

TRES MOTIVOS DE LA SOCIOLOGIA

F. CARMONA NENCLARES*

I

LA RAZ DE LO SOCIAL

Es evidente que no hay Sociología sin sociólogo, o sea, sin una persona que la convierta en su forma de vida, en profesión o condición vital; digamos en luz sobre el sentido de la vida. Al hacerlo así, el hecho nos abre una especial perspectiva de las cosas humanas, propia y característica de la Sociología. Trátase, para nosotros, de la perspectiva que merece calificarse de última y radical: desnuda las realidades del hombre, el arte, la ciencia, la religión, la economía, la técnica, etc., en la urdimbre e interconexión ocultas. Estas realidades tienen un lado visible y otro velado, subyacente, que la Sociología pone de manifiesto. Perspectiva insustituible por otra.

Sabemos de ciencias que, en la calidad de profesión, (de *professio*, condición de cada uno), no llevan aparejadas, ellas, la exigencia de que el mundo interno del especialista se transforme. Exigencia de plenitud. Por ejemplo, la Física, la Química, etc., mantienen por principio la perspectiva habitual o cotidiana de las cosas, independientemente de que la especialización penetre con más o menos profundidad en el mundo interno de aquél, el especialista. Penetración no equivale, empero, a transformación vital, inserta siempre en una perspectiva más amplia, más en la raíz, de las cosas humanas. Nuestra experiencia pretende que sólo en la Sociología cabe este singular acaecer. Pues en el conocimiento sociológico entra una dimensión inesperada: nuestra coyuntura histórico-social. Subyacente en cualquier tipo de conocimiento, la Sociología la destaca y peralta. Es su tarea.

* Profesor de Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México.

Las ciencias de estructura informativa se refieren al conocimiento de las cosas y los hechos. El ser humano las construye, pues nadie sino él podría hacerlo, pero el ser humano queda fuera. Contar y medir es la doble operación que forma el núcleo sistemático de ellas, tanto en el orden metódico como en el cognoscitivo; conocen en cuanto describen, clasifican, miden y cuentan. Luego, formulada la estadística de los datos obtenidos, la tarea quedaría terminada. La evolución de la ciencia se considera, en el aspecto que estamos tratando, el cuantitativo, como un continuo aumento en el número de los hechos conocidos. La estadística los colecciona y ordena de la misma manera que un catálogo ordena los libros de una biblioteca. Buscar hechos, criterio epistemológico. Al conocer que cinco mil cuerpos reproducen, en su caída, el comportamiento de un solo cuerpo, se estima que nuestro conocimiento aumentaría en consecuencia de uno a cinco mil.

El adagio latino *multum non multa* señala, en la sabiduría clásica, otra acepción distinta de la ciencia. Quien conoce veinte objetos no conoce diez veces más que la persona que sólo conoce dos, cuando se trata del conocimiento de dichos objetos en su naturaleza intrínseca, en sus inter-relaciones. Entonces, al conocer de esa manera intrínseca, conoce la naturaleza del objeto independientemente de su número. Quien conoce por la naturaleza e inter-relación conoce también por el número. La operación sugerida en el venerable adagio transforma el conocimiento en saber. ¿Qué llamamos aquí saber? El descubrimiento de la conexión entre las cosas y la persona, engarce que establece su mutua compresencia, su radical e imperceptible unidad. Ahora bien, el conocimiento de la interdependencia entre las cosas, los hechos y el ser humano tiene, en su empuje de resaca sobre nosotros, la capacidad de transformar nuestro mundo interno.

El saber que penetra así en la biografía se llama, de suyo, profesión. Esto resulta, a todas luces, evidente. Cultura es sabiduría, o sea, saber y forma de vida al mismo tiempo, fe que conjuga cuerpo, espíritu y situación o coyuntura histórico-social, exigiendo además que la persona inserte en el cuadro su propio vivir. Estar entre las cosas y ser en el humano convivir son, sin duda, las dimensiones de nuestra propia existencia.

Pero estamos bordeando, sin voluntad de ello, un dilema. Ciencia informativa y ciencia formativa polarizarían sus términos. Presupuesta la honestidad intelectual, declaramos sentir una irreductible repugnancia al fácil expediente de la dicotomía, del dualismo antinómico, cuyo último fundamento es de tipo mágico, no lógico. El lenguaje del dilema, como el de la paradoja, podrá ser, si eso queremos, el lenguaje de la pasión, puesto que promueve una interferencia de lo irracional. Para nosotros la pasión intelectual está en el imprevisible

punto donde el entendimiento y la realidad hacen interno contacto, no en la sintaxis. O sea, la pasión brotaría en el indagar del quicio entre el hombre y las cosas.

