

Hacia un Individualismo Sociológico (o Cómo Salir del Dilema de el Huevo y la Gallina)*

Guillermo Rochabrún

1. Individuo y Sociedad: ¿una Relación Externa?

¿Qué decir frente al panorama ofrecido en las páginas anteriores?. Nosotros vamos a sostener que hay en el hombre una socialidad inherente, y fundamentamos esta posición no en razones éticas ni subjetivas, sino porque como vimos en el capítulo 3, cualquier otra posibilidad conduce a un callejón sin salida; a saber, dar por sentada la existencia de la sociedad...para luego poder constituirla. Al mismo tiempo debe quedar claro que decimos "socialidad" en lugar de "sociabilidad" para no presuponer en ella contenidos eminentemente "positivos" -a saber, compuestos fundamentalmente por relaciones armónicas entre las personas. Sostenemos que el ser humano está inherentemente orientado hacia sus semejantes, y que esa orientación encierra en potencia las más diversas relaciones sociales.

Ahora bien, ¿cómo entender dicha socialidad, de modo de enfrentar de manera satisfactoria el clásico problema de la relación entre sociedad e individuo?. En esta época en la cual se afirma con inusitada convicción la obsolescencia definitiva del "paradigma del sujeto" o "paradigma de la conciencia", afirmamos que la eliminación de estas categorías dejará un vacío, el cual no podrá ser llenado sino regresando a ellas mismas, aún si fueran re-incorporadas tras un provechoso enriquecimiento conceptual.

Los puntos de vista con los cuales se ha venido cuestionando "la centralidad del sujeto" -los impulsos o el "inconsciente" de Freud, las "estructuras mentales" de Lévi-Strauss, las corrientes marcadas por la Semiótica, o el énfasis en la *intersubjetividad* (Schütz, entre otros); en fin, todas estas propuestas- requieren de un sujeto que sea el portador de tales fenómenos. Nuestra concepción del hombre en el sentido individual determino podrá no ser ya la misma de los humanistas del Renacimiento, pero *algún* individuo, entendido de alguna manera, sigue siendo "un dato" irreductible de la

* "Hacia un Individualismo Sociológico (o Cómo Salir del Dilema de el Huevo y la Gallina)" En: Rochabrún, G., "Sociedad e Individualidad: Materiales para una Sociología" Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1993. pp. 139-159

realidad. Aún si como categoría puede y debe ser sometida a la crítica, ésta debe dar cuenta de su existencia.¹

Según un punto de vista muy difundido la Sociología sería una reacción conservadora, sea ante la Revolución Francesa y así se explicaría su sesgo anti-individualista². El caso es que encarar al individuo ha significado clásicamente un dilema para la Sociología, y también para la Filosofía Social; este dilema ha sido manejado a través de la llamada "relación individuo. sociedad". No se piense que la Sociología ha tenido un punto de vista

monolítico al respecto. En sus orígenes (Comte, Spencer) el individuo ha merecido un sitio decisivo en la constitución teórica del mundo social. Es sobre todo el pensamiento alemán, cargado de romanticismo, el que tiende a un organicismo sin cortapisas, que fuera enérgicamente combatido por Max Weber. Durkheim mantuvo antes bien una posición intermedia.

En épocas posteriores aparecerá lo que Boudon y Bourricaud llaman el "sociologismo", y del que tanto el funcionalismo estructural como también diversos estilos marxistas podrían formar parte. Claro está, pueden encontrarse variantes de solución según uno de los términos (la sociedad) asuma *prioridad* sobre el otro (el individuo), o en su defecto lo *absorba*, hasta hacerlo redundante o convertirlo en un epifenómeno. En el primer caso los dos términos mantienen una cierta especificidad. mientras que en el segundo sólo uno de ellos es verdaderamente real". Para las corrientes individualistas el dilema juega en los mismos términos, pero invirtiendo la dirección de las proposiciones.

¹ Aquí es pertinente comparar con la teoría del "fetichismo" de Marx: el descubrir lo que se encuentra "detrás" de la mercancía no hace que ésta quede eliminada. "El descubrimiento científico... de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo ... así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico". K. Marx: *El Capital*, (op. cit.) tomo I, p. 91.

² Esta tesis es sostenida por Leon Bramson en *The Political Context of Sociology*, Cap. I. Princeton University Press, 1961 y 1967 /Hay edición castellana/, y Robert A. Nisbet en *The Sociological Tradition*, Cap. 2. Basic Books, 1966 /publicado en castellano como *La Formación del Pensamiento Sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires/; sin embargo Durkheim acentuó más bien los aspectos individualistas del pensamiento de Comte y Spencer (véase *Las Reglas*, Cap. V, sección II). Sólo posteriormente han aparecido cuestionamientos a estas interpretaciones de la Sociología, por ejemplo, "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology" de Anthony Giddens. *AJS*, Vol. 81. Nro. 4, pp. 703-729. Eneo 1976.

Quizá la expresión más clásica de este dilema sea el debate entre nominalismo y realismo. Una de las ideas básicas del primero -pues a él le pertenece, aunque puede ser aceptada por todas las posiciones- afirma que la sociedad "en última instancia" está compuesta por individuos, y solamente por ellos. Incluso Durkheim, en quien encontramos la más elaborada argumentación de una "conciencia colectiva", irreductible e independiente, si no previa a las conciencias individuales, como hemos visto en el capítulo 2 reconocía sin dificultad que "La célula viva no contiene más que partículas minerales, así como la sociedad sólo contiene individuos"³. Pero mientras en Durkheim esta cita implica la aparición de "propiedades emergentes" en un plano supra-celular, para un nominalista las propiedades del nivel supra-individual deberán explicarse en última instancia a través de las de sus partes componentes.

Y es que, como hemos dicho, la sociedad moderna se imagina a sí misma edificada en base a los individuos. Mientras ellos vienen a ser un dato primario, la sociedad sería una realidad derivada de aquéllos. Los individuos aparecen en escena dotados de una existencia pre-social; por ello la presencia de la sociedad tiende a ser calificada como antagónica con la autonomía individual. Recordemos cómo la prioridad que diversas corrientes centrales de la Sociología colocan en la sociedad se fundamenta en la naturaleza a-social --cuando no anti-social- que atribuyen al individuo.

