

personas obtenemos ahora 50 posibilidades diferentes de relación. Si además se atiende a las diferencias de perspectiva de relaciones, la complejidad aumenta nuevamente. Bien es verdad que estas posibilidades no se actualizan en cualquier momento dado. Pero en la investigación de grupos e incluso en la vida en tales grupos no se puede eludir tomar en consideración tales posibilidades y preguntarse cuáles de ellas son efectivas.

Aquí nuestra tarea es, en principio, hacer comprensible el objeto de la sociología. Esto no se puede hacer sin llamar la atención acerca de la impenetrabilidad de los entramados de relaciones que los hombres constituyen entre sí y, por consiguiente, de la imposibilidad de dominarlos. Hacer más transparentes esos entramados de relaciones y con ello contribuir también a que arrastren menos ciegamente y con menos autosuficiencia a los individuos que los integran es una de las tareas centrales que se le plantea a la sociología. Esto se refiere sobre todo a los amplios entramados que se extienden en el espacio y el tiempo. Una pregunta que no resulta fácil de contestar es la que plantea hasta qué punto son actualmente conscientes los hombres de que están enlazados ya por una conexión funcional que se extiende por toda la Tierra y que, a pesar de estar constituida por ellos mismos, hasta el presente sólo ha sido en muy escasa medida comprensible y controlable. También se plantea hasta qué punto esta situación se deja describir acudiendo a las fórmulas tradicionales de explicación, unas fórmulas que o bien atribuyen todo lo que sucede a personas individuales o lo remiten a sistemas de creencias sociales enemigos. Los índices de complejidad a los que nos hemos referido aquí pueden ayudar tal vez a hacer que lo cotidiano aparezca a una luz un tanto singular. Esto es lo que se necesita antes de poder comprender el hecho de que el objeto de la sociología –los entramados de relaciones, las interdependencias, las figuraciones, los procesos que configuran los hombres interdependientes, en una palabra: las sociedades– son realmente un problema.

Universales de la sociedad humana

4

La mutabilidad natural del hombre como constante social

Podemos intentar determinar en qué se diferencian determinadas sociedades humanas y en qué se parecen todas las sociedades humanas. En una consideración más detenida estas dos líneas de investigación aparecen como no divisibles. Los hombres que intentan formarse una clara imagen de las peculiaridades básicas humanas, han de disponer en su sociedad de un fondo consistente de saber acerca de las diferencias de las sociedades humanas y, a la inversa, la masa de informaciones acerca de las diferencias entre sociedades no pasa de ser una acumulación, una agregación desingularidades incoherentes mientras no se posea una imagen empíricamente fundamentada de las coincidencias de todas las sociedades posibles en tanto que marco de referencia para la elaboración intelectual de las investigaciones concretas. En el marco limitado de una introducción a la sociología de las características de la presente no es posible llevar a buen término tal tarea, pero si dar algunas indicaciones relativas a los problemas aquí suscitados al objeto de facilitar, de esta manera, el acceso, a un tratamiento más extenso de los mismos.

Esto es tanto más necesario cuanto que el acceso a estos problemas requiere una considerable reorientación de los hábitos consagrados de pensamiento. Nada hay de sorprendente aquí si se clarifica la situación en la que se encuentran los hombres en sus esfuerzos por lograr una mejor comprensión de las sociedades que configuran ellos mismos en su interrelación. En un trabajo de siglos se ha logrado reunir conocimiento en alguna medida seguro acerca de las conexiones de los hechos que se dan en los planos relativamente más simples de integración simbolizados para nosotros por conceptos como «materia» y «energía» y que, en el estado actual del saber, ateniéndonos sólo al orden de magnitud de los aconteceres, engloban tanto la región de las partículas subatómicas como la de los sistemas de la Vía Láctea. En este ámbito la ampliación del conocimiento y de las posibilidades de control ha avanzado a un ritmo sorprendente. La isla del saber asegurado que nos hemos construido en el océano de nuestra ignorancia ha crecido, por lo que hace a los hechos de la naturaleza, con tal velocidad que solo la preocupación predominante de los hombres por su suerte cotidiana y sobre todo por sus miserias actuales les impide hacerse una imagen coherente de este desarrollo del conocimiento y de su significación para la sociedad humana y en particular también para la imagen que los hombres se hacen de sí mismos. Lo mismo sucede en el plano de integración inmediatamente superior, el de los organismos. En la praxis del trabajo científico, aunque no siempre en la reflexión teórica acerca del mismo, se abre paso cada vez más la idea aparentemente paradójica de que las interrelaciones más organizadas pueden ser relativamente autónomas con respecto a las menores organizadas. Paulatinamente va afirmándose la convicción de que los elementos físicos organizados como organismos, como plantas y animales, poseen una legalidad y unas peculiaridades estructurales específicas que son imposibles de comprender si se procede a una reducción a los procesos físico-químicos; que, con otras palabras, las unidades organizadas de un plano superior de integración poseen autonomía relativa frente a los sucesos del plano de integración inmediatamente inferior y que se requieren formas de pensamiento y métodos de investigación específicos para captar de un modo adecuado en el trabajo científico las formas de conexión de los planos superiores de integración.

Lo mismo vale en relación con el plano de integración observable inmediatamente superior constituido por las sociedades humanas. También en ellas, unidades que consideradas en sí mismas como pertenecientes al plano anterior de integración están vinculadas entre sí por conexiones funcionales específicas pero de un modo totalmente nuevo y distinto a como se vinculan las unidades físicas en el plano biológico. El hecho de que a menudo se concibiese en el pasado a las sociedades como si fuesen una especie de supraorganismos se debe a que la capacidad de comprensión conceptual se limitaba en principio a poner en el centro de atención los datos comunes de los niveles inferior y superior de integración, pero todavía no las diferencias que fundamentaban la autonomía relativa.

Esto no significa que preconicemos la existencia de una muralla ontogenética entre los fenómenos naturales inanimados y los vivos y, dentro de estos últimos, entre los no humanos y los humanos. Significa sólo que en el esfuerzo por lograr un dominio conceptual del universo observable se alcanza la comprensión de una articulación específica del universo en diferentes planos de integración. Tras muchos intentos de poner mejor en consonancia los medios lingüísticos y conceptuales con esta articulación observable, aparece cada vez más claramente que el núcleo de todas las dificultades con las que hay que enfrentarse es el siguiente: cuando en el curso del habitual reacoplamiento científico de la observación con el pensamiento y del pensamiento con la observación se llega al resultado de que en un plano superior de integración hay formas de conexión, tipos estructurales y tipos funcionales, en una palabra fenómenos de las especies más diversas que son distintos de las formas de conexión, de los tipos estructurales y funcionales del plano de integración anterior, que los primeros no pueden explicarse a partir de los segundos, que poseen una autonomía relativa frente a estos y que requieren para su comprensión medios conceptuales diferentes de los desarrollados para la comprensión del plano de integración precedente, cuando se constatan estos hechos, habitualmente los otros entienden —y tal vez el propio sujeto se entiende a sí mismo también así— que se postula una ruptura de la continuidad ontogenética y con ella, en el fondo, una escisión del universo en esferas absolutamente des conectadas, una física y otra metafísica, por ejemplo. Cuando se señala, por el contrario, que en el ámbito de las experiencias so-

cialmente controlables de los hombres, que son las únicas susceptibles de darnos informaciones fiables acerca del mundo en que vivimos, no hay observación alguna que pueda justificar una tal escisión del universo en planos de integración absolutamente desconectados y separados, una escisión absoluta por ejemplo entre el mundo de lo viviente y el de lo inanimado, uno se expone fácilmente al malentendido de que se quiere implicar que las peculiaridades diferenciales del plano superior de integración pueden explicarse de manera adecuada y suficiente por recurso al plano inferior de integración o, con otras palabras, que todas las formas de manifestación del plano superior de integración pueden reducirse a las del inferior. La compatibilidad de una continuidad ontogenética plena entre planos de integración distintos con la autonomía de cada uno de estos frente al anterior, con la existencia de formas de conexión peculiares de cada uno e irreductibles, es una idea que no es fácilmente comprensible de entrada, pero a la que conducen, hasta donde se puede ver, muchos progresos de las ciencias biológicas y ahora desde luego también de las sociológicas. En último término la autonomía de las ciencias biológicas frente a las físicas y de las sociológicas frente a las biológicas se apoya, por su parte, en esta autonomía de los ámbitos de sus objetos respectivos.

Hay muchas cosas que apuntan en esta dirección. Conceptos como «nacimiento» y «muerte» sólo tienen sentido en relación con tipos de integración del plano biológico. No hay equivalente suyo en el plano de la integración anterior, característico tanto del átomo como de los sistemas de la Vía Láctea, aunque también hay formas de transición. Vuelve a aparecer en este ejemplo el hecho de que el concepto de integración tal como se utiliza, aquí incluye formas específicas de desintegración, en este caso el fenómeno de la muerte, exactamente igual como anteriormente el concepto de «orden» se utilizaba en un sentido que incluía obviamente el «desorden». Algo similar sucede también en el caso de la sociología.

Nos encontramos aquí formas específicas de integración y desintegración, orden y desorden, encontramos formas de conexión, determinados tipos estructurales y funcionales, distintos de los de todos los planos anteriores de integración e irreductibles a ellos, aun cuando ontogenéticamente constituyen un continuo de desarrollo único aunque articulado.