Rechazamos, pues, el fácil dualismo. Ciencia informativa por una parte; por otra, ciencia formativa. Esto, así expuesto, en forma simple y recortada, es falso. Equivale a inventar una realidad verbal que suplantaría la realidad de los hechos. Aceptándolo ganaríamos en superficie, perdiendo en profundidad. Nuestro tema son los hechos, no las palabras. Aquéllos tienen, a veces, la inercia y brutalidad de lo mostrenco, pero son los hechos. Incómodos, sobre todo, porque impiden el lugar común. La Sociología académica está llena de lugares comunes. Conste, de antemano, que no queremos tener razón; preferimos ver claro a tener razón.

¿Cuáles son, pues, los hechos en el orden que tratamos? Esta clasificación, ciencia informativa y formativa, no toma en cuenta la naturaleza del conocimiento. Ni siquiera la roza. El ser humano está separado de la causa primigenia de las cosas y, sin embargo, hay en nosotros una de las manifestaciones de esa causa primigenia. ¿Quién no lo ha sentido así, en una emoción metafísica que nos desborda en los momentos de aguda tensión vital? Nosotros podemos sentirnos desterrados en la vida y entonces el conocimiento no tiene sentido. ¿Que sería, en tal caso, sino el impulso que nos empujara a remontar las causas hasta la causa primera, la causa sin causa? Sentirse parte de la causa primera y, empero, separado de ella por el abismo que se abre en nuestra existencia, no es conocimiento, es religión. Toda religión declara que el abismo es insalvable. El conocimiento sería la operación que permite penetrar las causas, eliminar el hiato de la separación o anularlo. El conocimiento, en una palabra, no establece ninguna separación entre la realidad y la verdad; fija, simplemente, su mutua inter-referencia. Naturalmente, esta doble significación del conocimiento, informativa y formativa, ha ido surgiendo en las vicisitudes de su dialéctica inter-relación. No hay, entre una y otra, relación cronológica; ambas constituyen los flancos de la aventura que la razón emprendió al descubrirse. Observaremos, sin embargo, que cuando tratamos de investigar las causas la razón se dobla hacia atrás, pero el vuelo de la razón es siempre hacia adelante, hacia lo posible, no hacia lo consumado. En la medida que la razón se ha ido conquistando a sí misma, ampliándose el área cognoscitiva, la relación entre la verdad y el conocer se ha ido integrando, unificando. Al conocer más no se multiplica o se atomiza, por eso, la verdad, sino que se integra y unifica.

La semilla de todo saber no radica, por consecuencia, en la oposición de dos grupos de ciencias. La emoción más profunda y her-

mosa se origina en la intuición de la unidad del universo, del incomprendible y misterioso universo. Quien sea ajeno a dicha emoción está, de hecho, muerto. Ella nos impide separar la realidad en dos órdenes irreconciliables. Y ¿dónde se alcanza esa emoción sino en la ciencia que tiene el ser humano como tema de estudio? Una cosa es el individuo y otra el ser del individuo humano. El yo individual, cañamazo en el que está bordado el ser del hombre, que es nuestro ser. La conciencia se experimenta en singular y es un plural. En fin, dicha ciencia es para nosotros la Sociología.

Sigamos con los hechos. Cada uno de nosotros lleva el ser de lo humano dentro de sí; íntimo y corpóreo. Nadie es sólo individuo. Se trata de un hecho óptico, no psíquico. El ser humano no puede entenderse como una cosa entre las cosas, hecho que producía asombro a Platón y que hoy nos produce, más que ese metafísico asombro, inquietante perplejidad. Hecho que pide la confrontación con nosotros mismos para darnos cuenta de en qué punto sentimos la propia vida.

Muchos la sienten en el mero hecho de haber, un día, abierto los ojos. Otros, en las manos o en la piel, pues el cuerpo dibuja hacia dentro y fuera de él, la geografía del vivir. Habrá quien la sienta y se siente vivir en las cosas que tiene o que le tienen a él. De cualquier modo, este sentir de la propia vida no puede calificarse de relación, de acontecimiento psíquico. La vida de cada quien es un acto que transparenta el sí mismo que somos. Transparencia que pone como inseparables el nosotros, el tú y el yo. El sí mismo que somos se hace al través de los otros; los otros que son, también, un sí mismo cada uno.

Porque hay un otro, porque el meridiano del propio existir pasa por el otro, tiene uno que preguntarse qué es el ser del hombre. El qué soy yo es una pregunta donde el número singular y el pronombre de primera persona se abren y recogen el ser que somos; la pregunta que singulariza un plural. Cada uno es un sí mismo porque hay un otro, porque hay un nosotros. La factura sociológica de la existencia destaca, precisamente, esta condición o categoría. Ahí sentimos la propia vida.