Es claro, eso sí, que en la Sociología nominalismo y realismo se fusionan y superponen en las distintas escuelas que se han generado a lo largo del debate. Pero de otro lado comparten un supuesto básico, cual es el postular para la sociedad y el individuo conjuntos de rasgos independientes y excluyentes. Si bien se reconoce que un polo remite al otro, cada uno estaría constituido por un juego de categorías exclusivas; de este modo lo que pertenecería al individuo *no* pertenecería a la sociedad, y viceversa. Como si cada espacio reclamase la "propiedad privada" de sus respectivos caracteres

El meollo del problema está pues, en la "externalidad" que los distintos puntos de vista introducen entre ambos polos. Dicha relación externa conduce a buscar los nexos por el lado cronológico, para responder "quién precede a quién". Con frecuencia este rumbo pasa fácilmente de un terreno inmediato de percepción -los individuos contemporáneos en las sociedades contemporáneas- a un pasado finalmente *pre*-histórico -los orígenes de la humanidad-, y por lo mismo cognoscible sólo en términos muy precarios frente a las exigencias del problema. De alguna manera se piensa que

³ E. Durkheim: *Las Reglas...* (op. cit.), p. 15.

la "naturaleza" de las relaciones individuo-sociedad se pueden dilucidar en un supuesto "estado natural originario", al cual se le identifica con lo "primitivo". La incapacidad de este recurso para solucionar el dilema se pone de manifiesto cuando culmina en argumentos ideológicos excluyentes (el Durkheim "sociologizante". los "individualistas ontológicos"), o contemporizadores y moralizantes ("el individuo debe servir a sus semejantes", o "la sociedad existe para servir al individuo").

¿Hay cómo salir de la trampa de estas dicotomías? Creemos que sí. pero ello exige plantear el problema en otros términos. A tal efecto vamos a examinar una analogía que a muchos puede parecer humorística: el huevo y la gallina; ahora bien, las razones para ello no son nada arbitrarias. Para empezar, no seríamos los primeros en hacerlo la relación individuo-sociedad ha sido una y mil veces asimilada a esta realidad, en una clara homologación metafórica. Paradójicamente aquí deseamos mostrar cuán diferentes son las formas lógicas de ambos problemas, . pese a lo cual este ejercicio también revelará al mismo tiempo un punto formal en común, cual es la relación interna entre fenómenos aparentemente externos entre sí. Pero ello ya no es parte del problema sino de su solución.

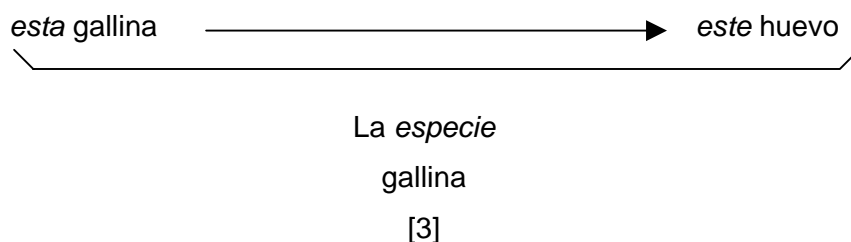
Entrando al tema, el "problema" es tal, y es insoluble, en la medida en que sea planteado como una sucesión cronológica, pues este camino exige que cada término sea considerado frente al otro como independiente, estático e *idéntico a sí mismo*. Sin embargo en la realidad todo ocurre inversamente. En el curso normal de las cosas el huevo deja de serlo y se convierte en gallina (o gallo); a su vez la gallina da lugar a nuevos huevos. El ejemplar adulto existe merced a la metamorfosis de la "forma-huevo" que da lugar a la "forma-gallina", y viceversa. Es decir, tanto el Ser del adulto como el del embrión no son "cosas" sino etapas, *momentos*⁴.

Ahora bien, para *cada caso* individualmente considerado, el estadio de huevo o de ejemplar adulto son excluyentes: no es posible ser los dos al mismo tiempo. Pero en lo que a *la especie* se refiere, estos distintos estadios tan sólo son fases simultáneas de un único proceso: la especie [3] comprende tanto al ejemplar adulto [1] como a su forma de reproducción [2], como se muestra el siguiente esquema:

[1]

[2]

⁴ Quizá el lector habrá notado en nuestro razonamiento las modaliddes que Marx emplea en El Capital en los capítulos sobre mercancía y dinero.



Se aprecia pues que el problema está mal planteado si sus términos se refieren a "este" huevo y a "esta" gallina como *meros individuos auto-determinados*. La especie es confundida con el ejemplar adulto empíricamente dado "la" gallina [3] es identificada (y confundida) con "esta" gallina [1]. Con el huevo [2] no hay confusión posible. tanto éste como el ejemplar adulto son estadios transitorios. De este modo, cuando el razonamiento queda presa de la mera sucesión diacrónica se obvia lo que es permanente, la existencia de la especie, incluyendo en ella su forma de reproducción.

En consecuencia. cualquier solución diacrónica al problema no vendrá por el lado del crecimiento genérico del individuo, sino por la evolución biológica de la especie como tal: es decir. explicando cómo se ha constituido un género como éste cuya reproducción es ovípara. Lo que nuestro razonamiento introduce es el desdoblamiento del fenómeno en dos niveles, los individuos y la especie, donde esta última puede ser entendida como el individuo en lo que tiene de universal. A todo esto -y como ya hemos advertido-., el argumento no puede ser tomado como un modelo isomórfico para la relación individuo-sociedad, pues en tal caso cada elemento componente y cada relación debiera encontrar su correspondencia en la realidad aludida⁵. El modelo no pretende valer en su contenido biológico, organicista, sino en su dimensión *dialéctica*.

¿Cuál es, pues. el sentido de esta analogía?: criticar el supuesto del "individuo aislado" como dato elemental, obvio y absoluto, ya sea para construir la realidad social (individualismo ontológico), o simplemente para reconstruirla (individualismo metodológico). Este punto es importante, pues al prescindir de la reflexión crítica sobre el nivel de las unidades elementales se deja todo el campo libre al sentido común individualista de la sociedad contemporánea. a sus ideologías espontáneas. Los

⁵ Tal sería el caso si-a modo de ejemplo- quisiéramos hacer equivaler la gallina a la sociedad y el huevo al individuo, lo cual carecería de todo sentido.

párrafos anteriores han querido sugerir un camino posible para evitarlo, y asumir la exigencia de elaborar en forma positiva y explícita todas las categorías conceptuales.

