

SOCIALIDAD DEL INDIVIDUO*

ROBERTO TORRETTI

SIENDO ésta la segunda conferencia del año, creo que aún es oportuno formular algunas observaciones preliminares sobre el programa de conferencias en general. Ni en ésta, ni en las demás conferencias que ustedes escucharán este año, se trata de proponerles una fórmula o una receta para que ustedes la anoten cuidadosamente, la doblen, se la echen al bolsillo y la guarden luego para tenerla siempre a mano hasta que surja un problema en cuya solución la puedan aplicar. No: no es nuestro propósito ofrecerles esta suerte de fáciles sustitutos del pensamiento propio, dogmas ya acuñados que ahorran al feliz poseedor el trabajo de reflexionar por su cuenta. No. Antes bien, estas conferencias, al invitarlos, incitarlos a ustedes a reflexionar sobre ciertos temas, quieren despertar en ustedes el recelo frente a las fórmulas, inducirlos a desconfiar de esas "verdades" ya hechas, que de una vez para siempre resuelven todas las dificultades, como una llave ganzá que abre todas las puertas. No se trata, pues, de que ustedes salgan de aquí recitando frases que no entienden y que aceptan porque las dijo el profesor. Se trata más bien de que ustedes abran los ojos para lo problemático, lo problemático de las cosas y de las llamadas "verdades", de que aprendan a preguntar, a inquirir, a poner en cuestión, de que entiendan, sobre todo, que sólo así se honra dignamente al Dios que nos ha dado la capacidad de pensar para que pensemos. Porque —como ha dicho el gran pensador contemporáneo Martín Heidegger— "cuestionar es la devoción del pensamiento".

La conferencia de hoy se titula "Socialidad del individuo". La expresión "socialidad" equivale a "carácter social" o "naturaleza social"; espero que a lo largo de la conferencia se aclarará el alcance de estas nociones. La palabra "individuo", en cambio, quiero que la tomemos en un sentido técnico bien preciso, aunque difícil de precisar: llamo "individuo" —en esta conferencia— a ese ser que cada uno de nosotros

* Conferencia pronunciada en el Anfiteatro de la Facultad de Estudios Generales de la Universidad de Puerto Rico en agosto de 1960 como parte del programa del curso de Introducción a las Ciencias Sociales.

es, de suerte que a la pregunta "¿qué es un individuo?" cada uno puede responder "lo que yo soy". Este es un sentido preciso; en efecto, nunca podría confundir esto que yo soy, con lo que es, por ejemplo, una mesa, o un gorila, o un planeta, o una sinfonía. Pero, aunque preciso, decía, este sentido es difícil de precisar; si después de que he dicho que "individuo es lo que yo soy" me preguntan "Bueno, pero ¿qué es lo que usted es?" no sabría dar una respuesta satisfactoria, y si alguno se ofreciera para darla por mí, no me sería demasiado difícil mostrar la insuficiencia y hasta quizás la falsedad de tal respuesta. Porque esto ¿qué es lo que soy? ¿qué es lo que somos? es tal vez la más problemática de esas cosas problemáticas a cuya problematicidad ustedes deben abrir los ojos.

Dije que al definir "individuo" como "el ser que somos" estaba atribuyéndole a esta palabra un significado técnico, que no pretendía valer más que dentro de los límites de esta conferencia. Dije esto porque es posible en español (y corriente en inglés) usar la palabra "individuo" ("individual") para designar a un ejemplar de una cierta clase de cosas, particularmente de una especie o familia de seres vivos: un perro es un individuo de la especie perro, un águila, un individuo de la especie águila. Ahora bien, cada uno de nosotros es, también, un ejemplar de una cierta especie biológica, la especie *homo sapiens*, cuyos caracteres específicos se conocen bastante bien. Pero cuando yo digo que "individuo es lo que cada uno de nosotros es", de suerte que cada uno de nosotros es un individuo, no debe entenderse que estoy expresando el hecho trivial de que somos todos individuos—o mejor dicho, ejemplares—de esa especie biológica. Lo somos sí, pero no puede afirmarse—al menos sin haberlo probado cuidadosamente—que eso es todo lo que somos. Cuando me toman el pulso, analizan una muestra de mi sangre, me examinan la garganta, me estudian como eso y sólo eso—como ejemplar de la especie *homo sapiens*—, pero nadie sostendrá que un estudio de este tipo me abarca en todo lo que soy; más bien, prescinde de lo que me es más propio, hace abstracción de ello, para reducirme a la condición de objeto anónimo de la ciencia biológica. [He creído necesario hacer esta aclaración porque en el libro de Linton* que ustedes leen se usa la palabra "individuo" indistintamente para designar el ser que cada uno de nosotros es y el ejemplar de la especie biológica *homo sapiens*, sin que el autor se moleste siquiera en postular que ambas cosas son realmente idénticas].

