importante». Ir al fondo de esta antítesis o —aunque de momento sea sólo mentalmente— romperla es visto como algo vano. Tampoco aquí los cuestionamientos trascienden un plano muy determinado: lo que no sirve para legitimar como lo «más importante», como el «fin supremo», bien a la «sociedad», bien al «individuo», se considera banal, de poco interés e indigno de la labor intelectual. ¿Por qué, pues, si sólo podrá conseguirse un mejor entendimiento de la relación entre individuo y sociedad cuando se rompa con esta disyunción, cuando se deshiele esta entumecida antítesis?

Despojar de sus vestiduras el núcleo de esta antítesis equivale ya a empezar a superarla. Los dos grupos enfrentados en esta discusión hablan como si hubieran recibido su saber del cielo o de alguna razón pura. Tanto si afirman que el fin supremo es la sociedad, como si sostienen que lo es el individuo, ambos antagonistas están procediendo mentalmente como si un ser exterior al ser humano, o incluso el representante de ese ser en nuestra mente, la «naturaleza» y una «razón» de tipo divino situada más allá de toda experiencia, hubieran establecido de una vez y para siempre ese fin último y esa escala de valores. Si se atraviesa el velo de valoraciones y emociones con que los conflictos de nuestros días inundan todo lo referente a la relación entre individuo y sociedad, se obtiene una visión completamente distinta. Considerados a un nivel más profundo, los individuos y la sociedad que éstos conforman carecen de toda finalidad, de todo sentido. Los unos no existen sin la otra. Simplemente están allí, el individuo en una sociedad formada por otros individuos, la sociedad siendo una sociedad de individuos —tan carentes de sentido como las estrellas que forman un sistema solar o como los sistemas solares agrupados en una galaxia. Y esta existencia de los individuos en la

sociedad, esta existencia sin sentido, es el tejido sobre el que los seres humanos bordan las cambiantes figuras de su sentido, de su fin.

Los seres humanos se otorgan fines según lo requieran las circunstancias, y no existen más fines que los que ellos mismos se otorgan. «La sociedad es el fin último y el individuo sólo un medio», «El individuo es el fin último y la agrupación de los individuos en una sociedad es sólo un medio para alcanzar el bienestar de los individuos», estas dos frases son consignas de guerra proclamadas por grupos antagónicos en relación con sus circunstancias actuales, con sus problemas e intereses del momento. Cada una de estas consignas expresa algo que el grupo que la proclama desearía que fuera realidad. Sólo cuando se trascienden estas consignas, cuando se supera la necesidad de abogar por cómo *debería ser*, según los propios deseos, la relación entre individuo y sociedad, sólo entonces emerge ante nuestros ojos la cuestión elemental, el cómo *es* realmente, de manera universal, la relación entre individuo y sociedad. ¿Cómo es posible —ésta es la pregunta— que mediante la existencia simultánea de muchas personas, mediante su convivencia, sus acciones recíprocas, el conjunto de sus relaciones mutuas, se cree algo que ninguna de las personas individuales ha considerado, proyectado, premeditado o creado por sí misma, algo de lo que cada individuo, quiéralo o no, es parte, una estructura de individuos interdependientes, una sociedad? Es muy posible que también en lo referente a este problema, como sucede en lo referente a la naturaleza, nuestras acciones, nuestra fijación de objetivos, nuestros planes de lo que debería ser, sólo puedan adquirir mayor lucidez cuando comprendamos mejor lo que verdaderamente es, la legitimidad elemental de la raíz de nuestros fines, la estructura de esas grandes unidades que formamos unos con otros. Sólo entonces estaremos en condiciones de instaurar sobre un diagnóstico seguro el tratamiento de las carencias de nuestra convivencia. Mientras esto no suceda, nuestro proceder en lo que se refiere a la consideración de nuestra convivencia y sus carencias no será, en el fondo, muy distinto al de un curandero respecto al tratamiento de los enfermos: estaremos prescribiendo una terapia sin ser capaces de establecer, con ante-

rioridad e independientemente de los propios deseos e intereses, un diagnóstico claro.

No hay duda de que el ser humano individual es criado por otros que estuvieron antes que él; no hay duda de que él, como parte de un grupo humano, de un todo social —sea éste como sea—, se hace adulto y vive. Pero esto no quiere decir que el ser humano individual sea menos importante que la sociedad, ni tampoco que el individuo sea un «medio» y la sociedad un «fin». La relación entre parte y todo no es más que una forma determinada de relación, y como tal es ya bastante problemática. Bajo determinadas circunstancias puede armonizar con la relación entre medio y fin, pero no es idéntica a ella: generalmente la primera forma de relación no tiene nada en común con la otra.

Pero, cuando se sigue este camino para empezar a atravesar la niebla de las heterogéneas valoraciones sobre la relación entre individuo y sociedad, no tarda en surgir otro problema. Decir que «el ser humano individual es parte de un todo mayor que forma con otros seres humanos individuales» no es decir mucho; en último término, esta frase no es más que una constatación banal y evidente. O, hablando con más precisión, *sería* una constatación banal de no ser porque muchas personas pasan por alto este sencillo hecho. Buena parte de las opiniones sobre la relación entre individuo y sociedad con las que uno se topa actualmente apuntan, examinadas de cerca, a una concepción totalmente opuesta: «En realidad —así piensan y sienten los representantes de esta postura— no existe nada parecido a una sociedad; en realidad sólo existen muchos individuos particulares.» Y a aquellos a quienes, así, los árboles no dejan ver el bosque, en el sentido más estricto de la expresión, la referencia a la relación entre piedras y casa o, en general, entre parte y todo, puede servirles de cierta ayuda. La afirmación de que los individuos son «más reales» que la sociedad no es más que una expresión de que las personas que sostienen esa opinión consideran a los individuos *más importantes* y al grupo que forman, la sociedad, *menos importante*. La idea de que en «realidad» no existe nada parecido a una sociedad, sino sólo muchas personas individuales, dice tanto como que en «realidad» no existe nada parecido a una casa, sino sólo muchas piedras particulares, sólo montones de piedras.

Pero, de hecho, al hacer referencia a otras totalidades, a sonidos y palabra, a piedras y casa, sólo hemos realizado lo más burdo. Viéndolo bien, de momento sólo se ha señalado dónde radica el problema. Se ha conseguido un punto de partida desde el cual se pueden seguir hilando pensamientos, estando siempre en contacto con las experiencias que nos ofrecen los individuos humanos y su sociedad. Pues, aunque en un primer momento ejemplos como el de la casa sirven de ayuda para reflexionar acerca de lo que es una «sociedad», cuando se continúa la reflexión no tardan en surgir claramente las diferencias entre una sociedad y, digamos, una casa. Por «todo» comprendemos, en general, algo más o menos armónico. Sin embargo, la convivencia social de los seres humanos está llena de contradicciones, de tensiones y estallidos. Décadencias se alternan con auges, guerras con períodos de paz, rupturas con uniones. La convivencia humana no es, en modo alguno, armónica. Y si no la idea de armonía, la palabra «totalidad» sí despierta en nosotros al menos la idea de algo cerrado en sí mismo, de una formación de contornos claros, dueña de un perfil apreciable a primera vista y de una estructura palpable, más o menos evidente. Pero las sociedades no poseen semejante forma; no poseen estructuras que podamos ver, oír o palpar directamente en el espacio. Son, vistas en conjunto, más o menos abiertas: como quiera que se miren, están abiertas en la esfera temporal, esto es, abiertas hacia el pasado y el futuro. Padres, hijos de padres, son seguidos por hijos; madres son seguidas por hijas. Es, de hecho, una corriente continua; un cambio, más lento o más rápido, de formas de organización y de formas de vida. Muy difícilmente puede la mirada encontrar aquí un punto fijo.

Y también en cualquier presente, en cualquier instante determinado, se encuentran los seres humanos inmersos en un movimiento más o menos palpable. Lo que los individuos forman unos con otros no es cemento. Piénsese sólo en el ajeteo de las calles de una gran ciudad: la mayoría de las personas no se conocen. Apenas si representan algo las unas para las otras. Cada persona se abre paso entre las otras, se dirige hacia sus propios objetivos y proyectos. Van y vienen según sus propias conveniencias. ¿Partes de una totalidad? Ciertamente, aquí no cabe la palabra tota-

lidad, al menos no si el sentido de ésta está determinado únicamente por la visión de configuraciones estáticas o cerradas en sí mismas espacialmente, por experiencias como las que nos ofrecen las casas y las obras de arte, incluso los organismos.

Pero la moneda tiene, sin duda, otra cara: Por lo visto, en este ajetreo de personas que corren entremezcladas actúa, a pesar de la libertad de movimiento de cada persona individual, un orden oculto, un orden que no puede palpase directamente con los sentidos. Cada persona particular posee un lugar determinado dentro de ese barullo humano. Tiene una mesa a la que se sienta para comer, una cama en la que duerme; incluso los hambrientos, incluso las personas sin hogar, son producto y parte del orden oculto que subyace a este caos. Cada ser humano que pasa por allí tiene, en algún momento y en algún lugar, una función determinada, unos bienes o un trabajo determinados, una tarea de algún tipo para con los demás, o quizá también una función perdida, bienes perdidos o un trabajo perdido. Hay dependientes de grandes almacenes y empleados de la banca, modistas y damas de la sociedad sin ningún trabajo en particular; hay hombres que viven de renta, agentes de policía, barrenderos, especuladores inmobiliarios arruinados, carteristas y muchachas sin otra función que la de dar placer a los hombres; hay comerciantes en papel y ajustadores, directores de un gran consorcio químico y desempleados. De acuerdo con su función, cada una de estas personas tiene o tenía unos ingresos, elevados o bajos, de los que vive o vivía; y cada vez que sale a la calle esa función y esos ingresos van con él, quizás a la vista, quizás ocultos. No puede escapar de ellos a su capricho. No puede, aunque lo desee, cambiar simplemente de una función a otra. El comerciante en papel no puede convertirse de repente en ajustador, el desempleado no puede llegar de pronto a ser director de una fábrica. Y a ninguno de ellos le es posible, aunque lo desee, convertirse en un cortesano, o en un caballero, o en un brahmán, a no ser en un baile de disfraces. Está obligado a llevar un traje de una forma muy determinada; está obligado a observar un determinado ritual de trato con los demás y unas formas de comportamiento específicas, muy distintas a las que siguen las personas de una aldea china o de una ciudad de artesanos de la Edad Media. El orden imperceptible di-

rectamente a los sentidos, el orden invisible de esta convivencia, ofrece a la persona individual únicamente un abanico más o menos limitado de posibles modos de comportamiento y funciones. Desde el momento mismo de su nacimiento, la persona queda inmersa en un contexto funcional de estructura bastante determinada; debe acomodarse a este determinado contexto funcional, desarrollarse de acuerdo con él y, según las circunstancias, abrirse paso a partir de él. Incluso la posibilidad que tiene una persona de elegir entre las funciones previamente dadas está más o menos limitada; depende en gran medida de la posición dentro de este tejido humano en la que ha nacido y se ha criado, de la función y la situación de sus padres, de la educación que, según esto, ha recibido. Y también este pasado es, así, parte del presente inmediato de cada una de las personas que van y vienen en medio del ajetreo de las calles de una gran ciudad. Puede ser que una persona particular no conozca a ninguna de las personas con las que se cruza, pero en algún lugar tiene conocidos, amigos y enemigos, una familia, un círculo al que pertenece, o, ahora solitario, conocidos perdidos o muertos que ya sólo viven en su memoria.

En otras palabras, cada uno de los seres humanos que caminan por las calles aparentemente ajenos e independientes de los demás está ligado a otras personas por un cúmulo de cadenas invisibles, ya sean éstas cadenas impuestas por el trabajo o por propiedades, por instintos o por afectos. Funciones de la más diversa índole lo hacen, o lo hacían, depender de otros, y a otros depender de él. El ser humano individual vive, y ha vivido desde pequeño, dentro de una red de interdependencias que él no puede modificar ni romper a voluntad sino en tanto lo permite la propia estructura de esa red; vive dentro de un tejido de relaciones móviles que, al menos en parte, se han depositado sobre él dando forma a su carácter personal. Y en esto radica el verdadero problema: este contexto funcional posee una estructura muy específica en cada grupo humano. No es el mismo en una tribu de pastores nómadas que en una tribu de agricultores; en una sociedad guerrera feudal que en la sociedad industrializada de nuestros días, e incluso difiere según las distintas agrupaciones nacionales de la propia sociedad industrializada. Sin embargo, este armazón

de funciones interdependientes, cuya estructura y cuyo esquema confieren a un grupo humano su carácter específico, no es ni ha sido creado por individuos particulares; pues cada persona particular, incluso la más poderosa, incluso el cacique de una tribu, un rey déspota o un dictador, es sólo una parte de este armazón, es el representante de una función que únicamente se forma y se mantiene en relación con otras funciones, que sólo puede entenderse a partir de la estructura específica y de las tensiones específicas del contexto global.

Y este movimiento circular funcional de un grupo humano, este orden invisible a partir del cual y en dirección al cual los individuos están constantemente estableciendo fines y actuando, tampoco debe su aparición a una simple suma de actos voluntarios, a una decisión común de *muchas* personas particulares. No fue gracias a una libre decisión de muchos, a un «contrato social», y sin duda tampoco gracias a plebiscitos y elecciones, como se transformó en Occidente, poco a poco, la cadena funcional relativamente simple de la alta Edad Media —en la que las personas quedaban relacionadas según su condición de sacerdotes, caballeros o siervos de la gleba—, para dar paso al complicado y diferenciado tejido funcional de nuestros días. En Occidente las personas no se pusieron de acuerdo para salir de, por así decirlo, un estado carente de relaciones, ni hicieron una votación para, siguiendo la voluntad de la mayoría, distribuir las funciones según el esquema actual, esto es, en comerciantes, directores de fábricas, agentes de policía y obreros, sino que las votaciones y elecciones, los enfrentamientos incruentos entre diferentes grupos sociales fueron y son posibles como instituciones estables de la dirección social únicamente dentro de una determinada estructura del contexto funcional de una sociedad. A cada uno de tales acuerdos acumulativos subyace un contexto de relaciones personales de índole ya no únicamente acumulativa, sino *funcional*; la estructura y las tensiones de ese contexto se expresan directa o indirectamente en los resultados de las votaciones. Y las decisiones comunes de una mayoría, las votaciones y elecciones sólo pueden modificar o perfeccionar esta estructura funcional dentro de unos límites determinados y más o menos estrechos. El tejido de funciones interdependientes que une a las personas entre sí posee un

peso propio y unas leyes propias que dejan un margen de actuación muy delimitado a los acuerdos incruentos —y cualquier decisión mayoritaria es, en último término, un acuerdo incruento.

Pero, si bien es cierto que este contexto funcional posee unas leyes propias de las que, finalmente, depende toda fijación de objetivos de las personas particulares, incluso la de aquellas decisiones acumulativas computables en papeletas electorales, si bien es cierto que este contexto y su estructura no son ni han sido creados por individuos aislados, ni tampoco por muchos individuos juntos, también es verdad que este contexto funcional no existe fuera de los individuos. Todas esas funciones interdependientes, las del director de una fábrica o las de un ajustador, las de un ama de casa o las de un amigo y un padre, todas ellas son funciones que un ser humano cumple para con otros seres humanos, un individuo para con otros individuos. Cada una de estas funciones apunta hacia otras; depende del funcionamiento de éstas como éstas del suyo; debido a esta ininterrumpida interdependencia de las funciones individuales, las acciones de muchos individuos particulares tienen —sobre todo en una sociedad tan diferenciada como la nuestra— que fundirse constantemente en largas cadenas de acciones para que la acción de cada persona particular cumpla su propio sentido. Y, de esta manera, cada ser humano particular queda, de hecho, atado; queda atado por cuanto vive en constante interdependencia funcional con otras personas; es un eslabón de la cadena que ata a otras personas, y cada una de esas otras personas es —directa o indirectamente— un eslabón de la cadena que lo ata a él. Estas cadenas no son tan visibles y palpables como las cadenas de hierro; son más elásticas, variables y alterables, pero no son menos reales y, con toda certeza, tampoco menos firmes. Y es este contexto de funciones que las personas tienen las unas para las otras lo que llamamos «sociedad». Este contexto funcional constituye una esfera de existencia de tipo particular. Sus estructuras son aquellas que denominamos «estructuras sociales». Y cuando hablamos de «leyes sociales» no nos estamos refiriendo a otra cosa que a las leyes propias de las relaciones entre los seres humanos individuales.

Franquear el abismo que tan a menudo parece abrirse cuando se reflexiona en torno al individuo y la sociedad no es una tarea

fácil. Exige un singular esfuerzo mental; pues las dificultades contra las que se tiene que luchar en toda reflexión en torno a la relación entre individuo y sociedad remiten, en tanto proceden de la *ratio*, a determinadas costumbres del pensar que hoy por hoy están todavía muy arraigadas en la conciencia de cada uno de nosotros: hablando en general, parece ser que, en el estado actual del pensamiento, para la mayoría de las personas sigue siendo extremadamente difícil comprender que algunas relaciones posean una estructura y unas leyes propias. Estamos acostumbrados a pensar que las leyes son algo privativo de objetos o cuerpos que pueden ser percibidos directamente por los sentidos. Una voz interior nos induce a creer que el desarrollo de una relación ha de explicarse a partir de la estructura y las leyes de los cuerpos, perceptibles sensorialmente, que constituyen la relación. Nos parece evidente que el único camino correcto que conduce a la comprensión de unidades compuestas es su desmembramiento. Según parece, la reflexión debe partir de las unidades menores que, al relacionarse, dan forma a la unidad mayor. Estudiar estas unidades menores «en sí mismas», tal como son separadas de todas sus relaciones mutuas, se nos muestra como el primer paso ineludible. Las relaciones entre estas unidades menores y, así, también la unidad mayor, nos parecen, de modo involuntario, algo posterior y suplementario.

Pero estas costumbres del pensar, útiles como son hasta cierto punto para la comprensión de nuestra experiencia de sustancias inertes, conducen una y otra vez a incongruencias muy específicas cuando se trata de comprender nuestra experiencia de nosotros mismos como seres humanos y como sociedad. Debido a estas costumbres del pensamiento, determinados grupos humanos cuyas ideas referentes a sus experiencias sociales específicas giran en torno a, sobre todo, las *leyes propias* de las relaciones humanas se ven obligados una y otra vez a ocultar el hecho de que éstas son leyes de *relaciones* humanas. Puesto que sólo son capaces de concebir las leyes como leyes de sustancias o de fuerzas sustanciales, sin proponérselo atribuyen a las leyes que observan en las relaciones humanas una sustancia que se encuentra más allá de los individuos. Debido a estas regularidades sociales específicas sólo pueden concebir la sociedad como algo supraindividual. Se

inventan un portador de estas regularidades, que bien pueden ser un «espíritu colectivo», un «organismo colectivo» o, según el caso, unas «fuerzas» espirituales o materiales supraindividuales, en clara analogía con las fuerzas y sustancias de la naturaleza. Y, en el otro extremo, hay grupos humanos cuyo pensamiento se centra sobre todo en el individuo humano. Para estos grupos está claro lo que se ocultaba a los anteriores: que todo aquello que llamábamos «estructuras y regularidades sociales» no es sino las estructuras y regularidades de las relaciones entre personas individuales. Pero, al igual que los anteriores, tampoco éstos están en condiciones de pensar que las relaciones mismas pueden poseer un tipo particular de estructuras y regularidades; en lugar de considerar estas estructuras y regularidades como una característica esencial de las relaciones *entre* unidades físicamente palpables, las consideran más bien como característica esencial de las mismas unidades físicas. De acuerdo con sus experiencias e intereses sociales, creen hallar, sin proponérselo, en el individuo particular, aislado de los demás, esa sustancia perceptible por los sentidos a la que se deberían las estructuras y regularidades sociales. Aunque su visión de las leyes propias de las relaciones humanas hace que automáticamente atribuyan una sustancia propia a estas leyes, no llegan a comprender que las relaciones *entre* individuos poseen una estructura y una regularidad propias; piensan de manera espontánea que la explicación de las estructuras y regularidades de las relaciones entre los individuos debe buscarse en la «naturaleza» o en la «conciencia» de los individuos particulares, tal como éstos son «en sí mismos» y fuera de toda relación mutua, y en su estructura y sus leyes. Al parecer, la reflexión debe tomar como punto de partida a los individuos, los «átomos», las «partes más pequeñas» de la sociedad, para, partiendo de éstos, reconstruir mentalmente sus relaciones mutuas —la sociedad— en cierta medida como si se tratara de algo posterior. En resumen, piensan que los individuos son pilares fijos entre los que sólo posteriormente se tiende el cordel de las relaciones. Los unos piensan, con la mirada puesta en las leyes propias de las relaciones humanas, que la sociedad es algo anterior e independiente de los individuos; los otros, de acuerdo con la diferente orientación de sus intereses, piensan en los individuos como en algo anterior e inde-

pendiente de la sociedad. Y tanto unos como otros se quedan sin comprender una serie de hechos muy determinados. Tanto en una como en otra reflexión se abre, de hecho, un abismo insalvable entre los fenómenos individuales y los sociales.

La relación entre individuo y sociedad es singular. No tiene paralelo en ninguna otra esfera de lo existente. Sin embargo, las experiencias que pueden adquirirse mediante la observación de relaciones parte/todo propias de otras esferas pueden ayudar aquí de una forma muy determinada. Pueden ayudar a sacudir y perfeccionar las costumbres del pensar mencionadas más arriba. Tampoco es posible comprender una melodía observando cada una de sus notas en sí misma, sin considerar sus relaciones con las otras notas. Tampoco la estructura de la melodía es más que las relaciones *entre* diferentes notas. Algo parecido sucede con una casa. Lo que llamamos su estructura no es la estructura de cada piedra en particular, sino la estructura de las relaciones *entre* cada una de las piedras que forman la casa; es el contexto de las funciones que las piedras tienen unas para con otras en el conjunto de la casa. Estas funciones, la estructura de la casa, no se pueden explicar partiendo del aspecto y de la talla de cada una de las piedras, sin considerar sus relaciones mutuas; ocurre todo lo contrario: sólo cabe explicar la forma y la talla de cada una de las piedras a partir de la función de la piedra en el conjunto de este contexto funcional, a partir de la estructura de la casa; la reflexión ha de partir de la estructura del todo para que sea posible comprender la forma de las partes individuales. Todos estos y otros numerosos fenómenos, por mucho que puedan diferenciarse entre sí, poseen algo en común: *para comprenderlos es necesario dejar de pensar en sustancias individuales aislables y empezar a pensar en relaciones y funciones*. Nuestra mente no estará preparada para comprender los fenómenos sociales hasta que haya concluido esta transición.

Imaginemos como símbolo de la sociedad a un grupo de bailarines. Pensemos en danzas cortesanas, un minué o un rigodón, quizá también en algunos bailes campesinos. Los pasos e inclinaciones, los gestos y movimientos de cada bailarín están completamente coordinados con los de los otros bailarines. Observando de manera aislada a cada uno de los bailarines sería imposible com-

prender el sentido, la función de sus movimientos. La manera en que actúa aquí el individuo está determinada por las relaciones mutuas que existen entre los bailarines. Algo similar ocurre con el comportamiento de los individuos en general. Ya se enfrenten como amigos o enemigos, como padres e hijos, como marido y mujer o, también, como caballeros y vasallos, como rey y súbditos, como directores y empleados, sea cual fuere el comportamiento de las personas individuales, éste está determinado por relaciones presentes o pasadas con otras personas. Y esto sucede cuando un ermitaño se aleja de todo ser humano —ya el gesto de alejarse de otros es, no menos que el gesto de acercarse a otros, un gesto relacionado con otras personas. Ciertamente, el individuo puede zafarse fácilmente de un baile bajo determinadas circunstancias. Pero los seres humanos no están atados a la sociedad únicamente por el afán de jugar y de bailar. Lo que les vincula a la sociedad es la disposición elemental de su propia naturaleza.

De hecho, ningún símil transmite una imagen suficiente de la importancia que poseen las relaciones humanas para el carácter del individuo; únicamente profundizando en la naturaleza y la estructura de esas relaciones es posible hacerse una idea de cuán firme y hondamente ata a las personas la interdependencia de las funciones humanas; en pocas palabras, únicamente así puede obtenerse una imagen más nítida de la integración de los individuos en una sociedad. Pero para conseguir una mayor claridad en este sentido hace falta algo más que una mera revisión de las costumbres del pensar; es necesaria una profunda revisión de toda la autoconciencia tradicional.¹

1. No es en absoluto sencillo explicar qué son las estructuras y las regularidades sociales cuando no es posible ilustrar esta explicación con ejemplos extraídos de la vida social misma, con investigaciones particulares de alto contenido empírico. Debido a limitaciones de espacio no ha sido posible hacer esto aquí. Tan sólo puedo remitir a los diversos análisis de procesos y regularidades sociales contenidos en mi libro *Über den Prozeß der Zivilisation* (Basilea, 1939; Frankfurt a.M., 1976. Traducción castellana: *El proceso de la civilización*, FCE, 1988). En la base de esos análisis se encuentran, no formuladas, las mismas ideas que aquí son formuladas de una manera más general.

En parte consciente, en parte inconscientemente, la mayoría de las personas sustentan aún hoy un peculiar mito de la creación: imaginan que en el «principio» apareció en el mundo un ser humano único, y que los demás aparecieron junto a él posteriormente. Así lo cuenta ya la Biblia, y todavía cabe observar reminiscencias de esta forma de conciencia en otras varias formulaciones. El viejo Adán reaparece, secularizado, cuando se habla del «hombre primitivo» o del «primer padre». Parece como si los seres humanos adultos, al pensar en su origen, olvidaran por un momento el hecho de que todos los adultos han venido al mundo siendo niños pequeños. Una y otra vez, lo mismo en los mitos científicos sobre los orígenes que en los religiosos, las personas se sienten inducidas a pensar: en el principio existía un ser humano único, existía un ser humano adulto único.

Si nos quedamos en el ámbito de las experiencias, lo único que podemos constatar es que el ser humano individual es concebido y alumbrado por otros seres humanos. Sean cuales sean los antepasados del ser humano, por más que nos remontemos en el tiempo, siempre nos topamos con la nunca rota cadena de padres e hijos que, a su vez, se convierten en padres. Y, de hecho, si se oculta esto resulta imposible comprender cómo y por qué los seres humanos individuales están unidos unos con otros en una unidad mayor. Todo ser humano individual nace dentro de un grupo humano que existía antes que él. Más aún: todo ser humano individual posee una naturaleza tal, que para poder crecer necesita de otras personas que existían antes que él. Uno de los elementos fundamentales de la existencia humana es la coexistencia simultánea de varias personas relacionadas unas con otras. Y si, acaso, precisamos de un mito sobre los orígenes como símbolo de la propia autoconciencia, parece haber llegado el momento de revisar el mito tradicional: en el principio, podríamos decir, no existía un ser humano único, sino varios seres humanos que vivían juntos, que se daban unos a otros alegrías y penas, como lo hacemos nosotros, que surgían y desaparecían unos en otros y a través de otros; existía una unidad social, grande o pequeña.

Pero no hubo un origen a partir de la nada, y no hace falta

ningún mito sobre los orígenes para poder comprender la elemental dependencia social de los seres humanos individuales, su natural predisposición a convivir con otros seres humanos. Los hechos que tenemos directamente ante nosotros son suficientes.

Los seres humanos individuales pueden, al nacer, ser muy distintos unos de otros en lo referente a su constitución natural. Pero es sólo en la sociedad donde el niño pequeño, con sus funciones psíquicas flexibles y relativamente indiferenciadas, se convierte en un ser diferenciado. Sólo en relación y mediante la relación con otros seres humanos puede la criatura indefensa y salvaje que viene al mundo convertirse en un ser psíquicamente adulto, poseedor del carácter de un individuo y digno de ser llamado un ser humano adulto. Separado de tales relaciones se convertirá, en el mejor de los casos, en un ser semisalvaje, mitad hombre y mitad bestia: puede llegar a ser un adulto físicamente, pero su condición psíquica continuará siendo similar a la de un niño pequeño. Sólo cuando se cría en el seno de un grupo humano, aprende el niño humano a hablar de manera articulada. Sólo en compañía de otros seres humanos mayores va formándose en él, poco a poco, un determinado tipo de previsión y de regulación de los instintos. Y según sea la historia, según la estructura del grupo humano en el que se críe y según, finalmente, su desarrollo y posición dentro de este grupo, así será el lenguaje que adquiera, así serán el esquema de regulación de instintos y el tipo de actitud adulta que desarrollará el niño.

Tampoco dentro de un mismo grupo humano son los destinos de las relaciones de dos personas, sus historias particulares, completamente iguales. Cada persona parte de una posición única dentro del tejido de sus relaciones y atraviesa una historia única hasta llegar al momento de su muerte. Pero las diferencias entre las historias de las personas particulares, entre las posiciones y funciones relacionales que atraviesan a lo largo de sus vidas, son menores en grupos humanos más sencillos que en sociedades muy diferenciadas. Y, de acuerdo con esto, también es mayor en estas últimas la individualización de los adultos. Dadas las actuales costumbres del pensamiento, es posible que esto parezca a primera vista una paradoja: la individualidad y la dependencia social de una persona no sólo no están en contradicción, sino que los

rasgos singulares y la diferenciación de las funciones psíquicas de una persona, a los que nos referimos con la palabra «individualidad», sólo son posibles cuando y porque una persona crece en el seno de un grupo humano, en el seno de una sociedad.

No hay duda de que los seres humanos también son distintos unos de otros en lo que se refiere a su constitución natural. Pero la constitución con que un ser humano llega al mundo, y muy especialmente la constitución de sus funciones psíquicas, es flexible. En un primer momento, el recién nacido no es más que un proyecto de ser humano. De aquello que percibimos en él como diferenciador, como su constitución particular, no surge forzosa y unívocamente su forma adulta individual del modo como surge de una semilla una planta de un tipo determinado, sino que esta constitución diferenciadora del recién nacido presenta un gran abanico de posibles individualidades. En un primer momento no hace más que mostrar los límites y la situación de la curva de dispersión en la que un día podrá levantarse la forma individual del adulto. Cómo se desarrollará realmente esta individualidad, de qué índole será la forma de marcados perfiles en la que poco a poco se irán fijando los rasgos suaves y moldeables del recién nacido, es algo que no depende únicamente de la constitución natural del niño, sino del desarrollo de sus relaciones interpersonales.

Sin embargo, estas relaciones, las relaciones familiares, las relaciones entre padre, madre, hijo y hermanos, aunque pueden variar mucho en los detalles, poseen una estructura básica que está determinada por la estructura de la sociedad en la que nace el niño y que existía *antes* que el niño; son de distinta índole en grupos sociales de distinta estructura. De acuerdo con esto, la importancia para el destino de las relaciones del individuo que poseen las peculiaridades constitucionales con las que viene al mundo un ser humano varía mucho de un grupo social a otro e incluso, dentro de un mismo grupo social, de una época a otra. Constituciones naturales parecidas pueden conducir, según este destino de las relaciones, según la estructura del tejido de relaciones en el que se crían los niños, a formas de conciencia y de instintos muy distintas entre sí. La individualidad que alcanzará finalmente una persona no depende simplemente de su constitución natural, sino de todo el proceso de individualización. Ciertamente, la cons-

titución particular posee una enorme importancia para el destino de la persona. El destino de un niño sensible es de esperar que sea muy distinto al de un niño menos sensible de la misma familia o sociedad. Pero este destino, y con él la forma individual que un ser humano desarrolla paulatinamente durante su crecimiento, no vienen predeterminados definitivamente por la constitución, por la naturaleza heredada por el recién nacido. Aquello que surge de la constitución particular del recién nacido depende de la estructura de la sociedad en que éste crece. Su destino, como quiera que se desarrolle en los detalles, es, en su conjunto, específico de su sociedad. Y, de acuerdo con esto, también es específica de la sociedad la forma claramente perfilada del adulto, la individualidad que, a lo largo de las idas y venidas de su destino, va modelándose lentamente a partir de la forma menos diferenciada del niño pequeño. Así, por ejemplo, de acuerdo con las diferencias estructurales del entramado humano de Occidente, en un niño del siglo XII tenía forzosamente que desarrollarse una estructura de la conciencia y de los instintos, y con esto una individualidad, distintas a las que pueden desarrollarse en un niño del siglo XX. Mediante el estudio del proceso de la civilización se ha puesto de manifiesto con bastante claridad en qué medida todo el modelado, así como la configuración individual del ser humano particular, dependen del devenir histórico de los modelos sociales, de la estructura de las relaciones humanas. Los propios brotes de individualización como, por ejemplo, el brote de individualización del Renacimiento, no son consecuencia de una repentina mutación en el interior de los seres humanos singulares ni de una generación accidental de muchas personas muy dotadas, sino que son fenómenos sociales, consecuencia de un quebrantamiento de agrupaciones anteriores o de una transformación en la posición de los artistas-artesanos; en suma, consecuencia de un cambio específico de la estructura de las relaciones humanas.

También aquí es fácil que quede oculta la enorme importancia que las relaciones entre seres humanos poseen para los individuos. Y las dificultades nacen, al menos en parte, del tipo de los modelos de pensamiento mediante los cuales se intenta comprender esas relaciones. Aquí, como en tantas otras partes, esos modelos han sido tomados de la muy sencilla relación entre cuer-

pos tridimensionales. La adaptación, el esfuerzo necesario para terminar con estos modelos de pensamiento no es, con certeza, menor que el esfuerzo desarrollado cuando, en física, se dejó de pensar en cuerpos aislados, en la tierra o en el sol, y se empezó a pensar mucho más en las relaciones entre los cuerpos. Hoy en día muchas veces se entiende la relación entre seres humanos en un sentido parecido a la relación entre bolas de billar: éstas chocan entre sí y vuelven a separarse rodando. Ejercen, según se dice, un «efecto recíproco» las unas sobre las otras. Pero la imagen que resulta de los encuentros entre personas, los «fenómenos de interrelación», son muy distintos a este «efecto recíproco» entre sustancias, a una unión y separación meramente acumulativa.

Piénsese, por ejemplo, en un tipo de relación humana relativamente sencillo, en una conversación. Un interlocutor habla. El otro responde. El primero contesta a su vez. El segundo responde de nuevo. Si no observamos únicamente las afirmaciones particulares y sus réplicas, sino la conversación y su desarrollo como un todo, la serie de ideas entrelazadas y la manera en que éstas van avanzando en constante interdependencia, nos vemos ante un fenómeno que no puede ser comprendido suficientemente ni por el modelo físico de un efecto recíproco entre bolas de billar, ni por el modelo fisiológico de la relación entre estímulo y respuesta. Las ideas de uno u otro interlocutor pueden variar a lo largo de la conversación. Puede que en el transcurso de la conversación surja un cierto acuerdo entre ambos interlocutores. Es posible que uno convenga al otro. De suceder esto, algo del primero estará pasando al segundo. Este algo es incorporado al edificio ideológico del segundo. Transforma este edificio ideológico y, al mismo tiempo, esta introducción en otro sistema intelectual individual hace que también se modifique ese algo transmitido por el primer interlocutor. Lo mismo ocurre cuando, en el transcurso de la conversación, el antagonismo se confirma o incluso aumenta. En ese caso, las ideas de un interlocutor se introducen como adversarias en el diálogo interno del otro, disipando así las ideas de éste. La singularidad de semejante entrelazamiento radica en que, durante su desarrollo, pueden surgir en cualquiera de los interlocutores ideas que antes no existían, o algunas ideas ya existentes pueden ser perfeccionadas. Pero no cabe explicar la dirección y el orden

de esta formación y transformación de las ideas partiendo únicamente de la estructura de uno u otro interlocutor, sino de la relación entre ambos. Y precisamente esto, el que las personas cambien al relacionarse con otras personas y mediante esta relación con otras personas, el que las personas estén constantemente formándose y transformándose en el seno de su relación con otras personas, precisamente esto es característico del fenómeno de entrelazamiento en general.

Imaginemos que alguien intenta observar la serie de respuestas de uno de los interlocutores de una conversación como una unidad en sí misma que existiera fuera del entrelazamiento de la conversación y que poseyera un orden en sí misma. Algo similar es lo que se hace cuando se observa la individualidad de una persona como algo que existe independientemente de su destino relacional, del constante tejerse de los hilos de relaciones en el que esa persona se formó y se está formando. El que los seres humanos —a diferencia de las bolas de billar— se formen y cambien unos a otros al relacionarse entre sí y a través de este relacionarse es un hecho que tal vez no llegue a entenderse completamente mientras, al reflexionar, se siga considerando exclusivamente a seres humanos adultos, cuyo carácter, cuyas estructuras de instintos y de conciencia ya se han fijado en cierta medida, ya han adquirido una cierta rigidez. En realidad, tampoco los adultos están nunca completamente terminados, cerrados. También ellos pueden cambiar a lo largo del devenir de su destino relacional, aunque con relativamente bastante dificultad y, en general, sólo bajo su autodirigirse, más consciente. Pero aquello que hemos calificado de «entrelazamiento», y, con ello, toda la relación entre individuo y sociedad, nunca podrá ser comprendido mientras, como sucede hoy en día, la «sociedad» sea concebida esencialmente como una sociedad de adultos, de individuos «terminados» que nunca fueron niños y nunca morirán. Sólo podrá proyectarse verdadera luz sobre la relación entre individuo y sociedad cuando se incluya en la teoría de la sociedad la constante formación de los individuos dentro de una sociedad, el proceso de individualización. La historicidad de cada individualidad, el fenómeno del crecimiento y del hacerse adulto, ocupan una posición clave en la explicación de qué es la «sociedad». El carácter social del ser humano sólo

podrá ser visto en su totalidad cuando se comprenda verdaderamente qué significan para el niño pequeño las relaciones con otras personas.

El niño no sólo es mucho más moldeable que el adulto. El niño *necesita* ser moldeado por otros, *necesita* la sociedad para convertirse en un adulto psíquico. En el niño no son sólo los pensamientos, no son sólo los comportamientos dirigidos conscientemente los que están constantemente formándose y transformándose en y mediante su relación con los demás, sino también las tendencias instintivas, los comportamientos dirigidos instintivamente. No hay duda de que aquello que lentamente va convirtiéndose en formas instintivas en el niño recién nacido no es nunca un simple reflejo de lo que otras personas hacen y dejan de hacer en su relación con él. Es algo propio de él. Es *su* respuesta al modo en que sus instintos y emociones, orientados por naturaleza hacia otras personas, encuentran respuesta y satisfacción en esas otras personas. Únicamente gracias a ese continuo diálogo de instintos con otras personas adquieren los elementales y toscos impulsos instintivos del niño pequeño una orientación de contornos fijos, una estructura de perfil claro; únicamente gracias a ese diálogo de instintos se forma en el niño aquella autodirección psíquica diferenciada que distingue al ser humano de todas las otras criaturas vivientes: un carácter más o menos individual. Para crecer psíquicamente, para convertirse en un individuo humano, el niño no puede prescindir de la relación con seres mayores y más poderosos. Si el niño no asimila modelos preformados socialmente, partes y productos de esos seres más poderosos, si las funciones psíquicas del niño no son modeladas por éstos, el pequeño, digámoslo una vez más, es durante toda su vida poco más que un animal. Y precisamente porque el niño indefenso necesita ser moldeado por la sociedad para convertirse en un ser fuertemente individualizado y diferenciado, la individualidad del adulto sólo puede ser comprendida a partir de su destino relacional, en relación con la sociedad en la que se crió. Así como cada ser humano es un todo por sí mismo, es un individuo que se dirige a sí mismo y al que ningún otro puede dirigir si no lo hace él mismo, así también toda la configuración de esa autodirección, la consciente como la inconsciente, es producto de un entrelazamiento, es decir,

se ha desarrollado en un continuo ir y venir de relaciones con otras personas; por tanto, la forma individual del adulto es una forma específica de su sociedad.

El recién nacido, el niño pequeño —no menos que el anciano— tiene un lugar que le es adjudicado por la sociedad, un lugar moldeado por la estructura específica del tejido humano al que pertenece. Si su función para con los padres es pequeña o —debido a un cambio de las estructuras sociales— es menor que antes, las personas tienen menos niños o, bajo ciertas circunstancias, matan a los ya nacidos. No existe un punto de partida de la adherencia social del individuo, no existe un «principio», ni una cesura en la cual el individuo, como un ser libre de entrelazamientos, entre desde fuera, por así decirlo, en la sociedad, para unirse posteriormente con otras personas; sino que así como tiene que haber padres para que el niño venga al mundo, así como la madre tiene que alimentar al niño, primero con su sangre y luego con las sustancias nutritivas de su cuerpo, así el ser humano individual está siempre y completamente inmerso en relaciones con otros, y, por cierto, en relaciones poseedoras de una estructura muy determinada y específica de su grupo humano. Es de la historia de sus relaciones, sus dependencias y necesidades, y, en un contexto mayor, de la historia de todo el tejido humano en el que crece y vive, de donde el ser humano obtiene su carácter individual. Esta historia, este tejido humano, se hacen presentes en el individuo y son representados por el individuo, tanto si éste se encuentra actualmente relacionado con otros como si está solo, tanto si trabaja en una gran ciudad como si se encuentra a mil kilómetros de distancia de su sociedad, como un naufrago en una isla. También Robinson lleva en sí mismo la impronta de una sociedad determinada, de un pueblo y una clase social determinados. Apartado de toda relación con aquéllos, tal como se encuentra en su isla, se comporta, tiene deseos y urde planes de acuerdo con los patrones de su sociedad; sus deseos, planes, comportamientos son, según esto, distintos a los de Viernes, y, al mismo tiempo, las nuevas circunstancias hacen que se adapten el uno al otro y se formen el uno al otro.

3

Existe hoy en día un modelado de la autoconciencia muy difundido que induce a la persona a sentir y pensar: «Estoy aquí, completamente solo; todos los demás están ahí fuera, fuera de mí, y, asimismo, cada uno de ellos recorre su camino con un interior que es él solo, su verdadero yo, su yo puro, y con un disfraz exterior, que son sus relaciones con otras personas.» Esta postura hacia uno mismo y hacia los demás parece a quienes la sustentan algo natural y evidente. Sin embargo, no es ni lo uno ni lo otro. Es expresión de un modelado particular e histórico del individuo, realizado por un tejido de relaciones, por una forma de convivencia de estructura muy específica. Aquí lo que se pone de manifiesto es la autoconciencia de personas a quienes la estructura de su sociedad empuja hacia un grado muy elevado de reserva, de represión emocional, de renuncia a los instintos y su transformación, la autoconciencia de personas acostumbradas a ocultar un cúmulo de estallidos, de expresiones instintivas y deseos en enclaves de la intimidad privados y alejados de la mirada del «mundo exterior» o incluso en rincones del propio espíritu, en el semiconsciente o el inconsciente. En suma, esta autoconciencia se corresponde con una estructura del espíritu que aparece en determinadas etapas del proceso de una civilización.² Está caracterizada por una diferenciación y una tensión especialmente fuertes entre las órdenes y prohibiciones sociales asumidas como autoinhibiciones y los instintos e impulsos no superados o reprimidos. Es esta contradicción del ser humano individual, esta «privatización» o este excluir determinados ámbitos de la vida del trato social de las personas, y el recubrimiento de estos ámbitos de la vida con temores engendrados por la sociedad, como los sentimientos de vergüenza y de embarazo, lo que mantiene despierta en el individuo la sensación de que él es «interiormente» algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con otras personas, y que sólo «posteriormente» entra en relación con otros «de fuera». Y si bien esta

2. Para ésta y las siguientes ideas véase: *Über den Prozeß der Zivilisation*, vol. 1, cap. 2, y vol. 2, pp. 312 y ss.: «Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation.»

concepción puede ser muy auténtica y cierta como expresión de la singular estructura de la conciencia y de los instintos del individuo en una etapa determinada del desarrollo de la civilización, es muy deficiente como expresión de la verdadera relación entre un ser humano y otro. El abismo y la contradicción especialmente intensa que los muy individualizados seres humanos de nuestro nivel de civilización sienten en sí mismos son proyectados desde la conciencia de éstos hacia el mundo; aparecen en las reflexiones teóricas del ser humano como un abismo existencial y una contradicción eterna entre individuo y sociedad.

Por otra parte, la manera en que una sociedad de este nivel trata la adaptación del individuo a sus funciones y tareas de adulto muchas veces favorece en gran medida esta escisión y esta tensión anímicas. Cuanto más intensa y multilateral es la regulación de los instintos, cuanto más estable es la formación del super-yo, necesario para el cumplimiento de las funciones del adulto en una sociedad, mayor será también, ineluctablemente, la distancia entre la conducta del niño y la del adulto; más arduo será el proceso de civilización individual y mayor el tiempo necesario para que el adolescente esté capacitado para cumplir las funciones del adulto. Precisamente porque es tan grande el abismo entre la actitud de los niños y la actitud que se exige a un adulto, al adolescente ya no se le sitúa, como sucede en sociedades más simples, tan pronto, siendo aún un niño, directamente en el primer peldaño del escalafón funcional del que algún día tendrá que alcanzar la cima. El adolescente ya no aprende su futura función directamente al servicio de un maestro, como hacía el escudero de un caballero o el aprendiz del maestro de un gremio, sino que de momento se le excluye de la sociedad y de los círculos de los adultos durante un período de tiempo cada vez más prolongado. Los jóvenes de capas funcionales cada vez más amplias ya no son preparados para la vida adulta directamente, sino indirectamente, a través de instituciones especializadas, escuelas y universidades.

Las tareas disponibles para la masa de individuos de una sociedad tan cargada de tensiones y tan diferenciada funcionalmente como la nuestra exigen, en tanto que el trabajo profesional ocupa la mayor parte del día, una especialización más o menos estrecha; así, dejan a las inclinaciones y aptitudes del individuo un

margen relativamente estrecho y orientado hacia un solo sector. Y, además, la posibilidad de algún cambio o de una ampliación de ese margen disminuye en una fase de transición de la sociedad desde un contexto funcional de oportunidades relativamente abiertas hacia un grupo de oportunidades relativamente cerradas. Sin embargo, entre la vida en los cotos juveniles y este ámbito vital adulto —para la mayoría— relativamente limitado y especializado, rara vez existe verdadera continuidad. Muy a menudo la transición de un ámbito a otro implica una sensible ruptura. Con bastante frecuencia se busca proporcionar al joven, durante su adolescencia, un horizonte de conocimientos y anhelos tan amplio como sea posible, una visión global de la vida, una especie de isla afortunada de ensueños y de juventud, que guarda un singular contraste con la vida que espera al joven cuando se convierta en adulto. Se desarrollan en él múltiples aptitudes que las funciones del adulto no dejarán ejercitar, múltiples inclinaciones que el adulto habrá de reprimir. Y, así, se intensifican en el orden anímico del individuo aquella tensión y aquella escisión de las que hablábamos. No sólo la intensidad de la regulación y transformación de instintos, sino también la limitación, la especialización de las funciones del adulto, también la intensidad de la competencia y la tensión entre distintos grupos de adultos, todo ello hace que el condicionamiento del individuo sea especialmente difícil y que sea enorme la probabilidad de que éste fracase en uno u otro aspecto, de que el individuo no consiga alcanzar el equilibrio entre inclinaciones personales y deberes sociales.

Por tanto, en determinadas etapas la mayor división funcional y la mayor civilización hacen que, en un primer momento, aunque cada vez más en el individuo la sensación de que para poder mantenerse en su tejido social tiene que dejar que se atrofie lo que él realmente es, la sensación de que la estructura social lo empuja constantemente a atentar contra su «verdad interior», de que no ha podido actuar de acuerdo con sus aptitudes, de que no ha llegado a ser lo que era capaz de haber llegado a ser. La presión que el tejido humano ejerce sobre la persona, la limitación que su estructura impone a la persona, y las tensiones, las rupturas, todo lo que lo forma, son tan grandes, que es fácil que se acumule en

el individuo un cúmulo de inclinaciones inatendibles e inatendidas que muy rara vez se ofrecen a la mirada de los demás y muy a menudo ni siquiera a la de la propia conciencia.³

Una concepción muy difundida de la relación del individuo con la sociedad expresa de manera muy gráfica este estado del desarrollo de la persona. Al individuo que se encuentra en esta situación muchas veces le parece como si su verdadero yo, su «yo en sí», su alma, estuviera preso, como en un calabozo, en algo extraño y exterior llamado sociedad. Cree sentir que desde los muros de este calabozo, desde «fuera», otras personas, como espíritus malignos o a veces también espíritus buenos, ejercen fuerzas e influjos sobre su verdadero yo, sobre su yo puro, como si arrojaran sobre él bolitas blandas o duras que dejaran marcas más o menos profundas en ese yo.

Ésta es, por ejemplo, la visión que subyace a la popular «teoría del ambiente» (*Milieutheorie*) y que confiere su carta de naturaleza al elástico concepto de «medio ambiente»; ésta es la actitud consciente que impregna más o menos directamente la mayoría de las reflexiones actuales sobre la relación entre individuo y sociedad. En realidad, las distintas escuelas sólo discuten en torno a la cuestión de cuánto y cuán fundamentales son para la configu-

3. RAINER MARIA RILKE, de: «El libro de la peregrinación» (*El libro de las horas*):

Soy sólo uno de tus diminutos, / que, de hombres más lejos que de cosas, / la vida desde su celda observa / y lo que ocurre sopesar no osa. / Sin embargo, me quieres ante tu rostro, / en el que, oscuros, tus ojos brillan, / pero no lo tomes por soberbia / si te digo: nadie vive su vida. / Accidentes son los hombres, voces, trozos, / días, miedos, muchos pequeños gozos, / con disfraces ya de niños, embozados, / como máscaras adultos, como un rostro —callados. // A menudo pienso: han de ser tesoros / donde yacen esas numerosas vidas / como corazas o cunas o nidos / a los que nunca jamás ha subido / alguien real, y como trajes que por sí solos / no pueden tenerse en pie y se pliegan, caídos, / junto a fuertes muros de piedra abovedada. // Y cuando de noche cruzo la puerta / de mi jardín, por dentro estoy cansado—, / lo sé: todo camino trazado / lleva al arsenal de las cosas muertas. / No hay árboles, el campo está como aplacado / y el muro cuelga como en torno a un cautivo, / sin una ventana, en séptuples anillos. / Y sus puertas con hierro trancadas, / de cuantos quieren entrar guardadas, / y de manos de hombre su rastrillo.

ración del individuo los influjos y las fuerzas que ejerce sobre él esta sociedad «exterior». Algunos autores afirman que estos influjos y fuerzas son de escasa importancia, y que la configuración del individuo queda determinada, sobre todo, por las leyes internas, independientes de las relaciones con otras personas, del ser humano individual, por su ser «interior» innato. Otros dicen que este discurrir interno posee relativamente poca importancia, y que la configuración esencial viene de «fuera». Unos terceros se inclinan hacia una especie de solución de compromiso; piensan que existen efectos recíprocos entre factores «internos» y «externos», entre factores «psíquicos» y «sociales», aunque, de todos modos, ponen un énfasis mayor en uno u otro lado.

La concepción que subyace a todos estos planteamientos, la contraposición entre un «yo puro» —el objeto de estudio de la psicología—, que, por así decirlo, sólo posteriormente sale fuera de sí mismo para relacionarse con otras personas, y una sociedad —el objeto de estudio de la sociología—, exterior a la existencia del individuo, tiene sin duda sentido como expresión de una determinada configuración histórica del tejido humano y del correspondiente modelado de la autoconciencia del ser humano; pero resulta insuficiente cuando se amplía el campo visual, cuando la persona, al reflexionar en torno a la sociedad, no parte directamente de sí misma y de sus propias sensaciones, sino que ve su propia figura y su propia autoconciencia dentro del más amplio contexto del devenir histórico. Cuando uno se pregunta cómo y por qué la estructura del tejido humano y la estructura del individuo cambian al mismo tiempo de una manera determinada, cuando uno ve cómo con la transición de, digamos, una sociedad guerrera a una cortesana, con la transición de esta sociedad cortesana a una burguesa, se transforman también los deseos personales del individuo, el modelado de sus instintos y pensamientos, el *tipo de individualidades*, esta ampliación de la visión estática a una visión dinámica hace desaparecer la imagen de una muralla infranqueable entre un ser humano y todos los demás, entre un mundo interior y uno exterior, y en su lugar aparece la imagen de un constante e incommovible entrelazamiento de seres individuales, en el que todo lo que presta a la sustancia animal de estos seres el carácter propio de un ser humano —esto es, ante todo, su autodi-

rección psíquica, su carácter individual— adquiere su forma específica en relación y de las relaciones con otros.

A nuestros instrumentos de reflexión les falta todavía flexibilidad como para comprender de manera suficiente fenómenos de entrelazamiento; nuestras palabras aún no son lo bastante dúctiles como para expresar de manera sencilla el también sencillo estado de las cosas. Para aproximarnos a esta forma de relación podemos pensar en aquella imagen de la que se ha recogido el término entrelazamiento, en el tejido de una red. En este tejido hay muchos hilos atados unos con otros. Sin embargo, ni el conjunto de este tejido, ni la forma que un hilo particular asume dentro de éste, pueden ser comprendidos a partir de un hilo particular, ni tampoco a partir de muchos hilos particulares vistos en sí mismos, sino únicamente a partir de la trabazón de estos hilos, de sus relaciones mutuas. De esta trabazón resulta un sistema en tensión, cuyo orden es compartido por cada uno de los hilos particulares en mayor o menor medida, según su posición y función en el conjunto del tejido. La forma de un hilo particular cambia cuando cambian la tensión y la estructura del tejido en su conjunto. Sin embargo, este tejido no es más que una trabazón de hilos particulares; y, al mismo tiempo, dentro de este conjunto cada hilo constituye por sí mismo una unidad; posee una forma y una posición únicas dentro del conjunto.

Esto no es más que un símil, frágil e insuficiente como todos los símiles. Como modelo de entrelazamientos humanos sirve, a lo sumo, para dar una imagen algo más clara de cómo de un entrelazamiento de muchas unidades surge un orden que no puede ser estudiado desde las unidades particulares por sí mismas; pero las relaciones entre personas jamás pueden ser expresadas de forma meramente espacial. Además, el símil de la red nos proporciona una imagen estática. Este símil cumple mejor su objetivo cuando el tejido de la red se imagina en incesante movimiento, como un tejerse y destejarse de relaciones. Así, de hecho, el individuo sale de un tejido de personas que existía antes que él y entra en un tejido de personas que él mismo forma con otros. El ser humano individual no es un principio, y sus relaciones con otros seres humanos no poseen un principio. Así como en una conver-

sación incesante las preguntas de uno suscitan las respuestas del otro, y éstas las de aquél, y así como una parte de la conversación no surge ni puede ser comprendida únicamente a partir de uno u otro interlocutor, sino sólo de la relación entre ambos, así cada gesto, cada comportamiento del bebé no es ni producto de su «interior», ni producto de un «medio ambiente», ni resultado de un efecto recíproco entre un «interior» y un «exterior» que originalmente existirían por separado, sino función y sedimentación de relaciones, y —como la forma de un hilo en el tejido de una red— ha de ser comprendido únicamente a partir del mismo entrelazamiento en su conjunto; así, también el hablar de otros desarrolla en el adolescente algo que es completamente suyo, que es *su* lenguaje, y, al mismo tiempo, es producto de sus relaciones con otras personas, es expresión del tejido humano en el que vive; en este sentido, el trato con otras personas produce en el individuo ideas, convicciones, afectos, necesidades y rasgos del carácter que constituyen su ser más personal, su verdadero «yo», y en los que, al mismo tiempo, encuentra expresión el tejido de las relaciones de las que el individuo ha salido, en las que el individuo está entrando; y, así, este «yo», este «ser personal», se forma en un continuo entrelazamiento de necesidades, en un constante desear y satisfacer deseos, en un recíproco dar y recibir. Es el orden de este incesante entrelazamiento sin principio, es la historia de las relaciones del ser humano individual, lo que determina la forma y la esencia de éste. Incluso el tipo y la forma de su existir en sí mismo, incluso lo que él siente como su «interior»,⁴ es moldeado por la historia de estas relaciones —por

4. La situación con que aquí nos topamos en lo referente a la relación entre individuo y sociedad posee una cierta similitud con aquella otra a la que Goethe, enfrentado a la relación entre el ser humano y la naturaleza, plasmara tantas veces en sus obras.

Recordemos, por ejemplo, los dos poemas siguientes:

Epirrema / La naturaleza al atender / Uno y todo se ha de ver. / Nada está dentro, nada está fuera: / Pues lo de dentro es lo de fuera. / Así se captura sin tedio / El sacro y público misterio.

En verdad / «Al interior de la naturaleza—» / ¡Oh Filisteo!— / «No entró ningún espíritu creador.» / A mí y a mis hermanos / ella no nos recuerda / semejante palabra. / Nosotros pensamos: lugar por lugar / Es-

la estructura del tejido humano en el que, como uno de sus nudos, crece hacia una individualidad y vive.

4

Actualmente suele concebirse al ser humano como poseedor de varios compartimientos psíquicos. Se diferencia entre, por ejemplo, «espíritu» y «alma», «razón» y «sentimientos», «conciencia» e «instintos», o entre «yo» y «aquello». Pero la honda y marcada diferenciación de las funciones psíquicas que se pone de manifiesto en estas palabras no es —digámoslo una vez más— producto de la naturaleza. Esta diferenciación funcional sólo tiene lugar en un ser humano cuando éste crece en un grupo, en una sociedad de individuos. No se produce, como sí lo hace, por ejemplo, el crecimiento corporal, debido a un mecanismo natural heredado, sino a causa de un entrelazamiento de las «naturalezas» de muchos individuos. Y esta diferenciación sólo llega a ser tan marcada y aguda como lo expresan nuestros términos a través de un proceso muy paulatino, de la mano de una creciente diferenciación de los propios grupos humanos. Es producto de un proceso histórico-social, de una transformación de la estructura de la convivencia humana.

Por otra parte, los términos con los que intentamos expresar esta aguda diferenciación de las funciones psíquicas de los adultos de nuestra sociedad poseen una fuerte tendencia a, en cierto modo, ocultar el carácter específicamente *funcional* de aquello que llamamos «psique». «Razón», «espíritu», «conciencia» o «yo», por poco que se superpongan estos términos unos con otros, por distintas que sean las líneas de intersección que trazan en el alma del ser humano, todos ellos despiertan más la idea de sustancias que la de funciones, transmiten más la noción de algo que descansa en sí mismo que la noción de algo cambiante. Parecen hacer

tamos en el interior. / ¡Dichoso aquel a quien ella sólo / muestra su corteza exterior! / Sesenta años me ha sido repetido, / Reniego de ello, pero furtivo; / Dime mil y mil veces: / Ella da todo gustosa y en abundancia; / Natura no tiene núcleo / Ni corteza...

referencia a algo que existe de la misma manera en que existen el estómago o el cráneo. En realidad, se trata de funciones muy específicas del organismo humano, de funciones que, a diferencia de las del estómago o los huesos, están constantemente *dirigidas* a otras personas y cosas. Se trata de determinadas *formas de la autodirección de un ser humano en relación con otras personas y cosas*.

Lo mismo vale para los instintos y los afectos. Incluso en la literatura psicoanalítica se encuentran ocasionalmente enunciados que vienen a significar que «aquello», o los instintos, es inmutable *si se prescinde del cambio de la dirección de los instintos*. Pero, ¿cómo es posible prescindir de la dirección cuando se habla de algo que, como los instintos humanos, lleva en su esencia el estar *dirigido* hacia otra cosa? Lo que llamamos «instintos», o también «inconsciente», es una forma determinada de la autodirección de la persona en relación con otras personas y cosas; es, en todo caso, una forma de autodirección que, cuando existe una fuerte diferenciación de las funciones psíquicas, ya no contribuye a determinar el comportamiento de manera directa, sino sólo indirectamente.

En suma, en el conjunto del organismo humano existen dos ámbitos funcionales distintos, aunque completamente interdependientes: hay órganos y funciones que sirven al mantenimiento y a la constante reproducción del organismo mismo, y hay órganos y funciones que sirven a la relación del organismo con otras porciones del mundo y a su autodirección en tales relaciones. Solemos expresar la diferencia entre estos dos ámbitos funcionales —de manera demasiado estática y sustancializadora— mediante la diferenciación entre «cuerpo» y «alma». Lo que llamamos «alma», lo que llamamos «psíquico», no es en realidad más que el *conjunto de estas funciones relacionales*. El ser humano no es —como parece cuando se observa una determinada forma histórica de la autoconciencia humana— un cajón cerrado en sí mismo, con diferentes compartimientos y órganos, no es un ser cuya organización natural excluya en un primer momento el contacto con otros, sino que por naturaleza está organizado como parte de un universo mayor. Es, en cierto modo, un vector que constantemente está dirigiendo hacia otras personas y cosas valencias de momento sa-

turadas y luego siempre otra vez no saturadas. Su constitución natural es tal, que puede y debe trabar relaciones con otras personas y cosas. Y lo que diferencia esta natural inmersión del ser humano en relaciones amistosas u hostiles de la correspondiente inmersión de los animales en diversas relaciones, lo que realmente confiere a esta autodirección del hombre en su relación con otras criaturas —a diferencia de los llamados instintos animales— el carácter de autodirección *psíquica* no es sino su gran versatilidad, su marcada capacidad para adaptarse a tipos cambiantes de relación, esto es, su especial flexibilidad y capacidad de amoldamiento.

Esta maleabilidad y esta adaptabilidad relativamente elevadas de las funciones relacionales de la persona constituyen, por una parte, la condición básica para que la estructura de las relaciones entre seres humanos sea más flexible que la de la convivencia de los animales; constituyen, en suma, la condición básica de la esencial historicidad de la sociedad humana. Y, por otra parte, son al mismo tiempo responsables de que el ser humano sea un ente social de tipo muy particular, es decir, un ente que depende de la sociedad de otras personas. En los otros animales, la autodirección en la relación con otras criaturas y configuraciones está predeterminada de forma más o menos fija por mecanismos reflejos. Ya en los animales más cercanos al ser humano en la sucesión de organismos existe un cierto relajamiento en este sentido, una mayor adaptabilidad a relaciones cambiantes, un ligero incremento de la capacidad de autodirección. Pero sólo en el ser humano llegan este relajamiento y esta maleabilidad de las funciones relacionales a ser tan grandes que la persona individual necesita que su autodirección sea modelada durante años por otras personas, por una sociedad, para que avance de forma más o menos regulada en la relación con otras personas, para que asuma una forma diferenciada y específicamente humana. La parte de fijación heredada de la autodirección en el trato con los demás de la que carece el ser humano ha de ser reemplazada por una fijación social, por un modelado socio-genético de las funciones psíquicas.