Pero vayamos ahora a su crítica sin analogías de por medio.

2. Dos Concepciones de Individuo

2.1. El Individuo Psico-biológico

¿Qué concepción del individuo se corresponde con una perspectiva que reduce a la sociedad a sus integrantes individuales?. Ella debería tener un carácter eminentemente psico-biológico, dado que ambos planos son las dimensiones más básicas y elementales del ser individual; es decir. a) con ellas se obtiene un "individuo mínimo", pero individuo al fin, y b) sin ellas no existiría individuo del cual hablar. Esta base a su vez permitiría constituir un "campo de relaciones elementales con el ambiente físico, relaciones que también serían independientes de la dimensión social.

Por el contrario, la dimensión social del individuo requiere de una base orgánica y psíquica que la sociedad como tal no puede explicar. En suma. siendo seres biológicos y psicológicos por su naturaleza primaria, las personas no serían en la misma forma, sociales; sólo adquirirían ese carácter después, y ya no de modo "natural". La socialidad humana termina adquiriendo así un carácter "derivado" -o de segundo orden-, *aunque las bases psico-físicas del individuo no sean capaces de constituirlo. ¿De dónde pues, se derivaría esta constitución?*

A nuestro parecer. si bien la postura individualista tiene un fondo de verdad, es unilateral e induce a error. Hemos visto cómo el individualismo metodológico afirma que en la sociedad los únicos actores son los individuos humanos, y ello es cierto, o plausible cuando menos. El problema radica en el *carácter* conferido por el individualismo metodológico a dicha tesis: la condición de premisa que le imprime trae consigo dar por sentado lo que el individuo es. Pero si el contenido del término no surge de un examen crítico, adoptará inevitablemente los significados del sentido común o de la ideología que estemos asumiendo. Por otro lado. dicho contenido tendrá que ser muy parco, quedando reducido a su mínima expresión debido a su intención apodíctica. Es cierto que en la sociedad no hay más que individuos, como unidades activas y conscientes; pero ellos no son simplemente seres psico-biológicos.

Ese organismo nervioso no es todavía el individuo al que accede el sociólogo, pues requiere además estar orientado hacia otros y poseer una cultura.

El individualismo metodológico da por sentado la existencia autónoma, aislada, del individuo humano. El individuo surge así como un absoluto cuya existencia no la debe a nadie, sino a sí mismo⁶. Abstraído de todo contexto social ese individuo viene a ser universal. Este ser compuesto de cuerpo y mente es, como habíamos dicho, el "mínimo de individuo" sobre el cual el razonamiento se inicia. Es redundante señalar los riesgos inminentes que corre esta tesis de confundir lo propio y específico de las sociedades en las que viven los sociólogos -por lo general modernos-. con los pretendidos rasgos del "individuo universal".

En la perspectiva sociológica que aquí proponemos se trata, por el contrario y desde el comienzo, de un *individuo social*. Ésta es, de otro lado, una noción compleja que se distancia deliberadamente de la noción espontánea de individuo tal cual se forma en la sociedad moderna. El individuo social lo es en virtud de haber absorbido (y formar parte de) un conjunto de relaciones sociales a través de las cuales convive con sus semejantes en un mundo cultural dinámico. Relaciones sociales y creación cultural son así los elementos *constitutivos* que confieren al individuo una dimensión social intrínseca. La Sociología no se juega en discutir la prioridad de la dimensión socio-cultural frente a la psico-biológica; le es suficiente mostrar que su campo no puede ser explicado desde la otra instancia, como lo revela el que la diversidad de las sociedades no guarde relación alguna con la homogeneidad bio-psíquica de la especie humana.

Ahora bien, la noción que esta Sociología tiene del individuo, el individuo social es, como cualquier otra, una noción construida. Anthony Giddens ha observado acertadamente que para el individuo metodológico están en discusión solamente los conceptos que designan colectividades, los cuales deberían probar su validez disolviéndose en unidades elementales según los criterios nominalistas. Por el contrario, los conceptos situados a nivel de las unidades elementales poseerían un carácter obvio, evidente⁷ -diríase "natural"-, como los teóricos liberales tienden a

⁶ El individuo explica; a su vez no necesita ser explicado. En las versiones no dialécticas del marxismo ocurre igual con referencia a la base económica, y en particular las fuerzas productivas. Lo que tienen en común es un modo mecánico de razonar.

⁷ Anthony Giddens: *Central Problems in Social Theory. Action, structure and contradiction un social analysis*, p. 95. Macmillan 1979. Las mismas ideas reaparecen en *The Constitution of Society. Toward a Theory of Structuration*, pp. 213-221. Polity Press, Cambridge 1984.

asumir. Sobre la base de tal supuesto el individualismo deja de ser simplemente metodológico, y pasa a tener un carácter *ontológico* al plantear no solamente la convivencia de “traducir” los términos complejos en sus unidades simples, sino a suponer que aquéllos se erigen como si fuesen LA realidad, y de manera unilateral –es decir, de manera absoluta- a partir de éstas.

2.2. El Individuo Social: el Aporte de Norbert Elias

Un pequeño libro de Norbert Elias, escrito con evidente intención y ánimo pedagógicos⁸, nos ofrece un punto de vista sobre el individuo que, siendo diametralmente opuesto al individualismo metodológico, permite al mismo tiempo evitar la reificación de las nociones y los fenómenos colectivos.

Según Elias el yo que la Sociología ha asumido convencionalmente es el de un hombre adulto carente de realciones sociales, “centrado en sí mismo, completamente solo, que además nunca fue niño” (p. 140)⁹. En contraste, para Elias los hombres contraen vínculos que no son solamente interdependencias funcionales debidas a la división del trabajo, sino también nexos emocionales, y ello sucede tanto en escenarios de pequeña como de gran escala (p.165). Por eso no existe y ni siquiera es imaginable el "yo" sin el "tu", el "ellos", el "nosotros".