Nuestra conferencia trata de la socialidad del individuo, del carácter social de ese ser que somos. Este tema evoca casi en cuanto se lo nombra un par de conceptos que es frecuente ver contrapuestos o

* Ralph Linton, *The cultural background of personality* (New York: 1945).

al menos yuxtapuestos en la conversación ordinaria, en los periódicos y también en los textos de ciencias sociales; me refiero a los conceptos de "individuo" y "sociedad". El primer impacto que experimenta cualquier individuo —cualquiera de estos seres que somos— al iniciarse en el estudio de las ciencias sociales proviene de la inevitable confrontación con este *concepto* de "sociedad". El individuo se acerca seguro de sí mismo, convencido de que piensa lo que él mismo juzga adecuado pensar, actúa como él mismo cree apropiado actuar, de que sus sentimientos son cosa propia, íntima, exclusiva de él y de que lo que él decide es decisión suya. Basta un contacto superficial con las ciencias sociales para que todas estas sólidas convicciones empiecen a tambalear: se le hace ver que todos esos pensamientos, creencias, sentimientos, esas valoraciones y proyectos que el individuo tenía por lo más personal, por la sustancia misma de su ser, son el fruto de un largo proceso de ajuste al medio social, responden a ciertos patrones o modelos culturales —maneras típicas de interpretar cosas, de reaccionar frente a situaciones, de vincularse a personas— a cuya acción modeladora el individuo ha estado expuesto desde su más tierna infancia. No es pues el individuo el autor de su vida, el dueño de su persona, el arquitecto de su destino, sino la sociedad. Y si nuestro estudioso no quiere limitarse a contemplar los hechos como son, sino que insiste siempre en sacar las consecuencias morales, no le será difícil extraer la moraleja de todo lo anterior: si todo lo que soy lo debo a la sociedad es claro que me debo entero a ella; si de ella procede cuanto tenía por lo más propio mío, es evidente que debo estar dispuesto en todo momento a devolvérselo, a sacrificarlo todo a la sociedad. Esta conclusión puede parecer un poco violenta y aguza el sentido crítico del individuo inquieto ante exigencias tan extremas. Alerta a los peligros del razonamiento expuesto, no será raro que empiece a cuestionarlo. ¿Qué es esta sociedad —se preguntará— a la que me dicen que me debo entero? ¿dónde está? ¿la ha visto alguien? Por más que escudriño no la diviso por ningún lado; sobre todo, no la percibo en torno mío. Lo que hay, y ha habido siempre a mi alrededor, son individuos, seres como yo, y no esta fabulosa sociedad a la que nos dicen que los individuos debemos todo lo que somos. La tal sociedad es un mito, o en el mejor de los casos una ficción metodológica; un mero instrumento de la investigación científica, pero no tiene ninguna realidad. Lo único real son los individuos. Nadie se debe a una quimera. No me debo, pues, a la sociedad. Puede que tenga una deuda con tal o cual de mis vecinos o parientes y es justo que la pague. Pero entero no me debo a nadie. Soy mi propio dueño. Como lo es cada individuo. Porque todos los individuos son iguales. Y a ninguno puede exigirse que lo deje todo

por otro. ¿Por qué?, ¿acaso vale más que él? Que cada cual busque el bienestar propio sin sacrificarse por nadie, pero sin que nadie tampoco se sacrifique por él: tal es la única moral ajustada a los hechos, la única que asegura la felicidad de cada uno, y de este modo, por simple adición, también la felicidad de todos.

