

DIALÉCTICA INDIVIDUO-SOCIEDAD¹

INDIVIDUAL-SOCIETY DIALECTIC

Roberto Ayala Saavedra*

Tipo de documento: ensayo académico

Fecha de ingreso: 12/02/2024 • Fecha de aceptación: 12/12/2024

RESUMEN

El artículo aborda un tema teórico: la relación ‘individuo/sociedad’ en la teoría sociológica, desde una perspectiva dialéctica. Revisa algunos de los principales enfoques conceptuales y aborda críticamente sus argumentos. Se centra en una crítica del ‘holismo’ y sobre todo del individualismo metodológico, exponiendo una propuesta de articulación adecuada.

Palabras clave: individualismo metodológico, sistema, libertad, subjetividad

ABSTRACT

The article addresses a theoretical topic: the individual/society relationship in sociological theory, from a dialectical perspective. Reviews some of the main conceptual approaches and critically addresses their arguments. It focuses on a critique of ‘holism’ and especially of methodological individualism, exposing a proposal for adequate articulation.

Keywords: methodological individualism, system, freedom, subjectivity

1 El artículo se inscribe en el proyecto de estudio e investigación del autor.

* Universidad de Costa Rica, San Pedro de Montes de Oca, San José, Costa Rica.
<https://orcid.org/0009-0005-8436-5000>
raas4758a@yahoo.com.ar

*‘Ser humano es ver qué podemos hacer
con lo que otros han hecho de nosotros’.*
Parafraseando a Sartre.

‘El Homo sapiens es siempre también Homo socius’.
Berger/Luckmann.

*“El hombre es, en el sentido más literal, un zóonpolitikon;
no solamente un animal social, sino un animal
que solo puede individualizarse en la sociedad”*
Marx.

*‘Entre mi fobia social y mi temor a la soledad,
no sé con cuál quedarme’*
Tute.

El tema de este texto es la relación ‘individuo/sociedad’, la dialéctica de individuo/sociedad, en el marco de la Sociología como disciplina. Partimos de la Sociología como una teoría general de la sociedad, como la investigación y reflexión sistemática, empíricamente controlada, sobre las condiciones de la vida social. La ‘sociedad’ se compone de individuos y grupos, y de las relaciones en que se encuentran inmersos, que dan lugar a, producen, características y cualidades no presentes previamente en los componentes, las características ‘emergentes’. De acá arranca una larga disputa, un largo debate entre individualistas y ‘holistas’, entre la primacía de la subjetividad o de la objetividad, de la acción o de las estructuras, de la conciencia individual o de los usos, costumbres, convenciones, tradiciones y marcos culturales que operan sobre los individuos, de la libertad individual o de las constricciones y condicionamientos, del proceso objetivo y la acción consciente, de las explicaciones ‘psicologistas’ o ‘sociologistas’.

Desde un punto de vista dialéctico, lo primero es rechazar el dualismo de pares antagónicos, el binarismo de polos opuestos mutuamente excluyentes, mecánicamente relacionados. Un abordaje adecuado, de la intuitivamente evidente conexión, hay que buscarlo en la relación/mediación entre ambos términos, en la acción recíproca (una relación estructurada y dinámica, constructiva), no en el

individuo aislado, tampoco en las totalidades a priori (‘holismo’)². Por ‘sociedad’, entonces, entendemos una totalidad relacional compleja en devenir, una multiplicidad estructurada-jerarquizada, que se mueve a partir de sus tensiones internas y de la relación de los seres humanos con su entorno natural. La totalidad social, como aproximación conceptual, como recurso teórico-metodológico que busca reproducir lo real, no es un plano, se compone de diversos niveles de complejidad y organización interrelacionados y que se afectan, se producen recíprocamente. Articula esferas y dimensiones, que se combinan, moviéndose a ritmos propios, con cierta autonomía en el marco de la unidad dialéctica, que es una relación

2 La dialéctica es el pensamiento de lo complejo en devenir, de la multiplicidad estructurada y jerarquizada, que se mueve, se produce, a partir de sus diferencias y tensiones internas y su relación con el entorno. La dialéctica como método incorpora un momento empírico, fenoménico, formalista, hermenéutico, en una perspectiva onto-epistemológica que quiere captar lo real como proceso. Aplicada a lo real social, busca elaborar conceptualmente lo histórico-social como relacionalidad y praxis social, como actividad de autoproducción humana, crecientemente consciente. Es una lógica de lo posible, que fundamenta el pensamiento crítico. Comprender lo real es captarlo en su automovimiento, en su autonegación, para poder intervenir consciente y racionalmente sobre sus tendencias.

abierta, en espiral. Así, lo fundamental, desde una perspectiva dialéctica, es la relacionalidad, históricamente desplegada, el funcionamiento tensionado que en cierto punto produce re-estructuraciones. Si el individuo humano es desde su origen un ser social, significa que el individuo está siempre socialmente situado. De eso partimos.

No hay 'individuo', hay individuo social; no hay ser humano fuera de la interacción social, es decir, fuera de la relación con otros seres humanos³. El Homo Sapiens es siempre también Homo Socius (Berger y Luckmann, 1976). Decir que la acción social está orientada a 'otro', es reconocer que ese 'otro' es preexistente, que la acción está colocada en la interacción, en la relacionalidad. Lo humano no se define solo biogenéticamente, se define bio-psico-socialmente. Un individuo es siempre, desde el inicio, social, porque desde que nace, o casi, entra en un proceso de socialización. En el momento en que nace un individuo es humano desde un punto de vista biogenético y de las potencialidades correspondientes. Pero esas potencialidades no se despliegan automáticamente. En el momento del nacimiento, lo humano es una potencialidad que tiene que desplegarse en el proceso de maduración/desarrollo, que solo se da en el marco de la relación con otros (que es una característica de todos los mamíferos), en la interacción con otros. Como dice Marx, los seres humanos no son sólo seres sociales, sino que sólo en el marco de la relación con otros, los individuos desarrollan una identidad personal, un Yo (Marx, 1977); es decir, el Yo, la identidad personal, la percepción de sí, sólo se desarrolla en el marco de un 'nosotros', en la relación con otros, con otros seres humanos. El *ego* sólo surge en el marco del *socius* (en la tensión entre el 'ello' y el 'superyó'); el 'self' es una individualización de lo social, lo social se encuentra individualizado en el 'self'. En otros términos, el Yo surge, o se descubre a sí, reflexivamente, en

la praxis social, en la actividad asociada sobre el entorno; la consciencia surge en la acción, ontogenética y filogenéticamente. En la acción los individuos se exteriorizan, expresan su ser. Reflexionando sobre los resultados y características de su acción, los individuos, en la intersubjetividad, toman conciencia de su Yo, como origen intencional de la acción. Se descubren a sí mismos en su actuar asociado.

INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

Las teorías individualistas ignoran el carácter social del conocimiento. Los individuos jóvenes construyen sus esquemas básicos de razonamiento y su representación de la realidad, construyen el conocimiento, operando sobre el mundo, en la acción (Piaget, 1968). El conocimiento surge de la acción-praxis, es praxis, e informa la praxis, la torna racional. Así surge el saber social, el acervo de conocimiento, al que tiene acceso y del que dispone cada individuo en su proceso de formación. Los individuos construyen conocimiento participando de e incorporando el saber social acumulado, y desde ahí aportan al acervo. El individualismo metodológico, parte del individuo, del individuo en cuanto tal, en tanto aislado, de su intención y de su actuar, es decir, del fenómeno inmediatamente observable, y, a partir de ahí, trata de construir una Sociología. Una perspectiva que en el pensamiento sobre lo social podemos encontrar ya con toda claridad en Th. Hobbes, que fue objeto de una elaboración sistemática por J. S. Mill y que conquistó una posición claramente dominante en la teoría económica ortodoxa (con las insuperables dificultades en macroeconomía).

Para el I.M. todos los fenómenos sociales son explicables por las propiedades de los individuos (metas, creencias, acciones) y relaciones interpersonales; no solo las acciones en el ámbito de la vida diaria, también las estructuras, procesos y movimientos históricos; los entes supraindividuales (clases sociales, instituciones, Estados) no son más que la suma, concatenación, de los individuos que los componen. La sociedad entonces es pensada como agregado de los individuos, sus estados mentales (que son difíciles de establecer, requiriendo

3 "el hombre es, en el sentido más literal, un *zóon-politikon*; no solamente un animal social, sino un animal que solo puede individualizarse en la sociedad" (Marx, 1977, p. 4).

aproximaciones científicas; son puntos de llegada, no de partida) y sus decisiones, lo que deriva en una forma de reduccionismo, de los macroprocesos a los microfenómenos, a la intencionalidad subjetiva, a las explicaciones intencionales (que ignoran los impulsos/motivaciones inconscientes)⁴. Incluso si incorporan el uso de términos como clase, etnia, género, estos solo tienen un valor nominal, puesto que dependen o son concebidos como denotando conjunto, concatenaciones, de acciones individuales. Parecen no desempeñar papel relevante alguno en la determinación de los comportamientos. El fenomenismo se apoya en la legalidad de lo superficial. Los individualistas conciben la vida social como continuamente siendo creada por individuos sin contexto social ni biografía, es decir, sin historia y sin un orden institucional condicionantes. Incluso el habla supone un contexto lingüístico. Algunos intentan integrarlos, pero entonces se ven conducidos a aporías.

Desde una perspectiva marxista, los macroprocesos tienen microfundamentos, que se afectan recíprocamente. Los nexos dinámicos específicos de tal interdependencia deciden la vección del curso de los acontecimientos. Entender y explicar un determinado curso histórico, exige reconstruir conceptualmente la disposición recíproca e interacción de los elementos relevantes del proceso social (distintas articulaciones, de los mismos elementos, definen diferentes cursos). Las decisiones y

determinación de un pequeño grupo de individuos, reunidos en la Conferencia de Zimmerwald, en 1915, durante la I guerra mundial, acabo alcanzando la significación de evento fundamental en el complejo de condiciones y movimientos que confluyeron en el acontecimiento de la primera revolución anticapitalista triunfante de la historia. El tema de ‘el papel del individuo en la historia’, es uno heredado de Hegel por el marxismo. Las capacidades intelectuales, la fuerza mental y el talento práctico, los valores y pasiones, de ciertos individuos, desempeñan un papel decisivo en la historia (‘Nada grande se ha hecho en el mundo sin una gran pasión’, Hegel), operando sobre condiciones y oportunidades objetivas, producidas estas por su vez por la actividad de grandes grupos de individuos anónimos. Los seres humanos construyen un mundo a partir del mundo.

El I.M apela a las ‘explicaciones intencionales’: las acciones individuales se explican por las metas, por los objetivos perseguidos y las acciones correspondientes⁵. Una variante es la versión propia de la Teoría de la Elección Racional, cuya imagen de la vida social se centra en individuos que actúan según el interés propio, egoísmo racional, buscando maximizar las utilidades, manteniendo los costos bajos, según las circunstancias, en base a un cálculo; que buscan alcanzar resultados específicos en base a un uso instrumental de sus conocimientos. Por supuesto, no se trata de negar la relevancia de la acción intencional, o la evidente utilidad del cálculo racional, más en general, de ignorar la razón-acción instrumental, sino de integrarlos en un marco conceptual más amplio, de razón sustancial-dialéctica. Los individuos, como actuantes intencionales, pueden tomar y toman decisiones instrumentales, actuar en base a elecciones calculadas, pero lo hacen a partir de posiciones sociales e intereses, orientados por valores, actuando sobre un mundo que en gran medida no controlan y

4 “Una teoría individualista es la que afirma que las únicas entidades reales y eficaces en la vida social son los individuos, o bien que todos los fenómenos sociales pueden reducirse en última instancia (sic) a fenómenos referentes a individuos, propiedades de individuos o relaciones entre individuos(...) suele conducir a ver la teoría social como la elaboración de modelos de acción basados en las motivaciones, razones o preferencias de los individuos, así como de los efectos agregados, concatenaciones o combinaciones de esas acciones individuales, efectos que no necesariamente son buscados o queridos por esos mismos individuos. Se asume, por tanto, el reduccionismo como estrategia metodológica deseable para hacer avanzar la ciencia social” (Noguera, 2003, p. 102).

5 Se puede hacer la distinción, siguiendo a Alexander, entre el individualismo instrumental-utilitarista y un individualismo subjetivista-normativo o moral (Alexander, 2000, p. 163).

provistos de información muy parcial y aproximada o imprecisa. La complejidad de lo real social y las contingencias derivadas, acotan la tendencia a tomar decisiones informadas, introduciendo un variable grado de incertidumbre, que en algunos momentos y sectores sociales es mayor. En buena medida según los recursos de poder de los individuos y grupos.

No cabe duda de que la relación entre la acción y los deseos y creencias de los actantes es un aspecto imprescindible del análisis. Pero, ¿realmente pueden los individualistas explicar los macroprocesos sociales, la historia, la evolución humana, desde una reducción a la acción e intenciones individuales? ¿Las elecciones de los actantes se dan al margen de las normas sociales (hábitos, costumbres, tradiciones, convenciones, deber, sentido de pertenencia, etc.)? Las sociologías individualistas de la acción tienden a ‘no ver’ los problemas de constricción, de poder y de organización social. Hacen aportes imprescindibles al acervo compartido de la disciplina, pero no pueden dar cuenta de aspectos axiales de la realidad social. Ninguna teoría puede explicarlo ‘todo’, pero las diferentes bases onto-epistemológicas, hacen con que algunas tengan mayor poder explicativo⁶.

En realidad, el I.M. enfrenta importantes problemas y objeciones teóricas: desde el individuo no se puede reconstruir una teoría de lo social, una teoría general de la sociedad, porque si se parte del individuo (como el empirismo atomista) tengo que ‘postular’, no se puede ‘deducir’, tengo que introducir de manera *ad hoc*, la interindividualidad, la interacción. Si se parte del individuo, no existe interacción, tengo que ‘postularla’. Al partir del individuo, no se puede explicar el origen de la intersubjetividad, hay que ponerla como dada.

6 El supuesto principal del que parte este trabajo es que el Marxismo, por su base teórico-metodológica y como estudio de las mediaciones dialécticas entre la subjetividad y la objetividad, tiene esa capacidad, no de explicarlo ‘todo’, pero sí de integrar críticamente los mejores aportes de otras corrientes de pensamiento; es decir, la fenomenología, por ejemplo, no puede integrar los aportes del marxismo sin dejar de ser fenomenología.