A primera vista puede parecer poco claro por qué es necesario divagar tanto para hablar de los universales de la sociedad humana, pero hay pocos problemas en cuyo tratamiento la confusión sea tan grande como el de la relación entre la sociología y la biología. Una y otra vez nos encontramos aquí, por un lado, con tendencias que reducen los problemas específicamente sociológicos a los biológicos y, por otro, con tendencias a tratar los problemas sociológicos como si fuesen autónomos e independientes de la biología, como si todo lo relativo a ellos fuese únicamente cosa de los seres humanos como tales. La autonomía de la sociología en relación con la biología se basa en última instancia en que los hombres son organismos, ciertamente, pero organismos en cierto sentido únicos. Esto es lo primero que hay que constatar cuando se habla de los universales de la sociedad humana. El dato central e irrevocable de todas estas sociedades es la naturaleza humana. Pero la unicidad del hombre en relación con otros seres vivos se muestra ya en el hecho de que la palabra «naturaleza», cuando se aplica a los hombres, desde ciertos puntos de vista tiene un significado distinto al que se utiliza en otros contextos. En otros contextos se entiende por «naturaleza» lo que no varía, lo eterno, lo inmutable. Se cuenta entre las peculiaridades del hombre el hecho de que *por naturaleza* pueda cambiar de manera específica. Su integración en la sociedad lo muestra evidentemente. Una buena y seria pregunta de examen, que todavía se formula aunque muy raramente, sería: ¿cuáles son las peculiaridades estructurales del hombre que hacen posible la historia? O, para formularlo con mayor precisión sociológica: ¿Qué peculiaridades biológicas son premisas de la variabilidad y particularmente de la capacidad de desarrollo de las sociedades humanas? Material empírico de prueba para responder a esta pregunta hay para dar y tomar. El hecho de que no se formule explícitamente se deriva en gran parte de que las diferentes ciencias humanas, y por consiguiente también la biología y la sociología, realizan sus labores teóricas y de investigación no ya en autonomía relativa, sino casi absoluta. Sus premisas teóricas son por tanto en gran parte tan distintas que es difícil ponerlas en consonancia. Por otro lado, en las últimas décadas ha aumentado de forma considerable, debido sobre todo a las investigaciones de la escuela etológica, la comprensión de la estructura de las sociedades animales y en especial de la naturaleza de las relaciones

de los animales entre sí. Pero estos y otros resultados de la investigación a menudo sirven solo y a pesar de las intenciones de sus promotores, para subrayar las diferencias entre las sociedades de sus animales y la humana que remiten a su vez a diferencias en la naturaleza o, por decirlo con mayor precisión, en la constitución biológica del hombre y de otros organismos. En pocas palabras, la estructura de las sociedades constituidas por los seres vivos no humanos solo cambia cuando cambia la estructura biológica de esos seres. Los animales de la misma especie forman siempre con muy pocas variantes locales sociedades del mismo tipo. El motivo es que la conducta que han de manifestar entre sí les viene específicamente prefigurada, con mayor o menor margen para modificaciones limitadas, por las peculiaridades estructurales hereditarias de su organismo. Por su parte, las sociedades humanas pueden cambiar sin que se altere la constitución biológica del hombre, sin que cambie la especie. No existe ni el más mínimo motivo para suponer que la transformación de las sociedades preindustriales europeas en sociedades industriales se debió a un cambio de la especie humana, de la estructura biológica del hombre. El lapso en que se verificó este cambio fue demasiado corto como para tomar siquiera en consideración la idea de un cambio en la especie. Y lo mismo vale para la evolución social de la humanidad –de los cazadores y recolectores a los agricultores y ganaderos o de los grupos tribales preestatales a la formación de la sociedad organizada como Estado–, vale para las transformaciones sociales que en épocas muy distintas y en regiones completamente diversas de la Tierra se han verificado en idéntica dirección y, hasta donde sabemos, con total independencia unas de otras.

Este es un ejemplo contundente de la autonomía relativa del ámbito objeto de la sociología frente al de la biología y, en consecuencia, también de la diversidad de tareas de la sociología y la biología: los cambios en las sociedades animales son aspectos de una evolución biológica. Las relaciones sociales de las especies animales inferiores al nivel humano se transforman en función del conjunto de la constitución biológica de tales seres vivos, pero las relaciones sociales y la conducta de los seres vivos pertenecientes a la especie *homo sapiens* pueden transformarse sin que cambie su constitución biológica. Nos hallamos así ante la tarea de indagar la «naturaleza», el «carácter» de estas transformacio-

nnes sociales y sus explicaciones sin recurrir a teorías biológicas o recurriendo a ellas sólo en la medida en que estas teorías puedan explicar cómo es posible que las sociedades humanas y por tanto también la conducta y las vinculaciones de cada hombre en la sociedad cambien sin que lo haga la naturaleza del hombre, su constitución biológica.

La respuesta a este problema es bastante simple. Basta con esbozarla aquí brevemente. Por naturaleza, esto es, debido a la constitución hereditaria del organismo humano, la conducta humana está organizada del tal manera que los impulsos innatos la determinan en menor medida que los impulsos debidos a la experiencia individual y al aprendizaje. No es que los hombres por su constitución biológica *puedan* aprender a dirigir su conducta en mayor medida que otros seres vivos, es que su conducta *debe* de ser dirigida por el aprendizaje. Un joven humano no sólo puede sino que debe desarrollar en gran medida a través del aprendizaje el esquema de su conducta para poder sobrevivir. Considerada tan sólo como dispositivo «técnico» la dirección de la conducta activada por el aprendizaje individual, es decir, por una acumulación de experiencias que se guardan en la memoria y que en cada situación pueden actualizarse y ser utilizadas para formular diagnósticos y pronósticos, es muchísimo más eficiente que la dirección de la conducta –su adaptación a situaciones cambiantes– por medio de mecanismos hereditarios y, en este sentido, ciegos. El dispositivo ampliado del aprendizaje, favorecido en el hombre por el desarrollo del cerebro, de la musculatura de la garganta y el rostro y de las manos tiene como condición cierta, automática e innata de la conducta. En casi todo el reino animal y desde luego en la evolución de los mamíferos es posible seguir una transformación evolutiva en esta dirección. La conducta de las ranas está determinada en una mayor medida por mecanismos innatos, por mecanismos reflejos e instintivos, que de los erizos y los zorros y la de estos últimos, a su vez, también en mayor medida que la de los simios humanoides. Pero consiguientemente, el retroceso de los impulsos innatos de la conducta es mayor en los simios humanoides que en los estadios anteriores de la evolución biológica, resulta reducida en comparación con la que se registra en los hombres debido a su organi-

zación biológica.²⁷ Nos encontramos aquí con otro ejemplo de compatibilidad, frecuentemente malentendida, de una continuidad ontogenética con un salto a nuevas estructuras. La variabilidad biológicamente dada de la emisión de sonidos por medio de los cuales los simios humanoides pueden comunicarse entre sí en su vida social y la posibilidad de que experimenten modificaciones por el aprendizaje son muy considerables en comparación

27. Por falta de espacio no es posible mostrar aquí, sobre la base de ejemplos concretos, el grado de confusión que sigue reinando todavía hoy en este aspecto. Pero es preciso señalar que un estudio tan importante, tan innovador en su propio campo en relación tanto con la teoría como con los problemas empíricos, como Konrad Lorenz olvida la sencilla diferencia entre la conducta aprendida del hombre y la conducta innata, automática, de los seres vivos no humanos cuando establece paralelismos superficiales entre determinados comportamientos socialmente normados de los hombres y los comportamientos sociales de las ocas y los lobos. Precisamente porque Lorenz está habituado a proceder en su propio campo, la sociología animal, a un minucioso y cuidadoso trabajo experimental que utiliza como base para la elaboración de teorías podría esperarse que se familiarizase con la investigación de la sociología humana antes de extraer de observaciones acerca de la agresión y la regulación de la agresión en las sociedades animales, sin proceder a estudios igualmente cuidadosos y minuciosos, conclusiones acerca de la agresión y la regulación de la agresión entre los humanos (véase Lorenz, Konrad, *Sobre la agresión. El preñendido mal*, Madrid, 1976). Es relativamente fácil mostrar que la normación y toda la conformación social de la conducta agresiva del hombre en relación con los otros hombres es extraordinariamente variable, que puede ser extraordinariamente distinta en sociedades diferentes e incluso en diferentes estratos de una misma sociedad. Es completamente distinta en sociedades gobernadas por capas guerreras y en sociedades industriales (algunos materiales sobre este problema se pueden encontrar en Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Berna y Munich, 2a ed., 1969). La determinación en alguna medida fiable de si, y hasta qué punto, existe alguna tendencia de comportamiento común a toda la especie subyacente a los diferentes tipos existentes de conducta agresiva, solo sería posible a partir de cuidadosas investigaciones comparativas de muchas sociedades en diversas fases de su evolución. La conducta observable del hombre, sin duda, es siempre, como se ha dicho más arriba, el resultado de equilibrios a menudo muy complicados de las tensiones entre impulsos directores subcorticales y corticales. Lorenz parece no tomar en absoluto en consideración la internalización de los controles aprendidos del comportamiento, a los que se ajusta la constitución humana pero no, si hay que atender a sus propias investigaciones, la de las ocas. No podemos referirnos aquí a su historia natural lineal de la agresión, que casi parece conducir directamente del gasterósteo al hombre. Pero tal vez sea conveniente hacer refe-

con los animales cuya organización representa un estadio anterior de la evolución. Pero son extraordinariamente limitadas si las comparamos con la variabilidad y la posibilidad de modificación de la emisión de sonidos de que son capaces los hombres en su comunicación social. En los hombres las formas innatas de emisión de sonidos producidos por el organismo hasta cierto punto automáticos, casi espontáneos en determinadas situaciones desencadenantes, como por ejemplo el gemido, el suspiro o las formas involuntarias de la risa, están todavía rudimentariamente presentes, pero en tanto que medio de comunicación se encuentran sobrepuertas por sistemas de signos que no son innatos sino que han de ser adquiridos a través del aprendizaje de otros y que constituyen fenómenos únicos en el reino animal: los lenguajes, que son tan variables como las sociedades, de los que se sirven como medio de comunicación y de relación.

La comparación entre los sistemas de señales innatos y solo limitadamente modificables por el aprendizaje con los que se hallan reducidos los seres vivos situados por debajo del nivel evolutivo de *homo sapiens* con los sistemas de señales aprendidas del tipo de los lenguajes proporciona una imagen muy clara de las tareas específicas de la sociología. Al igual que las sociedades humanas, también los lenguajes con que se comunican los hombres entre sí son posibilitados por la organización biológica del hombre. Sin la estructura anatómica y fisiológica propia de la laringe humana, de la cavidad bucal y de la lengua, sin una particular disposición de músculos y nervios, sin la formación de una región motora de lenguaje en el lóbulo frontal, en una palabra, sin la disposición biológica del hombre para el aprendizaje, no se puede entender lo que es característico de la vida social del hombre. Pero gracias a esta desvinculación relativa y

rencia todavía en este contexto a un malentendido que subyace a algunas tesis del filósofo Arnold Gehlen. Este parece confundir la mayor plasticidad de la conducta instintiva humana y la posibilidad que comporta de un control humano de los instintos con una debilidad congénita de los instintos en la especie humana. Esta conclusión relativa a la fortaleza de los instintos humanos a partir de su mayor plasticidad y posibilidad de control, no parece en absoluto justificada por el material empírico disponible. Sin duda, los hombres no son congénitamente más débiles en cuanto a sus instintos que los leones, los monos o los gorrillos.

biológicamente condicionada de los mecanismos biológicos, gracias a la específica dependencia del hombre en crecimiento del aprendizaje de otros, nos encontramos en las sociedades humanas con un objeto, con un tipo de orden, con formas de conexión distintas de aquellas de las que se ocupan los biólogos. Esta liberación respecto de los mecanismos innatos de la conducta determinada por la constitución biológica del hombre, la variabilidad ilimitada en sus bases naturales de la experiencia y la conducta humanas y la dependencia constitutiva del niño humano del aprendizaje de otros hombres se sitúan, por consiguiente, en el centro de lo que hay que decir cuando se habla de universales de la sociedad humana.