Hemos razonado con buenas razones y llegado a conclusiones opuestas. ¿Podemos darnos por contentos? Tenemos a mano dos "teorías" que corresponden a dos "puntos de vista". Ambas pueden defenderse con buenos argumentos. ¿Basta que elijamos la que más nos gusta? ¿O debemos ver más bien en esta contradicción un motivo para seguir pensando, para cuestionar, si hacen falta, las bases mismas del pensamiento que hemos desarrollado hasta aquí?

Hasta ahora, como sucede generalmente cuando se reflexiona sobre estas cosas, hemos presentado a la sociedad como algo distinto del individuo, algo que se le agrega desde fuera, con lo que el individuo se enfrenta, a lo que el individuo se opone. Contra esta manera de pensar que parte del individuo aislado y luego pasa a considerar la sociedad como una entidad diferente, separada de él, a la que el individuo se ajusta, como un guante se ajusta a la mano, o una pieza de máquina se ajusta al diseño de la máquina entera, contra esta manera de pensar que, puesta ante el hecho de que en realidad sólo hay individuos, cae fácilmente en la tentación de negar que la sociedad exista siquiera, sostengo la tesis siguiente: el individuo, esto es, el ser que somos, es esencialmente social; la socialidad no es algo que le sobrevenga desde fuera, modificándolo profundamente quizás, pero por la vía de actuar sobre lo que él ya es; no: la socialidad es constitutiva del ser del individuo; porque somos sociales es que somos lo que somos; el individuo es individuo y no otra cosa, piedra, planta, bestia, demonio, justamente porque es en sociedad.

He afirmado que el individuo es esencialmente social. Esto significa que entre individuo y sociedad hay una conexión necesaria. Voy a mencionar algunos ejemplos sencillos de esta clase de conexión para que ustedes entiendan bien de qué se trata y vean qué es lo que se requiere para probar la presencia de una conexión así en un caso dado. Hay una conexión necesaria entre color y extensión: todo color está necesariamente extendido; hasta un punto coloreado cubre alguna extensión, aunque insignificante; no podemos concebir un color inextenso. También apunto a una conexión necesaria o esencial si señalo a una puerta que no he abierto nunca y afirmo, aun antes de abrirla, que tiene que haber algo detrás: puede que sea una muralla, puede que sea un abismo oscuro y vacío, pero algo tiene que haber detrás de toda puerta. Para probar la tesis que he anunciado, tengo, pues, que lle-

varlos a ver cómo es forzoso concebir al individuo, es decir, al ser que somos, como referido intrínsecamente, en su ser mismo, a una sociedad. La prueba será difícil, pero las implicaciones de la tesis, si se le logra probar, tienen una importancia tremenda: si el individuo es esencialmente social, entonces la noción de un individuo sin sociedad es tan inconcebible, tan absurda como la de un color inextenso, una puerta sin detrás, un círculo cuadrado.

Pero, dirán ustedes, si la tesis implica esto, no es menester discutirla siquiera: la implicación es manifiestamente falsa (y se prueba la falsedad de una tesis por la falsedad de sus consecuencias). Un individuo sin sociedad no es sólo algo perfectamente concebible: tales individuos se han concebido ya; más aún, han existido de veras.