¿Cómo paso a la relacionalidad, sin la cual no hay subjetividad? Para pasar a lo social, el individualista tiene que admitir la existencia de otros y que muchos de esos otros ya estaban antes que el uno y que el uno está en relación con esos otros. Pero entonces, la interacción aparece como un elemento no deducido, sino postulado, introducido desde fuera del razonamiento. Partir del individuo, de la subjetividad, es un callejón tapiado, que termina en alguna variante de solipsismo, porque no hay interacción⁷. El mundo intersubjetivo es la condición de la comprensión de sí del individuo.

Más complicado resulta el abordaje de la historicidad de lo humano, más allá de la simple crónica, es decir, en tanto que devenir o proceso de autoproducción de los seres humanos. Centrado en lo micro (en lo psicosocial), el individualismo no puede captar la dinámica sociohistórica que resulta inconscientemente y en forma mediada de las acciones intencionales de la vida diaria (orientadas a atender necesidades y resolver problemas de la existencia), y que acto seguido se coloca como marco para la acción ulterior. Las grandes personalidades históricas personifican tendencias sociales y culturales, de las que tienen una conciencia muy limitada, saturada de confusiones e ideologemas. La ‘dinámica subyacente’, o la ‘lógica de los acontecimientos’, indica que los fenómenos observables están en relación, en tensión, con procesos no inmediatamente dados, que resultan de la combinación de las múltiples acciones individuales y grupales, pero reconstruibles en el análisis teórico-hipotético y controlables empíricamente. No hay nada más engañoso que lo obvio: Sh. Holmes, contra el imperio de lo dado.

Algunos individualistas, confrontados a las insalvables dificultades de su postura, optan por ‘suspender el juicio’, el I.M no presupone aserciones ontológicas. Pero resulta muy

7 Un caso interesante es el de Husserl, que, habiendo fundado su trabajo en la idea de poner entre paréntesis el mundo social, en el último tramo de su obra se vio llevado a intentar incorporar la intersubjetividad en su perspectiva fenomenológica. Cosa difícil del articular con la tesis del Yo trascendental (Bottomore y Nisbet, 2001).

problemático deslindar el individualismo metodológico del ontológico, y de hecho cuando la relación no es explícita, está implícita. Las acciones individuales intencionales generan consecuencias (sociales) no buscadas, y estos efectos se constituyen en condicionantes de la acción de otros. El concepto de consecuencias no buscadas, heterogénesis de los fines, aparece en la modernidad con Vico, y se desarrolla y cobra precisión con Hegel, de donde pasa al marxismo. Ya en el siglo XX, es abordado en la teoría sociológica, con elaboraciones particulares, en Weber, Merton o Elías, hasta instalarse como un tema fundamental en la disciplina⁸. Los efectos imprevistos (y acaso no deseados) de la acción, evidencian el carácter complejo de lo real. Uno más de esos problemas en que los individualistas tropiezan una y otra vez sin solución⁹.

8 Los objetivos políticos y los prejuicios personales de Enrique VIII, desencadenaron acontecimientos (fractura del poder de la iglesia católica y otras fuerzas medievales) que contribuyeron a tendencias ya presentes y favorecieron directa o indirectamente las condiciones para el despliegue acelerado de las relaciones capitalistas y el fortalecimiento de la burguesía como clase poseedora, con los correspondientes efectos en el clima ideológico-cultural y el movimiento en espiral del que participa la complejidad en devenir.

9 “Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar con arreglo a premisas y condiciones muy concretas... la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante --el acontecimiento histórico--, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa *sin conciencia* y sin voluntad (*se refiere a concepciones metafísicas de la historia; observación de R.A.*). Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido... Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales -cada una de las cuales apeetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas... no alcancen lo que desean, sino que se

Lo social es mucho más complejo que el plano fenoménico de los individualistas. Lo social no es un plano, tiene distintos niveles de articulación, que interactúan dialécticamente. Los que tratan de abordar la complejidad incurrir en dificultades lógicas, conceden que ‘los agregados tienen eficacia causal’, pero ‘se componen de individuos’ (Noguera, 2003). El reduccionismo lleva a simplificaciones embarazosas... Una silla ‘se compone’ de átomos’, pero es más que su ‘agregación’, tiene estructura y devenir (entropía). En términos lógicos, reducir el estudio de una organización o estructura social a las acciones individuales es como intentar explicar la fisiología celular a partir de las propiedades de las moléculas individuales y su mera agregación, desconociendo el efecto de composición que da lugar a un nuevo y superior nivel de complejidad (García, 2006). Complejidad que se profundiza al introducir el concepto de organización, que marca una diferencia cualitativa en relacionalidad sistémica entre lo inerte y lo vivo. Una estructura nace generalmente de prácticas regulares (Giddens, 1987), o ‘el funcionamiento precede y prepara las estructuras’ (Piaget, 1968). Las acciones, en la vida diaria, se hacen rutinas, cumplen funciones, que si se reiteran tienden a institucionalizarse, creando estructuras sociales. Pero una vez constituidas, operan como contexto condicionante, restrictivo o habilitante, sobre los individuos y grupos (interacción situada), estableciendo el ámbito de límites y posibilidades de la acción (al mismo tiempo, en una sociedad tensionada y dinámica, toda rutina está siempre amenazada y sujeta a cambios). La acción social puede construir, desde las posibilidades contenidas por el contexto, nuevos marcos institucionales y estructurales

fundan todas... en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean = 0. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella” (Engels, 1890. Carta a Joseph Bloch) Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>

Engels se refiere aquí a *cómo ha sido* la historia. El objetivo del proyecto emancipatorio es invertir esos términos, ‘hacer conscientemente la historia’.

que amplíen el horizonte de posibilidades, garantizando o favoreciendo crecientes márgenes de libertad ('cada avance en la cultura fue un paso hacia la libertad', Engels, 1968). La acción obra sobre las posibilidades estructurales, produce cambios que, cuando se estabilizan relativamente, se tornan estructurales por su vez, abriendo nuevas posibilidades, desplazando el horizonte de oportunidades para la acción (una forma de ilustrar la dialéctica del 'buen infinito' de Hegel). Pero si esa construcción no es consciente, como ha sido hasta hace en realidad bien poco, el resultado histórico, 'la sociedad', aparece como algo exterior, percibido sobre todo como limitaciones o coerciones, algo hostil, que se impone a los individuos. El extrañamiento producido por la 'no-conciencia' hace que lo que en realidad es resultado de la acción social humana, haya sido objeto de formulaciones fantásticas (mitológicas, teológicas, metafísicas), para hacerlo manejable, en alguna medida, en el plano de lo simbólico.

Resulta evidente que las 'entidades colectivas' no toman decisiones, las 'estructuras' no hacen la historia, la historia la hacen los seres humanos (la historia como resultado total-provisional de la acción humana), pero la hacen en condiciones que no dependen de su voluntad, que han heredado de sus antecesores, y de las que durante mucho tiempo, no han sido conscientes, o apenas han tenido conciencia (Marx-Engels, 1978). Las estructuras sociales no 'actúan', pero son el marco institucional-cultural de la acción; son el resultado de las acciones y de las relaciones de fuerza entre los grupos sociales, y a partir de ahí, condicionan la conducta de los actuantes, al interiorizarse como 'habitus' ('constituyen el principio de la percepción y la apreciación de toda experiencia ulterior', Bourdieu, 2007). En los seres humanos actúan hechos y fuerzas sociales que ellos mismos están constantemente creando (Bottomore-Nisbet, 2001). La acción individual no tiene eficacia histórica (en general; aunque la acción y decisiones de individuos situados en posiciones de poder, puede tener peso relevante en el curso de los acontecimientos), pero la acción asociada de los individuos con conciencia de sus intereses

u objetivos compartidos, crea fuerza social, puede alcanzar protagonismo social ('las clases' hacen la historia en el sentido de la acción asociada de los individuos con conciencia de clase; cosa muy bien ilustrada por el comportamiento de los sectores dominantes, los que, a diferencia de los subordinados, suelen tener una acusada conciencia de clase...).

Es decir, el individuo solo puede ser concebido en el marco previo de la intersubjetividad. No hay formación de la subjetividad sin relación con el otro, "sin presencia del otro en mí" (Fragomeno, 2023), sin el lazo social. Lo social es previo a todo individuo, tanto desde el punto de vista ontogenético (o sea, individual), como filogenético (evolutivo). Lo transindividual (las normas, instituciones, roles) es lógica e históricamente anterior a lo individual. Lógicamente, por lo ya apuntado. Históricamente, por las condiciones de la evolución humana. El lugar social del surgimiento de lo humano, la hominización o antropogénesis, es la 'horda primigenia'. Una horda de primates pre-humanos es el marco en el cual se desarrolla, poco a poco, un primate primitivamente humano, o sea, el Homo-habilis, hace aproximadamente 2.5 millones de años (Ayala-Cela, 2014). Entonces, el individualismo metodológico puede ser cuestionado porque la sociedad es siempre anterior al individuo, lo social es condición de lo individual.

También la especie. El individuo humano, como todo animal, y específicamente como subjetividad, solo puede ser entendido en el marco biológico-evolutivo de la especie. Tanto desde el punto de vista biológico como desde el socio-cultural, lo colectivo es anterior, la especie da el marco para el individuo. Fuera de la especie, el individuo no se puede entender, no se puede definir. El individuo es una singularización de la especie, la especie se singulariza en el individuo. El individuo humano no puede llegar a ser humano fuera de la sociedad; de ahí los niños salvajes, que son humanos desde el punto de vista biogenético, pero que no consiguieron desplegar esa humanidad porque perdieron el contacto socializador con otros seres humanos.

Uno de los problemas del I.M. es que parece proyectar en forma transhistórica un sentido de la individualidad que en realidad ha llegado a ser como parte o producto de un largo, difícil y accidentado proceso de evolución social-cultural humano. Nuestro sentido de la individualidad moderno (no el 'individualismo', que es una ideología alienante) es un resultado histórico, un gran logro, surgido en los procesos de autoproducción humana, es un punto de llegada, no de partida. Los desarrollos en paleoantropología parecen establecer con claridad que todo primate humano (homíninos), desde el *Homo habilis*, tiene un cierto sentido de la individualidad, pero muy elemental, dado que en condiciones tan iniciales el grupo prima sobre el individuo.

Los actos se producen dentro de situaciones (la acción situada; pensamos en situación) que están en mayor o menor medida fuera del control de los actuantes individuales (la situación articula condiciones dadas, previas, y medios que los individuos instrumentan orientados a un fin). Toda actividad humana, toda acción humana, se da en el marco de situaciones sociales que los individuos no pueden controlar, en su mayor parte. Entonces, esas condiciones generales (físicas y sociales), son preexistentes a los individuos, y muy poco de esas condiciones pueden ser modificadas por ellos, de manera aislada. La acción humana es eficaz cuando es social, asociada, en grupo, lo cual supone la convergencia de intenciones y objetivos. La acción asociada puede introducir cambios en la existencia. El individuo aislado no puede cambiar su entorno (ni físico ni social) en ninguna medida significativa. Cualquier cambio que una persona individual puede introducir son cambios muy menores, en el ámbito de su vida ordinaria. Sí hay un margen individual para el cambio, pero es muy menor. Pero el individuo puede organizar o incorporarse a grupos. Los cambios fundamentales en estructura social, en clima cultural, en códigos normativos, en el sistema de significaciones sociales, requieren acción social colectiva, acción grupal. En este contexto pueden desplegarse el talento y la creatividad individual, diferencial, la capacidad

de innovación, que por su vez, contribuyen al cambio. Las grandes personalidades de la historia, los individuos que por sus acciones, pensamientos, talento y obras, han alcanzado una alta notoriedad, y por eso sus nombres y desempeños son incorporados a los registros historiográficos, son algo así como la personificación de procesos sociales, hombres y mujeres que han encabezado movimientos sociales, o que con su acción los han llevado a culminación. Se 'han alzado sobre hombros de gigantes', o, más correctamente, sobre la labor de una multiplicidad de actuantes, la gran mayoría anónimos. Los creadores e innovadores no operan en el vacío. Las grandes ideas salen de la cabeza de individuos altamente dotados, pero conectados socialmente, que han abrevado en aportes anteriores, o que directamente hacen parte de una empresa social, como la ciencia contemporánea.

Todo sociólogo/a siente la presión de lo extra individual y del pasado. Todo sociólogo, tarde o temprano, tiene que tomar en cuenta lo extra individual y el pasado (o sea, la biografía, la historicidad). Los supuestos individualistas no reconocen, o no pueden integrar consistentemente, las jerarquías sociales, diferencias fundamentales, estructuralmente referidas, de poder, ni marcos normativos, ni condiciones externas; entonces, en ese marco hay que preguntarse si estamos hablando de libertad individual o individualidad institucionalizada. Las instituciones median entre la acción social y el orden social (Berger-Luckmann, 1976). La institucionalización hace que, aunque buena parte de la acción no sea previsible, tampoco es sorprendente. Las opciones no son infinitas, el arco de posibilidades está históricamente determinado, delimitando un repertorio de actos, según condición de clase y/o de status, en espacios institucionalizados. Rutinización e institucionalización se combinan. En el funcionalismo de Malinowski (1931): 'las instituciones son unidades de organización social de la conducta que sirven a la satisfacción estabilizada y perdurable de las necesidades individuales'; en Durkheim (2001), la exterioridad y la constricción de lo social operan sobre el individuo, aunque hay grados y niveles,

afectando más a unos que a otros. Desde otro lugar teórico, también Mead (Bottomore-Nisbet, 2001) parte de la anterioridad de lo social-simbólico. En buena medida, las instituciones estipulan el tipo de conducta esperada según las circunstancias, estableciendo formas de actuar convencionales (Bauman y May, 2009). Eso reduce parte de la carga psíquica y social que tiene que asumir el actuante en la toma de decisiones, pero, sobre todo, la acción institucionalizada se orienta a garantizar el cumplimiento de los principales requerimientos del funcionamiento social. Las instituciones y las normas ponen el marco que induce a los individuos a actuar dentro de márgenes consistentes con las necesidades de reproducción del orden social, más allá de las tensiones y conflictos ordinarios. Producen orden. Las instituciones producen dominio interiorizado, legitimación del orden social. Lo nuevo en las sociedades del capitalismo contemporáneo es que lo márgenes de comportamiento aceptable han alcanzado una amplitud inédita respecto de formas de organización del pasado; de ahí la sensación de ‘mayor libertad’, pero el control solo se ha hecho más sutil (incluso como manipulación del deseo o desublimación represiva). Remitiendo siempre al carácter contradictorio del capitalismo (‘crea las condiciones para la emancipación humana, pero en el mismo movimiento las obstruye/cancela).

