

LA TEORÍA SOCIAL Y LOS ENIGMAS DE LA CONDICIÓN HUMANA

CÉSAR GILABERT

INTRODUCCIÓN

En el contexto de la sociedad contemporánea, documentar la irracionalidad del sistema capitalista es algo relativamente fácil a partir de un escogido listado de desequilibrios sociales y ecológicos prevaletentes en la reproducción de las condiciones de la existencia humana: una colosal inequidad traza un mapa de riqueza concentrada en pocos y apretados círculos transnacionales, caracterizados por una formidable capacidad monopólica tanto en el ámbito económico (la producción, el mercado mundial y el dictado de las prácticas de consumo a nivel planetario), como en el ámbito de la política, ya sea en el interior de la Administración pública; en el concierto internacional con persuasivos trabajos de lobby para incidir en instrumentos multinacionales como la ONU y el FMI; y aún en redes de poder informales y hasta clandestinas, ciertas corporaciones extienden sus hilos cuando se trata de cárteles en donde juegan el “lavado de dinero”; el llamado *human trafficking* y otros *business* por el estilo; cuya contraparte es la pobreza generalizada a escala

RESUMEN: ¿Por qué actuamos como actuamos? Tal pregunta es aquí un punto de partir hacia una teoría general de la sociedad a fin de entender el engranaje de los mecanismos de la acción humana, para lo cual planteo la deconstrucción de los conceptos de actor y acción, considerando además aspectos de la condición humana, por cuanto que, a diferencia de la etiología animal, nuestra naturaleza no está fijada por el código genético, de modo que acabamos siendo lo que hacemos. La conducta individual es el espejo en el que la sociedad muestra su estructuración institucional. La cuestión es explicar cómo y por qué la acción individual es al mismo tiempo social; cómo el vínculo *ego-alter* es el fundamento de la interacción social, de manera que los mapas mentales y las rutas de acción elegidas por los actores, en tanto que individuos, son invariablemente productos sociales que afectan a otros, incluso cuando las acciones mismas no alcanzan a definirse como un fin consciente y deliberado, sino como una determinación estructural y contextual. El propósito de la teoría social es explicar estas interacciones.

PALABRAS CLAVE: teoría general de la sociedad, acción, actor, condición humana, interacción.

ABSTRACT: Why do we act as we do? This question is a point of departure toward a general theory of society in order to understand the gear of the mechanisms of human action, for which I propose the deconstruction of the concepts of actor and action. I also consider aspect of the human condition, in that, unlike the animal etiology, our nature is not fixed by the genetic code, so that we are what we do. Individual behavior is the mirror in which the society reflects its institutional structure. The idea is to explain how and why the individual action is at the same time social, as is the link *ego-alter* in the foundation of the social construction, so that the mental maps and routes of action chosen by the actors, as individuals, are invariably social products, even when the actions themselves are not defined as a conscious and deliberated purpose, but as structural and contextual determination. The purpose of social theory is to explain these interactions.

KEY WORDS: general theory of society, action, actor, human condition, interaction.

CÉSAR GILABERT, doctor en Ciencias Sociales, catedrático de la Universidad de Guadalajara, en el Centro Universitario de la Costa. Obra publicada: *El hábito de la utopía*, *El imperio de los arcanos*, *Clave y misterio de la conciencia social alienada*, *El alteño global*, *¡La isla se queda!*, *Del paraíso a las puertas del infierno: Evolución biopolítica y sociocultural de Puerto Vallarta* y *Los enigmas de la condición humana*. Incursionó en la ficción con la novela *Los moribundos*.

planetaria. Las cifras al respecto son incontestables.¹

Pese a los avances en algunos campos de la ciencia, algo estamos haciendo mal si prevalece una atmósfera densa y degradada desde el punto de vista en que se mire: ecológico, social o moral, lo que da cuenta de un mundo alienado en el que la globalización aparece como la amable argucia ideológica para encubrir las hechuras de un capitalismo cada vez más salvaje; aunado a las tentativas de reducción del Estado benefactor acompañadas de una extendida ineficiencia gubernamental –con su basa y moldura de corrupción–; sumado al avance del crimen organizado, entre otros aspectos no menos terribles.

En efecto, para extensas capas de población, la realidad social aparece marcada por el impacto de crisis económicas encadenadas, prácticamente crónicas, que generan pobreza masiva, violencia imparable, sensación aguda de inseguridad, latrocinio rampante e impunidad. Precisamente, la alienación consiste en que todas estas cosas (o procesos sociales cosificados) son mayoritariamente percibidas como fenómenos espontáneos ajenos a la voluntad y el control humano; y, por lo tanto, ante los que nada puede hacerse (Gilabert, 2003). De pronto, con la misma inexorabilidad de un fenómeno telúrico, como un tsunami, se tiene la impresión de que la globalización atrapa a una localidad periférica, pequeña y subdesarrollada, pero con algún recurso natural explotable que despierta el interés de una empresa transnacional, la cual compra terrenos e invierte para la extracción del producto elegido hasta que desmiembra el lugar sin que, aparentemente, sea posible substraerse a esa poderosa gravitación de un mercado internacional competitivo en la era de la globalización. Esa falsa disyuntiva de las economías nacionales y locales: ¿o compites en el mercado o te borran del mapa!, sirve como un analizador de

las perversiones del sistema social: la interdependencia de las economías es el eufemismo para referirse a los mecanismos empleados por una potencia desarrollada para arrancar beneficios de las zonas subdesarrolladas, todo movido por la lógica de la ganancia; sin embargo, descubrirlo y enterarse no conduce, al menos no automáticamente, a promover cambios en la conducta colectiva respecto del capitalismo salvaje o de su ideología, trátase de la globalización, el neoliberalismo o, simplemente, de la negativa a admitir que las acciones humanas inciden en la destrucción de los sistemas ecológicos, y que los agentes del capital consideran falso que el calentamiento global tenga que ver con el modelo industrial y la búsqueda insaciable de plusvalía.