La razón de que la configuración de las funciones psíquicas de una persona no pueda entenderse exclusivamente a partir de

su constitución heredada, sino únicamente a partir del desarrollo actual de esa constitución en el entrelazamiento con otras personas, únicamente a partir de la estructura del grupo humano en el que crece el individuo, se encuentra, en último término, en una característica de la propia naturaleza humana, en la relativa facilidad con que la dirección de las relaciones humanas se desvía del sendero del automatismo reflejo, heredado. Gracias a esta desviación, cuya existencia es bastante conocida y cuya génesis histórico-natural sólo estamos empezando a intuir, la dirección de las relaciones del ser humano concreto, mucho más que la de cualquier otro animal, es susceptible de ser conformada, y precisa serlo, por la sociedad. Gracias a esta conformación social, la estructura del comportamiento, la forma de la autodirección en la relación con otros, es en los seres humanos mucho más diversa y heterogénea que la de todos los otros animales; gracias a ella, la estructura del comportamiento se hace, en una palabra, «más individual». También por esta parte comienza a cerrarse, así, el abismo entre individuo y sociedad.

Y es éste también el punto del que parte un camino hacia el derribo de los límites artificiales mediante los cuales el pensamiento actual desmembra al ser humano en diferentes ámbitos de dominio: un ámbito de los psicólogos, un ámbito de los historiadores y un ámbito de los sociólogos. Las estructuras de la psique humana, las estructuras de la sociedad humana y las estructuras de la historia humana son fenómenos complementarios e inseparables, y sólo pueden ser estudiados dentro de un contexto que abarque sus relaciones mutuas. En la realidad no existen ni se mueven por separado, como parecen indicar los trabajos de investigación actuales. Estos tres tipos de estructuras, junto con otros, constituyen el objeto de estudio de una ciencia del ser humano.

Pero, al mismo tiempo, al partir de esta visión global se hace más honda la comprensión de aquel hecho fundamental de la existencia humana al que aquí tantas veces se ha aludido: el hecho de que el tejido de seres humanos posee un orden y está sujeto a una regularidad; orden y regularidad que son distintos y más poderosos que los planes y deseos de los seres humanos individuales que forman este tejido. Es el marcado desviarse la dirección de las relaciones humanas del camino de los automatismos

heredados, orgánicos, lo que realmente despeja el camino a la acción de los mecanismos sociales de entrelazamiento. Sólo con la liberación —relativamente drástica— de la dirección del comportamiento del organismo de la sujeción a automatismos heredados, sólo con la paulatina y transitiva transformación de la llamada dirección «instintiva» del comportamiento del organismo a la llamada dirección «psíquica» del mismo, cobra toda su dimensión la regularidad que resulta del entrelazamiento y la interdependencia indisolubles de los individuos. Precisamente porque los seres humanos están, en lo referente a la configuración de sus relaciones mutuas y con el resto del universo, menos ligados a patrones de comportamiento prefijados orgánicamente que el resto de los animales, en este entrelazamiento de las actividades humanas se producen regularidades y estructuras de carácter propio. Es precisamente por eso por lo que en este entrelazamiento se producen automatismos del cambio, transformaciones históricas que ni tienen su origen en el aparato reflejo heredado del ser humano, ni —en tanto totalidad, que es como se desarrollan en la realidad— han sido queridas o planeadas por personas individuales, y que, sin embargo, son cualquier cosa menos caóticas; precisamente por eso, con el indisoluble entrelazamiento de acciones, necesidades, pensamientos e instintos de muchos seres humanos se producen estructuras y cambios de estructuras cuyo orden y cuya dirección no son ni «animales-naturales» ni «espirituales», ni «racionales» ni «irracionales», sino puramente *sociales*.

Y, finalmente, en esta particularidad de la psique humana, en su especial flexibilidad, en su natural dependencia de un modelado social, se encuentra también el motivo de que, para comprender la estructura de unas relaciones entre individuos, la estructura de una sociedad, la reflexión no puede partir de los individuos particulares, sino que, a la inversa, es necesario pasar por la estructura de las relaciones *entre* individuos para poder comprender la estructura de la «psique» de una persona particular. Si la persona entrara en la sociedad como Adán —como un adulto terminado en un mundo terminado—, únicamente a partir de un milagro, de una armonía preestablecida, podría explicarse que la parte y el todo, que la respectiva constitución psíquica del individuo y la respectiva estructura de una sociedad se correspondie-

ran una con otra y se transformarían la una a la otra. Puesto que la relativamente indiferenciada dirección de las relaciones del recién nacido sólo se diferencia y se regula de manera humana en la relación del niño con otras personas, aquello que conocemos como «alma» del individuo adulto no es «en sí mismo» algo ajeno a la sociedad y asocial, sino que está desde la base en función de aquella unidad relacional de mayores dimensiones que denominamos «sociedad»; el modo en que la persona se ve y se dirige a sí misma en sus relaciones con los otros depende totalmente de la estructura de aquel grupo o aquellos grupos humanos a los que hemos aprendido a llamar «nosotros».

La manera más sencilla de ilustrar este hecho en apariencia tan complicado es recurrir nuevamente a la función psíquica del lenguaje. Por naturaleza, toda persona normal viene al mundo con un aparato fonético, que es articulable y que la persona misma puede dirigir. También a este respecto, el ser humano no puede adaptarse de modo únicamente natural a la comunicación con otros seres semejantes, sino que necesita —por naturaleza— de la adaptación a través de otras personas, de la adaptación social. La dirección de esta forma de relación que constituyen el lenguaje y su aparato no está en el ser humano limitada por automatismos naturales a un abanico de posibilidades de expresión tan reducido como en los demás animales; no está en el ser humano tan ligada a la herencia como en los demás animales. Aquello que en el ser humano viene predeterminado por la herencia, como, por ejemplo, la potencia o el tono de la voz, es sólo el marco para una infinita multiplicidad de posibilidades de articulación. Podría discutirse *cuán limitadas* están las posibilidades de articulación por determinadas características heredadas, por la historia de la sociedad de los antepasados. Sólo mediante experimentos exactos se puede determinar, por ejemplo, si el tono de voz de un nativo de África recordaría al de sus antepasados si éste, *desde el primer día de su vida*, se criara sin mayor contacto con personas de su sociedad natal y en una sociedad que hablara otro idioma, y si todas sus relaciones instintivas —los motores centrales del modo durante la primera infancia— fueran relaciones hacia personas de esa sociedad poseedora de otro idioma, y, además, estas relaciones le proporcionarían un grado de satisfacción normal.

Pero, tanto si los límites de la maleabilidad son algo mayores como si son algo menores, la cuestión de fondo sigue siendo la misma: la sociedad en la que una persona crece es el factor que decide cuál será el lenguaje que poco a poco irá tomando forma en el aparato fonético de la persona. Y los usos lingüísticos personales, el estilo más o menos individual del habla, que la persona puede poseer de adulta, constituyen una diferenciación en medio del lenguaje con el que la persona se ha criado; están en función de la historia individual de la persona dentro de su grupo social y de la historia de éste. Con toda certeza, las características heredadas desempeñan un papel en esta diferenciación individual. Pero es un papel similar al que desempeñan, por ejemplo, determinadas características de una piedra sin tallar —su mayor o menor dureza, su mayor o menor cantidad de vetas— en la escultura ricamente articulada que el escultor labra en ella. Y algo no muy distinto sucede con lo que el lenguaje busca expresar, con el pensar o el sentir. Y lo mismo ocurre con la totalidad de la autodirección de una persona en su relación con otros seres y cosas, lo mismo ocurre con su «psique».

La división del trabajo científico ha propiciado que se encomiende a la psicología una tarea bastante peculiar. El niño pequeño, tal como nace, es resultado del destino al mismo tiempo natural y social de sus antepasados, destino cuyo desarrollo se oculta a nuestra mirada en la oscuridad de los milenios pasados. La fatalidad con que el organismo del recién nacido dirige los procesos internos de sus órganos, la estructuración y descomposición de sus órganos, hacia una configuración que le viene dada como herencia de generaciones pasadas, y la medida relativamente escasa en que *esta* autodirección puede ser influenciada por acontecimientos sociales actuales, son el motivo por el cual decimos de dicha autoconfiguración que está «determinada por leyes naturales». Ciertamente, también las funciones de autodirección específicas de las que se ocupa la psicología se hallan, en cierto modo, determinadas por leyes naturales; pero están menos determinadas que las otras, que la autodirección del organismo en la estructuración y descomposición de sus órganos. La psicología se ocupa precisamente de aquellas funciones de autodirección que están menos determinadas que todas las otras por procesos pasados,

por el destino de los antepasados de una persona, y que son en mayor medida susceptibles de ser determinadas por la estructura actual de la sociedad y por el destino actual de la persona dentro de esta sociedad. Precisamente porque estas flexibles funciones de autodirección no sólo pueden, sino que requieren un modelado actual y social para poder «germinar» en la autodirección diferenciada de una persona adulta, la psicología misma se encuentra ante una tarea correspondientemente diferenciada: por una parte, está en sus manos investigar la estructura y las leyes naturales de todas aquellas funciones de autodirección del ser humano que están dirigidas hacia otros seres y objetos, que sirven a la relación de la persona con éstos y que, debido a su natural maleabilidad, constituyen el material del modelado realizado a través de estas relaciones. Por otra parte, a la psicología le compete seguir el desarrollo del proceso en el cual, de acuerdo con una determinada estructura social y en el seno de la convivencia con otras personas, estas flexibles funciones de autodirección de la persona se diferencian, ocasionando una configuración individual. Finalmente, a la psicología le corresponde dilucidar y hacer comprensible la estructura general de estos procesos de diferenciación y modelado; explicar cómo funciona en la posterior convivencia con otras personas la configuración de la dirección de comportamientos una vez que ya se ha operado en el individuo, debido a un determinado destino relacional, un modelado social y específico de un «carácter», de una constitución psíquica individual. La primera parte de estas tareas desemboca directamente en el estudio de las regularidades fisiológicas y biológicas del organismo; la otra parte conduce directamente al estudio de las estructuras y regularidades histórico-sociales de las que dependen la dirección y forma de la diferenciación individual.⁵ La psicología constituye,

5. Aquí está también la clave para comprender la relación entre la civilización y la naturaleza humana: el proceso de civilización es posible por cuanto la autodirección de una persona en su relación con otros seres y cosas, su «psique», no está tan sujeta por reflejos y automatismos heredados como, por ejemplo, su digestión; es posible debido a la particular capacidad de coordinarse y transformarse que poseen estas funciones de autodirección. El proceso de civilización es puesto y mantenido en movimiento por un cambio de las relaciones humanas en una dirección deter-

en suma, el puente entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales.

5

Los seres humanos formamos parte de un orden natural y de un orden social. Las reflexiones precedentes muestran cómo es posible este carácter doble. El orden social, si bien no es un orden natural en el mismo sentido en que lo es, por ejemplo, el orden en que los órganos están dispuestos en un cuerpo particular, debe su existencia misma a una característica de la naturaleza humana. Debe su existencia a la especial adaptabilidad y flexibilidad que diferencia la dirección de los comportamientos humanos del animal. Debido a esta especial característica, el ser humano particular sólo adquiere en la sociedad y a través de la sociedad aquello que en el animal particular es, en mayor medida, parte heredada de su naturaleza: un esquema fijo de dirección de su comportamiento en su relación con otros seres y objetos. Debido a esta especial característica, en el encadenamiento de deseos y acciones de muchas personas entran en juego regularidades, automatismos y procesos a los que, para diferenciarlos de los orgánicos-naturales, llamamos «sociales». El propio relajamiento del aparato reflejo natural en lo concerniente a la dirección de comportamientos humanos es resultado de un largo proceso histórico-natural. Pero, debido a esta especial característica del ser humano, en la convivencia humana tienen lugar procesos y transformaciones que no existían de antemano en la naturaleza de las personas; debido a esa especial característica, grupos sociales y, dentro de ellos, personas particulares, poseen una historia que no es la historia natural. Los seres humanos forman, dentro del contexto global de la naturaleza, un continuo autónomo de índole particular.

Existen grupos humanos —piénsese, por ejemplo, en los negros de Oceanía— en los que la estructura básica de las relaciones

minada, por el movimiento, regido por leyes propias, de la red de individuos humanos interdependientes.

entre personas ha cambiado de manera apenas perceptible a lo largo de los siglos. Existen otras formas de convivencia que se ven empujadas de manera singular hacia transformaciones del propio modo de convivencia, sin que para esto haga falta que intervenga causa alguna de naturaleza extrasocial. Estas sociedades están *dirigidas* hacia otras formas de relaciones e instituciones interpersonales, lo mismo si alcanzan efectivamente esas otras formas que si no lo hacen. Son, en el sentido más estricto de la palabra, *históricas*.

En la base de estos automatismos y tendencias sociales inclinados hacia el cambio se encuentran determinadas formas de las relaciones humanas mismas, tensiones interpersonales de índole e intensidad muy determinadas. Hablando muy en general, estas tensiones se producen a partir de un determinado grado de división funcional, a causa de una monopolización, transmisible hereditariamente, de bienes y valores sociales por parte de determinadas personas o grupos de personas; monopolización de bienes y valores de los que dependen las otras personas, ya sea para conservar la vida, ya sea para proteger o satisfacer su existencia social.

Entre los bienes que pueden ser monopolizados de esta manera, aquellos que sirven para satisfacer las necesidades vitales más elementales —por ejemplo, los que sirven para saciar el hambre— poseen, sin lugar a dudas, una importancia especialmente grande. No obstante, la monopolización de este tipo de bienes es *uno* de los muchos tipos de monopolización. Además, nunca existe por sí misma. Toda monopolización «económica» de cualquier índole está directa o indirectamente ligada a otra monopolización, a una monopolización del ejercicio del poder físico y de sus instrumentos, ya se trate, como en la época feudal, de una monopolización desordenada y descentralizada de las armas por parte de muchas personas, ya se trate, como en tiempos del absolutismo, de una monopolización centralizada del ejercicio del poder físico puesto al servicio de una única persona. Lo que calificamos de entrelazamientos «económicos» —aquella porción de los entrelazamientos que hoy en día, y, en general, en la estructura de la primera fase de la industrialización, muy a menudo se considera una porción separable de la historia o incluso la única impulsora de ésta, el

motor que pone en movimiento todas las demás porciones, como una «superestructura»— se convirtió en una porción diferenciada dentro del tejido global de las acciones humanas sólo muy paulatinamente, de la mano de la creciente diferenciación de la sociedad, de la constitución de centrales estables de ejercicio del poder físico y de la consiguiente pacificación interior.

No se desembocó en un entrelazamiento económico *únicamente* porque, como a veces se supone, los seres humanos tuvieran que satisfacer sus necesidades alimenticias. También los animales se ven impulsados por el hambre; pero los animales no *economizan*. Cuando parecen hacerlo, esto ocurre, hasta donde puede verse hoy en día, debido a una orientación más o menos automática, a una orientación innata o «instintiva» de las vías de su autodirección. Por el contrario, sólo se llega a entrelazamientos económicos, en el sentido humano, precisamente porque la autodirección del ser humano en la relación con otros seres y objetos *no* está tan predeterminada a avanzar automáticamente por vías tan estrechas. Entre las condiciones fundamentales para que exista una economía, en el sentido humano, se encuentra el propio carácter *psíquico* de la dirección de comportamientos humana. Para la existencia de cualquier forma de economía, en el sentido humano, es imprescindible que en las funciones instintivas elementales de la persona, en su necesidad de alimentación, protección, o lo que fuere, intervengan como reguladoras, a través de un modelado social, determinadas funciones del superyó o determinadas funciones de previsión. Sólo así es posible que los seres humanos convivan de forma más o menos regulada; sólo así es, pues, posible, que para procurarse alimentos trabajen codo con codo según un esquema determinado, que surjan diversas funciones sociales coordinadas en el marco de su convivencia. En pocas palabras, en la práctica sólo se llega a regularidades sociales específicas —y entre ellas también a las económicas— debido a aquella especial característica que diferencia al ser humano de todas las otras criaturas vivientes. Precisamente por esto, todo intento de explicar estas regularidades sociales a partir de regularidades biológicas o según el patrón de éstas, todo esfuerzo por hacer de la sociología una especie de biología o una parte de las otras ciencias de la naturaleza, es en vano.

A causa del relajamiento de los automatismos naturales en lo concerniente a la dirección del comportamiento de las personas en su mutua convivencia, los seres humanos constituyen un cosmos particular dentro del cosmos natural; constituyen un continuo histórico-social en el que cada persona entra —como parte— desde una posición determinada. Lo que moldea y vincula a los individuos dentro de este cosmos humano —y lo que, al mismo tiempo, establece los márgenes dentro de los que ha de desarrollarse su vida— no es un mero reflejo propio de su naturaleza, sino la indisoluble conjunción de sus deseos y comportamientos con los de otros individuos, tanto vivos como muertos y, en cierto sentido, incluso individuos que todavía no han nacido; es, en suma, el depender de otros y el que otros dependan de él, las funciones de otros para con él y sus propias funciones para con otros. Y así como esta dependencia nunca se debe *únicamente* a los instintos de la persona y nunca se debe *únicamente* a aquello que, según la perspectiva del observador, a veces es calificado de pensamiento o previsión y a veces de yo o de superyó, sino que se debe a una conjunción funcional de estos dos aspectos, así también las tensiones específicas entre diferentes grupos, que empujan hacia la transformación de la estructura de cada grupo dentro de este continuo humano y hacen de éste un continuo *histórico*, presentan un doble aspecto: desde su origen, siempre intervienen en estas tensiones —en diferentes grados— tanto impulsos emocionales a corto plazo como impulsos a largo plazo propios del superyó. Nunca se producirían sin la presencia de impulsos tan elementales como puede ser, por ejemplo, el hambre; pero tampoco tendrían lugar sin la presencia de impulsos a largo plazo como, por ejemplo, los que se manifiestan en el afán de poseer o de poseer más, en el afán de alcanzar una seguridad permanente o una vida social elevada, de adquirir poder y superioridad sobre otros. La monopolización de bienes y valores que sirven para saciar estos muy transformados requerimientos impulsivos, estas formas sublimadas del deseo —en pocas palabras, para saciar el hambre del yo y del superyó—, junto a la monopolización de aquello que sirve para saciar el simple hambre, es tanto más importante para la génesis de las tensiones sociales cuanto mayor es la diferenciación de las funciones sociales y, con ella,

la diferenciación de las funciones psíquicas, cuanto más se eleva el estándar de vida normal de una sociedad por encima de la mera satisfacción de las necesidades alimenticias y sexuales más elementales.

Por compleja que pueda ser la estructura de las funciones sociales y, con ella, las tensiones entre diferentes grupos funcionales, la cuestión fundamental es bastante sencilla. Incluso en las sociedades menos complejas que conocemos existe algún tipo de reparto de funciones entre las personas. Cuanto más desarrollada esté esta división funcional en un grupo humano, más dependerán las personas que lo componen de un dar y un recibir, más ligados estarán unos a otros por el hecho de que sólo es posible conservar la vida y la posición social dentro de una relación con muchos otros. Cuando algunos, gracias a los instrumentos de poder a su disposición, pueden no conceder a otros lo que éstos necesitan para mantener, asegurar y satisfacer su condición social, cuando algunos pueden ejercer sobre otros la constante amenaza de someterlos y explotarlos, o incluso cuando el cumplimiento de los objetivos de unos presupone el arruinamiento de la vida social y física de otros, surgen en el tejido de personas interdependientes, en los grupos funcionales y pueblos, tensiones que, aunque ciertamente pueden diferir mucho unas de otras en cuanto a la forma y la intensidad, poseen siempre una estructura propia muy transparente y susceptible de ser descrita con precisión. Y de esta índole son aquellas tensiones que, poseedoras de una determinada intensidad y estructura, impulsan las transformaciones estructurales de la sociedad. Debido a estas tensiones, las formas de relación y las instituciones de todo grupo humano no se reproducen una y otra vez, generación tras generación, de forma aproximadamente igual. Debido a estas tensiones, determinadas formas de la convivencia apuntan constantemente hacia una dirección determinada y unas transformaciones específicas sin que en esto intervenga motor alguno exterior a ellas.

Así, fuerzas coercitivas de este tipo, fuerzas que obligan a que un entrelazamiento determinado se transforme en un sentido determinado, aparecen, por ejemplo, en la base de aquella creciente división funcional, tan importante en el desarrollo de la historia occidental, que conduce, a partir de una cierta etapa, a

la utilización del dinero, a partir de otra etapa, al desarrollo de máquinas y, con esto, a una creciente productividad del trabajo y a un mejor nivel de vida de capas de la población cada vez más amplias. Podemos apreciar este automatismo de las transformaciones en la manera en que, en Occidente, la creciente división funcional conduce a que los artesanos libres se opongan a los terratenientes guerreros, en la manera en que luego, con el paso de los siglos, un lento desplazamiento del equilibrio de fuerzas hace que los polos de los principales ejes de tensiones sean, primero, grupos nobles y grupos burgueses, y, luego, grupos poseedores de capital y grupos no poseedores de capital —polos de ejes de tensiones que, sin duda, no fueron planeados ni creados por personas particulares. Estas fuerzas coercitivas que obligan a un entrelazamiento a avanzar en determinada dirección son las causantes de que, a lo largo del transcurso de la historia de Occidente, la cualidad constitutiva del comportamiento humano y el conjunto de la autodirección psíquica del ser humano hayan evolucionado hacia una civilización. En nuestro propio tiempo podemos ver en acción estas fuerzas coercitivas en la rigurosidad con que las tensiones del entrelazamiento de personas que desembocan en la libre competencia empujan a un estrechamiento del círculo de competidores y, finalmente, a la formación de monopolios centralizados. Así, a partir de fuerzas coercitivas de los entrelazamientos, se han producido y se producen tanto las épocas más pacíficas de la historia como las épocas de guerra y revolución, tanto las épocas de florecimiento como las de decadencia, tanto las etapas del arte más elevado como las de los meros imitadores. Todos estos cambios tienen su origen no en la naturaleza de personas individuales, sino en la estructura de la convivencia de muchas personas. La historia es siempre la historia de una sociedad, pero, sin duda, de una sociedad de individuos.

Sólo a partir de esta visión de conjunto se hace comprensible el hecho de que transformaciones de este tipo —piénsese en el proceso de creciente división del trabajo o en el de civilización— se desarrollen durante siglos, a lo largo de muchas generaciones, siempre en una dirección y dentro de un orden muy determinados, sin que el modo en que efectivamente se desarrollan haya sido planeado y desencadenado por personas singulares. Y sólo

a partir de esta visión de conjunto puede comprenderse en último término cómo es posible tal transformación de los seres humanos sin la acción de un motor transformador *exterior* a éstos. Actualmente nuestro modo de pensar está todavía bastante vinculado a concepciones causales, las cuales no bastan para explicar la cuestión aquí tratada: estamos extremadamente inclinados a explicar toda transformación operada en una configuración determinada a partir de una causa transformadora *exterior* a tal configuración. El misterio de los cambios específicamente histórico-sociales sólo deja de ser tal cuando se está en condiciones de comprender que no es necesario atribuirlos ni a transformaciones de la naturaleza exterior al ser humano, ni a transformaciones de un «espíritu» interior de las personas o de los pueblos. Ninguno de los testimonios que poseemos apunta a que, durante los siglos de avance civilizador de Occidente, se hayan producido transformaciones de la misma envergadura en la esfera natural, por ejemplo en el clima o en la naturaleza orgánica de los propios seres humanos. El «medio ambiente» que ha cambiado —por utilizar esta expresión tantas veces mal empleada— es únicamente el medio ambiente que los seres humanos formaban y forman unos para otros. Durante todos estos siglos el cielo ha sido siempre prácticamente igual, lo mismo que la naturaleza orgánica del ser humano y que la estructura geológica de la tierra. Lo que ha cambiado en una dirección determinada ha sido únicamente la forma de la convivencia humana, la estructura de los grupos humanos de Occidente, y, con ella, la conformación y la forma de las funciones psíquicas del ser humano particular. Quizá daría pie a malas interpretaciones decir que este continuo de la sociedad humana es un *perpetuum mobile*. Ciertamente, este continuo ha estado y está en constante relación con fuerzas físicas en todas partes del universo. Desde un punto de vista físico, la sociedad sólo representa una parte de ese más amplio y poderoso cosmos natural que, en cuanto todo, es de hecho un *perpetuum mobile*. Pero, como la corriente de un golfo en el mar, el continuo de seres humanos interdependientes, aunque inmerso dentro de ese cosmos más amplio y poderoso, posee un movimiento, una regularidad y un ritmo de cambio propios que, a su vez, son más

amplios y poderosos que la voluntad y los proyectos de un ser humano individual inmerso en este continuo.

6

Pero si de momento hemos adquirido una visión más clara de aquellos aspectos de la vida social que destacan con mayor nitidez cuando se echa una ojeada sobre amplios tramos de la corriente histórica, es lícito volver ahora a aquella otra perspectiva que se obtiene desde el mismo interior de esta corriente. Separada de la otra, cada una de estas perspectivas presenta unos peligros específicos. Cada una de ellas, tanto la visión desde lo alto como la visión del nadador desde dentro de la corriente, muestra sólo un aspecto determinado del conjunto. Cada una de ellas hace que se tienda a poner el acento en un aspecto parcial. Sólo de una conjunción de ambas perspectivas resulta una imagen más equilibrada.

En verdad, sólo con un cierto distanciamiento, sólo con una postergación de los deseos inmediatos y de los partidismos personales se descubre ante el investigador el orden del cambio histórico, la particular fatalidad con que el entrelazamiento de seres humanos, dadas unas tensiones de cierta intensidad, se ve impulsado hacia una mayor y más amplia integración o hacia una relativa desintegración, hacia una victoria de las fuerzas centrífugas. Y, sin duda, la perspectiva que se obtiene mediante un distanciamiento consciente no pierde nada de su valor cuando se echa una nueva ojeada, esta vez con los ojos de aquel que tiene que tomar decisiones aquí y allí, inmerso en la propia corriente histórica: sólo la perspectiva más comprehensiva y a largo plazo presta cierta seguridad a las decisiones y las protege de los impulsos inmediatos. Pero, simultáneamente, esa perspectiva panorámica necesita ser equilibrada y complementada por aquello que puede apreciarse mejor y con mayor facilidad directamente en el actuar mismo. Si en cualquier visión globalizadora se pone de manifiesto, sobre todo, la rigurosidad con que la corriente histórica se precipita en una dirección determinada, el actuante inmerso en la corriente advierte con mayor prontitud cuán diversos son muchas

veces —aunque no siempre— los caminos y senderos que pueden seguir estructuras y tensiones de un tipo determinado para convertirse en estructuras de otro tipo. La historia parece, así, una de esas poderosas corrientes que siempre avanzan en una dirección determinada, siempre hacia el mar, pero que no tienen ante sí un cauce fijo, preexistente, sino un amplio terreno dentro del cual la propia corriente tiene que buscarse un cauce más fijo, un amplio terreno dentro del cual se le ofrecen muchas y muy diversas posibilidades de crear un cauce en la dirección predeterminada.

Con toda certeza, la mirada del ser humano, en general, sólo estará libre para ver el automatismo del cambio histórico cuando el hombre no sólo tenga ante los ojos el presente inmediato, sino también la larga historia pasada de la que ha surgido su propio tiempo. Pero aquel que tiene que obrar y decidir dentro del tejido de entrelazamiento de su época percibe con mayor facilidad otra característica, no menos importante, de este tejido: su extraordinaria elasticidad. En el estado actual del pensamiento y el lenguaje, muchas veces las imágenes y las palabras tomadas prestadas del ámbito de la naturaleza inerte no bastan al observador que se distancia del decurrir de la historia para expresar lo que tiene ante sus ojos. Así es como también aquí se ha hablado muchas veces de «mecanismos» y «automatismos». Pero en la historia no se trata, ciertamente, de un engranaje de una máquina sin vida, ni de automatismos de hierro y acero, sino de coerciones que personas vivas ejercen sobre personas vivas. Sólo cuando se hayan desarrollado medios propios para expresar este ámbito regido por leyes propias se podrá señalar con toda claridad cuán distintos son estos «automatismos» sociales de aquellos de nuestras salas de máquinas. Y, finalmente, mientras en un vuelo sobre largos trechos de la historia quizás el observador en un primer momento únicamente sea capaz de ver el escaso poder de los seres humanos sobre la gran línea de los movimientos y cambios históricos, quien actúa dentro de la corriente histórica tiene una posibilidad mayor de discernir cuánto puede depender ésta —pese a la gran firmeza de la dirección del movimiento— en situaciones particulares de personas particulares. Lejos de contradecirse, ambas visiones, una vez conjuntadas de manera correcta, nos ofrecen una imagen más rica y adecuada.

Piénsese, por ejemplo, en el efecto del mecanismo de competencia: cuando personas o grupos que rivalizan libremente se encuentran sumidos en una lucha enconada, toda vez que el movimiento puede invertirse, por ejemplo mediante alianzas de los más débiles, estas personas o grupos rivales propician, quieranlo o no, un empequeñecimiento del círculo de competidores y, posteriormente, la formación de un monopolio. Hasta aquí, las acciones de los competidores no son, de hecho, más que engranajes de un automatismo social. Pero, ¿cuál de los rivales vence, cuál de ellos puede hacer suyas las oportunidades de otro y ejecutar así las leyes del mecanismo de competencia? En suma: el resultado final, que para todos los participantes es personalmente lo más importante, no está determinado por la estructura global del grupo implicado en la misma medida en que lo está este mecanismo social en sí mismo. El resultado final de la competencia puede depender en gran medida de la energía e inteligencia de personas particulares o del equipo humano de los grupos rivales. Y lo mismo vale para muchas otras tensiones con cuya resolución se abren camino o se concluyen cambios estructurales de grupos humanos. La línea por la que se mueven tensiones de un tipo determinado, la dirección en que éstas se extienden sobre esa línea y la estructura general hacia la que tienden están claramente delimitadas, tanto si la dirección apunta hacia una «decadencia», hacia una descomposición de las estructuras existentes, como si apunta hacia una integración más fuerte con otros ejes de tensión. Pero, con toda certeza, la forma, los caminos y el ritmo en que se desarrollan estos conflictos y transformaciones no están predeterminados con la misma rigidez con que lo están la gran línea por la que se mueve un continuo social y la dirección en que sus ejes de tensión lo empujan hacia su propia superación.

Todo tejido humano grande y diferenciado es, de hecho, ambas cosas: muy rígido y, al mismo tiempo, muy elástico. Dentro de él siempre se están abriendo a los seres humanos particulares nuevos márgenes para la determinación individual. Se les ofrecen oportunidades que pueden aprovechar o desperdiciar. Se les presentan encrucijadas en las que tienen que elegir, y de su elección pueden depender, según la posición social de cada uno, su destino personal inmediato o tal vez el de toda su familia y, en algunos

casos, incluso el destino inmediato de naciones enteras o de determinadas capas funcionales de éstas. De esa decisión puede depender el que un eje de tensión sea superado en esta generación o en una generación venidera. De ella puede depender qué personas o grupos en pugna dentro de un determinado sistema en tensión se conviertan en los ejecutores de la transformación a la que empujaba esa tensión, y dónde descansarán los centros de las nuevas formas de integración a las que, debido a sus tensiones, apuntaban las antiguas. Pero las posibilidades entre las que una persona ha de realizar tal elección no las ha planteado la persona misma. Esas posibilidades están dadas y limitadas por la estructura específica de la sociedad a la que pertenece la persona y por el carácter de las funciones que la persona posee dentro de esa sociedad. Y, sea cual sea la posibilidad que elija, la acción de la persona pasa a entretrejerse con las acciones de otros, desatando ulteriores cadenas de acciones, cuya dirección y efectos momentáneos ya no dependen de la persona, sino del reparto de poderes y de la estructura de tensiones del conjunto de este tejido humano móvil.

Ningún ser humano particular, por muy poderoso que sea, por muy grande que sea su fuerza de voluntad y aguda su inteligencia, es capaz de romper las leyes propias del tejido humano del que procede y en el que actúa. Ninguna personalidad, por muy fuerte que sea, puede, como por ejemplo el emperador germano de una gran región feudal de economía puramente natural, controlar indefinidamente las tendencias centrífugas que corresponden a la gran extensión de sus territorios; no puede transformar de modo instantáneo la sociedad en una sociedad absolutista o en una sociedad industrial; no puede con un simple acto de voluntad llevar a efecto la amplia distribución del trabajo, la constitución de un ejército, la monetarización y la radical transformación del sistema de propiedades necesarias para el establecimiento de una institución central duradera. Está y estará siempre sujeto a las leyes de las tensiones entre siervos y señores feudales, entre señores feudales competidores y señores de poder central. Es posible encontrar procesos inevitables muy semejantes a éste —si se buscan estructuras análogas en la historia contemporánea— en el desarrollo de los Estados Unidos de América. También aquí estamos ante una

unidad de gobierno especialmente extensa. También aquí se observan, por una parte, unas tendencias lentamente crecientes hacia el centralismo, y, por otra, unas fuerzas especialmente intensas opuestas a un centralismo más sólido. Como antes en el enorme territorio del Imperio alemán medieval, también en el de Estados Unidos —a pesar de la mucho mayor división funcional— las tensiones entre los intereses centrífugos y los centrípetos han sido extraordinariamente grandes a lo largo de su historia, y siguen siéndolo. La continua pugna entre los Estados particulares y la Administración Central de la federación, la larga y victoriosa lucha de los numerosos bancos y de los monopolios privados contra el establecimiento de un banco federal central, el ocupamiento temporal de las posiciones centrales por los propios intereses centrífugos, la lucha entre plata y oro, junto a las innumerables crisis relacionadas con estas tensiones, todo esto es bastante conocido. ¿Ha sido una especial incapacidad lo que ha impedido durante tanto tiempo que los estadistas norteamericanos creen en su país instituciones centrales controladas por la opinión pública tan fuertes y estables como las que existen en Europa? Cualquiera que se encuentre dentro de tales entrelazamientos, cualquiera que haya estudiado detalladamente la historia de Estados Unidos lo sabe mejor que nadie. Todos quienes han sido elevados por los diversos mecanismos de selección a posiciones centrales en Estados Unidos se han visto irremisiblemente envueltos en tensiones de un tipo y de una intensidad que los estadistas europeos —de acuerdo con la más antigua integración y la relativa pequeñez de los territorios de dominio europeos— ya no tienen que superar, si bien es cierto que la intensidad de las tensiones *internas* del territorio de dominio de Estados Unidos ha estado y está compensada por la intensidad de las tensiones de los *diferentes* territorios de dominio europeos. Tanto si se trata, como en la época de Jefferson y Hamilton, de grandes personalidades que representaban los distintos polos de este eje de tensión, como si se trata de personajes de menor talla, siempre ha sido la particular intensidad de estas tensiones internas de su sociedad lo que ha dictado a los estadistas norteamericanos la ley de su actuación. Y a esto, a la particular intensidad de los intereses centrífugos, y no a una peculiar incapacidad de los estadistas norteamericanos, se debe el que

allí los intereses centrípetos hayan tardado más que en Europa en pesar sobre el desarrollo de la división funcional. Ninguna personalidad, por grande que fuese, era capaz de romper la ley propia de ese amplio tejido humano. Dentro de él, el estadista particular sólo posee, según su talla, un mayor o menor margen de acción.

Pero si también en ese caso, como en todos, se abrían y abren márgenes de acción para la decisión individual dentro del tejido social, no existe una fórmula general válida para todas las etapas de la historia y todos los tipos de sociedad que indique las dimensiones de los límites de decisión individual. Característico de la posición del individuo dentro de su sociedad es precisamente esto, el que también el tipo y la dimensión del margen de decisión que se abre ante el individuo dependen de la estructura y la coyuntura histórica del grupo humano en el que éste vive y actúa. Ningún tipo de sociedad carece por completo de este margen individual. Incluso la función social del esclavo establece unos límites para las decisiones particulares, por estrechos que éstos sean. Y en el caso opuesto: la posibilidad que tienen un rey o un general para determinar, debido a sus cualidades personales, su propio destino y el destino de otras personas, es, en circunstancias normales, incomparablemente mayor que la que poseen los individuos de menor talla social de su sociedad. El alcance de las decisiones que competen a quienes ejercen funciones directrices adquiere, en determinadas situaciones históricas, dimensiones enormes. Y con estas decisiones cabe alterar considerablemente, según el talento personal de la persona para esta función y según su talla, la forma y la extensión del margen de decisión individual. El margen de decisión de quienes ejercen funciones directrices no sólo es más amplio, sino también más elástico; pero nunca es ilimitado. También en el ejercicio de tales funciones directrices, como en el de las de un vulgar esclavo, el alcance de las decisiones y las dimensiones del margen de decisión están determinados por el carácter de la integración debido a la cual estas funciones, junto con otras, se produjeron y están siempre reproduciéndose cada cierto período de tiempo. El ser humano individual siempre está atado de un modo muy determinado por su interdependencia con otros. Pero el margen de decisión individual difiere de una sociedad a otra y, dentro de una misma sociedad, de una época a otra y de una

posición social a otra. En el fondo, lo que llamamos «poder» no es más que una expresión, algo más rígida y menos diferenciada, del especial alcance del margen de decisión propio de determinadas posiciones sociales, una expresión de una posibilidad particularmente grande de influir sobre la autodirección de otras personas y de participar en la determinación de su destino.

Si, digamos, la fuerza social de personas o grupos del mismo espacio social es extraordinariamente desigual, si capas sociales muy débiles, por tanto de menor rango, y sin apenas posibilidades de elevarse socialmente, conviven con otras que monopolizan y disponen de oportunidades incomparablemente mayores de ejercer presiones sociales, el margen de decisión individual de las personas de los grupos socialmente más débiles será mucho menor; entre las personas de estas capas socialmente más débiles no podrán acunarse talentos extraordinarios, grandes personalidades fuertemente individualizadas, o, en todo caso, sólo podrán hacerlo en un sentido que, contemplado desde la perspectiva de la estructura social existente, será necesariamente considerado «asocial». Así, por ejemplo, muchas veces, para personas pertenecientes a clases campesinas socialmente más débiles y que viven al borde del hambre, la única salida y, al mismo tiempo, el único modo de ascender residen en el abandono de sus tierras y en convertirse en «bandoleros»; la posición más elevada a la que se puede acceder aquí, la de jefe de la banda o «capitán de bandidos», ofrece la única posibilidad de desarrollar una iniciativa personal de dimensiones algo más amplias. En el marco de su vida social normal, a la persona perteneciente a estas clases campesinas pobres y hambrientas sólo le queda un margen muy pequeño en el que desarrollar una iniciativa personal. Y, con toda certeza, dada una desigualdad tan radical en la distribución de los instrumentos de poder social, la situación social y el destino de una de estas capas campesinas no podrán ser transformados únicamente por la especial grandeza y energía de uno de sus miembros, puesto al frente del grupo.

La situación es distinta si, dentro de una comunidad de personas, los principales polos de los ejes de tensión están constituidos por grupos poseedores de herramientas de poder menos desiguales o incluso aproximadamente iguales. En este caso muy bien

puede depender de la firmeza y de la talla de unos cuantos el que, en un momento propicio, el equilibrio se desplace hacia uno u otro lado. En un entrelazamiento así configurado, el margen de decisión de quienes ejercen funciones directrices es, bajo ciertas circunstancias, enorme. Pero, sea mayor o menor el margen de decisión de la persona, sea como sea que ésta decida, al hacerlo se está vinculando con unos y alejando o enemistando con otros. La persona está —en grande como en pequeño— sujeta al reparto de poder, a la estructura de las dependencias y tensiones internas de su grupo. Los posibles caminos entre los que decide están ya trazados por la estructura del radio de acción y los entrelazamientos de la persona. Y, según cuál sea la decisión que tome el individuo, el propio peso de estos entrelazamientos actuará a favor o en contra de él.

Hoy en día es frecuente la discusión sobre si la historia la realizan las grandes personalidades o si todos los seres humanos son reemplazables y la individualidad carece de importancia para el desarrollo de la historia. Pero discutir sobre estos dos polos no es mucho más que discutir en el aire. Falta en gran medida el único elemento que permite poner punto final a toda polémica en torno al ser humano y sus procesos: el contacto constante con la experiencia. Para una cuestión de esta índole no existe una respuesta que sea un simple «sí» o un simple «no». También los actos de aquellas personas a quienes estamos acostumbrados a considerar los grandes personajes de la historia tenían lugar dentro de un medio, salían de un medio y se dirigían a ese mismo medio, formado éste por otras personas y sus productos, sus hechos, sus ideas y su idioma. El tipo específico de su convivencia con otras personas proporcionaba, y proporciona, a la acción de tales personajes, como a la de todos los seres humanos, unos límites determinados y un margen de actuación. El efecto de una persona sobre otras personas, su importancia para otras, puede ser particularmente grande —pero las leyes propias del tejido humano en el que esa persona actúa son y serán siempre mucho más poderosas que él. La creencia en un poder ilimitado de personas particulares a lo largo del transcurso de la historia sólo es un ilusión.

No menos ajena a la realidad es la creencia opuesta, la idea

de que todas las personas poseen la misma importancia para el desarrollo de la historia, que los individuos son reemplazables y que la persona no es más que el vehículo pasivo de una maquinaria social. La observación más superficial permite advertir que individuos distintos poseen distinta importancia para el desarrollo de los fenómenos históricos, que, en determinadas situaciones y desde determinadas posiciones sociales, el carácter individual y la decisión personal pueden ejercer una notable influencia sobre el desarrollo de los fenómenos históricos. El margen de decisión de los individuos es siempre limitado, pero puede variar mucho, en su forma y en su alcance, de acuerdo con los instrumentos de poder que una persona tenga a su disposición. Basta echar una mirada sobre la naturaleza de la integración humana para comprender esta variabilidad de las ataduras humanas. Contemplado desde la perspectiva contraria, lo que ata a los individuos es precisamente el polo opuesto a esta ligazón: su actuación individual, su capacidad para decidir de manera muy diversa, muy individual. El actuar individual de unos es lo que ata a los otros. Y depende únicamente de las herramientas de poder de las funciones interdependientes, depende de la intensidad de las dependencias mutuas, el que sean unos u otros quienes aten a los demás mediante su actuar.

Anteriormente se ha aludido varias veces a ese peculiar juego social al que determinados grupos de la sociedad occidental se entregan una y otra vez con incansable celo. Dos bandos se colocan frente a frente. Los unos dicen: «Todo depende del individuo.» Los otros dicen: «Todo depende de la sociedad.» Los unos dicen: «Pero si únicamente existen individuos particulares que deciden hacer esto y dejar de hacer esto otro.» Los otros dicen: «Pero sus decisiones están condicionadas por la sociedad.» Los unos dicen: «Pero eso que llamais "condicionamiento social" del individuo sólo tiene lugar porque otros individuos quieren y hacen algo.» Los otros dicen: «Pero eso que aquellos otros individuos quieren y hacen también está condicionado por la sociedad.»

Poco a poco se está empezando a desatar el lazo mágico que ha tenido al pensamiento humano atado a tal alternativa. De hecho, también el modo en que una persona decide y actúa se ha formado en la relación con otras personas, en la conformación social de su naturaleza. Pero lo que así se acuña no es algo meramente

pasivo; no es una moneda inerte, idéntica a miles de otras monedas, sino el núcleo del actuar del individuo, la personal dirección de sus impulsos y de su voluntad; en suma, su propio yo. Lo así acuñado es al mismo tiempo algo que acuña: es la autodirección individual de la persona en su relación con otras personas, relación que ata a esas otras personas y limita su autodirección. El ser humano individual, por usar una frase hecha, es al mismo tiempo moneda y cuño. La función de cuño de algunos puede ser mayor que la de otros, pero no por esto dejan aquéllos de ser también monedas. Incluso la persona más débil socialmente desempeña un papel, por pequeño que sea, en el acuñamiento y atadura de otros miembros de su comunidad. Aquel juego de sociedad mencionado más arriba podría continuar indefinidamente, pues en él se separa como dos *sustancias* distintas lo que en realidad son dos *funciones* inseparables propias de la convivencia entre seres humanos.

Hay una idea característica que es común a los dos bandos enfrentados en la discusión, y esta idéntica base es una muestra de que ambos antagonistas son producto de un mismo momento histórico. En todo este debate se da tácitamente por supuesto —como punto de secreto acuerdo, como fundamento indiscutido de la discusión— que «social» es aquello que es «igual» en muchas personas, lo «típico» de ellas, y que aquello que hace de cada persona algo único, algo distinto de las demás, en resumen, aquello que le confiere una individualidad más o menos pronunciada, aquello es —eso opinan— un elemento extrasocial al que, sin mayor reflexión y muchas veces sin mucha claridad, se atribuye bien un origen biológico natural, bien un origen metafísico. Aquí se detienen la reflexión y la observación.

Antes ya se ha subrayado que esta concepción de la individualidad como forma de expresión de la existencia de un núcleo asocial, extrasocial, en el interior del ser humano particular, alrededor del cual se encuentran, como una corteza, los rasgos «típicos», «condicionados socialmente», está vinculada a un modelado histórico muy determinado de la psique misma. Esta concepción guarda relación con la tensión entre el yo y el superyó, por un lado, y las funciones impulsivas, por el otro, tensión que si bien no falta por completo en ninguna sociedad, con el avance

del proceso de civilización se ha hecho particularmente intensa y ha llegado a infiltrar todos los aspectos. Es esta tensión, son estas contradicciones entre los anhelos del individuo, en parte inconscientemente dirigidos, y los requerimientos sociales, representados en parte por el propio superyó, lo que alimenta una y otra vez la idea de la existencia de un núcleo individual natural dentro de una corteza condicionada por la sociedad o por el medio. Estas contradicciones propician que al individuo le parezca evidente que él es «interiormente» algo por sí mismo, y que la «sociedad», las otras personas, se encuentran frente a él como algo «exterior» y «extraño». Esta forma específica de constitución del superyó, esta represión particularmente intensa y semiautomática de todos los impulsos y emociones dirigidos hacia otros —represión cada vez más perceptible, desde el Renacimiento—, es la causa de que el individuo se sienta a sí mismo como «sujeto» y considere el universo como algo de lo que le separa un abismo, como «objeto»; de que se sienta a sí mismo como observador externo del resto de la naturaleza y sienta esta naturaleza como «paisaje», de que se considere a sí mismo como un individuo independiente de todas las demás personas y a las demás personas como unos seres «extraños» que originalmente nada tienen que ver con él, como un «ambiente», un «medio», una «sociedad». Y sólo cuando el individuo deja de pensar de esta manera desde su interior, sólo cuando deja de observar el universo como alguien que ve desde «dentro» de su casa la calle que hay «fuera», las casas «del otro lado», sólo cuando en lugar de esto —impresionando un nuevo giro copernicano a sus pensamientos y sentimientos— es capaz de verse a sí y a su propia casa dentro del conjunto de calles, dentro del contexto global del tejido humano móvil, solamente entonces empieza a disiparse lentamente la sensación de que «interiormente» es algo único y *per se*, y de que lo demás es algo separado de él por un abismo, un «paisaje», un «medio ambiente», una «sociedad».

Pero la fuerte atadura de las emociones no está aislada. Hay un cúmulo de particularidades estrechamente ligadas a esta característica de nuestra psique que contribuyen en no menor grado a que oposiciones —referidas a nosotros mismos— tales como «interior» y «exterior», «natural» y «condicionado por la sociedad»,

nos parezcan antítesis eternas, piezas esenciales y elementales del arsenal del pensamiento y de la conciencia en general. Así, por mencionar sólo una de estas particularidades, la especial satisfacción que, en el estado actual de la autoconciencia, va unida en el individuo a la idea de que todo lo que él siente en sí mismo como singular y esencial se lo debe únicamente a sí mismo, a su propia «naturaleza», y no a otra cosa. La idea de que personas «extrañas» tengan una participación fundamental en el surgimiento de la individualidad propia se contempla hoy casi como una restricción del disponer de uno mismo y del derecho de posesión de uno mismo. Lo que una persona puede explicar de sí misma recurriendo a su «naturaleza», le parece algo completamente suyo, propio. Como puede explicarlo a partir de su propia naturaleza, lo atribuye automáticamente a méritos propios; y, así, tiende al mismo tiempo a lo inverso, a remitir a su naturaleza innata lo que atribuye a su propio mérito. Pensar que su carácter propio, su individualidad, su «ser», no es una creación única de la naturaleza, repentina e inexplicablemente salida de su seno, como Atenea de la cabeza de Zeus; remitir las cualidades psíquicas propias, o también las propias carencias, no a esa naturaleza sino a algo tan casual como las relaciones con otras personas, a algo tan percedero como la sociedad humana, eso automáticamente parece al individuo una desvalorización, una pérdida de sentido de toda su existencia. La idea de un origen de la propia individualidad a partir de la naturaleza imperecedera, o la de un origen a partir de la mano creadora de Dios, parece prestar un mayor sentido y una mayor justificación a aquello que el ser humano siente en sí mismo como único y esencial; esta idea fija y asegura la individualidad en lo eterno y lo regido por leyes; hace comprender al individuo la inexorabilidad con la que él es lo que es; le explica con una palabra —con la palabra «naturaleza»— las cosas por lo demás inexplicables que hay en él.

Y así, debido a una peculiar orientación de nuestros sentimientos y deseos, desaparece una y otra vez de nuestra conciencia el simple hecho de que la «naturaleza» de las funciones psíquicas del ser humano no es en absoluto igual a la «naturaleza» de aquellas otras funciones por las que el cuerpo cambia y alcanza una forma determinada. En realidad, hace falta una profunda

revisión de la autoconciencia predominante para que pueda levantarse ligeramente el velo de deseos y valoraciones en el que nuestras observaciones se enredan una y otra vez. Aquello que llamamos la «individualidad» de una persona es, en primer lugar, una particularidad de sus funciones *psíquicas*, una cualidad constitutiva de su autodirección en la relación con otras personas y cosas. «Individualidad» es un término para designar el modo y el grado particulares en que la cualidad constitutiva de la dirección psíquica de una persona se diferencia de la de otras personas. Pero esta diferenciación específica entre las cualidades psíquicas de las personas no sería posible si la autodirección de la persona en su relación con otras personas y cosas estuviera sujeta a cualidades constitutivas heredadas del mismo modo y en la misma medida en que lo está, por ejemplo, la autodirección del organismo humano en la reproducción de órganos y miembros. La «individualización» de las personas sólo es posible porque la autodirección relacional es más flexible que la orgánica. Y, de acuerdo con esta mayor flexibilidad, también las palabras que empleamos, palabras como «naturaleza» o «disposición» y todas las demás, poseen un sentido cuando remiten a las funciones psíquicas del ser humano y otro muy distinto cuando se refieren a las funciones de la reproducción de órganos o del crecimiento. En este último caso se mantiene firme —en una observación a corto plazo— la concepción habitual de la naturaleza como un ente inmutable o, como mucho, que tiene un ritmo de cambio muy lento; en el caso de las funciones psíquicas, e igualmente en lo referente a su coordinación y entrelazamiento en la convivencia humana, se está frente a realidades naturales que hacen posible un ritmo de cambio mucho más vertiginoso, que poseen un orden por sí mismas. Para poder explicar estas funciones y su mutuo modelado hace falta poseer medios de pensamiento de índole propia.

Actualmente los términos habituales suelen ser utilizados demasiado a menudo sin diferenciarlos, lo mismo si se habla de funciones psíquicas que si se habla de la configuración de órganos y miembros. La experiencia adquirida de las funciones corporales marca la pauta. Las formas de pensamiento y los términos que han mostrado ser más o menos útiles para la explicación de las funciones corporales se utilizan, sin más, como fundamento, y

bastante a menudo, como modelo para explicar la psique humana. Se piensa, se siente y en parte se desea que la individualidad de una persona, la cualidad constitutiva diferenciadora de su autodirección en la relación con otras personas y cosas, existe tan aislada e independientemente de toda relación como —según el propio sentir— el propio cuerpo en el espacio. Y así se llega también a la idea de que el ser humano particular, con todas las cualidades psíquicas constitutivas que lo diferencian de otros seres humanos, constituye un cosmos cerrado en sí mismo, una naturaleza *per se*, que originalmente no guarda relación alguna con el resto de la naturaleza ni con los demás seres humanos. También el estudio de las funciones psíquicas mediante modelos sacados de las funciones corporales conduce inexorablemente a la reflexión hacia alternativas estándar, como «interior» y «exterior», «individuo» y «sociedad», «naturaleza» y «medio ambiente». Al individuo sólo parece quedarle elegir entre dos opciones, atribuir a una u otra la importancia decisiva en la configuración de un ser humano. Y lo más que se puede concebir es una solución de compromiso: «Un poquito viene de fuera, un poquito viene de dentro; sólo es cuestión de averiguar qué y cuánto viene de cada lado.»

Las funciones psíquicas no encajan en este esquema. La natural dependencia de una persona respecto a otras, la natural orientación de las funciones psíquicas hacia unas relaciones, su capacidad de coordinación, su movilidad en esas relaciones, es un fenómeno que no puede ser comprendido mediante modelos de sustancias, mediante conceptos espaciales como «interior» y «exterior». Para su estudio son necesarios otros medios de pensamiento y otra perspectiva.

Aquí se ha intentado dar unos pocos pasos encaminados hacia esos nuevos medios de pensamiento y esa nueva perspectiva. La cualidad constitutiva de la autodirección psíquica de una persona es —pensemos, por ejemplo, en la lengua materna—, debido a que la persona crece dentro de un grupo determinado, absolutamente *típica*, y *al mismo tiempo*, debido a que la persona crece como un punto único dentro de la red de su sociedad, es absolutamente individual, es decir, es una concreción única de esa tipicidad. También los animales son diferentes unos de otros, y sin duda tam-

bien se produce una diferenciación similar —por «naturaleza»— entre los seres humanos. Pero esta diferenciación heredada biológicamente no es igual a esa diferenciación, en la forma y la estructura, de la autodirección psíquica de los adultos que expresamos mediante el término «individualidad». Un ser humano criado fuera de una sociedad de seres humanos adquiere esa individualidad, digámoslo una vez más, en la misma escasa medida en que la adquiere un animal. Sólo mediante un largo y arduo cincelado de sus maleables funciones psíquicas, realizado en el trato con otras personas, adquiere la dirección de los comportamientos de un ser humano aquella cualidad constitutiva única que caracteriza a una individualidad humana específica. Sólo mediante un modelado social se forman en él, en el marco de determinados caracteres típicos de la sociedad, también aquellos caracteres y modos de comportamiento que lo diferencian de todas las otras personas de su sociedad. *La sociedad no es únicamente lo igualador y lo tipificador, sino también lo individualizador.* El distinto grado de individualización que poseen las personas pertenecientes a diferentes grupos y capas sociales es una muestra clara de esto. Cuanto más diferenciada es la estructura funcional de un grupo o de una capa de este grupo, más marcado será el contraste entre las cualidades psíquicas constitutivas de las personas particulares criadas en ese grupo o capa. Pero, por mucho que pueda variar el grado de individualización, entre las personas que crecen y viven dentro de una sociedad no existe un grado cero de individualización. En mayor o menor medida, todos los seres humanos de todos los grupos que conocemos son individuales, esto es, distintos unos de otros en la cualidad constitutiva y en la orientación de la dirección de su comportamiento, y, al mismo tiempo, todos son específicos de su sociedad, es decir, son moldeados y están atados por funciones de un determinado contexto funcional, por un determinado tipo de convivencia con otros, que al mismo tiempo moldea y vincula a esos otros. Aquello que suele separarse mentalmente como si fueran dos sustancias distintas o dos capas distintas del ser humano, su «individualidad» y su «condicionamiento social», no son en realidad más que dos distintas funciones de los seres humanos en sus relaciones mutuas, funciones que no pueden existir la una sin la otra: son expresiones para

designar el actuar específico de la persona individual en su relación con sus congéneres, y su maleabilidad, su carácter susceptible de ser influenciado por el actuar de otros, para designar la dependencia de otros respecto a él y la dependencia de él respecto a otros, son expresiones para designar su *función de cuño* y su *función de moneda*.

7

Si los seres humanos no fueran, en lo que se refiere a la dirección de su comportamiento, por naturaleza mucho más flexibles y maleables que los animales, su reunión no daría forma a un continuo social autónomo, a una sociedad, ni poseerían cada uno de ellos una individualidad. Los grupos de animales no poseen más historia que una «historia natural»; y los animales particulares pertenecientes a uno de esos grupos no se diferencian unos de otros, en cuanto a la dirección de su comportamiento, en la misma medida en que se diferencian los seres humanos, no son tan individualizables como los seres humanos.

Ahora bien, puesto que los seres humanos particulares son en tal grado susceptibles de ser coordinados a y por otros, y puesto que, además, precisan de ese modelado social, el tejido formado por sus relaciones, su sociedad, no puede ser comprendido únicamente a partir de seres humanos individuales, como si cada uno de ellos constituyera un cosmos por sí mismo. A la inversa, el individuo sólo puede ser comprendido a partir y dentro de su convivencia con otros. La estructura y la cualidad constitutiva de la dirección del comportamiento de un individuo dependen de la estructura de las relaciones entre individuos. Todas las malas interpretaciones en torno a la relación entre individuo y sociedad radican en que la sociedad, en que las relaciones entre las personas poseen ciertamente una estructura y unas regularidades de índole propia, que no pueden ser comprendidas a partir de los individuos particulares, pero no poseen un cuerpo, una «sustancia» exterior a los individuos.

Estas ideas pueden resultar fáciles o difíciles de comprender, pero los hechos a los que aluden son bastante sencillos: el ser

humano particular sólo es capaz de decir «yo» porque y si es al mismo tiempo capaz de decir «nosotros». Ya la idea «yo soy», cuanto más la idea «yo pienso», presuponen la existencia de otras personas y la convivencia con otras personas; en suma, presuponen un grupo, una sociedad. Ciertamente, no bastan las reflexiones teóricas para investigar este hecho con todas sus ramificaciones y consecuencias; es necesario un modelado distinto de la autoconciencia individual y de la autojustificación del individuo. Sólo con una transformación de la estructura de las relaciones interpersonales, sólo con un acuñamiento distinto de las individualidades, podrá llegarse a una mejor armonía entre, por un lado, las coerciones y los requerimientos sociales, y, por el otro, las necesidades personales, el anhelo de justificación, de sentido, de satisfacción, que albergan los individuos; y únicamente entonces podrá una persona hacer que el conocimiento de que todo lo que esa persona es y será, lo es y lo será sólo en su relación con otras personas, que pase de ser un conocimiento teórico a ser un *leitmotiv* de su acción y de su conducta. Aquí ha de bastar con dar expresión a este sencillo estado de cosas. La sociedad y sus regularidades no son nada fuera de los individuos; tampoco es meramente un «objeto» que se encuentra «frente» al individuo particular; es aquello a lo que cada persona llama «nosotros». Sin embargo, este «nosotros» no nace de que muchas personas particulares, que se llaman a sí mismas «yo», se reúnan y decidan formar una comunidad. Las funciones y relaciones personales que expresamos con partículas como «yo», «tú», «él» y «ella», como «nosotros», «vosotros», «ellos» y «ellas», son interdependientes. Ninguna de ellas existe sin las otras. Y la «función-nosotros» incluye dentro de sí misma a todas las demás. Comparado con lo que ésta designa, todo «yo», incluso todo lo que pueda ser llamado «vosotros», «ellos» o «ellas», es sólo una parte.

Y esta inexorable inclusión de todo «yo» dentro de un «nosotros» hace que, finalmente, pueda también comprenderse por qué en el encadenamiento de las acciones, los planes y los fines de muchos «yos» surge una y otra vez algo que, tal como es y será, no ha sido planeado, perseguido ni realizado por ninguna persona individual. Como es sabido, fue Hegel el primero en dar una interpretación histórico-filosófica de esta imagen de la vida social.

La explicó como un «ardid de la razón». Pero no se trata de un ardid ni de un producto de la razón. En comparación con la multiplicidad de los objetivos y deseos individuales en el conjunto de un tejido humano y, tanto más, en comparación con el continuado entrelazamiento de acciones y objetivos individuales a lo largo de muchas generaciones, la visión a largo plazo y los planes del ser humano individual son siempre extremadamente limitados. El entretejimiento y la reciprocidad de las acciones, fines y proyectos de muchas personas no son algo premeditado ni algo planeado; no son, en último término, algo susceptible de ser proyectado. «Ardid de la razón» —ésta es una expresión urdida a tientas, soñando despierto, para significar que las leyes propias de lo que las personas pueden llamar «nosotros» son más poderosas que los planes y la fijación de objetivos de cualquier yo individual. El entrelazamiento de las necesidades y deseos de muchos somete a cada uno de estos muchos a su decurso inexorable, que ninguno de ellos ha proyectado. Los hechos y las obras de las personas, entretejidos en el tejido social, adoptan una y otra vez un aspecto que no había sido pensado de antemano. Así, los seres humanos se enfrentan una y otra vez ante el resultado de sus propias acciones como lo estaba el aprendiz de brujo ante los espíritus que evocó y que, una vez conjurados, escaparon a su control: contemplan con asombro los giros y desarrollos de la corriente histórica de la que ellos mismos forman parte, sin poder controlarla.