SISTEMA SOCIAL

Un sistema social, como todo sistema, en una aproximación básica, es un conjunto ordenado de partes interactuantes, una interrelación de diferencias, dotado de estructura, composición y entorno, orientado a un objetivo. Una configuración de fuerzas dinámicas. Delimitando, un sistema social es ‘un conjunto de posiciones ocupadas o papeles desempeñados por individuos o grupos, que interactúan bajo un conjunto de normas, valores y códigos reguladores, que definen posibilidades y restricciones, en el marco de un entramado de relaciones relativamente estables e independientes de los rasgos de personalidad de

cualquiera de los individuos o de las identidades grupales’¹⁰.

El entorno es puesto por condiciones situacionales o ambientales, generalmente otros sistemas, con los que interactúa/intercambia el sistema social en cuestión. El s. social puede ser una sociedad específica, el sistema social global o, más frecuentemente, cualquier grupo o colectividad humana. Es un instrumento que reproduce intelectualmente la complejidad relacional y dinámica de lo real, en sus distintos y diferentes niveles, con sus efectos de composición; una noción onto-epistemológica. Por el contrario, el I.M. se queda en lo fenoménico, la superficialidad de lo inmediatamente observable, no puede captar los procesos subyacentes, que se ‘sintomatizan’ en el movimiento fenoménico; el análisis fragmentario de los fenómenos no puede, por definición, dar cuenta de los procesos; aunque partimos del fenómeno para reconstruir la complejidad en devenir: de lo ‘concreto’ dado, que en realidad es abstracto, por la pobreza de sus determinaciones, al ‘concreto’ resultado del pensamiento, rico en determinaciones, mediado por la abstracción conceptual (Marx, 1981). Es decir, la conceptualización de lo real. Del reduccionismo individualista no se puede derivar una realidad social compleja.

En este marco, las partes componentes interactúan y se afectan recíprocamente (la ‘mutua penetración’ dialéctica). De modo que la posición y el papel de las partes, así como el sentido de su comportamiento, no se puede entender al margen de la influencia de los demás componentes (las condiciones de comunicación posibilitan el pasaje de los hechos externos a las figuraciones personales, Buckley, 1971) y en general, de la relación con el todo estructurado y sus variaciones temporales. La empatía, en el mejor de los casos, nos permite especular, conjeturar, muy fragmentaria e imprecisamente, acerca de posibles motivaciones

10 Sobre sistema social se toma como referencias: el *Diccionario de Sociología* de Luciano Gallino, *La moderna teoría de sistemas* de Buckley, *El sistema de las sociedades modernas* de Parsons, *Teoría de la acción social* de Luckmann, entre otros.

o intención del actuante (el ‘inefable mundo interior de las experiencias mentales privadas’), pero para captar, con cierta aproximación, el sentido social de la acción, hay que ir más allá, y más acá, al marco cultural del tiempo y lugar, a las condiciones sociales particulares, a la biografía-subjetividad y a las pautas afectivo-emocionales que intervienen en la interacción. El sentido de la acción social no se puede reducir a ‘intención’ (que tampoco es sinónimo de ‘motivación’, debido a los aspectos inconscientes de esta). La noción de empatía puede servir para estudiar uno de los recursos que intervienen en lo que ocurre en la interacción de la vida diaria, en la actividad práctica, pero definitivamente no sirve como técnica de conocimiento científico. En todo caso, su muy cuestionable utilidad está además fuertemente limitada por la proximidad cultural. A medida que aumenta la distancia cultural, que se diluye la familiaridad, la posibilidad de captar ‘empáticamente’ el sentido subjetivo de la acción o la intención de los otros, se achica al límite. (Eso, en los ámbitos de la actividad práctica diaria. Con mayor razón aún toda actividad que desborde este contorno, hacia niveles crecientes de complejidad, técnica, por ejemplo).

En Sociología, ‘la meta de la hermenéutica no es la psicología individual sino la naturaleza del orden cultural’ (Alexander, 2000). La comprensión sociológica debe poder mediar entre formas culturales y de vida y marcos de sentido diferentes. Eso requiere dotarla de recursos metodológicos más potentes. La comprensión tiene poco que ver con empatía y mucho con reflexividad. El sentido objetivo de la acción se alcanza situando la conducta observada en un amplio contexto situacional de interpretación. Toda interpretación se hace desde un marco cultural o teórico. Comprender es volver inteligible dentro de un marco de sentido (Giddens, 1987). Incluso en el nivel de la vida diaria, los individuos requieren de capacidad reflexiva para aproximarse conjuntamente al sentido de la acción de los otros, apoyados en el marco cultural compartido. La eficacia práctica de la actividad cotidiana implica cierto grado de racionalización de

la conducta. Y conviene no olvidar que los actuantes ordinarios y los analistas sociales tienen objetivos diferentes: los primeros buscan resolver problemas prácticos, los segundos comprender y explicar los fundamentos de los fenómenos sociales. No hay continuidad simple entre uno y lo otro.

Este nivel de estructuración aporta las condiciones de coordinación requeridas para el adecuado funcionamiento social (en tiempos ‘normales’). El sistema normativo posibilita la coordinación de ‘secuencias’ (lo cual da cuenta de lo que a cierta distancia adquiere la apariencia de un flujo colectivo coreografiado; las reglas ordenan la interacción, en relación con los objetivos de la misma). Los actos se producen dentro de situaciones y la acción individual solo adquiere sentido en la interacción significativa (en la que inciden las expectativas de los ‘otros’), en el marco cultural (o universo simbólico), en el contexto histórico-social y en la biografía. El sentido subjetivo de la acción se forma en el marco del campo de sentido de la época, el ubicuo clima cultural y subcultural que todo lo envuelve, y solo puede surgir y desarrollarse en el campo social estructurado por la relación significativa con los ‘otros’, que son anteriores al ‘uno’, interacción atravesada por la situacionalidad, que el actuante contribuye a (re)crear, pero que, en las condiciones alienantes de la sociedad de clases, es percibida como del todo exterior al individuo, al modo dualista, borrando la interpenetración (Kosik, 1967). Es decir, no se puede tratar de captar el sentido de la acción ignorando los elementos del clima cultural, los encuadres institucionales-normativos, el marco de vida cotidiana del actuante,

La participación de los individuos en la interacción genera información que es utilizada por los individuos para (re)orientar su acción (circuito de retroalimentación). Sociológicamente, se trata de captar y reproducir conceptualmente las conexiones entre los diversos individuos, grupos, acciones, relaciones, instituciones, así como el intercambio con el exterior. También las tensiones que surgen del choque de las diversas preferencias e inclinaciones involucradas en el interjuego social y sus resultados.

En el siglo XIX, claramente influido por el impulso tomado por la noción de ‘organización’, asociada a la consolidación de la biología como campo coherente de estudios científicos (teoría celular, embriología, paleontología, teoría de la evolución), en sustitución de los modelos mecánicos vinculados a la física, se instala entre los fundadores de la Sociología, con variaciones relevantes, la noción de la sociedad como una totalidad orgánica de relaciones sociales, no sin algunos elementos del anterior esquema mecanicista. Con Comte y Quetelet, se afianza el uso de ‘organización social’. Spencer se mueve a una noción más rígida, de ‘organismo social’. En las versiones predominantes, la organicidad se impone al individuo, en tanto el funcionamiento obedece a leyes que no pueden ser modificadas por la voluntad humana o solo con un alto riesgo de provocar grandes perturbaciones. Ya entrando en el siglo XX, el ascenso de las teorías de la acción, que pueden poner el énfasis en aspectos instrumentales o normativos de la subjetividad-conducta, tienden a invertir la relación, poniendo el énfasis en la acción intencional. El marxismo se enfoca en aclarar la relación dialéctica de sujeto/objeto, sobre lo que trata este texto, y las teorías de sistemas vuelven a poner el énfasis en los todos relacionales, más cerrados o más abiertos, incluso autopoieticos.

En la contemporánea teoría de sistemas, los distintos niveles de organización social se conciben como un juego de acciones y reacciones, un interjuego, dotado de mecanismos de retroalimentación en la relación del sistema con su entorno (otros sistemas). La sociedad consiste en sistemas adaptativos complejos, abiertos, dotados de redes de comunicación y procesadores de información, en los que se basa su carácter negentrópico (Buckley, 1971). Totalidad de relaciones sociales, en la que los individuos se mueven con distintos grados de libertad. Desde un punto de vista sistémico, la interacción no produce resultados por concatenación o agregación, produce un nivel distinto, ‘emergente’, de organización, la génesis de una totalidad nueva, una singularidad con propiedades específicas, no presentes previamente en las partes devenidas componentes; un nivel

superior de complejidad-organización, en que el nuevo nivel, una vez estabilizado, opera sobre los componentes: se pasa de la tendencia a la estructura, de lo posible a lo realizado; una totalidad estructural relacional no preexistente, la génesis pone un nuevo fundamento, que abre nuevas posibilidades de relación y desarrollo, que no se explica a partir de la ‘agregación’ de los microfundamentos, sino de su relación.

Los individualistas no pueden integrar la relacionalidad, porque da lugar a niveles superiores, o inferiores, de organización y complejidad, tanto en lo real natural como en lo real social (por eso prefieren el término ‘holismo’, que resulta conveniente, pues establece un opuesto esquemático, rudo, contra el cual la defensa del individualismo parece tener una oportunidad). Una vez que la relación entre los elementos produce un nivel superior de organización estabilizado, este opera de vuelta sobre los ahora componentes, modificándolos en cierta medida y diferencialmente, condicionando la percepción y el comportamiento de los individuos (la mentalidad rural es sustancialmente diferente de la mentalidad urbana). Onto-epistemológicamente esto vale para todo lo real, pero en el caso de lo social, los individuos y grupos inmersos en la nueva y superior totalidad dialéctica ven potenciados, en general, sus posibilidades de autodesarrollo.

Esto es lo que muestra, en retrospectiva, la evolución general de los seres humanos. La evolución de las actividades colectivas funda el desarrollo de las relaciones y la organización sociales, teniendo una de sus expresiones en la evolución correlativa del lenguaje (Bottomore y Nisbet, 2001). Cada avance en la evolución social, cada nueva construcción social, reopera sobre los individuos, modificando el clima cultural, la atmósfera social, en que se mueven, y por tanto sus procesos de desarrollo de la subjetividad. Lo que de retorno incide sobre su interacción, la intersubjetividad, etc. De lo cual se sigue que el I.M. (todos los hechos sociales se pueden, o se deben, reducir a hechos sobre individuos), tampoco puede captar el devenir, la lógica subyacente de los procesos, que surge a partir de las interacciones y las luchas entre los individuos-grupos, sus intereses y

proyectos. Onto-epistemológicamente, desde una perspectiva atomista no se puede explicar el orden, no emerge ningún orden, ninguna relacionalidad estructural; todo atomismo torna aleatoria e imprevisible la posibilidad de un orden cualquiera; un modelo estrictamente basado en individuos que persiguen sus inclinaciones y preferencias o el interés egoísta, no puede formular una tendencia a la estabilidad¹¹. Contrariamente a lo que pensaba Smith, del interés privado no se sigue el bien común.

Hablamos de ‘Ciencias Sociales’ justamente porque la condición de los seres humanos tiene una base social. En la filosofía de la ciencia contemporánea el enfoque atomista ha sido sustituido, hace ya bastante tiempo, por las concepciones teóricas del campo. El campo permite dar cuenta de la dinámica de las partículas o del comportamiento de toda magnitud física. Todo en el mundo real ‘es campo’, se afirma desde la mecánica cuántica. Para la teoría de la relatividad, campo es la categoría fundamental para el estudio del mundo real y la estructura de espacio-tiempo. En la psicología social, desde Lewin, la teoría del campo es central, en diversas versiones. El campo social se compone de un elenco de normas, expectativas recíprocas (qué esperan los otros de mí/qué puedo yo esperar de los otros), definiciones de situación más o menos compartidas (variando con las posiciones sociales) y las sanciones que apoyan el funcionamiento. La conducta ha de estudiarse entonces desde un conjunto de hechos confluentes y de relaciones de fuerza entre diversos grupos enfrentados por los recursos y oportunidades, que dan lugar a un campo de fuerzas dinámico; el estado y movimiento de cada uno de los elementos del campo depende de cómo reaccione en la relación con los demás y el conjunto (campo de fuerzas es un esquema que busca representar las fuerzas que facilitan o entorpecen un

proceso). Es decir, teoría de sistemas abiertos, o, incluso, de la totalidad dialéctica.

Un sistema social se concibe como cualquier colectividad relativamente estructurada, en la cual las acciones y comportamientos de los individuos se dan en relación con los papeles y posiciones sociales que desempeñan y que ocupan, intercambiando recursos materiales e informaciones con el entorno. Los papeles o roles sociales definen un elenco o repertorio de acciones prescritas por las instituciones, normas o códigos, que se actúan con cierto margen. Las condiciones sociales-estructurales y el clima ideológico-cultural favorecen o desalientan ciertas conductas. Más que manipular directamente las conductas de los individuos o grupos, se trata de configurar marcos estructurales y culturales que induzcan las conductas deseadas. No se trata tanto de manipular a los miembros del sistema, sino a la estructura de relaciones y el sistema de significaciones, de modo que los individuos lleguen a o tiendan a desear hacer aquello que se necesita para que el sistema se reproduzca y conserve, lo que desean los intereses dominantes en el sistema. El ordenamiento social (apoyado en la costumbre, tradiciones, la moral y las leyes) se configura para hacer que los individuos consideren acción libre lo que es producto de la interiorización de roles institucionales. Así se pasa ‘de la ley del deseo al deseo de la ley’. Es la subjetividad colonizada.

Por otro lado, una concepción excesiva del funcionamiento autónomo del sistema social, lleva a la conclusión de que cualquier intervención exterior, orientada a corregir derivas socialmente indeseables del mecanismo en cuestión, representa una intervención indebida, una intrusión, que solo puede acarrear efectos negativos, desastrosos. Esa es la concepción general del liberalismo económico convencional, contrario a cualquier violación de la ‘ley natural’ del mercado (‘el mercado como sistema autorregulado que tiende espontáneamente al equilibrio’). Concepción que solo mediante un malabar argumentativo puede conciliarse con las posturas individualistas y de libertad individual que se pretenden su fundamento.

11 Onto-epistemológicamente, la lógica reduccionista lleva a una regresión más allá del individuo, que por su vez sería un resultado de la concatenación de elementos de nivel neurofisiológico o biogénético. La reducción solo se detiene por convención.