Retrocedamos en la historia para poner un ejemplo todavía más extremo, pensemos en la época del ascenso de Hitler, y la manera en que Alemania, un pueblo por lo demás de amplia tradición cultural, fue inducido a creer con una fe ciega a una ideología aborrecible: la exacerbación del revanchismo por la humillación que les infligió el Tratado de Versalles; sumado a las teorías, o más bien, coartadas tales como el espacio vital, la superioridad racial y el antisemitismo, cuyas conclusiones “lógicas” fueron la guerra expansionista y Auschwitz, para resumir toda esa monstruosidad nazi en una palabra. Los millones de alemanes que venían sufriendo años de carencias a causa de su derrota en la Gran guerra, agudizadas por el crack de 1929, que se tradujo en el desempleo y la hiperinflación, alentaron el fin de la república de Weimar y el ascenso del gran dictador, porque, como suele hacer la gente, los depauperados teutones optaron por aferrarse a lo poco

que tenían; se negaron a renunciar a lo que consideraban que era su modo de vida habitual por precario que fuera entonces, acicateados por una rara esperanza de recuperación de la dignidad ari supuestamente boicoteada por la presencia de razas inferiores; consiguiendo, aceptaron la teoría de la conspiración judía sin revisar su concepción del mundo. Ni siquiera cuando la guerra estaba perdida abandonaron la ideología nazi. En cambio, asumieron el compromiso que les exigía absoluta e incondicional lealtad al Führer, incluso a costa de la vida, para sumarse a la tarea de la limpieza racial mediante el genocidio: la tarea industrializada de asesinar a millones de personas y luego –lo más difícil– deshacerse de los cadáveres lo más discretamente posible (Arendt, 2003; Kertész, 2002; Primo Levi, 2002).

Apenas han pasado unos setenta años de ese fenómeno social que atravesó el corazón de Occidente. La aventura de Hitler cobró la vida de alrededor de 7 millones de alemanes, de una cifra total de pérdidas humanas que rebasó los 70 millones de personas; y no parece que la humanidad haya aprendido la lección, como se sigue de la actitud paranoica de los norteamericanos posterior a la era Bush, es decir, toda vez que se han descubierto muchas de las mentiras que justificaron tramposamente la intervención militar en Medio Oriente. A pesar de los nuevos datos, los ciudadanos se conducen como si estuvieran todavía bajo el estado de shock que produjeron los atentados del 11 de septiembre de 2001: los estadounidenses mantienen su disposición de ceder libertades y derechos constitucionales a cambio de una incierta promesa de seguridad. ¿Por qué los ciudadanos reaccionan tan

► 1 Thomas Piketty, autor de *El capitalismo en el siglo XXI*. “El 1 por ciento de la población controla el 43 por ciento de los activos del mundo; un 10 por ciento de los dueños de la riqueza maneja un 83 por ciento de los activos”, cifra de *The Economist*, disponible en: sociologos.com/2014/05/02/thomas-piketty-el-capitalismo-en-el-siglo-xxi-la-gran-desigualdad-con-datos/

lentamente a la manipulación política del *establishment*? Tal vez la parálisis es resultado de un miedo provocado adrede por las fuerzas de seguridad antes que por los terroristas; o es efecto de la sensación de inseguridad e incertidumbre frente a los ataques que enquistó el miedo delirante de los gobernantes; o quizá obedece a la idiosincrasia del pueblo norteamericano que solo cree en su propia libertad y democracia; o es dable considerar que la aceptación popular del neomilitarismo promovido por Dick Cheney es parte de la ignorancia del ciudadano promedio. En este orden de ideas, cabe recordar también aquel discurso calderonista para desatar la “guerra contra el narcotráfico”, cuando su preocupación fundamental era acopiar alguna cuota de legitimidad que no obtuvo de unos comicios bajo sospecha de fraude; en fin, valgan estas digresiones para señalar que son diversos y múltiples los factores que intervienen en la cristalización de una respuesta colectiva, la cual enhebra las innúmeras decisiones individuales para construir un orden social imaginario.

En todo caso, la teoría social que propongo asume que la acción humana resulta de la activación de una serie de mecanismos del sistema social que, en cuanto engranajes, explicarían las posturas de sumisión, adaptación, resistencia o rechazo por parte de los individuos, así como sus motivaciones para organizarse y formar grupos, que luego dan cuerpo a estructuras sociales y actores secundarios: los partidos, los sindicatos, las organizaciones no gubernamentales, etc. Si bien el actor primario es el ciudadano, por agregación de conductas semejantes e iterativas se conforman hábitos, costumbres, idiosincrasias, mentalidades e instituciones. A la postre, esa multiplicidad de acciones decanta en una persistente disyuntiva: ¿nos gobierna un destino ciego bajo determinaciones biológicas, psicológicas, socioeconómicas, culturales, etc.; o es posible, mediante la acción colectiva,

diseñar instituciones que nos lleven no solo a la adaptación en situaciones amenazantes, sino una agencia que en general apunte al desarrollo humano como elemento de autorrealización de los individuos?