El individuo comienza a descubrir su cuerpo, cuando niño, en el cuerpo de otro que hace de espejo. Fenómeno del espejo.¹ El individuo empieza, pues, a conocerse, a construir el esquema de sí mismo, al través del semejante. Pero no se trata de un contacto, a la manera de la Divinidad y Adán, en el fresco de la capilla Sixtina, sino de un modelamiento o acuñamiento por el cual vivimos el mundo del hombre como un nosotros. El sentido de la vida humana sólo puede en-

¹ Ueskull, von, J. *Ideas para una concepción biológica del mundo.*

contrarse en el prójimo, hecho en que se perfila el último estrato del sí mismo, de nuestro sí mismo propio: la agónica lucha en forma de crucifixión. La cruz que atraviesa sus maderos en el corazón del hombre.

La percepción de la realidad se hace con arreglo a los factores emocionales e intelectivos del sí mismo, "atemperamiento de nuestro ser con el de nuestros semejantes".² La última realidad —no la primera— de que llegamos a darnos cuenta objetivamente, es la nuestra propia, nuestro sí mismo. El prójimo, el otro, es lo patente, "no lo que está más allá de lo patente", según Ortega y Gasset. Por eso el niño comienza su actividad expresiva, es decir, social, por el grito o el llanto: patencia del prójimo, ya esté cerca o lejos, presente o ausente en lo físico. Desde su primer día hasta el postrero, la vida es expresión y, en cuanto al ser humano, expresión significa interacción social.

Otra cosa. ¿Qué es la historia de mi propia vida, interna y corporal, o de la vida de cada quien, sino el compendio de nuestra experiencia en el convivir? De las primeras experiencias de identificación y confrontación de la convivencia arranca el germen de la vida social. Esta, además, abre en nosotros el camino de la singularidad personal, por el que tratamos de alcanzar nuestra última peculiaridad, nuestro sí mismo, camino que lleva a la integración, armónica o no, con el resto de la sociedad.

El sí mismo es quien decide la calidad y forma de toda experiencia. Decide, por ejemplo, la actitud frente al mundo, la coordinación global de la experiencia de donde la acción se origina. El estado de ánimo fundamental, el sí propio, el sí mismo de cada uno, no representa una forma de relación del ser humano consigo mismo: en él se funden la imagen que hemos construido de nosotros mismos, estructurada por la ontogenia de la personalidad, y la imagen que los demás, el prójimo, la convivencia, en una palabra, ha erigido en nosotros. Si cuento de antemano con los demás lo hago en razón de esa imagen, que es la imagen de mí mismo; también los otros cuentan conmigo en razón de ella. La presencia del prójimo, y mi compresencia en el prójimo, aparecen entrelazadas en el sí mismo, o sí propio, de cada uno.

Para estos hechos, la Sociología académica tiene una explicación más sencilla. Más sencilla y simple. El ser de lo social consistiría, para ella, en un tipo de inter-relación que se define unas veces como intercambio, otras como recepción y trueque, concluyéndose en la caracterización de lo social como un ingrediente de nuestra vida. Confieso no entender una sola palabra. Veamos. ¿Qué significa que

² Rof Carballo, J., *Cerebro interno y mundo emocional*.

lo social sea un ingrediente de la vida humana? Para mí, revisando de antemano la filología, significaría que lo social se añade, como algo extraño, centrífugo al ser del hombre, a la individualidad, a la pretendida insularidad radical del ser, que esta individualidad abrupta pondría de manifiesto nuestra condición, por dato absoluto y primario de ella; algo así, en suma, como nuestra condición incondicional.

No lo entiendo. Nunca podré entenderlo. No he logrado encontrar nada intermedio entre la persona y ella misma, o entre una persona y las otras, que estableciera el ser de lo social como intercambio. El ser del hombre no es una especie de vasija a la que, en la medida que existimos, fueran añadiéndose ingredientes, entre ellos el de lo social. Para nosotros es posible el aislamiento físico, pero no la soledad individual. En el sí mismo, el tú y el yo son inescindibles, no habiendo entre ellos prioridad psíquica ni óptica. Esto representa lo único absoluto que, por decirlo así, se ha encontrado: la imposibilidad de la soledad. El ser humano estará solo frente al cosmos, pero entonces ya no se trata de la soledad individual, porque en nuestro ser no hay individualidad aunque esté individualizado. Veo, en lo que confieso no entender, la supervivencia más o menos confusa de un concepto mágico-teológico. Dios, el gran solitario, se haría presente en la persona humana como soledad.

Pero, repito, no lo entiendo.