Para el pensamiento dialéctico, si bien los mecanismos y reglas que estructuran y regulan todo sistema están diseñados para generar impulsos o incentivos para la estabilidad o el equilibrio del sistema, en la medida que este no es más que la relación entre partes, que son también sistemas (subsistemas) o todos relacionales, con dinámicas propias (Teoría del desarrollo desigual y combinado, la complejidad dinámica de los efectos de composición, Trotsky et al., 1977), el sistema está siempre tensionado. La combinación de lo desigualmente desarrollado, de las diversas tendencias, tiende a romper la relativa estabilidad y a producir algo nuevo. Significa que hay una lucha permanente entre las tendencias al equilibrio y al desequilibrio. Las tensiones, en las teorías sistémicas convencionales, se siguen del hecho de que los individuos y grupos que componen los todos relativos se mueven persiguiendo sus propios intereses. Lo cual introduce una contradicción permanente a la ruptura del equilibrio.

Las estructuras son estabilizaciones relativas en el marco de procesos. Uno de los problemas que enfrentan las teorías contemporáneas de sistemas, es establecer las estructuras de poder y de intereses dominantes en el interior de los sistemas sociales fuertemente estratificados, intereses que tienen un peso decisivo en la definición e imposición de las normas y regulaciones que ordenan y controlan la convivencia, que imponen sanciones y que instituyen dispositivos productores de consenso hacia los subordinados, que otorgan condición de 'legitimidad' a los mecanismos de dominio. La convivencia social, independientemente del tipo de sociedad, requiere un marco simbólico general de referencia y un repertorio de valores compartidos (sistema común o dominante de valores). Ese clima cultural puede ser rígido y constrictivo o flexible y habilitador. Las normas se pueden actuar o cambiar, pero ignorarlas suele acarrear efectos desagradables. En el contexto definido por un orden social, el capitalismo, constitutivo de un conflicto estructuralmente radicado (explotación del trabajo humano, división en clases, dominación política, incorporación de diversas formas

previas de opresión), las Ciencias Sociales inevitablemente están sometidas a las presiones de los intereses y conflictos. En particular, la Economía y la Sociología son disciplinas intensamente ideologizadas. En lo que dicen y en los silencios.

LIBERTAD

El problema de la libertad es uno de los grandes temas, tal vez, en último término, el que sintetiza todos los demás, de la historia del pensamiento, y de las preocupaciones humanas. En la reflexión filosófica, la noción de libertad ha sido objeto de diversas formulaciones: como capacidad de autodeterminación, como posibilidad de elección, como acto voluntario o libre albedrío, como espontaneidad, como margen de indeterminación, como ausencia de interferencia o restricciones, sinónimo de incondicionado, vivir de acuerdo a la ley moral (que en realidad es la coerción interiorizada), como liberación frente a algo, como liberación para algo, como satisfacción de una aspiración, como gratificación de deseos ancestrales, entre muchas otras (Ayala, 2018). Para Hegel (1994) la libertad es el alcanzar la autoconciencia por el Espíritu (la conciencia emerge en la praxis-trabajo). La libertad real solo se alcanza cuando el Espíritu se torna autoconsciente, la génesis histórico-social de la conciencia de sí, la elevación del individuo a la comprensión de su carácter histórico-universal, o la autodeterminación de la razón y su realización en la historia¹². Una elaboración estrechamente asociada al momento social en que vivía (el triunfo de la revolución burguesa y del capitalismo como nuevo orden social; la

12 Para Hegel el hombre es un ser natural, un animal, pero un animal capaz de tomarse en consideración a sí mismo, de tener conciencia y conciencia de sí. El ser humano es conciencia pensante. Al pensarse, el hombre se hace Espíritu. Es el pensar lo que constituye la naturaleza del Espíritu. A diferencia de las otras cosas naturales, se intuye, se representa, se piensa y 'solo por este activo ser-para-sí es Espíritu... Porque sabe que es un animal, deja de ser animal y se da el saber de sí como Espíritu'.

comprensión de la historicidad como autoproducción humana es uno de los grandes logros de la modernidad burguesa). Entonces, la libertad individual, la capacidad para actuar por voluntad propia, para elegir y dirigir en forma autónoma la propia conducta, supone autoconciencia y está estrechamente relacionada con la razón. La libertad de la voluntad se funda en la razón. Solo un ser racional puede ser libre o aspirar a la libertad. Pero un desarrollo significativo de esta tendencia requiere el despliegue de ciertas condiciones sociohistóricas.

Se puede entonces afirmar que la noción, desde su origen, apunta en dos direcciones fundamentales: a) la libertad como ausencia de restricción, b) la libertad como capacidad de autorrealización (Ayala, 2018). Ambas suponen la cualidad del sujeto reflexivo, que, en la medida que es dotado de la capacidad de discernir y de conocer, puede entonces elegir, racionalmente, según sus necesidades y aspiraciones; y, por tanto, ha de asumir las consecuencias derivadas de tal potestad (responsabilidad social y moral). Así, la criatura humana en tanto ser racional se hace libre, no para abandonarse a sus inclinaciones pulsionales (fuerzas presociales, o asociales, amorales), sino para elaborarlas culturalmente y encausarlas en formas creativas, pero socialmente aceptables, controlando el miedo, la ira y la lujuria.

¿Qué significa decir que somos libres? Tenemos orientaciones de acción autodefinidas, por supuesto (“nos consideramos los autores de nuestro destino”, Bauman y May, 2009), pero esos márgenes de libertad están en relación con la situación social, las circunstancias y condiciones de vida, de los individuos. Por eso es que hablar de libertad en abstracto no tiene sentido. El individuo humano piensa, elige y actúa, pero lo hace en contexto, un contexto que puede conocer y transformar, pero que no deja de estar. La ‘libertad’ es una condición social, y una significación, un concepto, que hemos alcanzado en la evolución social. La pregunta ¿somos o no somos libres? es una pregunta mal formulada, porque la pregunta sociológicamente pertinente es: ¿cuál es el grado de libertad del que disponemos,

que hemos conquistado? Una criatura que ha desarrollado un cierto grado de inteligencia (gracias a contar con un cerebro grande y complejo) tiene siempre un margen de libertad, o casi siempre; pero la pregunta es ¿cuál es ese grado? es decir, el margen de elección para la decisión y la acción individuales; y ese grado de libertad está determinado por la situación del individuo (tanto en relación con la objetividad física, como con la objetividad social, en sus diversos planos; de las expectativas de los otros al contexto histórico, que por su vez, es un producto, un resultado de la actividad humana).

Entonces, por ejemplo, si un individuo joven está buscando empleo, y aparece una opción, una oferta de empleo, para la que cree que califica por sus aptitudes y destrezas, pero el trabajo tiene como requisito usar corbata, entonces tenemos un problema: si el individuo no tiene una corbata y no tiene dinero para comprarla, justamente porque está desempleado, va a perder la oportunidad que le había aparecido, no puede aplicar a la oferta de trabajo; si el individuo tiene una corbata, puede tomar el empleo, y todos los días tendrá que usar la misma corbata; si el individuo tiene dos corbatas, puede tomar el empleo y cada día decidir qué corbata usar; si el individuo tiene 500 corbatas, entonces puede usar una corbata distinta cada día del año, más bien el problema es decidir cuál se pone; en realidad, tiene un problema enorme, porque al tener 500 corbatas y el año 365 días, tiene un problema tremendo para decidir qué corbata se pone cada día. Si ‘ser libre es decidir’, como gustan decir los liberales, entonces, cuantas más opciones tengo, más libre soy; y también tengo un problema diferente, porque la decisión es más complicada, por supuesto. Pero si ser libre es decidir, entonces la facultad está mediada por las posibilidades u opciones de las que dispongo; en nuestro caso hipotético, cuántas corbatas tengo. Si no tengo corbata, y no tengo para comprar una, estoy excluido. Si solo tengo una, no tengo margen de elección, pero no estoy excluido. Y si tengo muchas corbatas, entonces, mi margen de libertad es mucho mayor.

Por supuesto, lo de las corbatas tiene que ver con el acceso a recursos materiales, y también culturales. Los ‘pobres’ son menos libres que los ‘ricos’, porque tienen muy pocas opciones; en general, cuánto más riqueza material tiene una persona, más opciones tiene, entre otras razones porque mayor es la probabilidad de que acceda a los bienes culturales más apreciados (que confieren capacidad de autocontrol –sobre inclinaciones, pulsionalidad-, de autodeterminación, de pensamiento abstracto, de imaginación), lo cual por su vez remite a mayores posibilidades y probabilidades de realización personal. No se puede reducir lo cultural, tampoco ‘lo material’, a la riqueza personal, pero es evidente que cuanto más rico un individuo o un país, más probabilidad de realización tiene, de acceder a los recursos culturales más apreciados. Por eso los países más ricos son aquellos en los que las personas tienen (en promedio) un mayor acceso a los recursos y oportunidades; y, viceversa, los países más pobres, desde un punto de vista material, son aquellos donde (en promedio) los individuos tienen menor acceso a tales recursos.

El tema de la libertad condensa todas las dimensiones de la dialéctica de individuo/sociedad. Los liberales definen libertad como libertad negativa, es decir, ausencia de impedimento, de restricción. Si nadie puede impedir un convencionalmente reconocido ejercicio de autonomía, de derechos, entonces soy libre desde el punto de vista negativo. Ahora, aquellos que reconocen el problema del contexto social como condicionamiento, como posibilitador (el medio social también crea condiciones de realización), incorporan un concepto de libertad positiva. La libertad negativa es la ausencia de impedimentos, pero no dice nada sobre las condiciones efectivas de acceso a las oportunidades. Por ejemplo, en sociedades capitalistas, los individuos son libres porque técnicamente nada, nadie, legalmente, les puede impedir prosperar. Pero, desde el punto de vista positivo, no son libres, porque muchos no tienen acceso a las condiciones para desarrollarse personalmente, y, de hecho, la gran mayoría, en distintos grados, no cuenta

con posibilidades efectivas de realización (de los empobrecidos a la clase media endeudada, pasando por los trabajadores de baja y mediana calificación). Entonces, mientras la libertad negativa es ausencia de impedimentos, la libertad positiva, además, es condiciones sociales para poder realizar el propio potencial. La libertad legal se vacía de contenido, o se relativiza significativamente, en un contexto de desigualdad estructural.

En el marco del capitalismo, como rasgo y tendencia sistémica, lo que hay es libertad negativa, no libertad positiva. Se habla mucho de libertad, pero la mayoría vive una vida de severas limitaciones en sus posibilidades, con jornadas laborales largas, física y mentalmente fatigantes, que, entre otros efectos, les impide tener acceso al tiempo y los recursos requeridos para la participación en la gestión democrática de la sociedad. Todo el parloteo sobre democracia, derechos y libertad se hace farsa, patraña de ilusionista. En la (vieja) socialdemocracia, la izquierda marxista, etc., se hace énfasis en que la sociedad no solo debe liberar a los individuos de encuadramientos jurídico-institucionales, como en el mundo feudal o colonial (donde había limitaciones estamentales que imponían lazos legales de subordinación y constreñimientos personales) sino que además debe garantizar, la sociedad, condiciones sociales para que todos tengan la posibilidad de atender sus necesidades y aspiraciones (dependiendo de sus inclinaciones, destrezas y esfuerzo). Una aspiración, además de moralmente exaltable, perfectamente factible en la contemporaneidad, que solo puede aparecer como ‘utópica’ a gentes que han hecho del orden burgués la única realidad pensable.

Para Marx, la libertad individual es posibilidades de realización personal, y dice que, en el capitalismo, pese al parloteo mencionado, la gran mayoría de los individuos no tiene posibilidades de realizarse personalmente (en último término, el capitalismo es un impedimento estructural para la libertad de la mayoría, por las condiciones sociales que implica). El capitalismo es la ‘comunidad aparente o ilusoria’ (Marx y Engels, 1982). Engels, en línea con Hegel, afirma que la libertad

es el reconocimiento de la necesidad, de los condicionamientos, para poder transformarlos (Engels, 1968). En una comunidad aparente, fundada en la dominación social, la libertad es un privilegio, dicen en LA IDEOLOGÍA. (Un privilegio que, para otros autores, derivaría de la ‘fortuna social’, de la cuna y la posición social contingente de los individuos). Sin embargo, a partir de su análisis de la sociedad burguesa, dan un paso más, en la superación del liberalismo, al apuntar que, en las condiciones del capitalismo, de un mecanismo social autonomizado, ‘naturalizado’, sobre el cual tienen poco o ningún control, tampoco los individuos de los sectores sociales dominantes o privilegiados pueden ser libres, sea porque también padecen la opresión y arbitrariedad del mecanismo y sus derivas, sea por los conflictos sociales a los que este da lugar, haciendo de sus vidas una permanente lucha por sostener un orden social insostenible, que es la base de sus privilegios¹³. La conclusión de ambos es que la libertad social es hacer conscientemente la historia, a fin de crear racionalmente condiciones que permitan y estimulen el libre despliegue de las capacidades humanas, en el marco de las posibilidades objetivas, pero modificables, del tiempo. Podemos conocer y transformar racionalmente el mundo social justamente porque es obra nuestra.

Toda acción humana se da bajo ciertas restricciones sociales y físicas. ¿Tienen libre albedrío los seres humanos? Si asumimos una aproximación muy básica, entendiéndolo como capacidad para decidir y hacer elecciones voluntarias, orientando conscientemente la propia acción, la respuesta es sin dudas afirmativa. Una criatura inteligente, un ser racional, tiene la capacidad de elaborar reflexivamente la situación, de ordenar y regular reflexivamente la acción/conducta y según los contextos

(acción contextualizada); de valorarla en base al legado cultural disponible (previo y exterior al individuo, pero interiorizado en la socialización), y definirla subjetivamente, elaborando una estimación propia (los individuos interpretan la situación antes de actuar), recurriendo a los medios más adecuados para alcanzar los fines que ha decidido perseguir (una conducta intencional o deliberada supone la aplicación de un saber para tratar de alcanzar ciertos objetivos (Giddens, 1987); el fin es un estado futuro hacia el cual está orientada la acción)¹⁴. Es decir, una conducta racionalizada orientada reflexivamente. El individuo humano tiene que aprender a utilizar su cultura (Luckmann, 1996), no solo interiorizarla receptivamente, sino con un cierto grado de ‘apropiación’, lo que le confiere cierto margen de autonomía frente al mundo. El libre albedrío, eligiendo entre distintas opciones, produce efectos en el mundo y resultados que acto seguido se integran a la situación objetiva, exterior, en que los individuos deberán actuar y decidir en el futuro. La acción se da en marcos estructurados y produce reestructuraciones. Sin una lógica estructural subyacente en lo real (un movimiento estructurado, el ‘proceso’) reconocible, el libre albedrío no tendría sentido porque no podría producir efectos buscados; no se puede actuar intencionalmente sobre un caos óptico (cambio constante sin ton ni son), porque es imposible siquiera conjeturar sobre los efectos de nuestras acciones. Los actos se dan y se producen dentro de situaciones (lógica situacional), orientados por la interiorización de valores (Parsons, 1974). Situación y libre arbitrio no se excluyen, se afectan recíprocamente, en la totalidad dialéctica relativa. Finalmente, sin libre arbitrio no puede haber responsabilidad moral o social¹⁵. Un problema insuperable

13 “Pese a todo lo dicho, y aunque gocen de un mayor grado de libertad, los miembros de la clase dominante tampoco son real y completamente libres, porque dependen de los explotados para existir como tales. Para Marx, las relaciones sociales mediadas por las clases dan como resultado solo individuos a medias” (Lambruschini, 2014).