LA TEORÍA SOCIAL

Los objetivos de la teoría social son múltiples: generar marcos de referencia; plataformas de observación; y estructuras heurísticas para desenrañar los fenómenos sociales a partir de la especificación y análisis de las propiedades de la acción humana con base en las características del actor (¿naturaleza y condición existencial?). Ello implica vérselas con un objeto de estudio complejo cuya naturaleza óntica –pese al tamiz metafísico– exige explicitación: ¿Qué es el hombre?, ¿es pertinente hablar de la naturaleza humana en el análisis científico?; asimismo queda la interrogante de cómo introducir la condición humana en el análisis de lo social. No solo se trata de cuestiones filosóficas, sino de sentar las bases teóricas para ordenar la observación empírica. Ya Hegel nos alertaba con su sentencia: “nada hay más especulativo que la empiria”. ¿Qué vemos cuando observamos el actuar humano? El filósofo alemán responde: “Aquel que mire al mundo racionalmente, el mundo le devolverá a su vez un aspecto racional”.

Por la filosofía, la psicología, la economía y la sociología, entre otras disciplinas, se sabe que el individuo actúa invariablemente instigado por sensaciones que lo afectan, lo cual genera sentimientos y emociones que constituyen su base psíquica para delinear sus preferencias y aversiones (Dicho sea de paso, a veces ciertas imprevistas quedan grabadas en el aparato psíquico de un modo que escapa a la conciencia, y causan alteraciones que dan para pensar en una zona oscura y enmarañada y por lo tanto complicada de conocer, que Freud denominó

inconsciente, en donde se nutren pulsiones instintivas difíciles de manejar, de lo que resultan fenómenos como la represión, la neurosis y un nutrido etcétera). El hecho es que este material emocional y cognoscitivo, con su mezcla de razón e indisciplinadas pasiones, constituye una herramienta indispensable para organizar el mundo (el resumen y resultado final de esta compleja operación es lo que los individuos entienden por “realidad”); y para efectos de la acción, todo el proceso sensible y cognitivo, aunado a la internalización de las reglas sociales, habrá de traducirse en motivaciones e intenciones con que se trazan los mapas mentales de los individuos, las escalas de valores, los planes de acción, los cálculos, los costos de transacción, etc., donde las creencias, la información y las actitudes, tienen tanto peso como las reglas, las restricciones y los constreñimientos sociales para encauzar la acción individual, de cuya valoración el actor obtiene referencias y norte para elegir determinados cursos de acción y cancelar otras vías potencialmente accesibles, dentro de un universo delimitado por la presencia de otros actores; por eso el vínculo social *ego-alter* es el pilar de la interacción y esta, a su vez, conforma los ladrillos de la construcción social.

Dicho de otro modo, el objetivo de la teoría social aquí propuesta consiste, en identificar y organizar las propiedades básicas de la acción y del actor y, por lo tanto, sus diferentes interacciones: *ego-alter*; individuo-entorno; individuo-grupo, grupo-sociedad y, en síntesis, el binomio actor-sistema. El esfuerzo teórico para esclarecer el fenómeno de la interacción contempla además la cuestión de la recursividad: el magma bullente de interacciones individuales forma la sociedad, y fluye de modo que lo creado –la sociedad– replica transformando a los individuos que la crean mediante sus estructuras, reglas y cultura. Este proceso de continua regeneración

forma un bucle formidable. Esto nos remite a un enigma de la condición humana porque, a ojos vistas, sin la intervención de sus semejantes el individuo no solo desfigura su propia naturaleza embruteciéndose, sino que, en definitiva, sin la existencia de otros, el ser humano perece sin la mínima posibilidad de autorrealización. Quiere decir que, en tanto que seres gregarios, la interacción es una inexorable condición existencial y por ello fuente de la socialidad humana. Desde luego, hay otras especies que crean sociedad (De Waal, 2006; Dawkins, 1976), desde las hormigas y hasta los primates, más otros mamíferos con notable desarrollo cerebral, pero incluso en ellos el destino de su proceder está en sus genes. También el hombre ha de responder al “gen egoísta”; pero corresponde a los seres humanos de manera privativa crear cultura para lograr el propósito vinculatorio y civilizatorio de la convivencia, lo cual implica para los actores del sistema social el verse forzados a “pacificar” sus propios instintos (Elias, 1939). Una tarea disciplinaria tan demandante que acaba por generar un tremendo malestar (Freud, 1930).

Si bien todavía hay muchos enigmas alrededor de la condición humana, puede establecerse que, a través de este concepto, se han construido observables utilizados por la teoría social para el análisis de la acción. En otras palabras, el análisis social parte de actores dotados de conciencia de sí mismos –por cierto, la elaboración de su propia individuación es un producto social, incluida la asunción de la identidad psicológica: yo igual yo–. Se admite que los seres humanos son relativamente libres (lo que se discute todavía es la magnitud y el peso del libre albedrío frente a las influencias externas, en especial, en sistemas cerrados como los totalitarismos o en instituciones totales: las cárceles, los hospitales psiquiátricos, los cuarteles); en cualquier caso, el actor, para ser considerado sujeto y agente, por de-

finición cuenta con conciencia, es así como se percata de que pensar lo hace libre, lo cual implica alguna cuota de voluntad, de otra manera le sería imposible la deliberación y la elección. Otra cosa es que el sujeto elija incorrectamente y yerre; o que parcialmente esté impedido para ejercer ciertos derechos (libertad de expresión y de asociación, derecho al voto), como sucede en sistemas de poca circulación de bienes o de ideas, cuya cima restrictiva es el campo de concentración. El *quid* es que las individualidades aquí consideradas sean capaces de pensar y lo ejerzan al elegir; inclusive cuando eligen no elegir y optan por abandonar toda resistencia para someterse, renunciar o resignarse al peso de las estructuras del *statu quo*, en lugar de insubordinarse y resistir en aras de su dignidad.

