

HM  
1276  
.E4518  
1990



norbert elias

# la sociedad de los individuos

ensayos

Edición de Michael Schröter

Traducción de José Antonio Alemany

Edición: José Antonio Alemany Barf  
Ediciones 62 s/a., Provença 21

Ediciones Península

A mis amigos  
Hermann y Elke Korte

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

Diseño y cubierta: Loni Geest y Tone Hoverstad.

Primera edición: octubre de 1990.

Título original: *Die Gesellschaft der Individuen*.

© Norbert Elias, 1987.

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

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

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

ISBN: 84-297-3158-X.

Depósito legal: B. 31.840-1990.

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

### *Nota de la edición*

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

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

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

MICHAEL SCHRÖTER

## Prólogo \*

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

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

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



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

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

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

\* *Über den Prozeß der Zivilisation.*

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

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

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

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

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

## I.

### La sociedad de los individuos (1939)

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

Recordemos, por ejemplo, los dos poemas siguientes:

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

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

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

## 4

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

## 5

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

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

---

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

## 6

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

## 7

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

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

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

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

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

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

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



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

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

## II.

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

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

## Sumario

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