"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" (p. 148).
"Se ve así lo equívoco que es el uso de conceptos como 'yo' o 'ego' independientemente de otras posiciones del entramado de relaciones al que se refieren los otros pronombres de la serie". (*Ibid.*)

⁸ N. Elias: *Sociología Fundamental*(1970). Geisa, Barcelona 1982. Elias es conocido mundialmente a través de una extraordinaria obra de juventud: *El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1933) (FCE, México 1987), si bien ella y su autor tuvieron que esperar varias décadas hasta recibir la atención que merecían. En cierta forma *Sociología...* es hechura de *El Proceso...*; por eso es curioso que Lewis Coser, reconociendo ampliamente los méritos de esta última, a la vez haya criticado de manera dura y unilateral a la otra. Véase su comentario en el AJS Vol. 86. Julio 1980.

⁹ “Desde niños se nos educa para ser adultos independientes, centrados en nosotros mismos, separados de todos los 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 ideal; lo que se es y lo que se debe ser”, pero “el sentimiento de la plena separación de los demás, de la clausura de la propia mismidad en el interior de uno, es, hasta donde puede verse, extraño par el niño pequeño.” (p. 143).

El *horno clausus* que Elias critica en la Sociología supone límites en verdad inexistentes entre las personas; en realidad el individuo en singular no sería distinguible de manera total y absoluta frente a los otros individuos. Ello se pondría de manifiesto, por ejemplo, en lo que se experimenta ante la muerte de una persona querida. Este acontecimiento

"no significa que haya sucedido algo en el 'mundo exterior' de los sobrevivientes que actúe en tanto que 'causa externa' sobre su 'interioridad'... La muerte de [la persona querida] significa que [uno] pierde parte de sí mismo. ...con la muerte de la persona querida [también] varía el equilibrio de todo su entramado personal de relaciones"(p. 164).

"Tal vez la relación con otra persona que anteriormente tenía un puesto marginal en el entramado personal de relaciones del superviviente, en la figuración de sus valencias, adquiera ahora una intensidad emocional de la que carecía antes. Tal vez la relación con otros, que quizá tenían para el superviviente una función específica como catalizadores o como figuras marginales y amistosas en la relación con la persona muerta. puede llegar ahora a enfriarse. En definitiva, se puede decir: cuando muere una persona querida varía toda la figuración de las valencias del superviviente, todo el equilibrio de su entramado de relaciones." (*id.*)¹⁰

Haciendo una comparación algo riesgosa, mientras una Sociología organicista equipararía a los individuos con las células de un organismo y a las instituciones con diversos órganos del mismo, el individualismo metodológico lo podría comparar con un protozooario que llevaría una vida autónoma, u opcionalmente, formaría parte de organismos multicelulares a modo de colonias organizadas. Por el contrario nosotros compararíamos a nuestro individuo social con una neurona, en tanto que su misma estructura interna anuncia su conexión con otras neuronas. Las relaciones son pues,

¹⁰ No podemos ahora exponer la categoría más importante que Elias propone en *Sociología....*: la de "figuración". Ella designa aproximadamente el margen de variaciones en los nexos, en el tejido de tensiones que componen un conjunto definido de personas -o más de un conjunto, si forman un conjunto mayor, como dos equipos de fútbol que juegan un partido. La figuración incluye intelecto y afectos, acciones y omisiones. Véanse en particular las pp. 154-160 de dicha obra.

rasgos constitutivos, primarios, *internos* a los individuos. Como dice Marx, "el hombre sólo puede individualizarse en sociedad"¹¹.

Somos conscientes que este es un nivel que linda con la metafísica y en el cual no cabe demostración concluyente alguna, sino tan sólo argumentaciones en el ámbito de lo plausible. Pero si de argumentos indirectos se trata veamos qué se desprende de la lingüística generativa de Noan Chomsky. Según Chomsky la capacidad lingüística es innata en el hombre; es parte de sus potencialidades cerebrales. El aprendizaje del habla consistiría por tanto en desarrollar una capacidad genéticamente instalada, al igual que la del estómago o los órganos sexuales¹². Forzando un poco los términos, el lenguaje vendría a ser algo así como un órgano más, o en una formulación más aceptable, una función particular de un órgano: el cerebro.

Sobre estas premisas, el hecho es que, *a diferencia de los "otros" órganos y funciones, el enguaje solamente puede activarse y funcionar en sociedad*. Es decir, algo considerado innato e inserto en la constitución de cada individuo sólo adquiriría vigencia práctica merced a su mundo social; incluso el individuo psico-biológico podría realizarse a plenitud, ser lo que puede llegar a ser, únicamente a través de su vínculo social con otros individuos. Si esto fuese así, la imagen del individuo aislado quedaría seriamente debilitada¹³.

Ahora bien, aunque no creemos que la contradiga, la perspectiva de Elias no parece dar un lugar suficientemente explícito a la *irreductibilidad* recíproca de individuo y sociedad: la "otra cara de la medalla" de una relación interna. La alusión a las relaciones sociales plantea de inmediato que sopesemos el considerarlas como el campo por excelencia de la Sociología -en rigor, la Sociología puede entenderse como el estudio de las relaciones sociales. Claro está, si la relación social llegara a conceptualizarse como un conjunto de fenómenos *sui generis* que no requiriese aludir

¹¹ Karl Marx: *Elementos Fundamentales...*, p.4.

¹² Obviamente para desarrollar este argumento no necesitamos pronunciarnos sobre la validez de las teorías de Chomsky, tema que de por sí puede constituir un campo especializado de la lingüística. En nuestro medio la escuela de Chomsky es asumida por Mario Montalbetti.

¹³ Al reducir su concepción del individuo a lo "psico-biológico", el individualismo metodológico no podría aceptar las teorías de Chomsky y quedar incólume, pues el lenguaje no es un fenómeno cuyas bases sean puramente psíquicas, como sí lo son la percepción, la memoria, o los sentimientos. Ahora bien, la "relacionalidad" del individuo también se manifiesta en su dotación sexual, pues no se es individuo a secas: se es varón o mujer, y en razón de esas diferencias se establecen relaciones sexuales. Pero *en su base biológica* este hecho no es específicamente humano, por ello hemos utilizado más bien el ejemplo del lenguaje. De todos modos la diferencia entre el ser humano y los animales es un complejo tema que

a los individuos en cuanto tales, la Sociología podría convertir lo social en un mundo autónomo, como a menudo ha ocurrido de hecho. Sin embargo no vemos en ello ninguna necesidad: no es preciso, en contra de lo que sostenía Durkheim, trazar un cerco alrededor de los fenómenos sociales para que ellos adquieran "ciudadanía sociológica". Por el contrario, antes bien así podrían restarse importantes posibilidades para comprenderlos; los fenómenos sociales, vamos a sostenerlo, tienen una textura individual.