La necesidad de nuevos medios conceptuales y lingüísticos

Se hace así más comprensible un estado de cosas que constantemente ha venido jugando un papel obstaculizador en el desarrollo de la sociología hasta convertirse en una ciencia autónoma. Los medios conceptuales y lingüísticos de que actualmente disponen los sociólogos no son en buena parte apropiados para las tareas que han de abordar. A la hora de dar cuenta de los universales de la sociedad y cuando se comienza a tomar conciencia de las condiciones de las que se deriva la autonomía relativa del planteamiento de integración representado por las sociedades humanas, hay que preguntarse si y en qué medida los medios de pensamiento e investigación hoy disponible poseen, por su parte, la suficiente autonomía de los medios de investigación desarrollados para la exploración de otras regiones del universo hasta el punto de aducirse a la indagación de la región humano-social. Puede decirse que en líneas generales este no es el caso. En general hoy sigue siendo habitual seguir utilizando sin reservas los instrumentos de comunicación y reflexión procedentes de una determinada tradición de pensamiento y expresión hasta que no queda más remedio que desprendersé de ellos por inservibles. El motivo de la extraordinaria capacidad de persistencia de los medios lingüísticos y conceptuales se deriva precisamente de su naturaleza social. Para desempeñar su cometido han de ser susceptibles de comunicación. Cuando se reconoce su inadecuación relativa y se

intenta conseguir su ulterior desarrollo, resulta que sólo es posible avanzar a pasos muy pequeños. Si no se hace esto, las palabras y las ideas pierden rápidamente comunicabilidad.

Tal vez puede parecer a primera vista que un esfuerzo en favor de la reorientación del pensamiento complica la tarea de la sociología. Pero la verdad es justamente la inversa. Esta tarea se simplifica cuando se asume ese esfuerzo. *La complejidad de muchas teorías sociológicas actuales tiene su causa no en la complejidad del objeto en cuya investigación se esfuerzan, sino en el uso de conceptos que se han acreditado fundamentalmente en otras ciencias, en especial las físicas o en el uso de conceptos cotidianos asumidos como obvios y que resultan inapropiados para la investigación de contextos funcionales específicamente sociales.*

Tal vez algún lector de esta introducción se haya planteado en alguna ocasión la existencia de una singular reorganización a la que se impone proceder en muchos sentidos cuando se piensa y se habla de lo que se puede observar efectivamente. Nuestros lenguajes están construidos de tal manera que en muchos casos sólo pueden expresar un movimiento constante, un cambio continuo, si al hablar y pensar acerca de un objeto aislado en situación de reposo y luego, en cierto modo *a posteriori*, añadiendo un verbo precisamos que lo que normalmente está en reposo se mueve. Si por ejemplo nos hallamos frente a un río y tratamos de captar conceptualmente el flujo constante de agua ante nuestros ojos y queremos expresarlo en comunicación con los demás no pensamos y hablamos, por ejemplo, de esta manera: «mira el flujo constante de agua»; decimos y pensamos, más bien: «mira lo rápido que va el río». Decimos: «el viento sopla», como si el viento fuese en principio algo inmóvil que se pusiese en un determinado momento en movimiento y empezase a soplar, como si fuese algo distinto de lo que sopla, como si pudiese existir un viento que no sopla. Este tipo de reducción a un estado de reposo aparece como evidente a quienes se han educado aprendiendo estos lenguajes. Habitualmente suponen que no es posible pensar y hablar de otra manera. Pero esto, sin duda, no es así. Hay algunos investigadores del lenguaje que han señalado que las estructuras de algunos lenguajes posibilitan una elaboración distinta de tales experiencias. El examen más valiente y lleno de ideas de estas limitaciones de la tradición lingüística e intelectual europea se encuentra en el libro de Benjamin Lee Whorf *Lan-*

guage, Thought and Reality.²⁸ Indica en él que los lenguajes de tipo europeo construyen sus frases sobre la base de dos elementos fundamentales, el sustantivo y el verbo, el sujeto y el predicado. Ya en la Antigüedad y luego en una medida creciente a partir del trabajo de gramáticos y lógicos posteriores a Aristóteles fue sistematizada y consagrada esta tendencia del lenguaje en la creencia de que era el modo universal, la manera que se suponía

28. Se lee con gran placer a Whorf porque se atreve a abordar, con enorme conocimiento de causa y valentía, problemas que necesitaban urgentemente ser investigados. La tarea, ya emprendida por Humboldt en su época, de comprender sistemáticamente la estructura de diferentes tipos de idioma, parece que es fértil precisamente para la sociología. Pero Whorf partió de la hipótesis, ampliada posteriormente por Lévi-Strauss, de que la estructura de los idiomas constituye un estrato independiente, completamente autosuficiente, del universo. Es posible pasar por alto al lingüista que en ocasiones pierda de vista el hecho de que eso que, en un sentido algo reificante, llamamos nosotros «lenguaje» no sea otra cosa sino un determinado sistema de signos con cuyo concurso los hombres se comunican entre sí. Ya es algo más difícil comprender qué se propone Lévi-Strauss cuando, en lugar de poner en relación la estructura de los idiomas con la estructura de las sociedades en las que se hablan, adopta esa estructura de los idiomas como modelo, cuando no como matriz, de las estructuras sociales (véase Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Buenos Aires, 1968). Whorf, por su parte, no se sustraía siempre al peligro de considerar el idioma de una sociedad dada como una realidad eterna e immutable. Con esto se neutraliza automáticamente la amenaza que comporta una crítica radical no solo para conceptos aislados, sino para el modo tradicional de configurar conceptos en una sociedad, las formas de pensamiento y expresión que se consideran obvias. Una crítica de esta naturaleza amenaza la seguridad de las personas que integran esa sociedad. Cuando se consideran las formas habituales de pensamiento, los medios auxiliares imprescindibles para la elaboración de las «experiencias» los instrumentos normales de orientación, solo como algo relativo, válido sólo en el marco de la propia sociedad, uno se expone a sí mismo y a los demás al peligro de caer en la desesperación del relativismo.

Pero este peligro existe sólo mientras no se relaciona la crítica radical de los medios existentes de pensamiento y lenguaje con los esfuerzos por flexibilizar de esta manera en una medida suficiente las formas de pensamiento, de tomar conciencia de su inaptitud para las tareas a las que se aplican, en una palabra, cuando no se contempla la posibilidad de adecuar, si se considera necesario, con ayuda de una crítica de este tipo, a estas tareas, las formas tradicionales de pensamiento de una sociedad. Los lingüistas estructuralistas hablan en ocasiones de la estructura de los idiomas como si esta perteneciese en una sociedad determinada a su propia naturaleza, con independencia de cualquier variable de espacio o de tiempo. Ahora bien, esto no es sino una nueva versión de la

lógica y racional de elaborar intelectualmente y expresar verbalmente lo que se observa. El propio Whorf señala incluso que estas peculiaridades restrictivas de nuestras estructuras tradicionales de pensamiento y lenguaje son en parte responsables de las grandes dificultades con que se enfrentan los físicos al tratar de entender y conceptualizar de manera adecuada determinados aspectos de las investigaciones recientes, en particular por lo que toca a las partículas atómicas.

No puede caber ni la más mínima duda de que sucede lo mismo en la sociología. Como técnica de conceptualización de lo que observamos realmente, la tendencia de nuestros idiomas a situar en el centro de atención sustantivos a los que se confiere un carácter de cosas en estado de reposo y a expresar todos los cambios y los movimientos mediante atributos o verbos, pero en todo caso como algo adicional, es muchas veces inadecuada. Esta constante reducción a un estado de reposo y la estimación ligada a ella de lo invariable como lo auténtico y lo esencial en todos los fenómenos se extiende también a esferas en las que una tal limitación es lisa y llanamente falsa. Whorf menciona la separación mental que operamos involuntariamente entre el actor y su actividad, entre cantidad y desarrollo de acontecimientos, entre objetos y relaciones. Muy especialmente la última, la forzada tendencia de nuestros idiomas a hacernos hablar y pensar como si todos los «objetos» de nuestra reflexión, incluidos los propios hombres, fuesen en principio meramente objetos, no solo sin movimiento, sino también sin relaciones, es extremadamente molesta para la comprensión de los entramados humanos que constituyen el objeto de la sociología. Cuando uno hojea manuales de sociología se encuentra con expresiones técnicas que dan la impresión de referirse a objetos aislados e inmóviles, siendo así que, en una consideración más detenida, se refieren a personas que están o han estado en constante movimiento y en relación permanente con otras personas. Piénsese en conceptos como «norma» y «valor», «función» y «estructura», «clase social» o

idea de que un estado determinado de la sociedad y en este caso, por tanto, su idioma, es en definitiva immutable. (Whorf, B.L., *Sprache, Denken, Wirklichkeit*. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie, Reinbek bei Hamburg, 1963, rowohls deutsche enzyklopädie 174).

«sistema social». El concepto de «sociedad» mismo tiene este carácter de objeto aislado en situación de reposo, igual que el de «naturaleza». Lo mismo sucede con el concepto de «individuo». En consecuencia nos vemos una y otra vez obligados a utilizar formulaciones absurdas como, por ejemplo, «individuo y sociedad», que da a entender que «individuo» y «sociedad» son cosas distintas, como una mesa y una silla o una olla y una marmita. Así, uno se puede ver envuelto en prolongadas discusiones acerca de cuáles son las relaciones que existen entre estos dos objetos que se supone existen separadamente, a pesar de que en otro nivel de su «conciencia» uno se da perfecta cuenta de que las sociedades están compuestas por individuos y que los individuos sólo pueden aquirir su carácter específicamente humano, esto es, por ejemplo su capacidad de hablar, de pensar y de amar, en y a través de las relaciones con los demás, o sea, «en sociedad».

Baste con estos pocos ejemplos, por el momento, para dejar sentado que es preciso examinar críticamente la idoneidad de las estructuras tradicionales del pensamiento y el lenguaje para el estudio científico de las interrelaciones existentes en el plano humano-social de integración.