14 En Bottomore y Nisbet se pueden encontrar múltiples referencias al imprescindible aporte de la microsociología norteamericana a este tema.

15 La (cuasi)absolutización de algunas formulaciones del concepto, coloca el interrogante acerca de su génesis, ¿cómo se explica el albedrío libre? El abordaje metafísico ignora las condiciones socio-históricas y la psicogénesis del arbitrio.

para cualquier determinismo. Pero el extravío simétrico, el indeterminismo, conduce a un dualismo espiritualista, metafísico.

No hay libertad absoluta, porque no somos sujetos incondicionados. Los individuos actúan en un marco objetivo, limitado, de posibilidades, en una situación delimitada, límites que pueden enfrentar con un variable grado de conciencia, modificar, desplazar, pero a un costo. La idea de libertad surge en la historia, comienza a hacerse un problema y una aspiración una vez alcanzadas ciertas condiciones en la evolución social. Las formulaciones que hablan del hombre como ser natural e inherentemente libre, concepciones desocializadas, metafísicas, de la libertad, son típicas de las tradiciones de pensamiento idealista, que cumplieron un papel decisivo en la instalación de la libertad como principio fundamental de la modernidad burguesa (que había aflorado en distintos lugares en el pasado, pero que solo en las condiciones creadas por el capitalismo consiguió instalarse como elemento principal del universo simbólico dominante, y, parcialmente, en la realidad social), pero que necesariamente habían de dar paso a elaboraciones que reconstruyeran el proceso histórico real de emergencia de la idea-aspiración y de las condiciones de su realización. El idealismo subjetivista hace imposable el conocimiento efectivo (aproximado e intersubjetivamente controlado) de lo real social¹⁶. La libertad personal, como

valor expreso, corresponde al mundo moderno. El individuo humano no es 'libre por naturaleza', pero es capaz de autoemanciparse en la acción histórica consciente. El Espíritu se autoproduce.

La libertad es la lucha contra el obstáculo. Dentro de ciertos márgenes, variables, los individuos tienen el poder de elegir y tomar sus propias decisiones. Pero lo hacen desde la situación y de contextos plasmadores (el contexto, y su apreciación, delimitan opciones). La eficacia se correlaciona positivamente con el grado de conciencia de las condiciones del entorno. Somos sujetos condicionados, por la situación y por el tiempo en que hemos nacido (notoriamente en las sociedades contemporáneas, vastas y complejas, que pueden sofocar o llevar a límites inéditos las posibilidades, al menos de una minoría). Hay grados de libertad. Somos 'libres', en el marco de un condicionamiento social: las condiciones estructurales-culturales (el universo simbólico, el marco de sentido, al que recurre la gente para entender el mundo y construir el sentido subjetivo propio y la acción) que propician ciertas conductas o microfenómenos y desalientan otros. (La estructura no es solo restrictiva, es también habilitante). El individuo está también condicionado por su pasado, por su biografía (por aspectos conscientes o inconscientes) y busca la aprobación social. También hay múltiples restricciones a la libertad individual por consideraciones vinculadas con las necesidades de convivencia, directa o indirectamente, como la salud pública, la seguridad ciudadana, el respeto de la diversidad, la protección del ambiente, libertad y derechos de los 'otros', razones de interés público, el 'bien común', etc. (la libertad individual tiene como condición de posibilidad y límite la libertad colectiva).

En las condiciones imperantes, el grado de libertad es diferente según los individuos y grupos. La tensión grados de libertad/contexto condicionante, produce la aparente paradoja, en las circunstancias de sociedades estructuralmente desiguales (con las derivaciones alienantes), de que los actantes poseen un relativo y variable margen de discrecionalidad en su vida diaria, con apenas comprensión y

16 No hay verdades absolutas, pero hay conocimiento objetivo, provisional e históricamente relativo, surgido del choque entre diferentes aproximaciones teóricas, cuyo valor de verdad, poder explicativo, se somete a reglas lógicas y, finalmente, a la prueba de lo real, en la praxis social. El relativismo subjetivista nos ahorra el trabajo de confrontar, poner a prueba, nuestras convicciones y formulaciones con la realidad, en la praxis. Podemos conocer el mundo por aproximaciones teóricas asintóticas, lo suficientemente sólidas como para fundar una actividad racional, no ciega o caprichosa. Se trata de una frontera desplazable, en base al trabajo en general, y al trabajo científico en particular, como constatamos en la historia humana toda, y, en forma deslumbrante, en las grandes conquistas y avances de los últimos 5 siglos.

control de lo histórico, que entonces se les aparece como exterior y opresivo, con todo tipo de ‘racionalizaciones’ metafísicas. En último término, no podemos ser realmente libres en un tiempo en que no controlamos racionalmente el mundo social (trama de sentido) que hacemos y en que vivimos, y que por ello nos arrastra. No controlamos nuestra propia obra. Por tanto, nos oprime. Nos gobierna, y a eso le hemos llamado por mucho tiempo ‘dios’.

Todo lo cual lleva al problema de la relación libertad/tiempo libre. Civilizatoriamente, ser libre es reducir al máximo posible la necesidad de trabajar para vivir (Marx, 1977 y en *EL CAPITAL*). Mientras la casi totalidad de los individuos deban dedicar la mayor y mejor parte de sus vidas a trabajar, en el sentido usual, sus posibilidades de desarrollar sus capacidades y ampliar el concepto de la condición humana, enfrentará un obstáculo insuperable. Por eso, las luchas por la reducción de la jornada laboral representan una de las claves para abrir camino al proyecto emancipatorio. Ampliar el tiempo libre es imprescindible para que los individuos puedan disponerse a cultivar sus potencialidades más propiamente humanas, disfrutar de la vida y al mismo tiempo enriquecerla. Por supuesto, todo ello depende de avances cruciales en la ciencia y la innovación tecnológica, por un lado, y, por otro, de la transformación de la forma de organización de la vida social, de la superación del capitalismo.

El entorno social nos condiciona en dos sentidos: uno como límites, y otro como posibilidades. Y en relación con esas posibilidades, está la de transformar los límites. Este es el problema dialéctico: nacemos y crecemos en un entorno social que supone límites y posibilidades; pero, entre esas posibilidades, está la de, acción social/acción colectiva mediante, mover la propia frontera de posibilidades. Es parte de las posibilidades de la acción humana: ampliar el horizonte de posibilidades sociales y culturales, porque la frontera de posibilidades es desplazable. La acción humana surge de lo social, pero puede transformar lo social. Somos productos de lo social, pero también somos productores y reproductores de lo social. Es la dialéctica de acción consciente

(reflexiva) y proceso objetivo: la acción presente crea las condiciones y posibilidades de la acción futura (puede ampliar el horizonte de posibilidades heredadas). En cierto sentido, operamos sobre las posibilidades abiertas por nuestra propia acción (y las de otros). Y en eso consiste finalmente la libertad, en la capacidad de los individuos asociados de construir el futuro consciente y racionalmente.

SOCIALIZACIÓN

Socialización es un concepto fundamental en toda Sociología. En breve, es el proceso mediante el cual los individuos se hominizan, en la ontogénesis. El crío humano es al nacer del todo dependiente, y lo será en distintos grados por muchos años más, mientras se da la maduración de sus potencialidades, lo cual solo puede realizarse en la relación con otros. Como se apuntó al inicio de este texto, en el acto de su alumbramiento, el individuo es solo biogenéticamente humano, pero esa potencialidad no se despliega automáticamente, requiere la relación con los otros, la acción en la interacción, para actualizarse. Y la socialización es el dispositivo social de esa transición. En otro nivel, la socialización es la condición fundamental de toda acción, de todo actuar. Es el proceso mediante el cual los individuos desarrollan una personalidad, en base a vivencias y experiencias. Pero es también, y, en cierto sentido, principalmente, el recurso central de la continuidad social (Bauman y May, 2009). En la medida en que es un mecanismo de autoconservación de una comunidad, se orienta a generar individuos integrados funcionalmente (con el lenguaje como recurso), transmitiendo la herencia cultural, las tradiciones, usos y costumbres, las reglas sociales incorporadas al ‘bagaje cognoscitivo social’, (las reglas acotan el ámbito de decisión), inculcando valores, también prejuicios y estereotipos, orientados a cimentar el ‘nosotros’¹⁷.

17 Cultura es toda construcción humana, tangible o intangible (‘creencias, artefactos, instituciones’), mediadora de la interacción/comunicación para la intervención asociada sobre la naturaleza, el mundo dado, dirigida a satisfacer necesidades y aspira-

Así, el sistema social de significados puede interiorizarse como conciencia semántica en los individuos jóvenes¹⁸. Toda acción humana está socialmente situada (en lo micro) y se da en un contexto histórico social (en lo macro) y en relación con instituciones (que median). Toda acción humana está institucionalizada (las instituciones estabilizan las relaciones, mediante las normas y valores que promueven e inculcan; el Derecho formaliza una función organizadora). Los períodos de profunda crisis o de gran creatividad, son tiempos de desequilibrio y reequilibración, con construcción de nuevas instituciones. Todo actuante situado, desde la ‘actitud natural’, se enfrenta a un ambiente social que se le presenta como ‘objetivo’, en un sentido positivista-organicista, porque en principio no comprende que ese entorno es en buena medida un resultado

ciones diversas (biológicas, psíquicas, sociales) (Ayala, 2016). Los individuos, desde su alumbramiento, entran en un proceso, al principio del todo inconsciente, de interiorización de todo ese legado humano/comunitario. Entonces, la mediación cultural es un aspecto central de la socialización y para entender la relación individuo/sociedad. La presión cultural difusa pero ubicua de la comunidad nos une con la tradición, en sus diferentes niveles, y nos marca profundamente en la niñez y adolescencia. Un indicador de ello es el desarrollo (‘educación’) del ‘paladar’, el gusto asociado a los hábitos alimenticios (cultura gastronómica) de las distintas comunidades, que forja una ‘memoria’, capaz de tenderse sobre largos períodos de distanciamiento, por migración, p.e. El ‘paladar’ cultural, por la estimulación de los sentidos y el placer asociado a la ingesta, singulariza grupalmente, contribuye al sentido de pertenencia a una identidad colectiva, hace a lo emocional y normativo, es un elemento del ‘volkgeist’.

18 Mead enfatizó la autonomía del sistema de significados frente a la acción: la acción individual es un momento de la acción social estructurada (Alexander, 2000). Los significados surgen de la interacción, pero tienden a autonomizarse. El lenguaje tiene un carácter social; como dispositivo, no resulta de la acción individual, la precede (aunque los individuos y grupos producen innovaciones que pueden o no incorporarse al acervo). La conciencia semántica es la capacidad de los individuos de interpretar las palabras y sus secuencias, desarrollando su capacidad de comunicación.

de la acción humana, legado históricamente, y que él contribuye a reproducir en su actuar e interactuar cotidiano.

Una institución social es un mecanismo que ‘normaliza’ las interacciones de los individuos con alguna finalidad. Las condiciones de la interacción orientan la dirección del movimiento social. De ahí la lucha y alianzas entre los distintos participantes en los contextos grupales y en los ámbitos sociales más amplios. El campo social se (re)estructura a partir de las variaciones en las relaciones de fuerza entre los concurrentes. A fin de evitar perturbaciones y dislocaciones severas, los mecanismos de control son cruciales para el orden. La socialización busca normalizar a los individuos en relación con los objetivos del funcionamiento social¹⁹. De ahí la tensión entre lo que desean y lo que se ven obligados a hacer, lo que de ellos espera el orden social, ‘los otros’, o lo que han interiorizado como ‘su deber’. Si ‘vivimos en un mundo fundado en la represión de la pulsionalidad’, entonces el común de los individuos vive en una lucha constante contra el deseo; tensionado entre el deseo y las reglas; de ahí la sublimación, represión, neurosis). La normalización tiene como objetivo disciplinar, imponer ideologías y una hegemonía (interiorización de las disciplinas). El objetivo de la normalización es introducir al individuo a las disciplinas de lo social, al marco ideológico reconciliador, a fin de generar conformidad. La sociedad crea las condiciones para que los individuos puedan actuar. Tienen que aprender a ser capaces de actuar, a controlar sus impulsos y a atender sus necesidades de formas socialmente aceptables, y a dominar sus sentimientos espontáneos, en relación con las relaciones a largo plazo (Luckmann, 1996). Los niños son adiestrados en las costumbres y reglas que los habilitarán a participar en la interacción social (de modo diferencial, en el mundo del trabajo por ejemplo, de acuerdo a su posición social de clase y status), para

19 Aunque la idea está presente desde el SXIX, en el desarrollo de la Sociología, es con las corrientes funcionalistas que alcanza profundidad conceptual.

controlar las conductas destempladas o los excesos emocionales.

La socialización normaliza al individuo para hacerlo tendencialmente previsible, y por tanto controlable (solo así se puede entender que una sociedad tan estructuralmente conflictiva consiga reproducirse, generando conformidad, integración social funcionalizada). Por distintas mediaciones, esto pasa a la vida diaria rutinizada. Los individuos son socializados para observar las reglas sociales establecidas. Pero, ¿las reglas de quién? (Giddens, 1987). La mayor parte de la gente, la mayor parte del tiempo, actúa dentro de límites convencionalmente definidos como socialmente aceptables. Definidos desde estructuras de poder y dominación, en sociedades de clase, funcionalmente estratificadas, que articulan jerarquías y diversas desigualdades. El clima cultural, el universo simbólico ‘oficial’, de un tiempo y lugar, ‘normalizan’, en tanto funcionan como legitimadores del orden institucional. Al mismo tiempo, en una sociedad de clase, asentada en un conflicto estructural, los mecanismos de construcción de consenso hacia los subordinados son problemáticos por definición. El campo social está permanentemente atravesado por tensiones, latentes o abiertas²⁰.