3. La Textura Individual de los Fenómenos Sociales

Con esta expresión aludimos a las implicancias que para la sociedad tiene el estar compuesta por seres marcados por las condiciones de la existencia humana, el mundo social en modo alguno es reducible al plano individual; sin embargo, tiene dicha "textura", si bien ella puede tener una significación muy variable según los casos. La textura individual es el impacto que diversas características *humanas asentadas en los individuos*, y únicamente en ellos, dejan sentir su efecto en el mundo social. Nos referimos a "la condición" o "existencia" humanas: vida, muerte, razón, sentimiento, sufrimiento, goce, temor, esperanza, etc. Las sociedades en general no nacen ni mueren, y de hecho son extrañas a las otras vivencias. Si en consecuencia todas éstas hacen una diferencia capital entre individuo y sociedad, vale la pena hacerse preguntas como esta: ¿cómo serían los hombres si dispusiesen de la inmortalidad?, y *¿cómo sería la sociedad si estuviese formada por hombres inmortales?*

La pregunta puede parecer insólita y absurda, pero se trata en el fondo de un artificio metodológico: imaginarse cómo serían los seres humanos si careciesen de algunas de sus cualidades más distintivas, para establecer su alcance en ellos y en la sociedad. Si los hombres no muriesen, no podrían tener miedo a la muerte, ¿serían entonces religiosos?; en todo caso, ¿qué tan distintas serían entonces a las religiones que ahora conocemos? Tampoco podrían existir sacrificios humanos, o actos heroicos. De otro lado si no existiese la muerte no podrían haber delitos contra la vida, y la "pena máxima" sería otra (¿quizá cadena perpetua, por toda la eternidad?). Y Durkheim no hubiese podido escribir una de sus principales obras: *EL Suicidio*.

sigue sujeto a controversia; véase por ejemplo el sugerente libro de Mary Midgley *Bestia y Hombre*. Las raíces de la naturaleza humana. FCE, México 1989.

Por otra parte qué, ¿qué ocurriría con nuestras ambiciones si dispusiésemos de toda la eternidad para cumplir nuestros fines? Obviamente todo esto no es sino un "experimento mental", y en consecuencia somos nosotros quienes ponemos las reglas de juego; así, de momento los hemos hecho inmortales y hemos aplacado sus ambiciones, ¿pero serían también inmunes al sufrimiento, físico y/o psíquico?. Asumamos que también lo sean, pues estos fenómenos también son típicamente individuales -las sociedades no "sufren".

Incapaces de sufrir, a los hombres también les sería imposible hacer sufrir; es decir, de un lado no podrían existir el masoquismo, o el sadismo, y del otro tampoco habría forma posible de castigo. En suma, todo actuar humano estaría, no digamos permitido -porque si todo está permitido no se trata de "permiso" alguno-, sino que más bien todo estaría dentro de lo posible. En consecuencia, no cabría la existencia de ninguna forma de sanción judicial o moral. De otro lado, desconociendo el sufrimiento, ¿qué tipo de literatura podrá entonces escribirse?, ¿o qué tipo de pensamiento filosófico?

¿Y los haremos capaces de amar, espiritual y/o físicamente? (¿Puede existir amor físico si el amor espiritual está fuera de toda posibilidad?) Pues si los hombres careciesen de capacidad para sufrir y amar, los sentimientos no tendrían por qué, para qué ni cómo ser educados; en consecuencia las familias carecerían de esa dimensión expresiva. En rigor no existirían familias, sino a lo sumo parejas con hijos; sin embargo como la educación de los sentimientos sería superflua, los hijos -mejor dicho, los vástagos- una vez nacidos podrían quedar a cargo de espacios institucionales especializados. De otro lado, sin amor ni sufrimiento, ahora ya no estaría en cuestión qué *tipo* de expresiones literarias y artísticas existirían, pues no cabría ninguna.

Es innecesario llevar más allá este experimento. El caso es que, *al eliminar las condiciones existencia/es del individuo, terminamos suprimiendo toda vida social*. La conclusión inmediata de este argumento es que la vida en sociedad en su totalidad, tal como la conocemos, descansa en, o cuando menos recibe la presencia constituyente del plano individual. Cabe advertir, eso sí, que esta dimensión existencial no tiene por qué ser reducida a aspectos "subjetivos". Es verdad que en mucho tiene ese carácter, por ejemplo la vida y la muerte, pero en modo alguno se agota en ello, como este mismo ejemplo lo muestra: cada sociedad afronta el nacimiento de nuevos integrantes, su crecimiento y conversión en miembros plenos, así como el retiro y la desaparición

de los más antiguos. Estos aspectos corresponden a lo que denominamos la "textura individual" de los fenómenos sociales.

Ahora bien, buscando entender la sociedad al llegar a la conclusión anterior, ¿no recaemos acaso en un individualismo extremo?. En verdad no hay tal, pues si bien toda la vida social tendría un "anclaje" en rasgos específicos al individuo, hemos visto mediante las reflexiones previas sobre la constitución del "yo" que ese individuo ya no es más el individuo aislado: nacer y morir, razonar, sufrir y gozar, no son ya propiedades de un ente bio-psicológico autónomo, sino de un ser socialmente constituido, y nada de lo que nuestro experimento mental ha permitido concluir desdice la argumentación anterior. Por tanto, como resultado general podemos afirmar que el individuo es absolutamente social y la sociedad es absolutamente individual. Ocurre que ninguna instancia tiene la "propiedad privada" de actividad ni fenómeno alguno; como hemos visto, la presencia de éstos en cualquiera de ellas no excluye su presencia en la(s) otra(s).

Sociedad e individuo quizá no serían pues, sino dos maneras de hablar del medio humano, ¿pero es ello una conclusión sostenible?.

3.1. ¿Sólo dos Formas de Hablar?