Crítica de las «categorías» sociológicas

Las dificultades que se encuentran en este campo serían menores si muchas de las tendencias de conceptualización de las que se ha hablado no fuesen además objeto de un especial reforzamiento y consagración por determinados aspectos de las ciencias físicas químicas y su elaboración en las teorías filosóficas de la ciencia. En la fase clásica de su desarrollo se consideraba que el objetivo de la investigación física consistía en reducir todo lo que aparece como variable y móvil a saber, a las leyes eternas de la naturaleza. Esta tendencia encontró posteriormente sanción en una teoría filosófica del conocimiento y de la ciencia que consideraba esa reducción de lo que se observaba como móvil y variable a algo inmóvil y eterno como la tarea central de toda ciencia y también, en gran medida, como piedra de toque de la científicidad de un ámbito de investigación. Los representantes de disciplinas académicas, sin excluir a algunos sociólogos, han tenido un cierto sentido de inquietud y tal vez incluso mala conciencia porque

por una parte pretendían ser científicos y por otra, sin embargo, no estaban en condiciones de ajustarse al ideal filosófico declarado de ciencia. Sin duda una indagación más pormenorizada podría mostrar que incluso en las propias ciencias físico-químicas la reducción de leyes naturales eternas, la reducción de todo cambio a algo eterno e invariable, no juega hoy ya el papel central que le correspondía en la física clásica. Pero para los sociólogos es importante señalar que en tendencia a la reducción a un estado de inmovilidad subyace una valoración que ha venido siendo glorificada por tradición. Se da casi como obvio y se reafirma continuamente a través de un consenso tácito que lo que cambia, dado que es perecedero, es menos importante, menos relevante, en una palabra, menos valioso que lo inmutable.

Es comprensible esta escala de valores. Responde a la necesidad del hombre de remitirse a algo imperecedero. Pero tampoco se puede aceptar sin más que los modos de pensamiento que coinciden con esta necesidad y esta valoración sean los más adecuados para posibilitar a los hombres la exploración científica del mundo en que viven y no en último término también de su mundo más inmediato, el humano-social. Se puede decir que esta tendencia a la reducción científica a un estado de reposo y las teorías de la ciencia que la elevan a ideal *han sobrevivido a su función*. Una de las ideas más singulares del hombre es la de que cualquier cambio observable es posible explicarlo siempre como efecto de una causa inmóvil. Una reflexión breve y desprejuiciada puede mostrar que un movimiento sólo puede explicarse por un movimiento, un cambio a partir de un cambio. Es evidente que estas ideas suscitan una cierta inquietud. ¿Es que no hay nada firme, nada inmóvil? Como reza un viejo argumento filosófico, ¿cómo es posible hablar de un cambio si no hay cambio? Algo que no cambie y de lo que, por consiguiente, se derive todo cambio?

Se ve cómo en todos estos argumentos tradicionales juega un papel el esquema de expresión lingüística antes mencionado a la hora de pensar. Hay que imaginarse el río en reposo para poder decir que fluye. ¿No se busca lo inmutable de una sociedad cuando se habla de los universales de la sociedad humana? Lisa y llanamente; no. Lo que se ha subrayado primero es la disposición natural del hombre para los cambios, su dotación constitutiva con órganos que posibilitan un aprendizaje constante, una

acumulación permanente de nuevas experiencias y la consiguiente adaptación de su conducta, la modificación de las formas de su convivencia social. Lo que nos parece invariable es la variabilidad específica del hombre surgida de su cambio evolutivo; pero esta variabilidad no tiene nada que ver con el caos. Se trata de un orden de tipo específico. En la investigación de este orden, orden del cambio mismo, se esforzaron los sociólogos clásicos del siglo XIX, hombres como Comte, Marx, Spencer y muchos otros.²⁸ En el siglo XX, en parte como reacción contra los aspectos especulativos de las teorías sociológicas clásicas del cambio social, poco a poco ha ido adquiriendo peso en la sociología la tendencia a la reducción a un estado de inmovilidad. El movimiento del péndulo en la dirección opuesta fue tan lejos que contemporáneamente la estabilidad y la inmovilidad aparecen a los ojos de los teóricos más destacados de la sociología, sobre todo Talcott Parsons, como rasgos normales de un sistema social y los cambios solo como resultado de perturbaciones del estado normal de equilibrio de las sociedades. No podemos abordar aquí las causas de este aspecto extremado del movimiento pendular.²⁹ Pero cuando nos referíamos a la necesidad²⁴ de una reorientación del pensamiento sociológico queríamos expresar también entre otras cosas, que la reacción contra las teorías del siglo XIX centradas en el orden del cambio social, ha ido demasiado lejos en la dirección opuesta, y ha permanecido demasiado tiempo en ella. En una época en la que los problemas del desarrollo social juegan un papel más candente que nunca antes en la praxis social, contentarse con teorías que atribuyen como mucho a los cambios sociales el papel de fenómenos perturbadores supone privarse de cualquier posibilidad de poner en un contacto más estrecho la teoría y la praxis.

Por eso se precisa, efectivamente, una cierta reorganización del pensamiento sociológico y de la percepción sociológica. Ac-

tualmente predominan en la sociología un tipo de abstracciones que parecen referirse a objetos aislados en estado de reposo. Incluso el concepto de «cambio social» se utiliza con frecuencia cuando si se trata de una situación. En cierto modo se asume la estabilidad como la situación normal y el movimiento como la situación excepcional. Se maneja mucho mejor la problemática de la sociología si no se hace abstracción de los movimientos, del carácter procesual, y si para la investigación de cualquier situación social dada se utilizan como marco de referencia conceptos que den cuenta del carácter procesual de las sociedades y de sus diferentes aspectos. Algo análogo sucede con la vinculación que se establece entre relaciones y objetos relacionados. En consonancia con la tradición antes mencionada muchas expresiones técnicas de la sociología están configuradas como si lo que tratasen de expresar fuese un objeto sin relaciones. La forma actual del análisis sociológico, en otras palabras, hace posible descomponer intelectualmente realidades compuestas en componentes individuales del tipo «variables» o «factores», sin necesidad de cuestionarse en absoluto cómo los aspectos así separados y aislados de un contexto global se encuentran en relación entre sí. En todo caso, la relación aparece como algo posterior y adicional que se suma ulteriormente a un objeto que carece en sí mismo de relaciones y está aislado.

También desde este punto de vista se precisa de una reorientación. Para el orden específico del entramado de que se ocupa la sociología y sus formas específicas de conexión es más apropiado pensar lo relacionado a partir de las relaciones. Los modelos de entramado indicaban ya la índole de los conceptos que se necesitan si no se hace abstracción de la vinculación fundamental de los individuos entre sí. Lo mismo se aplica al concepto de *poder*. La palabra poder se suele utilizar como si se refiriese a un objeto aislado en estado de reposo. En lugar de esto aquí se ha hecho referencia a que el «poder» expresa una relación entre dos y más hombres o tal vez incluso entre hombres y objetos naturales, a que el poder es un atributo de relaciones y que como mejor se puede utilizar es con referencia a cambios de poder más o menos fluctuantes. Este es un ejemplo de la transformación de un concepto tradicionalmente referido a sustancias inmóviles en un concepto de relación. Hay muchos otros.

* Véase el vol. 4º de la colección «Grundfragen der Soziologie»: Willibert e. Moore, *Strukturwandel der Gesellschaft*, Munich, 1967. (Nota de Dieter Claessens.)

29. Un breve estudio de sociología de este movimiento pendular se encuentra en la introducción a la 2ª edición de Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Berna y Munich, 1969.

Entre estos conceptos se cuenta también uno de los más enmarcados no sólo de la sociología, sino también del pensamiento corriente.

Se trata del concepto de «individuo». Tal como se utiliza habitualmente este concepto en la actualidad suscita la impresión de referirse a un adulto sin relaciones con nadie, centrado en sí mismo, completamente solo, que además nunca fue niño. En esta forma circula el concepto por los idiomas europeos de la época reciente, donde ha dado lugar a formulaciones verbales como «individualidad» o «individualismo». Está presente en las teorías de muchos sociólogos, que se toman en vano muchos quebraderos de cabeza estudiando cómo un «individuo» así configurado puede relacionarse con una «sociedad» pensada igualmente en términos de situación y consagrada como sustancia. Max Weber (1864-1920) —un gran sociólogo a la hora de elaborar una visión de conjunto de los datos empíricos, un agudo pensador, como lo demuestra su esfuerzo dedicado a clarificar las categorías fundamentales de la sociología¹— no llegó nunca a solucionar intelectualmente el problema de la relación entre los dos objetos básicamente aislados y estáticos a qué parecen referirse los conceptos así acuñados del «individuo» y la «sociedad» por separado. El intento de Weber de introducir su fe axiomática así configurada, el «individuo absoluto» como realidad social propiamente dicha, en un marco teórico gracias al cual la sociología podría acreditarse como disciplina más o menos autónoma, estaba condenado de antemano al fracaso. Sin embargo, esto no menoscaba la grandeza de su obra ni su importancia para la sociología.

Las luchas, los conflictos, los errores y las derrotas de los grandes hombres pueden ser de una gran significación para el desarrollo de una ciencia. Pero pasado cierto tiempo los errores bloquean el camino. El lector avisado de la literatura sociológica clásica constatará por todas partes la presencia de las huellas de este intrincado problema de las relaciones entre individuo y sociedad. El problema era insoluble con el uso aislado, estático y

¹ Véase el vol. 3º de la colección «Grundfragen der Soziologie». Helmut Klages, *Geschichte der Soziologie*, Munich, 1969, pp. 111 y ss. (Nota de Dieter Claessens.)

purificado de estos dos conceptos. Weber trató de eludir la trampa tachando teóricamente, aunque no en su trabajo empírico, todo lo que se puede decir acerca de las «sociedades» como abstracciones sin una auténtica realidad y concibiendo la sociología como una ciencia generalizadora. El «Estado» y la «Nación», la «Familia» y el «Ejército» le parecían, por consiguiente, «figuras que no significan sino un recurso propio de la acción social de personas individuales». Según él, los enunciados sociológicos abstractos sobre la sociedad no coinciden, ciertamente, con esta multiplicidad de las acciones individuales, pero tienen en cambio la ventaja de la precisión. Al disolver Max Weber en su teoría la «sociedad» en una masa más o menos desordenada de acciones de individuos aislados, centrados en sí mismos e independientes, se situó en una posición desde la cual todas las estructuras sociales, tipos y regularidades observables le parecían irreales. Las estructuras sociales típicas, como por ejemplo las administraciones burocráticas, los sistemas económicos capitalistas o los tipos carismáticos de dominio sólo los podía justificar en tanto que productos artificiales de los propios sociólogos, en tanto que representaciones científicas precisas y ordenadas referidas a algo que en realidad carecía de estructura y de orden.