La acción humana, que se da en un campo de fuerzas, se torna relativamente regular cuando situaciones típicas llevan a decisiones típicas. La mayor parte de la conducta individual no es predecible, pero el movimiento de los grandes agregados sí lo es, probabilísticamente. Esa es la razón de que los casinos y las compañías de seguro no quiebren, siendo en realidad negocios altamente rentables (Woods y Grant, 2002). La conducta individual obedece a múltiples factores condicionantes y determinantes, de muy diverso peso e importancia, lo que la hace, en último término,

impredecible. Otra cosa ocurre con la de los colectivos específicos, que da lugar a tendencias regulares, que se pueden calcular, con un variable grado de aproximación estadística.

De este modo, en general, las elecciones de los individuos tienden a darse condicionadas por el marco cultural, el lenguaje ordinario (como medio para una actividad social práctica) y los valores interiorizados por el individuo en su formación temprana, es decir, por su socialización-educación (relación entre los marcos de decisión del actuante y el sistema de valores imperante en el tiempo y lugar social dado, diferenciado por sus distintos niveles). Los individuos aplican rutinariamente reglas en su actividad diaria, y en ese actuar las confirman y reproducen. También las metas que asumimos, relacionadas con los roles y la posición social, operan sobre lo que hacemos ahora (Buckley 1971). Por otro lado, las elecciones se dan en condiciones de mayor o menor incertidumbre, por la complejidad del entorno y por nuestras limitaciones perceptivas. Los individuos aprenden en la socialización modelos de interpretación. A partir de ahí, en particular cuando el individuo toma contacto con el mundo social, más allá de su inicial ámbito de vida cotidiana, un mundo bastante más problemático, se coloca la posibilidad de examen crítico de esa formación. Posibilidad que debe enfrentar obstáculos y todo el clima cultural orientado a normalizar, reintegrar o contrarrestar la ‘desviación’. (Todo esto por supuesto en términos probabilísticos, característico de los períodos en que el orden social se reproduce con ‘normalidad’; la irrupción de eventos disonantes, con el sentido común, puede darse en cualquier momento, con mayor o menor frecuencia, dando lugar a contratendencias, rompiendo la estabilidad relativa; la razón por la cual podemos ir más allá de la socialización recibida es la capacidad para contrastar la narrativa integradora con las sinuosidades y fracturas reales, en sociedades estructuralmente conflictivas; la fortaleza de los grupos ‘desviados’, ‘contrahegemónicos’, es un factor de la dinámica social).

Se puede entonces tratar de dimensionar la tensión entre la contingencia de la vida

20 Es lo que de alguna manera vemos en Joker, Arthur vive en una sociedad patologizante, que aflora en algunos y permanece latente en la mayoría; la humillación y el resentimiento, en contextos fragmentados y despolitizados, atravesados por el deterioro social y la derrota de movimientos sociales populares, contribuye a la producción de violencia inconsecuente.

individual (lo que algunos confunden con ‘libertad’) y los códigos del orden social, orientados a fines de conservación y reproducción del mismo. La mayor parte de los individuos, la mayor parte del tiempo, se adaptan pragmáticamente, juegan con los márgenes, buscando el mejor resultado posible, sin mucho margen para una elaboración reflexiva del carácter y sentido de las normas reguladoras, sumidos en la inmediatez, ‘arrojados en el mundo’; se ‘mueven’ en las circunstancias, sin mayor comprensión del macro-contexto. La mayor parte ve lo que sus prejuicios y carga emocional le permite; las identidades y predisposiciones, desarrolladas en marcos pseudoconcretos, orientan las creencias y preferencias, y desde ahí eligen y toman decisiones. En grupos con lazos muy fuertes, las reglas, valores, jerarquías y prácticas usuales, que buscan en parte desalentar el egoísmo perjudicial y apuntalar el funcionamiento, se puede llegar a ceñir la identidad individual y sofocar la creatividad. Con consecuencias no solo psicosociales sino psicopatológicas. Las normas, roles, códigos, patrones culturales, posiciones de estatus, costumbres, tradiciones, la ‘opinión pública’, tienen efecto ‘causal’ o modelador sobre la experiencia, las intenciones y deseos de los individuos, sobre las preferencias y decisiones de la acción (la percepción e interpretación están culturalmente mediadas; la percepción de la realidad se da en una red de relaciones sociales). Las creencias y aspiraciones generan resultados, acciones. Pero surgen en un contexto, en situación, de una biografía. Hay socio y psicogénesis.

La individualidad no es posible al margen de la relacionalidad. El individuo está siempre en comunidad, y esta, por su dimensión y perdurar, incide hondamente sobre aquel. Desde el individualismo metodológico, la sociedad se concibe como un agregado, un agregado de individuos y sus relaciones interpersonales (a lo sumo). Pero la sociedad es una entidad mucho más compleja que la suma de las particularidades de sus componentes aislados, y que antecede al individuo, condicionándolo, determinando constreñimientos y limitaciones, y también abriendo

oportunidades para su desarrollo, en relación con el abanico de posibilidades en el *lugar social de origen* del individuo. El medio social es la base de nuestras probabilidades de vida; un avance social/cultural amplía el abanico de oportunidades de los individuos, según la posición social de clase/estatus; la acción está en relación con la posición social, que los vincula con roles sociales determinados (Gallino, 1995). Una combinación de talento, esfuerzo y fortuna, puede permitirle a un individuo ir más allá del horizonte de posibilidades definido por su lugar social de origen, pero este se impone con alta probabilidad para el conjunto. Al recurrir a la figura de una pirámide para graficar la estructura social, estamos indicando, conscientemente o no, que los lugares socialmente ventajosos o de privilegio son limitados. Sin importar sus capacidades y empeños, muchos de los de abajo verían frustradas sus aspiraciones. En una sociedad estructuralmente desigual y regida por los privilegios, el ‘éxito’ tiene poco, muy poco, que ver con el mérito...

Finalmente, hay que recalcar que, en esta dialéctica de individuo-sociedad, efectivamente hay individuos. Cada uno de nosotros es una singularidad, porque somos una criatura racional, inteligente. Una criatura social, con un cerebro grande y complejo, con un alto grado de inteligencia, inevitablemente tiende a desarrollar un cierto sentido de la individualidad, en relación con el nivel alcanzado en la evolución social y el concomitante grado de complejidad y diferenciación social (en las condiciones creadas por el capitalismo, este despliegue alcanzó niveles inéditos, estableciendo un nuevo y superior nivel de desarrollo potencial). Eso incluso vale para los primates no humanos, los bonobos y chimpancés, p.e.; los mamíferos, en general, por su grado superior de inteligencia, tienden a desarrollar una cierta individualidad. Y eso es muchas veces más cierto en relación con los seres humanos, por el alto grado de inteligencia potencial de los mismos. Entonces, una criatura social, pero inteligente, tiende a desarrollar una fuerte individualidad; de ahí la aparente paradoja

constitutiva: carácter inescapablemente social/inclinación a individualizarse²¹.

Esto remite al concepto de subjetividad. Pero esa individualidad subjetiva sólo es posible en el marco de la comunidad (que es su premisa), de la interacción social (oscilamos entre el deseo de intimar y el de privacidad). Es esa interacción social, orientada a la intervención sobre el entorno físico, y sus extraordinarios logros en la evolución, la que ha hecho posible el alto grado de inteligencia individual y, por tanto, el alto margen de libertad personal potencial. El grado de inteligencia alcanzado es un resultado provisional, un punto de llegada y de avances ulteriores, no de partida. El creciente grado de inteligencia resulta de la autocreación humana, y es en el mismo movimiento su principal recurso.

SUBJETIVIDAD

Tomando la clásica tesis de W. Thomas, no importa si la interpretación es buena o no, si los individuos definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales; lo que la gente cree, el modo en que percibe la situación y las circunstancias, define su mundo, y por tanto actúa en consecuencia. La definición subjetiva de la situación moldea sus actitudes y comportamiento, orienta la acción (Bottomore y Nisbet, 2001). La subjetividad (la estructura de la personalidad y el sentimiento) se organiza, se va estructurando, en la experiencia

social del individuo, la experiencia vivida, en las relaciones diferenciadas de las diversas facetas de vida, de sus relaciones grupales, de su posición de clase, sus prácticas, los roles que asume o que le son adscritos. Se trata de una experiencia que es única e intransferible, nunca del todo comunicable. La subjetividad surge en la relación tensionada de lo bio-neurológico, lo cultural y lo psíquico. Desde lo sociológico, sin exterioridad, entorno físico y 'los otros', no hay subjetividad. El individuo está en la sociedad y la sociedad está en el individuo. Todo momento de la vida social lleva el sello de la totalidad relacional en proceso²².

El mundo de vida cotidiana, delineado a partir de lo familiar, de los apremios emocionales, de los usos y costumbres, de los hábitos, rutinas y monotonías (de la 'actitud natural' y sus demandas pragmáticas, Luckmann, 1996), cumple un papel principal en las experiencias y vivencias a partir de las cuales se va perfilando la subjetividad de cada uno, es decir, las inclinaciones, emociones, experiencias, percepciones, representaciones, conocimientos, intereses, deseos y voliciones que caracterizan a un individuo. En realidad, el mundo de la vida cotidiana está intensamente estructurado, lo que permite o favorece su fácil naturalización (desocialización, deshistorización). Desde ahí, aparece al pensamiento de los individuos como 'la verdad' del mundo real, confirmándose constantemente por su propia actividad regular (Berger y Luckmann, 1976). La realidad de la vida cotidiana se confirma a sí misma, es evidente por sí misma: la actividad ordinaria confirma de vuelta las presunciones que la informan y guían, incorporadas en la socialización (una suerte de pragmatismo inculto: la actividad confirma los supuestos porque tiene 'éxito' práctico, porque 'funciona', un simple criterio de utilidad; la actividad confirma los supuestos en los que justamente se basa y en los que el individuo fue socializado para temer 'éxito' en su vida diaria).

21 Kant habla de la 'insociable sociabilidad de los hombres', "es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla... El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; porque en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una gran tendencia a aislarse; porque tropieza en sí mismo con la cualidad insocial que le lleva a querer disponer de todo según le place, y espera, naturalmente, encontrar resistencia por todas partes, por lo mismo que sabe hallarse propenso a prestársela a los demás" (Kant, 1978, pp. 46-47). La ley del deseo choca con el deseo de la ley, que la sociedad procura inculcar en la socialización.

22 Pretender pensar la subjetividad en desconexión con la interacción, la situación y el contexto o la biografía, es el extravío idealista típico en ciencias sociales.

A partir de sus experiencias y apoyado en la existencia de un mundo intersubjetivo, el individuo alcanza la comprensión de sí. Por un lado, la subjetividad se forma en las relaciones y acciones de los individuos, en las diversas situaciones que viven y dentro de un contexto biográfico, histórico, social y cultural; en la intersubjetividad, en la acción interactuante. Desde ahí, la subjetividad se expresa en intención, voluntad, decisión, acto (Luckmann, 1996). Por otro, se da la subjetivación de la realidad, incorporando o asimilando la exterioridad, elaborando esquemas cognitivos, de razonamiento, y una representación sobre ese mundo, un Yo como sujeto cognoscente, que cobra valor objetivo al operar sobre esa exterioridad, utilizando el conocimiento acopiado, objetivándose en ella como acción. La cotidianidad es el ámbito básico de la vida de los individuos, el nivel de organización social en que comienza a forjarse la identidad personal.

No solo en lo cognitivo, que es fundamental porque funda la acción consciente racional. Desde lo afectivo, los individuos necesitan sentirse aceptados, acogidos emocionalmente, quieren pertenecer, rodearse de una red de relaciones que aporten a su sensación de seguridad y protección. Junto a ello, todo lo relacionado con los siempre difíciles de definir y delimitar sentimientos amorosos, más aún en un contexto social de creciente peso relativo de lo público frente a lo privado. Aunque haya perdido peso relativo, la familia, en sus diversas variantes, sigue siendo crucial tanto para el temprano desarrollo afectivo-cognitivo, como en las diversas fases de la vida de los individuos. Con sus especificidades, otro tanto pasa con los vínculos de amistad, cada vez más relevantes en la vida social contemporánea y, por supuesto, con los nexos romántico-eróticos, psíquicamente críticos ('el amor no parte del otro, sino del narcisismo'), pero cada vez más problemáticos en la socialidad. Los lazos amorosos con 'los otros' nos protegen de patologías relacionadas con la soledad, la melancolía, la ansiedad o la depresión. El deseo de reconocimiento es el deseo del deseo del otro, de respeto, de estima, de valoración, de atención, de aprobación, de gratitud, de complicidad, de

prestigio, incide en nuestros sentimientos de autoconfianza y autoestima, y puede hipertrofiarse hasta producir exceso de dependencia, actitudes de subordinación, y sentimientos de inferioridad. Las necesidades psicológicas influyen en las motivaciones, conscientes o inconscientes, que inciden en la acción. La articulación de lo afectivo y cognitivo se vuelca en lo volitivo.

Todo ello refuerza los vínculos de dependencia emocionales y prácticos del individuo en relación con el grupo (con sus usos y convenciones), claramente en lo micro, en la vida cotidiana, pero también, en formas más elaboradas y sutiles, en la relación con 'el otro generalizado' y los patrones de respuesta social en que ha sido socializado. En consecuencia, la vida de los individuos, sus actuaciones, su comportamiento, se ve marcadamente influida por el temor a verse aislado, a percibirse como relegado. Sin embargo, en simultáneo, la relación con el otro es algo siempre no del todo resuelto. El otro me mira, y su mirada proyecta expectativas funcionalizadoras. No se pliega a mi deseo, pero busca hacerme objeto del suyo. 'Sociables a su pesar', los individuos se mueven en péndulo entre los impulsos de su individualidad deseante y el temor a la soledad, entre los deseos de intimar y de privacidad. 'El infierno es el otro' dirá Sartre. Freud elaborará en profundidad la insuperable tensión entre el ego y el socius. Insuperable porque el socius nunca será una proyección de mi Yo, y porque el otro reprime el libre despliegue de mi pulsionalidad. El imperativo moral es la interiorización de la coerción. Incluso una organización social que haya superado toda forma de explotación y de opresión, todo constreñimiento estructural, supone, exige, un cierto grado de limitación y autolimitación de lo pulsional, para hacer factible la convivencia²³.