Examinemos esta posibilidad. Así, ¿a qué alude el concepto de "migración" sino al comportamiento masivo en el tiempo de un conjunto de individuos, que deciden cambiar sus posibilidades de vida al trasladar su residencia a otra demarcación territorial?. No puede decirse -aún cuando algunos lo hagan- que el desplazamiento de los individuos "se deba a" la migración, ni que ella sea "el efecto" del desplazamiento de éstos. Muy de otra manera la migración, en su inmediatez, consiste en dicho desplazamiento.

Claro está, hay una gran diferencia entre la percepción y las vivencias de quienes llevan sobre sí la parte activa del proceso -los migrantes--, y quienes tan sólo reciben su impacto: en el lugar de origen, los que no migraron; en el punto de llegada, quienes lo habitaban previamente. Son estos "actores pasivos" quienes se encontrarán con "la emigración", o con "la invasión", pero la diferencia está simplemente en la percepción que cada uno tiene; en cuanto a "los hechos en sí", la migración no es sino el desplazamiento de los individuos.

Veamos otro ejemplo. En un proceso de "expansión urbana" cambiará la tenencia, propiedad y uso de la tierra, y diversos grupos van a ocupar nuevas posiciones. Unos conseguirán la tierra, mientras otros se deshacen de ella (por venta) o la pierden (ante una invasión). Las metas de los primeros empiezan a convertirse en realidad mientras que los segundos ven reducirse sus posibilidades. Todo lo dicho no hace más que expresar a nivel de los individuos lo que está encerrado en tal proceso de expansión urbana. Lo mismo podría decirse de otros procesos y relaciones sociales: la diferenciación social tiene lugar, por ejemplo, en una cierta especialización de tareas que finalmente recaen en individuos determinados. La "diferenciación social" se traduce en "especialización" de instituciones, grupos e individuos.

Podríamos a esta correspondencia o paralelismo llamarla "correlato". Éste sería el *modo de manifestarse* de los fenómenos sociales globales en los individuos, o a la inversa, el efecto agregado que éstos tienen. A diferencia de una relación causal, donde hay dos tipos de entidades (la "causa" y el "efecto") en el correlato sólo hay una; por tanto no puede asumirse una prioridad ni cronológica ni "ontológica" de la sociedad frente al individuo. Llevando al límite este enfoque, y como hemos sugerido, podría decirse que ambos planos no son sino dos diferentes lenguajes sobre el mismo objeto: los fenómenos sociales.

A esto es donde nos conducen las versiones más extremas del "individualismo metodológico", pero inclinándose totalmente hacia el *lenguaje* centrado en los individuos y con una aversión igualmente neta contra las nociones que aludan a fenómenos globales. Sin embargo, como hemos visto en el capítulo anterior, Popper o Boudon no aceptarían esta dimensión existencial de los individuos como sociológicamente pertinente. Es en ésta, la cual tiene lugar sólo en los individuos y no en la sociedad, donde se fundamenta el que para nosotros los dos planos existan como algo más que dos lenguajes: ellos remiten a *realidades* diferentes.

Por ello es que el énfasis en la "unidad" de estas instancias en modo alguno puede desconocer la legítima especificidad de cada una: esta identidad entre *lo individual* y *lo social* no niega que existan, de un lado los individuos con su dimensión existencial incluida, y del otro, espacios de socialidad más o menos cristalizados o institucionalizados. Esto es lo que encontramos a través de la incidencia recíproca entre fenómenos que pertenecen a uno u otro plano, o en la existencia de distintos

tiempos, los cuales lejos de coincidir se diferencian y entrecruzan. Examinemos sucesivamente ambos problemas, los cuales están muy imbricados entre sí.

3.2. La Especificidad del Individuo y de la Sociedad

El defecto de la noción de "correlato" es que en el límite borra toda distinción entre individuo y sociedad y convierte el paso de un plano al otro en un simple juego deductivo, o inductivo. ¿Pero es que acaso obtendríamos la historia del Perú si tuviésemos a nuestra disposición las biografías de todos los peruanos, así como de los extranjeros que han tenido que ver con los peruanos? Por ejemplo, ¿sabríamos si la sociedad en cuestión es un mundo predominantemente urbano, o rural?, ¿industrial o agrícola?, ¿si se encuentra atravesando un ciclo de prosperidad, o de decadencia?, ¿si dispone de autonomía política, o se encuentra dominada? Son preguntas que no pueden responderse en el plano de las muchas biografías de los individuos, pues aluden a *circunstancias* englobantes.

¿Qué *horizontes* colocan tales circunstancias a los proyectos individuales? De otro lado, ¿en qué medida tales metas y proyectos coinciden, por ejemplo, con las "metas nacionales" de ideólogos y políticos, quienes pueden intentar colocar su accionar y sus pensamientos, así como el accionar y las decisiones de los demás, tras el logro de "metas históricas"? Por último, junto con los efectos "objetivos" del comportamiento a este nivel agregado los sentimientos se neutralizan, sobre todo con el correr del tiempo, con lo cual se vuelven "invisibles" para una lectura puramente "social" de los hechos, y sin embargo ello no significa que desaparezcan del plano individual, ni que dejen de tener una mayor o menor eficacia en el plano colectivo.

Una de las coordenadas que estructuran la dinámica de cualquier sociedad consiste en que la continuidad, la permanencia de la vida social, tiene lugar a través de individuos efímeros que entran y salen de este mundo: los individuos pasamos mientras la sociedad queda. El ritmo fluctuante pero ininterrumpido de la sociedad, de duración y curso indefinidos y diversos, se sostiene en pequeños ciclos biográficos, cada uno de los cuales, luego de un comienzo puesto al azar (el nacimiento) tiene un seguro final (la muerte); entre ambos extremos se sitúan etapas socialmente

establecidas y normadas: el crecimiento, aprendizajes diversos, la asunción de ciertos roles a la par del abandono de otros, etc.

El "tiempo individual" es así, muy distinto objetiva y subjetivamente al "tiempo social", sujeto a ritmos, ciclos, etc., por completo diferentes. Quizá debiéramos hablar en cada caso de los tiempos, o ritmos (*es decir, en plural*) pero no entraremos por ahora en estas importantes derivaciones. En todo caso, por encima de esa diversidad el tiempo social asume una forma muy distinta a la del tiempo biográfico o *ciclo vital* de los individuos. De este modo, la coincidencia plena -la absorción de alguno de ellos en el otro, la posibilidad de pasar deductivamente de uno a otro plano-, y por lo tanto un puro y simple "correlato", es imposible. Tal irreductibilidad nos lleva a examinar y desarrollar una propuesta para mediar entre estos niveles.