Así, Max Weber fue en su labor teórica uno de los grandes representantes del nominalismo sociológico: la sociedad humana aparece a ojos de los exponentes de esta corriente de ideas como *flatus vocis*.² Emile Durkheim (1858-1917) se inclinaba más en la otra dirección. También él trató de hallar una manera convincente destraerse al callejón sin salida en el que se entraba siempre que se contrapone conceptualmente individuo y sociedad en la forma antes descrita como dos datos estáticos. «No hay duda», escribió en *De la division du travail social*, «de que en la sociedad no se da nada que no exista en la conciencia de los individuos. Por la otra parte, casi todo lo que se encuentra en esta última proviene de la sociedad. La mayor parte de nuestros contenidos de conciencia no se hubieran podido producir en seres humanos aislados y habrían adoptado una conformación

² El concepto procede de la concepción «nominalista» (opuesta a la «realista») en la disputa sobre los universales. (Nota de D. Claessens.)

completamente distinta en hombres que se hubiesen agrupado de otro modo.»³⁰

Hay innumerables ejemplos, tanto en la literatura sociológica como en otros escritos de época reciente, de este «problema del huevo y la gallina». Ya se valore más a la «sociedad» o al «individuo» y se les postule como la entidad «real» o –como hace poco ha intentado Talcott Parsons– ya se postule unas veces a uno, otras a otro o simultáneamente a ambos (el *ego*, el «individuo actuante» por un lado, el «sistema social» por el otro) como conceptos que aquí se manejan para verificar su idoneidad, mientras ambos, independientemente de que se les denomine «actor» y «sistema», «persona individual» y «tipo ideal» o «individuo» y «sociedad», retengan el carácter tradicional de sustantivos que parecen referirse primariamente a objetos aislados en estado de reposo, no habrá salida de la trampa intelectual en la que se cae en una situación de estas características.

Observemos ahora detalladamente el concepto de individuo. Cuando se consideran los hechos observables a los que hace referencia no se ve otra cosa sino personas individuales nacidas como niños, que han de ser alimentados y cuidados durante muchos años por sus padres o por otros adultos, que van creciendo lentamente, que posteriormente llegan a mantenerse a sí mismos en una u otra posición social, que quizás se casan y tienen hijos a su vez y que finalmente mueren. Por tanto no es injustificado entender por individuo un hombre que cambia, que no solo, como se expresa en ocasiones, atraviesa un proceso; esta es una expresión del tipo de las antes mencionadas: «el río fluye», «el viento sopla». Aunque contravenga en principio las convenciones lingüísticas y de pensamiento habituales, se ajusta mucho más a la realidad decir que el hombre está en constante movimiento; no sólo atraviesa un proceso, él mismo es un proceso. Se desarrolla. Y si hablamos de un desarrollo, nos referimos al orden inmanente de la sucesión continua en la que en cada caso una figura posterior procede de la anterior, en la que, por ejemplo, no hay interrupción en la sucesión de la niñez por la adolescencia o de esta

por el estado adulto. El hombre es un proceso. Entonces, ¿por qué se sirven tan a menudo incluso estudiosos de un concepto como el tradicional de «individuo» que presenta a la persona individual como un adulto carente de relaciones, centrado en sí mismo, solitario, que nunca fue niño, que nunca se *hizo* mayor? La respuesta es sencilla. Lo que expresa el concepto tradicional de individuo es una imagen ideal. Desde niños se nos educa para ser adultos independientes, centrados en nosotros mismos, separados de todos los otros hombres. Al final se cree o se siente que se es efectivamente lo que se ha de ser, que quizás coincide con lo que se desea ser. Dicho con más exactitud, se mezcla hecho e ideal; lo que se es y lo que se debe ser.

Sin embargo, atribuyéndola solo a valoraciones más o menos conscientes no acabamos de llegar a la causa de esta singular división que se opera en el pensamiento entre los hombres en tanto que individuos y en tanto que sociedad. En última instancia subyace a esta dicotomía una autoexperiencia específica que ha sido característica de círculos cada vez más amplios de la sociedad europea desde el Renacimiento aproximadamente y que tal vez estaba ya presente en germen en algunas élites intelectuales de la Antigüedad. Es una experiencia que hace aparecer a los hombres como si ellos mismos, como si su «mismidad» existiese de alguna manera en su propia «interioridad» y como si en esa «interioridad» estuviese como separada por una muralla invisible de todo lo que queda «fuera», del denominado «mundo exterior». Esta experiencia de sí mismo como una especie de cáscara cerrada, como *homo clausus*, aparece a las personas que la tienen como inmediatamente evidente. No se pueden concebir que haya individuos que no perciban de esta manera a sí mismos y al mundo en el que viven. No se cuestionan qué es lo que constituye en ellos propiamente la cáscara delimitadora y lo que se encierra en ella.³¹ ¿Es la piel la pared del recipiente que contiene el propio yo? ¿Es el cráneo, es la caja torácica? ¿Dónde está y qué es la muralla que supuestamente separa una interioridad humana de lo que se sitúa fuera, dónde está y qué es lo que se encierra? Es difícil de decir

30. Durkheim, Emile, *De la division du travail social*, París, 7^a ed., 1960, p. 342.

31. Este planteamiento engloba el problema central de la antropología filosófica de Helmuth Plessner, *Die Stufen und Organischen und der Mensch*, Berlín, 1928, 2^a ed., 1965. (N. de D.C.)

porque dentro del cráneo sólo se encuentra el cerebro y en el interior de la caja torácica sólo el corazón y otras vísceras. ¿Es este realmente el núcleo de la individualidad, la auténtica misma que existe separada del mundo de fuera, y por tanto también de la «sociedad»? Evidentemente estas metáforas espaciales con las que el hombre se atribuye a sí mismo una indemostrable posición espacial en el interior de una cáscara sirven para establecer que en algún sentido ha de ser también él mismo y, cosa difícilmente demostrable, la expresión de una sensibilidad extraordinariamente fuerte y reiterativa del hombre. No se puede dudar de la autenticidad de esta sensibilidad. Lo que hay que dudar es si la idea que se tiene de uno mismo y más allá la imagen del hombre en general que se remonta a esta sensibilidad se ajusta a los hechos.

Se impone, en este contexto, hacer referencia al carácter problemático de esta imagen del hombre como un *homo clausus*, sin que sea posible abordar los muy amplios problemas que se abren en este contexto.³² Aquí basta con dejar sentado que en último término no es esta autoexperiencia y esta imagen del hombre lo que proporciona a la idea de la «sociedad» como algo externo a los individuos o de los «individuos», fuera de la sociedad, su persistencia y su fuerza de convicción. El vano bregar de los teóricos de la sociología con estos problemas lo muestra con sobrada elocuencia: «Por consiguiente», escribía Durkheim, «debemos considerar los fenómenos sociales como algo separado de la conciencia de los sujetos que elaboran ideas al respecto; debemos investigarlos desde fuera, como objetos externos, pues este es el papel en el que se presentan ante nosotros. Si esta existencia externa es solo aparente, entonces la ilusión desaparecerá en la misma medida en que avance la ciencia y en este caso se contemplará cómo el mundo exterior, por así decirlo, retorna al mundo interior»³³

Durkheim luchó durante toda su vida en vano con este problema. El modo como lo planteó muestra muy claramente el estrecho parentesco existente entre los problemas centrados en la existencia de los fenómenos sociales «fuera» en su relación con

32. Véase Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation*, Berna y Múnich, 2^a ed. 1969 y Elias, *Die Höfische Gesellschaft*, Neuwied, Berlin, 1969.
33. Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 11^a ed., 1950, p. 28.

los individuos y su conciencia «interior» y los más viejos problemas epistemológicos que giran en torno a la existencia de objetos «fuera» y su relación con el sujeto individual del conocimiento y su «conciencia», «espíritu», «razón» y sus congénères «interiores». Max Weber se aproximó de otra manera al problema. No obstante, aunque quizás fue menos explícitamente consciente de las dificultades que Durkheim, no aparecieron menos claramente en su caso. Así, por ejemplo, distingue entre acciones individuales que son «sociales» y otras que no lo son, es decir, puramente «individuales». La problemática de esta distinción aparece claramente en algunos ejemplos. Así, verbigracia, no es en su opinión una acción social el hecho de desplegar el paraguas cuando empieza a llover. Pues la acción de abrir el paraguas no se dirige en su propio sentido a otros hombres. Max Weber no se detiene, obviamente, a pensar que sólo en determinadas sociedades hay paraguas, que estos no se producen y se usan en todas las sociedades. De manera análoga considera como no social un choque entre dos ciclistas y sólo como sociales los insultos y los golpes que eventualmente seguirán al choque. Weber considera como no-social toda acción que se dirija sólo a objetos inanimados, aun cuando de toda evidencia el sentido de una roca, una corriente o una tormenta puede tener para un individuo y por tanto para su actuación en relación con ellas puede ser muy diferente en sociedades simples que viven con sistemas mítico-mágicos de creencias y en sociedades industriales más secularizadas. El pensamiento de Max Weber está en gran medida determinado por la sensibilidad hacia la necesidad de que en algún lugar haya una frontera, un muro de separación entre lo que ha de ser considerado como individual y lo que merece ser considerado como social. Se ve aquí de nuevo hasta qué punto esta problemática está determinada por la idea de que el concepto de «individuo» se refiere no a un hombre que es y ha devenido tal, sino más bien a un hombre pensado como situación.

Este hombre-situación es un mito. Si se entiende al hombre individual como un proceso cabe decir, en todo caso, que a medida que crece puede adquirir una mayor independencia respecto de los demás hombres –aunque esto sólo sucede en sociedades que aportan al individuo un cierto margen para la individualización– pero nunca podrá dudarse de que toda persona ha dependido en gran medida de los demás cuando niño, que en esa etapa

habrá tenido que aprender primero a pensar y a hablar de los otros. Incluso el sentimiento de la plena separación de los demás, de la clausura de la propia misitud en el interior de uno, es, hasta donde puede verse, extraño para el niño pequeño. La imagen del *homo clausus* no cuadra con los niños.

No puede dudarse de que las dificultades que se presentan una y otra vez cuando se intenta resolver de manera convincente el problema de la relación entre lo que se define como individuo y lo que se define como sociedad tienen mucho que ver con el carácter de ambos conceptos. Cuando se intenta desembarazarse en alguna medida de la presión de las imágenes que despiertan se tropieza en principio con un estado de cosas muy simple al que se refieren esos conceptos. Uno se refiere a los hombres en singular, el otro lo hace en plural. Cuando esto se plantea así empieza a flexibilizarse un tanto la peculiar autoexperiencia que hace aparecer las cosas como si el hombre individual estuviese fuera y más allá de todos los demás hombres. No es posible concebir un hombre aislado autosuficiente, sin que existan o hayan existido otros hombres en el mundo. Por tanto, la imagen del hombre que se necesita en el estudio de la sociología no puede ser la de un hombre aislado, de un *homo sociologicus*. Es manifiesto que el punto de partida necesario para el estudio de la sociología es una imagen del hombre en plural, pluralidad de hombres en tanto que procesos abiertos e interdependientes. Los modelos de juego que antes hemos considerado ya decían algo a este respecto. Desde el momento de su nacimiento el hombre empieza a jugar juegos con otros hombres. Ya grite o ría, incluso el niño pequeño tiene sus triunfos. Pero para hacer justicia a la ilimitada dependencia del hombre con respecto a los otros, se necesita una cierta corrección de la autoexperiencia ya mencionada. Da la impresión de situarse fuera del juego de los demás. No es posible comprender las tareas de la sociología mientras no se esté en condiciones de interpretarse también a uno mismo como una persona entre otras y en juego con otras.