En suma, analizar la acción implica complejas tareas reflexivas y prácticas por las que los seres humanos desarrollaron un sentido de responsabilidad en el diseño de su mundo y de su propia vida hasta elevarse al rango de lo moral. Lo anterior introduce la posibilidad, o más bien, la potencialidad de la *auto-poiésis* vehiculizada por todos y cada uno de los miembros de la especie, con lo cual se coloca la cuestión de la agencia humana en la construcción de la sociedad y en la reproducción de los sistemas sociales (Giddens, 1998), y que de manera económica se dio en llamar: la institución imaginaria de la sociedad (Castoriadis, 1983, 1989).

En síntesis, la teoría social se aboca a generar marcos de referencia para interpretar la acción humana: pondera tanto el poder y la influencia de las estructuras del sistema social, como las capacidades creativas y de gestión mediante las cuales los individuos, en tanto que agentes sociales, reinventan la sociedad, lo que deriva en la tensada y permanente interacción entre lo instituido y lo instituyente. Eventualmente, a partir de estos análisis de las propiedades de la acción pueden elaborarse teorías y métodos

para medir, comparar, clasificar y anticipar conductas operantes; determinar causalidades y regularidades de la conducta en pos de leyes universales, o cuando menos marcos interpretativos racionales y normativos.

LA FUNDAMENTACIÓN CIENTÍFICA

El campo de la teoría social está abierto tanto para las humanidades como para las ciencias sociales y las ciencias naturales (Mardones, 2012); es indudable que no es coto de una disciplina en particular, puesto que su objeto es nada menos que la realidad social; es decir, analiza la acción de los individuos en tanto que actores históricos que vehiculan la construcción social de la realidad, por lo que otro de los objetivos de la teoría social es comprender las producciones socioculturales resultantes de la acción de los sujetos.

Los entramados institucionales son modalidades de la articulación de los portadores de la acción; pero los individuos remiten, en fin de cuentas, al vínculo actor-sistema como pilar de la interacción social (Crozier, 1972, 1990). En los albores del siglo XX, el viejo institucionalismo planteaba la importancia de la acción racional; y con mayor profundidad lo abordaría el nuevo institucionalismo, sobre todo en la cuadratura de la economía, para explicar el cambio social y evaluar el desempeño económico (North, 1984, 1993). Por su parte, otras teorías construyeron el andamiaje de la conducta a partir de anclajes orgánicos, como el binomio estímulo-respuesta; desde el arco reflejo pavloviano al manejo intencional de reforzamientos para inducir ciertas conductas llamadas operantes, que resultaban de experimentos rigurosamente controlados, verificables y de suyo contrastables (Homans citado en Giddens: 1989: 81-111).

A partir de tales esfuerzos, las ciencias sociales valorizaron en gran manera una clase de formalismo po-

sitivista, ya fuera en la definición de sus objetos de estudio como en todo lo referente a las cuestiones teórico metodológicas, donde se le concedió enorme importancia a la experiencia y la experimentación, así como lo medible y palpable para definir lo fáctico, en detrimento de la especulación filosófica y de todos aquellos aspectos en que se cuelan ecos de la metafísica. Curiosamente, allí entra el concepto de naturaleza humana y lo que se ha dado en llamar la condición humana.

En retrospectiva, Foucault señaló que fue hasta fines del siglo XVIII cuando aparecieron indicios de una conciencia epistemológica del hombre en tanto que tal. La tardía aparición e institucionalización de las ciencias referidas al quehacer humano: economía, sociología, psicología, antropología... parecen confirmarlo. Semejante postergación se debe al largo predominio de la cosmovisión teológica y su recio sistema inquisitorial para evitar el disenso. Pese a ello, hubo numerosos estudios de carácter antropológico, aunque, en definitiva, el hombre era tenido como un elemento subordinado de la Creación, consiguientemente, para comprender el mundo, como quien dice entender el funcionamiento del Plan Divino, más valía saber de teosofía y teodicea que de física; o más bien, filosofía de la naturaleza, como se le llamaba en el siglo XVII a lo que hacía Newton (1643-1727): “En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano” (Foucault, 1988: 375).

Aunque ya Hobbes (1588-1679) se había propuesto fundamentar su estudio de la sociedad con base en una “física de la moral”, que concreta en la primera parte del *Leviatán* (1651), su obra capital, que bien podría considerarse como un tratado pionero de psicología, en el que intenta descifrar los mecanismos de la naturaleza humana, aunque en rigor, lo que el intentaba

explicar era la naturaleza del Estado. En última instancia, corresponde a Comte (1798-1857) el mérito de, por decirlo con un neologismo, “cientificar” el estudio del hombre a través de una nueva disciplina: la sociología; aunque, todo hay que decirlo, las tareas de la construcción del objeto de estudio, la metodología e incluso la apertura del espacio institucional dentro de las universidades, la edición de anuarios y revistas especializadas en investigación social hasta formar una comunidad de profesionales, corrieron a cargo de Durkheim (1858-1917) y de Weber (1864-1920).