Todos conocemos la historia de Robinson Crusoe, el náufrago que vivió varios años en una isla desierta. Aunque ficticia, se basa en un episodio verídico. Además, está contada con tal verosimilitud que no podemos negar que el caso es concebible. Las circunstancias han privado a Robinson de todo contacto con la sociedad de los hombres; sin embargo, logra organizar su vida en una forma rústica pero ciertamente humana, y en ningún momento puede decirse que haya perdido su individualidad, que dejemos de reconocer en él un semejante nuestro, un ser formalmente idéntico al ser que somos. Robinson parecería ser, pues, un ejemplo concluyente de individuo sin sociedad. Un poco de reflexión nos convencerá, sin embargo, de que este diagnóstico es precipitado. De paso, se nos aclarará y precisará el alcance de eso que hemos llamado la socialidad esencial del individuo. El aislamiento priva a Robinson de todo contacto actual con otros seres humanos; pero ello no significa que haya perdido todo vínculo con la sociedad en que nació. Antes bien, si reconocemos un carácter indiscutiblemente humano a la forma de existencia que Robinson logra organizar en su isla, ello se debe a que tal organización se basa en un concepto de las cosas y de la vida misma que Robinson ha adquirido en el seno de la sociedad de que procede. Su vida en la isla resulta de una adaptación a las insólitas circunstancias del lugar de los patrones culturales—valoraciones, conceptos, actitudes—propios de la Inglaterra de ese tiempo. Estos patrones se concretan, desde luego, en el lenguaje en que Robinson toma nota de la situación y discute consigo mismo sus planes. Sólo en términos de ese lenguaje puede Robinson entender las circunstancias que lo rodean, para así ajustar su conducta a ellas. Robinson, como ustedes recordarán, rescata del naufragio algunas armas y herramientas, así como una Biblia; estas valiosas materializaciones de la cultura de su pueblo contribuyen poderosamente a evitar la degradación de Robinson mientras permanece en la isla. Pero aún sin

este feliz accidente, Robinson habría podido organizar una forma humana de vida—más primitiva tal vez, fabricando sus propias herramientas, inventando sus propias oraciones—con que sólo salvara la forma cultural ínsita en su propia persona y que salva con salvar la vida. Si hubiera perdido esto, en cambio, de nada le hubieran servido esos preciosos implementos: ¿de qué valen las armas para quien no entiende su uso?, ¿de qué la Biblia, para quien no sabe leer? Si Robinson hubiera perdido el uso del lenguaje se habría encontrado en la isla totalmente desorientado; o si, por un raro milagro hubiese logrado orientarse, habría sido en la forma como se orientan los animales que no hablan, los peces en el agua, los leones en la selva, cuya manera de orientarse es enteramente impenetrable para nosotros y por cierto no es la propia de un individuo, de un ser como el que nosotros somos.

El ejemplo de Robinson no refuta, pues, sino más bien confirma nuestra tesis sobre la esencial socialidad del individuo. Se dirá que esto se debe a que Robinson ha estado demasiado tiempo expuesto a la influencia del ambiente social y que un mero naufragio no puede de golpe borrar los efectos de esta influencia. Para proponer un ejemplo de un individuo auténticamente asocial habría que encontrar un ser que no haya estado jamás expuesto a una influencia de esta índole. Un ser así es difícil, tal vez imposible de encontrar, pero, se dirá, no es en principio inconcebible.

De acuerdo con esta posición, la socialidad casi indeleble que hemos descubierto en Robinson (y, de paso, también en cada uno de nosotros) no es un elemento constitutivo de su ser como individuo, sino algo que le sobreviene desde afuera, como se ha dicho, un producto de la influencia del ambiente. Este planteamiento nos permite fijar de inmediato una de las características esenciales del individuo, del ser que somos. Se dice que el individuo adquiere la socialidad por obra de la influencia del ambiente. Ahora bien, es obvio que para recibir esta influencia un ser tiene que *tener* ambiente. Una silla, por ejemplo, no tiene ambiente. Y tampoco está abierta a su influencia. Está expuesta sí a las fuerzas de la naturaleza: si la empujan, se mueve; cae, si la arrojan al aire; si la golpean con violencia, se quiebra. Pero jamás diríamos de una silla que se educa; ni siquiera que se adapta, como lo hace una planta o un pájaro. Es fácil persuadirse de que esto de tener un ambiente (como no lo tienen las sillas ni las piedras), de estar abierto a él y, por lo mismo, expuesto a recibir su influencia, es una característica esencial del ser que somos, una característica que todo individuo, por ser tal, exhibe.