Formulada de este modo la reorientación que se impone parece sencilla e incluso trivial. Pero no lo es, pues el tránsito de la experiencia de sí mismo como un ser al que se contraponen los demás hombres, tanto la «sociedad» como los «objetos» como algo «externo», separado de la propia «interioridad» por una muralla invisible, está tan profundamente arraigada en sociedades alta-

mente individualizadas, caracterizadas por un elevado nivel de reflexión intelectual, que se precisa un nuevo impulso de autodistanciamiento antes de que sea posible asumir con todas sus consecuencias la idea aparentemente simple de que todo hombre es un hombre entre otros. Los actos de reflexión, que en las sociedades diferenciadas se toman por cada uno de sus miembros como algo obvio, implican actos de autodistanciamiento, de distanciamiento de los objetos del propio pensamiento. En el curso de la evolución de la sociedad humana los hombres se sienten tanto más intensamente seres individuales separados de los objetos naturales y de los demás hombres cuanto más, debido a su aprendizaje social, la reflexión y la conciencia se introducen, para controlar y contener, entre los propios impulsos espontáneos de acción y los demás, los otros objetos naturales. Por eso no es nada sencillo conjugar la comprensión de que el sentimiento de que existe un muro que separa la propia «interioridad» y el mundo de «ahí fuera» es un sentimiento genuino con la comprensión de que no existe un tal muro. *En efecto, para lograr una tal comprensión se precisa un nuevo impulso de autodistanciamiento.* Solo con su ayuda se está en condiciones de reconocer lo que aparece como efectivamente existente, como distancia separadora entre uno mismo y «otros», entre el «individuo» y la «sociedad».

La serie de pronombres como modelo de figuración

Sería extraño que nuestros lenguajes cotidianos no nos ofreciesen medios de expresión susceptibles de un desarrollo ulterior en este sentido. Tratándose de personas hay, en efecto, toda una gama de instrumentos de esta índole. Tal vez no hay la suficiente conciencia de sus posibilidades como instrumentos de la conceptualización científica porque suponen un tipo de conceptualización que se desvía del tipo reificado tradicional. Entre los modelos más prometedores de una formación de conceptos del tipo indicado, no cosificadora, que nos ofrecen los lenguajes cotidianos, se cuenta la serie de los pronombres personales.³⁴ Cierta-

34. Véase Von Wiese, Leopold, *Die Philosophie der persönlichen Fürwörter*, Tübinga, 1965. (N. de D.C.).

mente, no es nuevo servirse de ella para la construcción de conceptos en ciencias humanas, pero el modo como se hace muestra muy elocuentemente la fuerza de una tradición que nos impone transformar en la reflexión relaciones en objetos estáticos caretes de ellas. Así, el pronombre «yo», que normalmente se utiliza para expresar en una comunicación con otros que un determinado enunciado se refiere al que habla, se transforma de pronto en su uso científico en un sustantivo que de acuerdo con los hábitos dominantes de expresión parece referirse a una figura individualizada e independiente. El concepto de *ego*, tal como lo utilizan Freud o Parsons, es un buen ejemplo de esta transformación de un concepto de relación en una especie de concepto-sustancia o concepto-cosa. En este mismo sentido es muy característico de la fuerza del arco de imaginación centrado en torno al individuo que un sociólogo como Parsons destaque el «yo» solitario de la serie de los pronombres personales y le contraponga las demás personas, que nosotros, con mayor realismo, vivimos en términos de tú, él, ella, ello, de nosotros, vosotros y ellos, como *alter*, como el «otro». Hay pocos rasgos característicos del tipo actualmente predominante de sociología teórica que pongan tan directamente de manifiesto su limitación.

Es fácil ver que las posiciones individuales de esta serie de relaciones no se pueden separar unas de otras. Realmente, la función que desempeña el pronombre «yo» en la comunicación humana sólo se entiende en conexión con las demás posiciones representadas por los otros miembros de la serie. Difícilmente son separables las seis posiciones en juego; es imposible imaginarse un «yo» sin un «tú», un «él» o un «ella», sin un «nosotros», un «vosotros» y un «ellos».

El conjunto de los pronombres personales representa la serie más elemental de coordenadas que pueden aplicarse a todos los grupos humanos, a todas las sociedades. Todos los hombres se agrupan entre sí en sus comunicaciones directas o indirectas como hombres que dicen respecto de sí mismos «yo» o «nosotros», «tú», o «vosotros» en relación con aquellos con quienes comunican aquí y ahora y «él», «ella» o, en plural «ellos» en relación con un tercero que momentáneamente está al margen de las personas que se están comunicando en ese mismo momento. Otras sociedades se sirven de señales que permiten a sus miembros expresar en sus comunicaciones cuál de las posiciones bási-

cas de este entramado de relaciones adopta en el momento dado aquél a quien se hace referencia en la comunicación. Pero siendo distintos, los símbolos estandarizados de este conjunto de coordenadas son sin duda comunes a todos los grupos humanos. Este mismo conjunto de coordenadas es uno de los universales de las sociedades humanas. Es al mismo tiempo un testimonio de la singularidad y peculiaridad de las formas de conexión vigentes en el plano de integración de las sociedades humanas. La experiencia y la agrupación en estas en términos de «yo», «tú» y «él» o «ella», de «nosotros», «vosotros» y «ellos» carece de equivalencia entre las formas de relación de los planos inferiores de integración. No es posible referirlos simplemente a estos o explicarlos sobre la base de estos. Son una muestra de la autonomía relativa de las sociedades que los hombres constituyen entre sí y del tipo de comunicación que es característico de ellas.

Como se ve, la serie de posiciones a que se refiere la serie de los pronombres personales es diferente de las que normalmente se tiene a la vista cuando se habla de las posiciones sociales en tanto que roles, es decir, de series de posiciones como padre-madre-hija-hijo o sargento-suboficial-cabo-soldado raso. Estas expresiones se refieren en una comunicación en cada caso a las mismas personas. Es propio del carácter de relación y de funcionalidad de los pronombres personales que los mismos pronombres puedan servir en la comunicación de varios individuos entre sí para designar a personas diversas, pues lo que expresan es su posición en la relación con el que habla en cada caso o, según circunstancias, también su posición en relación con el conjunto del grupo que se comunica. También el concepto «yo», el pronombre de primera persona, es sintomático del carácter del conjunto de la serie como señalizador de las posiciones específicas de las personas que se comunican en sus mutuas relaciones. Es un instrumento de orientación en tales grupos, se haga tangiblemente presente o no, se diga claramente «yo» en presencia de otros y en relación con uno mismo o se piense calladamente en tales términos, en cualquier caso, incluye la idea que se tiene de los otros, de las otras posiciones del entramado de relaciones a la que se refiere la serie de los pronombres. Como ya se ha dicho: no hay «yo» sin «tú», «él» o «ella», sin «nosotros», «vosotros» o «ellos». Se ve así lo equívoco que es el uso de conceptos como «yo» o «ego» independientemente de otras posiciones del

entrámado de relaciones al que se refieren los otros pronombres de la serie.

De hecho, la serie de los pronombres personales es la expresión más elemental de la vinculación fundamental de todo hombre con los demás, de la sociabilidad fundamental de todo individuo. Esto puede verse con claridad meridiana cuando se observa el despertar de la conciencia de uno mismo como persona aparte en el niño pequeño. La conciencia de la propia existencia es idéntica a la de la existencia de otras personas. La comprensión de la significación del concepto «yo», que no siempre es idéntico con el uso que se hace de la palabra «yo», está en la más estrecha relación con la comprensión de la significación de los conceptos «tú» o «nosotros». Puede suceder que existan estadios del desarrollo tanto de personas individuales como de grupos de personas en los que la diferenciación conceptual entre las distintas posiciones del entrámado de relaciones sea menos marcada que en los hábitos de expresión de las sociedades diferenciadas. Bien puede ocurrir que las expresiones simbólicas para la primera y la tercera personas estén menos claramente articuladas y que los individuos utilicen para designarse a sí mismos el mismo símbolo que «los demás», por ejemplo su propio nombre, tal como a veces hacen los niños pequeños. Puede ocurrir que las expresiones que sirven para designar la primera persona en singular y en plural no estén diferenciadas en la misma medida; no es extraño encontrar que en algunas sociedades concretas sea normal decir «nosotros» en situaciones en las que en otras sociedades se diría «yo». Aquí hay un amplio campo para estudios comparativos. Podrían comenzar como estudios puramente lingüísticos, pero serían incompletos si las diferencias en la configuración y en el uso de los pronombres personales no se comprendiesen al mismo tiempo como signos de diferencias en la estructura de los grupos afectados, en las relaciones entre los hombres y en el modo como se perciben esas relaciones. Hay aquí muchas cuestiones abiertas. Por ejemplo, sería interesante saber cómo y por qué en la transición del antiguo alto alemán al medio alto alemán —y durante las fases correspondientes de la evolución de otros idiomas europeos— se llegaron a utilizar series de pronombres personales del tipo actual.

Pero la tarea que tenemos que abordar aquí no es precisamente entrar en el amplio ámbito de los problemas empíricos que se plantean en este contexto. En principio, la referencia a la significa-

ción de la serie de los pronombres sirve como un medio sencillo para operar el tránsito de la imagen del hombre como *homo clausus* a la del *homines aperti*. Sirve para la comprensión de lo que con toda claridad muestra la serie de pronombres, a saber, que el concepto de «individuo» se refiere a un hombre interdependiente en plural. Es plausible que en la tarea científica sea aconsejable y esté plenamente justificado distribuir la investigación científica de los hombres en singular y en plural a grupos diferentes de especialistas; por ejemplo, la primera a psicólogos sociales. El modelo de la serie de pronombres sirve para comprender que a largo plazo se podrá quizás distinguir la investigación científica de los hombres en singular de la investigación de los hombres en plural, pero que lo que no se puede hacer es separarlas, de la misma manera que es imposible separar a los hombres en singular de los hombres en plural.