En la historia del pensamiento se han producido tres revoluciones capitales. Una revolución intelectual, cognoscitiva, se distingue de los movimientos llamados revoluciones en el orden político porque representan el descubrimiento de una nueva perspectiva intelectual del universo y el ser humano en la conexión de su unidad. La mano del hombre toca las cosas, las manipula; *manum imponere*, escribía Quintiliano, el trato de la mano con las cosas perfecciona, concluye, lo que el pensamiento descubre en ellas. El pensamiento extrae de las cosas las formas intelectuales inmanentes y el ser humano ajusta el rumbo de su vida a lo que sabe de la totalidad del universo y su inserción en él. Ajuste que fundamenta la revolución político-social complementaria de la intelectual o cognoscitiva.

Conocemos de tres revoluciones intelectuales, el racionalismo griego, el humanismo cristiano-renacentista y la perspectiva abierta por la investigación del cosmos atómico. Cada una de ellas, que arranca de una intuición de la totalidad existente, requería o requiere, refiriéndonos concretamente a la última, su materialización en formas de vida, ideas, valores y normas, instituciones, etc. Cada una ha organizado, conforme al sentido implícito en ella, la vida humana.

Por la última de esas revoluciones, en cuyo dramático seno convivimos, ¿qué hemos adquirido en cuanto a la perspectiva del universo? Algunos escritores insisten en que la condición actual de las ciencias de la naturaleza, especialmente la Física, hace del ser humano un ente desamparado y sin justificación en el universo. Nadie puede deducir, apoyándose en la brève y transitoria aventura humana, que el universo logrará perpetuarse o recrearse en el tiempo infinito. Nada hay en la naturaleza inanimada que pudiera identificarse inequívocamente como un proceso creador. Aunque es cierto que la cantidad de materia del universo cambia de manera constante, el cambio parece efectuarse en un solo sentido: la disolución. El calor se está convirtiendo en frío, la materia en radiación y, en fin, la materia radiante se disipa en el espacio vacío. No hay manera de evitar este tremendo destino; nuestro destino cósmico. La naturaleza se mueve en una sola dirección, que se define técnicamente en la entropía máxima, ley fundamental según la cual todos los procesos energéticos son irreversibles.

Y, en cuanto a las cosas humanas, ¿qué hemos adquirido? Primero, que no hay existencia individual, aislada, separable de la conexión social o autónoma frente a ella. Tampoco hay partículas cósmicas separables. El individuo aislado, autosuficiente, el demiurgo, es imposible; el ser humano está condicionado y es condicionante de lo social. Entonces, ¿cómo descubrir la existencia del semejante, tendiendo puentes hacia los otros, apelando al espíritu objetivo, acudiendo a la categoría de ingredientes interindividuales? Todo ello ha quedado atrás, inerte y ciego. La perversidad del hombre, que le honra, radica en negarse a aceptar como creencia lo que no justifica la razón. En el renovado engendrarse a sí mismo, operando en las condiciones objetivas de la naturaleza y la historia, consiste la realidad humana, es decir, la realidad social porque esta es la verdadera existencia humana. También nos hemos percatado de que ningún factor parcial de la realidad social, sea —por ejemplo— la economía o la religión, puede aislarse de ella, pues ninguno es absoluto; en la idea de lo absoluto perdura el arcaísmo mágico. El superado individualismo estriba, por tanto, en convertir mi propio yo, o que cada uno convierta el suyo, en una potencia secularizada y absoluta, ahistórica. Sólo nuestro pensar discursivo y nuestra representación distingue entre la persona íntima, individual, y la persona social, dos momentos dialécticos de la persona total. Hasta nuestro cuerpo incluye un componente social. Las ideas, los sentimientos, las emociones, en suma, nuestra actitud frente al mundo, el perfil de la convivencia, cavan en arrugas y esculpen nuestro rostro. Nuestra

vocación modela nuestro cuerpo. Actitud y profesión son, por tanto, componentes sociales.

A la imagen del universo cósmico provista por la revolución científica en que estamos metidos conviene, punto por punto, la imagen del universo humano actual. Así como en el átomo se contiene, potencialmente, el universo entero, la energía y luz enteras, en un individuo se contiene el ser humano entero, lo social en su plenitud potencial; un átomo es inseparable del universo físico en la misma forma que un individuo lo es del universo social. Ahora bien, porque la vida humana se construye sobre la perspectiva de una conexión cósmica, sobre el sentido dado al universo por ella, resulta dudable que si el universo carece de sentido, nuestra existencia tenga justificación fuera de ella misma. No la tiene, porque el universo tampoco la tiene. Es natural, en consecuencia, que el ser humano se estime desvinculado de toda conexión normativa, que haga de su yo, de sus apetitos e instinto, de sus ideas, aunque nada de ello sea suyo sino el componente social de la vida humana, un principio absoluto. Si es imprevisible el comportamiento de un átomo, ¿por qué ha de ser previsible, normativo, el comportamiento humano? Todo, pues, nos está permitido.