Todo individuo tiene un ambiente; pero no todo ambiente es un

ambiente social. También el animal está abierto a su ambiente y recibe su influencia; pero frente a esta influencia, el animal se adapta; sería impropio decir que se educa o se socializa. El examen de las modalidades específicas del ambiente a que está abierto el individuo —en contraste con las propias de aquél al que se abre el animal asocial— puede ofrecernos una vía expedita para poner en evidencia la socialidad esencial del ser que somos.

Entre las peculiaridades que distinguen nuestro ambiente de los de las distintas especies zoológicas hay una sobremanera notoria que lo opone a todos los ambientes animales: *nuestro ambiente se abre ante nosotros como un mundo del que podemos hablar*. En este momento, por ejemplo, todos podemos decir sin titubeos que estamos en una sala amplia, que se extiende entre dos paredes no paralelas, bajo un techo del mismo color que las paredes, llenas de butacas arregladas en filas, con un proscenio delante, etc., etc. Nuestro ambiente se nos revela como una compleja estructura, en que numerosos elementos diferentes desempeñan diversísimas funciones y se interrelacionan en una multitud de maneras: vemos cosas y sus cualidades, sucesos y sus secuencias, situaciones y sus perspectivas. Esta característica de nuestro ambiente en virtud de la cual se estructura y diferencia internamente de tal modo que podemos hablar de él vamos a llamarla la *articulación*. Diremos, pues, que vivimos en un ambiente articulado. No así los animales. Aunque su ambiente presenta para ellos, sin duda, alguna suerte de diferenciación interna —no es “la noche oscura en que todos los gatos son pardos”— tal diferenciación no puede ser la característica del ambiente nuestro, puesto que no les invita a hablar de ella. Es importante observar que la articulación de nuestro ambiente está correlacionada con el lenguaje en que hablamos de él: el lenguaje se presenta como basado en la articulación del ambiente, pero, por otra parte, es obvio que el ambiente se nos articula de una manera tanto más variada y compleja y delicada, cuanto más rico, flexible y sutil sea el lenguaje en que nos ponemos a hablar de él.

Ser lo que somos consiste pues, esencialmente en vivir en un ambiente articulado. Esto implica¹ que entre los elementos en que se diferencia y estructura nuestro ambiente, tiene que articularse siempre nuestro propio ser. Sólo así nuestro ambiente se articula como ambiente nuestro. Esta articulación de nuestro ser en el ambiente articulado en que vivimos es pues indispensable para que nuestro ambiente se ar-

¹ Estrictamente no puede afirmarse que haya aquí una implicación lógica; pero la conexión necesaria indicada es fenomenológicamente obvia: ser lo que somos supone siempre saber que somos, no qué somos (*that we are*, not *what we are*) y el contenido de este saber tiene por fuerza un sitio en el mundo del que sabemos.

ticule como tal y, por lo tanto, es esencial para que seamos lo que somos. Esta comprobación nos da la pista que buscábamos.