Esto es válido también para las formas de relación más sencillas que las interpersonales. Así, por ejemplo, si dos personas distintas aspiran a una y la misma perspectiva social, ya se trate de un mismo trozo de terreno, de una misma mercancía, de un mismo mercado o de una misma posición social, este hecho condiciona algo que ninguno de los dos había premeditado ni proyectado: una relación de competencia de regularidades específicas o, según el caso, un descenso o un aumento de los precios. De esta manera, el entrelazamiento de meros deseos y planes de muchos individuos hace que se pongan en marcha mecanismos de monopolización en distintas esferas. Así, por ejemplo, del desordenado monopolio del poder, de la libre competencia de toda una capa de señores feudales, surgió lentamente, en el transcurso de los siglos, un monopolio central del ejercicio del poder, primero

privado y hereditario, finalmente controlable por amplios círculos, como centro de un aparato estatal. Lo mismo puede decirse de la creciente división de las funciones. Una mirada retrospectiva permite apreciar que, con toda certeza, tampoco esta división de las funciones, verificada a lo largo de los siglos en una continua transformación de las relaciones humanas en una dirección determinada, fue premeditada o planeada por una persona singular ni por un conjunto de personas. Probablemente todos los instrumentos e instituciones sociales particulares que a lo largo de tal proceso, sin ser proyectados, fueron adquiriendo paulatinamente contornos más definidos —asentamientos urbanos, máquinas, etcétera— empezaron desde un momento determinado a ser incluidos en la fijación de objetivos y planes de las personas particulares. Y, efectivamente, durante el transcurso de la historia occidental la porción planificable de las sociedades se hace cada vez mayor. Sin embargo, pese a ser así incluidos en los objetivos a corto plazo de numerosas personas singulares y grupos, todos estos instrumentos e instituciones sociales, considerados con la perspectiva de largos períodos de tiempo, siempre han avanzado en una dirección que ninguna persona ni grupo alguno de personas ha deseado o premeditado realmente. Del mismo modo, a lo largo del transcurso de la historia se ha caminado y se camina, con muchos avances y retrocesos, hacia una progresiva transformación del comportamiento humano dirigida hacia una mayor civilización. También en este andar cada uno de los pasos ha estado determinado por personas y grupos de personas; mas, sin duda, lo que ha surgido hasta hoy de este andar, nuestro modelo de conducta y nuestra estructura anímica, no han sido premeditados o planeados por personas singulares. Y así se mueve la sociedad humana en su conjunto, así tenía y tiene lugar todo el devenir histórico de la humanidad:

Nacido de planes, pero no planeado
Movido por fines, pero sin un fin.

II.

Problemas de la autoconciencia y de la concepción del ser humano (1940-1950)

A) Deseos y temores en la imagen
que los seres humanos tienen de sí mismos
como individuos y como sociedad *

1. Toda persona que escucha la palabra «sociedad» sabe a qué se está aludiendo con ella o, al menos, cree saberlo. Una generación transmite esta palabra a otra como se entrega una moneda de valor conocido, cuyo contenido ya no hace falta examinar. Cuando una persona dice «sociedad» y otra lo escucha, ambas se entienden sin más.

Pero, ¿nos entendemos realmente?

La «sociedad», como es sabido, somos todos nosotros, es la reunión de muchas personas. Pero la reunión de muchas personas forma en la India o en China un tipo de sociedad muy distinto al que forma en América o en Inglaterra; la sociedad que muchas personas singulares formaban en Europa en el siglo XII era distinta a la del siglo XVI o a la del siglo XX. Y, si bien es indudable que todas esas sociedades estaban y están compuestas únicamente por muchos individuos particulares, es también evidente que ese cambio de una forma de convivencia a otra no fue planeado por ninguno de esos individuos. Al menos, no se tiene constancia de que persona alguna del siglo XII o del siglo XVI haya trabajado consciente e intencionadamente en la formación de las sociedades de nuestros días que tienen la forma de Estados nacionales eminentemente urbanos y muy industrializados. ¿Qué tipo de formación es esta «sociedad», que formamos todos nosotros pero ninguno de nosotros, ni siquiera todos nosotros juntos, hemos querido y planificado tal como es hoy, que sólo existe porque existen muchas personas y que sólo permanece porque numerosas perso-

* Algunos pasajes del siguiente texto, sobre todo al inicio de los apartados A y C, constituyen una reelaboración directa de la primera parte de este libro.

nas quieren y hacen algo, esta «sociedad» cuya estructura, cuyas grandes transformaciones históricas, es evidente que no dependen de la voluntad de un conjunto de personas?

Si se observan las respuestas que suelen darse hoy a estas y otras preguntas parecidas, se observan, hablando vulgarmente, dos posturas enfrentadas. Una parte de la gente se aproxima a las formaciones histórico-sociales como si éstas hubieran sido bosquejadas, proyectadas y creadas por una serie de individuos o de entidades, tal como en efecto aparecen ante una mirada retrospectiva. Representantes particulares de esta postura pueden, en el fondo, advertir que su tipo de respuesta no es suficiente —como quiera que adapten y ajusten sus ideas para acomodarlas a los hechos, el modelo teórico al que aquéllas están ligadas es y seguirá siendo el de la creación planificada y racional de una obra, como un edificio o una máquina, realizada por individuos. Cuando tienen ante sí determinadas instituciones sociales, parlamentos, policías, dinero, impuestos, libros o lo que sea, buscan explicar éstas recurriendo a las personalidades que concibieron originalmente la idea de tales instituciones, o que fueron las primeras en llevarlas a la práctica. Cuando tienen que vérselas con géneros literarios buscan al hombre que dio el ejemplo a los otros. Cuando se topan con formaciones sociales difíciles de explicar de esta manera, como el lenguaje o el Estado, proceden al menos *como si* estas formaciones pudieran explicarse del mismo modo que aquellas otras creadas por personas premeditadamente y con una finalidad determinada. Pueden, por ejemplo, pensar que han explicado suficientemente la existencia del lenguaje en los seres humanos mediante la comprobación de que el fin del lenguaje es el entendimiento entre las personas, o la existencia del Estado mediante la explicación de que el fin de los Estados es el mantenimiento del orden, como si en el transcurso de la historia de la humanidad el lenguaje o la organización de personas en un Estado hubieran sido creados, debido a reflexiones racionales, para el cumplimiento de esos fines determinados. Y bastante a menudo, cuando encuentran fenómenos sociales que evidentemente no pueden ser explicados mediante este modelo, como, por ejemplo, la transformación de los estilos artísticos o el proceso de la civilización, simplemente dejan de pensar en ellos. No siguen preguntando.

Los representantes de la postura antagónica suelen despreciar este modo de aproximación a las formaciones históricas y sociales. Para éstos el individuo no desempeña prácticamente papel alguno. Como modelo teórico les sirven, en primer lugar, determinadas formas de observación y de explicación recogidas de las ciencias de la naturaleza puras o aplicadas. Pero aquí, como ocurre tan a menudo cuando se vierten modelos de pensamiento de un campo a otro, estos modelos propios de las ciencias de la naturaleza suelen presentar un carácter metafísico que, según las preferencias y las necesidades de cada investigador, adquiere un resabio bien a religión racional, bien a creencia mística. En general, se distinguen dos corrientes principales dentro de esta postura. Común a ambas es el intento por explicar las formaciones y procesos histórico-sociales como resultado inexorable de la acción de fuerzas anónimas y supraindividuales que escapan prácticamente por completo de las manos humanas. Pero los representantes de una de estas corrientes subrayan el eterno retorno de lo igual en las sociedades, mientras que los de la otra ponen el acento en la irrevocable transformación, en una dirección determinada, de las sociedades —o de la sociedad humana en general.

Los primeros conciben generalmente los procesos sociales como ciclos inevitables que se repiten de forma más o menos automática. Sus modelos teóricos proceden, por lo general, de la biología. Consideran la sociedad más o menos como una entidad orgánica supraindividual que inevitablemente atraviesa una juventud, una madurez y una vejez, para luego morir. Las cosmologías sociales de Spengler y Toynbee son ejemplos de esta concepción cíclica. Pero también han hallado mucho eco algunas formas modificadas de esta concepción estacionaria de la entidad social supraindividual; revestidas de los más diversos ropajes y matices, éstas no se encuentran únicamente en, digamos, libros especializados, sino también en el pensamiento popular. Recuérdese tan sólo aquella habitual manera de hablar que —sin que uno sea siempre consciente de ello— despierta la idea de que ciertos grupos sociales están poseídos por un espíritu supraindividual común que, a lo largo de los siglos, se manifiesta una y otra vez de idéntica manera —los antiguos griegos, por el «espíritu» de Grecia; los franceses, por el «espíritu» de Francia. O piénsese en la an-

tes muy difundida creencia de que el ciclo regular de auges y declives económicos o el eterno retorno de paz y guerra eran expresión de un orden natural de las cosas, sobre cuyo curso la mano del hombre no podía ejercer influencia alguna ni mediante la profundización en el conocimiento de sus causas ni mediante las así incrementadas posibilidades de encauzamiento.

Los representantes de la otra corriente principal de esta postura parten también de la idea de un acontecer social que se desarrolla de manera automática e inevitable. Pero éstos insisten en que este curso inevitable de los acontecimientos se realiza en una dirección. Incluyen el ritmo repetitivo dentro de un devenir estrictamente dirigido y sin retorno. Ven ante ellos una especie de banda transportadora por la que cada producto se dirige automáticamente hacia su destino, o una especie de calle de dirección única por la que todo el mundo está obligado a avanzar siempre en la misma dirección.

En ocasiones, como puede verse sobre todo en Hegel, este modo de pensar se plasma en una especie de panteísmo histórico: un espíritu universal, o Dios mismo, se encarna no en un universo estático, como en Spinoza, sino más bien en un universo móvil e histórico, y sirve para dar explicación al orden, la periodicidad y la pertinencia de ese universo.

Otros muestran un vivo interés por bajar de la constelación celeste de la metafísica y convertir la visión del proceso social encaminado inevitablemente en una dirección en algo positivamente comprobable. Comte y Marx, cada uno a su manera, son representantes tempranos de este interés. Su visión es grandiosa, pero todavía flota a mitad de camino entre el cielo y la tierra. Comte dirige su atención hacia una determinada sucesión de modos de pensar del hombre; a su entender, ahí radica la clave para comprender la sucesión histórico-social. En todos los ámbitos del pensamiento y la acción humanos, explica Comte, pueden diferenciarse —con muchos puntos de transición e intersecciones— tres estadios tan estrechamente ligados, que el segundo procede necesariamente del primero, y el tercero del segundo: un estadio antropocéntrico-religioso, en el cual esperanzas y temores humanos hacia una determinada creencia social se condensan en espíritus bienhechores o punitivos; un estadio metafísico-filosófico, en el

que conceptos abstractos como «naturaleza», «razón» o «espíritu» dan forma a otro panteón de entidades metafísicas, y, finalmente, un estadio físico-positivo, en el cual todas las ideas, todos los conceptos y teorías son adogmáticos, corregibles mediante la investigación sistemática y comprobables por la aplicación práctica. Marx dirige su atención hacia una sucesión, considerada inevitable, de las relaciones económicas, la cual representa para él el principal motor del desarrollo histórico-social y la clave para comprender éste. Durante este desarrollo automático de las relaciones sociales, explica Marx, un grupo cada vez más pequeño de propietarios de los medios de producción se encuentra frente a un grupo cada vez mayor de desposeídos, hasta que, finalmente, después de una predecible serie de inevitables explosiones sociales, los pobres desposeídos adquieren la supremacía. Ambos, Comte y Marx, se atuvieron más que la mayoría de sus predecesores filosóficos a una serie de hechos observables y comprobables. Pero ambos pecan aún de una sobremedida generalización y de un afán por hallar en el devenir histórico-social un carácter inexorable. Sus generalizaciones muchas veces exceden en demasía a los hechos. Suelen ver en las cosas asequibles a su observación sólo aquello que quieren ver, y eso que quieren ver lo explican como necesario. Se demuestran a sí mismos, e intentan demostrarnos, que el desarrollo histórico-social *tiene* obligatoriamente que realizarse en la dirección en que ellos desean que se realice. Insertan acontecimientos sociales parciales, efectivamente observables, dentro de una osada imagen global del desarrollo pasado y futuro de la humanidad, que refleja la dirección de sus temores y esperanzas. Y lo mismo puede decirse de toda esa legión que proclama no sólo un progreso parcial (que en muchos ámbitos puede efectivamente observarse), sino un desarrollo automático de la sociedad en la dirección de un progreso constante —y también cabe afirmar lo mismo de aquellos que explican el ritmo de auge y caída de las sociedades humanas (que realmente se observa aquí y allá) como una ley inexorable de la historia de la humanidad. Todos ellos hablan de la sociedad humana como de una entidad supraindividual a cuyas leyes estaban sometidos, impotentes, los hombres de su época, como sometidos estaban los griegos a la voluntad inexorable del destino.

Mientras para las personas de la postura opuesta las acciones individuales se encuentran en el centro del interés, mientras los fenómenos que no pueden ser explicados según el modelo de algo planeado y creado desaparecen en cierta medida del círculo visual de esas personas, aquí el interés se centra precisamente sobre aquello que difícilmente puede ser comprendido desde la otra perspectiva: formas de pensamiento, estilos, formas económicas e instituciones. Y mientras allí en el fondo queda oscuro cómo puede tenderse un puente desde las acciones o metas de las personas singulares hasta tales formaciones sociales, aquí, tanto si se explican estas formaciones a partir del modelo de fuerzas mecánicas y anónimas basado en las ciencias de la naturaleza, como si se explican según el modelo de fuerzas espirituales supraindividuales, queda no menos oscuro cómo puede construirse un puente desde estas fuerzas hasta las personas singulares, hasta los objetivos y acciones individuales.

Es indudable que dificultades de este tipo no se encuentran únicamente cuando uno se ocupa de hechos históricos y sociales, en el sentido más restringido de la palabra. También hay que luchar contra este tipo de dificultades cuando se busca acceder a los seres humanos y su sociedad partiendo de las funciones psíquicas. También en las ciencias que se ocupan con hechos de esta índole nos topamos, por un lado, con corrientes de investigación que tratan al individuo particular como algo completamente aislado. Estas teorías buscan dilucidar la estructura de las funciones psíquicas del ser humano individual prescindiendo por completo de sus relaciones con todas las demás personas, y se esfuerzan por explicar fenómenos sociales, sistemas estatales y económicos, idiomas, tipos de familias y de modos de pensar, o lo que sea, como si se tratara de una especie de mosaico formado por las acciones, por las funciones psíquicas de seres humanos individuales. Y, por otro lado, existen corrientes de investigación socio-psicológicas cuyos problemas y teorías no pueden armonizar con los de aquellas psicologías que se orientan hacia los individuos particulares. A veces desde esta segunda postura, como ocurría en la postura correspondiente en las otras ciencias sociales, se atribuye a agrupaciones sociales o a una masa de personas un alma propia que se encuentra más allá de las almas individuales,

un *anima colectiva* o *group mind*. Y cuando no se va tan lejos, se suelen considerar los fenómenos psico-sociales como la suma o, lo que viene a ser lo mismo, como el promedio de comportamiento de un cúmulo de individuos. Así, la sociedad aparece simplemente como un amontonamiento de muchos individuos particulares; la determinación estadística de conductas y acciones, lejos de ser considerada como una herramienta necesaria, se contempla más bien como el objetivo y el más poderoso argumento de la investigación socio-psicológica. Y, sea cual sea el proceder particular de las diferentes corrientes de investigación de las psicologías del individuo y de las psicologías sociales, también aquí queda siempre más o menos oscuro cómo han de relacionarse los objetos de estudio de ambas formas de entender la psicología. Muy a menudo parece como si la psicología del individuo y la psicología social fueran dos disciplinas completamente independientes. Y las cuestiones de que se ocupa cada una de ellas están enmarcadas de antemano de manera tal, que parece también como si en la realidad existiera un abismo insondable entre el individuo y la sociedad.

Dondequiera que se mire, se enfrenta uno con las mismas antinomias: tenemos una cierta noción habitual de lo que somos nosotros mismos en tanto que individuos particulares. Y tenemos también una noción más o menos precisa de lo que queremos expresar cuando decimos «sociedad». Pero estas dos nociones, la conciencia de nosotros mismos en tanto que sociedad y la conciencia de nosotros mismos en tanto que individuos, nunca encajan completamente la una en la otra. Es indudable que, al mismo tiempo, tenemos más o menos claro que no existe tal abismo entre individuo y sociedad. Toda sociedad humana está compuesta por individuos particulares, y todo individuo humano llega a ser verdaderamente humano sólo cuando aprende a actuar, a hablar, a sentir, en una sociedad formada por otras personas. La sociedad sin individuos, el individuo sin sociedad, son absurdos. Pero cuando intentamos reproducir mentalmente lo que vivimos realmente día tras día, siempre aparecen aquí y allá, como en un rompecabezas cuyas piezas no encajaran para formar toda la figura, nuevas brechas y agujeros en nuestras cadenas cognoscitivas.

Lo que nos falta —reconozcámoslo— son modelos mentales y

una visión global con cuya ayuda podamos conseguir una mejor armonía entre nuestra concepción de los seres humanos como individuos y nuestra concepción de los seres humanos como sociedad. Según parece, somos incapaces de explicarnos cómo es posible que cada persona particular sea algo único, distinto a todo lo demás, un ser que siente de un modo determinado, de un modo en el que nadie, excepto él, siente, un ser que vive lo que ningún otro vive, que hace lo que ningún otro hace, un ser por sí mismo, y al mismo tiempo un ser para otros y entre otros, con los que forma sociedades de estructura cambiante, cuya historia, tal como transcurre en realidad a lo largo de los siglos, no ha sido premeditada, ni planeada, ni mucho menos provocada, por ninguna de las personas que la forman, y sin ninguna duda tampoco por todas ellas juntas; sociedades sin las cuales el individuo no podría sobrevivir de pequeño, sin las cuales no aprendería a hablar, pensar, amar y comportarse como un ser humano.

2. Cuando un médico examina a personas cuyos síntomas son contradictorios e incomprensibles, lo primero que hace es dejar que sus pensamientos vaguen de un lado a otro, intentando recordar, a la luz de los conocimientos que ha adquirido hasta ese momento, qué tipos de explicación son posibles en tales casos.

¿Qué ocurre en lo que se refiere a nuestro problema? ¿Es posible que las dificultades halladas para conseguir una mejor armonía entre las concepciones dominantes de los seres humanos como individuos y de los seres humanos como sociedad radiquen en la naturaleza de la cuestión, en la «cosa en sí», en que los «seres humanos en sociedad» sean objeto de reflexión humana? ¿O acaso la base de estas dificultades se encuentra en las formas de pensamiento que habitualmente empleamos para descifrarnos a nosotros mismos como objetos de nuestra reflexión? Podría ser que éstas tuvieran algo que ver con la singularidad de la situación en que los seres humanos en sociedad se enfrentan a sí mismos como objeto de su reflexión. Durante la transición desde los modos de pensar y observar más fríos y menos cargados de prejuicios en el ámbito de la naturaleza inerte, característicos del conocimiento científico de la naturaleza —en oposición al mágico-mítico—, hasta los modos de pensar y observar más fríos y menos cargados de

prejuicios en el ámbito del universo humano, debemos, por así decirlo, ascender a un nuevo nivel de autoconciencia. ¿Tienen quizá las dificultades con que uno se topa en muchos aspectos de la reflexión sobre los problemas del universo humano algo que ver con que la resolución de tales problemas implica la disolución de formas usuales de autoconciencia, de imágenes familiares y muy queridas a nuestro yo? ¿Guardan esas dificultades alguna relación con el hecho de que la superación de estos problemas, tanto en la reflexión como en la práctica, requiere una profunda revisión de nuestra concepción del ser humano?

Dice mucho el que los diferentes modos de vida de los Estados nacionales altamente industrializados comporten formas muy determinadas de concebir al ser humano y de autoconciencia individual, formas que se diferencian muy claramente de la autoconciencia, modelada socialmente, propia de otros grupos sociales o del mismo grupo en épocas pasadas. ¿Es posible que las dificultades y contradicciones que surgen cuando se reflexiona sobre la relación entre individuo y sociedad estén vinculadas a modos de vida específicos de estos grupos sociales determinados? ¿Y que formas de concebir al ser humano en las que se refleja el estado de la autoconciencia humana en sociedades estatales eminentemente urbanas y diferenciadas no correspondan en absoluto a lo que realmente somos como seres humanos que viven en sociedad?

Ciertamente, en sociedades estatales diferenciadas la influencia de modos de pensar y comportamientos consolidados con el ascenso de las ciencias de la naturaleza en el trato de los fenómenos naturales inertes se ha extendido mucho más allá de su ámbito original. Pero tal vez los modos de pensar y los comportamientos de este tipo no sean suficientes para resolver cuestiones como la de la relación entre persona individual y sociedad. De ser así, sería muy posible que la insuficiencia del pensamiento según las ciencias de la naturaleza clásicas reforzara la tendencia del ser humano a buscar un agradable refugio en concepciones precientíficas, mágico-míticas, de sí mismo.

Quizá sea algo más difícil para el ser humano observarse y explicarse a sí mismo directamente, sin el obstáculo de sus propios deseos y temores, que descorrer el velo de las relaciones establecidas en la naturaleza inerte. Está muy bien que los filósofos

nos increpen a través de los siglos: «¡Conócete a ti mismo!» Pero, cuando se plantea este desafío, la mayoría de la gente acaso sienta y piense: «¡Tanto no queremos saber!»

Por otra parte, también es posible que nuestra capacidad para poner término a las catástrofes aniquiladoras de vida y sentido ocurridas a lo largo de la historia y para reducir los daños que unas personas causan a otras sea tan escasa precisamente porque no podemos prescindir de las queridas fantasías con que tradicionalmente revestimos nuestro ser. De hecho, avanzamos a lo largo de la historia humana como los pasajeros de un tren que corre cada vez más rápido, sin conductor y sin posibilidad de ser controlado por los viajeros: nadie sabe hacia dónde es el viaje o cuándo será el próximo choque, ni qué se puede hacer para controlar mejor el tren. ¿Acaso nuestra capacidad de dirigirnos a nosotros mismos como seres humanos que viven en sociedad es tan escasa precisamente porque nos es extremadamente difícil atravesar las máscaras protectoras con que nos cubrimos —máscaras nacidas de deseos y temores— y vernos tal como somos realmente? Y, ¿no es quizá la capacidad de atravesar estas fantasías protectoras tan pobre porque también es pobre nuestra capacidad para controlar el peligro constante que, a lo largo de la historia de la humanidad, unos grupos humanos representan para otros grupos humanos? ¿Acaso nos es tan difícil apartar de nuestra reflexión sobre el ser humano los testimonios de nuestra conmoción, nuestras imágenes nacidas de deseos y temores, precisamente porque todavía estamos indefensos ante los peligros que, de una u otra forma, los seres humanos representan unos para otros, y porque nada puede librarnos de esos peligros, nada puede hacer que soportemos nuestra propia indefensión ante el decurso pleno de catástrofes de la historia humana, excepto el ocultamiento de esos peligros, su destierro de nuestra conciencia? Y, ¿no contribuye este ocultamiento con velos mentales, en los que los resultados de observaciones ajustadas a la realidad son tejidos con hilos de ilusión, a que no seamos capaces de controlar en mayor medida la interminable destrucción de grupos humanos por parte de otros grupos humanos?

Estas relaciones entre el contenido de fantasía y el contenido de realidad de las concepciones humanas y el grado de control del

ámbito de la existencia al que remiten esas concepciones no son nada nuevo. Anteriormente, el modo de percibir del hombre también era poco ajustado a la realidad en lo concerniente a los fenómenos naturales, y éstos eran también menos controlables. Y tampoco en ese caso una de esas dos cosas era la causa y la otra el efecto. También entonces existía un constante movimiento circular.

Piénsese en el empleo de la magia. Como forma de pensamiento y de acción, sirve para que las personas imaginen que influyen sobre fenómenos en los que realmente apenas pueden intervenir, como, por ejemplo, campos y rebaños que medran o se echan a perder, rayos, lluvia, epidemias y otros fenómenos naturales que afectan profundamente sus vidas. La magia ayuda a aliviar, mediante pensamientos y actos cargados de fantasía, el carácter insoportable de una situación en la que, como niños pequeños, los seres humanos están expuestos a peligros misteriosos e incontrolables. Fórmulas y prácticas mágicas hacen que sea posible ocultar y desterrar de la conciencia los temores que produce esa situación, la total inseguridad y la vulnerabilidad que conlleva, el omnipresente horizonte de dolor y muerte. Proporcionan a quienes se sirven de ellas la sensación de que conocen las conexiones entre las cosas y tienen poder sobre su curso. Y si, como suele suceder, la creencia en la eficacia de fórmulas y prácticas mágicas es compartida por la gran mayoría de las personas de un determinado grupo social, ésta adquiere una firmeza muy difícil de quebrantar. Así, pues, esta ligazón del pensamiento y la acción con formas de percepción mágico-míticas hace que sea muy difícil para los seres humanos —y a menudo imposible— atenuar con ayuda de formas de conocimiento y actuación más ajustadas a la realidad la constante amenaza que ejercen sobre ellos los fenómenos naturales incontrolables, así como adquirir un mayor dominio sobre éstos.

No hace falta discutir aquí cómo pudo el ser humano romper las tenazas del mencionado círculo vicioso en este ámbito de su vida, en su relación con los fenómenos de la naturaleza física. Baste decir que este problema constituye uno de los puntos claves en el desarrollo de una teoría del conocimiento en la que se reconcilian y equilibran las dos principales corrientes —la teoría

del conocimiento clásica, filosófica, y la teoría sociológica del conocimiento—, y que al plantearse sus problemas considera tanto la adquisición de conocimientos sobre contextos humanos, en la forma de ciencias sociales, como la adquisición de conocimientos referentes a contextos naturales extrahumanos, en la forma de ciencias de la naturaleza. La forma fundamental, el círculo vicioso, se encuentra en los dos ámbitos. Pero en el de la existencia humano-social se encuentra, por así decirlo, en otro nivel que en el ámbito de los contextos naturales extrahumanos, o, más exactamente, se encuentra en otro nivel que la situación de los seres humanos actuantes y pensantes en relación con este ámbito natural extrahumano —por lo menos en sociedades industrializadas diferenciadas, en las que el contenido de fantasía del pensamiento general sobre fenómenos naturales es relativamente escaso y la capacidad de controlar estos fenómenos es relativamente grande. El carácter inexorable del viejo círculo vicioso se hace muy palpable en la consideración de los problemas de la convivencia humana y en el manejo de tales problemas: en este ámbito la capacidad para controlar los fenómenos es menor; el pensamiento tiene un mayor contenido de emociones y de fantasías; y es más difícil plantear y resolver los problemas de manera relativamente imparcial o, como suele decirse, «racional».

La tradicional concepción de una «razón» o una «racionalidad» que habría sido dada al hombre por naturaleza, como característica esencial del género humano, y que, como la luz de un faro, iluminaría de forma pareja todos los alrededores, a no ser que se topara con un obstáculo, se ajusta sólo de manera muy imperfecta a lo que puede observarse efectivamente en los seres humanos. Usual como es hoy en día, esta concepción corresponde a una imagen del ser humano en la que las observaciones comprobables están aún muy entremezcladas con fantasías nacidas de deseos y temores. La suposición de que, si nada lo estorba, el pensamiento humano funciona automáticamente y de la misma forma en todas las épocas, en toda situación y según leyes eternas, es una amalgama de conocimientos efectivos e ideales cargados de emociones; esta suposición contiene un requerimiento moral (con el que, como tal, huelga discutir) que se enmascara como hecho. Y mientras se acepten como evidentes formas de autocon-

ciencia e imágenes del ser humano de este tipo, con todos los enmascaramientos e impurezas que contienen, difícilmente podrá resolverse el problema aquí tratado. La insuficiencia de estas concepciones aparece con bastante nitidez incluso si se centra la mirada únicamente en las sociedades industrializadas de nuestros días. No hay apenas nada tan característico de la situación y del carácter de los seres humanos de tales sociedades como el grado relativamente elevado de «racionalidad», de «ajustamiento a los hechos» —o, mejor dicho, el grado relativamente elevado de adecuación del pensamiento y de capacidad para controlar los fenómenos— alcanzado en el ámbito de los fenómenos naturales físicos, y el grado comparativamente menor alcanzado en el ámbito de la convivencia de los propios seres humanos.

Y estas desigualdades de la situación del hombre en amplios campos de la sociedad se reflejan en el diferente estado en que se encuentran las ciencias correspondientes, lo cual, a su vez, contribuye al mantenimiento de esas desigualdades. Las ciencias de la naturaleza suelen producir en el pensar general en torno a fenómenos naturales un rechazo de concepciones emocionales nacidas de deseos y temores, sobre todo gracias a los éxitos prácticos de su aplicación a problemas técnicos. Por su parte, en general, las ciencias sociales todavía están, tanto en sus ideas básicas como en su formulación de conceptos, profundamente arraigadas en concepciones emocionales nacidas de deseos y temores, y mayoritariamente aceptadas en su grupo social. Incluso conceptos y métodos de investigación que han demostrado su adecuación en el ámbito de las ciencias de la naturaleza suelen adquirir, al ser adoptados de manera poco crítica por las ciencias sociales, un regusto mágico: otorgan a quienes se sirven de ellos una sensación de agudeza y poder, sin realmente concederles, al mismo tiempo o en la misma medida, tales agudeza y poder.

Las ciencias no existen en el aire. Es por esto un vano esfuerzo construir un modelo de ciencia que se desarrolle como si ése fuera el caso. Al ejercer y recibir influencias, el estado de desarrollo de las ciencias humanas, como el de las ciencias de la naturaleza, es representativo de una situación específica del ser humano.

En el contexto de los fenómenos naturales los seres humanos han conseguido en mayor medida que en el de los fenómenos

histórico-sociales salir de ese círculo vicioso en el cual el grado de inseguridad, la intensidad de las amenazas y peligros a que se enfrenta el hombre, dependen del grado de ajustamiento a la realidad del pensamiento y la acción humanos, y viceversa. En el contexto de los fenómenos naturales el ser humano ha conseguido poco a poco, a lo largo de los siglos, contener las amenazas y desarrollar modelos de pensamiento y acción caracterizados por un escaso grado de temor y un alto grado de imparcialidad y adecuación a la realidad. Aquello que llamamos «ciencias de la naturaleza» es un elemento característico de esta situación.

Sin embargo, en el ámbito de las relaciones humano-sociales el ser humano continúa inmerso honda e inevitablemente en el círculo vicioso. Su capacidad para superar pensando y actuando de manera conforme a la realidad los problemas que se le plantean es tanto menor cuanto mayor es la amenaza que peligros, tensiones y conflictos incontrolables surgidos del ámbito de estos problemas representan para su vida y, de acuerdo con esto, mayores son los temores, esperanzas y deseos que lo dominan; y su capacidad para contener los peligros, conflictos y amenazas a los que se ve expuesto es tanto menor cuanto mayores son la falta de ajustamiento a la realidad de su pensamiento y acción y el grado de fantasía y emociones que los dirigen. En su forma actual, las ciencias humanas y, en general, las concepciones que tiene el ser humano de sí mismo como «individuo» y como «sociedad» están, dicho en otras palabras, determinadas por una situación en la cual los seres humanos, como individuos y como sociedades, se ponen unos a otros en peligro y originan temores de considerable intensidad y bastante difíciles de controlar; y, por su parte, estas formas del conocimiento y del pensamiento en torno al ser humano contribuyen a que estos peligros y temores se reproduzcan incesantemente; estas formas de conocimiento y pensamiento no son únicamente formas condicionadas, sino también condicionantes de la situación. Como antes sucedía en lo referente a los fenómenos naturales, también en lo referente a los fenómenos sociales —como corresponde al elevado grado de inseguridad, peligro y vulnerabilidad existente en este ámbito— poseen una función específica las fantasías colectivas y las prácticas semimágicas. También aquí estas fantasías colectivas y prácticas semimágicas ayudan a las

personas a soportar la inseguridad de unas circunstancias que no pueden dominar. Protegen a las personas de la total irrupción en su conciencia de peligros ante los cuales nada pueden hacer. Les sirven como armas de defensa y resistencia en sus confrontaciones mutuas. Refuerzan la cohesión de los grupos sociales y dan a sus miembros una sensación de dominio sobre acontecimientos que, en la práctica, generalmente sólo pueden controlar en escasa medida. Descubrir su carácter fantástico es peligroso o, cuando menos, es sentido como un acto peligroso y quizás incluso hostil. Su eficacia social descansa en buena parte en que no se contemplan como fantasías, sino como ideas fundadas en hechos. Y puesto que, como fantasías colectivas, ejercen un efecto sobre la sociedad, constituyen ellas mismas —a diferencia de muchas fantasías puramente personales— una porción de la realidad social.

Pero lo dicho antes sobre la función social de concepciones míticas y prácticas mágicas en relación con los fenómenos naturales vale también para la función de éstas en el ámbito de la vida social. También en lo social estos modos de pensar y actuar con fuerte carga emocional contribuyen a que los peligros y temores que se busca conjurar con su ayuda continúen siendo incontrolables y quizás incluso se refuercen. La convicción colectiva de que estas concepciones están fundadas en hechos les confiere una solidez y una firmeza que impide —como también ocurre con las concepciones mágico-míticas de la naturaleza observables en sociedades menos complejas— que puedan ser quebrantadas mediante una simple referencia a hechos contradictorios.

Así, por ejemplo, las ideologías nacionales y el convencimiento común del peculiar valor, la grandeza y la superioridad de la tradición nacional propia —que, tácita o explícitamente, va ligado a estas ideologías— contribuyen, por una parte, a afirmar la cohesión de las personas pertenecientes a un Estado y a que éstas cierren filas cuando amenaza un peligro; pero, por otra parte, contribuyen también a avivar el fuego de los antagonismos y tensiones entre naciones, con lo cual mantienen o incluso incrementan el peligro del cual debían proteger. Con bastante frecuencia planteamientos de valores que, en tanto que arremeten contra tendencias destructoras de la vida y del sentido, constituyen la esencia de aquello que confiere a la vida significado y sentido, contribuyen

a que las tendencias destructoras de la vida y del sentido se reaviven constantemente, y con ellas también la forma específica de planteamiento de valores que sirve como escudo y defensa contra ese tipo de amenaza.

3. Algo parecido cabe afirmar de las habituales concepciones de aquello que denominamos «individuo» y «sociedad», en particular de la relación entre individuo y sociedad. También la discusión de esta relación está condicionada por peligros y temores de la más diversa índole. Peligros y temores que están asimismo en relación con la situación de las personas que participan en la discusión; cuanto menor es la atención que se dirige a esta situación, tanto mayor es su influencia tácita sobre el desarrollo de la discusión, tanto mayor es la sujeción de los participantes a los partidismos del amplio campo social y menor es su autonomía de pensamiento.

Así, por ejemplo, no carece de importancia para la discusión de estos problemas el hecho de que en el amplio campo de la sociedad se estén produciendo confrontaciones entre partidos, clases y grupos de Estados acreditados por credos que sustentan *valoraciones* diametralmente opuestas del «individuo» y de la «sociedad». En su forma más popular, los credos de una de las partes presentan a los «individuos» como medio y al «todo social» como fin y valor supremo, mientras que los de la otra parte, de manera inversa, presentan a la «sociedad» como medio y a los «individuos» como fin y valor supremo. Y en ambos casos estos ideales, estas imágenes directrices, este planteamiento de objetivos del pensar y el actuar políticos a menudo se presentan simplemente como hechos. Con mucha frecuencia se afirma que *es* así lo que uno reclama y desea que *fuese* así. En este sentido, por ejemplo, miembros de un grupo en el que es lícito reclamar y desear que los intereses del Estado o de alguna otra organización social *deben* primar sobre los del individuo, pueden creer percibir que, en efecto, colectivos sociales de tal o cual tipo *son* siempre más reales y más determinantes que los individuos que los componen. Y, a la inversa, miembros de grupos sociales en los que es lícito reclamar y desear que los intereses de los individuos *deben* primar sobre los de los grupos que éstos forman, a menudo creen perci-

bir que precisamente los seres humanos individuales *son* lo verdaderamente real, lo que «existe» de hecho, mientras que los grupos sociales son algo complementario, algo menos real y quizás incluso algo meramente mental y abstracto. En ambos casos se funde lo que uno desea y reclama que debería ser con observaciones de lo que realmente es; y normalmente lo primero prevalece sobre lo segundo, como corresponde a la intensidad de la perturbación a la que, dentro del campo de fuerza de tensiones sociales y políticas, están expuestos quienes sustentan estos credos sociales opuestos.

Así, pues, no es tarea fácil dejar de lado estos credos sociales e intentar sin más desarrollar modelos mentales de «individuo» y «sociedad» que estén más en consonancia con lo que realmente *es*, con lo que, tras un sistemático trabajo de observación y reflexión, demuestra su carácter fáctico. Considerado a largo plazo, esto bien puede ayudar a aflojar un tanto el abrazo del círculo vicioso en el cual una capacidad relativamente baja para controlar acontecimientos trae como consecuencia un grado relativamente elevado de fantasías emocionales, un menor autocontrol del pensamiento en torno a esos acontecimientos, lo cual, a su vez, desemboca en una escasa capacidad para controlar los acontecimientos. Considerado a corto plazo, no es difícil que el intento por despojar a la relación entre «individuo» y «sociedad», tal como realmente y en todo momento *es*, del revestimiento de concepciones temporales nacidas de deseos y temores, esto es, de las doctrinas antagónicas pero gemelas del «individualismo» y del «colectivismo», parezca un atrevimiento vano y sin sentido.

Actualmente ya las meras palabras, las expresiones como «individuo», «sociedad», «personalidad», «colectivo» y similares, son utilizadas como armas en las luchas de poder entre distintos partidos y grupos de Estados, y, como tales, están tan impregnadas de contenido emocional, que resulta difícil separar el núcleo real de los deseos y temores con que lo han impregnado las personas implicadas en tales luchas de poder. Así como antes se utilizaban fórmulas mágicas para curar enfermedades cuya causa no se podía determinar mediante un diagnóstico ajustado a los hechos, así también hoy en día se emplean muchas veces doctrinas mágicas como medio para solucionar problemas humanos sociales, sin siquiera

—dejando de lado deseos y temores— intentar establecer un diagnóstico. Y palabras como «individuo» y «sociedad» desempeñan un papel considerable en tales doctrinas como símbolos y como consignas.

La palabra «individuo», por ejemplo, puede evocar sentimientos negativos en algunas personas porque para ellas la doctrina del «individualismo» posee un gustillo desagradable. Para esas personas esta palabra puede ir asociada a la imagen de individuos despiadados y brutales que buscan oprimir a otros y enriquecerse a sus expensas. O les puede despertar sentimientos negativos porque les parece que el cumplimiento de su vida individual o, en general, el ideal supremo de la humanidad se encuentran en la subordinación de la persona al Estado o a cualquier otro grupo social, la entrega a la nación, la solidaridad de clase, el sometimiento a los mandatos de la Iglesia o la autoinmolación por un grupo racial. Y es posible que sentimientos de este tipo se concreten luego en la idea mitológica de que unidades sociales, como naciones, razas o clases, poseen una existencia efectiva anterior e independiente de todo individuo, en la idea de que, por así decirlo, existen *sociedades sin individuos*.

Y a la inversa: en la conciencia de otros la palabra «individuo» puede estar asociada, con orgullo, a su posición autónoma dentro de la sociedad. Para estas personas la palabra «individuo» es un símbolo de aquello que posibilita que el ser humano particular pueda, gracias a su propia capacidad, realizarse independientemente de todos los demás y en competencia con ellos; esta palabra les parece el eco de todas las valoraciones positivas de su ideal, del «individualismo». O bien despierta en ellos la imagen de grandes personalidades creadoras a las que veneran, a las que procuran emular y con las que quizás, en un rincón de su alma, se identifican. Y, así, «sociedad» puede significar para estas personas lo que hace iguales a todos los seres humanos, lo que se interpone en el camino del desarrollo o la ascensión de la personalidad individual. La imagen que evoca en ellos la palabra «sociedad» puede ser la de una densa masa de personas grises e indiferenciables que amenaza con rebajar a todas las personas a un mismo nivel. Puede parecerles la esencia de todas las fuerzas que se interponen en el camino de la autorrealización del individuo,

que impiden al ser humano particular el pleno desarrollo y cumplimiento de todas sus posibilidades —en suma, puede parecerles aquello que, más que ninguna otra cosa, limita y amenaza su libertad. Y sentimientos de este tipo tal vez se concreten en la idea de que en un principio existían únicamente individuos particulares —*individuos sin sociedad*— que, en cierto modo, sólo posteriormente trabaron relaciones y se reunieron en grupos sociales.

En fin, lo que se entiende por «individuo» y por «sociedad» todavía depende en gran medida de la forma de aquello que las personas desean y temen; está todavía muy determinado por ideales y antiideales cargados de sentimientos positivos y negativos, respectivamente. Las personas sienten que «individuo» y «sociedad» son algo separado y, bastante a menudo, incluso opuesto —no porque efectivamente puedan observarse como entidades separadas y opuestas, sino porque estas palabras están asociadas a sentimientos y valores afectivos distintos y, muchas veces, opuestos. Estos patrones emocionales se interponen ante los ojos de la mente como pautas de selección; determinan en buena parte qué hechos se consideran esenciales y cuáles ocupan un plano secundario cuando se reflexiona acerca de los seres humanos particulares y las agrupaciones sociales que éstos forman; y cuando, como sucede en la actualidad, este mecanismo de selección funciona de tal modo que los aspectos individuales y los aspectos sociales de las personas son percibidos y valorados como algo distinto, no es difícil que se les atribuya una especie de existencia singular, una existencia distinta.

4. En la praxis cotidiana, en el trato directo con las personas, suele resultar obvio que estos diferentes aspectos de los seres humanos son inseparables. Se encuentra muy natural que un hombre determinado sea esa persona única llamada Hans-Heinz Weber y que, al mismo tiempo, sea alemán, bávaro, muniqués, católico, editor, casado y padre de tres hijos. Es posible enfocar la lente de nuestra atención a mayor o menor distancia; podemos dirigirla hacia aquello que permite que una persona destaque sobre las demás como algo único y que lo diferencia de todas las otras personas; podemos dirigirla a lo que une a esa persona con otras, a

sus relaciones, a sus dependencias respecto de otras personas y, finalmente, a los cambios y estructuras específicos del tejido social en el que se encuentra la persona.

Hemos alcanzado un estadio del desarrollo lingüístico e intelectual gracias al cual generalmente es posible calificar mediante distintas expresiones los diversos planos enfocados desde las diferentes posiciones de la lente. Siempre son las mismas personas las enfocadas, pero desde una posición de la lente se las ve como individuos; desde otras, como unidades sociales más pequeñas o más grandes —como familias, como naciones o quizá también como empresas económicas, asociaciones profesionales y capas sociales. Como punto de partida hacia la problemática en cuestión, esto resulta bastante sencillo; y si fuera posible seguir esta problemática como observador ajeno y distanciado, se podría ir aún más lejos.

Sin embargo, en el transcurso de las tensiones y luchas por el poder entre quienes sustentan ideales sociales opuestos, las expresiones «individuo» y «sociedad» adquieren también el significado de símbolos emocionales. La pregunta en torno a qué tipo de relación existe realmente entre aquello que se denomina «individual» y aquello que recibe el calificativo de «social» queda relegada a un segundo plano por la cuestión de si un aspecto es más importante que el otro. Y, puesto que en la polémica normalmente se concede mayor valor a unos ideales que a los otros e incluso se considera que los unos son positivos y los otros negativos, estas dos expresiones, «individuo» y «sociedad», son utilizadas como si se tratara de dos entidades distintas o de dos personas distintas. Se habla de «individuo» y «sociedad» de la misma manera en que se habla de sal y pimienta o de padre y madre. Se piensa y se habla manejando dos términos mediante los cuales fenómenos humanos de dos planos de observación inseparables son, en general, clasificados como si se tratara de dos entidades distintas, capaces de existir la una sin la otra. Esto, la concepción de la existencia separada de ambos, de individuos que, de algún modo, existirían más allá de la sociedad, o de sociedades que, de algún modo, existirían más allá de los individuos, es, de hecho, uno de los presupuestos tácitos que comparten los antagonistas enfrentados en la polémica entre «individualistas» y «colectivistas» —o como

quieran llamarse. Es uno de los fundamentos no probados ni discutidos de esta polémica.

Tomado como punto de partida para la discusión acerca de la cuestión de cómo es realmente la relación entre los aspectos individual y social de los seres humanos, este empleo de las palabras «individuo» y «sociedad» conduce una y otra vez al pensamiento hacia el callejón sin salida de los falsos problemas irresolubles. La idea que despierta esta utilización de los términos, la imagen de dos entidades distintas separadas por un hondo abismo o incluso por una oposición insalvable, es en gran medida responsable de las infinitas discusiones en torno a cuál de los dos «fue» primero: el «individuo» o la «sociedad» —variaciones sobre el viejo tema del huevo y la gallina—, o de las discusiones sobre la otra cuestión, la de quién condiciona a quién: «¿Se debe partir de los "individuos" para comprender las "sociedades", o de los fenómenos sociales para explicar los fenómenos individuales?» Tomada como fundamento indiscutido de investigaciones científicas, esta concepción contribuye a ocultar que la división de las ciencias humanas en unas que se ocupan de los individuos y en otras que se ocupan de las sociedades no es sino una etapa de la distribución de la labor científica que tarde o temprano tendrá que conducir a fusiones y síntesis; contribuye a ocultar que esta división de las ciencias humanas encuentra su justificación en la existencia particular de los propios objetos estudiados. Hace más intrincado el problema de las ciencias de la historia: «¿Proviene el impulso de los cambios históricos de grandes personalidades o de fuerzas sociales impersonales?» Aquí, con otras palabras, tenemos un ejemplo típico de la manera en que divergencias en las valoraciones y emociones ligadas a distintos aspectos o funciones de una misma entidad conducen, al emplearse las palabras correspondientes, a la idea de que en realidad existen entidades distintas. Y, puesto que al seguir tales controversias uno muy a menudo se ve impulsado a atribuir una mayor realidad a aquello a lo que concede un valor mayor y por lo que siente emociones más positivas, se termina desembocando en discusiones que recuerdan las de los escolásticos en torno a la realidad de los conceptos: «¿Son las relaciones sociales la verdadera realidad y los individuos tan sólo un producto del medio social?» «¿Son los individuos la ver-

dadera realidad y las sociedades únicamente un *flatum vocis*?» «¿O acaso son ambos igualmente reales y guardan entre sí una reciprocidad?»

Cuando se dice esto y se toma clara conciencia de lo que se está diciendo, no resulta difícil comprender que todas las formas de pensar y hablar que conducen a que los términos «individuo» y «sociedad» sean utilizados como si se estuviera frente a dos entidades separadas e independientes la una de la otra —y entre estas formas de pensamiento, y no en último término, también la idea de su «reciprocidad»— son aún bastante torpes y no muy ajustadas a la realidad. Y, si se recurre a los conocimientos históricos sobre sociedades europeas de épocas pasadas o al conocimiento que se tiene de sociedades contemporáneas con un grado menor de desarrollo, no resulta nada difícil advertir que la idea de tales separación y oposición entre «individuo» y «sociedad», entre el «yo» y los «otros», tal como existe hoy en día, no es en modo alguno una idea evidente y común a todos los seres humanos, no es un tipo de autopercepción del ser humano que haya prevalecido en todas las épocas.

Sin embargo, insuficientes como son para comprender el estado real de las cosas, estos modos de pensar y hablar son perfectamente legítimos y veraces como medio de expresión de la experiencia de sí mismos que poseen las personas de una determinada época histórica, los miembros de los grupos humanos actuales más diferenciados e individualizados. Y por mucho que puedan salir a la luz hechos a los que cabría aludir para demostrar que estas formas de percepción y la correspondiente formulación de conceptos no se ajustan mucho a la realidad, ejercen aquéllas sobre muchas personas tal poder de convicción, que difícilmente se les puede hacer tambalear aludiendo a hechos.

Los usos lingüísticos y mentales predominantes otorgan a éstos y a muchos otros términos referentes al universo humano un amplio margen para la intervención de cargas emocionales. Por lo tanto, normalmente su significado es más sintomático de la situación anímica de los hablantes que de aquello de lo que hablan. Pero esta carga emocional relativamente intensa que poseen el pensar y el hablar cuando giran en torno a acontecimientos del universo humano no es indicio de algún defecto de aquello que,

también de forma algo objetivante, algo metafísica, denominamos «entendimiento» o «razón». El problema que aquí se plantea queda a menudo oculto por la idea, ya mencionada, de que el ser humano posee por naturaleza un «entendimiento» que —como la luz de un faro— ilumina por sí mismo y de forma pareja todos los ámbitos de la vida, siempre y cuando no surjan arrebatos de emoción que, como nubes pasajeras, lo cubran. El problema sólo aparece en toda su magnitud cuando se considera la particularidad estructural elemental de la situación humana de la que se hablaba antes, esto es, el círculo funcional que ata el desarrollo de controles sociales sobre un ámbito de la vida humana al desarrollo del autocontrol sobre el pensamiento en torno a ese ámbito, y viceversa.

El estándar social de los controles sobre el ámbito de aquello que llamamos «fenómenos naturales» es hoy relativamente elevado en los Estados industrializados, y lo mismo puede decirse del de los autocontroles sobre el pensamiento y la observación en este ámbito. Aquí las amenazas y la inseguridad de los seres humanos se han reducido ostensiblemente durante los últimos siglos, y la represión de deseos y temores en la reflexión y la formulación de conceptos se ha incrementado considerablemente. Sin embargo, en lo referente a amplios sectores del universo humano, y en especial a sus tensiones y conflictos, el grado de los controles sociales sobre los acontecimientos es todavía considerablemente menor, lo mismo que el autocontrol sobre el pensar en torno a éstos. El mutuo peligro que las personas, y en especial las comunidades estatales, representan unas para otras, y la inseguridad que este peligro conlleva son todavía bastante grandes; y la represión de las emociones en el pensamiento es en este ámbito, en comparación con la que normalmente existe frente a fenómenos naturales, relativamente escasa.¹

El hecho de que en discusiones puramente neutras acerca de

1. La particularidad de la situación en la cual el grado de «racionalidad» —para usar el término habitual— es elevado en el pensamiento acerca de fenómenos naturales y comparativamente escaso en el pensamiento acerca de fenómenos humanos sociales, sólo se hace completamente consciente cuando se deja de lado la cómoda idea de que esta diferencia está fundada, por así decirlo, en la naturaleza de las cosas, en las propiedades esenciales

la relación entre «individuo» y «sociedad» intervengan ideales y valoraciones originados en las luchas de poder de grupos humanos rivales y, de acuerdo con esto, poseedores de una carga emocional relativamente intensa, es uno de los muchos ejemplos de este tipo de proceso reactivo. Éste es el círculo vicioso, ésta es la trampa en que se encuentra el hombre: será muy difícil elevar el grado de autocontrol, el grado de represión de deseos y temores en la labor de reflexión y observación dirigida hacia el universo humano —y, con esto, también el grado de ajustamiento a la realidad de reflexiones y observaciones—, mientras el peligro que las personas representan para las personas, mientras las tensiones y los conflictos interpersonales de todo tipo sean relativamente grandes y la capacidad del hombre para controlarlos sea relativamente pequeña; y será muy difícil hacer más asequibles al control humano tales tensiones y conflictos interpersonales mientras en este ámbito la carga emocional del pensamiento y de la percepción sea relativamente elevada y su ajustamiento a la realidad bastante escaso.

La creencia de que ideas, pensamientos, pueden bastar como punto de partida para romper este círculo vicioso y escapar finalmente de la trampa, recuerda un tanto al cuento del buen barón de Münchhausen, quien, como es sabido, salió del pantano tirando de su propia trenza. Pues no se trata de lo que pueda pensar tal o cual persona en particular. Por atrevida y rica que pueda ser la imaginación de una persona, ésta jamás podrá alejarse demasiado del estándar contemporáneo del pensar y el hablar. Ya el hecho de tener a su disposición unos instrumentos lingüísticos

de los dos objetos en estudio. Muchas veces se tiene suficiente con la idea de que es relativamente sencillo observar e investigar fenómenos naturales con serenidad y frialdad —con un alto grado de autocontrol—, porque, evidentemente, las emociones humanas están menos implicadas en estos fenómenos. Sin embargo, se olvida con harta facilidad que los seres humanos tardaron muchos siglos antes de poder pensar en los fenómenos naturales de manera «racional», esto es, sin dejar que interviniesen directamente en la formulación de conceptos sus propias emociones, sus temores y sus deseos.

Este asunto se ha tratado con más amplitud en: Norbert ELÍAS, *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt/M., 1983, sobre todo en las páginas 14-19 y 86-120. (Existe una edición castellana: Norbert ELÍAS, *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península, 1990.)

determinados lo encadenará a ese estándar. Si en algún momento empieza a utilizar estos instrumentos lingüísticos de manera demasiado inusual, demasiado alejada de los usos lingüísticos y mentales dominantes, dejará de ser comprendido. Sus palabras perderán su función principal, la de ser instrumentos de comunicación entre personas. El potencial que poseen las palabras de ser modificadas por los individuos puede ser muy considerable, pero siempre es limitado. Pues los pensamientos que dejan de ser transmisibles pierden todo significado. Así, lo que aquí se ha dicho sobre el círculo vicioso se refiere, en primer término, al estado *social* del pensar y el hablar. Es éste, junto con el estado social de los controles sobre el ámbito de la vida correspondiente, el que da forma a una especie de círculo funcional. Mientras éste sea relativamente escaso y aquél se halle infestado por emociones y sea relativamente poco ajustado a la realidad, ambos se reforzarán mutuamente una y otra vez. Y la tendencia a mantenerse así hace que sea extremadamente difícil poner en movimiento uno sin, al mismo tiempo, empujar al otro en la dirección correspondiente.

A pesar de todo, en algo puede ayudar la reflexión.

B) Las estatuas pensantes

1. Muchas veces se observa que las discusiones en torno a la relación entre individuo y sociedad tienen como base, implícita o explícita, una idea que puede resumirse de la siguiente manera: «Lo que realmente se puede *ver* son seres humanos particulares. Las sociedades no se pueden ver. No se las puede percibir con los sentidos. Por tanto, no cabe decir de ellas que existen y son "reales" en el mismo sentido o en la misma medida en que se puede decir de los seres humanos particulares que las componen. Todo lo que pueda decirse sobre formaciones sociales remite, en último término, a seres humanos particulares y a sus manifestaciones o productos.»

De acuerdo con esta postura de base, mucha gente llega al convencimiento de que todas las afirmaciones sobre fenómenos sociales son, en el fondo, generalizaciones hechas a partir de observaciones de individuos; y de tanto en tanto se deja oír que no sólo las *afirmaciones* sobre tales fenómenos, sino también los fenómenos mismos, las sociedades y todas las formaciones sociales particulares como tales son únicamente abstracciones. «Está muy bien —podría decirse— representar las formaciones sociales simplemente como relaciones entre seres humanos particulares. Pero, como sólo es posible percibir con los sentidos a estos últimos, ¿no procede todo lo que puede afirmarse sobre tales relaciones, indirectamente, de observaciones hechas sobre seres humanos particulares? Puesto que las relaciones no pueden percibirse directamente como tales, ¿cómo sería posible estudiarlas? Y, modificando la conocida pregunta kantiana, ¿cómo son posibles las ciencias sociales, en general?»

Así, pues, al considerar uno de los problemas fundamentales de las ciencias sociales se nos plantean preguntas que guardan un cierto parentesco con problemas de la teoría clásica del conoci-

miento. En ambos casos, la reflexión tiene como punto de partida la idea de que todos nuestros conocimientos son primariamente conocimientos referentes a cuerpos particulares o, en todo caso, a fenómenos corporales perceptibles por los sentidos. Uno de los problemas fundamentales que se plantean aquí es la cuestión de cómo adquirimos nuestros conocimientos referentes a todas las relaciones, no perceptibles por los sentidos, entre los cuerpos particulares. En el primer caso, esta pregunta apunta al origen de nuestro conocimiento en torno a relaciones entre personas particulares; en el segundo, al origen de nuestro conocimiento acerca de objetos extrahumanos y sus transformaciones, por ejemplo, su relación como causa y efecto.

La similitud en el planteamiento de estos problemas no es en modo alguno casual. En uno y otro caso este planteamiento está en relación con una forma particular de la autoconciencia y de la concepción que se tiene del ser humano. Pero normalmente no se es consciente de que ésta es una forma, un tipo particular de la conciencia de uno mismo y de otras personas. La mayoría de las veces esta forma particular de conciencia se presenta ante el observador sencillamente como algo natural y humano, como *la* forma de autoconciencia humana, como la concepción que los seres humanos tienen de sí mismos siempre y en todo lugar.

Es posible que al mismo tiempo se sepa que ha habido y hay otros tipos de percepción de uno mismo y de los demás. Es posible que se sepa que la forma de la autoconciencia y de la concepción del ser humano que nos es propia y familiar no surgió hasta muy tarde en la historia de la humanidad, que surgió primero, lentamente y por un tiempo relativamente breve, en círculos limitados de la Antigüedad, y luego, desde el llamado Renacimiento, en las sociedades occidentales. No obstante, generalmente parece como si fuera la única manera realmente normal y sana de percibirse a uno mismo y a otras personas, la manera que, a diferencia de otras, no requiere explicación. Aún hoy parece hasta tal punto algo evidente, que resulta muy difícil escapar de su enraizamiento en la propia conciencia, ponerse, por así decirlo, frente a ella y verla como algo nuevo y sorprendente.

Por otra parte, mientras no se pueda hacer esto, se corre el peligro de caer en dificultades insuperables en la resolución de

cuestiones tanto prácticas como teóricas, tanto en el actuar como en el pensar. Ciertamente, la crítica de la autoconciencia, la demanda de una revisión de formas fundamentales de la experiencia del propio yo y del yo ajeno que prevalecen en la sociedad propia despiertan, por buenas razones, una oposición. El esquema básico de la concepción que se tiene de uno mismo y de otras personas es una de las condiciones más elementales para que uno pueda orientarse entre personas y, al menos en el círculo de la sociedad propia, entenderse con personas. Cuando este esquema es puesto en entredicho, la seguridad propia se ve amenazada. Lo que era cierto se convierte en incierto. Uno se siente como alguien que de pronto ha caído al mar y no tiene tierra firme a la vista. Suposiciones evidentes, ideas fundamentales del pensamiento, que se asumen sin mayor reflexión con las palabras del lenguaje propio, forman parte de los imprescindibles medios de orientación sin los cuales se pierde todo sostén, del mismo modo que se pierde la posibilidad de orientarse en el espacio si las señales claves habituales que determinan nuestras expectativas de observación resultan ser inseguras y engañosas. Pero sin arriesgarse un tiempo en el mar de la inseguridad no se puede escapar de las contradicciones e insuficiencias de una certeza engañosa.

Puede ayudar a proyectar una luz más clara sobre la singularidad de la concepción propia del yo y del ser humano el mirar ésta retrospectivamente en el espejo de la concepción del yo y del ser humano que ha estado una y otra vez, a través de los siglos, en la base de las disputas en torno a la solución del problema del conocimiento.

Piénsese, por ejemplo, en el primer hombre que planteó, de manera paradigmática, el problema del saber y del conocimiento más o menos en la forma en que se ha conservado hasta nuestros días, en Descartes. Es muy conocida la frase que suele ir ligada a su nombre: «Pienso, luego existo.» Pero esta frase sólo da una idea pálida y mal entendida de la concepción del yo y del ser humano que subyace a las meditaciones cartesianas. Para comprender esta concepción es necesario recordar, por lo menos a grandes rasgos, algo del proceso del pensamiento, del período de incertidumbre y duda que atravesó Descartes antes de volver a pisar tierra firme en la nueva certeza de que el hecho indudable de su

propia reflexión dejaba también fuera de toda duda la existencia de su propio yo.

Descartes se preguntó en primer lugar si acaso existía algo de lo que se tuviera la certeza absoluta de que no podía ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia. En la vida social, constató, debía de haber muchas ideas que eran cualquier cosa menos ciertas, pero que se presentaban como algo tan cierto como los Evangelios. Así, decidió dedicarse a buscar lo absolutamente cierto, dejando de lado todas las concepciones sobre las que pudiera caer la menor sombra de duda. «Todo lo que he aprendido —decía—, todo lo que sé, lo he aprendido de o a través de percepciones sensoriales. Pero, ¿sé puede realmente confiar en los sentidos? ¿Puedo estar seguro de que estoy aquí, sentado junto a la estufa caliente, envuelto en mi camión y sosteniendo este trozo de papel con la mano? ¿Puedo estar completamente seguro de que éstas son mis manos y éste es mi cuerpo? Es cierto, veo mis manos; siento mi cuerpo. Pero —dijo la voz discordante de la duda— ¿acaso no existen personas que se creen reyes cuando en realidad son mendigos? ¿No hay acaso gente que está convencida de que su cabeza es de loza y su cuerpo de cristal? ¿No es posible que Dios haya dispuesto las cosas de manera tal, que yo *crea* que veo el cielo y la tierra y *crea* que poseo un cuerpo tridimensional, cuando en realidad nada de eso existe? O, si Dios no ha hecho tal cosa, ¿no es tal vez posible que un espíritu maligno me esté engañando con ilusiones falsas, y que yo sienta, vea y oiga todas estas cosas cuando en realidad no existen? No es posible —se dijo—, descartar esta posibilidad.» Y, sintiéndose así impulsado a rechazar por dudosa e insegura toda idea sobre sí mismo y sobre el mundo, cayó finalmente, como otras personas sometidas al insoportable peso de la duda, en una oscura desesperación. Le parecía que en este mundo no existía nada seguro, nada de lo que no se pudiera dudar.

«Así, pues —escribió—, debo considerar la posibilidad de que el cielo y la tierra, todas las formas del espacio, no sean nada más que ilusiones y fantasías que un espíritu maligno tiende como trampas para mi fe. Imaginaré que yo mismo no poseo ojos y manos, ni carne, sangre o sentidos, pero que erróneamente creo poseer todo eso.»

Sólo después de haber errado un tiempo por el túnel de la incertidumbre y de haber sometido todas sus experiencias a la prueba de fuego de sus radicales dudas, vio finalmente un destello de luz. Por mucho que la duda lo royera y amenazara destruir toda certeza, había algo, un hecho, del que no se podía dudar: «¿Sería posible —se dijo— que finalmente me convenciera de que yo mismo no existo? No, yo existo. Pues puedo convencerme de que soy capaz de pensar y de dudar de algo.»

Aquí reside el núcleo de esta forma particular de autoconciencia: las percepciones sensoriales, y por consiguiente el saber referente a entidades corporales, incluido el propio cuerpo, pueden ser algo dudoso y engañoso. Pero de lo que no se puede dudar, concluyó Descartes, es de que se duda. «Es imposible que yo piense que no pienso. Y es imposible que yo piense sin que exista.»