Al mismo tiempo este modelo nos ayuda a ver con algo más de claridad lo poco adecuados a la situación humana que son todos los hábitos de pensamiento que dan a entender que el auténtico «yo» o la «mismidad» residen en algún lugar en el interior de la persona individual, separada de los otros hombres, a los que se designa en términos de «tú» o «nosotros», «él» o «ellos». El recordar de que la percepción de sí mismo como persona a la que se designa en términos de «yo» es inseparable de la percepción de las demás personas a las que se denomina en términos de «tú», «él», «nosotros» o «ellos» quizá facilita distanciarse en alguna medida del sentimiento de que uno mismo existe como persona en su «interioridad» y todos los demás hombres existen como personas «fuera» de la propia interioridad.

Con ayuda de este modelo se puede acceder todavía a otro conjunto de problemas que necesariamente ha de quedar cerrado a la elaboración intelectual con el tipo de formación de conceptos que hoy en ella predomina. Conceptos que confieren a su objeto el carácter de sustancias estáticas y aisladas hacen difícil asumir el hecho de que todas las relaciones entre personas tienen un carácter de perspectiva. Ya cuando nos referíamos al índice de complejidad indicábamos que toda relación entre dos del tipo AB engloba en realidad dos relaciones distinguibles, a saber, la relación AB vista desde la perspectiva de A y desde la de B. Cuando se trabaja con conceptos que confieren incluso a las relaciones un carácter de objetos estáticos, es difícil asumir este ca-

rácter de perspectiva de todas las relaciones humanas. La serie de los pronombres nos aporta un material conceptual mejor adaptado a la comprensión de tales problemas. En principio nos hace conscientes de que todas las personas de las que nosotros hablamos en tercera persona hablan de sí mismas en primera persona y de nosotros en tercera. El concepto de *función* constituye un ejemplo sencillo de este carácter de perspectiva que tienen las relaciones. En el presente se suele utilizar vinculándolo con el *mantenimiento* de un determinado sistema social. Se dice, por ejemplo, que una situación cumple tal o cual función *para* su sociedad. Pero cuando se retrocede del uso reificante del concepto institución a los hombres que constituyen en cada caso esa institución se ve con claridad meridiana que esta visión unilateral de las funciones sociales es una simplificación bastante grosera. Y esto tiene que ver con el hecho de que el carácter sustantivo del concepto convencional de función oculta el carácter de las funciones sociales como atributos de las relaciones y por tanto también su carácter multilateral.

Así, por ejemplo, desde la perspectiva de quienes integran en cada caso las instituciones, éstas no cumplen nunca tan sólo una función para el llamado «sistema», o sea, para un Estado o para una tribu, sino que cumplen siempre también una función para esos mismos hombres. Cumplen, con otras palabras, tanto una «función para mí» como una «función para él» y depende del reparto de poder que en un momento determinado sea una u otra la que alcance preeminencia. Por ejemplo, en la Francia de Luis XIV la función de la posición regia tenía para este preeminencia sobre su función para Francia. Al compás de la creciente democratización la posición de los cargos gubernamentales en favor de la organización estatal gana preeminencia sobre su función para los detentadores de esa posición, sin que esta última llegue a desaparecer. Sin un análisis que ponga en juego varias perspectivas, toda investigación sociológica de las posiciones sociales y de las funciones sociales es unilateral. No se aproxima lo suficiente a los procesos efectivos. Un análisis más exacto muestra además que al menos en sociedades más complejas, de más niveles, no basta con las funciones «para mí» y «para él» de las posiciones sociales. A menudo se necesitan todos los pronombres de la serie para ajustarse al carácter multilateral de las funciones de las instituciones sociales.

Max Weber estaba ya tras las huellas de este problema. Como algunos de sus predecesores, trató de dirigir en sus trabajos teóricos y ocasionalmente también en sus trabajos empíricos la atención a la perspectiva desde el «yo» y «nosotros» de los hechos sociales. En el centro de su teoría estaba la demanda formulada a los sociólogos de estudiar el sentido *pretendido*, intencional, que tenían las acciones y los objetivos sociales para los propios protagonistas de esas acciones. Max Weber mismo alcanzó sólo en parte la solución de esta tarea, pero avanzó por ese camino bastante más que cualquiera de sus predecesores. El hecho de que este enfoque de problema no haya alcanzado entre los sociólogos la atención que merece se deriva en gran parte de que sin un arsenal de relaciones en alguna medida preciso, como la serie de los pronombres, no es posible hacer justicia al carácter multilateral de las interrelaciones sociales.

El modelo de los pronombres puede utilizarse como conjunto de coordenadas no sólo en relación con las funciones sociales, sino también con referencia a cada figura social particular. Tiene la ventaja de que detrás de todas las imágenes aparentemente impersonales o quizás incluso extrahumanas que pueblan hoy las páginas de los manuales de sociología, permite que vuelvan a adquirir contornos precisos los hombres.

Pero naturalmente no es posible darse por satisfechos con la determinación de cada una de las perspectivas unilaterales de los jugadores que participan en el juego. Son imprescindibles, pero no bastan para comprender la marcha de este. Arriba se ha expuesto ya cómo y por qué del entramado de las perspectivas de cada uno de los jugadores surge un juego con una dinámica que el jugador individual no puede controlar; antes bien, es el juego el que condiciona sus jugadas, sus planes y sus perspectivas. El modelo de los pronombres ayuda a hacer comprensible el carácter de perspectiva de los entramados humanos de interdependencias. Posibilita, en cierto aspecto, una clara determinación de las tareas sociológicas. Bajo rótulos como estructura, sistema o función se despliega un esfuerzo encaminado en cierto modo a clarificar trayectorias de juego desde una perspectiva de ellos. Pero al mismo tiempo los sociólogos tienen también la tarea de determinar cómo viven los jugadores que toman parte en el juego, sus jugadas y la propia marcha de este. En consecuencia, una de las tareas de la sociología consiste en tener en

cuenta al menos las perspectivas de la tercera y de la primera persona. También en este sentido recuerda el modelo de los pronombres, la imposibilidad de considerar a los hombres como individualidades aisladas y la necesidad de considerarlos integrados en figuraciones. La interdependencia del hombre como alguien que puede decir en relación consigo mismo «yo» y en relación con los otros «tú», «él» o «ella», «nosotros», «vosotros» y «ellos», es uno de los aspectos elementales, universales, de todas las figuraciones humanas. No hay ningún hombre que no esté o haya estado inserto en una red de personas en relación con las cuales utilice, en palabras o mentalmente, conceptos pronominales o análogos medios de expresión verbal. La imagen de una tal figuración es una condición de la imagen propia en tanto que individualidad, de la conciencia de su identidad personal. Se determina a sí mismo en el marco de las relaciones de «nosotros» y «ellos» de su grupo y de su ubicación en el seno de las unidades a las que se refiere en términos de «nosotros» y «ellos». Pero no utiliza en absoluto los pronombres siempre con referencia a las mismas personas. Las figuraciones de un momento, a las que se refieren esos pronombres, pueden variar en el curso de la vida con el hombre mismo. Esto se refiere no sólo a las personas individuales, sino también a todos los grupos, a las sociedades en general. Que sus miembros digan «nosotros» de sí mismos y «ellos» de los otros es algo universal. Pero de quién digan «nosotros» y de quién digan «ellos» es algo que puede variar.

El concepto de figuración

No es habitual, en un libro que trata de los problemas de la sociología, ocuparse con cierta extensión de la imagen que se tiene del «individuo», de la persona individual. La especialización científica es actualmente tan rigurosa que si en la relación con los universales de la sociedad se incluyen en la reflexión no solo problemas de los hombres en plural, sino también problemas de los hombres en singular, se da la sensación de proceder casi a un paso ilegal de frontera o tal vez incluso de proceder a un desplazamiento ilegítimo de los mojones que señalan la línea fronteriza. Es posible que se haya dicho ya lo suficiente como para dejar sentado que la

separación convencional –entiéndase bien: la separación, no la distinción– entre la investigación científica *del hombre* y *de los hombres* es problemática. Una de las mayores deficiencias de las teorías sociológicas convencionales es que si bien intentan clarificar la imagen de los hombres como sociedades no lo hacen con la imagen de los hombres en tanto individuos.

La consecuencia de esta limitación del horizonte, determinada no por motivos *objetivos* sino *de especialización*, es que los teóricos de la sociología trabajan permanentemente con una imagen específica del hombre individual, del «individuo», pero sin someterla a ningún análisis crítico. Asumen acríticamente en sus teorías e hipótesis acerca de la «sociedad» una de las imágenes precientíficas del hombre individual sin depurarla de las valoraciones y de los ideales de toda suerte que la impregnan. Cuando, como se hace aquí, se somete a examen este problema, es fácil percibir que la escisión de la imagen del hombre en una imagen *del hombre* y otra *de los hombres* como sociedad es un error intelectual. No hace falta por el momento entrar en los perjuicios en que incurren las diversas ciencias humanas al situar en sus teorías netamente al hombre individual en el centro de su atención dejando, sin embargo, al margen de su campo de visión y de su interés la inserción del hombre en la sociedad, designada como «marco no estructurado de referencia», «medio» o «entorno». Como «sociólogo», en todo caso, es imposible someterse a una tradición que hace aparecer las cosas como si la tarea de las teorías sociológicas fuese someter a examen crítico y, en la medida de lo posible, hacer más congruentes con los datos concretos disponibles las ideas existentes acerca de la «sociedad», pero no las que existen acerca del «individuo». Realmente se comprende que no se puede hacer lo uno sin lo otro. En la investigación acerca de los hombres cabe lanzar toda la luz de nuestro foco ya sobre personas individuales ya sobre las figuraciones compuestas por muchas personas individuales. Pero la comprensión de ambos planos de análisis ha de sufrir daños si no se toman constantemente ambos en consideración. Lo que se caracteriza con dos conceptos distintos como «individuo» y «sociedad» no son, como el uso actual de estos conceptos a menudo hace aparecer, dos objetos que existan separadamente, sino dos planos distintos, pero inseparables, del universo humano.

Se impone una cierta economía si, para comprender este problema, se trata de introducir nuevos conceptos. Cuando, haciendo uso del derecho del estudiioso a poner en circulación en relación con nuevas ideas también nuevos conceptos, se llega a exagerar, como sucede en ocasiones, el resultado es que se bloquen las posibilidades de comunicación tanto en el interior de la propia ciencia como entre la propia ciencia y las otras. Sin embargo, el concepto de «figuración» aquí introducido tiene, en el estado actual de la discusión sociológica, una tarea que cumplir. Hace posible sustraerse a la presión socialmente determinada a proceder a una escisión y polarización ideal de la imagen del hombre que constantemente nos mueve a poner una junto a otra una imagen del hombre como individuo y otra como sociedad. Está muy claro que esta polarización conceptual se deriva del reflejo de diversos sistemas de creencias cuyos partidarios emplean como valor máximo «la sociedad»; por otra, un sistema social de creencias cuyos adeptos definen como valor máximo al «individuo». En la conciencia contemporánea se consagra por tanto la idea de que a dos valores distintos les corresponden también dos objetos distintos, con existencia separada. Refuerza la imagen de sí mismo como «yo en mi cáscara cerrada», la imagen del hombre como *homo clausus*.