En el primer tercio del siglo XX, el neopositivismo se hizo más formal y sofisticado; con Wittgenstein (1921) se impulsó la reducción de los problemas filosóficos a los del lenguaje bajo la divisa (¿dogma?) de que: “las afirmaciones hechas sobre las realidades existentes solamente tienen sentido si se prueba su verificabilidad”. Con base en ello, el Círculo de Viena contribuyó al desarrollo de una metodología apta para la verificación con el rigor propio de las matemáticas y la lógica, aplicable a las ciencias sociales sobre todo en lo que se refiere a lo cuantitativo y probabilístico de las observaciones empíricas.

Por el lado de la experimentación en las ciencias de la conducta, el moderno empirismo incorporó los avances en las mediciones estadísticas en el estudio de procesos psicológicos; desde el laboratorio de Wundt fundando en 1879 (considerado el primer espacio de experimentación científica en psicología, aunque en principio se enfocó a investigar cuestiones fisiológicas), hasta la caja de Skinner para el análisis experimental del comportamiento de animales. Poco después las ciencias naturales saltaron al campo de lo social para tratar de explicar la conducta social desde las bases orgánicas del hombre, especialmente a partir de la fisiología del cerebro (Bartra, 2013; Blanck-Cereijido, 2002).

Las disciplinas de base biológica intentaron dilucidar aspectos de la conducta humana ofreciendo respuestas a problemas que desde tiempo inmemorial habían inquietado a los filósofos. Las diferentes propuestas que han venido elaborando los neurobiólogos, médicos, psiquiatras, etc., suelen caracterizarse por su énfasis en los mecanismos deterministas, de lo que se deriva la desestimación, negación o nulidad del libre albedrío. Lo mismo sucedió, acaso por analogía, con determinismos sociales y culturales. El problema de esta propuesta reside en las implicaciones morales de semejante reduccionismo: al cancelar la hipótesis del libre albedrío se elimina también la responsabilidad personal del actor. Es que sin libertad ni responsabilidad se viene abajo no solo la jurisprudencia, sino toda estructura institucional; no solamente para efectos de construcción teórica de la realidad –p. e., desde la postura positivista la figura del “contrato social” tan cara a los filósofos de la Ilustración, fue considerada meramente un remanente metafísico para intentar explicar el pacto político que funda el Estado moderno–, sino que la cancelación de la “hipótesis” del libre albedrío quita el fundamento racional para castigar al infractor de una regla, pues no estaría en su voluntad y decisión hacer lo que hace, como ya sucede en contextos recortados por patologías y disfunciones cerebrales, avaladas por la psiquiatría: en un crimen cuyo motor es un disturbio mental se requiere un abordaje distinto al castigo penal, donde lo conducente sería aplicar el tratamiento psicoterapéutico de la patología en cuestión.

Precisamente, la pertinencia de descifrar los enigmas de la condición humana remite al entendimiento y búsqueda de explicación de la conducta sobre todo en cuestiones donde se opta deliberadamente por acciones malvadas, puesto que: “el mal pertenece al drama de la libertad humana.

Es el precio de la libertad. El hombre no se reduce al nivel de la naturaleza, es el “animal no fijado”, usando una expresión de Nietzsche” (Safranski, 2010: 13). Mucho antes, en el siglo IV San Agustín (398 d.C.) había planteado: “Lo mismo que hacía a Adán capaz de obedecer a Dios le hizo capaz de pecar”. Es que sin el libre albedrío el pecado no tendría sentido, pues ni siquiera Dios tendría manera de hacernos responsables del mal que hacemos. Consciente de sus debilidades, el propio Agustín oraba por abolir el deseo carnal que interiormente se le amotinaba, pero con un dejo de ironía: “Dios, ¡hazme casto!; pero no ahora”.

En esta lógica de la “creación” que interpone el pecado original como una acción elegida, se enfatiza un hecho de rango superior a la mera desobediencia (y también al engaño): “Dios no se había limitado a programar el hombre, sino que había añadido una apertura de su ser, lo había ampliado y enriquecido con la dimensión del deber. De golpe la realidad se ha hecho más amplia, aunque también más peligrosa. Desde ahora existen el ser y el deber” (Safranski, 2010: 23).

El empleo de un relato mítico, religioso o profano, es un recurso narrativo para colocar al hombre en una condición singular y única, como un animal no fijado capaz de autorrealización no tanto porque tiene conciencia, sino porque es libre. Lo que es más: está condenado a la libertad en la medida que no es libre para dejar de ser libre. Y cuenta con ese atributo como una oportunidad para tener éxito en su proceso autocreativo, pero por lo mismo también puede fracasar, así se instala la dimensión trágica del hombre. La clave del elemento trágico: un hombre que se hace a sí mismo, y pese a sus esfuerzos, entrega y convicción, termina fracasando, porque el mundo no es solo suyo, sino que en este operan otras fuerzas y otros actores; algunos de ellos bien pueden reconocerle, pero otros esca-

motearlo. El héroe trágico de la Grecia clásica aporta el eje arquetípico de la literatura occidental, de modo que la novela narra las acciones de sujetos condenados a la libertad, y con su protagonismo se configuran unas tramas siempre inconclusas, donde los actores toman las decisiones, aunque con márgenes de acción acotados por las circunstancias del texto, tal como Shakespeare lo propone desde su lógica creativa: “Todo el mundo es un escenario. Y todos los hombres y mujeres son simples actores”.