La concepción del yo humano con que aquí nos topamos y el modo de plantear problemas que ésta entraña son mucho más que juegos mentales de un filósofo aislado. Son en gran medida característicos de la transición, que se hizo perceptible en la época de Descartes, desde concepciones del ser humano y su mundo de fuerte raigambre religiosa hacia concepciones más secularizadas. Y, con toda certeza, esta secularización del pensamiento y de la acción humanos no fue obra de una o unas personas. Se operó en relación con transformaciones específicas del conjunto de las condiciones de vida y relaciones de poder dentro de las agrupaciones sociales de Occidente. A un nivel individual las reflexiones de Descartes constituyen un paso característico en esa dirección. Señalan de forma paradigmática los singulares problemas con que se encontraron los seres humanos al reflexionar sobre sí mismos y sobre la certeza de la imagen que tenían de sí mismos cuando el esquema básico eclesiástico-religioso de la percepción del yo y del mundo se abrió a las dudas y perdió su carácter evidente. Este esquema básico, la concepción en la que el ser humano se veía a sí mismo como parte de un universo creado por Dios, no desapareció, pero perdió su posición central y dominante en el pensar del hombre. Mientras mantuvo esa posición, aquello que las personas percibían por los sentidos, aquello que se podía comprobar mediante la reflexión y la observación, desempeñó, en el mejor de los casos, un papel secundario en los interrogantes, en los pensa-

mientos y percepciones de los seres humanos. Los interrogantes que más preocupaban los corazones apuntaban hacia algo imposible de descubrir mediante observaciones hechas con ayuda de los órganos sensoriales y reflexiones apoyadas en la información proporcionada por el empleo metódico de los ojos y oídos, como, por ejemplo, el destino del alma o la finalidad de los seres vivos en el marco de la creación divina. Las personas sólo podían hallar respuestas a preguntas de este tipo con ayuda de renombradas autoridades de una u otra índole, con ayuda de escritos sagrados o de hombres piadosos —en suma, mediante una revelación directa o indirecta. Las observaciones individuales ayudaban en muy escasa medida, y la reflexión individual ayudaba sólo en tanto que servía para interpretar a una u otra autoridad reveladora. Y, conforme a esto, los seres humanos también se percibían a sí mismos como parte de un invisible reino del espíritu. Podían sentirse inmersos en una jerarquía de seres, cuyo nivel más bajo lo constituían las plantas y los animales, mientras los ángeles se encontraban en el nivel más elevado y Dios mismo ocupaba la cima. O quizá se percibían a sí mismos como una especie de microcosmos, cuyo devenir estaba ligado al del macrocosmos de la creación. Fuese cual fuese la forma particular en que se manifestara, el esquema básico de esta concepción del ser humano y del universo conllevaba que aquello que podía ser percibido sensorialmente sólo adquiriría importancia y sentido a través de algo que no podía ser hallado y confirmado ni por la reflexión individual ni por observaciones individuales.

El pensamiento de Descartes tuvo como condición previa un cierto relajamiento y pérdida de poder de las agrupaciones sociales e instituciones que sustentaban este modo de pensar tradicional. En el pensamiento de Descartes se refleja el grado creciente en que la gente de su tiempo empezaba a advertir que el ser humano es capaz de explicar contextos naturales y utilizarlos con fines humanos, sin recurrir a autoridades de la Antigüedad o de la Iglesia, empleando únicamente las propias observaciones y aptitudes intelectuales. Y este descubrimiento, o, en vista de la labor previa y la ayuda prestada por pensadores de la Antigüedad clásica, este redescubrimiento del propio yo como un ser capaz de adquirir certezas sobre relaciones fenoménicas sin necesidad de re-

currir a autoridades, empleando únicamente la reflexión y la observación propias, empujó al primer plano de la concepción que los seres humanos tenían de sí mismos a su propia capacidad de pensamiento —llamada, de manera objetivante, «inteligencia»— y a sus propias posibilidades de percepción —los «sentidos».

2. Quizás hoy, cuando todas esas ideas se han convertido en algo absolutamente cotidiano, no resulte sencillo ponerse en aquella situación, cuando estos descubrimientos empezaban lentamente, y sin duda no sin fuerte oposición, a manifestarse como algo nuevo en la actividad intelectual del ser humano. Pero retroceder a la época en la cual lo que hoy es casi evidente poseía aún el brillo y la frescura de lo inusual puede servirnos para advertir con mayor claridad y nitidez algunas particularidades de nuestras propias concepciones fundamentales del universo y de nosotros mismos, los seres humanos, concepciones que hoy, puesto que estamos tan acostumbrados a ellas, generalmente se quedan en el umbral de la clara conciencia. Esta visión retrospectiva pone a la luz de la conciencia el hecho de que la imagen que hoy en día tienen de sí mismos, sobre todo, los seres humanos de las sociedades pioneras europeo-americanas —por ejemplo, en tanto que se consideran ellos mismos y a los seres humanos en general como seres que únicamente pueden llegar a la comprensión del conjunto de fenómenos mediante la actividad intelectual personal, mediante la observación y la reflexión individual— no es en modo alguno una imagen del hombre que sea evidente en sí misma, que, por así decirlo, exista *a priori*. No es algo que pueda entenderse de forma aislada, independientemente del contexto social de experiencias, de la situación global de aquellos que se perciben a sí mismos de esa manera. Se formó como síntoma y como factor de un cambio específico que, como en todos los casos similares, afectó al mismo tiempo el contexto funcional de los tres agentes coordinadores fundamentales de la vida humana: el carácter y la posición del ser humano particular dentro de su grupo social, la estructura de este grupo social y la relación de los seres humanos sociales con los fenómenos del universo extrahumano. En una mirada retrospectiva puede apreciarse con mayor claridad cuán estrechamente ligada estuvo esta transición desde un pensar toda-

vía principalmente basado en autoridades hacia un pensar más autónomo —cuando menos en lo referente a los fenómenos naturales— al creciente empuje del individualismo en la Europa de los siglos XV, XVI y XVII. Paralelamente se desarrolló la transición desde un modo de formación de la conciencia más dependiente de autoridades «externas» hacia uno más autónomo e «individual». En una mirada retrospectiva puede apreciarse con mayor nitidez cuán estrechamente ligada estuvo esta nueva forma de autoconciencia a la creciente comercialización y formación de Estados, al ascenso de capas cortesanas y burguesas más ricas, y, no en último término, también al poder, cada vez mayor, de los seres humanos sobre el curso de acontecimientos naturales extrahumanos.

De hecho, al hacer cada vez más descubrimientos sobre los fenómenos naturales, los seres humanos descubrieron también nuevas cosas sobre sí mismos. No sólo aprendieron cada vez más a adquirir certezas respecto a contextos naturales utilizando la reflexión y observación metódicas; también empezaron a verse a sí mismos cada vez más como seres capaces de adquirir tales certezas por medio de la reflexión y observación propias e individuales. La imagen que tenían del universo se transformó, y se transformó asimismo la imagen que tenían de sí, su concepción del ser humano; también en lo referente a sí mismos estaban menos inclinados a aceptar la concepción tradicional postulada por las autoridades. Se examinaron con mayor profundidad en el espejo de su conciencia, se observaron, reflexionaron sobre el ser humano de manera más consciente y metódica. En suma, accedieron a un nuevo nivel de autoconciencia. Ambos conjuntos de cambios, los de su imagen del universo extrahumano y los de su propia imagen, estuvieron muy estrechamente ligados. Y el problema cartesiano, el problema de la «teoría del conocimiento» en general, no era más que una forma de manifestarse esta nueva imagen del hombre.

3. Esto no significa que las personas inmersas en los mencionados cambios tuvieran conciencia de esas transformaciones en el mismo sentido en que podemos tenerla hoy en día, viéndolas a distancia. Que se esté en condiciones de advertir cómo —aproximi-

madamente a partir del Renacimiento— se formó y fue, poco a poco, solidificándose en algo evidente el esquema básico de la autoconciencia y de la concepción del ser humano que todavía prevalece en nuestros días, que sea posible volver a escapar de ese carácter evidente y contemplar esa forma de autoconciencia que ahora parece evidente, esa concepción del ser humano que ahora parece universal y eterna, como algo que se ha formado y se forma dentro de una sucesión determinada, en conexión con el más amplio contexto social de experiencias, es ya índice del lento avance hacia un nuevo nivel de autoconciencia.

Los seres humanos de las sociedades europeas estaban, desde el Renacimiento, en condiciones de alcanzar un nivel más elevado de autoconciencia en comparación con el de sus antecesores medievales. Y la creciente capacidad para verse a sí mismos, por así decirlo, desde lejos, tomando el sol como centro del universo, en lugar de considerar ingenuamente y sin cuestionarlo que la tierra, y con ésta también ellos mismos, era el centro del universo —en una palabra, la «revolución copernicana»—, fue no menos sintomática del nuevo nivel de autoconciencia al que esas personas estaban accediendo lentamente.

Pero ahora el ser humano se encuentra en camino hacia un nivel de autoconciencia aún más elevado; está aprendiendo a capturar la propia imagen en el espejo de la autoconciencia, pero también, y al mismo tiempo, en otro espejo más amplio y más distanciado. Como antes el auge de las ciencias de la naturaleza, así también ahora el rápido desarrollo de éstas y el auge de las ciencias sociales y humanas son al mismo tiempo motor y síntoma de este cambio.

Ciertamente, sería preferible poder hablar simplemente de un ensanchamiento del saber del hombre respecto a sí mismo. Pero, aunque no es incorrecto, este modo de formular la cuestión no resulta suficiente; no se ajusta del todo a los hechos. El proceso de adquisición de conocimientos, el continuo incremento de los conocimientos humanos fundados en hechos, la mayor aproximación de las concepciones y procedimientos humanos a aquello que la observación crítica muestra como real, toda la transformación de las formas de percepción humanas a lo largo de generaciones —y, por tanto, también a lo largo de la vida de las personas parti-

culares— no es en todos los casos simplemente un ensanchamiento y un aumento unidimensional, por decirlo así. No se trata únicamente de una creciente acumulación de conocimientos empíricos, ideas o métodos del pensamiento y la investigación que, digamos, se encuentran en un mismo plano, como patatas sobre un plato.

Existen también diferentes planos de observación —comparables, por ejemplo, a las diferentes perspectivas que tenemos de la gente que camina por la calle según estemos paseando entre ella o la contemplemos desde el primer piso de un edificio, desde el quinto piso o desde un avión. De vez en cuando, por ejemplo a finales de la Edad Media o en nuestra propia época, desde finales del siglo XVIII, y, de manera análoga, también en sociedades contemporáneas de Asia o África, se puede observar, junto a un constante ensanchamiento del saber social y una transformación específica de la vida social, el descubrimiento de una visión más amplia o más elevada (como se prefiera), una visión característica de un nuevo plano de conciencia.

La especial dificultad que esta circunstancia opone a la comprensión y la descripción radica en que las visiones propias de los otros planos de conciencia no desaparecen sin más ni más. La comparación con las perspectivas del paseante y del aviador no es del todo correcta. Los seres humanos están constituidos de tal manera, que —para seguir con la metáfora— pueden percibirse directamente a sí mismos y a otros como paseantes y, al mismo tiempo, también pueden ver desde este o aquel piso de un edificio cómo ellos mismos y otros van y vienen paseando por la calle; y tal vez también sean capaces, y al mismo tiempo, de ver desde la perspectiva del aviador las formas y figuras que ellos mismos forman junto con otros al pasear por la calle y al asomarse por las ventanas de los edificios.

Sociedades más simples —y, siempre, niños de todas las sociedades— ofrecen aún hoy ejemplos de seres humanos que todavía no poseen la capacidad de verse a sí mismos y a sus compañeros de grupo desde lejos, como espectadores asomados a la ventana de un edificio, al mismo tiempo que, por así decirlo, están actuando en la calle. Ciertamente, también ellos poseen conciencia de sí mismos y de otras personas, pero aún viven y actúan directamente en el trato y la relación con los otros. Todavía no

tienen acceso a una forma de experiencia y a un mundo conceptual que hace posible que el ser humano tenga también conciencia de sí mismo como algo exterior e independiente de su propio grupo, como una persona hasta cierto punto enfrentada a su propio grupo. No son «individualizados» en el sentido que puede asumir esta palabra cuando se alude a personas de sociedades más complejas. Podríamos estar tentados de decir que son conscientes sin ser autoconscientes. Pero, si bien esta fórmula hace blanco en un aspecto importante de la realidad aquí tratada, en un sentido estricto no es en modo alguno suficiente. Pues, según parece, todos los grupos sociales que han sobrevivido en un estado poco complejo hasta nuestros días poseen vocabularios que incluyen, junto al concepto de «nosotros», conceptos que se corresponden con nuestros «yo» y «tú»; y se debe considerar, cuando menos como hipótesis, la posibilidad de que alguna vez existieran grupos humanos en los que tampoco los adultos podían realizar el acto de autodistanciamiento necesario para referirse a uno mismo como «yo» y a otros como «tú». Por otra parte, es muy posible que personas de muchas comunidades contemporáneas más simples, e incluso de algunas algo más complejas, no sean capaces de realizar el acto de distanciamiento necesario para percibirse a uno mismo no sólo como «yo», sino también como posible «tú» para otras personas que, a su vez, pueden referirse a sí mismas como «yo».

El ejemplo más sencillo de las numerosas capas que posee la conciencia en el otro extremo del desarrollo humano se encuentra en determinados ámbitos de la literatura. Piénsese, por ejemplo, en la evolución de la novela desde la segunda mitad del siglo XIX. En los escritos en prosa de siglos anteriores —y sin duda no sólo en los escritos en *prosa*— la atención del escritor se dirige sobre todo a relatar al lector lo que hacen determinadas personas, lo que sucede. Poco a poco, la atención empieza a concentrarse no sólo en el relato de lo que sucede, sino también en cómo viven los acontecimientos personas que se encuentran inmersas en ellos. Así, por ejemplo, describen un paisaje y, al mismo tiempo, describen también el llamado «paisaje interior», en el sentido estricto o amplio de la palabra —*le paysage intérieur*. Describen encuentros de personas y, al mismo tiempo, también la «corriente

de conciencia» —*the stream of consciousness*— de las personas que se encuentran. Pero, cualesquiera que sean las frases hechas que se empleen en este contexto, el cambio puesto de manifiesto en la literatura no fue, simplemente, un cambio limitado a la literatura. La particular sensibilidad de los escritores permitió que, como tropas avanzadas de la sociedad, por decirlo así, percibieran y dieran forma a cambios que se operaban en el ámbito más amplio de las sociedades a las que pertenecían, en la convivencia misma de las personas. De no haber sido así, no habrían encontrado lectores que los comprendieran y apreciaran. Estas formas literarias son, de hecho, índice de la lenta ascensión hacia un nuevo plano de conciencia que se observa en una serie de sociedades. Y lo que aquí se discute no es, en el fondo, sino un intento de ayudar a la descripción de este nuevo nivel de la autoconciencia y de la concepción del ser humano, que lentamente está apareciendo en el horizonte de la mano de los nuevos descubrimientos de los seres humanos sobre sí mismos como individuos, como sociedades y como formas naturales.

4. Una de las dificultades que uno encuentra en ese intento guarda relación con el hecho de que apenas existen estudios sistemáticos, a largo plazo, de tales cambios en la historia de las sociedades y en la de personas particulares, ni modelos teóricos convincentes de esta evolución hacia una mayor multidimensionalidad de los actos de conciencia. Expresiones como «transición hacia otro plano de conciencia» quizá tengan cierto regustillo hegeliano para los entendidos. Y, hablando muy en general, puede decirse que las palabras de uso corriente de las que uno se sirve cuando intenta expresar de modo hasta cierto punto suficiente aquello que lentamente va surgiendo ante la mirada, están inevitablemente ligadas a todo tipo de prejuicios y asociaciones lingüísticas que deforman y falsean la visión.

Así, no es difícil pensar que la idea de la existencia de una serie de niveles en los cambios de la visión que los seres humanos tienen de sí mismos y de su mundo es simplemente producto de una fantasía especulativa; o que implica la concepción de una evolución automática y predeterminada, de una sucesión históricamente necesaria, de un mejoramiento y un progreso evidentes,

de un autodesarrollo del espíritu individual; o que incluye la idea, a la que suele aludirse mediante palabras como «relativismo» e «historicismo», de que con la instauración de una nueva perspectiva de la conciencia se consideraría falso y perdería su significado todo aquello que los seres humanos experimentaban, pensaban y decían anteriormente.

No es éste el caso. La concepción de una multidimensionalidad de aquello que, objetivándolo, denominamos «conciencia» surge del esfuerzo por esbozar un andamiaje mental con cuya ayuda sea posible estudiar observaciones muy específicas y que pueda servir de guía e hilo conductor de observaciones posteriores. Es una concepción que permite y requiere la comprobación y revisión basadas en consiguientes investigaciones empíricas. Que tenga un regustillo hegeliano es señal únicamente de que, en varios aspectos, Hegel siguió la huella a fenómenos susceptibles de comprobación empírica, si bien él mismo entremezcló estos fenómenos en la estructura de su sistema especulativo de manera que resulta difícil distinguir en su discurso aquello que es susceptible de ser comprobado empíricamente de aquello que simplemente constituye su metafísica personal y, al mismo tiempo, también una voluntaria justificación del orden social en el que vivía. Y tal vez al realizar esta mezcla disuadió a otros de seguir la huella que él había encontrado.

Quizá la manera más sencilla de mostrar esta huella en pocas palabras sea hacer referencia a una particularidad elemental de la experiencia humana: los seres humanos poseen la capacidad de saber que saben; son capaces de reflexionar sobre su propio pensamiento y de observar qué y cómo observan. Pueden, bajo determinadas condiciones, subir un peldaño más y verse a sí mismos como seres que saben, tener conciencia de que saben de ellos mismos que son seres que saben. Dicho en otras palabras, son capaces de subir por la escalera de caracol de la conciencia de un piso, desde el que hay una vista específica, a otro, desde el que hay otra vista concreta, y, simultáneamente, pueden mirar hacia abajo y verse a sí mismos detenidos en otros niveles de la escalera de caracol. Además, la perspectiva —la visión y el entendimiento— característica de esos otros niveles se integra, en una u otra forma, en la del nivel propio; si bien sus particula-

ridades no son las mismas en personas a quienes les parece algo evidente que en personas que adquieren esa perspectiva siendo capaces de observarla desde un plano de conciencia más elevado, desde un cierto distanciamiento. Cuánto se puede transitar por esta escalera de caracol, cuánto se puede subir y cuánto se puede bajar, es algo que no depende sólo de las capacidades, de la estructura de la personalidad y de la inteligencia de las personas, sino también del estadio de evolución y de la situación global del grupo social al que éstas pertenecen. Esto último conforma el marco de acción, con sus límites y sus posibilidades; de aquéllas depende el desarrollo o el desperdicio de estas posibilidades.

5. Lo que estaba sucediendo en la época de Descartes era la transición hacia un nuevo nivel de autoconciencia. Las dificultades con que el mismo Descartes, con que más de uno de sus contemporáneos y sucesores se toparon durante este camino procedían, en buena parte, de que no podían armonizar las características que, desde esta escalera de caracol, advertían en sí mismos cuando se veían como sapientes y pensantes, con las que advertían en sí mismos cuando se veían simplemente como objetos de la reflexión y la observación humanas. Consideraban las distintas capas, desde las que se veían a sí mismos como sapientes y como sabidos, como distintos componentes de ellos mismo.

Así, por ejemplo, en el pensamiento de Descartes cobra expresión la experiencia de sí mismo de un hombre que, por una parte, empieza a contemplarse como a un pensador y observador independiente de las autoridades, cuya reflexión depende sólo de él, y, por otra parte, se ve también como parte de lo observado, como un cuerpo entre otros cuerpos. Pero con las herramientas de pensamiento de que disponía era todavía difícil que lograra superar teóricamente ese doble papel de observador y observado, de sapiente y sabido, de sujeto y objeto del pensamiento y del conocimiento. De uno u otro modo, los dos papeles se presentaban en cierta medida como distintos tipos de existencia o incluso como entidades separables. O, en todo caso, al hablar y pensar se empleaban conceptos formulados como si se tratara de cosas distintas y quizás incluso de cosas independientes una de otra. Y esta tendencia a pensar y hablar de papeles y funciones conceptual-

mente diferenciables pero inextricablemente ligados, como si se tratara de cosas y entidades separadas, ha sido característica de toda una época. Podría decirse que a la primera Edad Media, de orientación teológico-religiosa, le siguió una segunda Edad Media, de orientación metafísica, en cuyos modos de pensar y hablar desempeñaron un papel destacado funciones y emociones objetivas. Éste es un ejemplo.

Como observador, el ser humano particular se encontraba frente al mundo, en cierta medida, libre y separado; se distanciaba hasta un cierto punto tanto del mundo de las cosas inertes como del de los seres humanos y, por ende, también de él mismo. En su calidad de observado, el hombre se sentía como una parte del devenir natural y, en el estadio del pensamiento en tiempos de Descartes, esencialmente como una porción del devenir físico de la naturaleza, como un mecanismo de relojería o una máquina que, como otras cosas de esa índole, era aprehendido a través de los sentidos. De acuerdo con esto, en su experimento mental Descartes asumió que su propia existencia, en su calidad de cuerpo, era tan incierta, estaba tan expuesta a dudas absolutas, como todos los otros objetos de los que tenemos noticia por intermedio de los sentidos. Y únicamente en su calidad de hombre pensante, capaz de dudar, se vio a sí mismo como a un ser de existencia indudable. Por una parte, se observaba y percibía a sí mismo de la misma manera en que otros podían observarlo y percibirlo a través de sus órganos sensoriales, de la manera en que podía observarse en un espejo, y, por otra parte, se observaba y percibía de una manera que no le llegaba por mediación de sus órganos sensoriales, esto es, como receptor, como pensador y observador. Y, al igual que muchas otras personas que accedieron a este nivel de autoconciencia, que se observaban como observadores, que se sabían sapientes, que se pensaban y percibían como pensadores y perceptores, Descartes atribuyó a cada una de las maneras en que se veía una existencia distinta y diferenciada.

Ha sido este tipo de dualismo, el otorgamiento de un carácter separado y absoluto a dos visiones de uno mismo en la autopercepción del hombre, lo que ha determinado durante mucho tiempo los cuestionamientos de la teoría filosófica del conocimiento —tanto más cuanto en amplios sectores de la mayoría de las

sociedades occidentales este dualismo ha constituido en creciente medida el esquema básico de la autoexperiencia de los individuos. Ciertamente, este paso hacia una nueva forma de autoconciencia no ha sido el único. Ya la Biblia describe un paso semejante. En el Paraíso, los primeros padres de la humanidad no eran conscientes de su desnudez; luego comieron del fruto prohibido del conocimiento y se pecataron de ella. Aquí está ya expresado de manera muy ilustrativa cuán estrechamente ligada está esta elevación de la autoconciencia con el progreso del conocimiento.

Lo que se hizo patente en tiempos de Descartes fue un avance en esa misma dirección, aunque, por así decirlo, en un nivel más alto de la escalera de caracol. Si, de acuerdo con su educación y modo de vida, en el nivel anterior de autoconciencia los seres humanos se sentían y percibían directamente como miembros de agrupaciones, de grupos familiares o clases, enmarcados dentro de un reino espiritual regido por Dios, en el nuevo nivel de autoconciencia los seres humanos, sin perder por completo la concepción anterior, empezaron a verse y sentirse cada vez más como seres individuales. Según los cambios operados en el modo de vida social y especialmente a causa de la creciente represión de las emociones que ahora requería cada vez con más intensidad observar y pensar antes de actuar —tanto frente a objetos físicos como frente a seres humanos—, se acentuó en la conciencia de las personas particulares y adquirió un mayor valor la idea de su existencia como ser individual, separado de las demás personas y cosas. El acto de distanciarse para observar a otros y a uno mismo se concretó en una actitud constante, despertando en el observador la concepción de sí mismo como un ser con una existencia separada e independiente de todos los otros seres. El acto de distanciamiento en el observar y el pensar se concretó, en la percepción de las personas, en la idea de que el ser humano particular existía distanciado de los demás. Y la función de la percepción, el pensamiento y la observación, que desde un nivel de autoconciencia más elevado puede apreciarse como función del ser humano *en su totalidad*, se presentó de momento objetivada como parte componente del ser humano, como el corazón, el estómago o el cerebro, como una especie de sustancia insustancial *interior* a la

persona; el acto de pensar se concretó en la concepción de una «inteligencia», de una «razón», o, en un lenguaje más antiguo, de un «espíritu». Los dos aspectos del doble papel que desempeña el ser humano ante sí y ante el mundo, el de conocedor de sí mismo y el de conocido por él mismo, el de perceptor de sí y de otros y el de percibido por él mismo y por otros, el de observador separado del universo y el de criatura sumida en el devenir del universo, fueron hipostasiados de tal manera en los usos mentales y lingüísticos que, por así decirlo, se presentaron como objetos distintos —por ejemplo, como «cuerpo» y «espíritu»—, uno de los cuales moraba dentro del otro, como el hueso en la ciruela. De hecho, la tendencia a representar funciones como si fueran objetos fue tan lejos, que la relación entre éstas era vista como una relación espacial. La actividad, característica del ser humano, de la observación y el pensamiento, y la correspondiente dilación del actuar, la creciente represión de los impulsos emocionales y la consiguiente sensación de estar separado, de estar frente al universo, se objetivó en la concepción de algo que se podía localizar en el interior de la misma persona, tal como ésta se veía en su calidad de objeto observable por su reflexión, en su calidad de cuerpo entre cuerpos.

6. El problema fundamental de la teoría filosófica del conocimiento se correspondía con esta forma de la autoconciencia humana. Partía del otorgamiento de un carácter absoluto a ese momentáneo separarse y distanciarse que es propio de los actos de conocimiento y búsqueda de saber en el nivel que llamamos «científico». Descansaba sobre la concepción de un sujeto cognoscente que estaría frente a los objetos por conocer, en cierto modo apartado y separado de éstos por un hondo abismo. El problema residía en cómo podía el sujeto deseoso de conocer franquear ese abismo y adquirir un conocimiento seguro de los objetos. Las respuestas no siempre eran las mismas. Pero, tanto si éstas tenían un carácter empirista, como racionalista, sensualista o positivista, el esquema básico del planteamiento de la cuestión se conservó inalterado a través de los siglos hasta nuestros días. Era una de las cosas de la época que poseían un carácter evidente. Bastará extraer un par de ejemplos de los muchos que ofrecen las teorías clásicas

del conocimiento para ver con mayor nitidez el carácter particular de este modo de plantear la cuestión, y, al mismo tiempo, también los problemas irresolubles en que el hombre se vio inmerso una y otra vez a causa de esta concepción del ser humano que otorgaba el carácter de objetos a unas funciones humanas específicas.

La postura inicial era siempre idéntica. La experiencia que el ser humano tenía de sí mismo como observador y pensador se objetivaba, en el lenguaje y el pensamiento, en la idea de la existencia de una entidad interna del ser humano, que en cierto modo estaba aislada de todo lo que ocurría fuera de él por los muros de su edificio corporal, y que sólo recibía información de lo que sucedía fuera a través de las ventanas del cuerpo, de los órganos sensoriales. La fiabilidad de esta información, el posible falseamiento de la información al ser transmitida por los sentidos, la existencia de algo allí «fuera», si influye y en qué medida la «cosa que piensa» en nuestro «interior», la *res cogitans*, como la llamó Descartes, sobre aquello que nos llega por los sentidos, alterándolo; todas estas preguntas tenían inevitablemente que ser discutidas una y otra vez cuando se partía de tales presupuestos.

Una serie de filósofos, Berkeley en primer lugar, negaban la posibilidad de demostrar que existiera algo independientemente de la propia percepción. Para Berkeley, la afirmación «esto existe» no significaba realmente más que «yo percibo esto». No indica que algo sucede fuera de mí mismo, sino que algo sucede dentro de mí mismo. Mis órganos sensoriales están estimulados. Eso es todo. Y la única garantía, opinaba Berkeley, que tenía el «yo», metido en su caparazón, de que existiera fuera de él algo constante que se correspondiera de algún modo con su propia concepción de ese algo, era Dios.

Es cierto que ésta era una posición extrema en la polémica en torno al conocimiento. Pero quizá precisamente por ser extrema pone de relieve con especial nitidez la concepción del ser humano común a todas las posturas. Ciertamente, otros filósofos mostraban una mayor confianza en nuestros sentidos. Suponían que ojos y oídos nos transmiten una imagen del mundo exterior hasta cierto punto fiable. Según éstos, recibimos impresiones sensoriales de los objetos exteriores a nosotros, y de esas impresiones destilamos sencillas nociones de determinadas cualidades de los

objetos, como las ideas de color, forma, tamaño y solidez. Ésta era, por ejemplo, la postura adoptada por Locke. Pero también a partir de esta postura se choca con algunas dificultades características. Representantes de esta corriente filosófica podrían decir: «Yo puedo percibir algo que es verde, rectangular, sólido y pesado. Pero, ¿cómo sé que todas estas cualidades están relacionadas unas con otras como cualidades de un mismo y único ente? Todo lo que me transmiten los sentidos son informaciones sobre determinadas cualidades. Los objetos como tales no se pueden percibir por los sentidos. Así, pues, la cuestión radica en cómo llego a la compleja idea de atribuir un sustrato unitario a un puñado de impresiones sensoriales.» Y, de hecho, al llegar a este punto los argumentos de Locke —y de muchos otros que intentaron derivar de su propia experiencia las concepciones que tenían de las cosas— chocaron con considerables dificultades. Partiendo de un esquema básico de la concepción del ser humano que era evidente y compartido incluso por los antagonistas más radicales —la suposición de que existen un «interior» y un «exterior», e impresiones sensoriales como único puente entre ambos—, Locke tomó como punto de partida la idea de que la conciencia, inteligencia, o como se quiera denominar a ese quimérico algo del interior del ser humano, sería como un recipiente originalmente vacío que, gracias a las impresiones sensoriales, poco a poco iría llenándose de conocimientos. La dificultad residía en explicar desde esta perspectiva cómo podía un ser humano llegar a concebir relaciones, y sobre todo relaciones regulares y necesarias, entre impresiones sensoriales particulares, o cómo podía llegar a concebir aquello que provocaba estas impresiones. ¿De dónde se extraían conceptos de relaciones tales como la de igualdad y desigualdad, parte y todo, causa y efecto?

Entre los sucesores de Platón hubo filósofos que dieron respuesta a preguntas de este tipo desde un planteamiento bastante sencillo: esta clase de conceptos e ideas, argumentaban estos filósofos, no podían ser impresiones dejadas en nuestro interior por objetos materiales exteriores. Formaban parte de la dotación natural de nuestra razón o nuestra alma. Algunos representantes de esta corriente ponían el acento en que estas ideas nos eran dadas por Dios; otros, en que eran innatas y formaban parte de la natu-

raleza humana. Pero, naturalmente, seguía en pie el problema de hasta qué punto podía el ser humano percibir las cosas «exteriores» a través del velo de estas ideas dadas, y percibir las tal como son independientemente del perceptor —a no ser que, como Leibniz, se buscara salir del dilema suponiendo una armonía preestablecida entre «interior» y «exterior». Fuesen cuales fuesen las hipótesis propuestas para resolver el problema, al otro lado se hallaban los escépticos, quienes afirmaban que nada de eso era demostrable. En muchos casos eran sólo la presión de la opinión pública o el poder de la Iglesia y del Estado los que impedían que se dijera abiertamente que todo esto no era, en el mejor de los casos, sino ilusiones reconfortantes disfrazadas con los ropajes de la luz de la razón. Así, por ejemplo, David Hume, con su incorruptible moral e integridad intelectual, se conformó con declarar —muy en consecuencia con sus presupuestos— que no encontraba motivo alguno para afirmar la existencia de una relación necesaria entre impresiones sensoriales particulares. Hasta donde él podía ver, tales concepciones descansaban en la repetición de experiencias, en la costumbre o en la habituación. Y Kant, quien invirtió la extraordinaria agudeza y fertilidad de su pensamiento en el intento por lograr una síntesis de las antinomias, cayó no menos profundamente en el laberinto sin salida de los problemas irresolubles nacidos de los presupuestos comunes de esta polémica en torno al conocimiento. Kant supuso que en nuestro conocimiento del mundo se funden experiencias que nos llegan a través de los sentidos con formas de relación e ideas que existen en nuestra conciencia antes que tenga lugar toda experiencia. Y si bien su discurso representó un considerable perfeccionamiento de la concepción de las ideas innatas, las dificultades elementales continuaron siendo las mismas. Finalmente, también Kant se vio ante el interrogante de si realmente se podían conocer las cosas en sí, tal como son con independencia de las formas preexistentes en la conciencia, o si acaso estas primeras ideas y formas de relación preexistentes, que, según él suponía, son el bagaje eterno e inmutable de la conciencia humana, condenan para siempre al hombre a experimentar los objetos tal como le parecían de acuerdo con este bagaje.

Este es, pues, el estado de la cuestión. En última instancia, la

tan prolongada polémica sobre el conocimiento ha girado una y otra vez en torno a si las señales que el ser humano recibe a través de sus sentidos son relacionadas entre sí y elaboradas por una especie de maquinaria innata llamada «inteligencia» o «razón» y según unas leyes del pensamiento, o si, por el contrario, las ideas que el ser humano se forma gracias a estas señales reflejan sencillamente objetos y personas tal como éstos son independientemente de tales ideas. Ha habido posiciones intermedias, soluciones de compromiso, síntesis. Pero todas ellas se encuentran en algún punto del continuo entre esos dos polos.

Y ese esquema básico del planteamiento de la cuestión, común a todos los antagonistas, estaba muy estrechamente ligado al esquema básico de la autopercepción y la concepción del ser humano, a las concepciones fundamentales obvias e indiscutibles que los pensadores tenían de sí mismos y de su relación con aquello que no era ellos mismos.

7. La concepción evidente del ser humano que subyacía a esta polémica filosófica en torno al conocimiento era sin duda distinta a la que desempeñara un papel en la anterior polémica de los grandes filósofos escolásticos. Pero, al mismo tiempo, era una continuación de ésta. Más o menos secularizada y concebida ora con, ora sin referencia a Dios, mostraba siempre su descendencia de su predecesora escolástico-religiosa. La concepción de una dualidad de cuerpo y alma, que anteriormente había servido al ser humano como andamiaje teórico para comprenderse a sí mismo y que continuaba vigente en un ámbito determinado, en relación con interrogantes extramundanos referentes a contextos invisibles e inobservables, como el destino del ser humano y de las cosas, se transformó, en lo concerniente al interrogante intramundano sobre la naturaleza del conocimiento de objetos visibles y observables, en la concepción de la dualidad de cuerpo y mente, razón, conciencia, o como quiera llamársele.

«Yo soy una persona —viene a decir, simplificando, este esquema básico— y poseo un cuerpo. Mi cuerpo es algo material, tiene una dimensión espacial y, por tanto, ocupa un lugar en el espacio. Pero mi razón, mi mente, mi conciencia o mi yo, no es algo material ni existe en el espacio. Razón e inteligencia, mente y

conciencia, moran *en* mi cuerpo, pero son diferentes *de* mi cuerpo.» Y es esta extraña concepción de una cosa que, aunque no es espacial, ocupa una posición muy determinada en el espacio, esto es, en el interior de mi propio cuerpo, esta idea de que «yo», o, según el caso, «mi razón», «mi conciencia», «mi mente» mora en el interior de «mi cuerpo» como dentro de una escafandra, lo que determinó que en la polémica acerca del conocimiento incluso posturas diametralmente opuestas asumieran un mismo modo de plantear el problema; esta concepción subyacía, como un andamiaje teórico evidente extraído de la observación de uno mismo, al problema de si acaso, y de ser así en qué medida, las concepciones «internas» se corresponden con los objetos «exteriores». Éste es el núcleo de la cuestión. El ser humano se percibía a sí mismo como un sistema cerrado.

Y el «sujeto del conocimiento», tal como aparece bajo los nombres más diversos en las distintas teorías del conocimiento, estaba en consonancia con esta concepción. El modelo sobre el que descansaba era un «yo» particular metido dentro de su concha, al que todo lo que estaba «fuera», bien fueran cosas o personas, sólo se le acercaba posteriormente, como algo desconocido y extraño, y que, al igual que el filósofo en su calidad de observador y pensador, se encontraba solo frente al mundo en busca de una respuesta. Incluso si uno incluía en sus argumentos los pensamientos sobre otras personas, se veía a esas otras personas, básicamente, como un cúmulo de sistemas cerrados, cada uno de los cuales, exactamente igual que uno mismo, miraba desde «dentro» a un mundo que se encontraba «fuera». De acuerdo con el esquema básico de la propia experiencia de uno mismo, no se veía a las otras personas como algo a lo que se le pudiera decir «tú» o «nosotros», sino, si se puede decir así, como una masa de «yos». Y este «yo» del conocimiento, el *homo philosophicus* de la teoría epistemológica clásica, era, bien visto, un adulto que jamás había sido niño. El problema era cómo podía adquirir saber y conocimientos del mundo una persona «racional», una persona con el aparato mental de un adulto. Los objetivos de la teoría del conocimiento prescindían de la observación de que todo adulto ha sido una vez niño; esto se dejaba de lado como algo irrelevante para el problema de la adquisición del conocimiento.

El problema consistía en cómo puede una persona adulta y dotada de razón adquirir conocimientos sobre las cosas «externas» aquí y ahora. El concepto de desarrollo no estuvo a disposición de las escuelas filosóficas enfrascadas en la polémica en torno al conocimiento aproximadamente hasta principios del siglo XIX, o lo estuvo sólo en forma muy elemental y burda. Era un concepto de relación que aún no había evolucionado suficientemente.

Hume, quien nunca se dejó intimidar por ninguna de las consecuencias a las que le condujo el hilo de su reflexión, expresó esto de manera bastante precisa, en el sentido en que se lo indicaba su postura fundamental. Es no poco instructivo, incluso para comprender el pensar propio, considerar cómo luchó en vano Hume con un problema al que hoy se da respuesta sin mayor reflexión mediante el empleo del común concepto de desarrollo —al menos en la vida cotidiana—; en las disciplinas científicas este concepto todavía comporta muchos problemas no resueltos.

Una persona, se dijo Hume, ha sido una vez un niño y es ahora un hombre. En este sentido ha cambiado, incluso corporalmente. ¿Cuál es, pues, en realidad, la igualdad o la identidad existente entre el niño y el hombre? ¿Qué queremos expresar cuando decimos que es la misma persona? La respuesta habitual es: sean cuales sean las transformaciones por las que ha pasado, sus diferentes partes están ligadas entre sí por una relación causal. Pero a Hume esta respuesta le parecía muy insatisfactoria. La idea de un sustrato idéntico ya le parecía sospechosa cuando se aplicaba a objetos inertes, tanto más cuando se aplicaba a seres humanos. Como no podía convencerse de que palabras como «causa» y «efecto» remiten a una relación necesaria, regular o regida por leyes, como no podía comprender que una conexión causal es algo distinto a una relación que puede observarse con frecuencia, le parecía que hablar de la identidad entre el niño y el hombre era en el fondo algo ficticio. Esa identidad es, escribió Hume, del mismo tipo que la que atribuimos a plantas y animales. La mayoría de los filósofos parecen inclinados a suponer que la identidad personal emana de la conciencia. Pero la conciencia, así lo veía Hume, no es más que un cúmulo de pensamientos y percepciones sensoriales. «No puedo encontrar teoría alguna que me parezca adecuada y satisfactoria en lo que a esto concierne.»

También aquí siguió Hume el hilo de sus pensamientos con la mayor consecuencia. A diferencia de otros metafísicos, que por lo general no soportaban las preguntas abiertas, Hume era capaz de mirarlás cara a cara y decir: «No conozco la respuesta.» Pero, como puede verse, el esquema básico de la concepción del ser humano del que surgía la pregunta era siempre el mismo.

Tal vez pueda ilustrarse esto con ayuda de una parábola; la parábola de las estatuas pensantes:

A orillas de un ancho río, o quizás en lo alto, junto a la empinada pendiente de una elevada montaña, se levanta una hilera de estatuas. Son de mármol. No pueden mover sus miembros. Pero tienen ojos y pueden ver. Quizá también tengan oídos capaces de oír. Y pueden pensar. Poseen «entendimiento». Podemos suponer que no se ven unas a otras, aunque saben muy bien que existen otras. Cada una existe por sí misma. Por sí mismas y solas, cada una de las estatuas se percata de que algo sucede al otro lado del río, o del abismo; se forman una idea de eso que sucede, y cavilan acerca de cuán ajustada será su idea a lo que sucede en realidad. Algunas piensan que tales ideas simplemente reflejan los acontecimientos del otro lado. Otras piensan que buena parte de sus ideas procede de su propio entendimiento; en último término, no se puede saber qué está sucediendo realmente al otro lado. Cada estatua se forma su propia opinión. Todo lo que sabe proviene de su propia experiencia. Cada estatua ha existido siempre igual a como existe ahora. No cambia. Ve. Observa. Al otro lado sucede algo. Piensa en ello. Pero es incierto si lo que piensa se corresponde o no con lo que sucede al otro lado. No tiene ninguna posibilidad de convencerse de ello. No puede moverse. Y está sola. El barranco es demasiado profundo. El abismo es insalvable.

8. Ciertamente, el tipo de autoconciencia humana al que apunta esta parábola no pertenece sólo al pasado. El sentimiento de soledad última del individuo, la sensación de estar frente al «mundo exterior» de las personas y cosas y de ser «interiormente» algo que está separado para siempre de lo que existe «fuera», es quizás en muchas sociedades occidentales de hoy más evidente y habitual de lo que lo fue en el pasado, incluida la época de los

filósofos europeos clásicos, pocos siglos atrás. Es algo que ha echado profundas raíces en los lenguajes que en estas sociedades se inculcan como herramientas de pensamiento a los niños —raíces tan profundas, que es casi imposible, al pensar y hablar sobre funciones y comportamientos humanos, evitar analogías objetivadoras y espaciales como «vida interior» y «mundo exterior», «sede de la razón», «la razón debería dictarle que...», «en el fondo sabe que...». Estas analogías suelen obligar a aceptar los pensamientos como algo completamente evidente. Apenas se tiene conciencia de que al emplear estos giros lingüísticos se está atribuyendo a determinadas actividades humanas unas cualidades espaciales que, como otras funciones y actividades humanas, en realidad no poseen. Es sensato afirmar que el corazón y los pulmones se encuentran dentro de la caja torácica. Se puede localizar el cerebro dentro del cráneo y determinadas funciones cerebrales en lugares concretos del propio cerebro. Pero no tiene ningún sentido decir que algo tiene lugar *dentro* de esas funciones, dentro de, digamos, el pensamiento o la conciencia. Tampoco tiene sentido decir que la conciencia se asienta en el cerebro, o que la razón reside en el interior de la persona. De hecho, nunca se dice que el habla tiene su asiento en la garganta y en la boca, ni que el andar lo tiene en las piernas.

En la metáfora de las estatuas pensantes hay como mínimo una alusión a por qué posee tal poder de convicción, al menos para personas de determinados grupos sociales, la idea de que la conciencia, el sentimiento, la inteligencia o incluso el verdadero «yo» tienen su asiento en el «interior» del ser humano. La metáfora alude a que aquí se trata de personas a quienes el tipo de su convivencia social y las correspondientes formas de crianza de los niños imponen un grado relativamente elevado de represión en el actuar. Es cierto que en todas las sociedades humanas existen regulaciones de los comportamientos de una u otra índole. Pero aquí, en muchas sociedades occidentales, la regulación del comportamiento se ha hecho desde hace algunos siglos especialmente intensa, especialmente diferenciada y multilateral; y el control social del comportamiento está ligado, como jamás lo estuvo antes, al autocontrol, a la autorregulación de las personas.

En los niños los impulsos instintivos, emocionales e intelectua-

les están todavía absolutamente fundidos a los movimientos musculares, los comportamientos a los que éstos empujan. Los niños tienen que hacer lo que sienten. Tienen que decir lo que piensan. En los adolescentes los impulsos elementales y espontáneos hacia la acción se separan cada vez más de su ejecución motora, de las acciones y comportamientos. Los separa la interposición de impulsos contrarios, formados a partir de las experiencias individuales. Y, puesto que el esquema básico de estas experiencias varía de un grupo social a otro, también varían de un grupo social a otro el esquema básico de esa autorregulación y toda su relación con los impulsos elementales y espontáneos, que son comunes a todos los seres humanos. Es esta interposición de impulsos contrarios entre los impulsos espontáneos y universales de la personas y la ejecución de la acción la que desde hace algunos siglos —y por razones en las que no hace falta entrar aquí— se ha hecho especialmente profunda, uniforme y amplia sobre todo en las sociedades europeas. Una fina red de regulaciones que cubre de manera relativamente uniforme no sólo algunos, sino todos los ámbitos de la existencia humana, es inculcada —en un sentido u otro, bastante a menudo también en el sentido contrario— al niño mediante el ejemplo, mediante las palabras y los actos de los adultos. Y lo que en un principio son prescripciones sociales se convierte finalmente —en primer lugar por intermedio de los padres y maestros—, según las experiencias individuales de la persona, en una segunda naturaleza: «No cojas eso», «Estáte quieto», «No comas con las manos», «¿Es que no tienes pañuelo?», «No te ensucies», «No le pegues», «No hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti», «¿Es que no puedes esperar un momento?», «Haz los deberes», «Nunca serás nada», «Trabaja, trabajar, trabajar», «Piensa antes de hacer algo», «Piensa en tu familia», «Piensa en tu futuro», «Piensa en el partido», «Piensa en la iglesia», «Piensa en Alemania» o «en Rusia, Inglaterra, la India, América», «Piensa en Dios», «¿No te da vergüenza?», «¿No tienes principios?», «Eres un inconsciente».

Descargar de manera directa e inmediata en la actividad, o en los movimientos en general, la tendencia hacia la acción se hace cada vez más difícil. Múltiples y a menudo muy complicadas desviaciones de tales tendencias —distanciamientos de la ejecución

de movimientos a los que esas tendencias están espontáneamente orientadas— se convierten en reglas. Para los adultos de estas sociedades apenas es posible actuar de manera precipitada, sin hacer detenidas pruebas, sin esa muda anticipación de futuros movimientos de ajedrez que llamamos «reflexión»; un actuar precipitado es con bastante frecuencia peligroso, punible o mal visto; y para quien pierde el control no es tan grande la amenaza que representan los demás como la que representa él mismo: su miedo, vergüenza y remordimientos. El lapso de tiempo que transcurre entre el pensar, las pruebas para excluir cada uno de los movimientos y la dirección del miembro en la acción misma se hace cada vez más largo. A excepción de unas pocas situaciones muy bien delimitadas socialmente, los impulsos de autorregulación modelados socialmente —como quiera que se les llame: «entendimiento», «razón» o «conciencia»—, suelen bloquear a otros impulsos más espontáneos —sean éstos de carácter instintivo, emocional o intelectual— el acceso directo a la manifestación motora, a su descarga en la acción. La sensación, la autoexperiencia del ser humano que se traduce en el pensamiento y el habla como un aislamiento de su «interior» del mundo «exterior» al suyo, de las otras personas y cosas, están estrechamente ligadas con este incremento de la autorregulación individual a lo largo del desarrollo de una sociedad específica. Lo que cobra expresión en este modo de autoconciencia es que se excluyen las tendencias a la acción espontáneas de la ejecución directa de la acción debido a la intromisión de funciones de control más complejas y rigurosas ejercidas por la propia persona.

Donde amor y odio pueden descargarse sencilla y espontáneamente en acciones, y donde, por consiguiente, la convivencia humana, al no estar protegida por órganos de vigilancia social poderosos, es relativamente inestable y débil, allí las personas entran fácil y frecuentemente en contacto mutuo y se plantean unas otras, como si se tratara de algo evidente, constantes pretensiones de intensa carga emocional que pueden ser o no satisfechas, que pueden procurar alegría o pesar. Donde por lo general tales impulsos sólo se manifiestan en la acción de manera vaga, titubeante, indirecta y, en todo caso, bajo un intenso y sistemático autocontrol, muchas veces aparece en el individuo el sentimiento de

que está separado por una muralla invisible de las demás personas y del resto del universo. Y, de acuerdo con la lógica del pensar emocional, en el que resulta fácil que lo incompatible, si está imbuido por el mismo sentir, aparezca como compatible e idéntico, esta muralla invisible suele confundirse con el cuerpo visible: éste, así parece al sentir, es como una muralla que separa a la persona de las personas —aunque se sabe muy bien que también es lo que las une. El cuerpo se considera un caparazón que aísla del «exterior» y que contiene a la verdadera persona o, según el caso, la «conciencia», el «sentimiento», la «razón» y la «conciencia».

Y en el transcurso de los mismos cambios —*históricos*: pues grupos sociales enteros los han atravesado y otros los están atravesando ante nuestros ojos; *personales*: pues todo niño los atraviesa al crecer— se desplazan cada vez más hacia los ojos actividades que originalmente requerían la participación de toda la persona, de todos los miembros de su cuerpo, aunque sin duda la desmesura de esta delimitación siempre puede corregirse mediante el baile y el deporte, por ejemplo. Con la mayor intensidad y pluralidad del aletargamiento de los movimientos corporales aumenta la importancia de la vista: «Míralo, pero no lo cojas», «Una hermosa figura», «No demasiado cerca, por favor». Y acaso también la del habla: «Insultar, pero no golpear», «Los tacos no rompen platos», «Pero no paséis a las manos, por favor». Los placeres de la vista y del oído se hacen más intensos, más ricos, más sutiles y, también, más comunes. Los placeres táctiles se ven cercados cada vez más por mandatos y prohibiciones y son limitados a unos pocos ámbitos de la vida. Se perciben muchas cosas sin moverse. Se piensa y se observa sin tocar. La metáfora de las estatuas pensantes es exagerada, pero cumple su misión: las estatuas ven el mundo y se forman ideas sobre el mundo. Sin embargo, les está negado mover los miembros. Son de mármol. Sus ojos perciben; y pueden pensar acerca de lo que perciben. Pero no pueden acercarse a ello. Sus piernas no pueden andar, sus manos no pueden asir. Ven desde fuera hacia dentro de un mundo, o desde dentro hacia el mundo de fuera —como quiera decirse—, ven un mundo del que están aisladas.

La sensación de la existencia de tal abismo —o, si se prefiere

otra metáfora, de tal muralla invisible— entre un ser humano y otro, entre el yo y el mundo, sensación que, directa o indirectamente, se manifiesta bastante a menudo en el nuevo rostro de Occidente, puede ser totalmente auténtica y legítima. Pero con relativa frecuencia se posa como un velo sobre las concepciones que uno se forma de la relación entre el ser humano ansioso de saber y su objeto, prestando a veces a estas concepciones, como se ha visto, un regusto de fantasía. Tal sensación también induce a error a los pensamientos sobre la relación entre personas y la relación entre individuo y sociedad. Y de ningún modo se trata, como tan a menudo parece en la propia experiencia, de una sensación general y característica del ser humano. Es sintomática de la situación y del carácter de seres humanos pertenecientes a unos grupos sociales muy determinados. Podría pensarse que también para la tarea práctica de comprenderse con personas de otros grupos sociales es importante desprenderse del carácter evidente otorgado a esta sensación y de la concepción del ser humano que conlleva. Si nos es lícito expresarlo brevemente en el lenguaje objetivador al que estamos acostumbrados, entonces diremos que la responsable de la sensación de que exista una muralla invisible entre el «mundo interior» y el «mundo exterior», entre un individuo y otro, entre el «yo» y el «universo», es, sobre todo, una forma específica de configuración de la conciencia.

En las filosofías metafísicas de la actualidad, y especialmente en una serie de consideraciones filosófico-existenciales, la problemática de la muralla invisible se pone de manifiesto ya en la elección de las cuestiones que constituyen el centro de las reflexiones. La atención se enfoca muy especialmente a problemas que únicamente conciernen al ser humano individual, como el de la soledad, el miedo, el dolor o la muerte. Y como los representantes de las metafísicas contemporáneas destierran del centro del filosofar la *ratio* humana, y con ella también los problemas de la percepción y del conocimiento, y en su lugar sitúan interrogantes de la «existencia» humana como tal, o de la «experiencia inmediata», muchas veces se advierte con mayor nitidez lo que diferencia sus planteamientos de los filósofos europeos clásicos de los siglos XVII y XVIII, que lo que les asemeja. Sin embargo, los grandes filósofos clásicos no se ocuparon simplemente, como hoy se oye de tanto

en tanto, de problemas del «entendimiento» en el sentido en que a éste se le califica a veces, con algo de desprecio —y generalmente con ayuda de argumentos prolijos y fundados en la razón—, con adjetivos como «árido» o «seco». A su manera, también ellos, como sus sucesores, se hallaban enfrascados en la búsqueda de respuestas a preguntas concernientes al lugar que ocupa el ser humano en el universo o a su relación con otros seres humanos. Y, a este respecto, su punto de partida apenas difiere del de los filósofos metafísicos de la actualidad. Ambos, con pocas excepciones, se ocupan en primer lugar de problemas *del* ser humano, como si la existencia de una multiplicidad de seres humanos, los problemas de la convivencia *de los* seres humanos, fueran algo, por así decirlo, añadido de forma casual y suplementaria al ser humano individual. Problemas como los de la soledad o la «experiencia inmediata» y los del conocimiento, en los que un «sujeto» particular se enfrenta al mundo de los «objetos» buscando adquirir conocimientos, provienen de un mismo tronco. El esquema básico evidente de la concepción del ser humano y de la autoexperiencia, que subyace a estos discursos filosóficos, sigue siendo esencialmente el mismo. El filósofo, cuando sus pensamientos no se pierden en concepciones nebulosas sobre formas de existencia supraindividuales, se sitúa «dentro» del individuo particular, a través de cuyos ojos ve, como a través de pequeñas ventanas, el mundo «exterior»; o, desde la misma posición, reflexiona en torno a lo que ocurre «dentro».

C) Individualización en el proceso de la sociedad

1. Los filósofos no son las únicas personas de su sociedad y de su época que se perciben a sí mismos, a sus congéneres y el universo de la manera antes descrita. Algunos de sus *leitmotive* han sido elegidos aquí como ejemplo por cuanto permiten observar de manera más articulada y palpable un tipo de experiencia de uno mismo y de sus congéneres que está muy extendida en estas sociedades, pero que no suele encontrar expresión en una forma articulada y rica en ideas.

Resumiendo, estos *leitmotive* son característicos de una época en la cual funciones de protección y control que antes eran ejercidas sobre los individuos por grupos endógenos más reducidos, como clanes o comunidades rurales, latifundios, gremios o clases, pasan a ser ejercidas por agrupaciones estatales altamente centralizadas y cada vez más urbanas. En el transcurso de este cambio, los seres humanos individuales, al llegar a la edad adulta, salen cada vez más de estos grupos endógenos y protectores más reducidos y locales. Con la creciente pérdida de funciones de protección y control, la cohesión de estos grupos se relaja. Y, dentro de las sociedades estatales, más amplias, altamente centralizadas y cada vez más urbanas, el ser humano individual depende más de sí mismo. La movilidad de los seres humanos particulares, tanto en el sentido local como en el sentido social de la palabra, aumenta. Disminuye su anterior encapsulamiento, inevitable y vitalicio, dentro de familias, grupos ligados por el parentesco, comunidades locales y otras agrupaciones similares, disminuyen el ajustamiento de su comportamiento, de sus objetivos y sus ideales a la vida en tales agrupaciones y su natural identificación con éstas; se reduce su dependencia de estas agrupaciones, así como su necesidad de ellas en lo que concierne a la protección de la salud y la vida, a la alimentación, a las posibilidades de adquirir cosas y de proteger

lo heredado y lo adquirido, o también en lo referente a la posibilidad de recibir ayuda y consejo, y de tomar parte en decisiones —reducción que se produce primero sólo en algunos grupos bastante limitados y luego, con el transcurso de los siglos, en capas cada vez más amplias e incluso en ámbitos rurales. Y así, cuando en el marco de sociedades estatales cada vez más diferenciadas los seres humanos individuales salen de las más reducidas y muy intrincadas agrupaciones preestatales endógenas y protectoras, se encuentran ante un creciente número de alternativas. Tienen un mayor margen de elección. Pero también *tienen que* elegir más por sí mismos. No sólo *pueden*, sino que *tienen que* hacerse más independientes. En esto no cabe posibilidad de elección.

La posibilidad, y la necesidad, de una mayor individualización es un aspecto de una transformación social ajena al control de las personas. El producto de esta creciente individualización, la mayor diferenciación de las personas en cuanto a comportamientos, experiencias y caracteres, no es sencillamente algo dado por la naturaleza, en el sentido en que lo son las diferencias entre los cuerpos humanos; tampoco el aislamiento de los individuos, del que a veces se habla, es algo dado por la naturaleza, en el sentido en que lo es su aislamiento en el espacio. Vistos como cuerpos, los individuos encapsulados de por vida en reducidas agrupaciones endógenas preestatales no estaban ni están menos diferenciados y menos separados unos de otros que los individuos pertenecientes a sociedades estatales altamente diferenciadas. Lo que se ha incrementado en gran medida en estas últimas es la separación y la diferenciación de las personas particulares *en sus relaciones mutuas*.

Estas relaciones, todo el tipo de su convivencia, conducen en creciente medida hacia una regulación global de emociones, hacia una renuncia a impulsos y una transformación de impulsos. A lo largo de este cambio social, los seres humanos se ven exhortados cada vez más a ocultar de la mirada de otros, o incluso de sí mismos, acciones, manifestaciones instintivas y apetitos que antes podían expresar abiertamente, de manera que por lo general dejan de ser conscientes de éstos.

Lo que por una parte se presenta como un proceso de creciente individualización, es al mismo tiempo también un proceso

de civilización. Bien puede tomarse como característico de una determinada etapa de este proceso el aumento de tensiones entre las órdenes y prohibiciones sociales asumidas como autoinhibiciones y los impulsos reprimidos. Es, como se ha dicho, esta contradicción del ser humano individual, esta «privatización», este excluir determinados ámbitos de la vida del trato social de las personas, y el recubrimiento de estos ámbitos de la vida con temores engendrados por la sociedad, como, por ejemplo, sentimientos de vergüenza y de embarazo, lo que evoca en el individuo la sensación de que él es «interiormente» algo que existe por sí mismo, ajeno a cualquier relación con otras personas, y que sólo «posteriormente» entra en relación con otros «de fuera». Bien considerado, este modo de percibirse a uno mismo invierte el proceso que conduce a él. Por muy auténtica y cierta que sea esta concepción como expresión de la singular estructura de la personalidad del individuo en una etapa determinada del desarrollo de la civilización, obstruye el camino hacia una observación imparcial de la relación entre un ser humano y otro. El abismo y la contradicción entre impulsos más espontáneos e impulsos controlados a largo plazo, que los muy individualizados seres humanos de este nivel de civilización sienten solos y en sí mismos, son proyectados hacia el mundo; a menudo aparecen en las reflexiones teóricas del ser humano como un abismo existencial entre una persona y otra, o quizá como una contradicción eterna entre individuo y sociedad.

2. Por otra parte, en agrupaciones sociales de este nivel la adaptación del adolescente a sus funciones de adulto suele producirse de una manera que muchas veces favorece en gran medida estas escisiones y tensiones personales. Cuanto más diferenciadas y amplias son las autocoerciones, cuanto más intensa y multilateral es la regulación de los instintos necesaria para el cumplimiento del papel y las funciones del adulto en una sociedad, mayor será también la distancia entre el comportamiento del niño y el del adulto. Más ardua será la transformación del individuo en adulto, más difícil será el proceso de civilización individual a lo largo del cual la persona, partiendo de la conducta infantil, uniforme y universal, se acerca en mayor o menor medida al grado

de civilización alcanzado por su sociedad; y mayor será el tiempo requerido para este proceso: más prolongado será el tiempo necesario para que el adolescente esté capacitado para cumplir las funciones del adulto.

Y al ahondarse el abismo entre el comportamiento espontáneo de los niños y la actitud que se exige a un adulto, es cada vez menos posible que al adolescente, como sucede en sociedades más simples, se le sitúe muy pronto, siendo casi un niño, directamente en el primer peldaño del escalafón funcional del que un día tendría que alcanzar la cima. Incluso en la sociedad de la Edad Media europea el joven muchas veces aprendía y se formaba directamente al servicio de un maestro adulto. El escudero servía al caballero, el aprendiz al maestro del gremio. Y, aunque el tiempo de servicio era largo y el último peldaño resultaba inalcanzable para muchos, el escalafón mismo era relativamente corto y tenía pocos peldaños. Cuando las sociedades se hacen más diferenciadas y centralizadas, cuando aumenta la especialización y se prolongan los escalafones que la sociedad coloca ante los individuos, se alarga y complica también la preparación necesaria para desempeñar tareas de adultos. Durante un cada vez más prolongado período de tiempo los niños y los adolescentes son excluidos de los círculos de los adultos. Van a la escuela, estudian en universidades, escuelas superiores técnicas y otras instituciones de preparación organizadas especialmente para jóvenes. El número y la especialización de estas instituciones aumentan, y el acceso a ellas se generaliza. A medida que crece la especialización y la complejidad de las profesiones de los adultos, la juventud deja de recibir una preparación directa, que es reemplazada por una preparación indirecta de la que se encargan instituciones especializadas de una u otra índole. El tiempo de vida de los adultos se hace más largo. Y más largo se hace también el tiempo de preparación para llegar a ser adulto. Adultos biológicos continúan siendo no adultos sociales. Son jóvenes y muchachas, mozos y mozas, ya no son niños y niñas, pero todavía no son hombres y mujeres, y llevan una vida social especial; tienen, como se decía antes, una «cultura juvenil», un mundo propio, que se desvía ostensiblemente del de los adultos. Y, así, si bien la prolongación y mediatización de la preparación facilita el ingreso en la socie-

dad de los adultos, puesto que proporciona al joven una mayor riqueza de conocimientos, en el aspecto emocional muchas veces dificulta este ingreso.