Por primera vez en la historia del conocimiento, la perspectiva establecida por las ciencias priva de seguridad y justificación a la vida humana. La Física, ha destrozado nuestra mitología del cielo y el infierno, pues ya ni siquiera hay un cielo y un infierno. ¿Qué cabe, entonces, en semejante trance? Cabe lo que estamos haciendo; centralizar y monopolizar el uso material de la violencia, trasfondo real de la imagen del mundo vigente, obra histórica del Estado moderno. La ciencia de la vida social, se nos dice, construirá el orden social conveniente como la técnica construye una máquina. Suprema verdad de la época: los políticos al uso han copiado los modos de pensar y hacer de los gerentes; se puede organizar la sociedad de la misma manera que se organiza la producción en masa de una fábrica. La amenaza de un mundo dirigido en gran escala por gerentes está contenida en el futuro. Todas las utopías han pintado un Paraíso en la Tierra, menos ésta. Platón quería filósofos y ahora tendremos, sin quererlo, gerentes. Nada, pues, de utopías. Incluso, ¿para qué de la libertad, si basta con la seguridad, médico y entierro pagados con el descuento anticipado del salario? La cosa sería cómica si no fuera tan amarga. Definitivamente amargo es que la sociedad moderna se haya hecho inadecuada al ser humano, acontecimiento del que resulta nuestra enajenación por la más sorda desesperanza. Detrás y delante de cualquier cortina, real o periodística, análoga situación.

II

EL ERROR LLAMADO HOMBRE

¿POR dónde o cómo sentimos lo social? La unidad sociológica, la perspectiva unitaria y totalizadora que exige la realidad social, es la imagen del mundo. *Weltanschauung*. Perspectiva del universo, intuitiva y racional, encarnada en un sistema de valores del que se derivan las formas de conducta. Sentimos nuestra articulación social en la imagen del mundo que realiza nuestra convivencia. Débese a Dilthey la nomenclatura, (*weltanschauung*), pero el historicismo, el sentido que el ilustre pensador diera a la teoría de las imágenes del mundo, pide rectificación en un punto. Precisamente en el punto cardinal de la teoría.

Fijemos primero los más esenciales de ella. La Historia es una serie concatenada de imágenes del mundo en las que entran, como factores genésicos, todos los valores, desde el económico hasta el metafísico. No habiendo primacía o prioridad en ninguno de ellos, su constelación encarna la respuesta que la imagen del mundo correspondiente da al enigma del universo y del hombre; reflejan, pues, en la estructura y jerarquía axiológicas de la cosmovisión, esa respuesta. Desde las cavernas habríamos ensayado varias, cuya irreversible secuencia constituye el texto de nuestra biografía sobre la tierra. Dilthey concluye en el juicio —inesperado— de que cada imagen del mundo representa un ensayo fallido, frustrado, de respuesta a la pregunta por la significación del universo y del hombre. El ser humano sería un ente fallido, frustrado, el error llamado hombre, por no haber sido capaz de encontrar la imagen del mundo definitiva, última, inmanente sin duda en la realidad cósmica y social.

Esta conclusión debe ser corregida. Precisamente. Quizá seamos el ingente error que, en forma de constante, se desprende de las imágenes del mundo conocidas. De acuerdo, pero ¿qué importancia tiene eso, al fin y al cabo? La protoforma de la verdad es el error, luego nuestro destino consiste en crear la verdad del error. Se trata de la gran aventura, imposible de identificar como obligación, compromiso, deber, norma dictada desde fuera del hombre o desde lo trascendente, etc.; es la agonía del hombre, su crucifixión escrita en la Historia, es decir, escrita en el lado experimental de la Sociología. Nuestro perfil humano traza la presencia del ser humano en cada uno de nosotros. Dilthey ignoró estas cosas, cegado por una época gris, aburguesada en el desencanto. Porque el desencanto sería el

resultado final de la secuencia de las imágenes del mundo, encadenadas en la frustración.

Rechazamos, pues, la implicación historicista de la teoría diltheyana. Presupone que toda imagen del mundo es una respuesta fallida porque el ser humano es un ente fallido. ¿Qué hay de barato relativismo enervador en el historicismo? Está bien: somos un ente frustrado; por eso, la libertad es una necesidad inscrita en nuestro ser. Dilthey, que tomara la decepción de la burguesía intelectual alemana de su época por el compendio de toda imagen del mundo, procedió con harta ligereza. Las imágenes del mundo están atravesadas por el imperceptible hilo de oro del impulso de la libertad. La verdad en su materialización sociológica se llama libertad. Cada imagen histórica del mundo tiene su antecedente en la que precede y franquea la que sigue; por ello no hay marcha atrás, aunque sea posible el retroceso o el estancamiento. Cada imagen del mundo genera las otras en la medida que franqueó la realización de la libertad. Sería inútil parcelar ésta, como exclusiva de la economía, el arte, la religión, etc. El ser humano no puede parcelarse. La unidad totalizadora de la cosmovisión totaliza los valores que la integran.