El fracaso es el riesgo que acompaña a la libertad, lo cual, por cierto, es constitutivo de la angustia o el vértigo de saber interiormente que no hay excusas: el destino personal está en manos de cada uno en ese camino que nos lleva a ser quien se es. Esto podría derivar en una discusión filosófica para volver a discutir aquello de que “la existencia precede a la esencia”, dictada por Jean Paul Sartre (1943) para referirse a la condición humana, y subrayar que el hombre no es, sino que en su hacer el mundo se está haciendo a sí mismo. De allí su sentencia: “el hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”. Quizá es la continuación de otro pensamiento expuesto en el *Manifiesto comunista*:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su propio arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado (Marx, 2003: 250).

El *quid* de la teoría social es construir observables a fin de detectar las estructuras que soportan los fenómenos sociales, para que así haya objetos específicos, procesos estructurales y manifestaciones palpables de los hechos registrados por la teoría, cuantificables y verificables, y que definen el contexto en el que algunos individuos tienen más oportunidades

que otros. No solo es el hecho de la inequidad sino la lógica del sistema: por definición en la gramática capitalista la clase dominante, la élite para más INRI, es reducida. Si los individuos conforman una pirámide social, siempre habrá más espacio en la base que en su cima, de lo que se sigue falazmente la funcionalidad de los desaventajados y desposeídos, condenados por lo mismo a quedarse atorados en unas condiciones sociales deplorables (la explotación y otros mecanismos enajenantes nada tienen qué ver); así, concretamente, se nutre en los desheredados de la Tierra un sentimiento de desamparo que, a la postre, favorece el envejecimiento de la Especie, lo cual equivale a renunciar a la vida, como sucedió con los nazis, quienes no tuvieron empacho para plantear la “cuestión judía” y enseguida la respuesta: “la solución final”, como quien dice el exterminio en masa; pero hay otras muchas formas de tipificación y exclusión que han empleado los regímenes totalitarios para después, mediante la manipulación ideológica y el manejo de ciertos dispositivos institucionales, generar lentos genocidios, como el archipiélago de Gulag. Lo relevante aquí es que la ruina moral atañe también al entronizamiento de la lógica de la ganancia que avasalla todos los ámbitos de la sociedad (Marx, 1867), de manera que en la era de máxima expansión del capitalismo se compromete el sistema ecológico del planeta en aras de la ganancia, degradándolo al punto de poner en riesgo toda forma de vida. La interrogante es si las ciencias sociales cuentan con el arsenal teórico y metodológico para explicar estos fenómenos. En el fondo se trata del viejo dilema filosófico: ¿determinismo o libre albedrío? A despecho de lo que niega y cancela la tradición positivista, la comprensión de la conducta social pasa por desentrañar los enigmas de la naturaleza humana y de su condición existencial.

ELEMENTOS BÁSICOS DE LA CONDUCTA SOCIAL

Desde la psicología social, se admite que los seres humanos actuamos movidos por incentivos, pero hay que demostrar la validez de tal hipótesis, especialmente porque se trata de una atribución de índole general y abstracta, que solamente podría incorporarse a la investigación científica si es posible evaluarse a partir de su registro con observaciones empíricas; y simultáneamente, exige un ejercicio teórico para construir el observable, por lo que aquí elegimos la deconstrucción del concepto de acción y por ende del actor.

El supuesto de la acción detonada por incentivos parece un punto de partida firme, el problema es que los actores no responden de la misma manera a los incentivos ni consistentemente, porque la acción es siempre contextualizada, intervenida por condiciones estructurales, por circunstancias históricas y culturales que dejan experiencias acumulativas que terminan incorporándose a la ontología de la vida social: “quienes trabajan en la teoría social deberían ocuparse en primer lugar y esencialmente de reelaborar las concepciones del ser y el obrar humanos, la reproducción social y la transformación social” (Giddens, 1988: 355). En otras palabras, a diferencia de las múltiples formas de determinismos, está en la naturaleza del ser humano la posibilidad de la agencia, la cual implica la capacidad del libre albedrío para impulsar procesos creativos; así la acción se abre a lo inconmensurable, entonces el enigma reside en el hecho de que, pese a ello, ciertas conductas tienden a repetirse y hasta generan mecanismos de perpetuación por efecto de imitación, establecimiento de patrones y reglas o creación de dispositivos institucionales *ad hoc*.

La naturaleza gregaria de la especie humana ha estructurado la vida social de un modo que hace imposible que un individuo sobreviva por sí solo. Los

seres humanos viven con otros y no pueden realizar su potencial sin la intervención de los demás. Se ha llegado a pensar, con Freud, que la inevitabilidad de la relación con el otro provoca conductas neuróticas, y que la toma de conciencia de tal dependencia puede reproducir en algunas personalidades los efectos traumáticos de una herida narcisista. En todo caso, indirectamente se confirma que la acción individual es al mismo tiempo acción social, lo cual no es óbice para reconocer que abundan decisiones que responden a motivaciones oscuras, trasfondos caprichosos o inconscientes, de lo que se sigue que los sujetos se desenvuelven en un contexto paradójico: si bien las individualidades están recortadas por limitaciones biológicas y físicas, aunadas a restricciones socioculturales, es cosa cierta y verificable que las posibilidades creativas para idear respuestas inéditas son prácticamente inagotables. He aquí otro enigma de la condición humana: el hombre es un animal que en algún momento, acaso de manera fortuita, quizá debido a un salto evolutivo o una mutación, se topa en un solo trance con la conciencia, la razón y la libertad.