Dadas las tareas profesionales que en el largo camino hacia la individualización y urbanización se ofrecen a la masa de individuos de las tensas sociedades en transición, muy pocas veces los trabajos se corresponden con las expectativas de los jóvenes. Especializados como son, en la mayoría de los casos los trabajos dejan un margen relativamente limitado a las inclinaciones y aptitudes de los individuos. Entre la vida en los cotos juveniles y este ámbito vital adulto —para la mayoría— relativamente limitado, rara vez existe una congruencia y una continuidad verdaderas. Los primeros muchas veces constituyen una especie de enclaves dentro de estas sociedades estatales altamente diferenciadas, una especie de islas de juventud, desde las que no parte ningún camino recto hacia el ámbito adulto. No pocas veces la transición de un ámbito a otro comporta una sensible ruptura en la vida del individuo, de la que éste puede resentirse en mayor o menor medida. Al pasar por esos enclaves de juventud, el adolescente a menudo puede y tiene que hacer experimentos, sea con nuevas experiencias, sea con la relación de otros hacia sí mismo, sea con su propia relación hacia otros. El margen en el que puede realizar estos experimentos no guarda semejanza alguna con la relativa estrechez, uniformidad y regularidad de la vida que, en muchos casos, espera al joven cuando llegue a adulto. Muchas veces en la vida social de los jóvenes se desarrollan múltiples aptitudes e intereses que las funciones del adulto no dejarán ejercitar, múltiples formas de conducta e inclinaciones que el adulto tendrá que posponer o reprimir.

Con la creciente especialización de las sociedades estatales se hace más largo y complejo el camino del individuo hasta convertirse en una persona autodependiente y más capaz de decidir por sí misma. Aumentan las exigencias que se hacen a su autorregulación consciente e inconsciente. Junto a éstas, la prolongación y la configuración especial de la edad comprendida entre la infancia y la mayoría de edad social son uno de los factores que dificultan la inserción del individuo en la sociedad de los adultos e incrementan la probabilidad de que no le sea posible encontrar

un correcto equilibrio entre sus inclinaciones personales, su propia autorregulación y sus tareas sociales.

3. Así, pues, también en los tipos de especialización social e individualización más avanzados hasta hoy en día el esquema básico de la concepción de uno mismo y del ser humano en general continúa basado en la concepción de un «interior» que está separado del mundo «exterior» por una especie de muralla invisible. Pero en la concepción del mundo exterior los fenómenos naturales ya no desempeñan el mismo papel que desempeñaban en el siglo XVII o a principios del siglo XVIII. La contraposición entre individuo y naturaleza, entre sujeto buscador de conocimiento y objeto por conocer, pierde importancia lentamente. Y pierde importancia no porque se haya encontrado una solución convincente a los problemas de la teoría del conocimiento presentados bajo esa forma —no es ése el caso—; esos problemas pierden su carácter urgente al incrementarse la capacidad de los seres humanos para controlar tanto en el actuar como en el pensar algunos procesos naturales, y para utilizar éstos para sus propios fines. Especialmente los fenómenos naturales físicos pierden a lo largo de este período el carácter de fuerzas misteriosas, indomables y peligrosas que a menudo irrumpen por sorpresa en la vida de los hombres. En lugar de esto, los seres humanos de estos grupos sociales se ven a sí mismos cada vez más como seres poderosos capaces de descifrar los enigmas de la naturaleza y de desviar el curso de éstos hacia sus propios fines. Y como, tras una larga resistencia, finalmente el estudio sistemático de las fuerzas de la naturaleza se convierte en algo completamente cotidiano, y su utilización para fines humanos, en algo evidente, los objetos naturales dejan de desempeñar el mismo papel que antes en la concepción de aquel «mundo exterior» separado por una muralla invisible de lo que ocurre en el «interior» del ser humano. Es como si se hubiera dicho: «Es posible que no se llegue a un acuerdo sobre si, y, en caso afirmativo, hasta qué punto, las concepciones que los seres humanos se forman de los contextos naturales se corresponden con las cosas tal como éstas son en sí mismas, independientemente de los observadores humanos. Pero ahí están nuestras centrales eléctricas, nuestras máquinas, nues-

tros ferrocarriles y aviones. Sabemos cómo hacer que nuestros campos produzcan más y que nuestras vacas den más leche. Incluso estamos venciendo poco a poco las enfermedades. Por lo tanto, en la práctica, cuando el pensamiento y la acción se unen somos muy capaces de alcanzar un alto grado de correspondencia entre nuestras concepciones y expectativas de los procesos naturales y los procesos mismos. Si los filósofos son incapaces de explicarse y de explicarnos cómo es posible esta creciente congruencia... *¡tant pis pour les philosophes!*»

Lo que de hecho se observa es que, con el creciente desplazamiento del poder en las relaciones entre seres humanos y contextos naturales extrahumanos, estos últimos poco a poco han pasado a ocupar un segundo plano en la concepción de ese «mundo exterior» que se encuentra frente al «mundo interior» humano. En su lugar ha pasado al primer plano de esta concepción el abismo entre el «interior» del ser humano particular y las otras personas, entre el verdadero yo «interior» y la sociedad «exterior». Según parece, la creciente capacidad para controlar fenómenos naturales hace que se patentice en la sensibilidad del individuo su escasa capacidad para controlar aquello que ocurre entre seres humanos y, sobre todo, entre diferentes grupos humanos, y la insuperable oposición que los sucesos y requerimientos sociales ejercen ante los deseos e inclinaciones personales.

Así, es cierto que continúa vigente el símbolo metafísico de la creciente individualización, la concepción de que el interior o algo en el interior del ser humano individual está aislado como por una muralla invisible de un mundo exterior. Pero ahora encontramos esta concepción más como expresión del sentimiento de aislamiento de un ser humano respecto a otros, o del «individuo» respecto a la «sociedad», y menos como expresión de un abismo entre ser humano y naturaleza. Y la concepción de aquel «interior» o de aquello que hay en el «interior» del ser humano y que lo aísla del mundo exterior se hace más comprensiva. Las transformaciones que pueden observarse en una serie de metafísicas filosóficas tienen su contrapartida en transformaciones de la auto-experiencia de círculos más amplios. En éstos muchas veces el foco se desplaza desde la «razón» y el «entendimiento» como las entidades «internas» del ser humano contrapuestas a un mundo

«exterior», hacia algo que en el fondo no es más que una objetivación mental realizada sobre una base más amplia, sobre la «existencia» del ser humano. Aquí, en el amplio círculo de la sociedad, no es difícil toparse con concepciones de uno mismo que incluyen en la concepción del propio «interior», junto a funciones intelectuales, también sentimientos, también lo «propio» del ser humano en su integridad y, no en último término, también los aspectos más animales del ser humano.

En este sentido, una persona puede expresar la sensación de que la vida social le impide la realización de lo que él es «interiormente». Puede sentir que la sociedad lo empuja a chocar contra su «verdad interior». La misma palabra «sociedad» se emplea a menudo como si se tratara de una persona. Con frecuencia el empleo de la palabra confiere a la sociedad el carácter de una madre en un papel de ser poderoso, frío, hostil y limitador, que impone restricciones a su hijo y lo obliga a contener «dentro» de sí lo que él podría hacer, manifestar, expresar..., a diferencia de la «naturaleza», que en los usos lingüísticos de eso que llamamos «modernidad» se convierte cada vez más en algo que en las concepciones de épocas anteriores sólo era en un sentido muy limitado, esto es, en una persona distinguida y amistosa, aunque no falta de malicia, en el símbolo de todo aquello que es bueno, saludable, normal y sano, en suma, «natural». Y, así, en la metafísica popular de la época, y a menudo también en la erudita, la «sociedad» muchas veces se representa como lo que impide a los seres humanos llevar una vida «natural» o su «propia» vida. Lo que uno cree ser por sí mismo e independientemente de todas las demás personas, lo que uno cree ser «interiormente», se une con el conjunto de sentimientos que irradia la palabra «naturaleza»: el «interior» es sentido como aquello que existe por «naturaleza»; y aquello que uno es y hace en el trato con otras personas parece algo impuesto desde «fuera», una máscara o un caparazón que la «sociedad» coloca alrededor del «núcleo interior» de la naturaleza «individual». Ahora es la «sociedad» lo que se opone, como «mundo exterior», al «mundo interior»; puede sentirse que la «sociedad» no es capaz de rozar el «núcleo interior del propio ser» o, según el caso, que es la carcelera que impide al individuo salir del interior de su celda hacia la vida.

«Veo la vida desde mi celda», escribió Rilke en uno de sus poemas.² «Estoy más lejos de los hombres que de las cosas; los hombres son accidentes, voces, miedos, pequeños gozos, siempre disfrazados, siempre embozados tras sus máscaras. Nadie vive su propia vida. Quizás existan en algún lugar tesoros donde todas esas vidas no vividas se amontonan como corazas, cunas o trajes, que nadie ha usado jamás. En última instancia, todos los caminos conducen a este arsenal de cosas muertas. Es como una prisión sin ventanas. Puertas con trancas de hierro y rastrillos guardan la entrada. Y los rastrillos los han hecho los hombres.»

Este poema aquí resumido expresa de manera ilustrativa y clara una forma de la autoexperiencia humana y del sufrimiento humano que, sin duda alguna, no es exclusiva de poetas y filósofos. Es posible que en el conjunto de la sociedad no siempre sea sentida con tanta nitidez o sea expresada de manera tan precisa. La calidad y la intensidad de tales sensaciones varían de persona a persona. Pero los problemas humanos que Rilke expresa aquí a su manera forman parte de lo que antes se hubiera llamado el «espíritu de la época». Forman parte del esquema básico de la impronta personal de seres humanos pertenecientes a determinadas agrupaciones sociales. Viéndolos como un fenómeno tanto social como individual, estos problemas forman parte del contexto de la gran transformación en cuyo transcurso cada vez más seres humanos se desprenden de grupos endógenos más reducidos, menos diferenciados y firmemente entretejidos y —como formaciones cerradas que se expanden en un movimiento de abanico sobre una superficie amplia— forman unos con otros sociedades estatales más diferenciadas y, finalmente, sociedades nacionales, dentro de las cuales mantienen una mayor distancia interpersonal.

En los primeros, en los grupos más reducidos y cerrados, el aspecto más importante para la regulación del comportamiento individual se encuentra aún en el constante depender de otros, la perenne coexistencia con otros, la conciencia de una unión vitalicia e indisoluble con otros y, no en último lugar, el miedo inmediato a los otros. Allí el ser humano particular no tiene ni la posibilidad ni la necesidad de estar solo, ni es capaz de estarlo.

2. Véase antes, nota 3, p. 47.

La persona singular apenas tiene la posibilidad, o el deseo y la capacidad, de tomar decisiones por sí misma o de reflexionar sin hacer una constante referencia a su grupo. Ello no significa que los miembros de estos grupos vivan en armonía. Muchas veces sucede precisamente lo contrario. Sólo quiere decir que, en primer lugar, piensan y actúan —para decirlo con un tópico— desde la «perspectiva del nosotros». El carácter personal del individuo está modelado para la constante convivencia con otros y para que su comportamiento remita constantemente a otros.

En los segundos, en las sociedades estatales altamente industrializadas, muy pobladas y urbanas, es mucho mayor no sólo la posibilidad, sino también la capacidad, y bastante a menudo la necesidad, que tiene un adulto de estar solo —o, en todo caso, de estar sola una pareja. Elegir por uno mismo entre las múltiples opciones es algo imprescindible, que muy pronto se convirtió en costumbre, necesidad e ideal. Junto a la regulación ejercida por otros, aparece en mayor medida una autorregulación que comprende todos los ámbitos de la vida. Y, como suele ocurrir, también aquí se enlazan estructuralmente atributos del carácter humano que en la escala de valores de estas sociedades son considerados positivos y muy apreciados, y otros que reciben una valoración negativa. El orgullo que seres humanos muy individualizados sienten por su independencia, su libertad, su capacidad para actuar bajo su propia responsabilidad y de tomar decisiones por sí mismos, por una parte, y, por la otra, su mayor aislamiento mutuo, su tendencia a sentirse a uno mismo como algo cuyo «interior» está vedado y oculto a otras personas, como un «yo en su caparazón» al que los demás se oponen como algo externo y extraño, o incluso como carceleros, y toda la gama de sensaciones ligadas a esta autoexperiencia, la sensación de no poder vivir la propia vida, la sensación de estar esencialmente solo o el sentimiento de soledad, son dos aspectos de un mismo esquema básico de configuración de la personalidad. Pero, como se les otorgan valores opuestos, como los sentimientos ligados a cada uno de ellos difieren, se tiende a considerar que se trata de dos fenómenos independientes que existen por separado y sin ninguna relación.

En otras palabras, el desarrollo social hacia una elevada individualización del individuo abre a las personas particulares una

vía hacia formas específicas de satisfacción y realización, y hacia formas específicas de insatisfacción y de vacío, hacia posibilidades específicas de alegría, dicha, bienestar y placer, y hacia posibilidades de dolor, desdicha, descontento y malestar, que no son menos específicas de su sociedad.

La posibilidad de buscar por uno mismo y mediante, sobre todo, los propios esfuerzos y decisiones la satisfacción de un anhelo personal entraña en sí misma riesgos de índole muy particular. No sólo exige un considerable grado de perseverancia y visión a largo plazo; también empuja una y otra vez a la persona a dejar escapar posibilidades de felicidad momentánea y a relegar impulsos inmediatos en favor de objetivos a largo plazo que prometen una satisfacción duradera. A veces es posible conciliar ambas cosas, a veces no. Uno puede arriesgarse. Una mayor libertad de elección lleva implícita un mayor riesgo. Puede ser que uno alcance los objetivos de sus aspiraciones personales y encuentre en ellos la satisfacción que esperaba. Puede ser que los alcance a medias. Tal vez el sueño era más hermoso que la realidad. Tal vez los objetivos se le escapen y su vida continúe con el sabor de una existencia fracasada. Guerras, revoluciones y otros grandes acontecimientos sociales pueden bloquear el camino. Quizá se han calculado mal las posibilidades de alcanzar tales objetivos desde la propia posición social inicial. Quizás uno pretende demasiado de sí mismo, y aquel objetivo que promete darle sentido y satisfacción se encuentra más allá de sus posibilidades. Las fatigas del largo camino son a veces tan grandes, que se pierde la capacidad para sentir alegría e incluso la normal satisfacción por lo conseguido. La capacidad para sentir alegría y satisfacción puede haberse conmovido ya en la primera infancia en el tejido de las relaciones familiares. Existen muchas posibilidades. La multitud de aspiraciones y oportunidades diferenciadas e individuales que se presentan en estas sociedades se corresponde con la multitud de posibilidades de quedarse atascado que se dan en ellas.

Y lo mismo puede decirse del «arsenal de las cosas inertes». Considerado estructuralmente, la multitud de posibilidades dejadas de lado se corresponde con la multitud de opciones entre las que se puede y se tiene que elegir. Generalmente uno acepta lo sucedido sin mirar mucho hacia atrás. Pero, tanto si uno lo re-

cuerta como si no, el camino que el individuo ha de andar en las sociedades altamente diferenciadas tiene —comparado con el que se abre ante el individuo en sociedades menos diferenciadas—, un número extraordinario de ramificaciones, aunque ciertamente este número no es el mismo para personas de distintas clases sociales; el individuo pasa por una gran cantidad de bifurcaciones y encrucijadas en las que debe elegir qué dirección seguir. Si se vuelve la mirada hacia atrás, es fácil caer en la duda: ¿Debería haber tomado otro camino? ¿No habré desperdiciado entonces todas las posibilidades que tenía? Ahora he llegado a esto, he dejado esto y lo otro, me he convertido en especialista en esto y en esto otro. ¿No he dejado que se marchiten otros dones que tenía? ¿No he dejado de lado muchas cosas que hubiera podido hacer? Está en la naturaleza de las sociedades que exigen a los individuos una mayor o menor especialización el que los individuos hayan de abandonar al borde del camino una plétora de alternativas no tomadas, de vidas no vividas, de papeles no desempeñados, de vivencias no experimentadas y de oportunidades desperdiciadas.

4. En sociedades menos complejas existen menos alternativas, menos posibilidades de elección, menos conocimiento de las relaciones entre los acontecimientos y, por consiguiente, menos oportunidades de que aparezcan como «desperdiciadas» ante una mirada retrospectiva. En las sociedades más simples muchas veces sólo se abre ante el ser humano, desde su niñez, un único camino en línea recta —un camino para las mujeres y otro para los hombres. Son raras las encrucijadas y es raro también que una persona se vea sola ante una toma de decisión. También aquí la vida conlleva sus riesgos. Pero el margen de elección es tan estrecho y el ser humano está tan a merced de los caprichos y la superioridad de las fuerzas de la naturaleza, que estos riesgos apenas dependen de decisiones. Está, en primer lugar, el riesgo al que queda expuesto todo ser humano simplemente por venir al mundo, el riesgo del peligro y la destrucción física. Y también el predominio de este riesgo es característico tanto de la naturaleza del ser humano como de la forma específica de su vida social: puede escasear la caza; el hombre está en peligro de morir de

hambre; y cuanto más se debilita, menores son sus posibilidades de cobrar una pieza y comer. Aguas torrenciales inundan de pronto la región. Incendios de bosques o de estepas bloquean la salida. El sol calcinante seca los abrevaderos. Irrumpen animales, enfermedades, enemigos humanos que matan. La amenaza sobre la vida está en todas partes, es algo cotidiano. Los espíritus ayudan o se enfurecen no se sabe por qué. Se vive al día. El ser humano come, padece hambre, baila, muere. La visión a largo plazo de algo que algún día existirá en el futuro está todavía muy limitada; los comportamientos son incomprensibles y están relativamente poco desarrollados. Incomprensible es también la posibilidad de prescindir de algo que uno se siente impulsado a hacer aquí y ahora por mor de una satisfacción que puede llegar dentro de una semana o de un año; o hacer eso que llamamos «trabajar». ¿Por qué habría que hacer tal esfuerzo muscular si no existe una necesidad urgente aquí y ahora?

Ése es el tipo de vida social que llevaron los antepasados de todos nosotros durante un período mucho más largo que aquella breve etapa del desarrollo de la humanidad que denominamos «historia», en la que tuvieron lugar los tipos de vida social atestigüados por documentos escritos. Incluso la época en que grupos sociales comenzaron, aquí y allá, a introducir en la tierra de manera regular e intencionada semillas de plantas silvestres, con vistas a obtener alimentos de los que sólo podrían disponer meses después, o a criar animales salvajes para utilizarlos en un futuro, se remonta a hace apenas poco más de 10.000 años. En todo gran paso por este camino, sea la transformación de sociedades de recolectores en sociedades agrícolas sedentarias, o de cazadores en ganaderos, sea el paso del empleo de huesos y piedras como material para fabricar herramientas y armas al empleo de metales, que, debido a los secretos de su utilización, sólo eran asequibles a unos pocos, o, siglos más tarde, la transformación de industrias artesanales en fábricas mecanizadas, en todo gran paso, decíamos, a lo largo de los siglos, la dirección principal de estas y otras muchas transformaciones similares ha sido, en un aspecto determinado, siempre la misma.

Cada una de estas transformaciones requirió, y a su vez produjo, un ensanchamiento de la visión a largo plazo. El lapso de

tiempo entre el primer paso hacia un objetivo y el paso con que se llega al objetivo se hizo más largo, y los pasos intermedios, más numerosos. Este tiempo todavía era breve en los pequeños grupos humanos en los que los adultos podían y tenían que realizar ellos mismos —y generalmente juntos— todas las actividades necesarias para satisfacer necesidades en la forma habitual en su sociedad, y en los que estos adultos dominaban todos los oficios, ya se tratara de trabajar piedras y huesos, encontrar alimentos, construir algo que protegiera contra el viento o producir y conservar el fuego con piedras y madera. Poco a poco, ese período de tiempo se fue prolongando. El instrumental se adecuó más a los objetivos; aumentó el número de herramientas especializadas y también se multiplicaron los oficios. Si se comparan los restos de instrumentos de piedra del Paleolítico con los del Mesolítico y el Neolítico, se obtiene un buen ejemplo de esta diferenciación, que, ciertamente, se realizó de manera muchísimo más lenta que la creciente diferenciación y especialización de las herramientas y oficios operada en las sociedades industrializadas actuales. Es difícil decir cuánto tiempo, durante los 500.000 años —o quizá fueron 600.000 o 700.000 años— en que las piedras de un tipo u otro sirvieron al ser humano de material predilecto para la elaboración de herramientas, siguieron todos los adultos dominando todos los oficios habituales en su sociedad, y cuándo surgieron especialistas en oficios particulares, diferenciados de otros. En cualquier caso, con el paso del tiempo se multiplicaron no sólo los pasos intermedios entre el primer y el último paso del curso de una acción, sino que también fue necesario un número creciente de personas para realizar esos pasos. Y en el transcurso de este proceso, cada vez más personas quedaron sujetas por las invisibles cadenas de una creciente dependencia mutua. Cada uno actuaba como un miembro, como un especialista encargado de una tarea particular bien delimitada; estaba implicado en una red de acciones en la cual entre el primer paso hacia un objetivo social y la consecución de ese objetivo estaba incluido un creciente número de funciones especiales y de personas capaces de realizarlas.

Y, a partir de un determinado nivel de la división de funciones, aumentó también el número de funciones de coordinación especiales necesarias para mantener en funcionamiento la inte-

racción de un creciente número de actividades especializadas. A medida que las cadenas de acciones se hicieron más numerosas, se hicieron también menos perceptibles para los individuos entretreídos en esa red de interdependencias tanto por sus necesidades como por sus capacidades; y, finalmente, se hizo cada vez más difícil distinguir qué era el medio y qué era el fin.

En la historia de un determinado grupo social pueden observarse avances en esta dirección de diversas formas. Un síntoma característico de uno de estos avances es, por ejemplo, el empleo de determinados objetos como medida de intercambio reconocida por la comunidad. Determinados moluscos o incluso animales domésticos pueden tener esta función en el comercio de grupos humanos poco cohesionados. La utilización de piezas de metal cuyo peso y valor social están garantizados por el sello de un soberano o, en todo caso, de un poder central presupone ya una organización relativamente firme. Y el incremento de la circulación de moneda dentro de una sociedad es señal segura de que en esa sociedad las cadenas de acciones están creciendo en longitud y en número de eslabones, y que la división funcional, así como la configuración del Estado, se está extendiendo.

Cuando los antepasados de los seres humanos actuales, impulsados por el hambre, recogían piedras del suelo y mataban animales con ellas, estaban actuando bajo el mandato de las necesidades del momento. Cuando trabajaban las piedras aun sin tener hambre, preparándose para la futura caza, o cuando pintaban imágenes de animales en el suelo y las rocas, y se dibujaban matando a esos animales antes de haberlos matado en realidad, para asegurarse la provisión de alimentos y mitigar un tanto la total incertidumbre de su existencia, la previsión y el rodeo desde el primer paso hasta la consumación de la acción eran ya más amplios. Pero esto todavía era realizable en grupos humanos pequeños, capaces de conseguir ellos mismos todo lo que necesitaban. Y es posible que todavía no fuera muy grande su capacidad para intercalar entre los estímulos instintivos espontáneos y la acción motora funciones de dirección que frenaran, postergaran y desviarán esa acción; su capacidad para anteponer con éxito actos de pensamiento a los arrebatos intensos y espontáneos que les instaban a actuar. Del mismo modo en que esos seres humanos

estaban más indefensos que sus descendientes ante las fuerzas naturales, también estaban más indefensos ante las fuerzas naturales de su propio cuerpo.

Es de suponer que esto sucediera así durante mucho tiempo, incluso después de que evolucionaran biológicamente hasta convertirse en eso que ahora llamamos —no con mucha humildad— *homo sapiens*, la especie a la que pertenecen todos los seres humanos actuales. Pues la consiguiente transformación, el progresivo reparto de las funciones, la creciente previsión y la capacidad de reprimir impulsos inmediatos, con todo lo que comportaron estos cambios, no eran síntomas de un mayor desarrollo biológico, sino del desarrollo social y psíquico de la misma especie biológica. Cuerpo, brazos y piernas, ojos, oídos y estructuras cerebrales eran los mismos. Pero hizo falta la acumulación de experiencias a lo largo de centenares de generaciones para que la visión a largo plazo, la capacidad para reprimir y dirigir a uno mismo y otras fuerzas de la naturaleza, creciera de manera continuada. Y es precisamente debido a que este desarrollo no fue un desarrollo biológico, a que no es —como muchas veces parece creerse— algo arraigado en la naturaleza humana, por lo que este desarrollo puede también ir hacia atrás. Las largas cadenas de acciones pueden volver a reducirse; los controles sociales y psíquicos del comportamiento, volver a relajarse —no sólo de forma parcial, como de hecho sucede a cada momento, sino en general, en toda la humanidad—; y es posible que ese modelado específico del comportamiento al que se alude con palabras como «civilizado» o «individualizado» deje paso otra vez a formas de conducta y experiencia gobernadas por impulsos más inmediatos y animales. Y, si se es capaz de reprimir un tanto el sentimiento de que esto o aquello es «mejor» o «más deseable», y la ilusión de que lo uno o lo otro, «progreso» o «decadencia», es necesario e inevitable, entonces no resulta especialmente difícil advertir bajo qué condiciones y por qué motivos el movimiento se desarrolla en una u otra dirección.

Pero, en cualquier caso, a lo largo de la historia se observan repetidas transformaciones en ambas direcciones, aunque es cierto que en los primeros milenios la transformación social y psíquica predominante durante un largo período fue el paso desde agrupa-

ciones humanas relativamente pequeñas, que actuaban en vista a plazos relativamente cortos, tenían necesidades simples y carecían de la seguridad de poder satisfacer esas necesidades, hacia agrupaciones humanas más grandes y numerosas, en las que se daba una mayor división de las funciones, un mayor control de la dirección de los comportamientos, necesidades más complejas e individualizadas, y un aparato de coordinación o de gobierno mucho más desarrollado. El número de actividades especializadas a las que —con un término no siempre adecuado— calificamos de «oficios» fue incrementándose con el paso de los milenios, primero lentamente, luego a un ritmo acelerado. En un primer momento sólo había hombres y mujeres, que, tradicionalmente, estaban especializados en distintas actividades y artes dentro del grupo; luego tal vez hubo magos, guerreros, agricultores, cazadores y orfebres. O toda una tribu podría haber desarrollado una habilidad especial para la pesca e intercambiar regularmente los excedentes de su botín por las frutas y raíces comestibles de una tribu del interior. Hoy en día en muchas sociedades hay centenares de actividades profesionales especializadas, entre las cuales el individuo sólo puede elegir en cierta medida, según su procedencia social, su educación y su talento; y el número de actividades aumenta con rapidez creciente. No tenemos únicamente médicos, sino especialistas en oídos y en ojos, pediatras y ginecólogos, psiquiatras e internistas, y tanto el número de disciplinas como el de especialidades secundarias aumentan constantemente. No tenemos únicamente ingenieros, sino ingenieros de construcción, ingenieros navales, aeronáuticos, electrónicos, y un creciente número de subdivisiones. No sólo tenemos los oficios existentes, sino también nuevos oficios en formación.

Pero ésta es solamente la primera fase de un dilatado proceso. A lo largo de éste, los tejidos de divisiones funcionales de las cadenas de acciones se hicieron cada vez más amplios e intrincados. Los seres humanos empezaron a depender cada vez más unos de otros, al tiempo que cada individuo se diferenciaba cada vez más de sus congéneres. Las unidades organizadoras en que se reunían los seres humanos se hicieron más amplias, y la organización misma, más compleja. Muchas agrupaciones humanas pequeñas se las arrebaban, y aún lo hacen, sin contar con funciones de coor-

dinación permanentes y especializadas. Los ancianos de una tribu podían reunirse y deliberar cuando les parecía necesario; fuera de esto, vivían como cualquier otro. Alguien podía mostrarse afortunado en la caza o la guerra, y los demás lo seguían. Con el transcurso del tiempo, asentamientos rústicos en los que se producía un creciente reparto de las funciones se transformaron en colonias urbanas y ciudades-república, y las ciudades-república en ligas de ciudades o reinos que reunían en una organización estatal más o menos centralizada varias ciudades y las aldeas y los campos de los alrededores; y los Estados dinásticos se transformaron en Estados nacionales, imperios o ligas de naciones —como quiera que esto sucediera, no se desarrollaron únicamente jerarquías de funcionarios, funciones de control duraderas y especializadas con un centro en un único plano, sino jerarquías de funcionarios con centros escalonados en muchos niveles. A medida que crecían el territorio y el número de habitantes y de actividades especializadas que se reunían en una organización estatal, aumentaba también el número de niveles escalonados del aparato de gobierno y la diversidad de sus subdivisiones y funcionarios.

Y, puesto que dentro de ese tejido de divisiones funcionales cada vez más personas se especializaban en una u otra cosa, pasando así a depender de otras personas, se fue haciendo cada vez más necesaria la coordinación de las funciones y actividades de unos y otros. También esto empujó a la organización de las relaciones humanas hacia una agrupación en comunidades más grandes, más centralizadas y más diferenciadas funcionalmente, hacia una mayor represión de los impulsos inmediatos de cada individuo. En un primer momento esta represión de los impulsos inmediatos del individuo pudo ser forzada y mantenida por el miedo a otros, a vigilantes, digamos, a los encargados de un poder central. Poco a poco fue haciéndose más intensa y evidente la participación del autocontrol en la coordinación de uno mismo con otras personas y sus actividades. Señal de ello es el creciente empleo de relojes, por citar sólo un caso. Pues, sea cual sea el significado del reloj como instrumento de medición del decurso extrahumano de la naturaleza, en el uso cotidiano dentro de una sociedad los relojes son ante todo instrumentos para coordinar a distancia

actividades de muchas personas capaces de un grado relativamente elevado de autorregulación.

Así, pues, a pesar de todas las vacilaciones y retrocesos que pueden observarse en los detalles, de hecho la transformación ha mantenido una misma dirección durante períodos muy prolongados. Sin embargo, en el marco de este gran movimiento ha habido a veces rupturas, es decir, épocas en que transformaciones sociales y psíquicas realizadas en la misma dirección han abierto a los seres humanos nuevas y hasta entonces insospechadas posibilidades de vida —y, en realidad, nuevas posibilidades del propio ser humano. La utilización consciente de fuerzas naturales para fines humanos, que con el auge de las ciencias de la naturaleza parece algo completamente nuevo, fue, mucho más de lo que suele creerse hoy en día, la continuación de esfuerzos que se remontan hasta la prehistoria de la humanidad. Aunque la elaboración mental de estos esfuerzos fuera distinta, el aprovechamiento para fines humanos del fuego, los animales salvajes y las plantas silvestres, al igual que muchas otras conquistas similares, fue un paso en la misma dirección que el dado con el aprovechamiento para fines humanos del petróleo y la energía nuclear. También entonces este ensanchamiento del dominio y de los conocimientos del hombre condujo, tarde o temprano, a una especialización de las actividades humanas. Ayer, como hoy, este ensanchamiento y esta especialización iban acompañados de un mayor rendimiento en el trabajo, que durante milenios sólo favoreció a determinadas capas sociales, liberándolas del trabajo físico y permitiendo su dedicación a otras ocupaciones.

Considerado desde este aspecto, y existen muchos otros parecidos, el manejo y el aprovechamiento consciente y metódico de fenómenos naturales basados en lo que llamamos «investigación científica» surgieron a lo largo de una prolongada y muy lenta transformación de las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza extrahumana, de las relaciones entre los seres humanos y, como individuos, de la relación del ser humano consigo mismo. Pero, al mismo tiempo, esto representó una ruptura hacia algo nuevo. Ya antes se ha dicho que, a partir de ese momento, en la prolongada confrontación entre los seres humanos y las fuerzas naturales extrahumanas la balanza se inclinó del lado

humano, primero lentamente, luego con una velocidad cada vez más acelerada. No hay duda de que las catástrofes naturales pueden hacer retroceder ese desarrollo. La potencial superioridad de la naturaleza no humana sobre los seres humanos es y seguirá siendo enorme. Pero podemos dejar de lado esa perspectiva. Si la comparamos con períodos anteriores de la historia de la humanidad, en los últimos tiempos la lucha de los seres humanos contra las formas no humanas de la naturaleza resulta favorable a los primeros.

En el aspecto social este hecho no implicó únicamente una creciente división funcional, el aumento y la diversificación de las actividades especializadas e interrelacionadas de los seres humanos; comportó también, y sobre todo, una considerable disminución del papel de la fuerza muscular humana —que, junto con la animal, había sido hasta entonces la principal fuente de energía de las sociedades humanas— en el funcionamiento de la estructura social diferenciada funcionalmente. Capas sociales cada vez más amplias se vieron liberadas del trabajo físico o, al menos, de un arduo trabajo físico, y empezaron a dedicarse a ocupaciones en las que el talento, los conocimientos y la educación desempeñaban un papel más importante. Hacía ya mucho tiempo que los seres humanos sabían aprovechar formas energéticas inertes tal como éstas existían, sin intervención humana, como el viento o las corrientes fluviales. Pero ahora se empezaron a utilizar cada vez en mayor medida formas energéticas que los seres humanos aprendieron a generar con sus propios aparatos gracias a investigaciones metódicas. Fue el creciente empleo de estas energías físicas generadas mediante el trabajo en común de la sociedad, energías como el vapor, la electricidad o la energía nuclear, lo que permitió que poco a poco, y con algunas vacilaciones, se abandonara la utilización a escala global de la energía muscular humana y animal.

También esta transformación se realizó de la mano de la correspondiente transformación de las relaciones sociales de los seres humanos y del propio individuo. Y los seres humanos sólo podían alcanzar ese creciente dominio de fuerzas extranaturales, sólo podían mantenerlo y continuarlo en el marco de una estructura social muy ordenada y estable; orden y estabilidad que, a su

vez, dependían en gran medida del alto grado de dominio sobre tales fuerzas naturales. Y, al mismo tiempo, el creciente dominio de estas fuerzas extrahumanas sólo era posible si estaba acompañado por un creciente autocontrol de los seres humanos; autocontrol que sólo cabía alcanzar y mantener con ayuda de un control más o menos estable de las emociones y los instintos inmediatos realizado en parte por instituciones sociales, en parte por los propios individuos. Esto último, un grado relativamente elevado de autorregulación de los individuos, sólo podía surgir y mantenerse de la mano de una regulación equivalente de los controles sociales. El control de la naturaleza, el control social y el control individual forman una especie de cadena circular; forman un contexto funcional trimembre, cuya imagen puede servir como esquema básico de la observación de asuntos humanos: ninguno de esos controles se desarrolla sin los otros; la medida y la forma de uno dependen de la medida y la forma de los otros; y si uno de ellos se quiebra, los otros lo siguen tarde o temprano.

5. Es necesario recordar el largo y fatigoso camino en el cual unas pocas sociedades humanas lograron —y, sin duda, poco a poco todas lo lograrán— aprovechar cada vez en mayor medida fuerzas naturales extrahumanas y permitir a sus miembros dedicarse a ocupaciones que no fueran las impuestas por la mera subsistencia, el miedo a lo desconocido y la satisfacción de las necesidades vitales en el presente inmediato, para poder menoscabar el carácter evidente de las antítesis con que hoy en día —con la miopía del presente— suelen abordarse los problemas humanos. Antítesis como «naturaleza» y «sociedad» o «individuo» y «sociedad», y todo el conjunto de problemas que descansan sobre la idea de que en el «interior» del «individuo» hay algo que es expresión de su «naturaleza» y se opone a un «mundo exterior» social, que no es «natural», son en general cautivadoras por su simplicidad; se corresponden con valoraciones a las que estamos familiarizados, y para muchas personas de nuestro tiempo poseen una especie de verdad emocional que puede parecer muy convincente. No obstante, si observamos en conjunto los resultados del cuidadoso trabajo a largo plazo de muchas ciencias particulares,

advertimos que esas antítesis concuerdan en muy escasa medida con la concepción de los seres humanos que poco a poco empieza a surgir de ese trabajo. Estas antítesis no sólo ocultan y deforman los propios problemas humanos, bloqueando el acceso a su comprensión teórica; también impiden en muchos casos afrontarlos de manera eficaz y que las medidas que se toman en la práctica para resolverlos se aproximen a su objetivo; a menudo producen precisamente el resultado contrario.

Hace falta recordar esta larga evolución de la humanidad también, y sobre todo, para que dejemos de considerar como algo estático y eterno aquellas características humanas a las que se intenta aludir mediante palabras como «previsión», «entendimiento», «civilización», «individualidad», y para que, en lugar de ello, empecemos a entenderlas como algo que se hace y se ha hecho, como aspectos de un proceso.

Hoy en día es especialmente difícil tener presente que tampoco las cualidades del ser humano que significamos con palabras como «individualidad» son simplemente algo dado por naturaleza, sino algo que, partiendo del material biológico, se desarrolla en el transcurso de un proceso social, de un proceso de «individualización», que, inmerso en la gran corriente del desarrollo de la humanidad, no puede ser separado de otros procesos similares, como el de la creciente diferenciación de las funciones sociales y el del creciente dominio de las fuerzas naturales extrahumanas.

Ciertamente, incluso en las agrupaciones humanas más simples, más cercanas a la animalidad de la Antigüedad, puede que hayan existido diferencias de comportamiento, aptitudes y experiencia entre los distintos individuos. Pero cuanto más obedece la actuación de las personas a sus propias fuerzas naturales indómitas, menos difieren entre sí los comportamientos de estas personas. Y cuanto más intensa y multidimensional son la represión, el redireccionamiento y la transformación de estas fuerzas en el marco de la convivencia humana —primero por amor y miedo a otros, luego también por uno mismo—, más intensas y pronunciadas son también las diferencias de conductas, sentimientos, modos de pensar, fijación de objetivos y, no en último término,

también de las fisonomías moldeables, y mayor «individualización» adquieren los individuos.

En el transcurso de este proceso los seres humanos no sólo se diferencian más unos de otros, sino que, además, el individuo es más consciente de esta diferenciación. Y, a partir de un determinado nivel del desarrollo social, se atribuye un valor especial a este diferenciarse una persona de las demás. Con la creciente diferenciación de la sociedad y la correspondiente individualización, este diferenciarse una persona de todas las otras se convierte en algo que ocupa un lugar particularmente elevado en la escala de valores de estas sociedades, en las que se asume como un ideal del adolescente y del adulto el diferenciarse de los demás de una manera u otra, el distinguirse; en suma, el ser diferente. El individuo perteneciente a una de estas sociedades, lo sepa o no, está inmerso en una constante competencia —en parte tácita, en parte expresa— entre individuos, dentro de la cual es muy importante para su orgullo y su amor propio el hecho de poder decirse a sí mismo: «Ésta es la característica, la particularidad, el mérito, el don, por el cual me diferencio de las personas que me rodean y me distingo de ellas.» Lo cual no es más que otro aspecto de esta forma de ser del hombre y de la situación humana que se expresa en cuanto el individuo busca por sí mismo sentido y satisfacción en algo que él mismo hace o es.

Este ideal del yo que posee el ser humano particular, este afán de destacar de los demás, de apoyarse en sí mismo y de buscar la satisfacción de sus anhelos personales mediante sus propias cualidades, aptitudes, posesiones o méritos, es ciertamente un componente fundamental de su persona, algo sin lo cual perdería su identidad como persona individual. Pero no es un mero producto de la naturaleza, sino que se ha desarrollado en él mediante un aprendizaje social. Como otros aspectos de la autorregulación o la «conciencia», sólo muy lentamente aparece de manera tan definida y extendida dentro de una sociedad, de la mano de cambios estructurales de la vida social muy específicos. Incluso en las diferenciadas sociedades estatales de Europa este ideal de ser, tener o hacer algo único y distinto, y la satisfacción que el ser humano busca en él, se extienden muy paulatinamente, de capas más reducidas a capas más amplias de la población, y primero entre los

hombres que entre las mujeres, quienes, debido a unas condiciones sociales particulares, generalmente tardan más en entrar directamente como personas en la competencia entre individuos. Actualmente podemos observar cambios análogos del ser humano y una conformación de ideales similar en el surgimiento de Estados industrializados y urbanizados en gran parte de África y Asia —también allí en primer lugar sólo en grupos y capas de la población relativamente reducidos.

Dicho en otras palabras, este ideal forma parte de una estructura de la personalidad que sólo aparece en relación con situaciones humanas específicas, con formas sociales de una estructura determinada; es algo muy personal y, al mismo tiempo, específico de la sociedad. Una persona no elige libremente este ideal, por así decirlo, porque es el que más le agrada de toda una serie de ideales. Éste es el ideal de la persona individual exigido e implantado en la gran mayoría de las sociedades muy industrializadas. Es cierto que también en estas sociedades es posible resistirse a este ideal; de hecho, existen lugares de retiro en los que uno está dispensado de la necesidad de decidir por sí mismo y de buscar la satisfacción de un anhelo personal en el distinguirse de los demás. Pero generalmente los seres humanos que han sido criados en tales grupos sociales tienen esta forma del ideal del yo, y el correspondiente grado de marcada individualización, como características fundamentales de su persona, de las cuales no pueden desprenderse tanto si las consideran positivas como negativas.

Normalmente los seres humanos criados en estas sociedades aceptan como algo evidente y «natural» esta forma de anhelo y las conductas que conlleva. El ideal del ser humano de realizarse como individuo mediante el dirigirse activamente hacia un objetivo muy importante para él como persona, dentro de su sociedad, se corresponde con la situación específica en que el ser humano particular se encuentra inmerso en tales sociedades. Este ideal conduce a que el individuo sea capaz de hacer uso del margen de elección relativamente amplio, del grado relativamente elevado de libertad, que se le presenta en una sociedad de este tipo. En su juventud puede, pero también debe, elegir —primero desde la posición de sus padres, luego desde posiciones alcanzadas personalmente— entre el gran número de posibles objetivos que se le

ofrecen, aquel que prometa una mejor satisfacción de sus inclinaciones y anhelos personales. Puede dirigirse hacia actividades profesionales o extralaborales, que, según él supone, le brindarán la oportunidad de apartarse de los otros, de apoyarse en sí mismo y llegar a ser independiente, a distinguirse incluso de sus padres o, yendo todavía más allá, de todos sus parientes y conocidos, y hacer o llegar a ser algo especialmente destacado, algo único, extraordinario o «grande» en la competencia entre individuos. Pues es esto lo que ocupa un lugar preeminente en la escala de valores de estas sociedades y asegura al individuo la atención y el respeto, el aplauso y a menudo el afecto de los demás.

Pero, como es natural, uno también puede equivocarse. Éste es el riesgo que se mencionaba más arriba. Pues las oportunidades de satisfacer un anhelo de este tipo que ofrecen tales sociedades son, comparadas con el número de personas cuyos deseos apuntan hacia una misma dirección, siempre reducidas. Es difícil calcular cuán grandes son estas discrepancias en un grupo social determinado en un momento determinado, aunque hay síntomas concretos de su aumento y su disminución. No obstante, no es necesario tratar aquí esa cuestión. Como quiera que sean, las discrepancias mismas pueden servir para ilustrar un problema de vital importancia en este contexto.

Lo que tenemos aquí no son discrepancias entre un anhelo del individuo que le viene dado por naturaleza, innato y ajeno a la sociedad, y una estructura social que impide la satisfacción de ese anhelo. Es más bien un deseo personal adquirido por un ser humano particular, promovido por instituciones y experiencias sociales, al que en determinados casos las instituciones sociales de su grupo humano no dan satisfacción.

Es cierto que existen discordancias de este tipo en muchas sociedades estatales y sobre todo en muchas sociedades estatales industrializadas o en vías de industrialización. Pero, sin lugar a dudas, estas discordancias se ponen de manifiesto con mayor intensidad en sociedades estatales no autocráticas —con la mayor individualización, con el mayor margen de elección y responsabilidad que conceden al individuo y con la superior raigambre que tiene en éstas el deseo de independencia personal como elemento del yo ideal—, que en sociedades estatales autocráticas. Vagos o

nítidos, en las primeras los síntomas de estas discrepancias están más a la vista que en las segundas. Allí estas discrepancias encuentran expresión en el arte y la ciencia, en diarios y revistas, en discusiones filosóficas y charlas cotidianas.

Y es particularmente allí donde estas discrepancias se presentan una y otra vez como expresión del eterno abismo, de la eterna contradicción entre «individuo» y «sociedad», que en cierto modo hunden sus raíces en la estructura del ser humano y de la sociedad. Algunos estudiosos —entre ellos, y no en último término, Freud— parecen inclinados a ver en contradicciones de este tipo una de las fatalidades de la existencia humana, uno de los aspectos de la esencia trágica de la vida del hombre, con los que uno ha de enfrentarse como con el dolor, el sufrimiento y la muerte de aquellos a quienes se ama. Y, en la base de la discusión de tales problemas, suele considerarse más o menos evidente la suposición de que aquí se está ante una antinomia inmutable y universal entre dos entidades que existen por separado, y esto tanto si se piensa en un «individuo extrasocial» y una «sociedad supraindividual», como si se opone la forma de manifestación de una «naturaleza extrasocial» a la de una «sociedad no natural».

Como suele ocurrir, también aquí algunos problemas que aparecen a lo largo del transcurso de un desarrollo histórico-social y están en relación con una situación humana particular se presentan ante los seres humanos inmersos en ésta como si fueran problemas eternos de la humanidad en general. Discrepancias como las aquí consignadas a manera de ejemplo son características de sociedades en las que el ser humano particular, en tanto que individuo, se halla en gran medida inmerso en una competencia estrictamente regulada y de la cual está excluido el empleo de la fuerza física, pero que comprende una gran pluralidad de aspectos; competencia librada en torno a oportunidades que son consideradas valiosas y deseables dentro de un orden de valores bastante unívoco, que, por uno u otro motivo, permanecen inalcanzables para la mayor parte de quienes dirigen sus deseos hacia ellas, y a las cuales los individuos que las alcanzan asocian recompensas de la más diversa índole: un sentimiento de autosatisfacción y realización, posesiones y poder, aprecio y placer o, muy a menudo, distintas combinaciones de todo ello.

Los problemas que se plantean a los seres humanos particulares en una sociedad de índole tan específica son también de un tipo específico. El ser humano se ve dirigido desde su niñez hacia un grado relativamente elevado de autorregulación y de independencia personal. Esto hace que se acostumbre a competir con otros; aprende desde edad muy temprana que diferenciarse de otros y destacar por encima de otros mediante las propias cualidades, esfuerzos y obras es algo digno de aplauso y de lo que uno puede enorgullecerse, algo valioso y deseable, y aprende a encontrar satisfacción en éxitos de este tipo. Pero, al mismo tiempo, en todas las sociedades de esta índole están rigurosamente delimitados los modos en que uno puede y le está permitido diferenciarse, y los ámbitos en que puede y le está permitido destacar. Fuera de estos ámbitos se espera del individuo precisamente lo contrario. Se espera que un ser humano no se diferencie de otros; destacar por encima de otros provoca allí desaprobación, desprecio y, con frecuencia, actitudes negativas muy intensas; por consiguiente, allí la autodirección de la persona está orientada a obrar o a ser de manera tal, que no rebase los límites, que se iguale y uniforme a todos los demás; y muchas veces no resulta menos arduo marchar de acuerdo con una dirección que diferenciarse en otros aspectos. Sin duda, no es fácil mantener el equilibrio justo entre la capacidad de ser igual a los demás en el hacer y el dejar hacer, y la capacidad de ser único y distinto de todos los demás. Para encontrar ejemplos de esto basta con pensar en la tan discutida problemática del gran artista, tal como intentó plasmarla Thomas Mann, entre otros, o, en general, en las personalidades especialmente destacadas entre los intelectuales, líderes políticos, industriales y muchos otros grupos. En una u otra forma, el esfuerzo por conseguir este equilibrio comporta unos conflictos característicos. Pero, como quiera que se mire, no son conflictos entre necesidades naturales extrasociales del «individuo» y requerimientos no naturales de una «sociedad» exterior a él, sino conflictos y dificultades del ser humano particular que guardan estrecha relación con el esquema particular de las normas de comportamiento de la sociedad a la que éste pertenece —con un esquema que, al mismo tiempo, determina de una u otra forma el esquema de la propia dirección del comportamiento individual.

Son, en suma, antinomias *internas de la sociedad* que encuentran expresión en la concepción de un conflicto y un abismo eternos entre el «mundo interior» del individuo y el «mundo exterior» de la sociedad.

Y lo mismo es válido para las dificultades que propicia el que sólo una minoría pueda satisfacer el anhelo individual de diferenciarse, de hacer algo especial y de aprovechar de algún modo los dones o el talento personal para buscar satisfacción y sentido a la propia existencia. A la satisfacción que obtiene un pequeño número de seres humanos gracias a la consecución de semejante objetivo, al éxito en la pugna competitiva entre los individuos, los extraordinarios —en el sentido literal de la palabra— resultados alcanzados, se opone la insatisfacción, sentida con mayor o menor claridad, de un número mucho más elevado de personas que no llegan lo bastante lejos en las grandes y pequeñas pugnas eliminatorias por sus propios sentimientos, que se hacen mayores sin haber podido satisfacer las aspiraciones, las expectativas planteadas en su juventud. Y frente a la sensación de autorrealización de unos suele presentarse en otros la sensación de insatisfacción, de tedio y de vacío, de abatimiento y de culpa, o incluso la sensación de que la propia existencia carece de sentido. También en este caso una de las formas características en que los propios implicados tratan mentalmente este destino se expresa con bastante frecuencia en la concepción de una descoordinación entre su naturaleza individual y circunstancias sociales externas a ésta. El esquema mental, proporcionado por la sociedad, de la oposición entre una individualidad natural e innata y una sociedad «exterior» sirve también aquí para explicar fenómenos fundados en discordancias internas de la sociedad, en desequilibrios entre la orientación social de los anhelos individuales y las posibilidades de satisfacer esos anhelos que ofrece la sociedad.

Existe toda una serie de fenómenos que aún escapan en buena medida a la observación y al pensamiento debido a que dichas discordancias internas de la sociedad se tratan mentalmente como pares opuestos —por ejemplo, «naturaleza» y «sociedad»— en los cuales cada miembro parece excluir al otro. Así, podemos pensar en un fenómeno para el cual todavía no se posee una forma de expresión correcta: las oscilaciones de aquello que quizá

podría calificarse de «presión social» y, en particular, la «presión interna» de un grupo social. Lo mismo si tales oscilaciones están en relación con el aumento del desempleo en Estados industrializados con subsidios de desempleo, como si están en relación con un exceso de jóvenes universitarios en un país todavía marcadamente agrícola, que no ofrece suficientes puestos de empleo para cubrir las aspiraciones de esos jóvenes: en estos y muchos otros casos no se trata simplemente de desequilibrios entre necesidades naturales individuales, como, por ejemplo, el hambre, y las oportunidades que ofrece la sociedad para satisfacer esas necesidades —de hecho, incluso el hambre parece contribuir sólo en escasa medida a las oscilaciones de la presión interna de una sociedad cuando no va ligada a aspiraciones formadas y orientadas socialmente—, sino que se trata de desequilibrios entre tales aspiraciones y las posibilidades de satisfacerlas que ofrece la sociedad.

6. Quizás esta perspectiva ayude a ver con mayor claridad las insuficiencias de las muchas discusiones en las cuales se plantea el interrogante de si debe ponerse al «individuo» sobre la «sociedad» o la «sociedad» sobre el «individuo», como si realmente existiera una disyuntiva tan tajante. Si somos rigurosos, sólo podemos oponer «individuo» y «sociedad» de manera puramente lingüística, como a dos construcciones distintas. Y, sin duda, los conflictos entre grupos estatales con diferentes sistemas de creencias y valores contribuyen en no poca medida a que problemas de este tipo sean presentados bajo el estandarte de una «disyuntiva» en la vida cotidiana, en las pugnas de los partidos políticos y también, y no en último lugar, en la filosofía, en la sociología, en la historia y en muchas otras áreas de estudio. La profunda incumbencia, la ligazón casi evidente de la persona particular con el orden de valores y credo de una y otra parte, conduce una y otra vez a que en los intentos por averiguar cómo es realmente la relación entre individuo y sociedad se conceda la máxima importancia a los gritos de guerra del bando enemigo, que, ante todo, remiten a cómo *debería* ser ésta.

Los verdaderos interrogantes a los que uno se enfrenta cuando sale del polvo de las luchas por el poder y la defensa de valo-

res no pueden ajustarse a un esquema mental orientado a expresar todo lo que existe en forma de opuestos absolutos, de alternativas rígidas y radicales. Antes bien, lo que uno encuentra ante sí son preguntas acerca del equilibrio entre los requerimientos de una organización social formada por un conjunto de individuos y los requerimientos de los mismos individuos como personas singulares. Son preguntas sobre si es posible —y, en caso afirmativo, cómo— conseguir una mejor coordinación de la organización estatal y sus distintos órganos a los objetivos y necesidades de los individuos que la forman, y una mejor coordinación de los objetivos y necesidades individuales a los requerimientos del contexto funcional socio-estatal formado por estos individuos.

En la praxis de la vida social misma es ciertamente frecuente el planteamiento de estas cuestiones de una mejor coordinación y una mejor armonización. Pero el aparato mental utilizado para aproximarse a ellas suele estar aún bajo el signo de gritos de guerra como «¡Viva el colectivismo!», «¡Viva el individualismo!», y las consiguientes alternativas diametralmente opuestas. Si se reflexiona con serenidad, no resulta difícil advertir que, en último término, sólo son posibles las dos cosas a la vez: una convivencia pacífica de seres humanos en un grupo social sólo es posible si las necesidades y objetivos individuales nacidos de esa convivencia social pueden hallar un alto grado de satisfacción y cumplimiento en ésta, y sólo cabe que exista un alto grado de consecución de objetivos individuales cuando la estructura social dividida funcionalmente que los mismos individuos constituyen y mantienen mediante sus propias acciones está estructurada de manera que no conduzca una y otra vez a conflictos destructores de esencia y sentido entre las agrupaciones parciales y los individuos. Pero en la práctica, y especialmente en las complejas sociedades estatales, todavía está muy lejos este objetivo. La coordinación de la organización social a las necesidades y fines de los individuos reunidos en ella, la coordinación de las personas a los requerimientos del contexto funcional de la sociedad, continúan en gran parte en manos de la casualidad o de procedimientos automáticos considerados evidentes. En ambos planos menudean los conflictos, fracasos y derrotas destructores de la vida y del sentido. La capacidad para lograr una mejor armonía entre la configuración social

de las necesidades y los objetivos del individuo, que proporciona, por ejemplo, la educación, y la división funcional y la organización de la sociedad, es todavía muy reducida. En las formas de ordenamiento de la vida de las sociedades estatales existentes lo uno suele ir, una y otra vez, en detrimento de lo otro. La marcada línea divisoria que uno acostumbra trazar entre sí mismo como individuo y la sociedad «exterior», la tendencia a tratar mentalmente como cosas distintas, con existencia, valor y sentido propios, a aquello que se nombra con palabras distintas, la concreción del planteamiento de los objetivos sociales en posturas valorativas diametralmente opuestas, todo ello contribuye a que, tanto en el actuar como en el pensar, se decida *a priori* cómo *debe* ser la relación entre individuo y sociedad, sin cerciorarse de que las opciones entre las que se decide se corresponden con esta relación tal como efectivamente *es*. Se tiene un firme convencimiento de la cura adecuada sin antes haber realizado un diagnóstico fundamentado en el conocimiento de los hechos. La pregunta es si acaso es posible extraer modelos mentales que se correspondan en mayor medida con la relación entre individuo y sociedad tal como realmente es, de la capa de modelos mentales que expresan, ante todo, cómo piensan y desean los seres humanos que sea esta relación.

Un paso en la dirección adecuada lo constituye ya la referencia a que las divergencias entre requerimientos individuales y sociales, con las que hoy en día nos topamos a menudo, no son incompatibilidades entre necesidades naturales extrasociales del individuo y requerimientos de una sociedad extranatural, sino antinomias específicas entre estructuras de la personalidad y estructuras sociales que forman parte de los problemas *internos* de las sociedades industrializadas europeas y de otras sociedades del mismo nivel. El paciente trabajo en las áreas de ciencias humanas como la sociología, la psicología y, en especial, la psicología social tiene por delante la tarea de conseguir que problemas de esta índole se perciban con mayor claridad. Pero aún no está bien delimitada la consideración científica de las relaciones entre estructuras de la personalidad y estructuras sociales. Bastante a menudo el estudio de estas relaciones parece partir de la suposición de una especie de armonía preestablecida que se formaría automáti-

camente y *per se*. Es posible que en sociedades más simples, de las que poseemos toda una serie de estudios, el esquema básico de la estructura de la personalidad (o, como lo llamaron Kardiner y Linton, la estructura básica de la personalidad, dentro de la cual se desarrollan todas las variantes individuales) sea menos contradictorio y esté más en consonancia con la estructura básica del grupo social correspondiente, que en los complejos Estados nacionales e industrializados implicados en un rápido desarrollo. Ciertamente, también en estos últimos —pese a la gran diferenciación que existe en ellos— el carácter común y social del comportamiento individual, la regulación de los sentimientos y, sobre todo, la formación de la conciencia y de los ideales mediante la transmisión de los postulados de una tradición nacional común, especialmente en la casa paterna y en la escuela, son lo bastante intensos para hacer que el esquema básico común de la estructura de la personalidad se dibuje con bastante nitidez en cada uno de los miembros de la comunidad, por mucho que éstos puedan diferenciarse unos de otros. Tal vez sea más sencillo advertir estos puntos comunes en los miembros de otra comunidad nacional que en los miembros de la propia. Para los alemanes será más fácil advertir este esquema básico de la estructura de la personalidad, común y social, tratando con ingleses, franceses y americanos que tratando con alemanes, y viceversa; y este hecho es, en no escasa medida, característico de todo el problema del conocimiento de los fenómenos sociales.

Pero también existen características de la estructura de la personalidad que están en relación con las de sociedades estatales altamente diferenciadas. Y ya éstas son un indicio de que los esquemas básicos de las estructuras de la personalidad no están necesariamente faltos de contradicciones y son armoniosos en sí mismos, ni tampoco están necesariamente en total consonancia con tales estructuras sociales. El elevado grado de individualización, de independencia personal y, bastante a menudo, de aislamiento, que es característico de este tipo de ordenamiento social y, hasta cierto punto, es quizá necesario para el mantenimiento de este orden, a menudo no está en consonancia con el tejido de interdependencias, cada vez más complejo e imperceptible para los individuos, en el cual la persona, en buena parte debido a sus

propias necesidades de raíz social, se encuentra inmersa junto con un creciente número de otras personas. Y el peculiar entretreído de independencia y dependencia, de la necesidad y la posibilidad de decidir por y para uno mismo y la imposibilidad de decidir por y para uno mismo, de responsabilidad y obediencia, puede suscitar grandes tensiones. El deseo de ser por uno mismo algo ante lo cual la sociedad de los otros es algo exterior y obstaculizador suele acompañarse del deseo de estar totalmente incluido dentro de la propia sociedad. La necesidad de estar solo va de la mano de la necesidad de pertenecer a la sociedad. La sensación de ser partícipe y de estar involucrado suele mezclarse con la sensación de no participar y de estar separado —«¿A mí qué me importa eso?»—, y, como ya se ha dicho, el objetivo de ser algo único e incomparable se mezcla a menudo con el objetivo de no llamar la atención e igualarse a los demás. Uno puede admirar el creciente control de la naturaleza, obtener, a sabiendas o no, ventajas de él y, al mismo tiempo, quejarse y criticar el elevado grado de autodomínio y represión de impulsos inmediatos necesario para ese control de la naturaleza. En el fondo, nadie sabe si —y, de ser así, en qué medida— el esquema, con frecuencia notable, de control de instintos y emociones que rige en las diversas comunidades nacionales y las restricciones, que suelen ser muy intensas, que aquel esquema impone a las personas particulares son realmente necesarios para el funcionamiento del tejido de divisiones funcionales, o si tal vez son posibles otros esquemas menos destructivos y conflictivos. Del mismo modo, tampoco se sabe si los métodos que tradicionalmente se han venido empleando en estos Estados nacionales para adaptar a los niños a la vida en su sociedad son adecuados o no para este fin.

Pero todas estas cuestiones, el conjunto de problemas que se plantean en este contexto, no hacen sino señalar una vez más en qué gran medida el creciente conocimiento empírico que poseen las ciencias humanas y los problemas que se plantean y buscan solucionarse dentro de estas ciencias empujan hacia una confrontación con el problema fundamental de la relación entre individuo y sociedad, y a someter a examen las concepciones evidentes que suelen asociarse a estas palabras. De hecho, sólo cuando se contemplan globalmente los resultados de las investigaciones disper-

sas realizadas en diversos ámbitos puede apreciarse con mayor claridad que las categorías, los modelos mentales que se emplean habitualmente cuando se reflexiona en torno a estas cuestiones han dejado de ser suficientes.

III.

Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros (1987)

Tenemos diferentes términos que nos sirven para designar separadamente lo que atañe a los seres humanos particulares y lo que atañe a los seres humanos como grupo. En el primer caso decimos que es individual; en el segundo, que es social. Actualmente estos dos términos, «individual» y «social», poseen un contenido implícito que despierta la sensación de que con ellos no se alude sólo a una diferencia, sino también a una oposición.

Como muchos otros términos de raíz latina, los términos «individual» y «social» tienen equivalentes en todos los idiomas europeos. Esto remite a su origen común a partir de sociedades medievales en las que existía una amplia capa de clérigos más o menos eruditos que hablaban y escribían un latín propio, distinto al clásico. Hoy en día los términos «individual» y «social» son palabras que están siempre en boca de quienes emplean esos idiomas. Normalmente, no hay motivos para reflexionar en torno al hecho de que esos términos no siempre formaron parte del vocabulario de la sociedad a la que uno pertenece —y, sin duda, de toda sociedad—, ni suele haber motivo para preguntarse qué proceso, qué particularidades estructurales de la sociedad a la que uno pertenece llevaron a la formulación y al empleo de estos términos como medios evidentes de la comunicación humana. Está claro que estos términos cumplen una función determinada en las sociedades en las que se utilizan como algo evidente. Como otros términos, poseen un carácter instrumental y, por tanto, pueden servir como testimonio de determinadas particularidades estructurales de esas sociedades. Pero se requiere un gran esfuerzo de autodistanciamiento para comprender que existen sociedades y existieron niveles de evolución de la sociedad propia en los que no había términos como «individual» y «social» con el significa-

do que poseen ahora, y para preguntarse qué tipo de desarrollo social condujo a que se adoptara y se mantuviera el empleo de estos términos. Si se sigue este rastro, se comprueba que en muchos casos estos términos se formaron de manera bastante curiosa a partir de los medios lingüísticos disponibles en una sociedad.