El camino entre la frustración y la plenitud es la libertad. El pensamiento alemán de los últimos años, desde Kant, no ha logrado pensar la libertad. El pensamiento es acción. ¿Para qué de la libertad si el ser humano fuera, pongamos por caso, el ente perfecto y, por tanto, absoluto? Tampoco la libertad representa una especie de fatalidad, de crispación metafísica, según la interpretación de J. P. Sartre; menos aún nos enfrentamos en ella con la incorporación del libre albedrío, conforme a la solución tomista. El ultramontanismo, por ejemplo en Bonald y Donoso Cortés, juzga como el equivalente del pecado original lo que es, contra todo y contra todos, nuestra conquista. La libertad la ha creado el hombre; se ha creado en el humano convivir. Sabemos ahora que el ser humano está abierto a sí mismo y al todo de la realidad porque, despegado de la inercia instintiva, es un ente inconcluso. Esencial inconclusión que hace de la libertad nuestra necesidad entitativa.

Por tanto, la libertad es una deficiencia. Posible plenitud de nuestra implenitud. Se trata, naturalmente, de una deficiencia óptica, relativa al ser, por el hecho incontrovertible de que nacemos con el encéfalo inacabado; nacemos en estado fetal. Nuestra radical inmadurez, que vivimos como inseguridad, nos lleva al trato con las cosas, a su manipulación: pedimos al arte, la ciencia, la religión, el respaldo de la seguridad. Una herramienta proporciona seguridad vital, lo mismo que un código, un poema o una teoría científica. Tratar con las cosas las transforma por el propósito que ponemos en el

trato y esa transformación revierte, correlativamente, sobre el ser humano y modela su existir. La seguridad alcanzada abre, en la espiral de su propio seno, la fractura de una nueva inseguridad. El proceso entero está movido por el requerimiento implícito en lo ya alcanzado, en lo ya hecho —esta herramienta, este código, este poema—, para lograr aquello que se trasluce como inalcanzado y posible del valor que encarna la herramienta, el código o el poema.

Tal es, para nosotros, el sentido de la libertad. No consiste en hacer lo que nos viene en gana, no equivale a nuestra voluntad de esto o lo otro, sino en lo que hace posible la voluntad de esto o lo otro. Frente a esta libertad no hay libertad porque se origina de nuestra inconclusión, la cual nos abre a la realidad y a nuestro propio hacer. Así, un logro nos remite a otro, superando el primero por la creación de una realidad nueva. Nuestra libertad nos hace; totaliza la vida en cada decisión. Luego todas las imágenes del mundo llevan, en su interno enlace, la impronta de la libertad, quicio dialéctico entre lo ya realizado o cumplido de los valores y lo incumplido todavía, margen del que nos percatamos en el marco de lo cumplido, de lo hecho. En suma: necesidad de realizar, en el arte, en la política, en la economía, en el amor, en las realidades humanas, pues, aquello que lo ya realizado de ellas anticipa como posible en el orden de la plenitud axiológica. Porque el tiempo en su dimensión sociológica es anticipación de nuevas formas de convivencia.

III

BIOGRAFIA DE LA INDIVIDUALIDAD.

IGNORAMOS si hay, entre las grandes ideas de la ciencia, energía, movimiento, número, tiempo, etc., alguna que no toque la esencia recóndita del universo. Cada una de ellas conjuga, en la doble dimensión de lenguaje y conocimiento, en la diacronía y sincronía filológicas,³ el curso dialéctico de las distintas posiciones del pensamiento frente al enigma de las cosas. Por esa razón cristalizan las formas mentales transitorias de nuestra captación asintótica de lo real.

Ahora nos interesa examinar, en relación con la Sociología, el concepto de individuo. ¿Qué es el individuo, lo individual? La semántica de la palabra ha tenido, como era inexcusable, un curso accidentado. La biografía de toda idea capital implica, decíamos, una dimen-

³ Saussure, F. de. *Curso General de Linguística*.

sión noética, una pregunta o cuestión, y otra patética, que envuelve nuestro ser entero en lo preguntado. El mundo, ahí afuera, está lleno de cosas y es, sin embargo, un claro abismo de nubes, árboles, vientos, montañas, ciudades; y el alma, aquí dentro, es otro abismo, oscuro y móvil. . . Pues bien, en las grandes ideas descubrimos el punto de apoyo para asirnos a las cosas. Puntos de sutura de nuestro fundamental desgarramiento.