La biología y las neurociencias postulan que en la conducta racional priman las motivaciones egoístas (Dawkins, 1976); y los análisis económicos han trabajado pormenorizadamente este aspecto; sin embargo, sobre la base de un hiperdesarrollo cerebral los individuos también son capaces de acceder al nivel de la conducta moral. En otras palabras, la dinámica de las relaciones sociales –dada la inevitabilidad del otro– permite a los sujetos, supuestamente inclinados al egoísmo, concebir motivaciones solidarias para preferir acciones cooperativas y aún altruistas. Así pues, la responsabilidad moral genera mapas mentales en los que un individuo es capaz de colocarse en el lugar del otro; aunque también está en su albedrío elegir hacer el mal. La conducta humana contempla, por

ejemplo, situaciones en que la elección de la violencia resulta apetecible y se complace con el ejercicio del poder, desentendiéndose del sufrimiento infligido directa o indirectamente a las víctimas; y en contrapartida, el sujeto social es capaz de elaborar estrategias para la resolución incruenta de conflictos, inclusive moralmente considera la opción de sacrificarse por otros a cambio de nada. En esta polaridad, desde la brutalidad a lo sublime de la conducta moral, radica la complejidad de la condición humana.

LA ACCIÓN INDIVIDUAL Y LA ACCIÓN SOCIAL

El cambio social es resultado de acciones, se manifiesta en acciones; y su comprensión demanda igualmente esclarecer acciones específicas. Para efectos metodológicos, consideraremos la acción humana individual y sus interacciones como los ladrillos del edificio societal:

La unidad elemental de la vida social es la acción humana individual. Explicar las instituciones y el cambio social es demostrar de qué manera surgen como el resultado de la acción y la interacción de los individuos, las acciones individuales en sí mismas requieren explicación (Elster, 1996: 23).

Quiere decir que ni las instituciones ni las organizaciones son reflexivas y desde luego, ellas, como tales, no actúan: son los individuos los que se comportan, aunque casi nunca actúan como quieren, sino como pueden, ya que, de una manera comparable a la atadura de la fuerza gravitacional, la ubicua fuerza de lo social ejerce su influencia mediante dispositivos, mecanismos, normas, dogmas, tabúes, en fin, una compleja cauda de incentivos y constreñimientos transmitidos a todos y cada uno de los individuos a través de la educación, la moral, la idiosincrasia, las ideologías, las mentalidades, etc. Todas estas condensaciones ima-

ginarias funcionan como filtros para asimilar las condiciones materiales de la existencia humana, y luego derivan en acciones individuales y colectivas.

Las cristalizaciones de la institución imaginaria de la sociedad son resúmenes de patrones, maneras de ordenar secuencias de acciones o acumulación de memoria en función de resultados anteriores para instituir nuevos patrones. Las actitudes y conductas individuales son las maneras particulares de interpretar lo instituido, de modo que en el sujeto que decide y ejecuta subyace una tensión que alimenta de manera permanente la posibilidad de cambio social. En su introducción a *El miedo a la libertad* de Erich Fromm, Gino Germani resume la dinámica del cambio social de un modo preciso y convincente:

Los conflictos que empíricamente podemos observar no se presentan entre impulsos meramente biológicos y formas socialmente establecidas, sino entre lo que podríamos llamar dos dimensiones de lo social, por un lado, determinadas *estructuras* cristalizadas, por el otro, *actitudes* subjetivas (que incluyen y expresan culturalmente el sustrato biológico) que ya no se adecuan perfectamente a aquellas y tienden a desbordarlas. Es de este conflicto de donde se origina –en una sociedad dinámica– la creación de nuevas formas sociales, que permite sorprender a la sociedad *in fieri*, equivale a investigar la dinámica del cambio social en el acto mismo en que se verifica en la mente de los hombres (Fromm, 1977: 11).

De este modo, las bases biológicas y los supuestos nexos “naturales” son atravesados y resignificados por la cultura: las interacciones de los individuos generan procesos asociativos y auto organizativos que conducen a la formación de estructuras sociales, y a la larga regímenes políticos como expresión perentoria del siempre buscado y nunca encontrado orden social deseado; entretanto la evolución multilínea de las estrategias adaptativas

avanza hacia una creciente formalidad, creando espacios institucionales donde, en fin de cuentas, se exalta la manera correcta de hacer las cosas, correspondiente, en última instancia, a la moral, entendida en su sentido más genérico: el deber ser.