Como ya indica el título de este libro, si no se está en condiciones de pensar más allá de la oposición de los términos «individuo» y «sociedad», y se considera ésta simplemente evidente, se cae en un error. La costumbre lingüística que lleva a considerar los mencionados términos en este sentido es un hecho relativamente reciente. No puede ser perjudicial cuestionar un tanto esta costumbre lingüística y poner de manifiesto, con ayuda de un par de ejemplos arbitrarios, que esos términos no son en absoluto tan evidentes. Podemos esbozar muy brevemente una imagen de cómo surgieron esos términos, de las circunstancias bajo las cuales empezaron a ser empleados.

Tomemos como ejemplo la familia de conceptos en cuyo centro se encuentra el término «individuo». El término «individuo» tiene hoy en día, sobre todo, la función de expresar que cada ser humano del universo es o debe ser una criatura autónoma, gobernada por sí misma, y, al mismo tiempo, que cada ser humano es, o quizá también debe ser, distinto a todos los demás en determinados aspectos. Lo real y lo postulado se confunden fácilmente en el empleo de este término. Es característico de la estructura de las sociedades más desarrolladas de nuestros días que el ser humano particular conceda más valor a aquello que le diferencia de otros, a su identidad como yo, que a aquello que tiene en común con otros, a su identidad como nosotros. Pero este tipo de equilibrio entre el yo y el nosotros, su decidida inclinación en favor del yo, es cualquier cosa menos evidente. En anteriores niveles de desarrollo la identidad como nosotros muchas veces ha predominado sobre la identidad como yo. La naturalidad con que hoy puede esperarse que el término «individuo» sea entendido en la conversación como expresión de la primacía de la identidad como yo induce quizás a suponer que esta acentuación es la misma en las sociedades de todos los niveles de desarrollo, y que siempre ha habido y hay términos equivalentes en todos los idiomas del mundo. Pero no es así.

Piénsese, por ejemplo, en las lenguas clásicas de los griegos y romanos. A diferencia de lo ocurrido durante el desarrollo más reciente de Europa, durante el desarrollo de las sociedades que acuñaron esas lenguas, de los Estados ateniense y romano, no hubo movimientos de capas creadoras de lenguaje que se dirigieran contra el Estado como tal. Movimientos sociales de este tipo han desempeñado un papel considerable en el desarrollo del sentido que se da actualmente tanto a la palabra «individuo» como a la palabra «sociedad». El significado actual de ambos términos no contiene sólo la idea de una oposición radical y manifiesta entre individuo y sociedad, sino también una oposición común, aunque menos manifiesta, al Estado. El antiguo Estado romano republicano es un ejemplo clásico de un nivel de desarrollo en el que la pertenencia a las familias, las tribus o el Estado, esto es, la identidad como nosotros de las personas particulares, poseía un peso mucho mayor que el que posee ahora en el equilibrio entre el yo y el nosotros. La identidad como nosotros era, por tanto, absolutamente inseparable de la concepción que en las capas acuñadoras de lenguaje se tenía de una persona. En la praxis social de la Antigüedad clásica estaba aún fuera de los límites de lo imaginable la concepción de un individuo sin grupo, de un ser humano tal como es cuando se le despoja de toda referencia al nosotros, cuando se concede al individuo, a la persona aislada, un valor tan elevado que a su lado toda referencia al nosotros, toda pertenencia a clanes, tribus o Estados, parece menos importante.

Por consiguiente, en las lenguas de la Antigüedad clásica no existía término alguno que equivaliera a «individuo». Tanto en el nivel de desarrollo del Estado ateniense como en el de la República romana, la pertenencia a clanes, o también a tribus o al Estado, desempeñaba un papel fundamental en la concepción de los seres humanos. Sobre todo en la República romana puede observarse una competencia a menudo muy intensa entre los representantes de las familias para acceder a cargos públicos o para ocupar los puestos vacantes. Actualmente todo ser humano es un individuo, independientemente de su posición dentro del Estado. Las connotaciones negativas del término griego *idiotes* nos dan una idea de lo que los griegos de la época clásica pensaban de alguien que se mantenía ajeno a los asuntos del Estado. En el aba-

nico de significados de este término encontramos algunos que se aproximan a nuestros términos «persona particular» o «lego» y también otros que podrían corresponderse con «huraño», «inculto» o «loco». El término latino *persona* podría parecer equivalente del moderno «individuo». Pero este término latino no poseía en absoluto el grado de generalización y de síntesis que poseen los actuales términos «persona» e «individuo». El término latino *persona* remitía aún a algo muy específico y concreto. En un primer momento hacía referencia a las máscaras a través de las cuales los actores recitaban sus parlamentos. Algunos estudiosos se inclinan a pensar que la palabra *persona* deriva del verbo *personare*, que viene a significar algo así como «resonar». Esto es posible, pero no es más que una suposición. A partir de la base concreta de la máscara, se desarrollaron luego matices del significado de la palabra *persona*, como, por ejemplo, el de papel desempeñado por un actor o el de carácter del personaje representado por éste. Sin embargo, en la Antigüedad clásica el término *persona* mantuvo este grado relativamente elevado de particularidad, mantuvo, comparado con el concepto actual de persona, un grado relativamente bajo de generalización. La palabra *individuum* era desconocida en el latín clásico. Naturalmente, los antiguos romanos sabían también, como es de suponer que saben todos los demás seres humanos, que cada persona posee sus peculiaridades. Sabían que Bruto era diferente de César, que Octavio era diferente de Antonio, y sin duda también sabían en qué eran diferentes. Pero por lo visto entre las capas creadoras de lenguaje de su sociedad, y especialmente entre quienes manejaban el lenguaje escrito, no existía ninguna necesidad de formular un término universal que indicara que todo ser humano, sin importar a que grupo perteneciera, es una persona autónoma, única, distinta a todas las demás, y que, al mismo tiempo, diera expresión a la elevada valoración de tal singularidad. En la praxis social de la Antigüedad clásica la identidad grupal del ser humano particular, su identidad como nosotros, vosotros y ellos, todavía desempeñaba, comparada con la identidad como yo, un papel demasiado importante para que pudiera surgir la necesidad de un término universal que representara al ser humano particular como a una criatura casi desprovista de un grupo social.

Aquí nos topamos directamente con algunas nuevas herramientas teóricas de la sociología. Es posible que ahora se advierta con mayor claridad el carácter instrumental de los conceptos y de su desarrollo. Desde la perspectiva de una sociología de procesos, el desarrollo de los conceptos, considerado como un aspecto del desarrollo social, posee también una función explicativa. Puesto que en este libro se habla mucho de los conceptos «individuo» y «sociedad», puede servir de ayuda poner de manifiesto cuán poco natural es que en las sociedades más desarrolladas de nuestros días —y cada vez más también en las menos desarrolladas— se manejen sin ningún esfuerzo conceptos de un elevado nivel de síntesis.

Probablemente antes se habría hablado aquí de conceptos de «un alto nivel de abstracción». Pero la expresión «abstracción» es confusa. El concepto de abstracción proviene de una etapa del desarrollo del conocimiento en la que se partía tácitamente del presupuesto de que el ser humano particular, el individuo aislado, puede ser comprendido como productor, y, por tanto, como creador y principio absoluto, de un concepto. En esa fase parecía evidente que un ser humano particular podía transformar un caso específico en un concepto general despojándolo de sus particularidades, abstrayéndolo. Desde una teoría que considere procesos esto se ve de otra manera. El concepto de persona no se desarrolló a partir del término teatral romano *persona* debido a la abstracción individual hecha por un ser humano particular. Estaba en funcionamiento un largo proceso social, y lo que resultó de éste no fue sólo algo negativo, no fue sólo la exclusión de las particularidades de casos específicos y la extracción de lo que era general o común a todos ellos; lo que trajo este proceso fue una visión de conjunto de muchos puntos en común, haciendo asequible a la comprensión y a la comunicación algo nuevo, desconocido hasta entonces. El concepto de persona —comparado con su antecesor, el término latino *persona*— no representa únicamente una abstracción, sino también una visión de conjunto desde una perspectiva nueva y más elevada.

El ser humano particular siempre elabora conceptos a partir de un caudal lingüístico y conceptual preexistente que ha aprendido de otros seres humanos. De no ser así, una persona no podría

esperar que las demás la comprendieran en caso de que realizara algún cambio en un lenguaje preexistente o también en conceptos preexistentes. El trabajo individual en el desarrollo de conceptos sería, pues, inútil. Pero cuando se aprende a percibir el mundo, la sociedad y el lenguaje como procesos sin principio, esto es, cuando deja de entenderse al sujeto de la formulación de conceptos como a un ser humano particular casi desprovisto de todo grupo social, que captura nuevos conceptos, por así decirlo, de la nada, y se vuelve la mirada hacia el proceso de desarrollo de una sociedad a menudo organizada como una unidad de supervivencia, como, digamos, una tribu o un Estado, entonces se advierte con mayor facilidad que la transición desde conceptos más específicos o, como se decía antes, más «concretos» (pero, ¿pueden los conceptos ser «concretos»?) hasta conceptos más globales o más generales tiene lugar, sobre todo, mediante la adopción de una más amplia visión de conjunto, de un nivel de síntesis más elevado. Aquí puede tomarse en consideración la cuestión de cuáles son las condiciones sociales que hacen necesaria y posible esta adopción de una nueva perspectiva. Sin embargo, basta con señalar que todos los conceptos que poseen un carácter más general, que son propios de un nivel de síntesis más elevado, provienen de conceptos poseedores de un significado mucho más específico, esto es, de conceptos mucho más particulares, propios de un nivel de síntesis mucho más bajo. Probablemente antes se habría dicho que todos los términos más «abstractos» provienen de términos más «concretos». Pero no tiene sentido pensar en «conceptos concretos». Todos los conceptos, sea cual sea el plano de síntesis que representen, poseen el carácter de símbolos del habla o la escritura. Para cumplir su función como medios de comunicación y orientación deben ser inteligibles no sólo para un individuo, sino para una comunidad lingüística, para un grupo humano específico.¹

1. Quizás alguna vez se entendió como ley el que conceptos congruentes con la realidad de un plano de síntesis superior proceden de conceptos anteriores, que representan un plano de síntesis inferior (aunque ya en los lenguajes de grupos de un nivel inicial de desarrollo hay términos mágicos de un plano de síntesis muy elevado). Pero aquí esto tiene únicamente el carácter de una regularidad observable de los procesos de formulación de

Muchos medios lingüísticos que poseemos actualmente, y entre ellos también la familia de conceptos agrupados en torno al sustantivo «individuo», son hechos relativamente recientes. En el latín medieval palabras como *individualis* o *individuus* tuvieron durante mucho tiempo un significado propio del nivel de síntesis más bajo. Se utilizaban cuando se hablaba de algo indivisible, inseparable. Así, por ejemplo, todavía en el siglo xvii podía hablarse de la «Santísima Trinidad individual». El empleo de la palabra *individuus* como símbolo de una unidad indivisible entró luego en relación con una transformación operada también en la comunicación de los clérigos eruditos de la Edad Media, la cual probablemente constituyó el puente hacia el desarrollo del actual concepto de «individuo». La palabra *individuum* fue empleada en relación con problemas de la lógica formal para expresar un caso particular de una especie, y no sólo de la especie humana, sino de cualquiera. Así, pues, los *individua* eran algo indeterminado o vago. En el ámbito de la lógica, los *individua* no poseían un rango muy elevado. Pero la formulación de términos realizada por la escolástica fue muy importante para la evolución del término «individuo». Merece la pena decir que en éste como en muchos otros casos la filosofía escolástica hizo, por motivos en los que aquí no podemos entrar, una contribución decisiva para el desarrollo de un concepto en el nivel de síntesis más elevado. Como se ha dicho, el término medieval *individuum* no se refería especialmente al ser humano. Esto sólo ocurrió mediante una nueva transformación operada en el siglo xvii; fue una nueva especificación de un término que hasta entonces era utilizado como término universal en el ámbito de la lógica y la gramática. Los filósofos de la Iglesia habían advertido que todo lo que existe en este

conceptos; una regularidad que, además, no se puede invertir. Por otra parte, un proceso de este tipo no se desarrolla siempre en perfecta línea recta. Un término general y poco específico puede restringirse para designar un grupo determinado de hechos sin por esto perder su carácter general. Así, por ejemplo, el concepto de lo individual, que una vez remitió a la singularidad de cada objeto particular, se restringió con el paso del tiempo para designar la singularidad de un ser humano.

mundo es en ciertos aspectos un individuo, es decir, algo único. La golondrina que construye su nido en el tejado de mi casa es única, es un individuo. Ninguna otra golondrina está haciendo eso aquí y ahora. Cada uno de los pinos de la montaña posee una forma única. La mosca que ahora y aquí esta revoloteando junto a la ventana es un individuo; no existe ninguna otra que esté haciendo lo mismo. El Montblanc es único; no existe ninguna otra montaña que tenga su forma. Cada ser particular posee un rostro individual y unas singularidades. Los escolásticos advirtieron la singularidad de cada caso particular de una especie y acuñaron una palabra para designarla. Esto resultó muy provechoso para una imprevisible reelaboración posterior.

Tal vez el problema que nos plantea el concepto de individuo pueda verse con mayor claridad si se considera el ascenso hacia un nivel de desarrollo más elevado verificado en el ámbito de la escolástica. ¿Cómo fue posible que el reconocimiento de la singularidad de todos los casos particulares, representado por el concepto escolástico de individuo, volviera a estrecharse de manera que finalmente el concepto de individuo ya sólo remitiera a la singularidad de los seres humanos? Es evidente que esto ocurrió cuando el desarrollo de la sociedad alcanzó un nivel en el que se intensificó la necesidad de las personas —quizás en un primer momento sólo de personas pertenecientes a grupos muy determinados— de hablar entre sí sobre sus particularidades, sobre la singularidad de su existencia en comparación con la de los demás. La época que llamamos Renacimiento fue una época en la que en los países relativamente más desarrollados de Europa fue posible, como nunca antes, salir de los grupos de origen y ascender a posiciones sociales más elevadas. Humanistas que ocuparon cargos públicos en ciudades o Estados, comerciantes y artistas, son ejemplos de las mayores posibilidades de ascender que la sociedad ofrecía al individuo. En cualquier caso, en el siglo XVII se encuentra ya —primero probablemente entre los puritanos ingleses— la diferencia entre aquello que se hace de manera individual y aquello que se hace de manera colectiva. Éste fue un paso previo para una posterior reelaboración del concepto que, finalmente, en el siglo XIX, de la mano con una creciente necesidad de medios lingüísticos para designar movimientos e idea-

les socio-políticas opuestos, condujo a la formulación de términos como «individualismo», por una parte, y «socialismo» y «colectivismo», por otra. Estos términos han contribuido en gran medida a que en épocas más recientes los términos «individuo» y «sociedad», «individual» y «social», sean empleados como si se tratara de una pareja de opuestos.

2

Cuando alguien, como yo mismo, se ocupa durante medio siglo del problema de la relación entre individuo y sociedad, advierte con especial nitidez que esta última no es estática. Durante este período de tiempo, bastante largo para la vida del investigador, la relación entre individuo y sociedad ha cambiado de una manera determinada, y sigue cambiando.

Antes de la Segunda Guerra Mundial el concepto de sociedad remitía por lo general implícitamente a una sociedad cuya forma de organización era la de un Estado, o quizá también la de una tribu. Los sociólogos, como herederos de una tradición, recibieron a medio camino la idea de que la sociedad y el Estado eran dos objetos de estudio científico completamente distintos. Para no dejar de lado el hecho de que el cuadro de experiencias que se asociaba al término «sociedad» incluía determinados límites de la sociedad, algunos sociólogos consideraron una sociedad como un todo, incluso como un sistema. Con esto se eludió la desagradable tarea de tener que reconocer que los límites de una sociedad respecto a otra generalmente coincidían con las fronteras interestatales o quizá también con límites intertribales. Pero por mucho que la formulación de conceptos sociológicos encubriera la identidad de los límites de las sociedades con las fronteras de los Estados y tribus, en la praxis científica se tomaba y se siguió tomando como modelo de aquello que se percibía como sociedad a sociedades estatales por lo general bastante definidas. No sólo el trabajo teórico, sino también el trabajo empírico de los sociólogos remitía habitualmente a fenómenos sociales verificados dentro de un Estado. Incluso cuando se hablaba del desarrollo de una sociedad, esto solía remitir, como en el caso de Karl Marx, al

desarrollo en el marco de un Estado. A lo más, se comparaban entre sí fenómenos verificados dentro de distintos Estados; piénsese en el famoso libro de Durkheim sobre el suicidio. El concepto de humanidad, por el contrario, era demasiado vago como marco sociológico. Además, tenía un desagradable gustillo a ideal de la Ilustración.

Este antiguo régimen, esta etapa inicial de la sociología, en la que las unidades sociales organizadas en forma de tribus o Estados fueron tomadas como modelos del concepto de sociedad, se correspondía perfectamente con la realidad social del momento. Las distancias entre muchos Estados y grupos de Estados eran, antes del desarrollo social que condujo a la invención del avión y el automóvil, demasiado grandes; y lo siguieron siendo mucho tiempo después. Teléfono, radio y televisión aún estaban en pañales. El turismo y el tráfico comercial eran todavía relativamente limitados, y lo mismo puede decirse de toda la red de interdependencias entre los diversos Estados del mundo. Esta red se hizo ostensiblemente compacta a lo largo del siglo xx. Sin embargo, la gente sólo se percató de esto en muy escasa medida y de manera muy imprecisa. No estaban acostumbrados a pensar en procesos sociales. Prácticamente nadie hablaba de forma clara y precisa de la acelerada integración de la humanidad. Rara vez se consideraba ésta como un proceso no intencionado y a largo plazo. Así, la reducción de las distancias produjo la creciente integración de manera hasta cierto punto no declarada. No irrumpió aún en la percepción de los seres humanos como un proceso global de integración.

Podemos dejar abierta la cuestión de hasta qué punto podía ya la transformación de la percepción seguir a la transformación de la sociedad. Pero, como sociólogo, hoy en día uno ya no puede obviar el hecho de que en nuestros días la unidad social que sirve de marco de referencia de muchos fenómenos de desarrollo y cambios estructurales no la constituyen ya los Estados particulares, sino la humanidad dividida en Estados. Tales fenómenos, tales cambios estructurales, no pueden ser diagnosticados ni explicados suficientemente desde la sociología sin un marco de referencia global. La incipiente ruptura hacia un nuevo plano de integración que se observa a lo lejos exige que en la sociología

se produzca una ruptura hacia un nuevo plano de síntesis. Las tribus están perdiendo en todas partes del mundo su función de unidades de supervivencia autónomas, autodeterminadas. Muchos Estados padecen considerables pérdidas de su soberanía a lo largo del proceso de integración de la humanidad. Como otros procesos sociales, sin duda también este proceso global de integración puede dar marcha atrás, e incluso puede hacerlo de manera repentina. Pero, de no suceder eso, nos dirigimos hacia una época en la que ya no serán los Estados particulares, sino la agrupación de Estados que es la humanidad, la que constituirá la unidad social determinante, el modelo de aquello que entendemos por sociedad y, por tanto, el marco de referencia para muchos estudios socio-científicos.

Esto se corresponde con el hecho de que hoy en día el problema de la relación entre individuo y sociedad sea planteado, en algunos aspectos, de manera distinta a como lo era cincuenta años atrás. En aquel entonces la población era menos de la mitad de la que existe ahora; más exactamente: la población mundial era más o menos el 40 por 100 de la actual. El número de personas que viven actualmente no carece de importancia para el estudio teórico y práctico de la relación real entre individuo y sociedad. Hay 5.000 millones de individuos en el mundo. La sociedad humana, la humanidad, no es más que el conjunto de estos individuos. Pero estos 5.000 millones de individuos no deambulan por el mundo solos, ni en grupos aislados, como afirmaban algunas antiguas teorías sociológicas, entre ellas la teoría de la acción de Max Weber. Prácticamente todos estos seres humanos están organizados en agrupaciones más o menos estables. Dirigiendo una mirada más detallada se advierte rápidamente que esta gran comunidad que es la humanidad está compuesta por un número relativamente reducido de comunidades medianamente grandes, denominadas Estados. Hoy por hoy no es nada fácil estar al día en lo que se refiere a los procesos de formación de Estados. Pero como punto de referencia baste decir que la humanidad está compuesta por aproximadamente 150 Estados. La mayor parte de ellos son organizaciones que agrupan a millones de individuos humanos; unos pocos tienen más de 100 millones de miembros, y existe sólo un Estado que agrupa en torno a una organización fuertemente cen-

tralizada a más de 1.000 millones de seres humanos. Todos estos Estados dependen unos de otros en mayor o menor medida, sea en el aspecto económico, sea por una amenaza física unilateral o recíproca, o, dado el caso, por el empleo directo de la fuerza, sea por la propagación a partir de centros determinados de modelos de autorregulación y otros modelos de comportamiento y sensibilidad, sea por la adopción de modelos lingüísticos o culturales en general, etc.

Para los sociólogos, en mi opinión, no es suficiente el considerar el marco de referencia global de muchos fenómenos sociales aislados como un modelo estacionario. No se trata de algo estático. Los seres humanos se encuentran inmersos en un proceso masivo de integración que no sólo se verifica paralelamente a muchos movimientos desintegradores subordinados, sino que además puede provocar en cualquier momento un proceso de desintegración dominante. Pero de momento impera el movimiento hacia una integración global de la humanidad más amplia y estable. Para el trabajo de investigación sociológica tanto teórico como empírico y para su aplicación en la praxis social, posee una gran importancia el conocimiento de la dirección que predomina en semejante proceso en un momento dado. Y, sin duda, esto es importante no sólo para los sociólogos. El proceso de aprendizaje de la humanidad respecto a aquello que le sucede de forma inintencionada es un proceso lento que va más o menos a la zaga del proceso social en el que se encuentra la sociedad en un momento determinado. En este contexto es especialmente importante no dejarse llevar por deseos e ideales, no confundir lo que uno desea con lo que sucede realmente. Un ejemplo puede servir de ilustración.

Una de las características de muchos procesos sociales de integración desde un plano inferior a un plano respectivamente superior es que estos procesos están ligados a un desplazamiento del poder de un plano al otro. Cuando, en un momento dado, tribus autogobernadas se reúnen en Estados autogobernados, las fuentes de poder de las autoridades tribales disminuyen en favor de las de las autoridades estatales. Los miembros de la tribu, los individuos, pasan a vivir a una mayor distancia de aquellos centros de poder sociales cuyos representantes deciden, en muchos

aspectos, su bienestar y sus penurias. Los miembros de la tribu muchas veces tenían la oportunidad de participar en las decisiones de ésta. Estas oportunidades disminuyen cuando, en el transcurso de un movimiento integrador, las tribus delegan cada vez en mayor medida sus medios de poder y decisión en las autoridades estatales. Dicho de otra manera, un proceso de integración semejante hace que el individuo pierda oportunidades de ejercer poder en su relación con la sociedad. Algo similar ocurre hoy con el desplazamiento de las fuentes de poder desde el plano estatal a los planos continental y global. Actualmente nos encontramos en una fase inicial de este proceso de integración. Pero ya en este nivel es bastante evidente que los ciudadanos particulares, que en los países de gobierno parlamentario habían adquirido el derecho de controlar en alguna medida, mediante elecciones libres en el marco de un Estado, a quienes manejan su destino, no tienen prácticamente posibilidad alguna de influir sobre lo que ocurre en el plano de integración global, como, por ejemplo, las relaciones entre las dos grandes potencias, Estados Unidos y la Unión Soviética.

Quizás a más de uno de mis lectores le gustaría que les hablara de algunos aspectos buenos, agradables y alegres del desarrollo de la humanidad. Pero tal elección sería lo que se conoce por *trahison des clercs*, en el sentido estricto de la expresión. Uno puede aprobar o no la creciente integración de la humanidad. Lo cierto es que, de momento, ésta intensifica la impotencia del individuo en relación con lo que sucede en el plano superior de la humanidad.

La tradicional polémica filosófica sobre la libertad y el carácter determinado del individuo se limitó a una discusión cargada de ideales acerca de la libertad del ser humano en relación con la naturaleza humana, e incluso esta discusión se realizó por lo general de manera puramente especulativa, sin el menor intento de considerar los conocimientos biológicos de las propiedades de la naturaleza humana. Las limitaciones de esta aproximación al problema se manifiestan en toda su magnitud en el hecho de que en esta tradicional polémica sostenida por teólogos y filósofos fue mínimo el papel que desempeñó la consideración de los límites de la facultad para decidir, impuestos por la convivencia con otras

personas, es decir, el aspecto sociológico de la cuestión, en tanto que se concedió gran importancia a los aspectos naturales. Esto condujo a que la discusión en torno a la libertad fuese presentada como una discusión sobre algo inmutable, algo que era idéntico en todas las épocas. No sucede así con el problema sociológico del margen de decisión individual. Este margen es variable. La pérdida de poder individual debida al desplazamiento del centro de integración y los correspondientes instrumentos de poder desde el plano tribal hacia el estatal es, dentro de ciertos límites, susceptible de corrección. Puede convertirse en objeto de un proceso de aprendizaje. Pero semejante proceso de aprendizaje requiere tiempo. No se llega de pronto a un estado final deseado. Este depende de la dirección en que se avanza.

La gente se queja de las imperfecciones de las actuales instituciones centrales de la humanidad, como pueden ser las Naciones Unidas, y las trata como si éstas se encontraran en un estadio final. Nadie se sorprende de que estas instituciones hayan podido constituirse. No se ve en ellas un síntoma de un proceso global de la humanidad encaminado en una dirección determinada, la que conduce hacia una creciente integración de los Estados, y, del mismo modo, tampoco se advierte que estos experimentos con instituciones que comprenden prácticamente todos los Estados son estadios de un proceso de aprendizaje. Factores no planificados reducen las distancias, incrementan las dependencias interestatales. Los seres humanos no pueden saber sin más, tienen que aprender qué tipo de instituciones deben crear para enfrentarse con el problema de un movimiento de integración global, y en la mayoría de los casos no aprenden simplemente con ayuda de procesos mentales ajustados a la realidad. Fueron necesarias dos guerras mundiales para poner en marcha las débiles instituciones centrales de la incipiente unión de Estados. La esperanza de muchas personas, y quizá también los esfuerzos de algunas de ellas, apuntan ahora a que no sea necesaria la amarga experiencia de una tercera guerra mundial para impulsar el desarrollo, y por tanto incrementar la efectividad, de las instituciones centrales de la incipiente unión de Estados.

Por lo general, todavía no se tiene una visión clara del hecho evidente de que el poderoso movimiento de integración de la hu-

manidad, patente, entre otras cosas, en instituciones centrales como las Naciones Unidas o el Banco Mundial, constituye de momento la última fase de un largo proceso social no intencionado que conduce, a través de muchas etapas, de unidades sociales menos diferenciadas a unidades sociales más diferenciadas y complejas que las anteriores. Todavía habrá que decir algo más sobre este prolongado y amplio proceso social. Pero tal vez convenga adelantarse un tanto para dirigir la atención hacia un aspecto de este proceso que no ha sido muy estudiado y que posee alguna importancia en este contexto. En toda transición desde una forma predominante de organización de la supervivencia, que comprende a menos personas y es menos diferenciada y compleja, hacia una respectivamente más amplia y compleja, se modifica de una manera característica la posición de los seres humanos particulares en relación con la unidad social a la que dan forma al reunirse; dicho en pocas palabras: la relación entre individuo y sociedad. Cuando se intenta abarcar con la mirada la dirección de esta transformación, simplificándola un tanto, para así hacerla asequible a un examen más minucioso, puede quizá afirmarse que la ruptura hacia el predominio de un nuevo tipo de organización humana, más amplio y complejo,² va acompañado por un nuevo avance y por otra forma de individualización. Con esta transición hacia un nuevo plano de integración cambian también de manera específica el canon de comportamiento y el alcance de la identificación de un ser humano con los otros. El alcance de la identificación aumenta.

Ciertamente, la transición hacia la integración de la humanidad en un plano global está aún en una etapa inicial. Pero ya se pueden percibir con claridad formas tempranas de un nuevo *ethos* de dimensión mundial y, en particular, la amplia propagación de la identificación de un ser humano con los otros. Hay muchos indicios del desarrollo de un sentimiento nuevo y global de responsabilidad por el destino de los individuos en estado de necesidad, independientemente de cuál sea el Estado o tribu al que pertenecen, independientemente de su identidad grupal. Es cierto que

2. Como puede verse aquí, desde la perspectiva de una sociología de procesos «tipo» y «nivel» coinciden.

la apuesta por lo que actualmente se conoce como derechos humanos obtiene parte de su fuerza de intereses políticos propios de la pugna entre las grandes potencias. Pero, aunque hoy los políticos utilicen el *ethos* de los derechos humanos en favor de la razón de Estado, mañana puede suceder a la inversa. Mañana el *ethos* de los derechos humanos puede volverse contra aquellos que hoy lo entronizan para alcanzar objetivos puramente nacionales. De hecho, no sería la primera vez que el ascenso hacia un *ethos* que comprende un grupo mayor recibe su primer impulso de su empleo como arma en la pugna entre grupos parciales. Hay también otros indicios de formas iniciales de un sentimiento creciente de responsabilidad por el destino de otras personas. Éstos se corresponden con la amenaza de dimensiones mundiales suscitada por el desarrollo del armamento e, involuntariamente, por los medios de producción civiles. Una serie de organizaciones privadas, como Amnistía Internacional, son ejemplos actuales de la propagación de un sentimiento de responsabilidad de los individuos por el destino de sus congéneres, sentimiento que desborda los límites de países y continentes.

Éste es sólo otro aspecto, en la misma dirección, del cambio social que a lo largo del siglo xx ha incrementado extraordinariamente la posibilidad de que los seres humanos se desplacen incluso más allá de las fronteras de su país, bien como turistas, bien como emigrantes; y esto ocurre como un fenómeno de masas, como una posibilidad que en los países más desarrollados es accesible para amplias capas de la población (aunque es cierto que en algunos Estados la movilidad individual de momento está sujeta a fuertes restricciones). En comparación con la etapa anterior del desarrollo de las unidades de supervivencia humanas, es decir, con los grandes Estados monárquicos de gobierno autocrático, los grandes Estados nacionales desarrollados y de gobierno parlamentario ofrecen ya a sus miembros —esto es, antes de que haya entrado completamente en marcha el proceso de su integración en una densa red de Estados de dimensiones mundiales— mayores posibilidades de individualización.

3

Tal vez sólo se obtenga una imagen más clara de esta relación entre el desarrollo de tipos de unidades sociales cada vez más pobladas y diferenciadas y el incremento de las posibilidades de individualización si se compara el hasta ahora último estadio del desarrollo de la humanidad —la división de la humanidad en unos 150 Estados y su creciente integración en redes de interdependencias globales— con uno de los primeros estadios, es decir, aquel en que toda la humanidad estaba compuesta por un gran número de unidades muy reducidas. Para confrontar una configuración comparativamente posterior del conjunto de la humanidad con ese nivel de desarrollo inicial es necesario esforzar un tanto la imaginación, máxime cuando los documentos disponibles son escasos. Pero tal confrontación mental no deja por esto de ser absolutamente indispensable para oponer resistencia a la naturalidad con que, debido al modo de percepción actual, el problema de la relación entre individuo y sociedad se plantea tantas veces como si fuera un problema universal.

Para encontrar la clave de este problema es imprescindible reconstruir la convivencia de seres humanos del pasado que fueran biológicamente idénticos a nosotros, pero que todavía vivieran muy desprotegidos, sin casas, sin asentamientos estables construidos por ellos mismos, sumidos en constante lucha por la supervivencia con otras criaturas, con criaturas que eran sus presas o cuyas presas podían ser ellos. Es muy provechoso imaginar la vida de un grupo de seres humanos que buscaban refugio en cavernas naturales y que en algunas de esas cavernas, como en la francesa de Dordogne, dejaron grandes y vívidas pinturas de animales. Sé que normalmente uno no se identifica con tales seres humanos. Expresiones como «hombres de las cavernas», «hombres de la Edad de Piedra», «primitivos» o también «salvajes desnudos» son una muestra de la distancia que espontáneamente suele ponerse entre uno mismo y esos otros seres humanos, y del no poco desprecio con que suele mirarse, desde la altura de un mayor saber y el dominio ligado a éste, a la mayoría de los representantes de estos niveles iniciales que existen aún. El único

motivo para esta distancia y este desprecio es el insensato amor propio que expresan.

Aquellos grupos que esporádica o continuamente hallaban protección contra la lluvia, el viento y los animales salvajes en peñascos sobresalientes o, cuando era posible, en cavernas, eran probablemente agrupaciones familiares compuestas por unos 25 a 50 miembros. Es posible que en algunos casos hubiera ya formas de organización con cuya ayuda pudieran convivir durante algún tiempo 100 seres humanos. En cualquier caso, estas cifras reflejan una circunstancia muy importante para comprender la relación entre individuo y sociedad. En ese mundo en el que el poder estaba repartido equitativamente entre los grupos humanos y los múltiples representantes de la naturaleza no humana, en el que el equilibrio de poder entre seres humanos y seres no humanos todavía no se inclinaba tan a favor de los seres humanos como sucedió posteriormente cuando los grupos humanos se asentaron en poblaciones y casas construidas por ellos mismos, en ese mundo el grupo poseía para el ser humano singular una función de protección imprescindible y, al mismo tiempo, absolutamente evidente. En un mundo en el que los seres humanos estaban expuestos a la omnipresente amenaza de animales físicamente más fuertes y quizá también más veloces y ágiles, un ser humano aislado no tenía grandes posibilidades de subsistir por sus propios medios. Como para muchos antropoides, también para los seres humanos la convivencia en grupos tenía una indispensable función de supervivencia. Seres humanos como nosotros vivieron en esta situación, en esta elemental dependencia de la convivencia en grupos, durante un período de tiempo mucho mayor que aquel al que damos el nombre de historia: podemos calcular unos 40.000 o 50.000 años, es decir, más o menos el décuplo de la época histórica.

Según parece, los homínidos del tipo *sapiens* se remontan al pleistoceno. Es posible que algunos paleontólogos no adviertan que los seres de nuestro género han sido desde tiempos inmemoriales criaturas que vivían en sociedad, pues la imagen que algunos paleontólogos se forman de los seres humanos está basada a menudo en hallazgos de restos de esqueletos de individuos particulares. Pero prácticamente todo lo que sabemos de los hombres

de la Prehistoria indica que su vida se desarrolló siempre en grupos, y en grupos con una estructura determinada, por ejemplo, grupos de cazadores cuyas mujeres recolectaban plantas y raíces comestibles. Esto no sólo es válido para los homínidos del género *sapiens*, sino también para las formas anteriores. La vida en grupos y las especiales formas de comunicación y cooperación que se desarrollaron en la convivencia del *homo sapiens* y sus antecesores fueron la condición básica para la supervivencia de criaturas que, individualmente, eran superadas en fuerza física y velocidad por numerosos animales depredadores y muchas veces incluso por los mismos animales que les servían de presa.

El alto valor que la convivencia con otros seres humanos poseía para la supervivencia de cada uno de los individuos unidos en un grupo durante este largo período prehistórico de constantes luchas contra criaturas no humanas, y es de suponer que también entre distintos grupos de homínidos, marcó muy profundamente la marcha del desarrollo y la estructura del ser humano particular. Muchas señales no aprendidas que un rostro humano puede transmitir a otros seres humanos poseen un significado específico sólo comprensible para los seres humanos, significado que los otros seres vivos no pueden interpretar o interpretan erróneamente. El síntoma más claro de la fuerte tendencia hacia la vida en grupo de la estructura orgánica de un individuo humano es la predisposición biológica de todo niño a aprender un tipo de comunicación que no lo unirá con toda la especie, sino probablemente sólo con un grupo parcial. Esta predisposición biológica, la predisposición a aprender un lenguaje que sólo sirve como medio de comunicación en el seno de una única sociedad humana, y que generalmente fuera de esta sociedad no puede ser comprendido por otros seres humanos, es una creación singular de la evolución biológica. En el mejor de los casos, sólo tiene incipientes paralelos en la estructura de otros seres vivos. Esta estructura biológica del ser humano, su predisposición para el aprendizaje de un medio de comunicación que limita la comprensión a un determinado grupo parcial de la especie, y la propagación entre los seres humanos de este medio de comunicación limitado respecto al conjunto de la especie, muestran con claridad la enorme y vital importancia que durante el largo período de formación de la humanidad debió

de adquirir la comunicación precisa entre los miembros de un grupo determinado.

4

Lo dicho debe bastar aquí como ejemplo de la elemental predisposición de la estructura de un ser humano hacia otros seres humanos y, por tanto, hacia la vida en grupo. Más adelante volveré a incidir en esto. De momento, nos puede haber servido para comprender que la discusión en torno a la relación entre individuo y sociedad es inevitablemente parcial y estéril si se queda varada en la situación actual —y, por consiguiente, también en los cuestionamientos e ideales actuales. En lugar de esto, es necesario aproximarse al problema desde una sociología que considere los procesos, aproximación que requiere, y no en último término, la emancipación del planteamiento de los problemas de las ciencias sociales del de las ciencias naturales.³

En el marco de la física, y también en el de la tradición filológica que considera que las ciencias de la naturaleza son las ciencias paradigmáticas, puede prescindirse en gran medida de la autorreferencia y las limitaciones del presente. En el ámbito de la física resulta muy adecuado a la realidad presentar resultados de investigaciones relacionadas con observaciones puntuales y pretender que esos resultados poseen un carácter universal. También es lícito esperar que experimentos realizados en el presente habrían dado o darían los mismos resultados hace o dentro de 2.000, 20.000 o 200.000 años y en cualquier lugar del universo. En todo caso, éste es el presupuesto según el cual observa-

3. Cuando vuelvo la mirada hacia una etapa anterior de la discusión del problema del individuo y la sociedad, tal como aparece en la primera parte de este libro, encuentro que allí la aproximación desde una sociología de procesos todavía no aparecía con la suficiente claridad. En ese viejo texto descubro rastros de la antigua tradición sociológica en cuyo marco los problemas de los seres humanos aún eran planteados, en determinados aspectos, como si se tratara de problemas físicos. La emancipación del modo de plantear problemas propios de las ciencias sociales ya había comenzado, pero aún no estaba acompañado de aquella decisión con que es posible plantear los problemas en el nivel actual.

ciones actuales y locales son convertidas bien en leyes generales, bien en criterios para probar tales leyes.

Pero este supuesto y este procedimiento no se limitan a la búsqueda de regularidades y a todo el modo de formular conceptos en el ámbito del estudio científico del conjunto de fenómenos naturales inertes. Muchas veces sirven también como paradigma del procedimiento y la formulación de conceptos de investigadores que, como filósofos y sociólogos, tienen como tarea el estudio de los seres humanos y de sus aspectos y manifestaciones particulares. Sin embargo, en este ámbito ya no son correctos los supuestos básicos que subyacen a una formulación de conceptos y de un método de investigación como los de la física. En los estudios sobre el ser humano estos supuestos no son congruentes con la realidad. La relación entre individuo y sociedad que se observa en los grandes Estados nacionales industrializados del siglo xx, compuestos por más de un millón y algunos por más de cien millones de seres humanos, las estructuras de la personalidad y toda la formación de grupos de este nivel no pueden en modo alguno ser utilizados como modelo experimental con cuya ayuda, aunque sea sólo de modo tentativo, se puedan formular o someter a prueba afirmaciones universales sobre las estructuras de la personalidad humanas, sobre formas sociales o sobre la relación entre individuo y sociedad. Durante los muchos miles de años en que los seres humanos vivieron por lo general en grupos de menos de cien individuos, en que los seres humanos aún no sabían, y de hecho no podían saber, que, y cómo, podían emplearse materiales naturales para construir viviendas protectoras, y dependían del descubrimiento de refugios y viviendas naturales, la relación entre el individuo y su grupo era en determinados aspectos muy distinta a la que existe en las muy pobladas unidades de supervivencia de nuestros días. Si hay algo universal en esa relación, y qué es ese algo, son preguntas a las que sólo es posible responder teniendo presente un modelo del desarrollo verificado a lo largo de unos 10.000 años, desde los niveles más bajos de la especie humana hasta su nivel de desarrollo actual.

Incluso en las ciencias físicas es cada vez mayor la necesidad de contar con un modelo evolutivo del universo como marco de

referencia para observaciones y experimentos realizados en un lugar y en un momento determinados. Pero en el plano de los fenómenos naturales inertes esta referencia a un modelo de la evolución cósmica no es tan apremiante, puesto que el ritmo de la evolución física es extraordinariamente lento comparado con el del desarrollo de las sociedades humanas. Se pueden considerar con éxito regularidades generales como medio de orientación y olvidar que quizás éstas no son igualmente correctas para todas las etapas de la evolución del universo. Pero no ocurre lo mismo cuando se estudian hechos humanos. La velocidad con que cambian los grupos humanos, esto es, las relaciones entre seres humanos, es comparativamente muy grande. Si se busca hacer afirmaciones universales sobre los seres humanos, no es posible prescindir de los cambios de los grupos humanos ni de los correspondientes cambios de la estructura de la personalidad de los individuos. Para esto es necesario introducir en el estudio, como marco de referencia, una imagen del desarrollo de las estructuras sociales y de la personalidad.

La aproximación desde una sociología que considere los procesos se fundamenta en la comprensión de que en el plano de la existencia de los grupos humanos, es decir, en el plano de las relaciones entre seres humanos, no cabe emplear como medio de orientación conceptos y modos de formular conceptos del mismo tipo que los utilizados en el plano de los átomos o las moléculas y sus interrelaciones, o sea, no cabe emplear un modo clásico de formular conceptos que dé a éstos carácter de ley, esto es, que presuponga que las regularidades de las relaciones que se observan en el presente son también observables de manera idéntica en todo lugar y en todo momento, pasado, presente o futuro. La forma clásica de las leyes y los conceptos con carácter de ley es un reflejo de la uniformidad de la materia inerte que compone el universo. Lo mismo es válido también para los planos de integración del universo representados por la estructura biológica del ser humano. Es cierto que en éstos el marco de referencia ya no es el universo físico en continuo desarrollo. Hasta donde sabemos, los seres humanos aparecen en un momento determinado y en un lugar determinado. Pero cualesquiera que sean el momento y lugar de su aparición, los seres humanos son siempre

idénticos unos a otros en lo que se refiere a su estructura y dinámica. Todos ellos tienen en común la circulación sanguínea y la estructura cerebral, el nacimiento y la muerte. Pero esto ya no sirve para la estructura y la dinámica de los grupos que forman los seres humanos, y, por ende, tampoco, por ejemplo, para su lenguaje. Estos grupos pueden cambiar muy rápidamente. En distintos momentos y lugares aparecen grupos humanos distintos. Para orientarse en este plano de integración del universo no sirve de mucho tener en consideración leyes o conceptos con carácter de ley aplicables del mismo modo en todas las épocas y en todos los lugares del universo humano. La tarea que tiene ante sí quien busque orientarse en este plano de integración es el descubrimiento del orden del cambio en el transcurso del tiempo, es decir, el orden de sucesión, y la búsqueda de conceptos con cuya ayuda los individuos humanos puedan comunicarse entre sí sobre aspectos aislados de este orden. El calendario es un buen ejemplo de un medio de orientación que remite al orden de la sucesión en el cambio de sociedades humanas. La estructura de las sociedades humanas que existieron 9.000 años a. de C. era distinta, en determinados aspectos, de la estructura de las sociedades que predominaban en Europa 10.000 años después, y la de las sociedades europeas del siglo XIX difería en determinados aspectos de la estructura de esas mismas sociedades en el siglo XX. Pero esta última tuvo como condición indispensable para su surgimiento la existencia de la primera; no tuvo que surgir necesariamente a partir de la primera, pero la primera fue una condición necesaria para su surgimiento. Y lo mismo puede decirse de la relación entre individuo y sociedad en cada una de estas sociedades.

Soy consciente de que la pretensión de dirigir la atención al orden de la sucesión, a la sucesión de etapas en el desarrollo de grupos humanos, conlleva particulares dificultades de comunicación. El concepto de desarrollo social está actualmente marcado por un estigma que se remonta a la concepción de este desarrollo que predominaba en los siglos XVIII y XIX. Cuando vuelve a recogerse este término a finales del siglo XX y ya a las puertas del siglo XXI, es decir, en un giro más elevado de la espiral, se expone involuntariamente a despreciar aquellas generaciones que crecieron con el gran y traumático derrumbe del viejo concepto de

desarrollo —del concepto de desarrollo que prometía un continuo progreso de la humanidad, un ascenso en línea recta hacia un destino feliz. Marcados por el estigma de la desilusión, términos como «progreso» y «desarrollo» se hicieron, al parecer, inservibles para la investigación.⁴ El desencanto colectivo debido al ostensible fracaso del credo y la imagen ideal que en épocas pasadas se asociaban con los términos «progreso» y «desarrollo social» y que aún pesan sobre su significado, condujo de hecho a que no se advirtiera que esos términos no remitían exclusivamente a ideales anticuados y devaluados, sino también a circunstancias simples y manifiestas. Así, por ejemplo, es difícil negar que el conocimiento de los fenómenos naturales ha hecho grandes progresos a lo largo de los milenios y, no en último término, a lo largo de este siglo. Pero apenas se pronuncia la palabra «progreso» surge, por lo general, una reacción de rechazo. Puede ser —responde alguien—, pero, ¿acaso el hombre es más feliz por eso? La cuestión real pierde importancia ante el desencanto que evoca el concepto de progreso.

También los sociólogos elevan su voz con el coro de desilusionados. Salvo algunos intentos vacilantes, los sociólogos, en lugar de intentar esbozar una teoría del desarrollo social ajustada a la realidad, ajena a ideales y esperanzas defraudadas, simplemente excluyen de sus teorías de la sociedad el desarrollo de las sociedades humanas. Se refugian en teorías estáticas de la sociedad, que, en el fondo, descansan sobre la suposición implícita de que mediante la observación de la sociedad a la que uno pertenece, tal como ésta es aquí y ahora, pueden extraerse teorías universales sobre la sociedad humana en general. En lugar de teorías fundadas en procesos, adecuadas a su ámbito de estudio, centran su trabajo en teorías y modos de formular conceptos con carácter de leyes, privándose así de una herramienta conceptual imprescindible para el estudio de las sociedades humanas, y no sólo las del pasado, sino también las del presente. Pues, a diferencia de las sociedades

4. Así, por ejemplo, se habla de países en vías de desarrollo para no tener que hablar de sociedades subdesarrolladas. Y muchos sociólogos emplean la palabra «evolución» para no tener que usar el estigmatizado concepto de «desarrollo», con lo cual dejan oculta la diferencia entre la evolución biológica y el desarrollo social.

animales, que son específicas de cada especie y que, exceptuando pequeñas variaciones, sólo cambian cuando se modifica la estructura genética de sus miembros, las sociedades humanas están en constante movimiento; están expuestas a constantes transformaciones en una u otra dirección.

También la relación entre individuo y sociedad es cualquier cosa menos estática. Cambia a lo largo del desarrollo de la humanidad, y este cambio no es sólo del tipo que ya conocemos bien por el trabajo de los historiadores. La transformación de la que aquí se habla es un cambio estructurado en una de dos direcciones opuestas. Es, precisamente, lo que se intenta expresar mediante el empleo, orientado a la realidad, del término «desarrollo social». La cuestión de si este cambio hace que los seres humanos sean más felices o no está aquí fuera de discusión. De lo que se trata es de comprender este cambio en sí mismo, su dirección y quizá, más adelante, también sus causas.

5

Como actualmente no disponemos de un modelo del desarrollo de la humanidad que sea al mismo tiempo ajustado a la realidad y susceptible de ser sometido a examen, he recurrido antes a un hipotético modelo práctico de una etapa inicial del desarrollo de la humanidad. Freud hablaba a veces de la «horda primitiva». Quizá podría hablarse de la etapa de los cazadores cavernícolas. En esa etapa el ser humano particular estaba ligado a su sociedad de manera muy estrecha e inevitable. Un ser humano por sí mismo, un ser humano sin grupo, no tenía muchas posibilidades de sobrevivir en ese mundo salvaje. Esto no quiere decir que la vida en grupo fuera en aquel entonces más pacífica y menos conflictiva que hoy porque la dependencia del individuo respecto a su sociedad fuera mucho más evidente. Lo dicho sólo significa que únicamente conseguían sobrevivir durante generaciones aquellos grupos cuyo *modus vivendi* alcanzaba un cierto equilibrio entre conflictos y colaboración.

Pero no hace falta recurrir a modelos hipotéticos de fases de desarrollo cuyos representantes, hasta donde sabemos, se han

extinguido por completo, para encontrar ejemplos de cómo difiere de una etapa de desarrollo a otra la relación entre el ser humano particular y su sociedad. Podemos encontrar esta diferencia en nuestra propia época comparando la relación entre individuo y sociedad en las sociedades más desarrolladas con la que se da en las menos desarrolladas.

El escaso conocimiento de este tipo de diferenciación es un considerable obstáculo que estorba el ascenso de países menos desarrollados al nivel de los países más desarrollados. La necesidad de este ascenso —necesidad que parece cada vez más evidente— suele ser resumida actualmente mediante tópicos como «modernización». La atención se dirige por lo general al desarrollo en el sentido de progreso técnico o económico, es decir, a la introducción de máquinas o a modificaciones de la organización económica, que prometen un incremento del producto social. Menos atención suele prestarse al hecho de que junto con semejante proceso de desarrollo se transforma también toda la posición del individuo dentro de su sociedad y, por consiguiente, la estructura de la personalidad de las personas particulares y sus relaciones mutuas. Es posible que también aquí se busque eludir el problema del desarrollo social, pues éste toca puntos muy sensibles de la vida social de nuestros días —puntos sensibles sobre cuya discusión pública pesa un tabú social. Así, por ejemplo, se evita hablar de países «subdesarrollados» para no herir a quienes pertenecen a ellos, y en su lugar se utilizan términos vagos y encubridores como «países en vías de desarrollo» —como si los países más desarrollados no estuvieran sumidos en procesos de desarrollo y no fueran también, por tanto, países en vías de desarrollo. Pero eliminar de la discusión las estructuras características de los países menos desarrollados y, con éstas, los problemas que acarrea la transición de un nivel a otro, no ayuda en modo alguno al desarrollo de esos países. Durante semejante proceso de desarrollo se producen modificaciones de la estructura de la personalidad y cambios de la posición del individuo en el seno de su sociedad que plantean problemas que se cuentan entre los más arduos de tales transformaciones sociales. Sin embargo, estos problemas apenas son discutidos —en cualquier caso, lo son menos que los problemas conocidos como «económicos» o «políticos». En este contexto,

donde estos problemas únicamente han de servir como ejemplo del carácter evolutivo de la relación entre individuo y sociedad, sólo puedo referirme a ellos muy brevemente.

La relación de la persona particular con su familia, comunidad y Estado que se da en los países comparativamente menos desarrollados suele diferir de un modo específico de la que se da en países más desarrollados. En los primeros el ser humano particular normalmente está más ligado que en los segundos a su familia (que en estos casos suele ser muy extensa) y a su pueblo o ciudad natal. En muchos países menos desarrollados, aunque desde luego no en todos, el Estado constituye un plano de integración relativamente nuevo. La familia y el lugar de nacimiento son los focos más antiguos de la identidad como nosotros que posee el ser humano particular. Si se considera la relación entre la identidad como yo y la identidad como nosotros, bien podría decirse que en todos los países, tanto en los más como en los menos desarrollados, existen ambos tipos de identidad, pero que en los primeros la intensidad de la identidad como yo es comparativamente mayor y, por consiguiente, en los países menos desarrollados es más intensa la identidad preestatal como nosotros, lo mismo si ésta remite a la familia, al lugar de nacimiento o incluso a la tribu. En las generaciones mayores de Estados que han conseguido su independencia hace poco tiempo la identidad como nosotros que remite al Estado no suele ir acompañada de muchos sentimientos positivos. Esto cambia en las generaciones más jóvenes, pero muchas veces sin que por esto desaparezcan los fuertes lazos emocionales que las unen a la familia, clan, lugar de nacimiento o tribu. En el desarrollo de Japón, y quizá también de otros países asiáticos en vías de modernización, se plantea una cuestión muy particular. Allí el cambio del equilibrio entre el yo y el nosotros en favor de la identidad como yo es menos intenso que en los países occidentales, lo que otorga considerables ventajas a su capacidad para competir.

El cambio de la identidad como nosotros que se verifica durante la transición de un nivel de desarrollo a otro también puede ser ilustrado como un conflicto de lealtades. La tradicional formación de la conciencia, el tradicional *ethos* de la adhesión a la unidad de supervivencia tradicional que es la familia, el clan

—en suma: el grupo de parentesco, más reducido o más amplio—, exigen que un miembro del grupo más rico o mejor situado aporte alguna ayuda a sus parientes, aunque sean lejanos, cuando éstos la soliciten. Así, para los altos funcionarios de un nuevo Estado independiente es extremadamente difícil no apoyar a sus parientes si éstos intentan hacerse con un cargo público codiciado. Visto desde el *ethos* y la formación de la conciencia propios de los Estados más desarrollados, el favoritismo de que hace gala un funcionario elevado cuando concede un cargo público a algún pariente es una forma de corrupción. Desde la formación de la conciencia preestatal, esto es un deber y, en tanto que todos hacen lo mismo, es decir, en tanto que forma parte habitual de las luchas por el poder y el *status* de los clanes, es también una necesidad. Así, pues, en la transición hacia un nuevo nivel de integración se producen conflictos de lealtad y de conciencia que son al mismo tiempo conflictos de identidad.

Una aproximación desde una sociología de los procesos que dirija su atención hacia cuestiones humanas requiere, como puede verse, la transición hacia un nuevo nivel de distanciamiento, tanto respecto del objeto de estudio como respecto del investigador, esto es, de uno mismo. El compromiso personal, en el sentido de identificación con la formación de la conciencia propia, hace que aquellos investigadores para quienes las costumbres del Estado al que pertenecen se han convertido en una segunda naturaleza se acerquen a un modo de observación en el cual la forma y el desarrollo de su propio Estado se toman como modelo y medida de la configuración estatal de todos los otros países. El modelo social del Estado desarrollado, la praxis social vigente en él y, de la mano de esto, también la estructura de la personalidad y la formación de la conciencia del individuo se consideran evidentes. Con bastante frecuencia suele considerarse un mandato de la razón eterna el que en los países más desarrollados el otorgamiento de cargos públicos a parientes ceda el paso al otorgamiento de cargos públicos fundamentado en las aptitudes individuales de los solicitantes. Pero esto, que es realista, posible, necesario y, en este sentido, racional, puede no ser tal en otras etapas del proceso de desarrollo social.

Aquí tenemos un ejemplo de cómo en un determinado nivel

del proceso de formación de un Estado se fomenta la individualización, la mayor acentuación de la identidad como yo del ser humano particular y el apartamiento de éste de las agrupaciones tradicionales. Mientras se bloquee el acceso a la sucesión de etapas del desarrollo social, no será posible explicar la corrupción existente en los «países en vías de desarrollo». Mientras esto sea así, no se podrá hacer sino levantar la voz al unísono con aquellos que, abierta o veladamente, se quejan de la repetida aparición de esas formas de favoritismo y nepotismo en los Estados más recientes. La frecuente imputación de que hablar de países «subdesarrollados» implica desprecio es completamente errónea. Ocurre más bien lo contrario. Lo que implica desprecio es precisamente no llamar a esos países «subdesarrollados», pues así se les cierra el acceso a la estructura de la transformación que esos grupos humanos atraviesan, en tanto sociedad y en tanto individuos, durante la transición de un nivel de desarrollo a otro. También para la praxis social es importante tener en cuenta, más allá de los problemas meramente técnicos o económicos de esta reestructuración, los problemas del plano de los procesos sociológicos, y, con éstos, los problemas humanos.

Si se emplea un procedimiento comparativo —y todo estudio de procesos de desarrollo requiere tal procedimiento— se ponen de manifiesto no solamente las estructuras de aquello que desde la perspectiva del observador podrían ser fases anteriores, sino también las estructuras sociales de la etapa de desarrollo del propio observador. No carece de importancia para la autocomprensión de quienes conviven bajo la forma de organización de un Estado más desarrollado el que los hábitos sociales de los individuos reunidos bajo esa forma de organización pierdan parte del carácter evidente que poseen para esos individuos. Advertir la importancia que posee para el carácter de cada individuo el hecho de que se haya criado como ciudadano de un Estado industrializado más desarrollado puede contribuir mucho a arrebatar a este carácter su pretendida evidencia y a hacer de él algo sobre lo que sea posible reflexionar y que se pueda cuestionar. Las comparaciones ayudan.

Como ya se ha visto, en etapas anteriores del desarrollo social el ser humano estaba mucho más ligado y, en general, con mucha

más firmeza, a las agrupaciones en cuyo seno nacía. Ya por este hecho, los seres humanos estaban vinculados de por vida o, en todo caso, con mucha firmeza, a unidades sociales preestatales, como, sobre todo, el clan familiar, el lugar de nacimiento o la tribu, puesto que era de estas agrupaciones de donde podían esperar ayuda y protección en circunstancias extremas. En las sociedades más desarrolladas —y esto también quiere decir: en las sociedades que son más ricas como tales, y sobre todo ricas en capital social— el plano de integración estatal ha asumido cada vez en mayor medida esta función de último refugio en caso de necesidad extrema. No obstante, el Estado ejerce ante el ciudadano particular una peculiar doble función, que a primera vista puede parecer contradictoria. Por una parte, el Estado elimina las diferencias entre los individuos. En los registros públicos, lo mismo que en las oficinas estatales, el individuo es despojado de su identidad diferenciadora. Es un nombre y un número, un contribuyente o, según el caso, tal vez una persona que busca ayuda y protección, a quien las autoridades estatales deben conceder o pueden negar esa ayuda y protección. Pero, si bien el aparato estatal sume de esta manera a las personas particulares en una red de regulaciones que es absolutamente idéntica para todos los ciudadanos, la organización de un Estado moderno no contempla los derechos y los deberes ciudadanos de los individuos en tanto éstos son hermanas o tíos, miembros de una agrupación familiar o de alguna otra forma de integración preestatal, sino en tanto que son personas singulares, en tanto que individuos. En la hasta ahora última etapa del desarrollo, el proceso de formación de Estados conduce hacia una individualización de las masas.

Pero las dimensiones y la forma de esta individualización varían considerablemente según sea la estructura del Estado, y, en especial, el reparto de poder entre gobernantes y gobernados, entre el aparato estatal y los ciudadanos. En los Estados dictatoriales del Este, como en todos los Estados dictatoriales, la red de regulaciones estatales se cierra tanto en torno al ciudadano, es tan escasa la reciprocidad del control entre gobernantes y gobernados, que el margen de decisión que posee el ciudadano es relativamente limitado y, con él, también las posibilidades de individualización.

Es sobre todo en la vida pública donde la regulación externa se impone sobre la autorregulación, de modo que ésta muchas veces se ve relegada a la esfera privada. E incluso en esta esfera son reducidas las posibilidades de individualización debido al monopolio estatal de la transmisión de conocimientos, de la educación, del derecho de reunión y asociación, etc. El margen de autorregulación, el margen de decisión personal que un determinado tipo de sociedad estatal ofrece a sus miembros es un buen índice del grado de individualización. Una de las características de un régimen dictatorial es el desarrollo de una actitud social específica entre las personas que viven bajo ese régimen. Estas personas están, en tanto que individuos, determinadas en gran medida por regulaciones externas y suelen sentirse desorientadas cuando estas regulaciones se debilitan o desaparecen. Puesto que la iniciativa personal, esto es, la capacidad de decisión individual, es poco apreciada en un Estado de este tipo, y quizás es incluso desaprobada o castigada, muchas veces estos regímenes tienden a perpetuarse. Las personas que conviven en este tipo de sociedades suelen sentirse más o menos inseguras, suelen caer en un conflicto con su propia conciencia, cuando, de una u otra manera, se les exige un mayor grado de autorregulación. Su actitud social les impulsa involuntariamente a buscar reponer la coerción externa a la que están acostumbrados, a reponer un gobierno fuerte, por ejemplo.

Tal vez sea recomendable hacer aquí un breve excursus sobre el problema de la actitud. La consideración de los seres humanos desde una sociología de procesos abre en este caso, como en otros, posibilidades de aproximarse de manera científica al problema; posibilidades que son bastante conocidas desde el nivel precientífico del conocimiento, pero para cuyo aprovechamiento hay todavía una gran carencia de conceptos científicos. Términos como «estructura social de la personalidad» o «nivel y forma de la autorregulación individual» podrían ser de utilidad. Sobre todo el concepto de «actitud social», que yo mismo introduje hace ya algún tiempo, ocupa una posición clave en este contexto. Junto con el concepto de individualización creciente o decreciente, el concepto de actitud social incrementa las posibilidades de escapar de la disyuntiva que tan a menudo aparece en las discusiones sobre

la relación entre individuo y sociedad. Cuando se comprende, y se puede manejar, este concepto, lo mismo que el concepto de estructura social de la personalidad, muy parecido a aquél, se entiende también con mayor claridad por qué conduce a un error la vieja costumbre de emplear los términos «individuo» y «sociedad» como si se tratara de dos objetos que existen por separado. Se deja de cerrar los ojos ante el hecho, bastante conocido por un saber precientífico, de que cada ser humano particular, distinto como es de todos los demás, lleva en sí mismo una impronta específica que comparte con otros miembros de su sociedad. Esta impronta, la actitud social del individuo, constituye, por así decirlo, el terreno del que brotan los rasgos personales por los cuales un ser humano se diferencia de los otros miembros de su sociedad. Así, por ejemplo, del idioma común que un individuo comparte con otros y que, sin duda, es componente fundamental de su actitud social, brota un estilo más o menos individual, así como del lenguaje escrito común a la sociedad brota una caligrafía individual inconfundible. El concepto de actitud social permite atraer al ámbito del estudio científico hechos humanos que hasta ahora habían escapado a éste. Piénsese, por ejemplo, en el problema que desde fuera de la ciencia se enuncia mediante la expresión «carácter nacional» —un problema de actitud social por excelencia.