Sería superfluo, caso de que pudiera lograrse, introducir en la biografía del concepto individuo la unidad de significación. Preferimos, en último término, contar la historia. El pensamiento clásico, Platón, Aristóteles, subordina lo individual a lo universal. El individuo, la individualidad, reside en lo contingente, mudable y cambiante; en una palabra, en la materia. El individuo carece de significación propia, ya que la materia disgrega lo uno en los muchos individuos. Así, lo que distingue un triángulo de otro, a un hombre de otro, son los accidentes, no la esencia. La materia y el cuerpo nos individualizan, no la esencia, que es universal. Naturalmente, sólo podemos conocer lo universal o general. Conclusión inevitable.

Fenómeno tardío y subordinado, lo individual representa lo universal, pero de manera imperfecta. Un triángulo, un hombre, representarán la triangularidad y la racionalidad; en cualquier caso se trata de una representación degradada por el no-ser de la materia. Plotino, por ejemplo, considera que el individuo procede, en la serie descendente de la emanación, de lo uno absoluto e impredicable; lleva, en el peso del no-ser, la impronta individual. Individuo es, por tanto, la degradación que la materia pone en nosotros. En San Agustín, que sintió profundamente la autonomía del individuo, aparece insinuada la nueva valoración de lo individual, característica del pensamiento helenístico; sin embargo, mantiene todavía la interpretación clásica, con la primacía de lo universal. Lo individual estaría previsto en la sabiduría divina, pero sólo en el orden descendente del ser, orden de la nihilidad, no en el ascendente, que es lo universal como anhelo del ser. También en el *principium individuationis*, de Santo Tomás de Aquino, la materia, que puede manifestarse en diferencias cuantitativas infinitas, es el fundamento de la existencia de los seres individuales. La materia, principio de lo contingente y variable, divide lo universal en muchos accidentes, los individuos.

La revolución social operada en las postrimerías de la Edad Media, (creación de las ciudades, separación de la artesanía y la agricultura, etc.), que culmina en el Renacimiento, (secularización del poder político, cristalización de las clases sociales, etc.), introduce un cambio de perspectiva. Duns Scoto, por ejemplo, entiende que lo individual representa la forma superior de la existencia; la naturaleza tiene su:

expresión más plena en el individuo; la *haecceitas*, lo que hace de un triángulo o de un hombre *este* triángulo y *este* hombre, funda el supremo ser de todo. Lo señero radica, por tanto, en la personalidad individual. Las criaturas son individualmente distintas personas, pero la individuación no está recortada por factores materiales. Cada individuo es un universal. Guillermo de Occam profundiza la nueva perspectiva. La armonía del conjunto universal, su rica variedad, la suprema riqueza cósmica en la que no hay dos seres iguales, descansa o se despliega en la variedad de los individuos. La inmortalidad pertenece al individuo, a la plenitud del ser en él, no a la esencia impersonal. Escribió: "lo universal no puede ser puesto como algo totalmente fuera de la esencia del individuo; será, por consiguiente, de la esencia del individuo y, por tanto, el individuo se compondría de lo universal". En otra parte de la misma obra: "Dios no podría aniquilar simplemente a un individuo si no destruyera a los demás, porque si aniquilara a algún individuo destruiría todo lo que existe de esencia de aquel individuo y, por ende, destruiría aquel universal".⁴

El gran sistema del individualismo proviene de Leibnitz y está encuadrado en la línea del occamismo. Apuntaremos lo eminente. El individuo no surge de lo que es más real que él, lo universal. Si Sócrates no es Platón, ello tiene su fundamento positivo en cada uno como unidad, como un todo. La individualidad radica en una diferencia inherente a las cosas mismas, diferencia que pertenece necesariamente, en esencia y sustancia, a cada individuo. Todo cuanto sucede al individuo y se deriva de él, por ejemplo su autodesarrollo, se realiza según una ley funcional interna, *existentia est essentiae exigentia*.⁵ En fin, frente al pensamiento clásico, donde lo individual se caracteriza por la contingencia, Leibnitz propone que el individuo es el signo de la última y suprema plenitud.

Epoca de las luces. Siglo de la Ilustración. Entusiasmo por la vida, confianza en la razón, optimismo. Hay que descubrir "el porqué del por qué" (Leibnitz, refiriéndose a la princesa Carlota de Hannover). Afirmación y tolerancia del individuo. Primera concepción plena de la historia humana: la idea del valle de lágrimas, aquí en la tierra, socavada por la idea del progreso. Nuestro destino auténtico.