Con o sin convicción, los individuos tienden a someterse a las normas institucionalmente reclamadas. Hay múltiples incentivos para ello. El dispositivo cultural dominante inculca la conformidad, pero incluso cuando el

23 Sobre algunos aspectos de la influencia de Freud en la teoría sociológica, ver Alexander (2000).

individuo consigue tomar distancia consciente (intelectual/moral) de la educación recibida, se ve obligado a calcular el costo/beneficio de la desviación. Muchos terminan acatando las normas por temor a las sanciones. El orden institucional tolera solo las autonomías funcionales. Es factible desplazar el límite de tolerancia, pero el propósito comporta riesgos, para la mayoría incosteables. Acá se podría introducir todo el tema de las formas solapadas en que opera el poder social, de la dominación, y de la tensión persuasión/coerción de los mecanismos del orden social. Una sociedad altamente jerarquizada, atravesada por y fundada en conflictos estructuralmente radicados, tiene que disponer de recursos diversos que operen en la constante afirmación de la cohesión social. De ahí el enorme valor y la singularidad de los individuos organizados en pequeños grupos que por períodos prolongados arriesgan recursos personales y construyen fuerza social y ‘subcultura desviada’, hasta eventualmente alcanzar suficiente peso social para provocar cambios efectivos.

Subjetividad, praxis social y condiciones exteriores se articulan y se afectan recíprocamente. Los individuos actúan dentro de y en situaciones preexistentes, que no pueden ser reducidas a la definición que ellos elaboran. Esas definiciones, imprescindibles, puesto que orientan la acción, son puestas a prueba, confirmadas, corregidas o rechazadas, en la interacción orientada a fines. Y solo pueden ser elaboradas en la intersubjetividad, a partir de los recursos que aporta la vida social²⁴. La intersubjetividad es el reconocimiento de la alteridad, la toma de conocimiento del otro y de la relación con él. Y esa relacionalidad pone la sociogénesis del Yo (‘el Yo se forma en el espejo del otro’). La subjetividad comienza a desarrollarse tempranamente en la interacción, con los objetos culturales que esta pone a su disposición (lenguaje, comunicación, sentido común). Un movimiento que puede ser observado como de retroalimentación sistémica,

en el que los participantes se tornan capaces de aprender y corregir a partir de resultados parciales. Los individuos jóvenes construyen el conocimiento desarrollando inconscientemente los esquemas básicos de razonamiento en su acción (Piaget, 1971), pero esta actividad individual también supone y se da en la intersubjetividad.

¿Qué tipo de subjetividades, o que rasgos de personalidad, induce o favorece el capitalismo, la sociedad burguesa, y qué papel cumplen en la reproducción social? En términos generales, la modernidad burguesa aporta condiciones que promueven un salto en el proceso socio-histórico de despliegue del sentido de la individualidad, y este es uno de los mayores resultados sociales del capitalismo. Pero el capitalismo es contradictorio. En el mismo movimiento pone obstáculos, crea condiciones alienantes, provoca frustraciones, erosiona la autoestima, expone a condiciones y experiencias que afectan la salud mental (sociogénesis de la enfermedad mental). En su versión neoliberal, es un proyecto de ingeniería social que busca modificar la subjetividad, por la mediación de una atmósfera cultural saturada de ‘individualismo insolidario’, de ‘indiferentismo social’. La sociedad burguesa amenaza al Yo (Fragomeno, 2023). El ‘sujeto burgués’ supone una ampliación del proceso de individuación, pero deformado por el individualismo alienante. Una de las tantas paradojas de la sociedad burguesa.

Pero el capitalismo, mediante tales contradicciones, ‘crea las condiciones de su propia superación’, es decir, para la emancipación humana, posibilidad histórica que no se cumple fatal o mecánicamente, sino que requiere una acción individual y colectiva consciente (también pueden darse retrocesos históricos, una involución distópica). Subjetividades autónomas, creativas y reflexivas, pueden surgir (partiendo de las ya mencionadas potencialidades mentales de la criatura humana) porque la realidad de las profundas fracturas sociales de la sociedad burguesa constituye el espacio propiciador del malestar y la desafección, de la conflictividad social que le caracteriza y que es insuperable en sus marcos. En el capitalismo, la conflictividad social es sistémicamente

24 Bereger y Luckmann elaboran la tensión dialéctica entre ‘la sociedad como realidad objetiva’ y ‘la sociedad como realidad subjetiva’.

inherente (lo cual es la condición de posibilidad de y el acicate para que se torne consciente y pueda ser políticamente orientada). Incluso los individuos más funcionalizados, desde la perspectiva de la naturalización del orden social de conjunto, pueden desarrollar conductas cuestionadoras limitadas, a partir de circunstancias específicas percibidas como injustas, actuando desde sus estrechos intereses particulares. Así surgen múltiples acciones colectivas animadas por el objetivo de impulsar cambios parciales en el orden vigente, que apuntan a atender necesidades y demandas de determinados grupos o sectores de la población. Pero estos recurrentes malestares e insuisiones circunscritas, puntos débiles en el entramado generador de conformidad, fallos puntuales de los mecanismos de construcción de consenso, permiten a algunos (actantes o analistas, diferencialmente) generalizar reflexivamente las razones subyacentes de la constante conflictividad social.

En una sociedad compleja y altamente diferenciada, con creciente nivel educativo y acceso a la información, una subjetividad abierta puede encontrar grupos subculturales que construyen espacios de pensamiento no convencional, que desbordan el mundo de vida cotidiana pseudoconcreta (sumido en la inmediatez, en la individualidad-fragmentación, en la conformidad, instrumental-calculada o resignada-integrada), en lucha contra el orden imperante y el sentido común (como dispositivo de percepción e interpretación) o pensamiento ordinario, que produce y lo avala, intersubjetividades orientadas conscientemente a la emancipación, a la acción emancipadora. La actividad asociada, grupal, le da expresión político-cultural a esas subjetividades reflexivas, emancipadas, y abre la posibilidad de su ampliación masiva, al desafiar la relativa 'normalidad' del funcionamiento social normalizador (la acción individual alcanza eficacia social en la acción colectiva, desde la época de caza recolección, hasta la más sofisticada actividad científica contemporánea). Podemos tomar distancia crítica, comprender y transformar racionalmente el mundo social (enfrentando obstáculos, conformidades, escepticismos,

pesimismo paralizantes, resistencias y reacciones de los sectores dominantes y privilegiados). Sobre todo porque es obra nuestra. La sociología, como disciplina científica, puede llegar a desempeñar un papel principal en ese proceso, que articula dialécticamente ciencia y valor, como todo pensar crítico. Para ello debe romper con los mecanismos domesticadores de la institucionalización, que para nada es una condición necesaria, y menos suficiente, de los altos niveles de rigor científico. En realidad, el pensamiento crítico es un requisito para el conocimiento 'objetivo'. Sin crítica no se puede acceder a los posibles.

DIALÉCTICA E HISTORICIDAD

Entonces, en eso consiste la concepción dialéctica de la relación individuo-sociedad, en afrontar el problema mediante una articulación constructiva de una teoría de la dinámica socioestructural y una teoría de la acción. Solo el reconocimiento de la capacidad de los seres humanos para conocer y transformar racionalmente el mundo, puede despejar las vías para la construcción de una teoría satisfactoria de la sociedad y el desarrollo social, en tensión con y fundamentada en lo microsocio (Ayala, 2016). Metodológicamente, un todo resulta de la confluencia y relación de las partes, no de la mera suma, y una vez conformado y equilibrado, sus características resultan de esa relacionalidad, son 'emergentes', producidas por la relación. El individuo humano es producto de la sociedad, pero en la medida en que es una individualidad, que tiene una identidad personal y que es una criatura racional, puede, asociándose a otros, transformar la propia sociedad que lo produjo a él. Así se pone como el fundamento de su propia realidad y constitución. Entonces, no sólo somos un producto de la sociedad, también producimos, reproducimos y podemos transformar, la sociedad. Hacerla consciente y racionalmente. Y en eso consiste, en último término, la libertad. No dejarse arrastrar por mecanismos ciegos, constituyéndose en el Sujeto de lo real, de la historia. El Espíritu llega a ser la realidad de la realidad. La Autoconciencia que crea su propio mundo.

El marxismo es una teoría de la praxis, de la acción social transformadora, crecientemente consciente (la conciencia emerge en la actividad asociada, en la praxis-trabajo)²⁵; solo que esa acción social transformadora se da en el marco de unas condiciones objetivas, heredadas. El problema de todo determinismo es que no puede pensar consistentemente la transformación consciente, intencional, de las condiciones limitantes o los constreñimientos, en cualquier nivel de lo real social. Por eso la máxima “querer es poder” es falsa. Hay que querer, por supuesto. Si no queremos, si no nos esforzamos, no vamos a lograr nada. Pero no basta querer para poder, porque el querer se da en el marco de ciertas posibilidades. Podemos transformar esas posibilidades y ampliar la frontera, el abanico de posibilidades. Pero, para eso, hay que comprender la situación objetiva en que nos encontramos. Ya Spinoza y Hegel reconocen la libertad como conciencia de la necesidad, contra el subjetivismo empirista; o sea, para ser libres, hay que comprender las condiciones físicas y sociales en que vivimos; para transformar el mundo hay que comprender el mundo. Podemos transformar el mundo, pero primero hay que comprenderlo, lo cual supone acceso a recursos culturales. Y en eso consiste la relación dialéctica libertad-necesidad, o la tensión individuo-sociedad, o libertad-condicionamiento. El curso de los acontecimientos depende de qué prevalezca, si las coerciones/disciplinamientos (interiorizados) o la acción emancipadora.

El mundo en el que vivimos nos condiciona, pero no hay que olvidar que ese mundo en el que vivimos es un resultado de la actividad humana previa. El mundo objetivo que nos rodea es una herencia de generaciones del pasado. Los seres humanos, poco a poco, hemos avanzado sobre lo natural, ampliando el campo de lo social-cultural. Toda la evolución humana se puede leer como un progresivo avance de lo social-cultural sobre lo natural (Ayala y Cela 2014), y, hoy día, vivimos en un mundo

fundamentalmente cultural, construido por el ser humano. Incluso, mucho de lo que creemos que es naturaleza, en realidad es una construcción humana. Por ejemplo, el parque X no es naturaleza, es un jardín creado por los seres humanos; los perros y vacas, los gatos domésticos, son una fabricación humana. En la naturaleza hay lobos, perros salvajes, pero no hay french-poodle's. De modo que muchos de los animales que nos rodean, si los seres humanos desaparecieran, desaparecerían junto con ellos, porque son el producto de modificaciones generadas por los seres humanos en especies silvestres previas. Los animales domésticos de hoy, los *pets*, son productos de modificaciones fenotípicas o genéticas creadas por los seres humanos, y mucho de eso desaparecería si los humanos desapareciéramos.

Todo lo anterior coloca el tema de la historicidad de lo humano-social (Kosik 1967). La acción intencional de los seres humanos se da sobre el mundo, y esa acción sobre el mundo crea una historia, un proceso y fuerzas sociales. La acción humana sobre el mundo se objetiva como proceso histórico, y ese proceso histórico, de vuelta, ese pasado condensado en el presente, opera sobre los seres humanos y los condiciona, en el sentido de aportar un conjunto de posibilidades. Pero ese conjunto de posibilidades, ese proceso objetivo, en el marco del cual se da la acción consciente, es, por su vez, un resultado de la acción humana. El problema es que, para la mayoría de los individuos, sumidos en su mundo de vida cotidiana (caracterizado por las interpretaciones/comprendimientos de sentido común que comparten los actuantes en medios culturales particulares), en la inmediatez pseudoconcreta, incapaces de ver más allá, las estructuras y determinantes socio-culturales tienden a escapar de la conciencia (inmersa en lo ‘familiar’, que no es sinónimo de lo conocido). El hombre de la calle funciona tomado por una conciencia reificada (Berger y Luckmann, 1976). (Reificación que solo puede ser superada mediante la elevación de la conciencia a la comprensión de que el mundo que se habita ha sido construido, en buena medida y cada vez más, por los propios seres humanos; que el mundo de las cosas

25 “la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales...” (Marx-Engels, 1982, p. 34).

es un mundo de acciones y creaciones humanas; que somos el punto, el momento, en que la naturaleza se hace Espíritu, en que el mundo se torna consciente de sí mismo).

Como dice Marx, hasta hace muy poco tiempo, hemos hecho la historia de manera fundamentalmente inconsciente, como “extras” de la película, no como protagonistas. Los seres humanos hacen la historia, dice Engels (Cartas), pero en condiciones que, hasta acá, no han decidido, que no comprenden ni controlan. Por eso, el resultado actual de esa historia se nos aparece como una existencia autónoma, metafísicamente independiente de nosotros (voluntad divina, autodespliegue de alguna idea) o meras contingencias. En la historia, los individuos han actuado, en lo micro, con un cierto grado de conciencia, según sus intereses, persiguiendo fines (la acción humana es teleológica), pero en esa actividad desarrollan y actúan funciones sociales sin ser, en general, conscientes de ello. Y de esa manera (re)producen la estructura social (Luckmann, 1996). Y es por esto que, los seres humanos, hasta ahora, construyen un mundo, pero ese mundo los arrastra, porque esa construcción del mundo no ha sido consciente. Por eso Marx y Engels dicen que *la verdadera Historia es la época en que la humanidad comienza a hacer su historia de manera consciente* (dialogada y democráticamente decidida). Entraremos en la Historia, cuando los seres humanos terminemos de hacer, hagamos definitivamente, la historia de manera consciente. La Historia será la historia de la autoproducción humana consciente, del hombre como Autoconciencia, que entonces deviene Sujeto. Esta es la transición social que estamos viviendo y construyendo hoy.

CAPITALISMO E INDIVIDUALIDAD

En pocas palabras, el individuo humano depende de la sociedad para poder llegar a ser humano, para aprender a actuar como un humano. Pero, por su vez, puede (acción social y pensamiento creativo-crítico mediante) transformar esa misma socialidad, ese mismo mundo social, ampliar la frontera de sus posibilidades, y, por tanto, de las posibilidades

de su realización personal. *Comprender para transformar*. Para transformar consciente y racionalmente el mundo social, hay que comprenderlo, en su complejidad y devenir, sus posibilidades de desarrollo. Curiosamente, las ‘entidades metafísicas’ o procesos ‘ininteligibles’ de los que el I.M. quiere alejar a la teoría social son por lo general los recursos conceptuales y analíticos que dan sustento a las teorías críticas. El I. M. es incompatible con el pensamiento crítico, porque este tiene que pensar lo existente como un momento de lo posible, tiene que esforzarse en captar las tendencias y contratendencias que el resultado histórico provisional construido por los seres humanos porta, para dirigir todas sus capacidades y esfuerzos a desarrollar aquellas que amplían el horizonte de sus posibilidades. El individualismo analítico quiere enfocarse en el individuo y su acción intencional, pero no puede realmente aportarle un fundamento sólido porque pone un individuo abstracto, incondicionado, sin contexto, cuya actividad se sigue de intereses y/o valores-emociones muy estrechos (como podemos ver en las principales corrientes de la economía neoclásica, Gordon, 1995). El pensamiento crítico (y el marxismo por tanto) investiga los fundamentos socioculturales de una actividad individual intencional, consciente, eficaz, las bases para el despliegue más amplio de la libertad colectiva, las condiciones sociales y de organización que permitirían la plena realización personal, en las modificables circunstancias sociales de posibilidad de la época.