Aún puede especificarse algo más la idea de que cada persona lleva en sí la actitud de un grupo, y de que esta actitud social es lo que individualiza en mayor o menor medida a esa persona. La actitud social puede haber poseído una sola capa en sociedades poco diferenciadas, como los grupos de cazadores y recolectores de la Edad de Piedra. En sociedades más complejas está formada por muchas capas. Así, por ejemplo, alguien puede llevar en sí mismo características de un europeo inglés de Liverpool o de un europeo alemán de la Selva Negra. El número de capas que se entretejen en la actitud social de una persona depende del número de planos de integración que se yuxtaponen en su sociedad. Normalmente, una de estas capas ocupa un lugar especialmente destacado; es la capa que caracteriza la pertenencia de un ser humano a una determinada unidad social de supervivencia, por ejemplo, a una tribu o un Estado. Los miembros de una sociedad

en la fase de desarrollo de un Estado moderno se refieren a esta capa con la expresión «carácter nacional». En los miembros de sociedades que se encuentran en camino de convertirse en un Estado moderno muchas veces pueden distinguirse aún caracteres tribales; así, por ejemplo, en Nigeria todavía puede distinguirse la actitud social del ibo o del yoruba. De momento en Nigeria esta actitud social de carácter tribal se manifiesta con mayor intensidad que lo que tienen en común todos los nigerianos, mientras que en la República Federal de Alemania, en Holanda o en Francia, y a pesar de fuertes movimientos en contra, la creciente cohesión hace que las diferencias regionales empalidezcan ante las nacionales.

6

La identidad como yo y como nosotros de la que hablábamos antes es un componente fundamental de la actitud social de un ser humano y, como tal, es susceptible de individualización. Esta identidad constituye la respuesta a la pregunta «¿quién soy?», y esto tanto como ser social que como ser individual. En sociedades estatales que se encuentran en una etapa de desarrollo en la que la organización de sus miembros está tan avanzada que todo recién nacido ha de ser inscrito en un registro público para posteriormente ser reconocido como ciudadano y todos los adolescentes y adultos necesitan en algún momento de su vida una partida de nacimiento, la respuesta más elemental a la pregunta del individuo por su identidad como yo, esto es, a la pregunta «¿quién soy?», la constituye el nombre con que el individuo ha sido inscrito en el registro público al nacer. Una persona puede ciertamente afirmar de ese nombre: «Yo soy Hubert Huberti, yo y solamente yo soy Hubert Huberti.» Por lo general, ninguna otra persona tiene ese mismo nombre. Pero este nombre, con sus dos partes, el nombre de pila y el apellido, muestra a la persona como única y, al mismo tiempo, como perteneciente a un grupo determinado, su familia. Y si, por una parte, el nombre proporciona a la persona un símbolo de su propia identidad y una respuesta a la pregunta de quién es él para sí mismo, por otra parte, el nom-

bre sirve también como tarjeta de visita; indica quién es uno a los ojos de los demás. También aquí puede verse otra vez cuán inseparable es la existencia de una persona como ser individual de su existencia como ser social. Uno no se podría diferenciar, como individuo, de las otras personas si no hubiera otras personas. He señalado muchas veces⁵ que la palabrita «yo» carecería de significado si al pronunciarla no se tuvieran en cuenta otros pronombres personales que remiten a otros seres humanos. La doble forma del nombre muestra con bastante claridad lo que en el fondo es evidente, que cada ser humano procede de un grupo de otros seres humanos, cuyo nombre lleva, como apellido, al lado de su nombre de pila individualizador. La identidad como yo no puede existir sin la identidad como nosotros. Lo único que varía es el equilibrio entre el yo y el nosotros, la forma de la relación entre el yo y el nosotros.

Quizá sea útil añadir que el concepto de identidad humana hace alusión a un proceso. Esto es algo que se olvida fácilmente. De primera impresión podría parecer que las declaraciones sobre el yo y el nosotros poseen un carácter estático. Yo, podría decirse, soy siempre la misma persona. Pero eso no es cierto. Hubert Hubertí a los cincuenta años de edad no es la misma persona que Hubert Hubertí a los diez años de edad. Cuando él, a los cincuenta años de edad, dice de sí mismo «yo», no está aludiendo a la misma persona que era cuando tenía diez años. Por otra parte, el hombre de cincuenta años posee una relación muy particular y única con el niño de diez años. A los cincuenta años un hombre o una mujer no tienen la misma estructura de la personalidad que tenían a los diez años, y, sin embargo, son la misma persona. Pues el hombre de cincuenta años procede directamente, a través de un proceso específico de desarrollo, del hombre de un año, de dos, de diez, etc. La continuidad del desarrollo es la condición necesaria para que exista una identidad entre el niño de diez años y el hombre de cincuenta.

El problema conceptual de la identidad humana a lo largo de la vida será siempre difícil, y de hecho irresoluble, mientras la

5. Véase, por ejemplo, Norbert ELÍAS, *Was ist Sociologie?*, Munich, 1972, pp. 132 y ss.

formulación social de conceptos no ponga a disposición del individuo pensante conceptos más o menos claros del proceso y, en especial, del desarrollo. Cuando Hume afirmaba que no podía comprender que el niño que había sido una vez y el adulto que era en el presente pudieran ser la misma persona, su dificultad es totalmente comprensible. En su época las herramientas teóricas necesarias para comunicar y comprender procesos de desarrollo todavía estaban en pañales, todavía estaban en un estadio inicial de su desarrollo. Fue necesario un enorme trabajo mental colectivo antes de que un concepto de un nivel de síntesis relativamente inferior, el concepto de rollo, de enrollar o desenrollar, pasara a un nivel de síntesis más elevado y pudiera acceder a la comunicación social. El concepto de desarrollo aludió en un primer momento a fenómenos completamente palpables de la praxis social, en un plano de síntesis inferior. De aquí nos ha quedado el concepto fotográfico de desarrollar. Necesidades de comprensión muy determinadas llevaron a que el concepto de desarrollo siguiera transformándose hasta convertirse en símbolo de procesos operados en una dirección determinada, como el proceso de maduración del ser humano o el cambio lineal de la humanidad. En un primer momento estos procesos se entendieron como una especie de desenvolvimiento a partir de un núcleo aparentemente idéntico, comparable con el niño que es desenvuelto de sus fajas. Con el paso del tiempo fue posible crear un concepto comunicable sobre el cual se podía trabajar. Poco a poco, en un trabajo colectivo de pensamiento y observación realizado a través de varias generaciones, este concepto se hizo cada vez más congruente con la realidad y, por ende, más útil para su aplicación en la praxis social. No obstante, en la época en que Hume buscaba elaborar lizadas en el elevado nivel de síntesis de la filosofía, el concepto de desarrollo, en el sentido en que lo conocemos actualmente, todavía no formaba parte de la actitud social, de las herramientas de pensamiento de una persona instruida. El problema de la relación entre distintas etapas de desarrollo de un mismo y único mentalmente y representar sus observaciones y experiencias reaser humano, el problema del peculiar entrelazamiento entre la identidad de la persona y la diversidad de la personalidad, era imposible de resolver en aquel entonces.

No constituye un mérito personal el que hoy en día se pueda decir algo más sobre la singular relación en que se encuentran un ser humano niño y ese mismo ser humano adulto. Conceptos como el de desarrollo, ya asumido por la sociedad, o el de identidad como yo y como nosotros, aún por asumir, ofrecen un punto desde el cual abordar este problema. Pero todavía dejan mucho que desear. Son cualquier cosa menos una culminación; en otras palabras, han de ser reelaborados por las generaciones venideras.

Así, pues, quizás ahora podamos ver con más claridad que el problema de la identidad individual del ser humano a lo largo de su vida escapará a nuestra comprensión mientras no se considere el carácter de proceso del ser humano y mientras las personas carezcan en su trato mutuo de herramientas conceptuales suficientemente elaboradas, de símbolos lingüísticos que abarquen procesos de desarrollo. En el estado actual del desarrollo de la teoría sociológica de procesos aún no está lo suficientemente claro el engranaje de los aspectos parciales del desarrollo de la personalidad de un ser humano. Los aspectos biológicos, psicológicos y sociológicos de este desarrollo son objeto de estudio de distintas disciplinas que trabajan por separado. De acuerdo con esto, los estudiosos suelen presentar estos aspectos como si existieran aisladamente. Pero la verdadera tarea de investigación es, por el contrario, reunir estos aspectos y explicar sus engranajes y entretrejimientos dentro del proceso global, y representarlos simbólicamente en un modelo teórico, con ayuda de conceptos comunicables.

El proceso de desarrollo y su representación simbólica mediante conceptos comunicables, el proceso como tal y el proceso como objeto de la experiencia individual, están íntimamente imbricados y son absolutamente inseparables. Como ejemplo del proceso *per se* cabe aludir en primer lugar al hecho de que cada etapa posterior del proceso de desarrollo que atraviesa un ser humano tiene como condición indispensable el decurrir continuado de etapas de desarrollo anteriores. También para los seres humanos es válida la afirmación de que uno no puede alcanzar la edad y la constitución de un hombre de treinta años sin antes haber pasado por todas las edades y constituciones precedentes.

La continuidad del proceso de desarrollo es una de las condiciones básicas para la identidad de la persona a través del proceso de desarrollo verificado a lo largo de los años. La constitución posterior de un ser humano procede necesariamente de la sucesión de constituciones anteriores. Pero no tiene necesariamente que hacerse realidad después de éstas. Una persona puede morir antes de alcanzar una etapa ulterior. La estructura posterior de la personalidad depende del desarrollo de las anteriores, pero existe un margen de variación, que primero es considerablemente amplio y luego va reduciéndose de manera paulatina.

Además de esto, en el ser humano la continuidad del decurrir del proceso como elemento de la identidad del yo está entretrejida, en mucha mayor medida que en los otros seres vivos, con otro elemento de la identidad del yo: con la continuidad de una memoria, que permite almacenar conocimientos adquiridos y, con ellos, experiencias personales de etapas anteriores, como fuerzas de la dirección activa de sentimientos y comportamientos de etapas posteriores; y esto en unas dimensiones que no conocen paralelo en ningún otro ser viviente. La inmensa capacidad de almacenar selectivamente en la memoria experiencias de todos los momentos de la vida es uno de los factores que desempeñan un papel decisivo en la individualización de los seres humanos. Cuanto mayor es, en el transcurso del desarrollo de la sociedad, el margen de diversificación de las experiencias que pueden grabarse en la memoria del individuo, mayores son las posibilidades de individualización.

Pero hablar de la continuidad del desarrollo arraigada en la memoria como condición de la identidad como yo de un ser humano no es suficiente. Un desarrollo no se produce en abstracto. Toda memoria posee un sustrato. La identidad del yo no es posible únicamente debido al recuerdo y al conocimiento de uno mismo que están grabados en el cerebro; esta identidad está cimentada en la totalidad del organismo, del cual el cerebro es una parte —una parte muy importante, ciertamente. Este organismo es el sustrato del proceso de desarrollo que atraviesa la persona. Este organismo es realmente aquello a lo que se refiere una persona cuando, en su trato con otros, dice «yo» o, incluyéndose con los otros, «nosotros», mientras que para referirse a otros seres

humanos emplea pronombres personales de la segunda o tercera persona. La identidad como yo de un ser humano descansa en gran medida sobre su capacidad de saber de sí mismo que es un ser vivo o, en otras palabras, una unidad biológica de alto nivel de organización. Debido a una particularidad de su organización física, los seres humanos son capaces de, distanciándose de sí mismos, verse y reflexionar sobre sí mismos como una organización física. Debido a esta particularidad de su organización física que les permite reconocerse a sí mismos como configuraciones espaciotemporales que existen entre otras configuraciones, como seres humanos de existencia corporal que viven entre otros seres humanos, son capaces de designar su propia posición entre los demás mediante el empleo del símbolo «yo», y la posición de los demás mediante símbolos como «tú», «él» o «ella».

Esta particularidad de la naturaleza humana, esta posibilidad fundamentada en su organización física, de ponerse frente a uno mismo, con ayuda de su capacidad de conocimiento y sus símbolos lingüísticos, como si fuera una persona o un objeto como los demás, ha llevado a que muchas veces los seres humanos posean una imagen de sí mismos peculiarmente escindida. Sus símbolos lingüísticos están conformados de manera tal que parece que ese alguien que ve su propia persona desde una cierta distancia, y aquello que ve de su propia persona cuando se observa a sí mismo desde una cierta distancia, fueran seres distintos, que quizás hasta podrían tener una existencia separada. Así, por ejemplo, uno habla de sí mismo, en su calidad de objeto observado, con ayuda de expresiones como «mi cuerpo», mientras que para referirse a sí mismo en su calidad de criatura capaz de realizar esa observación distanciada de sí mismo emplea expresiones como «mi persona», «mi alma» o «mi mente». No siempre se dice con bastante claridad que estos conceptos presentan dos perspectivas distintas de la propia persona como si se tratara de dos objetos distintos y, bastante a menudo, como si pudieran existir por separado. Ya el simple empleo de la expresión «mi cuerpo» da la impresión de que yo fuera una persona que existe fuera de mi cuerpo y que sólo complementariamente he adquirido un cuerpo, como se adquiere un traje.

Debido a esta arraigada tradición dualista, si alguien dice «yo

soy mi cuerpo» puede ser mal interpretado. Puede ser mal interpretado porque el término «cuerpo» es ambiguo en ese contexto. Puede decirse que una pirámide es un cuerpo, o que una estrella o una molécula es un cuerpo. La ambigüedad de la afirmación de que yo soy mi cuerpo radica en que la expresión «cuerpo» puede remitir tanto a un trozo de materia inerte y relativamente poco organizada, como a unidades biológicas de elevado nivel de organización, esto es, a los organismos más complejos. Por consiguiente, el enunciado «yo soy mi cuerpo», o «yo soy idéntico a mi cuerpo», puede ser entendido con el significado: «Yo no soy más que un trozo de materia desorganizada.» Y, de hecho, en las escuelas filosóficas de nuestros días desempeña un papel nada desdeñable la idea de que el organismo humano vivo, que, mientras continúa en funcionamiento —o sea, antes de morir—, se encuentra en un constante fluir, en un desarrollo, en un proceso, podría ser reducido, en último término, a formas de materia inerte. Así, para prevenir la reducción materialista tal vez sea necesario insistir en que cuando se habla de la propia persona y del propio cuerpo no se trata de dos existencias distintas, sino únicamente de dos perspectivas distintas.

En este contexto podemos recordar un hecho que muy a menudo escapa a la observación. Cuando se habla del cuerpo humano suele pasarse por alto que la cabeza de una persona, y en particular su rostro, es una parte fundamental de ese cuerpo. Cuando se toma conciencia de esto se comprende mejor la naturaleza de la identidad del yo humano; pues el rostro de una persona que atraviesa un desarrollo individual, específico de esa persona, desempeña un papel muy importante, quizás el más importante, para la identidad de esa persona determinada. Si bien es cierto que la forma particular de las otras partes del cuerpo es relevante para identificar a un ser humano como tal persona individual, tanto para la conciencia de los demás como para la propia conciencia, ninguna parte del cuerpo es tan importante para la identidad del yo como la cara. Y el rostro es también lo que muestra con mayor claridad en qué medida está ligada la identidad del yo con la continuidad del desarrollo desde la infancia hasta la vejez.

De hecho, el proceso de desarrollo que atraviesa un rostro

humano desde la infancia hasta la vejez puede servir de paradigma de un determinado tipo de estos procesos. El rostro cambia, pero a partir de una edad determinada adquiere características que hacen posible, a pesar de los cambios producidos por el envejecimiento, identificar a un rostro siempre como el mismo rostro, identificar a una persona siempre como la misma persona. Es posible que la vieja lógica despierte la expectativa de que algo absolutamente invariable constituye el núcleo fijo de todas las transformaciones, el núcleo inmutable, no sujeto en sí mismo a desarrollos, de todo desarrollo. El ejemplo del desarrollo de un ser humano, y en particular de su rostro, nos acerca quizás a la comprensión de que no es necesario que exista algo que permanezca estático, absolutamente inmutable, a lo largo de tal proceso de desarrollo. La identidad del ser humano inmerso en un proceso de desarrollo radica sobre todo en que cada fase posterior procede, a través de un decurrir ininterrumpido, de una fase respectivamente anterior. La dirección genética, que dirige el curso de un proceso, está ella misma inmersa en ese proceso. Y lo mismo puede decirse de los recuerdos, tanto conscientes como inconscientes. Si bien los recuerdos son hasta cierto punto fijos y constituyen, así, un elemento que interviene en la formación del carácter y la configuración del rostro, también se transforman de un modo específico en el transcurso de la madurez, el envejecimiento y la vejez.

7

Ciertamente, los seres humanos comparten con muchos otros seres vivos su naturaleza de proceso de un tipo determinado. Lo que los diferencia de otros seres vivos, sean éstos hormigas o simios, es su capacidad, ya descrita, de verse a sí mismos como en un espejo. Pueden, por así decirlo, salir de sí mismos, ponerse ante sí mismos y verse como reflejados en el espejo de su conciencia. Un ser humano es para sí mismo yo y, al mismo tiempo, un tú, un él, un ella. Un ser humano no podría ser por sí mismo un yo si no pudiera ser simultáneamente una persona capaz de verse a sí misma como un tú, un él o un ella. Por lo general los biólogos sólo estudian las características que los seres humanos tienen en

común con los antropoides o quizá con las ratas. Así, las características singulares con que la dinámica de la evolución ha dotado a los seres humanos y que les diferencian de todos los otros seres vivos pueden ser dejadas de lado. Y, de hecho, términos como «conocimiento», «conciencia», «autoconciencia» y muchos otros a menudo se utilizan como si toda fundamentación biológica pudiese prescindir de aquello que estos términos designan. Así, el cuerpo humano se presenta como algo inconsciente o carente de conciencia; todo ha sido confundido un tanto. Cuando uno habla de su cuerpo, esto implica sólo que uno se observa a sí mismo como algo que existe en tercera persona, esto es, como algo observado desde una cierta distancia, como si uno fuera un él o un ella. Sin duda, la capacidad de los seres humanos para salir de sí mismos y verse como algo que existe en segunda y tercera persona varía en su forma y en sus dimensiones según sea el nivel de desarrollo en que se encuentra cada sociedad. Pero esta capacidad es la condición básica para la fabricación de herramientas, y tanto más para la transmisión, a lo largo de la cadena de las generaciones, de conocimientos independientes de las circunstancias momentáneas del cognoscente —y, entre éstos, también conocimientos sobre uno mismo.

El principio de muchos etólogos y otros especialistas en psicología animal, que considera que todo comportamiento humano —tanto individual como social— ha de ser estudiado exclusivamente con las mismas herramientas teóricas que han demostrado ser suficientes y útiles en el estudio de seres vivos prehumanos, sólo puede producir resultados bastante limitados. No tiene en cuenta un hecho muy importante. En la especie biológica humana se dan características estructurales que los seres humanos tienen en común con algunos animales y que, dicho de otro modo, testimonian su indudable descendencia de otros seres vivos; e, indisolublemente entrelazadas con éstas, existen también en la especie humana características estructurales que constituyen una innovación evolutiva, que son únicas, específicas de los seres humanos, y que, hasta donde sabemos, no tienen paralelo en la constitución biológica de ningún otro ser vivo de cuantos existen sobre la tierra. El hecho de que los seres humanos no puedan ser reducidos ni a materia ni a animales, aunque estén formados por materia y

desciendan de los animales, el hecho de que, en suma, los seres humanos constituyan dentro del proceso evolutivo una ruptura hacia estructuras orgánicas nuevas y singulares, es obviado por estos intentos de reducción. Los problemas que, como toda ruptura, plantea ésta hacia nuevas estructuras biológicas operada en el ciego y no intencionado proceso evolutivo, yacen desatendidos en la tierra de nadie que se extiende entre unas disciplinas y otras.

¿Qué valor tenía para la supervivencia —podría uno preguntarse— que los seres humanos aprendieran a comunicarse de una forma singular y novedosa? Una vez en el nivel de los seres humanos, los seres vivos adquirieron no sólo la posibilidad, sino también la necesidad, de comunicarse empleando un lenguaje específico del grupo como principal medio de comunicación. Ya el aprendizaje de un lenguaje presupone una estructura biológica que permitía distanciarse de uno mismo. Con el empleo de un lenguaje específico del grupo como principal medio de comunicación los descendientes humanos de los animales adquirieron al mismo tiempo la posibilidad de decir de sí mismos, con una u otra fórmula lingüística, «yo» o «nosotros», y de hablar de otros en la segunda y tercera personas del singular o del plural. Por el contrario, en la comunicación de todos los otros seres vivos el papel principal lo desempeñan signos no aprendidos, es decir, signos innatos. Muchos estudiosos han intentado en vano enseñar a antropoides elementos de un lenguaje específico de una sociedad, sin tener presente la diferencia entre el predominio de una forma de comunicación común a la especie y el predominio de una forma de comunicación común a una sociedad. Actualmente aún se desconocen las etapas de la evolución biológica que condujeron a esta profunda transformación. Lo menos que puede hacerse es plantear la pregunta de cómo fue posible una transformación tan satisfactoria. ¿Qué circunstancias entraron en juego, posibilitando a los descendientes humanos de animales realizar el distanciamiento de sí mismos necesario para que aprendieran a hablar y a llamarse a sí mismos «yo»? Y, más aún: ¿Qué circunstancias contribuyeron a que los rostros relativamente rígidos de los antepasados animales del hombre se transformaran en los rostros extraordinariamente articulados e individualizables que

constituyen una de las singularidades biológicas de los seres humanos?

No conocemos esas circunstancias. Ignoramos qué peculiares circunstancias actuaron durante millones de años haciendo que los seres humanos fueran, hasta donde sabemos, el único tipo de seres vivos con una constitución biológica que les permitió —e incluso los obligó a ello— adoptar como principal medio de comunicación, mediante el aprendizaje individual, la emisión y comprensión de formas sonoras que diferían de uno a otro grupo de la especie. Tampoco sabemos qué circunstancias únicas actuaron durante millones de años para dotar a los seres humanos de un tipo de rostro altamente individualizado, de un flexible aparato de músculos cutáneos faciales, capaz de adoptar una fisonomía distinta según las experiencias individuales. Pero tenemos a la vista los resultados de esa evolución. Los seres humanos son los únicos seres vivos conocidos que emplean como principal medio de comunicación un medio que es específico de cada sociedad y no específico de la especie, y son, asimismo, la única especie de seres vivos que conocemos que posee una parte del cuerpo capaz de adoptar una fisonomía tan individualizada que durante mucho tiempo, y a menudo durante toda la vida, centenares de individuos pueden reconocerse como distintos, como tales individuos.

Los representantes de la paleoantropología y de las otras ciencias que estudian la evolución biológica de los seres humanos no siempre otorgan a estas dos particularidades de la especie humana actual toda la atención que se merecen. Esto no es sorprendente, pues su trabajo se centra en la información que puede recogerse de los escasos restos de primates o antropoides del pasado, y de los primeros homínidos. Ciertamente, es difícil y quizás imposible descubrir en esos pocos restos de los antepasados del hombre información sobre la evolución hacia el surgimiento de medios de comunicación humanos específicos de sociedades y hacia la individualización de los rostros humanos. Pero para muchos otros estudiosos de las ciencias humanas, y en especial para los sociólogos, es indispensable prestar atención al hecho de que los seres humanos se diferencian de los otros seres vivos por el predominio, cimentado en la organización biológica humana, de una forma de comunicación que se adquiere mediante el aprendizaje y

es específica de cada sociedad, y no de la forma de comunicación específica de la especie, y por una configuración adquirible, y por ende individualizable, de las partes del cuerpo que rodean la boca y los ojos.

Sin duda existe toda una serie de otras características únicas de la organización biológica de los seres humanos. El andar erguido, la transformación de las patas delanteras en brazos y manos extraordinariamente móviles, la visión bifocal y otras características semejantes son mencionadas con frecuencia. Pero las características distintivas de los seres humanos a las que hasta ahora se ha dirigido la mayor atención remiten en la mayoría de los casos a los puntos que interesan a los biólogos y representantes de disciplinas emparentadas con la biología. Remiten al organismo aislado. Por el contrario, se ha atendido poco al hecho —que sin duda no es desconocido como tal— de que los seres humanos, al igual que sus predecesores animales, son seres que viven en sociedad. Su organización biológica está, por lo tanto, orientada hacia la convivencia. La separación de las disciplinas académicas, la desmesurada orientación de la biología y de las ciencias médicas hacia los organismos aislados y, finalmente, la orientación de la sociología animal hacia estructuras no aprendidas y específicas de cada especie han conducido la tradición lingüística y mental a un inquietante extravío. Esta tradición crea la impresión de que el organismo humano particular o, como también se dice, el cuerpo de una persona, tal como éste se estudia en anatomía y tal como el médico lo ausculta y lo ve en radiografías, es el modelo de aquello que se entiende por individuo. Esto, la forma en el tiempo y el espacio, es considerado algo natural; esto, el organismo aislado, es considerado real. Por el contrario, la convivencia de seres humanos, su sociedad, sus procesos y estructuras, parecen algo artificial y no completamente real. Un ser humano, se dice tácitamente, también podría arreglárselas si viviera un tiempo solo, sin convivir con otros, como un organismo aislado, como lo ven la mayoría de los biólogos o también los paleoantropólogos cuando, digamos, encuentran un esqueleto. De esta manera, la especialización de las ciencias ayuda a la construcción de un aparato conceptual insuficiente, a la oposición de naturaleza y sociedad.

Así, no carece de importancia considerar algunas estructuras orgánicas que ilustran la natural dependencia que un ser humano tiene de la convivencia con otros. Sin duda alguna, los caracteres sexuales apuntan ya en esta dirección. En particular, el hecho de que los deseos sexuales humanos no estén ligados a períodos determinados puede desempeñar un papel importante en la forma, especialmente íntima, de los lazos sociales humanos. Pero la singularidad, la especial intimidad de la sociabilidad humana, sólo se muestra en toda su dimensión en el ejemplo de la singular forma de comunicación humana. Únicamente las personas se comprenden con ayuda de lenguajes que difieren de una sociedad a otra, y con ayuda de una fisonomía facial que hace posible identificar a simple vista a un ser humano determinado como tal individuo único, y esto incluso a través de los años.

Podemos dejar al siglo XXI —y esperemos que para entonces participarán personas de todos los continentes— la tarea de encontrar una respuesta definitiva al interrogante de bajo qué circunstancias un proceso natural ciego y no intencionado hizo surgir entre los seres vivos una forma de comunicación tan singular como la que constituyen los lenguajes específicos de sociedades y, junto a esto, una diversificación y maleabilidad de las zonas de los ojos, nariz y boca tan singular que permite que, como mínimo los miembros del grupo, reconozcan a simple vista a cada ser humano particular como a una persona distinta de todas las otras y poseedora de rasgos propios. El hecho de que no sepamos cómo estas y algunas otras características diferenciadoras se plasmaron en una especie de seres vivos que poco a poco fueron adquiriendo dominio sobre el planeta y su entorno no impide que se preste atención a estas singularidades de los seres humanos cuando uno busca formarse una concepción de los seres humanos y, por tanto, también de uno mismo.

En otra ocasión entraré más a fondo en la cuestión de la función y las consecuencias de la constitución natural de los seres humanos que les permitieron e impusieron que se comunicaran entre sí mediante lenguaje aprendidos. Este tema desborda con mucho los límites de este libro. De momento bastará con decir brevemente que este predominio de una comunicación mediante símbolos está estrechamente relacionado con otras dos característi-

cas particulares de los seres humanos que, si bien no están determinadas genéticamente, descansan sobre una predisposición que sí está genéticamente determinada. Estas dos características humanas son, en primer lugar, la capacidad para transmitir de una generación a otra, por medio de símbolos, el caudal de conocimientos de la sociedad, el cual es variable y, por tanto, puede aumentar; y, en segundo lugar, la inexistencia de una forma social determinada biológicamente, es decir, específica de la especie, o dicho de manera positiva, la existencia de un tipo de convivencia que puede variar de la mano de procesos de aprendizaje, esto es, que puede desarrollarse.

Llegados a este punto tengo que limitarme a hacer algunas observaciones sobre la fisonomía facial como ejemplo de la singularidad de la individualización humana y, en especial, de la concepción del yo y del nosotros. Como ya se ha dicho, el rostro es, más que ninguna otra parte del cuerpo, el documento de identidad de la persona. El rostro manifiesta, en el marco de la pluralidad —pues todos los seres humanos lo poseen—, la singularidad del ser humano. No obstante, esto es más válido para miembros del grupo propio y sus descendientes que para seres humanos de otros grupos. Cuando algunos rasgos faciales se desvían demasiado, cuando, por ejemplo, la pigmentación de la piel o la configuración muscular es a nuestros ojos distinta de la propia, la percepción de las características biológicas llamativas propias de un grupo extraño suele entorpecer la percepción de las características menos conspicuas, más sutiles, por medio de las cuales se diferencian entre sí los miembros de ese grupo. Quizá sea lícito suponer que la primera función de la fisonomía individual y diferenciada de un rostro humano fue su función de medio de identificación de miembros bien conocidos de pequeños grupos humanos, junto con su función de medio de información de las intenciones y cargas afectivas. Pero, como quiera que fuese, la expectativa que todo ser humano de las sociedades conocidas tiene como algo evidente, la expectativa de ser reconocido por quienes lo conocen como una persona determinada y única, gracias, sobre todo, a su rostro, y, en segundo término, a la mención de su nombre, muestra de manera inequívoca cuán estrechamente ligada está la experiencia de la propia diferenciación *de* otros seres humanos con la expe-

riencia de la propia diferenciación *a los ojos de* otros seres humanos. Las personas pueden percibirse como individuos diferentes de otros únicamente por cuanto viven en compañía de otros. Y este autopercebirse como un ser humano distinto de los otros no puede ser separado de la conciencia de que es percibido por los otros no sólo como un ser humano, sino como un ser humano que en determinados aspectos es distinto de los demás.⁶

8

El tipo y el grado de distanciamiento de uno mismo varían con el transcurso del desarrollo social. Quisiera proponer que se estudiara con mayor detenimiento el desarrollo de los idiomas y, en especial, la representación simbólica de las funciones pronominales en diferentes niveles del desarrollo lingüístico, para así rastrear cambios de la posición del ser humano particular dentro de su sociedad y cambios de la experiencia de uno mismo operados en la mano de cambios sociales. Si en un cantar de gesta medieval francés el guarda de la puerta del palacio dice a veces «tú» y a veces «usted», es fácil suponer que la diferenciación lingüística del tratamiento en un «tú» y un «usted» es la representación simbólica de un mayor distanciamiento social. Si en la carta de un campesino del pasado se dice más veces «nosotros» y «nuestro» que «yo» y «mío» —o, más exactamente, más veces que lo que sería de esperar en una carta escrita por el habitante de una ciudad actual—, cabe suponer que en el caso del campesino el equilibrio entre la identidad del yo y la identidad del nosotros se in-

6. Que alguien diga de sí mismo «yo» puede fácilmente parecer el enunciado más espontáneo, menos pensado, del que un ser humano es capaz. Pero este enunciado no se diferencia en absoluto de otros realizados en segunda y tercera personas, por cuanto aquél también tiene como condición básica un autodistanciamiento. Es sabido que muchas veces los niños pequeños aprenden a emplear, como medio de referirse a sí mismos, los términos que los adultos utilizan para referirse a ese u otros niños, como, digamos los nombres de pila. El correcto manejo del término «yo» es algo posterior, precisamente porque requiere que el niño emplee para referirse a sí mismo giros lingüísticos distintos de los que sus padres emplean cuando hablan de él o de otros niños.

clinaba más hacia esta última, mientras que en el caso del habitante de una ciudad de nuestros días se inclina más hacia la primera.

El equilibrio entre la identidad del yo y la identidad del nosotros ha experimentado un cambio notable desde la Edad Media europea; cambio que, muy brevemente, podría resumirse así: antes el equilibrio entre la identidad del nosotros y la identidad del yo se inclinaba más hacia la primera. A partir del Renacimiento el equilibrio empezó a inclinarse cada vez más hacia la identidad del yo. Fueron cada vez más frecuentes los casos de personas en las que la identidad del nosotros se había debilitado tanto que se percibían a sí mismos como «yos» carentes de un nosotros. Mientras que antes los seres humanos pertenecían, bien desde su nacimiento, bien desde un momento determinado de sus vidas, para siempre a un grupo concreto, de manera que su identidad como yo estaba permanentemente ligada a su identidad como nosotros, y muchas veces era eclipsada por ésta, con el transcurso del tiempo la balanza se inclinó radicalmente hacia el otro lado. La identidad del nosotros, que sin duda nunca dejó de existir, quedaba ahora a menudo completamente eclipsada o cubierta por la identidad del yo.

Cuando Descartes escribió su famoso *cogito, ergo sum*, fue el pionero de un cambio cada vez más pronunciado de la autoconcepción humana, de un paso del difundido sometimiento de la identidad del yo a la identidad del nosotros a un sometimiento de la identidad del nosotros a la identidad del yo. En la época de Descartes la mayoría de la gente de su sociedad estaba ligada a un grupo determinado permanentemente y a menudo por herencia, es decir, por el linaje de su familia. Los príncipes, reyes y emperadores debían su elevada posición individual dentro de la sociedad, y muchas veces también la riqueza unida a ésta, a haber nacido en el seno de un grupo familiar privilegiado, de una dinastía. Del mismo modo, también los nobles, vistos como seres humanos particulares, debían su elevada posición social al grupo familiar en el que habían nacido. La identificación con el grupo de sus antepasados, tal como la expresa el árbol genealógico, determinaba en gran medida su identidad individual. Los habitantes de las ciudades pertenecían a gremios que muchas veces tam-

bién tenían un carácter hereditario. Los campesinos, la mayor parte de la población, estaban ligados a la tierra. Los miembros de la Iglesia constituían una excepción. Una vez que hacían sus votos no les ligaban a la Iglesia lazos hereditarios, sino temporales —durante el tiempo de su vida—, esto es, individuales. Naturalmente, siempre ha habido individuos que se escapaban de los grupos y, como los goliardos, erraban por el mundo como individuos carentes de un grupo. Pero en una sociedad en la cual la pertenencia del individuo a un grupo —y muchas veces la pertenencia heredada— era de importancia fundamental para su posición y posibilidades entre los seres humanos, el margen para la ascensión de individuos carentes de grupo era muy reducido. Los humanistas fueron los primeros grupos de personas que tuvieron posibilidades de ascender a posiciones apreciadas por la sociedad, sobre todo a puestos públicos, en virtud de sus actos y características personales. El movimiento individualizador que representaban era sin duda síntoma de un cambio en la estructura social.

El *cogito, ergo sum* de Descartes, con su decidida acentuación del yo, fue también un signo de este cambio de la posición del ser humano particular dentro de su sociedad. Descartes era capaz de pensar olvidando todos los lazos de su persona con el nosotros. Podía olvidar que había aprendido el francés como lengua materna y el latín como lengua culta, que cada una de las ideas que formulaba, y por lo tanto también el *cogito, ergo sum*, estaba codeterminada por una tradición lingüística adquirida, y, no en último término, que escribía sus ideas en clave por temor a la siempre vigilante Inquisición. Cuando trabajaba en las *Meditaciones* se enteró del arresto de Galileo. Al pensar olvidaba que se comunicaba con otros seres humanos. Olvidaba a los otros seres humanos en su papel de nosotros, vosotros o ellos. De hecho, éstos estaban presentes en la conciencia del filósofo cuando lanzó al mundo su yo triunfal. Pero los grupos a los que pertenecía, la sociedad a la que debía sus conocimientos y lenguaje, desaparecían de un plumazo en el momento de la reflexión. El yo aislado irrumpía en la conciencia saliendo de la sombra de los lazos sociales e inclinando decididamente en favor del yo el equilibrio entre éste y el nosotros. El pensador individual se veía a sí mismo —o,

mejor dicho, su propio pensar, su «razón»— como lo único real e indudable. Todo lo demás podía ser un probable engaño del demonio, pero esto no, la propia existencia como pensador no podía ser una ilusión. Esta forma de la identidad del yo, la percepción de la propia persona como un yo carente de un nosotros, se ha difundido e intensificado mucho desde entonces.

Una gran parte de las teorías filosóficas del conocimiento—casi podría decirse que toda la tradición clásica, desde Descartes, pasando por Berkeley y su tesis *Esse est percipi*, o Kant, a quien parecía imposible decir si acaso los objetos del mundo exterior no estarían dentro del propio sujeto, hasta Husserl y su lucha con el solipsismo— se levantan sobre la idea de que el ser humano que busca adquirir saber es un solitario, completamente aislado y sumido permanentemente en la duda de si existen objetos y personas fuera de él.⁷ Si fuera cuestión de un solo ser humano, tal vez podría verse en él una mente un tanto extraviada, una especie de enfermo. Pero sucede precisamente que, sobre todo desde los inicios de los tiempos modernos—y en especial, aunque no exclusivamente, en la literatura filosófica—, esta problemática fundamental del ser humano que se percibe a sí mismo como un ser completamente solo y que no puede evitar dudar de si existe algo o alguien fuera de él, lejos de limitarse a personas particulares, ha demostrado una extraordinaria perseverancia a través de los siglos. Un enorme cúmulo de escritos redactados durante la segunda mitad del siglo xx presenta al público lector una y otra vez nuevas versiones de lo que en el fondo es el mismo

7. En general, es característico de una vasta tradición filosófica—la que va desde la teoría clásica del conocimiento hasta las filosofías metafísicas más recientes, lo mismo si están orientadas más hacia lo trascendental, a lo existencial o a lo fenomenológico— que los representantes de esta tradición partan de la concepción del ser humano como individuo aislado. La multiplicidad de seres humanos aparece en la filosofía como, en cualquier caso, una multiplicidad de casos particulares, e idénticos, de leyes o regularidades generales. En el nacimiento de esta tradición estuvo la física clásica. Su pensamiento, unido al religioso, dejó una profunda huella en la tradición filosófica. El intento de Leibniz de incluir en la filosofía a la multiplicidad de seres humanos fracasó. La concepción del carácter cerrado de las mónadas fue insuperable. También fracasó el intento de Hegel de incluir procesos sociales en la filosofía.

personaje del ser humano aislado, en la forma de *homo clausus* o de yo carente de nosotros, y sumido en su soledad buscada o no. Y el amplio eco que encuentran tales escritos, la gran repercusión de su éxito, demuestra que la imagen del ser humano aislado y el sentimiento fundamental que presta fuerza a ésta no son un fenómeno aislado.

Hay fragmentos de la famosa novela de Sartre *La náusea* que podría firmar un Descartes resucitado. Pero en Descartes las dudas del individuo respecto a la existencia del mundo exterior y la idea de que la duda, esto es, el pensar, era lo único que realmente garantizaba la propia existencia, eran todavía algo novedoso. A las ansias por descubrir cosas nuevas y a todo el clima de creciente modernidad que imperaba en Francia y especialmente en los Países Bajos, donde Descartes encontró un segundo hogar, se oponía la posibilidad de que la duda llevara a la desesperación. En el siglo xx tampoco es rara esa situación. La resurrección sartreana de Descartes está cargada de desesperación. Y el verbo *esse* ha adquirido un nuevo peso con su transformación en el verbo «existir» y, bastante a menudo, una existencia propia, una objetivación, mediante el empleo filosófico del sustantivo «existencia»:

«...Este eterno doloroso rumiar “yo existo”, y soy yo mismo, yo mismo quien lo crea. El cuerpo, que vive por sí mismo, una vez que ha empezado a vivir. Pero los pensamientos los sigo tejiendo yo, los sigo desarrollando yo. Yo pienso que yo existo. Ay, una larga serpiente: Esta sensación de existir, y yo la desenrollo, muy lentamente... ¡Si pudiera evitar pensar! Lo intento, da resultado: tengo la impresión de que mi cabeza se llena de humo..., pero ya esta aquí de nuevo: “Humo... no pensar... no quiero pensar... Pienso que no quiero pensar. No puedo pensar que no quiero pensar. ¡Pero ése es ya un pensamiento!” ¿Es que nunca hay un final?

Mi pensamiento, eso soy yo; por eso no puedo cesar. Yo existo, pues yo pienso... y no puedo evitar pensar.»⁸

8. Jean-Paul SARTRE, *La Náusea*.

En *El extranjero* de Camus encontramos otro ejemplo de un yo carente o casi carente de un nosotros. Entre las características del hombre solitario, tal como es presentado el protagonista del libro, se encuentra un singular trastorno de los sentimientos. El protagonista mata a un hombre, pero no se producen en él sentimientos acordes con este hecho, de odio o de arrepentimiento. Su madre muere, pero él no siente realmente nada: ni dolor, ni desamparo. El sentimiento constante es el de aislamiento, de indiferencia. Este sentimiento no remite a ninguna persona determinada. El yo está solo, carente de verdaderos lazos con otras personas, carente de los sentimientos que hacen posible la relación con un nosotros. Este tema aparece una y otra vez en la literatura, y siempre encuentra eco. Por mencionar sólo un ejemplo: el protagonista casi carente de un nosotros de una novela titulada *La salle de bain*. A lo largo de todo el libro, el protagonista se evade de otras personas y por otras personas retirándose al cuarto de baño. Cuando su amiga le pregunta por qué ha abandonado la capital y a ella misma, él no conoce la respuesta. El protagonista sufre en su aislamiento, pero no sabe por qué se aísla. Sufre y piensa que ese sufrimiento es la prueba definitiva de que existe: «*La souffrance était l'ultime assurance de mon existence, la seule.*»⁹ Sufriendo, se retira una y otra vez al cuarto de baño. ¿Por qué sufre?

El yo carente de nosotros que Descartes nos presentaba como sujeto del conocimiento se siente ya, por así decirlo, prisionero en su propio pensar, en aquello que llamamos «razón». Considerado de modo positivo, el pensar propio se convierte en el único hecho incuestionable de este mundo. En Berkeley son los sentidos los que forman los muros de la celda, por lo que las percepciones sensoriales del ser humano aislado constituyen todo lo que éste puede conocer de otras personas y cosas. Es indudable que en todos estos casos, y en otros más, hay un auténtico sentir, un modo auténtico de autoperibirse. Cuando se elabora este tipo de experiencia de uno mismo en una teoría del conocimiento, se pone de manifiesto con gran regularidad un peculiar olvido del hecho de que todo ser humano adulto ha sido niño y como tal ha tenido

9. J. P. TOUSSAINT, *La Salle de Bain*, París, 1985, p. 95.

que adquirir conocimientos de otras personas a través de un proceso de aprendizaje antes de poder reelaborar individualmente esos conocimientos aprendidos. La concepción filosófica del ser humano que muestra a éste como un ser estático, que existe como adulto sin haber sido jamás un niño, la exclusión del proceso en el que todo ser humano se encuentra constantemente, es uno de los motivos del callejón sin salida en el que las teorías filosóficas del conocimiento quedan atrapadas una y otra vez.

Otro motivo es el olvido de los constantes contactos del ser humano particular con otros seres humanos y de la constante interrelación, a lo largo de este proceso, de la vida de una persona con la de otras personas. El hecho de que la sentida carencia de un nosotros es uno de los problemas fundamentales de esta concepción específica del ser humano se patentiza con especial nitidez en la literatura escrita por jóvenes. Aquí nos topamos con un peculiar conflicto humano que, con toda certeza, no se limita sólo a la literatura. El sentir que subyace a la concepción del yo carente de un nosotros es, por lo visto, el conflicto entre, por una parte, la natural necesidad humana de que la propia persona se afirme emocionalmente a través de los demás, y los demás a través de uno mismo, y, por la otra, el temor a la satisfacción de esta necesidad y la oposición contra ella. La necesidad de amar y ser amado es, por así decirlo, la concreción más intensa de este requerimiento natural de los seres humanos, que puede también tomar la forma del dar y recibir amistad. Sea cual sea la forma particular que asuma, el requerimiento emocional de compañía humana, de dar y recibir en relaciones afectivas con otras personas, es una de las condiciones elementales de la existencia humana. Aquello por lo que parece sufrir quien concibe el ser humano como un yo carente de un nosotros es el conflicto entre la necesidad de trabar relaciones emocionales con otras personas y la propia incapacidad para satisfacer esta necesidad. Los protagonistas de las historias citadas son solitarios porque un dolor personal les cierra la posibilidad de tener verdaderos sentimientos hacia otras personas, de trazar verdaderos lazos afectivos con otras personas. El eco que ha tenido este tema, sobre todo en el siglo XX, es un síntoma de que no se trata de un problema aislado, individual, sino de un problema de actitud social, de un rasgo fundamental

de la estructura de la personalidad de hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Quizás esta breve observación baste para definir más claramente la dirección de la sucesión de etapas que predomina en el desarrollo del equilibrio entre el yo y el nosotros. En las primeras etapas, como ya se ha dicho, el equilibrio entre el yo y el nosotros se inclinaba generalmente a favor del nosotros; en las últimas suele inclinarse marcadamente hacia el yo. La pregunta es si el desarrollo de la humanidad, de la forma global de la convivencia humana, ha alcanzado ya o puede alcanzar un nivel en el cual sea posible conseguir que predomine entre los seres humanos un perfecto equilibrio entre el yo y el nosotros.

9

La complejidad de la humanidad en su actual nivel de desarrollo hace necesario dar un paso más. Cuando se habla del equilibrio entre el yo y el nosotros, tal vez parece que existe un solo plano de integración al que los seres humanos pueden aludir diciendo «nosotros». En el pasado —con toda certeza en la remota Edad de Piedra, cuando los seres humanos estaban agrupados en grupos reducidos de cazadores y recolectores nómadas, ocupados principalmente en buscar alimentos— hubo, de hecho, un nivel de desarrollo en el que las sociedades humanas poseían un único plano de integración. Toda expresión lingüística dotada de la misma función que la palabra «nosotros», así fuera un nombre propio, tenía una única capa. En la estructura actual de la sociedad humana, por el contrario, la expresión «nosotros» —y con ella, en un sentido más amplio, también la actitud social de los individuos— posee múltiples capas. La utilidad del concepto de equilibrio entre el yo y el nosotros como herramienta de la observación y la reflexión puede incrementarse si se toma en cuenta esta multiplicidad de capas que posee el concepto de «nosotros». Estas múltiples capas se corresponden con los múltiples planos de integración interrelacionados que caracterizan la sociedad humana en su actual nivel de desarrollo.

Decir que con la palabra «nosotros» se puede hacer referencia

a círculos familiares o de amigos, a pueblos o ciudades donde éstos residen, a agrupaciones estatales nacionales, a agrupaciones posnacionales, esto es, a agrupaciones continentales de varios Estados nacionales, o a toda la humanidad, es dar sólo unos pocos ejemplos de los posibles referentes de la palabra «nosotros». Es fácil advertir que la intensidad de la identificación con estos distintos planos de integración varía mucho de un plano a otro. Generalmente, el compromiso expresado con el empleo del pronombre «nosotros» suele adquirir su máxima intensidad cuando éste remite a la familia, la población o región de residencia y la pertenencia a un Estado nacional. La carga emocional de la identidad del nosotros decrece cuando se trata de formas de integración posnacionales, como las agrupaciones de Estados africanos, latinoamericanos, asiáticos o europeos. La función del plano de integración superior, la humanidad, como unidad referencial de la identidad del nosotros es quizá cada vez más importante. Pero no es una exageración decir que para la mayoría de la gente el papel de la humanidad como marco de referencia de la identidad del nosotros es prácticamente nulo.

Cuando nos preguntamos por los motivos de esta diferente carga emocional que despierta cada uno de los distintos niveles de integración, es útil tener en cuenta el hecho de que estas cargas emocionales pueden variar. La familia, en tanto que marco de referencia de la identidad del nosotros, sigue siendo, sin duda, un grupo humano que, en lo bueno como en lo malo, atrae sobre sí una carga afectiva relativamente elevada, un intenso compromiso de los individuos que pertenecen a ella. Pero el matiz del sentimiento ha cambiado radicalmente debido al profundo cambio estructural de la relación del individuo hacia todo grupo social posible, pero especialmente hacia la familia. En las etapas iniciales del desarrollo social la relación hacia aquello que hoy llamamos familia, es decir, hacia el grupo de parentesco de mayores o menores dimensiones, era para el individuo algo completamente inevitable. Durante mucho tiempo, los seres humanos pertenecían a sus respectivas familias pasara lo que pasara. Sólo en el caso de las mujeres, generalmente poseedoras de menos poder, esta pertenencia a una familia podía alterarse por medio de una boda. La firmeza de los lazos familiares se debía en gran par-

te a la importantísima función de la familia o, según el caso, del clan, como unidad de supervivencia. El profundo cambio que ha sufrido la identidad del nosotros y, por consiguiente, la carga emocional hacia la familia descansa en buena medida sobre el hecho de que la familia ya no es inevitable como grupo principal de la identidad del nosotros. Llegado a una cierta edad, el individuo se separa de su familia sin que esto suponga un menoscabo de sus posibilidades físicas o sociales de supervivencia.

Quizá podría decirse que esta mayor abundancia de relaciones temporales o, en cualquier caso, potencialmente alterables entre personas particulares es también, en general, una de las características estructurales de sociedades estatales más recientes; característica que, junto con el empuje de la individualización, desempeña un papel determinante en estas sociedades. Muchas veces la mayor flexibilidad de las relaciones, unida a una reducción del desequilibrio de poderes (no confundir con igualdad de poder), empuja a las personas a hacer una especie de inventario, un examen de sus relaciones, que es al mismo tiempo un examen de sí mismas. Así, tienen que plantearse con mayor frecuencia la pregunta: ¿Cómo es nuestra relación? Puesto que todas las formas de relación del espectro, incluidas la relación hombre-mujer y la relación padres-hijo, son relativamente variables y, en todo caso, no son inevitables, la tarea de configurar una relación recae en mayor medida sobre quienes participan en ella.

El mayor carácter temporal de muchas relaciones en forma de nosotros, que en etapas anteriores solían tener el carácter de una coerción externa permanente e inevitable, hace que el yo, es decir, la propia persona, aparezca con mayor intensidad como lo único permanente, como la única persona con la que se puede convivir durante toda la vida. No resulta difícil advertir esto cuando se examinan distintos niveles de integración. Muchas relaciones familiares que antes eran para la mayoría de los seres humanos inevitables, permanentes y coercitivas, tienen hoy el carácter de una unión voluntaria y revocable que, por consiguiente, plantea mayores exigencias a la autorregulación, a la capacidad de autocoerción de las personas implicadas; y esto atañe a los dos sexos por igual. También van en esta dirección los cambios de las relaciones laborales; muchas ocupaciones profesionales re-

muneradas se han convertido en intercambiables en las sociedades más desarrolladas.¹⁰ Incluso la ciudadanía, la pertenencia a un Estado, se ha convertido en algo intercambiable dentro de ciertos límites. Todo este desarrollo ha contribuido, pues, a que, particularmente en los países más desarrollados, el equilibrio entre el yo y el nosotros se haya inclinado a favor del yo.¹¹ Ahora el ser humano particular depende mucho más de sí mismo en lo que concierne a la forma de las relaciones que entabla y a la continuación o finalización de éstas. Junto con el carácter menos permanente de las relaciones, su carácter más intercambiable constituye una forma particular de la actitud social. Esta estructura de las relaciones exige de las personas particulares una mayor precaución, formas más conscientes de autorregulación, una disminución de la espontaneidad en el actuar y el hablar, en lo concerniente al establecimiento y manejo de las relaciones.

Pero esta configuración social de las relaciones humanas no ha extinguido la necesidad elemental que todo individuo tiene de calor y espontaneidad en su relación con otros. No ha hecho desaparecer el deseo de seguridad y estabilidad de la afirmación emocional de la propia persona a través de los demás, ni su contrapartida, la necesidad de convivir con otras personas con las que se está a gusto. La gran diferenciación de la sociedad, que va de la mano de una gran diferenciación de las personas particulares, con una marcada individualización, conlleva una enorme multiplicidad y variabilidad de las relaciones personales. Una de sus variedades, no poco común, está marcada por el conflicto, antes mencionado, del yo carente de un nosotros: un anhelo de calor, de afirmación emocional de otras personas y a través de otras personas, ligado con la imposibilidad de ofrecer emociones espontáneas. En estos casos la costumbre de guardar precaución y cautela al entablar relaciones no anula el anhelo de dar y recibir calor

10. En Japón la relación entre empresario y trabajador parece mantener hasta hoy su carácter vitalicio.

11. Lo que Max Weber presentó como ética protestante era, en su forma original, en el siglo XVII, más bien un síntoma que la causa de un cambio de la actitud social de algunas personas —en este caso particular, de comerciantes que habían ascendido o estaban ocupados en ascender socialmente— orientado hacia una mayor individualización.

y de lazos afectivos en la relación con otras personas, pero sí la posibilidad de hacerlo. Algunas personas no pueden hacer frente entonces a las exigencias que les plantea una intensa afirmación emocional a través de otras personas. Buscan y desean esa afirmación, pero han perdido la capacidad para responder con espontaneidad y calor cuando alguien les sale al encuentro.

En suma: el movimiento individualizador que puede observarse en, entre otras cosas, ciertas transformaciones del grupo de parentesco y, por ende, también de la familia, en el sentido estricto de la palabra, posee en ciertos aspectos un carácter paradigmático. Quizá pueda comprenderse mejor si se recuerda que en el pasado, en niveles de desarrollo iniciales, el grupo familiar constituyó para los individuos la unidad de supervivencia elemental e indispensable. De hecho, la familia no ha perdido por completo esa función, sobre todo para con los niños. Pero en épocas más recientes el Estado —y en los últimos tiempos especialmente el Estado parlamentario, con determinadas y mínimas instituciones de bienestar social— ha asumido esa y otras muchas funciones de la familia. Primero bajo la forma de un Estado monárquico absolutista y luego bajo la forma de un Estado unipartidista o multipartidista, el plano de integración estatal ha asumido para un número cada vez mayor de personas el papel de unidad de supervivencia primaria, aparentemente indispensable y permanente.

10

Posiblemente merezca la pena prestar algo más de atención al hecho de que en la actualidad las sociedades organizadas en forma de Estados¹² poseen una especial importancia entre los

12. Antiguamente los sociólogos muchas veces tendían a considerar que el Estado no pertenecía realmente al ámbito de estudio de la sociología. Quizás algunos sigan inclinados a considerarlo así. Una antigua tradición terminológica parece haber colaborado en este hecho. Normalmente se considera que el ámbito de estudio de la sociología es la sociedad. Sin embargo, el concepto de sociedad tiene connotaciones que hacen parecer que el Estado y la sociedad no se llevan muy bien el uno con la otra. El Estado parece algo exterior a la sociedad, quizás incluso algo opuesto a la

grupos a los que remite la identidad como nosotros del ser humano particular. No dispongo aquí de suficiente espacio para ocuparme con detalle de cuál es la razón de que esto sea así. La respuesta breve y evidente es que los Estados, más que ninguna otra forma de agrupación, se han convertido en la unidad de supervivencia de más alto rango. Durante milenios, de hecho, desde que existen sociedades con forma de Estados, los Estados han compartido la función de unidad de supervivencia con formas de organización preestatales, como tribus o clanes. En la Antigüedad grecorromana, e incluso hasta los inicios de la Edad Moderna, las tribus constituían aún una seria amenaza para los Estados. Actualmente está terminando en todo el planeta la época de las tribus autogobernadas. En todo el mundo las tribus están cediendo a los Estados su papel de unidades de supervivencia autónomas

sociedad. Por su parte, la sociedad —indican esas connotaciones— es exterior al Estado. Posee unas leyes propias que no son las leyes del Estado, el cual está sujeto a la dirección de los gobernantes.

Luchas por el poder ocurridas en una época anterior y una tradición terminológica que las refleja siguen vigentes en esta oposición subliminal de los términos «Estado» y «sociedad». De hecho, en el siglo XVIII el término «sociedad» era empleado no pocas veces en expresiones tales como «sociedad civil» (*civil society*), utilizadas como argumento ideológico para expresar que el poder del Estado tiene límites. Cuando se levanta un tanto la máscara conceptual y se mira qué problemas personales, humanos, se ocultan tras la oposición de estos dos términos completamente impersonales, «sociedad civil» y «Estado», se encuentra rápidamente la respuesta. Hablantes de las clases medias en ascenso empleaban términos como «sociedad civil» y finalmente «sociedad» en general como medio de combate intelectual en sus confrontaciones con las clases altas de su época, con los príncipes y nobles, quienes monopolizaban los medios de poder estatales. La connotación de una diferencia, quizás hasta de una oposición entre Estado y sociedad, que hace parecer que el Estado es algo exterior a la sociedad, y la sociedad algo exterior al Estado, todavía no ha desaparecido por completo del uso de esos términos. Hay muchos ejemplos de cómo luchas por el poder ocurridas en épocas pasadas pueden ejercer una influencia no sólo acuñadora, sino también duradera, sobre el empleo de ciertos términos. Ciertamente, el gustillo antiestatal del término «sociedad» es sólo uno de esos muchos ejemplos. Sin duda, esto ha contribuido a que los estudios sociológicos sistemáticos en torno a los Estados hayan sido escasos hasta nuestros días, cuando el nivel de desarrollo estatal conocido como «Estado del bienestar» está atrayendo la atención de los sociólogos.

y de máximos grupos de referencia de la identidad como nosotros del ser humano individual.

Puede ser que la identidad del nosotros referida a un Estado nacional parezca ya en nuestros días algo casi natural. No siempre se tiene presente el hecho de que el papel del Estado como marco de referencia de la identidad como nosotros de la gran mayoría de sus miembros es algo relativamente reciente.

La constitución de los Estados europeos en unidades con carácter de «nosotros» tuvo lugar paulatinamente y por etapas. Lo que diferencia el nivel de desarrollo de los Estados monárquicos absolutistas del de los Estados multipartidistas es, sobre todo,

Pero tal vez la firmeza con que se ha arraigado en el término «sociedad» la imagen de una entidad no estatal no habría sido tan fuerte si a la función ideológica se hubiera unido la función de un descubrimiento ajustado a la realidad y, en este sentido, científico. El giro que dio en el siglo XVIII el empleo del término «sociedad», y que se pone de manifiesto en expresiones como «sociedad civil», con su carga contra las clases altas y el Estado, representaba, por una parte, la creciente conciencia propia de los ascendentes grupos burgueses. Pero, por otra parte, también representaba la creciente comprensión del poder propio de procesos y estructuras sociales, cuyo curso muchas veces va en contra de los deseos y planes de las personas más poderosas. La herencia ideológica del término «sociedad» ha propiciado, desde luego, muchos errores. La oposición contra el Estado ha impedido durante demasiado tiempo que se comprendiera que los Estados son instituciones sociales con unas funciones determinadas y que los procesos de formación de Estados son procesos sociales como cualesquiera otros. El hecho de que hasta hace muy poco tiempo no se dispusiera de ningún término aunador que calificara tanto a los Estados como a las tribus como unidades de supervivencia es un pequeño ejemplo del perjuicio que una herencia ideológica no sometida a examen puede comportar en lo que se refiere al uso de algunas palabras. Pero la misma deformación ideológica que durante muchísimo tiempo ha desterrado los Estados y otras unidades de supervivencia del ámbito de estudio de los sociólogos, abrió simultáneamente el camino hacia la comprensión de que las sociedades humanas son estructuras y procesos singulares. Elevó la sociedad humana a un ámbito científico de índole propia. La errónea diferenciación de sociedad y Estado fue el precio que hubo que pagar para dejar libre el camino hacia la comprensión de que la convivencia social de los seres humanos en todo el planeta constituye un ámbito propio, que ni puede existir fuera de los individuos humanos, ni puede ser comprendido a partir de seres humanos particulares o ser reducido a éstos.

que en los primeros, y gracias a un gran desequilibrio de poderes entre gobernantes y gobernados, los monarcas podían considerar toda la organización estatal —incluidas las personas que formaban parte de ella— como una especie de propiedad personal. Decían «nosotros» refiriéndose no a la población, sino a ellos mismos. La frase atribuida a Luis XIV «el Estado soy yo» muestra una particular fusión entre el «nosotros» y el «yo», entre la dinastía y la persona de su representante en ese momento y este representante por sí mismo. La población, por su parte, todavía era poco consciente de que el Estado monárquico autócrata fuese una capa de los grupos a los que se podía aludir con el término «nosotros», todavía sentía en mucha mayor medida que el Estado monárquico absolutista era un grupo del que se hablaba en tercera persona, es decir, al que se aludía con el término «ellos» y no con el «nosotros». Príncipes y nobles, digámoslo así, veían el Estado como su propio Estado, como un nosotros limitado a ellos mismos, y veían la masa de la población como personas con las cuales no se identificaban. Únicamente ellos constituían el Estado. La masa de la población era percibida como un «ellos» marginal. Todavía a finales del siglo XIX y principios del XX parte de la población, primero los campesinos y luego sobre todo los obreros de las fábricas, eran excluidos por las clases dominantes, burguesía y nobleza, de la identidad como nosotros de los ciudadanos. Y esos marginados todavía sentían que el Estado era algo a lo que se podía aludir con la palabra «ellos» y no, o apenas, diciendo «nosotros».

De una síntesis hecha desde una perspectiva global se obtiene una imagen característica: una sucesión de etapas de conflictos cada vez más amplios entre personas incluidas y marginales, que tarde o temprano, y por lo general a través de guerras, condujeron a una integración más o menos limitada de los grupos anteriormente marginados en la sociedad del Estado nacional. En los Estados monárquicos absolutistas los príncipes y los nobles eran los únicos que poseían carta de naturaleza. Sin embargo, los altos funcionarios públicos procedentes de la burguesía fueron ganándose una posición como ciudadanos de segundo rango. Más tarde, los grupos burgueses antes excluidos conquistaron el acceso a puestos y ventajitas del monopolio estatal. A esto siguió el acce-

so más o menos limitado a los principales monopolios estatales del grupo antes marginado de los obreros fabriles, cuyo ascenso desempeñó además un papel importante en el desarrollo de las organizaciones estatales de seguridad social. Actualmente, las capas burguesa y obrera, ambas como grupos integrantes del nosotros de los Estados nacionales, se oponen a una nueva oleada de marginados, los inmigrantes, sobre todo obreros extranjeros. Al igual que en etapas anteriores, tampoco aquí están los marginados incluidos en la identidad del nosotros. También en este caso quienes sí están incluidos en esa identidad del nosotros consideran a los marginados como un grupo en tercera persona. En cualquier caso, habría que añadir que estos conflictos entre incluidos y marginados tienen en los viejos países de Europa un carácter distinto al que poseen, por ejemplo, en Estados Unidos, cuya tradición incluye una limitada absorción y asimilación de grupos marginales.