Esta época inicia el descubrimiento de otro perfil del punto. El sentido ético de la vida individual. ¿En qué consiste? Los individuos humanos son iguales en el fondo; el individuo "natural" representa, pues, el arquetipo. La libertad tiene que anular las desigualdades

⁴ Marías, J. *La Filosofía en sus textos*, primer volumen.

⁵ Leibnitz. *Oeuvres Philosophiques*, segundo volumen.

entre los individuos, diferencias de orden exterior y accidental. Todo individuo es, para Kant, sólo "un ser racional en general"; al mismo tiempo, dado que el origen de la moral radica en la forma de la voluntad, el individuo tiene un valor propio y absoluto, que descansa en la autonomía moral. La situación sensible en el mundo empírico es lo que nos diferencia a unos de otros, pero el destino moral es uno y el mismo para todos. Libertad, igualdad. Lo empírico es diferenciador, llámese situación o circunstancia.

Como es sabido, Kant concluye en la superioridad de lo humano racional sobre lo individual. Así como en San Agustín confluyen varias corrientes de pensamiento, derivadas de las tensiones sociales de su época, también Kant representa una encrucijada de distintos caminos. Por ejemplo, el destino moral —imperativo categórico— es idéntico para todos y, sin embargo, cada individuo encarna un destino singular y propio, ya que la coyuntura empírica será diferente. Una prueba más de que las contradicciones sociales toman cuerpo en las contradicciones de la vida espiritual, tanto en Kant como en San Agustín. Las revoluciones entre 1789 y 1840 incorporan nuevos intereses y puntos de vista. El individuo humano tiene un carácter singular y único. La vida no es nunca universal; es siempre universal. Decir vida humana quiere decir vida personal, o sea, máxima singularidad y plenitud. Estampa del romanticismo.

Nadie puede ser ni hacer nunca enteramente lo que otro. La encarnación de lo social consiste en llevarle a uno a la máxima singularidad aludida. Porque, ¿qué puede hacer un individuo por sí y para sí? Reconozcamos que fue Comte el primero que formuló esta pregunta y su respuesta. El "yo" es el nombre que damos a una faena de interiorización. Es inconcebible un individuo humano sin un conjunto social al que esté articulado. Esa palabra "yo" no tiene sentido cuando no hay un "tú". El conjunto social se introyecta en el individuo y lo esculpe. Así, lo que uno es viene propuesto por la convivencia; la máxima singularidad individual desemboca en la máxima plenitud social. Tenemos conciencia del carácter total de nosotros mismos al propio tiempo que la persona ajena, el otro, se convierte para nosotros en un objeto total, ha escrito Merleau-Ponty.⁶ La llamada conducta individual es, por tanto, una abstracción, pues en el campo social residen los modelos que condicionan nuestra acción; es lo social, el otro, lo que nos ancla en la vida.

Podemos darnos cuenta, por lo que antecede, que la biografía de la expresión "individuo" tiene un curso accidentado. Ninguna biografía es rectificable. Individualidad significa individuación. Individuo

⁶ Merleau-Ponty, E., *Les relations avec l'autri chez l'enfant*.

es lo indivisible de lo dividido. Cada hoja del árbol es única, pero lo es por referencia a las otras. La hoja-individuo alude, pues, en su ser y consistir, a las demás, incluyendo las posibles. Una hoja es esta hoja por serlo entre las restantes, reales o posibles, que la individualizan; las otras la individualizan. ¿Qué hay de individual, entonces, en cada uno de nosotros? Esta mano que escribe, que es la mía, adquirió su forma en el transcurso de la propia biografía; resultado, por tanto, de las fuerzas tectónicas que actúan desde dentro y desde fuera, y que en la mano se afrontan, por decirlo así. La mano expresa, al mismo tiempo, la confluencia de la intimidad y la situación. Es individual sólo en el sentido de que la mutilación originaría su desaparición.

Por otra parte, no sabemos qué sea nuestro cuerpo sino en la imagen de él. "Por imagen del cuerpo humano entendemos aquella representación que nos formamos de nuestro propio cuerpo, es decir, la forma en que éste se nos aparece".⁷ Luego la imagen corporal es un fenómeno social. Porque nuestro cuerpo no se encuentra aislado, nuestra imagen corporal adquiere existencia. Lo social está en nosotros y modela nuestra imagen corporal. Un cuerpo humano es siempre el cuerpo de una persona y toda persona tiene emociones, sentimientos, tendencias, motivos y pensamiento; fuerzas tectónicas de la imagen corporal. La emoción de una persona está dirigida a otra, imaginaria o real, y de modo semejante, el pensamiento es una función social aunque se trate de una persona aislada. El ser humano es el testigo, quizá invisible, de nuestros pensamientos.

⁷ Schilder, P. *Imagen y apariencia del cuerpo humano*.