El I.M. no puede con el lenguaje, no puede con el marco cultural, no puede con el tema de la socialización, ni con el sentido común, ni con las habituaciones del mundo de la vida, porque todas esas, y otras, dimensiones de lo social son anteriores a cada individuo, y contribuyen a moldearlo, antes de que alcance capacidad para captarlas cognoscitivamente. Las instituciones sociales son la precondición del desarrollo de una individualidad, y por tanto de su capacidad para intervenir sobre el mundo, en cualquier sentido en que se oriente tal intervención creativa. Los seres humanos re-crean el mundo, a partir de las

posibilidades del mundo que heredaron y del cual son un producto. De igual forma, resulta muy problemático para el individualismo analítico el tema del control social, por acción externa o por interiorización en la interacción; mediante la socialización, de la coerción externa se pasa a las disciplinas internas. Los dispositivos de control, por coacción externa y punición o los medios que operan por persuasión, son anteriores y exteriores al individuo. Pueden ser modificados por la acción de los individuos asociados, pero la acción presente obra sobre los resultados de la acción pasada. No hay acción colectiva sin individuos, pero el grupo, para ser posible, obliga al individuo a negociar y comprometerse con objetivos que ya no son exactamente los propios, sino los del consenso, en base a intereses definidos por la posición social (clase, estatus). Los individualistas subestiman, no entienden, los problemas y requisitos de la convivencialidad, de la cohesión y el funcionamiento social; los requerimientos para lograr la incorporación de los más jóvenes a la interacción social. Sin embargo, las precondiciones socioculturales no desaparecen porque se intente ignorarlas. Así, ni siquiera Kant pudo sostener consistentemente la ilusoria pretensión de un individuo únicamente regido por la ley moral interna, definitivamente rebatida por Hegel²⁶.

También es indiscutible que las orientaciones apoyadas en el I.M. han hecho importantes contribuciones al acervo compartido de la disciplina. El enfoque peculiar ha permitido captar dimensiones de lo real social que los organicismos o estructuralismos rígidos no podían captar. El enfoque individualista analítico, como recurso, ha de ser integrado en una perspectiva dialéctica. La tesis de este trabajo es que no puede ser la base para una teoría general de la sociedad, de la totalidad social compleja en devenir; es un momento de la dialéctica de individuo y sociedad. A partir

de ahí, la incorporación de la imprescindible contribución del I.M.

Las acciones generalmente se dan en el marco de preexistentes lógicas situacionales, reproducen, mayormente en forma inconsciente, esas lógicas situacionales; pero una determinada concatenación de acciones puede dar lugar a modificaciones de diverso rango, hasta grandes transformaciones, revoluciones (la transición del paleolítico al neolítico), y cuando la acción genera situaciones conscientemente ('eficacia causal'), corresponde generalmente a individuos colocados en posiciones de poder, en cualquier nivel de la estructuración/relacionalidad social (el poder de decisión de algunos individuos es función de su posición en las jerarquías e instituciones sociales o de su prestigio-status, que también se confiere socialmente).

Los individuos humanos, tomados en conjunto, son tan ricos en posibilidades como lo es su sociedad. Cuanto más rica la sociedad, mayores posibilidades de realización personal tienen los individuos, en general. Pero, de vuelta, cuanto más ricos en posibilidades de realización son los individuos, cuanto mayor grado de autonomía, mayor creatividad, mayor comprensión de su medio, natural y social, de su historicidad, como autoproducción, mayor probabilidad hay de que se dé una evolución social progresiva acelerada. Cuanto más educados y cuantos más recursos, sociales y culturales, tienen los individuos de una sociedad, más creativos pueden ser y son, y mayor es la probabilidad de que esa sociedad evolucione rápidamente, como se ve en los últimos 300 años.

Ser libre quiere decir: no dejarse arrollar por los fenómenos sociales, por 'la economía'. Vivimos en un mundo que hacemos, pero que no controlamos, y que por eso nos abruma. El capitalismo ha incrementado exponencial, cualitativamente, las capacidades humanas, creando condiciones propicias para la creatividad y la innovación, y eso explica el alto ritmo de evolución, en la sociedad burguesa, de la ciencia, de la tecnología, de la economía; y ello, a pesar del efecto lastrante de la desigualdad, de la explotación del trabajo humano, de las diversas formas de opresión, etc., que le impiden a

26 "...coincidían en que hay que estar en un estado psicótico para creer que se puede ser por sí mismo sin el Otro... Hegel cree que esta locura empieza cuando el individuo se abstrae de lo social... es el aislamiento lo que enferma" (Fragomeno, 2023).

la mayoría de la gente desarrollar sus capacidades y aportar desde la plenitud de sus posibilidades. Pese a este descomunal desperdicio de potencial humano ('el capitalismo como comunidad aparente, ilusoria'), en los últimos 300 años, podemos comprobar una profunda transformación de la vida social, porque han surgido individuos con alta capacidad para (interactuando en grupos) impulsar la evolución social (el desarrollo científico-tecnológico, por ejemplo, una de sus expresiones principales). Esta actividad social ha creado las bases para nuevos saltos adelante. Bajo el capitalismo, la humanidad no puede realizar plenamente su capacidad de hacer conscientemente la historia, pero puede desarrollar las condiciones que le permitan dar ese salto. Sin embargo, su sobrevida también da lugar a riesgos involutivos (la inseguridad, la incertidumbre, la angustia, las frustraciones, las desesperanzas, las derivas cónicas, abren espacio a movimientos conservadores que rechazan violentamente los cambios culturales que socavan constricciones y prejuicios de larga data y que tienden a idealizar el pasado, incubando gérmenes de personalidad autoritaria).

El pensamiento crítico es imprescindible para conocer y valorar los obstáculos y resistencias que los intereses vinculados al orden institucional oponen al cambio social. Los seres humanos pueden operar sobre los condicionamientos para domeñarlos y ampliar el horizonte de sus posibilidades (que es la refutación final de todo determinismo o fatalismo); es lo que han hecho desde su irrupción, actuar en lo micro sin consciencia de los efectos sobre lo macro y el devenir (las pautas sociales emergen de la confluencia de múltiples actividades dirigidas a fines inmediatos), y es lo que hoy, cada vez más, pueden hacer con grados crecientes de consciencia histórica. Pero los intereses dominantes hacen uso de sus ingentes recursos materiales, del poder social, de los recursos institucionales, del universo simbólico que acompaña la dominación, para frenar el impulso histórico emancipatorio. Por ello, el análisis sociológico sin economía política es un fenomenismo social, útil pero insuficiente ('con frecuencia, el fenomenismo sociológico

no es más que sentido común con términos técnicos', Giddens, 1987).

El Yo, como asiento reflexivo de la toma de decisiones y el control de la conducta (Buckley, 1971), se desarrolla a partir del Nosotros, pero, por su vez, puede ampliar el Nosotros, complejizar el Nosotros. La frase de Sartre, 'el hombre es lo que hace con lo hicieron de él' (Feinmann), sintetiza extraordinariamente todo el asunto: por un lado, somos un resultado histórico de la acción de hombres del pasado, por otro, podemos cambiar conscientemente ese resultado provisional y hacer racionalmente la historia. Una vez comprendidos los condicionamientos a que nos enfrentamos, los obstáculos, podemos desde un posicionamiento ontocreador, suscribir el aserto retórico-político de Galeano: 'somos lo que hacemos para cambiar lo que somos' (o para transformarnos en lo que queremos ser). En el proceso de transformación de la naturaleza, los seres humanos se producen a sí mismos, produciendo un orden social.

Para cerrar, observando el recorrido histórico, podemos decir que los individuos humanos, en sus contextos grupales, están en permanente tensión con su entorno natural y social, enfrentan problemas y tienen necesidades, buscan soluciones, en lo micro, en lo inmediato. Muchas de estas soluciones fracasan o tienen un éxito limitado, otras tienen mucho 'éxito' y perduran, modificando en cierta medida la conducta, se hacen hábito, se rutinizan, crean relaciones, funciones y, al cabo, se institucionalizan, dando lugar a efectos estructurales, que acto seguido se tornan el marco objetivo para la acción futura, que la ordena. Así se despliega la historia y este es el fundamento de la racionalidad subyacente, que luego los individuos investigadores hacen explícita, a través de todos sus accidentes y fenomenizaciones. Pero los individuos han tenido un conocimiento práctico de las circunstancias de su actuar, desconociendo, en último término, las condiciones histórico-sociales de su actividad. Han actuado con cierta consciencia en lo micro, pero sin comprender el contexto ni los efectos macro de su obrar ('lo familiar no es sinónimo de lo conocido'). Han hecho la

historia sin conciencia, en su mayor parte. Por tanto, esta se les aparece como una expresión del plan de una entidad supernatural, un efecto mecánico de la naturaleza, un puro azar, la fenomenización del despliegue de un Espíritu superhistórico o una sucesión de actos individuales ordenados a posteriori por una mano invisible trascendente. Eso es lo que comienza a cambiar en las condiciones de la modernidad capitalista.

En este trabajo he abordado el examen de la relación individuo-sociedad desde una perspectiva dialéctica, orientada a mostrar las vías para superar la contraposición binaria de los términos, usual en buena parte de la historia de la disciplina institucionalizada, y aún presente en los debates, así como a hacer avanzar los ensayos de articulación formulados por diversos autores en las últimas décadas. A partir de la desestimación de las totalidades a priori de las posturas 'holistas', el trabajo se enfoca en la crítica del individualismo metodológico y sus limitaciones. Un tema fundamental, el de 'la dialéctica individuo-sociedad', considerando que se trata de uno de los dos problemas onto-epistemológicos centrales de las Ciencias Sociales y Humanas. El otro es la historicidad de lo humano. La distinción, por supuesto, es analítica.

Se ha dicho que la Sociología se ocupa de las condiciones sociales de la libertad y el orden. Es una formulación pertinente, como otras. Por una vía particular, este texto se ocupa de ella, utilizando la polémica con el individualismo metodológico como recurso para avanzar en la exploración y exposición de un marco teórico-metodológico más adecuado para la lucha por la defensa de la individualidad y la libertad, de todos, no de un puñado de privilegiados, y la construcción de una forma de organización de la vida social que las potencie, que enriquezca la vida y que le permita a los seres humanos liberarse de los lastres de la sociedad de clases y continuar avanzando en las inanticipables posibilidades de su autoconstitución histórica.

REFERENCIAS

- Alexander, J. (2000). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Editorial Gedisa.
- Ayala, F. y Cela, C. (2014). *Evolución Humana*. Editorial Alianza.
- Ayala, R. (2016). Marxismo y sociología hoy. *Revista de Ciencias Sociales*, 3(153), 121-146. <https://doi.org/10.15517/rsc.v0i153.28168>
- Ayala, R. (2018). El surgimiento del problema de la libertad en la modernidad burguesa. Su formulación en Leibniz. *Revista de Ciencias Sociales*, 3(161), 153-167. <https://doi.org/10.15517/rsc.v0i161.35071>
- Bauman, S. y May, T. (2009). *Pensando Sociológicamente*. Editorial Nueva Visión.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1976). *La construcción social de la realidad*. Editorial Amorrortu.
- Bottomore, T. y Nisbet, R. (2001). *Historia del análisis sociológico*. Editorial Amorrortu.
- Buckley, W. (1971). *La sociología y la moderna teoría de sistemas*. Editorial Amorrortu.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Editorial Siglo XXI.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. FCE.
- Engels, F. (1968). *Anti-duhring*. Editorial Grijalbo.
- Engels, F. (1998). *Cartas*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/index.htm>
- Fragomeno, R. (2023). *Dialéctica de lo inestable*. Editorial Arlekin.
- Feinmann, J. P. (2009). ¿Qué hacemos con lo que hicieron de nosotros? <https://sinergiacreativa.wordpress.com/2009/04/27/cada-hombre-es-lo-que-hace-con-lo-que-hicieron-de-el/>
- Freud, S. (1990). *El malestar en la cultura*. Editorial Alianza.
- Gallino, L. (1995). *Diccionario de Sociología*. Editorial Siglo XXI.
- García, R. (2006). *Sistemas complejos*. Editorial Gedisa.
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Editorial Amorrortu.

- Gordon, S. (1995). *Historia y filosofía de las ciencias sociales*. Editorial Ariel.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. FCE.
- Kant, I. (1978). Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En *Filosofía de la historia*. FCE.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. Editorial Grijalbo.
- Lambruschini, P. (2017). Sobre la libertad. Un contrapunto entre Hegel y Marx. *Revista Izquierdas*, (34).
- Luckmann, T. (1996). *Teoría de la acción social*. Editorial Paidós.
- Malinowski, B. (1931). *La cultura*. <https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/acervo/la-cultura/>
- Marx, K. (1977). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, 1857-1858*. Editorial Siglo XXI.
- Marx, K. (1981). Contribución a la crítica de la economía política. Editorial Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1978). *Manifiesto comunista*. Editorial Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1982). *La ideología alemana*. Editorial Pueblo y Educación.
- Moreno, M. (2019). Teoría de sistemas sociales e historia: un acercamiento interdisciplinario para la investigación científica. *Revista Relaciones*, (159).
- Noguera, J. (2003). ¿Quién teme al individualismo metodológico? *Revista Papers*, (69).
- Parra, F. (1981). “Para qué sirve la Teoría de Sistemas en Sociología”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (15).
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas*. Editorial Trillas.
- Piaget, J. (1968). *El estructuralismo*. Editorial Proteo.
- Trotsky, L., Novack, G. y Moreno, N. (1977). *La ley del desarrollo desigual y combinado*. Editorial Pluma.
- Weber, M. (2002). Conceptos sociológicos fundamentales. En *Economía y sociedad*. Ed. FCE.
- Woods, A. y Grant, T. (2002). *Razón y revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*. Fundación Federico Engels.