El concepto de «figuración»³⁵ sirve para proveerse de un sentido instrumento conceptual con ayuda del cual flexibilizar la presión social que induce a hablar y pensar como si «individuo» y «sociedad» fuesen dos figuras no sólo distintas sino, además, antagonicas.

Los modelos de entramado ya descritos han mostrado anteriormente hasta cierto punto en qué sentido se utiliza aquí el concepto de «figuración». Cuando cuatro personas se sientan en torno a una mesa y juegan a las cartas, constituyen una figuración. Sus acciones son interdependientes. Cierta que también en este caso es posible el uso sustantivador tradicional y hablar del «juego» como si tuviese existencia por sí mismo. Es posible decir: «el juego transcurre con lentitud». Pero a pesar de todas las expresiones objetivadoras, está claro en este caso que el transcur-

* Véase a este respecto la figura 2, pág. 15, y la observación correspondiente a ella.

so del juego resulta del entramado de las acciones de un grupo de individuos interdependientes. El juego, como se ha dicho más arriba, en el caso de que los jugadores tengan una fuerza equilibrada, posee relativa autonomía frente a cada uno de ellos. Pero lo que no posee, como parece indicar la configuración de la palabra «juego», es una sustancia, una existencia, una esencia independiente de los jugadores. Tampoco es el juego una idea o un «tipo ideal» que un observador sociológico puede determinar a través de una generalización que parte de la consideración aislada de la conducta de cada individuo en el juego para sustraer posteriormente como ley del comportamiento individual ciertas peculiaridades que tengan en común con los comportamientos de varios jugadores individuales. El «juego» es una abstracción en tan escasa medida como lo son los «jugadores». Lo mismo se puede decir de la figuración constituida por los cuatro jugadores sentados en torno a la mesa. Si el concepto «concreto» tiene algún significado se puede decir que la figuración que constituyen los jugadores es tan concreta como ellos mismos. Lo que se entiende aquí por figuración es el modelo cambiante que constituyen los jugadores como totalidad, esto es, no solo con su intelecto, sino con toda su persona, con todo su hacer y todas sus omisiones, en sus relaciones mutuas. Como se ve, esta figuración constituye un tejido de tensiones. La interdependencia de los jugadores, que es la premisa para que constituyan entre sí una figuración específica, es no sólo su interdependencia como aliados sino también como adversarios.

Se reconoce mejor el carácter de una figuración como tejido de juego en el que puede existir una jerarquía de varias relaciones «yo» y «él» o «nosotros» y «ellos», si se piensa en un partido de fútbol.³⁵ Aquí aparece con particular claridad que dos grupos adversarios e interdependientes, que se enfrentan entre sí en una relación en términos de «nosotros» y «ellos», constituyen una única figuración. La fluida agrupación de los jugadores de un lado sólo es comprensible si se relaciona con la fluida agrupación de los ju-

35. Estos problemas están tratados con más amplitud en Elias, Norbert y Dunning, E., «Zur Dynamik von Sportgruppen», en «Kleingruppenforschung und Gruppe im Sport, Sonderheft 10/1966», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, pp. 118 y ss.

gadores del otro lado. Para poder comprender el juego y complacerse con ello, los espectadores han de estar en condiciones de poder seguir las cambiantes posiciones de los jugadores de ambos lados en su mutua dependencia, es decir, precisamente la fluida figuración que constituyen las dos partes en su interrelación. Se ve en este ejemplo con mayor claridad lo absurdo que sería considerar a los individuos que juegan como lo «concreto» y a las figuraciones que forman entre sí como lo «abstracto» o también a cada uno de los jugadores como lo «real» y a su agrupación, a su fluida figuración sobre el terreno de juego, como lo «irreal». También se ven con claridad los motivos por los cuales antes se transformó el concepto de «poder» de un concepto sustantivo en un concepto de relación.* En el centro de las cambiantes figuraciones o, dicho de otro modo, del proceso de figuración hay un equilibrio fluctuante en la tensión, la oscilación de un balance de poder, que se inclina unas veces más a un lado y otras más a otro. Los equilibrios fluctuantes de poder de este tipo se cuentan entre las peculiaridades estructurales de todo proceso de figuración.

Estos ejemplos tal vez ayuden a hacer comprensible en qué sentido se utiliza aquí el concepto de figuración. Este se puede aplicar tanto a grupos, pequeños como a sociedades integradas por miles o millones de individuos interdependientes. El profesor y sus alumnos en una clase, el médico y sus pacientes, en un grupo de terapia, clientes, de un café reunidos en torno a la mesa de tertulia, los niños en un jardín de infancia, todos ellos constituyen entre sí figuraciones abarcables, pero también forman figuraciones los habitantes de un pueblo, de una gran ciudad o de una nación, aun cuando en estos casos la figuración no sea directamente perceptible porque las cadenas de interdependencia que vinculan entre sí a las personas son en estos casos mucho más largas y diferenciadas. Entonces se trata de aproximar a la propia razón indirectamente las peculiaridades de esas figuraciones complejas, a través del análisis de las cadenas de interdependencia. La referencia muestra sobre todo con claridad por qué en un análisis sociológico no es posible darse nunca por satisfechos con la utilización, en tanto que instrumentos de investigación, de sustantivos

deshumanizadores. Ya se hable de función o estructura, de rol u organización, de economía o cultura, la significación de estos conceptos deja fuera de consideración su vinculación a figuraciones específicas de personas en la misma medida que el significado usual del concepto «juego» si se pierde de vista que el juego es un aspecto de una figuración específica de los jugadores.

Por eso es problemático que, como sucede hoy con frecuencia, sea posible caracterizar a la sociología como una *behavioral science*. Procediendo así es fácil dar la impresión de que cabe avanzar de manera suficiente en la resolución de los problemas sociológicos situando en el centro de atención de la investigación sociológica la conducta de los individuos singulares que constituyen entre sí las formaciones sociales en cuestión. Entonces aparece como realidad social todo aquello que es posible abstraer como rasgos comunes de las conductas de muchos individuos singulares. Pero sin duda alguna, esta es una visión limitada y en muchos aspectos deformante de la tarea de la sociología. Con investigaciones que se limiten al estudio de las conductas de muchos individuos aislados, es muy escasa la penetración que se puede lograr en las estructuras sociales, en las cambiantes figuraciones de personas, en los problemas del reparto de poder, del equilibrio de tensión y de muchos otros problemas estrictamente sociológicos.

No se quiere decir con esto que las investigaciones estadísticas orientadas a averiguar los rasgos comunes de la conducta individual de los integrantes de grupos determinados no hayan de tener lugar alguno en la investigación sociológica. En muchos casos son imprescindibles. De lo que se trata es de las premisas teóricas sobre cuya base se diseña una encuesta estadística, es decir, sobre todo, del tipo de planteamiento a cuya resolución se orienta esa encuesta. El marco teórico de la sociología de las figuraciones y el desarrollo deja margen para las investigaciones de índole estadística. Pero hoy en día es muy común que un cierto tipo de estadística, que sitúa la investigación de la conducta de muchos como un hecho casi independiente de los individuos concretos investigados, dicte a los sociólogos su manera de plantear los problemas. Como se dice en inglés: *The tail wags the dog.** Si el estudio de los

* Véase a este respecto el volumen 6º de la colección «Grundfragen der Soziologie»: Dieter Claessens, *Rolle und Macht*, Munich, 1968. (N. de D.C.)

* La cola agita el perro.

procesos de figuración, que se asemejan a juegos complejos, se revela como una tarea sociológica, hay que tratar de desarrollar los medios estadísticos auxiliares adecuados para el cumplimiento de esta tarea.

Con el concepbro de figuración se desvía la atención a las interdependencias de los hombres. La cuestión es qué es realmente lo que interrelaciona a los hombres en figuraciones. Ahora bien, es imposible aportar respuestas a interrogantes de esta índole si se insiste en considerar a todo hombre aisladamente, por sí mismo, como si cada uno de ellos fuese un *homo clausus*. Así se permanece en el plano de las ciencias del hombre individual, de la psicología y de la psiquiatría por ejemplo, de las que por otra parte se deriva también, relacionado con determinadas nociones teóricas del behaviorismo, el concepto de la *behavioral science*. Dicho de otro modo, con este enfoque se reducen todos los problemas específicamente sociológicos a problemas psicológico-sociales. Se supone que las sociedades, que las figuraciones que constituyen las personas en sus interdependencias, no son en el fondo otra cosa sino agregaciones de átomos individuales. Tal vez los ejemplos del juego de cartas o del partido de fútbol sean de alguna ayuda para poner de manifiesto las deficiencias de una hipótesis de este orden. En parte la concepción atomista de la sociedad se apoya, sin duda, en la incapacidad para imaginar que del entramado de los comportamientos de muchas personas individuales puedan surgir estructuras de entramados, tratese de matrimonios o de parlamentos, de crisis económicas o de guerras, que no se pueden comprender o explicar reduciéndolas a los comportamientos de cada uno de los que intervienen en ellas. Una reducción de esta naturaleza implica desconocer la autonomía relativa del ámbito objeto de la sociología y, en consecuencia, también de la autonomía de la sociología respecto de la psicología.

5

Interrelaciones de entramados: problemas de las vinculaciones sociales

Vinculaciones afectivas

Con el concepto de figuración se sitúa, así pues, el problema de las interdependencias humanas en el centro del planteamiento teórico de la sociología. ¿Qué es lo que relaciona a unos hombres con otros, qué es lo que les hace mutuamente dependientes? Se trata de un problema de mucho alcance y de variados aspectos que no puede ser tratado como se debe en el marco presente. Obviamente, las dependencias mutuas de los hombres no son siempre idénticas, en todos sus matices, en las diferentes fases de la evolución de la sociedad. Pero al menos se puede intentar destacar una u otra de las dependencias universales y mostrar brevemente de qué modo varían las interdependencias de los hombres al compás de la creciente diferenciación social y de la multiplicidad, siempre en aumento, de los planos de las sociedades.

Hoy en día prolifera la opinión de que las peculiaridades biológicas de los hombres, a diferencia de las de los seres subhumanos, no juegan ningún papel en sus formaciones sociales. Un determinado tipo de teorías sociológicas consideran por ejemplo las normas humanas como el factor decisivo, auténticamente integrador de la formación social. De hecho, esto da a entender que no hay nada en las disposiciones biológicas de los hombres que con-