3.3. Inquietudes Personales .y Problemas Públicos

Para Charles Wright Mills, tal como él lo expone en una obra ya clásica¹⁴, la imaginación sociológica consiste en la capacidad de vincular las inquietudes personales con los grandes problemas públicos de una época, y establecer así puentes entre biografía e historia, puentes de suma importancia para que los individuos puedan orientarse en la época y en la sociedad en que viven. En sus propias palabras:

"Cuando en una ciudad de 100,000 habitantes sólo carece de trabajo un hombre, eso constituye su inquietud personal, y para aliviarla atendemos propiamente al carácter de aquel hombre, a sus capacidades y a sus oportunidades inmediatas. Pero cuando en una nación de 50 millones de trabajadores 15 millones carecen de trabajo, eso constituye un problema público, y no podemos esperar encontrarle solución dentro del margen de oportunidades abiertas a un solo individuo. Se ha venido abajo la estructura de oportunidades misma. ...

¹⁴ Charles W. Mills: *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, 1959. Hay edición castellana en el FCE, México.

Veamos la guerra. El problema personal de la guerra, cuando se presenta, puede consistir en cómo sobrevivir o cómo morir con honor, cómo enriquecerse con ella, cómo trepar a lo más alto del aparato militar de seguridad, o cómo contribuir a ponerle término. ... Pero los problemas estructurales de la guerra se refieren a sus causas, a qué tipo de hombres pone ella al mando, a sus efectos sobre las instituciones económicas y políticas, de la familia y de la religión, a la irresponsabilidad desorganizada de un mundo de Estados-naciones.

Mientras una economía esté organizada de manera que haya crisis, el problema del desempleo no admite una solución personal. Mientras la guerra sea inherente al sistema de Estados-naciones y a la desigual industrialización del mundo, el individuo común en su medio restringido será impotente -con ayuda psiquiátrica o sin ella- para resolver las inquietudes que este sistema o falta de sistema le impone. Mientras la familia como institución convierta a las mujeres en adorables esclavas y a los hombres en sus principales proveedores y dependientes aún no destetados, el problema de un matrimonio satisfactorio no puede tener una solución puramente privada. Mientras la megalópolis superdesarrollada y el automóvil superdesarrollado sean rasgos constitutivos de la sociedad superdesarrollada, los problemas de la vida urbana no podrán resolverlos ni el ingenio personal ni la riqueza privada."¹⁵

Si bien Mills pone de manifiesto la *correspondencia* entre ambos niveles, estrictamente hablando no se trata de un "correlato", pues las "inquietudes personales" no son idénticos con los "problemas públicos": el problema del desempleado no es lo mismo que el desempleo; el del soldado no es lo mismo que la guerra. Aquí hay dos niveles, simultáneos pero distintos y ni siquiera necesariamente paralelos. Esta distinción es además clave para discernir la estructura social a través de las formas de diferenciación: los negros, los blancos y los indios, las mujeres y los hombres, los jóvenes frente a viejos y adultos, tendrán diferentes inquietudes.

En un proceso histórico tendremos el entrecruce de las trayectorias individuales más dispares; y todas ellas se van a encontrar en "correspondencia" con la historia, aún

cuando lo hagan mediante diferentes aristas del proceso global. Este es uno de los aportes de Mills; el problema con su propuesta radica más bien en que ello parece ocurrir en una sola dirección: la biografía refleja la historia. ¿Dónde quedaría entonces, un espacio teórico para dar cuenta de la materialidad y la eficacia propias del plano individual?.

Claro está, su formulación puede permitir pensar una relación en dos sentidos entre biografía e historia en el campo metodológico, pues al realizar una investigación un plano puede servir como correctivo al otro. Sin embargo, en lo que a la teoría respecta la relación "típica" se establece desde la sociedad hacia el individuo; es decir, es la primera la que puede explicar al segundo, y en modo alguno al revés. ¿Es posible plantear esa reversión?, ¿le competiría hacerlo a la Sociología, o a los sociólogos?, ¿y tienen alguna importancia las fronteras entre las ciencias a estas alturas del partido?.

Al observar la textura individual del mundo social, atendiendo en particular al tiempo biográfico, encontramos que cada individuo quiere vivir su vida, y si puede, disfrutar de ella. Por lo general no piensa que vaya a tener otra -en esta sociedad no se cree en la reencarnación-, y aún en tal caso no estará dispuesto a desperdiciar ésta. Por ello se traza metas para vivirla; un "proyecto", como decía Sartre. Las aspiraciones individuales, aislada o colectivamente, buscan convertirse en realidad poniendo en juego los recursos disponibles para enfrentar circunstancias que deben ser superadas. y en ello los individuos pueden sentirse confiados o inseguros, indignados o serenos, con la moral alta o con la moral baja, seguros de la legitimidad de su acción o sin convicción, fuertes o indefensos, valientes o temerosos.

Este campo, al que por ahora designaremos como un plano *moral*, incide en el comportamiento individual y colectivo, en el nivel y fuerza de las organizaciones, y de hecho repercute en fenómenos de carácter netamente macro-sociológico. El punto a destacar es que la moral, si por una parte es una resultante de múltiples circunstancias sociales -en modo alguno atribuimos al plano individual ser la "causa" de la moral-, por otra *reside* en los individuos, como una más de sus dimensiones existenciales, y *desde ahí* ejerce una determinada eficacia sobre otros niveles significativos del mundo social.

¹⁵ *Ibid.*, Cap. I.

Las vicisitudes de la vida social -muy en particular la política- dependen en mucho de esta dimensión; tal es el caso de la moral traducida colectivamente en acción. Por ejemplo, quienes a mediados de 1987 opinaban en las encuestas en contra de la estatificación de la banca manifestaban una *convicción* mucho más firme que quienes se manifestaban a favor, lo cual incidía en las posibilidades de cada punto de vista. Cuando hay una "moral alta" el plano (y el tiempo) individual y el colectivo se confunden en la conciencia de los participantes, y asumen una estatura "histórica". Pero sólo a través de un marco teórico que trascienda esas percepciones se puede mantener una distinción que no depende de la subjetividad transitoria de las personas. Esto lo veremos en forma más detallada en el punto siguiente.