En efecto. ¿Cómo se articula nuestro ser en nuestro ambiente? Para responder a esta pregunta conviene examinar los términos en que damos cuenta de esa articulación. Porque nuestro ser tiene un sitio en el ambiente articulado que hace patente el lenguaje podemos en todo momento hablar de nuestro ser. ¿De qué palabras nos valemos para referirnos a él? En esta conferencia hemos usado un término técnico, anormal: le hemos llamado "individuo". Pero ordinariamente, cuando hablamos de nosotros mismos utilizamos un vocablo más breve, inaparente, familiar: decimos, en cada caso, "yo". De inmediato observo una peculiaridad en el empleo de esta palabra: entre todos los innumerables seres que colman el mundo en que vivo hay uno y sólo uno al que puedo llamar "yo". Esto implica que mi ser tiene un lugar único en mi ambiente, que ningún otro ser puede venir a ocupar por mí. Sin embargo, aunque mi ser se revela en este sentido como único, la palabrita esa, "yo" no es un nombre inventado por mí para designar de un modo exclusivo mi propio ser. Es una palabra que he aprendido de otros. Pero, obsérvese bien, jamás la han usado los otros para nombrarme a mí. No. A mí me han llamado "tú", o "usted", o inclusive con un nombre propio que les sirve para subrayar la singularidad de mi ser dentro del ambiente de ellos. Pero "yo" no me han llamado a mí. Les he oído decir "yo" cuando hablan de sí mismos. Y he aprendido a decir "yo" para hablar de mí mismo. *Mi ser se articula en mi ambiente, y mi ambiente se articula como tal sólo en el acto de hacerse patente la identidad formal² de mi ser con el de otros seres.* Me descubro cuando descubro a mis semejantes y me descubro como el semejante de ellos. Sólo si me he descubierto, y descubierto así, puedo decir que soy lo que soy, lo que yo soy. Y sólo si puedo decirlo, si mi ser se ha articulado en mi ambiente, éste se ha articulado como mío, y de veras soy el que soy. Mi ambiente, pues, sólo puede articularse si en su articulación comprende uno o más seres que se me revelen como semejantes míos, o,

² En dos pasajes he usado esta expresión para designar la coincidencia entre el ser de cada individuo y el de los otros. No ignoro los problemas que ello encierra. Normalmente diríamos que hay identidad formal entre el ser de dos entes cuando podemos hablar de uno de los mismos términos en que hablamos del otro. Pero de mi ser, justamente, no puedo hablar en los mismos términos en que hablo del ser de otro hombre; sólo puedo hablar en los términos en que ese otro habla de su propio ser (pero no del mío). No sé si es legítimo hablar de identidad formal también en este caso. Es cierto que en el curso de toda la conferencia he usado el mismo vocablo "individuo" para hablar de mi ser y del de otros (no sólo del "ser que soy" sino del "ser que somos"); pero este uso lingüístico se basa justamente en el supuesto de que hay alguna suerte de identidad entre estos seres y sólo pretende designar esa identidad, sea la que sea. De ningún modo puede entenderse que pretendo que todos comulguemos en esta naturaleza idéntica de "ser individuos" como las casas de una urbanización moderna pueden comulgar en el diseño idéntico del arquitecto.

dicho con más rigor, sólo si me articulo en él como semejante de uno o más de los seres que comprende. Esto significa que mi ambiente, el ambiente articulado en que yo vivo, es esencialmente un ambiente social. No es la sociedad la que sobrevive al individuo preexistente, sino el individuo el que adviene y sólo puede advenir en la sociedad. Individuos sólo puede haber en plural, Y ese plural es una sociedad. La sociedad, por cierto, es sólo la sociedad de los individuos. Pero todo individuo, por ser tal, es individuo de una sociedad. Por esto y sólo por esto puedo en todo momento referirme al ser que soy en los términos en que lo he estado haciendo a lo largo de esta conferencia, llamándolo *el ser que somos*.³

³ El lector reflexivo se habrá sentido intranquilo desde un comienzo por el uso de las expresiones "individuo", "el ser que soy" y "el ser que somos" como perfectos sinónimos. Tal vez lo ha excusado como un artificio didáctico, pero su reiteración en la frase final le tiene que haber parecido intolerable. Sobre todo, si está versado en la literatura filosófica contemporánea y sabe cuán fácil habría sido decir las cosas con más precisión. El individuo no debió definirse como el ser que soy, sino como el ente que soy. El tema central de la conferencia no es el individuo sino el ser del individuo, no el ente que soy ni el ente que somos (éramos entre todos un ente corporativo, un grupo organizado de profesores y alumnos de la Universidad de Puerto Rico), ni tampoco el ser del ente que somos, sino el ser del ente que cada uno de nosotros es (el "esse" del "sum", que importa distinguir cuidadosamente del "esse" del "est" en todas sus múltiples modalidades). Me parece que la fraseología ya un tanto recargada de la conferencia no habría soportado estas precisiones. Antes que orientar mejor a los oyentes hacia aquello en que se los invitaba a pensar, se habría conseguido meramente repelerlos.