Prestar atención a los graves problemas entre incluidos y marginados que se plantean a finales del siglo xx puede ayudar a comprender mejor los problemas de integración de anteriores niveles de desarrollo. La completa integración de todos los ciudadanos en el Estado se hizo realidad por primera vez a lo largo del siglo xx en los Estados multipartidistas de Europa. Sólo con la representación parlamentaria de todas las capas de la población empezaron todos los ciudadanos a considerar el Estado más como un nosotros que como un ellos. Sólo con las dos grandes guerras de este siglo adquirieron los habitantes de los Estados industriales más desarrollados el carácter de naciones, en el sentido más reciente de la palabra, y los Estados correspondientes, el carácter de Estados nacionales. Así pues, podría decirse que estos últimos nacieron en y por las guerras. En esto radica la explicación de por qué justamente el plano de integración estatal, entre las diversas capas de la identidad del nosotros, posee una especial importancia y, sobre todo, un especial peso afectivo. El plano de integración estatal, más que cualquier otra capa de la identidad del nosotros, posee en la conciencia de la mayoría de sus miembros la función de una unidad de supervivencia, de una unidad de protección y defensa, de la cual depende su seguridad física y social

en los conflictos entre grupos humanos y también en caso de producirse catástrofes físicas.

Bien considerado, posee esta función únicamente en la *conciencia* de la mayoría de sus miembros. Lo que ocurre en la realidad es ya otro asunto. Es cierto que el plano de integración estatal es en cierta medida una unidad de supervivencia. Entre las funciones del Estado está la de proteger a las personas, en tanto que ciudadanos, de posibles actos de violencia de otras personas, y esto tanto dentro como fuera del territorio estatal. Pero los Estados constituyen una amenaza los unos para los otros. En el intento de velar por la seguridad física y social de sus ciudadanos frente a los posibles actos de violencia y abusos de otros Estados, despiertan la perenne impresión de que ellos mismos, sintiéndose amenazados, constituyen al mismo tiempo una amenaza para aquellos por quienes se sienten amenazados. El constante intercambio de papeles, que convierte los Estados amenazados en Estados amenazadores, hace al mismo tiempo que las pretendidas unidades de supervivencia se conviertan inintencionadamente en unidades destructoras potenciales o incluso efectivas. Esto es válido no sólo para los miembros de Estados antagonistas, sino también para los ciudadanos de un mismo Estado. El particular carácter doble del credo nacional descansa, y no en último lugar, en que la función del Estado como unidad de supervivencia, como protector y garante de la seguridad de sus ciudadanos, va ligada a su derecho de exigir al individuo que esté dispuesto a sacrificar su vida, a obedecer hasta la muerte, cuando los gobernantes lo juzguen necesario para la seguridad del conjunto de la nación. En nombre de una seguridad duradera, los hombres y mujeres que dirigen los Estados nacionales, sobre todo los Estados más poderosos, crean una constante situación de inseguridad.

La peculiar contradicción de los Estados nacionales, su papel de unidades de supervivencia y de unidades de destrucción, no es, ciertamente, algo nuevo. Los Estados nacionales comparten esta contradicción de sus funciones con los clanes de épocas anteriores y con las agrupaciones tribales del pasado y del presente, por nombrar sólo a estos grupos. Pero en nuestros días el peligro que comporta la conversión de la búsqueda de seguridad y preservación de la propia nación en precisamente lo contrario, en un

camino hacia la autodestrucción, es, debido al desarrollo armamentístico, más grande que nunca antes.

Además, la doble función de los Estados nacionales contemporáneos, su función como unidades de supervivencia y su función como unidades potenciales o efectivas de destrucción, se traduce en ciertas características de la actitud social de los individuos que conforman esos Estados. Antes he dicho que en el transcurso de los últimos tiempos del desarrollo de la humanidad, y como mínimo en las sociedades más desarrolladas, la identidad del yo ha ganado en intensidad emocional, frente a la identidad del nosotros, en el equilibrio entre el yo y el nosotros que se plantea en el ser humano particular, y que la concepción extrema de un yo carente de un nosotros desempeña un papel importantísimo en la concepción del ser humano que tienen, sobre todo, los filósofos —así como también una serie de sociólogos. Pero este debilitamiento de la identidad del nosotros no se extiende de manera uniforme por todo el espectro de las capas del nosotros. Por poderoso que pueda ser el empuje individualizador de los últimos tiempos, en lo que se refiere al plano de los Estados nacionales la identidad del nosotros incluso se ha fortalecido. No es raro encontrarse con individuos que buscan superar, mediante la estrategia de encerrarse en sí mismos, la contradicción entre su sentirse a sí mismos como un yo carente de un nosotros, como un individuo completamente aislado, y su compromiso emocional hacia el grupo con carácter de nosotros que constituye su nación. Su sentirse a sí mismos como individuo y su sentirse a sí mismos como miembro de un nosotros, como francés, inglés, alemán occidental, americano, etc., son relegados, por así decirlo, a distintos compartimientos de su saber, y estos compartimientos no están conectados entre sí o, en cualquier caso, lo están en muy escasa medida. En un examen más detenido se advierte que los rasgos de la identidad grupal nacional, es decir, lo que llamamos «carácter nacional», están profunda y firmemente integrados en la estructura de la personalidad de las personas particulares como una capa más de la actitud social.

Ciertamente, la actitud social, y con ella la capa de actitud social del carácter nacional, no es ningún enigma. Es, como el lenguaje, firme y resistente, pero al mismo tiempo elástica y sin

duda modificable. De hecho, está en constante fluir. Un análisis minucioso de los procesos educativos, que desempeñan un papel decisivo en la concepción que del yo y del nosotros tienen los adolescentes, podría proyectar algo más de luz sobre la cuestión de la producción y reproducción de la identidad del yo y del nosotros a través de las generaciones. Podría mostrar de qué manera relaciones de poder cambiables, tanto interestatales como internas de un Estado, influyen sobre la configuración de los sentimientos en este ámbito. De hecho, la manipulación de los sentimientos respecto al Estado y la nación, al gobierno y la forma de gobierno, es una técnica muy difundida en la praxis social; en todos los Estados nacionales las instituciones de educación públicas están orientadas hacia la profundización y consolidación de un sentimiento de nosotros dirigido exclusivamente a la tradición nacional. En todo lo que a esto se refiere no existe aún una teoría sociológica pragmática y ajustada a la realidad, con cuya ayuda sea posible comprender estos hechos y superar la concepción de una existencia separada de individuo y sociedad.

El concepto de actitud social no forma parte aún del conjunto de conocimientos teóricos elementales que los profesores de sociología y de las otras ciencias sociales presentan a las generaciones más jóvenes para orientarlas en lo referente a la sociedad humana. La profunda raigambre de las diversas características nacionales y, muy ligada a esto, la conciencia de la propia identidad del nosotros en cuanto nación, son ejemplos que ilustran hasta qué punto puede la actitud social del individuo servir de base para el desenvolvimiento de diferencias absolutamente personales e individuales. La individualidad del inglés, el holandés, el sueco o el alemán constituye en cierto modo la elaboración personal de una actitud social común, o, en este caso, de una actitud nacional.

Es necesario un estudio sociológico centrado en procesos, así como familiarizarse con el estudio de procesos a largo plazo, para poder explicar las diferencias entre las actitudes individuales que se dan en Latinoamérica y en Europa, en África y en Asia. Pero, si se buscan ejemplos de la congruencia con la realidad del concepto de actitud, difícilmente se encontrará un ejemplo más ilustrativo que la tenacidad con que las diferencias entre las actitudes nacionales de los Estados nacionales europeos frenan una y

otra vez la consecución de una unión política más estrecha de esos Estados.

11

Nos topamos aquí con un problema del desarrollo social al que quizá no se ha concedido la suficiente importancia, ni en el plano teórico-empírico, ni en el práctico. Me refiero a la simplificación de la comunicación como efecto retardador. Se trata de un problema de actitud de tipo particular.

En el estudio de procesos de desarrollo social nos topamos una y otra vez con un punto en el cual la dinámica de procesos sociales no planeados impulsa de un determinado nivel a otro, sea inferior o superior, mientras que las personas implicadas en esos procesos continúan aferradas a sus actitudes sociales de un nivel anterior. Depende únicamente de la intensidad relativa de este impulso del desarrollo social, y de su relación con la profundidad de los cimientos, y por tanto de la resistencia de la actitud social de las personas, el que —y con qué velocidad— la dinámica del proceso social no intencionado provoque una reestructuración más o menos radical de esta actitud, o, por el contrario, que la actitud social de los individuos resista con éxito el empuje de la dinámica social y lo contrarreste, o bien lo frene un tanto.

Hay muchos ejemplos de procesos retardadores. Los obstáculos, ya mencionados, que la actitud nacional de los miembros de los Estados europeos oponen a la formación de un Estado nacional europeo es sólo uno de ellos. Las tensiones y los conflictos que esto conlleva tal vez se aprecien con mayor claridad si, desde una mayor distancia, observamos fenómenos análogos ocurridos en un nivel de desarrollo anterior, en el nivel en el que el papel de unidad principal de integración y de supervivencia pasó de las tribus a los Estados. Típica de este nivel es la situación en que se encontraron, y aún se encuentran, los indios de Norteamérica.

Se puede pensar que la firmeza, la resistencia, la raigambre de la actitud social de los individuos de una unidad de supervivencia será tanto mayor cuanto más larga y continua sea la cadena generacional dentro de la cual una determinada actitud social se

transmite de padres a hijos prácticamente sin modificaciones importantes. Hasta donde podemos saber, antes de que irrumpieran los europeos, los hombres destacados de muchas tribus indias llevaban, como individuos, el sello de ser guerreros y cazadores. Las mujeres eran recolectoras y prestaban numerosos servicios secundarios relacionados con la ocupación principal de los guerreros y cazadores. La unidad de supervivencia de mayor envergadura, el plano superior de la identidad del nosotros, era la tribu. En este nivel de desarrollo inicial la tribu desempeñaba un papel similar al que los Estados nacionales desarrollarían en un nivel posterior. Por consiguiente, la identificación personal del individuo con una tribu era tan evidente como necesaria. En otras palabras, la actitud social, el carácter social o la estructura social de la personalidad del individuo se hallaban en sintonía con la tribu como máxima unidad con carácter de nosotros.

Pero luego cambió la realidad social. A través de una larga serie de guerras y otras formas de lucha por el poder, los descendientes de los inmigrantes europeos se convirtieron en los amos del país. Construyeron en él una organización social levantada sobre el plano de integración, más complejo y diferenciado, del Estado. Los indios formaron islas con una forma de organización anterior, preestatal, que, cual formas semipetrificadas o fósiles, siguieron existiendo en medio de la desarrollada sociedad estatal americana. Prácticamente todas las condiciones básicas que una vez modelaran su estructura social habían desaparecido hacía mucho tiempo. Pero la desaparecida estructura social continuaba viva en la actitud social de los individuos, en la estructura de su personalidad, y, con la ayuda de la presión de la opinión pública interna de la tribu y de medidas educativas, esta estructura social siguió siendo transmitida de generación en generación. La consecuencia fue la fosilización de la actitud social de estos seres humanos en sus aisladas reservas.

Esta situación, la conservación fosilizada de la identidad tradicional del nosotros en reservas aisladas, es una de las posibles consecuencias del efecto retardador. Siguen existiendo fragmentos de la actitud tradicional y de las antiguas costumbres, aunque sólo sea como atracciones turísticas, pero la forma de sociedad que otorgó su función a esa actitud y esas costumbres, en particu-

lar la vida como guerreros y cazadores, ha desaparecido con la introducción de la tribu en un Estado nacional más amplio. Hay alternativas. Por nombrar sólo una: en algunos casos, indios norteamericanos se han convertido con éxito en obreros de fábricas. La actitud social tradicional cede. La asimilación de los indios al gran Estado en el que viven ha comenzado.

El efecto retardador no es menos patente en el caso de las tribus africanas, que, en parte a través de violentas luchas de eliminación, en parte a través de una integración más o menos voluntaria, se están reuniendo en Estados ante nuestros ojos. En el África subsahariana se observan cuántas variantes admite este proceso social de transición del plano de integración tribal al plano de integración estatal. En un gran número de casos, como, por ejemplo, en Ghana y Nigeria, el proceso de fusión de las tribus empezó ya en la época colonial, y en Nigeria una cruel guerra terminó con el anhelo de una de las tribus de constituir un Estado propio. En Tanzania un líder carismático intentó con su autoridad, y a un precio muy alto, volver a unir las tribus desarraigadas bajo la bandera del socialismo africano. En Uganda parece estar cercano a su fin un largo período de sangrientas luchas por el predominio entre las tribus. El representante de uno de los grupos tribales está luchando por primera vez como representante expreso de la identidad del nosotros estatal, y con éxito, contra los representantes de la identidad del nosotros tribal. A pesar de todas las diferencias, la estructura básica del proceso es siempre la misma. La dinámica del proceso social no planeado, que empuja a las tribus a reunirse bajo la forma de una unidad de integración más amplia, el Estado, es ya casi inevitable. Pero en la mayoría de los casos la actitud social de las personas está orientada de manera igualmente inevitable hacia la integración en el plano tribal y, por consiguiente, a la identidad del nosotros de carácter tribal. El ejemplo de los actuales procesos de configuración de Estados africanos muestra con especial énfasis tanto la fuerza del proceso que impulsa hacia la integración en el plano estatal, como la resistencia contra esta integración, resistencia que debe su fuerza y su solidez a que la actitud social de las personas esté orientada al tradicional plano tribal.

Como etapa de un proceso de integración no planeado, el ac-

tual movimiento integrador es demasiado poderoso para que unidades sociales particulares, o incluso personas, puedan detenerlo durante mucho tiempo. Pero este proceso suscita determinados conflictos al nivel de las tribus (lo mismo que al nivel del Estado nacional). Estos conflictos no surgen por casualidad. Forman parte de la estructura de todo el proceso. Los conflictos propios de este proceso se deben, en parte, al cambio de la estructura social de la personalidad de los miembros particulares de los grupos implicados; cambio obligado por la transición de un nivel de integración a otro, esto es, del nivel tribal al nivel estatal. Algunos conflictos de esta índole han de ser resueltos por cada persona particular. Como en el caso, arriba descrito, de la llamada «corrupción» existente en países subdesarrollados, estos conflictos pueden asumir la forma de un conflicto entre la lealtad de una persona hacia su familia y su lealtad hacia el Estado. En otras situaciones asumen la forma de un conflicto generacional.¹³ Pero siempre apuntan hacia lo mismo: en comparación con el cambio relativamente rápido producido por el movimiento integrador, el correspondiente cambio de la actitud social de las personas implicadas es extraordinariamente lento. Estructuras sociales de la personalidad de los seres humanos singulares, en particular la concepción del yo y del nosotros, son relativamente duraderas y te-

13. En un mundo en el que la movilidad local de las personas es mayor que nunca, no resulta difícil encontrar ejemplos de los problemas personales, de las pretensiones de cambiar la propia actitud social. Un creciente número de personas de todas las regiones salen fuera de sus lugares de origen, sea durante algún tiempo, sea con el objetivo de no volver. Pero incluso cuando emigran solos a otro país, o sólo temporalmente con su propia familia, generalmente las personas que viven en ese otro país los reconocen no sólo como individuos, sino como miembros de un grupo muy determinado. Esto no es así únicamente porque figuren como tales en su pasaporte, sino también, y sobre todo, porque su actitud social crea distancias de índole muy específica entre ellos y las personas del país al que han emigrado. Normalmente los emigrantes buscan escapar de las dificultades de convivencia que resultan de las diferentes actitudes sociales intentando establecerse cerca de otros miembros de su propio grupo, es decir, de personas que poseen su misma actitud social.

Estas colonias de inmigrantes crean luego repetidos problemas indivi-

naces. Se resisten a las múltiples novedades que trae consigo la transición a un nuevo nivel de integración. En el caso de la transición de la tribu al Estado, la presión que empuja hacia el desarrollo es, como ya se ha dicho, tan poderosa, que la resistencia ejercida en nombre de la tribu no tiene posibilidad alguna de éxito a largo plazo. Pero generalmente hacen falta tres generaciones, como mínimo, para que los conflictos propios de este proceso se rindan. Puesto que, además, en esta transición no sólo entran en juego conflictos personales del individuo o conflictos generacionales, sino también conflictos de poder entre distintas tribus, pueden ser necesarias bastantes más de tres generaciones para que los conflictos propios de la transición se calmen y la posición relativa de las distintas tribus dentro de la nueva configuración estatal alcance una cierta estabilidad.

duales a las personas de la segunda o la tercera generación de los grupos inmigrantes. Estas personas se crían aún bajo la seguridad de su propio grupo. El ejemplo de los padres les enseña a asumir en su propia estructura de la personalidad la actitud social, todas las costumbres de ese grupo. Pero, al mismo tiempo, van a la escuela en el país al que han inmigrado sus padres. El idioma, los modales, los usos y costumbres de ese país se introducen también en la estructura de su personalidad. Esto enciende la mecha de conflictos personales y generacionales. El modelo paterno y el modelo del país en que viven, que ya se ha convertido en su patria, se funden y luchan entre sí dentro de la persona. Sin duda, la asimilación de este tipo de fusión de modelos o conflicto entre modelos puede variar mucho en cada caso particular. Algunos miembros de la segunda generación de inmigrantes permanecen básicamente integrados en su grupo de origen, que es al mismo tiempo el grupo de sus padres y parientes. El apartamiento de la segunda o la tercera generación de inmigrantes de su grupo de origen es duro ya por el hecho de que la disposición a absorber y, en último término, también la capacidad de absorción de los miembros del país que ha recibido a los inmigrantes son limitadas —país que es también el lugar de nacimiento y la patria de la segunda generación de inmigrantes. Pero no sólo se presentan repetidas dificultades y conflictos en la relación de estas generaciones con los miembros del país al que inmigraron sus padres, sino que aparecen igualmente con gran regularidad en el seno del grupo de inmigrantes y, sobre todo, en la familia de inmigrantes. El problema del comportamiento sexual de las muchachas es un ejemplo especialmente destacado.

Hoy en día, la predominante presión integradora que empuja hacia la configuración de Estados no suele dejar más que dos opciones a las unidades preestatales, como, por ejemplo, las tribus: o bien se conservan como piezas de museo, como agua estancada al lado del rápido desarrollo de la humanidad, o bien renuncian a una parte de su identidad y, con ella, a una parte de la actitud social tradicional de sus miembros, ya sea mediante su integración en el plano de un Estado nacional o continental ya existente, ya sea mediante su reunión con otras tribus para configurar un nuevo Estado nacional. En algunos casos especiales se abre una tercera opción: el encapsulamiento de una antigua sociedad preestatal dentro de una gran sociedad estatal tan poderosa y segura de sí misma que pueda tolerar en su seno ese encapsulamiento de formas sociales anteriores.

Las sociedades estatales norteamericanas ofrecen toda una serie de ejemplos de este tipo de encapsulamiento social, es decir, de la supervivencia de sociedades de un nivel de desarrollo anterior dentro de una sociedad estatal altamente desarrollada. Algunos representantes de un nivel social preestatal que continúan existiendo dentro de una sociedad estatal, conservando en buena medida su forma preestatal, pueden sobrevivir de esta manera porque poseen la capacidad de desempeñar determinadas funciones dentro de la sociedad estatal dominante. Así, por ejemplo, en Canadá existen con bastante éxito colonias de antiguas sectas cristianas que han podido mantener sus formas de vida, sus normas doctrinarias y toda su tradición debido a que el *ethos* de trabajo y la estructura de poder propios de su nivel de desarrollo preestatal les permiten una producción competitiva de productos agrícolas, que encuentran gustosos compradores en la sociedad estatal dominante. La secta de los Hutterer alemanes,¹⁴ asentada en Canadá, es un ejemplo. Su vida social interna se ha estancado en el tiempo. Llevan los trajes de sus antepasados. Hablan el idioma de sus antepasados. Como en muchos otros grupos preestatales,

14. Agradezco a Nico Stehr y a Volker Meja su información sobre esta secta.

en esta secta el equilibrio entre el yo y el nosotros se inclina radicalmente en favor del nosotros. Carecen de televisión, radio, líneas telefónicas con el mundo exterior y otros medios de comunicación que vayan contra su encapsulamiento. La vestimenta sencilla, igual para hombres que para mujeres, apenas deja margen para la individualización. El elevado número de niños permite el establecimiento de nuevas aldeas. Un Consejo de Ancianos cuida de que la tradición se mantenga intacta. Los niños son encaminados muy pronto, con rigor y benevolencia, hacia este tipo de vida.

Otro ejemplo de la supervivencia de una forma de sociedad preestatal enmarcada dentro de un Estado es la mafia americana. Su tradición procede de los tiempos en que el grupo de parentesco, el clan, poseía para los individuos las funciones de la unidad de supervivencia normativa. En su lugar de origen, Sicilia, los grandes grupos familiares de la mafia conservan aún hoy un valor de supervivencia mucho más elevado que el del Estado italiano. Deben esta función, en gran parte, a la lealtad vitalicia e incondicionada de sus miembros, de los individuos, hacia el gran grupo, nominal o efectivo, de la mafia. En la forma de la mafia se ha mantenido hasta el nivel de desarrollo actual, con los cambios pertinentes y bajo un signo negativo, un tipo de configuración que estaba muy extendida en un nivel de desarrollo anterior. En este caso el clan continúa poseyendo para sus miembros una gran función de supervivencia, incluso comparado con el grupo estatal y a pesar de la pretensión de éste de controlar el monopolio del ejercicio del poder y la recaudación de impuestos.

En Estados Unidos los grupos familiares de la mafia han resistido con relativo éxito esta pretensión monopolizadora del Estado. Allí han echado raíces y han encontrado, como grupo, una posibilidad de seguir existiendo como representantes de una tradición grupal específica, mediante la asunción de funciones sociales contrarias a las normativas estatales. Las familias de la mafia se transformaron también en Estados Unidos en una agrupación criminal que, mediante la organización del tráfico de drogas, los juegos de azar, la prostitución, incluso del ejercicio ilegal de la violencia, ha adquirido hasta hoy una posición marginal respecto al Estado bastante satisfactoria. Entre las condiciones más importantes para la subsistencia de las familias de la mafia se encuentra

el hecho de que determinadas formas de convivencia preestatales han conservado su sentido a la sombra de una existencia ilegal, contraria al Estado —especialmente en las grandes ciudades. Esto es válido sobre todo para la mencionada lealtad del individuo para con su «familia», es decir, para un equilibrio entre el yo y el nosotros favorable al nosotros, lo cual era y es inusual en los Estados más desarrollados. Lo que más contribuyó al éxito de la mafia fue, en otras palabras, determinadas características estructurales del clan preestatal, que hoy en día sólo encontramos en su forma original —en lenguaje técnico llamado comúnmente «feudal»— en sociedades preeminentemente agrarias, y que aquí aparecen en una forma menos estructurada, como corresponde a las relaciones planteadas en grandes ciudades y Estados y al aislamiento de la mafia en la criminalidad.

Entre los rasgos comunes de estos encapsulamientos de grupos preestatales en el seno de grandes Estados destacan la mayor perdurabilidad, la mayor duración, a menudo de por vida, de muchas relaciones humanas, si no de todas, y un equilibrio entre el yo y el nosotros que confiere al nosotros una importancia mucho mayor que al yo, que muy a menudo exige una total sumisión del yo al nosotros, del individuo al grupo con carácter de nosotros. Si se observan estas características estructurales, por así decirlo, en vivo, y se dispone de herramientas conceptuales que permitan hacer comparaciones, es fácil comprender que la inclinación del equilibrio entre el yo y el nosotros en favor del yo no es algo tan evidente ni algo innato a la naturaleza humana. También a esto subyace un tipo muy determinado de convivencia humana; también esto es característico de una estructura social específica. La actual forma de individualización, la forma hoy dominante de la concepción del yo y del nosotros, está condicionada, y no en menor medida que esas formas preestatales de la actitud social, por el nivel del proceso de civilización y el correspondiente nivel del proceso de civilización individual.

Para intentar poner de relieve estructuras particulares de la actitud social y, en particular, del equilibrio entre el yo y el nosotros, de distintos niveles de desarrollo, no se debe cuestionar cuál de las formas de este equilibrio o, en general, de la actitud social de las personas, se considera o se corresponde mejor con las

preferencias personales. Es evidente que quien se ha criado en un nivel de desarrollo posterior, en el actual, preferirá la concepción del uno mismo que pone el acento en el yo, propia de su época, y le parecerá extraña la concepción del uno mismo que pone el acento en el nosotros, propia de sociedades preestatales. Lo que ponen de relieve estas observaciones y reflexiones es el hecho de que la identidad como yo y como nosotros del ser humano particular no es ni tan evidente ni tan inmutable como parece a simple vista cuando este problema no se incluye dentro del ámbito del estudio sociológico, tanto teórico como empírico.

13

Una de las particularidades del siglo xx radica en que durante su transcurso han tenido lugar movimientos integradores en varios planos al mismo tiempo. Por una parte, la humanidad ha alcanzado en algunas regiones del globo, en la mayoría de los casos sin proponérselo, un nivel de desarrollo que, en lo referente a todas las fuentes de poder, sean técnicas, militares, económicas o de cualquier otra índole, se encuentra mucho más allá del ámbito dentro del cual tribus —o grupos familiares— nominalmente autónomas pueden conservar efectivamente su independencia, su capacidad para competir o su función como unidades de supervivencia. Pero, por otra parte, actualmente la función de la unidad de supervivencia efectiva se está desplazando cada vez más desde el plano de los Estados nacionales hacia el plano de los grupos posnacionales y, pasando por éstos, hacia la humanidad. La catástrofe de Tschernobyl, la muerte de miles de peces y la contaminación del Rin tras el intento no planificado de extinguir un incendio en una planta química suiza pueden servir como ejemplo de lecciones, todavía limitadas, de cómo realmente las unidades estatales nacionales ya han cedido a unidades supraestatales su función como garantes de la seguridad física de sus miembros y, con ello, su función como unidades de supervivencia.

Los representantes de los Estados europeos conocen bastante bien la importancia que poseen para las relaciones interestatales el equilibrio de poder y los cambios operados en éste. Pero ac-

tualmente quienes ocupan los puestos directrices, sobre todo los políticos y los militares, suelen estar tan sobrecargados de problemas inmediatos, que rara vez están en condiciones de coordinar seriamente sus planes y acciones a tendencias del desarrollo a largo plazo. La rapidez con que durante la Segunda Guerra Mundial y poco después Estados de una nueva magnitud, las hoy llamadas superpotencias —es decir, de momento sobre todo la Unión Soviética y Estados Unidos— accedieron a la cima de la jerarquía de Estados, desplazando a una posición secundaria dentro de esta jerarquía los grandes Estados europeos, más pequeños y limitados militar y económicamente —en especial Francia e Inglaterra—, constituyó un cambio de escenario de las relaciones interestatales con el que al parecer pocos estadistas y militares europeos habían contado, y es de suponer que menos aún el resto de la gente. Si el estudio científico del cambio figuracional a largo plazo, esto es, del cambio a largo plazo del equilibrio de poder interestatal, hubiera estado lo bastante desarrollado, esta transformación de la jerarquía de Estados habría podido predecirse como una consecuencia ciertamente no inevitable, pero sí probable, de la derrota de Hitler. De la misma manera, hoy en día puede predecirse como algo no inevitable, pero sí probable, que en el transcurso del próximo siglo tendrá lugar un nuevo desplazamiento del poder en detrimento de los Estados europeos y en favor de otros Estados y grupos de Estados de mayor potencial militar y económico. La presión de la competencia de Estados no europeos sobre los Estados nacionales de Europa, que en el caso de Japón ya es bastante evidente, muy probablemente se agudizará en todos los ámbitos, como, por ejemplo, en el científico y en el cultural.

Hay varias estrategias a largo plazo que pueden tomarse para hacer frente a este problema. Una de esas posibilidades es un mayor acercamiento a Estados Unidos y una mayor dependencia de ellos. Otra, una paulatina y creciente unión de Estados europeos en una liga de Estados políglota o un Estado Federal políglota. Una tercera posibilidad es la persistencia de los Estados europeos en su forma tradicional, esto es, como Estados nacionales nominalmente independientes y soberanos.

La tercera de las posibilidades mencionadas requiere que se

le preste una especial atención en este contexto, pues la persistencia de los Estados nacionales europeos como unidades de supervivencia oficialmente independientes es la posibilidad que más se corresponde con la actitud social que poseen actualmente los miembros de tales Estados. El continuado desarrollo de formaciones estatales tales como Gran Bretaña, Holanda, Dinamarca o Francia, que durante varios siglos han venido funcionando como unidades relativamente autónomas, y, durante el último siglo, el poderoso empuje de la democratización funcional, de la integración en la estructura estatal de prácticamente todas las capas sociales, han conducido a una profunda coordinación de la estructura de la personalidad de personas de todas las capas sociales a esta forma específica de convivencia mutua, esto es, a convivir como daneses, holandeses o franceses. Ya el manejo de un idioma común crea fuertes vínculos entre el individuo y su grupo estatal, en su forma tradicional. Algo similar puede decirse de la coordinación con las pugnas propias de la competencia interna del Estado, o con los sentimientos personales hacia la imagen del nosotros y la propia identidad como nosotros. Los vínculos emocionales que unen al individuo con su propio Estado pueden ser ambivalentes; a menudo tienen la forma de una relación de amor y odio. Pero, sean como fueren, los vínculos emocionales con el propio Estado son fuertes y siguen muy vigentes. En cambio, los vínculos emocionales hacia un esbozo de liga europea de naciones son muy débiles o no existen en absoluto. De hecho, aquí tenemos otro claro ejemplo de eso que he calificado como efecto retardador.

Sin duda alguna, entre las dificultades que se interponen en el camino hacia una unión más estrecha de los Estados nacionales europeos, los factores estratégicos y económicos desempeñan un papel muy importante. Pero probablemente estos obstáculos podrían ser superados mediante acuerdos tan pronto la realidad social del desarrollo estatal hacia la configuración de grupos estatales posnacionales hiciera advertir las desventajas de la fragmentación de Europa en Estados grandes y pequeños. Sin embargo, las distintas actitudes de las personas que componen esos distintos Estados nacionales y el profundo compromiso nacional de las personas particulares, ligado a la identidad del nosotros

como Estado nacional, desempeñan en las dificultades que obstaculizan la formación de un grupo estatal posnacional un papel mucho más importante que el que suele atribuírseles en las discusiones públicas sobre una integración en un plano superior. Esta diversidad de las actitudes nacionales y de la identidad nacional del nosotros, cargada de fuertes emociones, no puede ser superada mediante acuerdos, mediante actos de voluntad o, en un sentido más amplio, mediante lo que suele entenderse por medios racionales. Es el peso dejado por un largo proceso, por el desarrollo de los distintos grupos nacionales, en la estructura de la personalidad de los miembros de esos grupos. Su resistencia, también frente a una fuerte presión hacia la formación de grupos estatales posnacionales, descansa, y no en último término, sobre el hecho de que en el pasado tuvieron un significado extremadamente ajustado a la realidad en lo referente a la función del Estado como unidad de supervivencia. La dificultad radica en que, en el transcurso del siglo xx, el plano de integración de los Estados nacionales europeos tradicionales ha perdido gran parte de su función como unidad de supervivencia. Pero el peso dejado por esta función en el sentir y en el carácter de los individuos miembros de estos Estados, el llamado «carácter nacional», conduce a una petrificación de las conductas humanas, que de momento permanece prácticamente no tocada por las transformaciones de la realidad social.

En otras palabras: también la actitud social de los individuos miembros de un Estado nacional y la concepción del yo y del nosotros correspondiente a esta actitud poseen una persistencia y, con ella, una fuerza de inercia, que, en virtud de su desarrollo ulterior, pueden obstaculizar la evolución de la sociedad hacia un nivel de integración más elevado. Abundan los ejemplos. Muchos ámbitos funcionales del actual desarrollo de la humanidad impulsada, también en el espacio europeo, hacia la formación de unidades de integración supranacionales. Pero la concepción del nosotros, toda la actitud social de los individuos, está firmemente unida por fuertes lazos emocionales a la identidad grupal del plano del Estado nacional. Del mismo modo en que la identidad tribal como nosotros de los indios norteamericanos, en la que se refleja la grandeza de un pasado común, la caza del búfalo, las

guerras entre tribus y la función de la tribu como principal unidad de supervivencia, se resiste al desarrollo hacia la unidad de supervivencia estatal, así también la concepción del nosotros y el ideal del nosotros que se dan en el plano nacional-estatal y en los cuales se reflejan guerras pasadas y la función de supervivencia de la nación —ahora ya bastante reducida— se resisten al desarrollo hacia unidades de integración posestatales, que tienen una mayor posibilidad de salir airosas de pugnas competitivas pacíficas y que también en caso de guerra representan una unidad de supervivencia más eficaz que el Estado nacional. Es cierto que el desequilibrio entre los niveles de desarrollo y los potenciales de poder es mucho mayor en el caso de las tribus indias frente al Estado americano que en el caso de los Estados nacionales europeos frente a una unión de Estados quizás inalcanzable. Pero en el caso de los Estados nacionales europeos las dificultades de la unión en un nivel de integración superior seguirán cerradas a la reflexión y, en especial, al estudio científico mientras los individuos se consideren a sí mismos únicamente como «yo» carentes de un nosotros y, por consiguiente, no comprendan el importante papel que desempeñan en el sentir y la conducta del individuo el equilibrio entre el yo y el nosotros y, por ende, la identidad del nosotros y el ideal del nosotros.

Actualmente los Estados nacionales se encuentran ante un dilema. Por una parte, la continuación de un Estado nacional como sociedad independiente y autogobernada posee una importante función para quienes forman parte de ese Estado. Esta función suele ser aceptada sin más, y cabe pensar que resultaría provechoso romper el silencio en torno a este asunto considerado natural y someter a un examen abierto e imparcial la función que la pertenencia a una nación posee para las personas implicadas. Pues, por otra parte, la actual etapa de desarrollo de la humanidad posee características estructurales inequívocas que actúan en contra de la soberanía de los Estados nacionales y ejercen una creciente presión sobre sus limitaciones. Este fundamental y grave dilema se escapa aún a una discusión ajustada a la realidad. Se le observa no como un hecho, sino como una cuestión de creencia. No se discute como un problema real, mediante la represión de los compromisos personales, sino mediante dogmas y doctrinas

partidistas de fuerte carga emocional prefijados de antemano, antes de que se haya empezado la discusión y el estudio científico de los hechos. Aquí bastará con señalar que hace ya mucho tiempo que ha llegado el momento de tomar en serio, como objeto de estudio de una sociología de procesos, el problema del desarrollo y de la función de los Estados nacionales, y, con esto, el problema de las diferencias en el desarrollo de los diversos Estados nacionales y las consiguientes diferencias en la estructura de la personalidad de las personas pertenecientes a éstos.

El poderoso movimiento integrador que impulsa la humanidad en nuestros días favorece unidades de supervivencia superiores a los Estados nacionales en cantidad de niveles de integración imbricados, extensión territorial, número de habitantes y dimensiones del mercado interno, capital social, potencial militar y en muchos otros aspectos. Unidades de supervivencia del nivel de desarrollo de los Estados nacionales no pueden ya rivalizar con organizaciones estatales del siguiente nivel de desarrollo, esto es, de momento, sobre todo, Estados Unidos de Norteamérica y la Unión Soviética, a menos que se unan formando Estados multinacionales más grandes y más ricos. Como ya se ha dicho, la presión del desarrollo, en especial la presión de la competencia interestatal técnica y económica, empuja hacia la integración de los seres humanos más allá del nivel de los Estados nacionales en la formación de uniones de Estados. Pero esta presión del desarrollo no planeado choca contra la resistencia de la identidad del nosotros en el plano nacional-estatal, y hasta ahora esta última ha sido más fuerte. Mientras que en la transición de la tribu al Estado la resistencia de las tradiciones tribales arraigadas en la actitud social, en la conciencia y los sentimientos de las personas particulares apenas tenía una posibilidad de preservar la independencia de la tribu, en el caso de la transición desde una unidad nacional-estatal hacia una unidad continental o, en cualquier caso, posnacional, son mucho mayores las posibilidades de que la resistencia de las estructuras de la personalidad se impongan sobre la presión de la integración en el siguiente nivel.

Sin duda la resistencia contra la posibilidad de que la unidad de supervivencia a la que uno pertenece se fusione con una unidad mayor —o sea absorbida por ésta— guarda una estrecha relación con un sentimiento determinado: con el sentimiento de que el empaldecimiento o la desaparición de una tribu o un Estado como unidad autónoma implica la pérdida de sentido de todo lo que las generaciones pasadas hicieron y sufrieron en el marco y en nombre de esa unidad de supervivencia. Piénsese una vez más en la forzada inserción de los indios en Estados Unidos. La desaparición de la tradición cultural propia debida a la absorción por la unidad del nivel de integración superior implicó de hecho, en este como en otros casos similares, una especie de muerte colectiva. Los grandes hechos de los padres, por los que dieron sus vidas, fueron olvidados. Los poderosos espíritus y dioses que acompañaban a la tribu tanto en los buenos como en los malos tiempos se convirtieron en nombres vagos, cuya mención ya no despertaba ni temor ni esperanzas. Los utensilios rituales, una vez cargados de emociones, se convirtieron en curiosidades de museo expuestas a observadores que no los comprendían. Esto es, en parte, consecuencia de la circunstancia de que en el plano de la tribu se crearan relativamente pocos bienes culturales de importancia para toda la humanidad. He dicho relativamente pocos, pues sin duda también en este nivel se crearon bienes culturales cuyo valor e importancia trascienden la tribu. Pero estos bienes son escasos, y la incipiente absorción de las tribus indias por la gran sociedad estatal norteamericana implica, en muchos aspectos, la ruptura de una tradición, un empaldecimiento de la identidad grupal de los indios, un importante desgarramiento de la cadena de generaciones.

Algo similar a lo expuesto respecto a tribus absorbidas por Estados puede decirse también de Estados sometidos a la presión de una unión en un nivel de integración superior. En ambos casos, la transición hacia un nivel de integración superior hace empaldecido o desaparecer algo que posee un valor elevado para muchas de las personas implicadas, algo con lo que estas personas se identifican. La identidad de su imagen del nosotros se ve amenazada.

Sin embargo, esta imagen, que bastante a menudo posee la forma de un proceso más o menos prolongado, no sólo tiene una función individual, sino también una función social muy importante. Da al ser humano particular un pasado que va mucho más allá de su propio pasado personal, individual, y, al mismo tiempo, hace que algo de los hombres y mujeres del pasado siga vivo en los hombres y mujeres del presente. Unidades como las tribus y los Estados no poseen únicamente una función de supervivencia, en el sentido más evidente de la palabra. No son unidades de supervivencia sólo porque dentro de ellas las personas suelen encontrar un grado relativamente elevado de seguridad física, de protección contra actos de violencia o también de protección en caso de enfermedad y vejez, sino también porque la pertenencia a estos grupos con carácter de nosotros ofrece al individuo, gracias a la continuidad de su tradición, la posibilidad de sobrevivir más allá de la existencia física, la posibilidad de seguir viviendo en la memoria de las siguientes generaciones. La continuidad de un grupo de supervivencia, que se expresa, entre otras cosas, en la continuidad del desarrollo lingüístico, de la transmisión de leyendas, de la historia, de la música y de muchos otros bienes culturales, constituye, de hecho, una de las funciones de supervivencia de ese grupo. El que un pasado continúe vivo en los recuerdos de un grupo presente confiere a esos recuerdos la función de una memoria colectiva. Cuando un grupo humano antes independiente pierde esa independencia, bien por su unión con otras unidades, bien porque es asimilado por una unidad más poderosa, esto no sólo afecta a las personas que viven en ese momento. Gran parte de lo sucedido en generaciones pasadas, que gracias a una transmisión continuada sigue vivo en la memoria colectiva, en la imagen del nosotros que posee el grupo, se transforma o pierde sentido cuando cambia la identidad del grupo y, con esta, su imagen del nosotros.

Puede verse la singularidad del conflicto que se desprende de lo anterior. Es un conflicto bien conocido en el plano de las observaciones particulares, es decir, como fenómeno de un nivel de síntesis inferior. Carecemos de una visión de éste efectuada desde la perspectiva de un nivel de síntesis elevado. Esto se debe en parte a que los usos lingüísticos ofrecen términos manejables que

aparentemente resuelven de manera satisfactoria este problema, pero que en realidad pasan junto a él sin apenas rozarlo. Así, por ejemplo, es fácil echar mano de la pareja de términos «racional/irracional». Es racional, podría decirse, someterse a la presión de un poderoso proceso de integración; en cambio, ofrecer resistencia es irracional. Pero esta pareja de términos es en sí misma un ejemplo del efecto retardador del que he hablado más arriba. Procede de una época anterior en la que se concebía a los seres humanos como criaturas que poseían por naturaleza una razón gracias a la cual siempre podían actuar ajustándose a la realidad. Cuando no actuaban así, no eran racionales o, en otras palabras, eran irracionales. Este esquema conceptual no dejaba sitio a los sentimientos, o como quiera se les llame: emociones, afectos o impulsos. Tampoco dejaba sitio a personas que poseían una imagen del yo y del nosotros cargada de sentimientos más o menos intensos. Si sólo se deja a los seres humanos la elección entre comportarse racional o irracionalmente, se les estará tratando como a niños de los que puede decirse si son obedientes o desobedientes. Pero en lo referente a la propia identidad grupal y a la propia actitud social, en el sentido más amplio, los seres humanos no pueden elegir libremente. La identidad grupal y la actitud social no se pueden cambiar como se cambia de camisa.

Esto también implica que el problema de la fijación de modos de sentir y comportarse en un grupo humano con importantes funciones de supervivencia, incluso después de que a lo largo del proceso social este grupo haya cedido buena parte de sus funciones a un plano de integración superior, no puede ser resuelto si se considera que, en el fondo, es un problema intelectual, como, digamos, un problema de valores. En este caso la disolución del grupo con carácter de nosotros al que uno pertenece en un grupo con carácter de nosotros de orden superior se entiende únicamente como una desvalorización de algo muy apreciado. Podría decirse que sí, que también es una desvalorización. Pero es mucho más que eso. Mientras no existan lazos emocionales que unan la unidad de orden superior a la identidad personal, mientras no exista un sentimiento de nosotros, el empaldecimiento o la desaparición del grupo con carácter de nosotros de orden inferior aparecen de hecho como una especie de amenaza de muerte, como

una decadencia colectiva y, sin duda, como una total pérdida de sentido. Si se plantea la resistencia contra la integración en un plano superior como un problema del pensar, como un problema eminentemente intelectual, resulta imposible comprenderla. Pues, desde un punto de vista intelectual, es indudable que, en un mundo en el que ya existen otras unidades de supervivencia integradas en un plano superior, integrarse en ese plano superior es algo inevitable y que, además, comporta algunas ventajas. Desde un punto de vista intelectual hubiera sido fácil comprender que los iroqueses y los sioux americanos colgaran sus vestimentas tradicionales en el armario, reemplazaran sus costumbres por las de los hombres blancos y entraran sin más en la individualizada pugna competitiva de la sociedad americana. Desde una perspectiva racional, por usar una expresión de uso corriente, sería muy plausible y probablemente también ventajoso que los Estados nacionales europeos se unieran para formar los Estados Unidos de Europa. Pero en la mayoría de los casos la dificultad radica en que la visión de la gran congruencia con la realidad que posee una mayor integración, visión ganada mediante la reflexión, choca contra la tenaz resistencia de la idea, de fuerte carga emocional, que confiere a esta integración el carácter de una decadencia, de una pérdida que nunca se podrá dejar de lamentar. Y que, en tal situación, tampoco se desea dejar de lamentar.

Como puede verse, el núcleo del problema se encuentra en una característica de la transición de un plano de integración a otro. En la época de transición suele darse una larga etapa en la cual el grupo de orden inferior sufre una considerable pérdida de su capacidad de dar emocionalmente un sentido a sus miembros como unidad con carácter de nosotros, mientras que el grupo de orden superior aún no es capaz de asumir la función de dar a sus miembros un sentido con la misma carga emocional, en tanto unidad con carácter de nosotros. Piénsese, por ejemplo, en la diferencia que existe entre la carga emocional de las frases: «yo soy inglés», «yo soy francés», «yo soy alemán», y la de la frase: «yo soy un europeo francés, inglés o alemán». Los nombres de todos los Estados europeos particulares poseen para sus miembros un fuerte valor emocional, sea éste positivo, negativo o ambivalente. Por el contrario, enunciados como: «Soy europeo, latinoamericano,

asiático», poseen un valor emocional comparativamente muy pobre. El plano de integración del nivel continental puede ser entendido como una necesidad práctica, pero, al contrario de lo que ocurre con las viejas unidades nacionales, el plano continental no va ligado a un intenso sentimiento de nosotros. Y, sin embargo, no es poco realista pensar que, en un futuro, expresiones como «europeo» o «latinoamericano» adquirirán un contenido emocional mucho más intenso que el que poseen ahora.

15

Pero esto no es todo. El actual movimiento integrador tiene, además de los dos planos discutidos más arriba, un tercer plano. De una observación detallada se desprende que actualmente el bienestar y las penurias de los ciudadanos de un Estado particular, incluidos la Unión Soviética y Estados Unidos, ya no dependen de la protección que ese Estado —incluso un potencial Estado continental, como Europa— pueda ofrecer a sus ciudadanos. Ya en nuestros días las posibilidades de supervivencia dependen en una medida mucho mayor de lo que ocurre en el plano global. La última unidad de supervivencia es hoy el conjunto de la humanidad.

Antes he hablado del carácter cada vez más temporal, intercambiable y voluntario de muchas relaciones en forma de nosotros, incluida, dentro de ciertos límites, la de pertenencia a un Estado. Sólo el máximo nivel de integración, la pertenencia a la humanidad, continúa siendo permanente e inevitable. Pero los vínculos que unen este nosotros global son tan débiles, que, al parecer, sólo una minoría muy pequeña es consciente de su existencia como tales vínculos sociales.

Durante los dos últimos siglos el curso efectivo del desarrollo social ha conducido hacia una creciente interdependencia de todos los grupos humanos. La creciente integración de la humanidad —la humanidad no sólo en tanto el plano de integración más amplio, sino también en tanto el más efectivo— se muestra en lo bueno como en lo malo. El entrelazamiento global de todos los Estados se expresa con bastante claridad en instituciones centrales globales que se encuentran en un nivel inicial de su desarrollo.

Las Naciones Unidas son débiles y, en muchos aspectos, ineficaces. Pero cualquiera que haya estudiado el crecimiento de instituciones centrales sabe que procesos de integración que encuentran expresión en la creación de instituciones centrales en un nuevo plano suelen precisar varios siglos antes de que estas instituciones sean eficaces; y nadie puede prever si acaso instituciones centrales formadas en el transcurso de un poderoso movimiento integrador volverán a desaparecer durante un movimiento desintegrador igualmente poderoso. Esto es válido no sólo para las Naciones Unidas, sino también para otras instituciones centrales incipientes, como el Banco Mundial, la Organización Mundial de la Salud, la Cruz Roja o Amnistía Internacional. Pero la integración de la humanidad también se manifiesta en lo malo: síntoma de esta integración es la lucha de posiciones global y la carrera armamentística de las dos potencias hegemónicas en la antesala de una posible guerra global. Otro síntoma, no menos importante, es la posibilidad técnica de una autoaniquilación de toda la humanidad o bien de sus condiciones de vida mediante el desarrollo de armas cada vez más poderosas y de mayor capacidad de destrucción, posibilidad que, de la mano de la carrera de armamentos, puede considerarse por primera vez en todo el desarrollo de la humanidad de modo realista.

Una de las singularidades de la situación actual es el hecho de que también en este plano la imagen del nosotros, la identidad como nosotros de la mayoría de los seres humanos, va muy por detrás del nivel de integración real; la imagen del nosotros va muy a la zaga de la realidad de las interdependencias globales y, por tanto, también de la posibilidad de que grupos humanos particulares destruyan el espacio vital común. Como se ha dicho, los planos de integración del clan, la tribu o el Estado están cargados de intensos sentimientos de pertenencia, sean éstos positivos o negativos, de una vital sensación del nosotros que dirige en una u otra dirección el actuar de los individuos. Quizá la unión en planos superiores, y en particular la cada vez más fuerte integración de la humanidad, pueda ser comprendida como un hecho; como eje de los sentimientos de pertenencia y como guía de la acción individual, la humanidad se encuentra aún en una etapa inicial. La formación de la conciencia de las personas, sobre todo

de los políticos, militares y empresarios de todo el mundo está orientada casi exclusivamente hacia el Estado particular al que pertenecen. El sentimiento de responsabilidad por la amenaza a que está expuesta la humanidad es mínimo. Por muy real que sea esta amenaza, la actitud orientada hacia la propia nación hace que parezca irreal, cuando no una ingenuidad. Es cierto que el amplio movimiento integrador no planeado obliga a que se formen alianzas y, por ende, también organizaciones militares multinacionales. Pero para quienes intervienen en estas alianzas su Estado particular sigue siendo el principal punto de referencia del nosotros. Los dos Estados hegemónicos, la Unión Soviética y Estados Unidos, poseen tal superioridad militar, que la verdad a medias de la soberanía de cada Estado ya no oculta la dependencia militar de los Estados más pequeños de la alianza. Sin embargo, los líderes de ambas potencias mundiales, y entre ellos también los líderes militares, no dan lugar a que sus aliados duden que para ellos los intereses estatales, los intereses de su propio país, están muy por encima de todos los otros.

La fuerza de una actitud social orientada hacia el Estado particular es hoy para muchas personas tan intensa e inevitable, que la aceptan como algo propio de la naturaleza humana, como algo tan natural como el nacimiento y la muerte. No se reflexiona acerca de ello. Esta actitud social y sus mandatos no se tienen en cuenta como objeto de estudio. Son parte de la realidad de la existencia social de los seres humanos. La idea de que pueden cambiar se considera ingenua. Pero los mandatos de la actitud social son una creación humana. Una vez, en el pasado, estuvieron orientados hacia el plano del clan. En otras etapas las tribus fueron las mayores unidades de integración hacia las que se orientaban la conciencia y los sentimientos de los seres humanos. No ha pasado mucho tiempo desde que los Estados se convirtieron en las unidades de integración que, aunque sea de forma ambivalente, atraen sobre sí un fuerte sentirse nosotros de todos sus miembros y un compromiso relativamente intenso de éstos con la lealtad y la solidaridad. La concepción del nosotros que poseen los seres humanos ha cambiado; puede volver a cambiar. Estas modificaciones no se realizan de la noche a la mañana. Son procesos que suelen abarcar varias generaciones. El proceso de cambio ha tenido

en el pasado una dirección determinada. Unidades sociales mayores arrebataban a unidades menores la función de principal unidad de supervivencia. El proceso no tiene por qué continuar necesariamente en esa dirección. Pero no es imposible que lo haga. Al pasar la función de principal unidad de supervivencia a unidades sociales que representaban un nivel de integración más amplio, se producían con gran regularidad contradicciones como las que hemos visto más arriba al repasar desde distintos aspectos las relaciones entre el yo y el nosotros. Una y otra vez se llegaba a una contradicción entre unidades sociales de un nuevo nivel de integración que asumían la principal función de supervivencia e individuos cuya identidad como nosotros seguía tenazmente aferrada a unidades de un nivel anterior.

Estas contradicciones suelen tener como consecuencia líneas de comportamiento equivocadas. Como ya se ha dicho, actualmente ciertas funciones sociales de supervivencia se están desplazando claramente desde Estados nacionales del tipo europeo hacia Estados hegemónicos del tipo norteamericano y ruso, y ya están empezando a desplazarse hacia el conjunto de la humanidad. De hecho, la humanidad aparece hoy día cada vez más como el plano de integración efectivo de orden más elevado. Otro de los motivos de que el correspondiente desarrollo de la imagen del nosotros que poseen las personas particulares vaya muy a la zaga de la integración de la humanidad, de que, sobre todo, los sentimientos hacia el nosotros, la identificación de unos seres humanos con otros independientemente de su pertenencia a alguno de los grupos parciales de la humanidad, se desarrollen muy lentamente, radica en una singular característica de la humanidad, considerada en tanto que unidad social. En todos los otros niveles de integración el sentirse parte de un nosotros se desarrolló acompañado de la percepción de la amenaza que otros grupos representaban para el propio. La humanidad, por el contrario, no está amenazada por otros grupos extrahumanos, sólo por grupos parciales interiores a ella misma. La consecuencia efectiva, la posible aniquilación de la humanidad, es la misma tanto si la amenaza procede de dentro, es decir, de partes de la misma humanidad, como si procede de fuera, de habitantes de otro sistema solar, por ejemplo. Pero la supresión de guerras entre grupos parciales de la huma-

nidad y el desarrollo de un sentir a la humanidad como un nosotros serían sin duda más fáciles de conseguir si la existencia de la humanidad estuviera amenazada por una fuerza externa. Ahora bien, la humanidad sólo está amenazada de destrucción por grupos parciales interiores a ella. Sin lugar a dudas, esto dificulta el desarrollo de un sentimiento de grupo, de nosotros, respecto al conjunto de la humanidad. Y hace que también sea más difícil advertir que la humanidad se está convirtiendo en la principal unidad de supervivencia para todos los seres humanos, en tanto que individuos, y para todos los grupos parciales de la humanidad.

Hasta donde puede verse, todavía no se comprende bien el hecho de que la existencia de armas capaces de destruir gran parte de la humanidad, y posiblemente las condiciones de vida de la humanidad en su conjunto, no invite a reflexionar, incluso en tiempos de paz, acerca de si una actitud social y un sentimiento de nosotros que están orientados en gran medida hacia los Estados soberanos particulares siguen correspondiéndose con la realidad social efectiva en la que se vive hoy en día. ¿Debemos suponer que es éste también un retraso de la formación de la conciencia y las emociones y de la actitud social de los individuos con respecto a las estructuras sociales y al nivel de integración que han surgido del curso no planeado del desarrollo de la humanidad?

En lo que se refiere a las relaciones interestatales seguimos viviendo en la tradición de las monarquías soberanas. En la época de las guerras tecnológicas realizadas con armas que amenazan las condiciones de vida de toda la humanidad, vivimos como si en el manejo de las relaciones interestatales pudiera procederse de la misma manera en que se hacía en tiempos de Pedro el Grande o de Luis XIV, cuando los cañones eran la máquina de guerra más poderosa. En la vida interna del Estado las relaciones entre gobernantes y gobernados han cambiado radicalmente. Hoy en día se tiene conciencia de que las relaciones internas del Estado pueden ser cambiadas según reglas que obligan a todos los implicados. La política exterior, en cambio, se sustrae en mucha mayor medida al control de los gobernados. En el ámbito interestatal los gobernantes siguen siendo soberanos absolutos, dueños de

un enorme margen de decisión autónomo. Este hecho queda ligeramente encubierto por cuanto que los gobernantes hacen participar, de forma conveniente para ellos, a un reducido número de parlamentarios, a quienes transmiten informes relevantes adecuadamente preparados. Pero, en nombre de la seguridad nacional, estos informes son privilegio de un pequeño círculo, cuyos miembros, aun perteneciendo a distintos partidos políticos, están estrechamente ligados entre sí por un sentimiento de grupo con carácter de nosotros.

La contradicción entre la democratización funcional de la política interna y una praxis de gobierno en muchos sentidos absolutista en lo referente a la política exterior conlleva importantes consecuencias. El gobierno y su servicio secreto disfrutaban de un monopolio de los conocimientos sobre los potenciales militares, reales o supuestos, de los Estados competidores, conocimientos de los que la masa de la población queda excluida en nombre de la seguridad nacional. Pero no es sólo en este aspecto donde, incluso en Estados parlamentarios multipartidistas, la configuración de las relaciones internacionales sigue algunas de las características esenciales de la política exterior absolutista. Lo mismo es válido también para la coordinación de esta política con el Estado particular soberano, hoy en día el Estado nacional. Una formación de la conciencia con arreglo al Estado, que presenta la identificación con el Estado particular como deber supremo del ciudadano, contribuye a hacer que parezca que el armamentismo y el devenir hacia una guerra están más allá del área de poder de las personas. Los hombres de confianza de las clases militar, política y económica están iniciados en el conocimiento de los hechos, reales o supuestos, que obligan a dar el siguiente paso de la carrera armamentística; pero sólo ellos. La masa de la población no es capaz de someter a examen los informes selectivos con los que se justifica la política del gobierno. No es capaz de resistir a la llamada a su lealtad nacional. Así queda incluida en el círculo vicioso que hace que las medidas tomadas para proteger la supervivencia del propio grupo aparezcan inevitablemente como medidas que amenazan la supervivencia del grupo contrario.

La dificultad estriba en que, en el estado actual del desarrollo de las armas, esta tradición de las relaciones interestatales, que

ha cambiado poco desde la época monárquica hasta nuestros días, comporta peligros que no existían en el nivel de los fusiles de percutor. A pesar de todas las precauciones, es improbable que los generales al mando sean capaces de prever las consecuencias del empleo de armas nucleares. Las experiencias de la catástrofe de Tschernobyl demuestran que el empleo de armas nucleares resultaría devastador no sólo para los enemigos, sino también para los amigos e incluso para el mismo pueblo de quien recurriera a ellas. Se continúa haciendo planes y actuando en el marco tradicional, como si las armas actuales pudieran limitarse a destruir los territorios enemigos. Sin duda, alguna esto no es así. El concepto de humanidad se asocia todavía con un idealismo romántico. Esto impide un tanto su conversión en una herramienta ajustada a la realidad, en una época en que nubes radiactivas han viajado en poco tiempo de Rusia a Inglaterra. Una lluvia de misiles nucleares sobre América puede, según las circunstancias, regresar a Rusia en forma de nubes radiactivas. Es difícil pensar que la contaminación radiactiva de Europa no traería, a la larga, perjuicios a Rusia y quizá también a China o incluso a Japón, o que, a la inversa, la contaminación radiactiva de Rusia no perjudicaría tarde o temprano a Europa. Hablar hoy de la humanidad como la mayor unidad de supervivencia es algo bastante realista. Pero la actitud social de los individuos, su identificación con grupos parciales de la humanidad —sobre todo con Estados particulares— sigue, por decirlo una vez más, muy por detrás de esta realidad. Y contradicciones de este tipo son las características estructurales más peligrosas de la etapa de transición en la que nos encontramos.

No obstante, existen señales inequívocas de que la identificación de los seres humanos más allá de las fronteras estatales, su identidad como grupo con carácter de nosotros en el plano de la humanidad, está ya en marcha. Entre estas señales se cuentan, por ejemplo, el significado que poco a poco está adquiriendo el concepto de derechos humanos. Merece la pena observar un poco más a fondo qué implica la demanda de derechos humanos. En su forma actual esta demanda comprende la idea de que el enorme poder del Estado tiene unos límites en su trato con los ciudadanos, con los individuos, de la misma manera en que tam-

bién en la anterior transición desde un plano de integración inferior a uno superior la referencia a este último trajo una limitación del poder que miembros del plano inferior ejercían sobre otros miembros de su grupo. El Estado reclamó un poder de disposición muy amplio sobre los individuos que lo formaban. Cuando se habla de derechos humanos se afirma que el ser humano como tal, como miembro de la humanidad, tiene derecho a reclamar la limitación del poder de disposición del Estado sobre el individuo, sean cuales fueren las leyes estatales. Entre estos derechos suele considerarse el derecho del individuo a buscar vivienda o trabajo donde lo desee, es decir, la libertad de movimiento, local o profesional. Otro conocido derecho es el de protección del individuo contra un posible arresto en nombre de su Estado cuando este arresto no está legitimado por procedimientos judiciales fijados públicamente.

Quizá todavía no se haya señalado con la suficiente claridad que entre los derechos humanos se encuentra el derecho a la libertad frente al empleo del poder físico o la mera amenaza por medio del poder físico y el derecho a negarse a la exigencia de emplear el poder físico o amenazar mediante el poder físico actuando al servicio de otro. El derecho a la libertad de la propia persona o de la propia familia frente al empleo de medios de poder o de amenazas mediante éstos muestra una vez más que la transición hacia un nuevo nivel de integración significa también la transición hacia una nueva situación del individuo dentro de su sociedad. Ya hemos visto que el desarrollo del clan y la tribu hacia el Estado como principal unidad de supervivencia condujo a que las personas particulares rompieran los lazos que les ataban de por vida a sus grupos preestatales. La transición hacia la supremacía del Estado sobre la tribu y el clan implicó un movimiento individualizador. Así, pues, el ascenso hacia la humanidad como unidad de supervivencia predominante implica también un movimiento individualizador. Como ser humano, un individuo tiene derechos que ni siquiera el Estado le puede negar. Estamos tan sólo en una primera etapa de esta transición hacia el nivel de integración global, y la elaboración de lo que se conoce por derechos humanos está en sus inicios. Pero hasta ahora se ha concedido muy poca atención a la libertad frente al ejercicio de poder

y la amenaza mediante el poder, uno de los derechos del individuo que, con el paso del tiempo —y contra tendencias contrarias de los Estados—, tendrá que abrirse camino en nombre de la humanidad.

Sumario

Nota de la edición	9
Prólogo	11
I. <i>La sociedad de los individuos</i> (1939)	15
II. <i>Problemas de la autoconciencia y de la concepción del ser humano</i> (1940-1950)	85
A) Deseos y temores en la imagen que los seres humanos tienen en sí mismos como individuos y como sociedad	87
B) Las estatuas pensantes	113
C) Individualización en el proceso de la sociedad	143
III. <i>Cambios en el equilibrio entre el yo y el nosotros</i> (1987)	177