4. Tiempo Social y Tiempo Individual

Sabemos que el tiempo social es concebido de muy variadas formas según la sociedad en cuestión. En algunas es pensado como un gran ciclo cósmico, a cuyo término todo puede empezar otra vez, o invertir el orden actual. O salir de este mundo al "fin de los tiempos", por ejemplo a través de un Juicio Final. Otras sociedades imaginan su devenir como una continuidad fluida entre pasado, presente y futuro; un tiempo lineal, signado por un progreso continuo, o a saltos, pero irreversible. Entre nosotros es muy común una noción de la Historia basada en esta última imagen.

Superponiéndose en gran parte con ella surge la figura de un tiempo abstracto, objetivado por ejemplo a través de un calendario -diríase- cósmico, el cual tiene una manifestación cotidiana en las "fechas". Ellas permiten ordenar "cronológicamente" los acontecimientos de una manera aparentemente absoluta. De esta manera el espacio pasa a un plano muy secundario, como si hubiera un mero y único escenario de la "historia universal". Ella conecta linealmente un acontecimiento con otro, creando así un "tiempo universal". No es necesario decir que este tiempo abstracto es significativo sólo merced a determinadas condiciones sociales y complejas operaciones intelectuales; en modo alguno es una noción "natural" o espontánea.

Esto mismo ocurre con el tiempo individual. Ahora bien, a diferencia de Occidente moderno, el "individuo" no puede ser una instancia ordenadora del mundo, centro de derechos y obligaciones, por ejemplo en una sociedad marcada por organizaciones religioso-corporativas, como las castas, y que crea en la reencarnación. Así, en la religión hindú el curso de cada individuo empíricamente dado no coincide con su

biografía, pues aquél comprenderá las anteriores reencarnaciones así como las que aún le falta por recorrer. Derechos y obligaciones se definen por la pertenencia a la casta, y ella a su vez por el grado de "karma" que le corresponde.

Claro está, como dice Louis Dumont¹⁶, no es que los hindúes desconozcan el "yo"; sus pronombres personales son los mismos que entre nosotros y los utilizan de la misma manera. Pero ello no significa que "el individuo", esa categoría tan central de nuestra cultura, sea un criterio ordenador de la realidad. En rigor, el problema "individuo-sociedad" sólo puede presentarse en la plena extensión de la palabra ahí donde la categoría "individuo" se haya constituido. Por encima de las circunstancias que explican tal constitución, ella es para nosotros un ineludible punto de partida.

Al reflexionar sobre la relación entre los distintos "tiempos" debemos tener en claro que ellos construyen entre sí nexos muy complejos. Así, aunque el "tiempo social" alcanza períodos evidentemente mayores que el "tiempo individual", existen por ejemplo coyunturas o períodos de crisis sociales muy *intensos*; son -decisivos para la sociedad en su conjunto, y tienen lugar en un lapso muy breve, que puede abarcar tan sólo una fracción pequeña del tiempo biográfico. Por eso generaciones enteras pueden sentirse súbitamente "desubicadas" ante transformaciones drásticas, y experimentar un corte en sus vidas, una ruptura.

Entre las metas individuales, los proyectos políticos y los grandes desenlaces históricos, las correspondencias llegan a ser muy estrechas o muy lejanas, según los casos. Reflexionando sobre el tiempo revolucionario Mariátegui ha esbozado algunas de estas distancias:

"El progreso -o el proceso humano- se cumple por etapas. Por consiguiente, la humanidad tiene perennemente la necesidad de sentirse próxima a una meta. La meta de hoy no será seguramente la meta de mañana; pero, para la teoría humana en marcha, es la meta final. El mesiánico milenio no vendrá nunca. El hombre llega para partir de nuevo. No puede, sin embargo, prescindir de la creencia de que la nueva jornada es la jornada definitiva. Ninguna revolución prevé la revolución que vendrá después, aunque en la entraña porte su germen. Para el hombre, como sujeto de la historia, no existe sino su propia y personal realidad. No le interesa la lucha abstractamente sino su lucha

concretamente. El proletariado revolucionario, por ende, vive la realidad de una lucha fina. La humanidad, en tanto, desde un punto de vista abstracto, vive la ilusión de una lucha final."¹⁷

Varios supuestos estructuran este razonamiento; entre ellos la presencia de una concepción sutil pero inequívocamente teleológica de la historia: el "progreso" o "proceso" humano, también la existencia de etapas; en un párrafo posterior Mariátegui afirma la continuidad entre las revoluciones francesa y soviética. Pero además en el texto aparece la diferencia entre un tiempo abstracto que *no tiene fin ni finalidad*, y la necesidad de los sujetos de carne y hueso de imaginar una meta definitiva; sin ello no podrían dar de sí hasta la última de sus energías¹⁸. Para el escéptico la lucha final no es sino una fantasía; para el revolucionario es una realidad total. Para Mariátegui es una realidad creada: el caso es que, exitosas o fracasadas, las revoluciones han existido en tanto en ellas los hombres han librado su lucha "final", aunque siguieran luchando después.

Tiempo individual y tiempo social, o histórico, se imbrican e incluso puede parecer que se fusionan, pero no se confunden. Los fenómenos sociales, sin dejar de ser tales, tienen una *textura individual*. Construir esa tesis es lo que hemos intentado hacer en estas páginas.

¹⁶ Louis Dumont: *La civilización India y Nosotros*. Alianza Universidad, Madrid 1989.

¹⁷ "La Lucha Final" (Marzo, 1925). *El Alma Matinal*, y *Otras Estaciones del Hombre de Hoy*, pp., 29-30.

¹⁸ Esta idea podríamos ligarla a la siguiente proclama de Marx Weber: "Es completamente cierto, y así lo prueba la Historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible, si no se intenta lo imposible una y otra vez. Pero para ser capaz de hacer esto no sólo hay que ser un caudillo, sino también un héroe en el sentido más sencillo de la palabra." Marx Weber: "La Política como Vocación" (1919), en *El Político y el Científico*, p. 178. Alianza Editorial, Madrid 1986.