La institución imaginaria de la sociedad y sus distintas condensaciones abarca tanto formas elaboradas como laxas: el mito, las ideologías, las mentalidades, la conciencia colectiva, corresponden al primer campo; las aspiraciones utópicas, los arquetipos, al segundo; junto con otros elementos todavía menos organizados, como las fantasías y los sueños. Pero el imaginario social no es un proceso de decantación en el que los residuos –la basura ideológica y la ignorancia– quedan atrapados en una coladera, la capacidad de imaginar decanta en los dispositivos sociales la institución de la sociedad, al marcar el conjunto de reglas y restricciones que entrarán en los cálculos de los actores para la transacción de los cursos de acción más viables, inclusive para aquellos que exploran la ilegalidad como una ruta posible, pues eventualmente los individuos pueden considerar que, a pesar del castigo potencial, conviene buscar un atajo para eludir ciertas restricciones. Una regla no imposibilita una acción, solo la hace más onerosa. Por lo tanto, la ponderación del costo-beneficio de una transacción es una *conditio sine qua non* para determinar la acción racional, la cual, sin embargo, se realiza en función de aspectos emocionales, filias y fobias del actor, creencias, y al cabo de su procesamiento, con diferentes grados de albedrío y responsabilidad individual, desembocan en una acción determinada que, dicho sea de paso, supone la concomitante renuncia a otros cursos posibles de ejecución para satisfacer una misma meta o propósito.

Muchas respuestas individuales son iterativas por lo que contribuyen a la construcción de una cotidianeidad que resulta familiar en una comunidad

concreta, lo cual podría aportar cierta dosis de previsibilidad dentro de ella, pero no en otro contexto cultural. En este sentido, la individualidad pura es una ficción indiscernible: solo capta-mos al individuo concreto insertándolo en categorías o conceptos generales inherentes a la institución social. Para formarnos una idea de su ser real, necesitamos el cuadro entero, entonces sabremos si la persona en cuestión es moralmente buena o mala; normal o patológica; informada o ignorante. Es que la conducta del individuo solo arroja datos fragmentarios de la singularidad de la persona, y es el sistema social el que permite construir una imagen coherente de la acción individual a partir del contexto institucional.

La narrativa social –incluida la ficción de la literatura– no se cansa de mostrar la singular grandeza de un individuo (y también su pequeñez egocéntrica); su osada resistencia o su instantánea resignación frente a las arbitrariedades de la historia y la ceguera de las fuerzas sociales. La gama de posibilidades entre la genialidad y la indolencia de un individuo es amplia, como confiesa Nick, un personaje de ficción que decide empezar a leer libros de historia, en especial acerca del nazismo, porque: “le intrigaba el hecho de que, unas pocas décadas atrás, gente no muy diferente de él se hubiese dejado atrapar por la fatal seriedad de ideologías asesinas capaces de poseer la mente” (Kureishi, 2001: 174). La mayor parte de las veces los seres humanos escogen los caminos ya conocidos, porque es más económico y fácil responder a mapas mentales que han sido elaborados por el propio sujeto a partir de patrones vigentes que le fueron inculcados mediante procesos de socialización. Aquí tendríamos una base para plantear generalidades acerca de la conducta en pos de un sistema de validez universal, que es el ideal de la ciencia, aunque solo en modalidades probabilísticas y limitadas a determinados contextos, ya que los seres huma-

nos tienen, por decirlo de algún modo, una dosis de inconstancia en la forma de responder a los mismos incentivos. Ni siquiera bajo dispositivos de terror tan férreos como los de un campo de concentración, diseñados para negar la libertad y en último caso exterminar a los presos, es previsible la sumisión absoluta del reo ni del verdugo. Nunca está cancelada del todo una respuesta insólita: en cualquier momento un individuo puede abandonar su actitud de adhesión al mundo establecido y buscar opciones arriesgadas, incluyendo las proscritas, y seleccionar una conducta transgresora o simplemente audaz aún a costa de severos castigos sin excluir el riesgo de morir, con lo que no solo se quiebran los moldes tradicionalmente admitidos de los dispositivos de terror, sino que se altera la regularidad de la respuesta condicionada u operante, poniendo, en última instancia, puntos suspensivos a las predicciones basadas en el conocimiento científico de tipo conductista y su manejo de las condiciones ambientales con determinados reforzamientos, con lo que pretenden negar la existencia de la libertad y aun de la dignidad. Entonces, las aspiraciones de codificar leyes universales se reducen a escalas más modestas, apenas para determinar las probabilidades y tendencias de la conducta social en un espacio y contexto delimitados.

Por otro lado, la consecuencia de la acción del sujeto, así sea como parte de un desempeño grupal, y dentro de un marco delineado por un entramado institucional, adquiere siempre la forma de una experiencia singular, y crea una especie de información indexada que depende de la historia personal del actor, de su cultura, de las circunstancias, etc., de allí que las acciones individuales en sí mismas sean consideradas un objeto de análisis para ser entendidas y explicadas, como lo hace la psicología defendiendo su estatus científico. Sin embargo, el hecho a destacar para comprender la práctica de la vida social es que la experiencia individual no es

la de una mónada, y por lo tanto no se reduce a una evaluación personal, única y reducida de una singularidad, sino que se trata siempre de habitantes de un mundo construido socialmente (ni siquiera cuenta la situación extrema y arquetípica de Robinson Crusoe confinado en una isla solitaria); cada intención y las acciones que impulsan, en rigor, son interacciones que involucran a otros individuos, inclusive en su ausencia. Esto es algo propio de los seres gregarios más desarrollados: tienen reacciones empáticas que suscitan un tipo de “contagio emocional”, a partir de lo cual se funda la llamada “teoría de la mente”, es decir, una expresión que refiere a la habilidad de un individuo de reconocer los estados mentales de otro (De Waal, 2006: 171). Hay evidencias en el comportamiento humano para afirmar que la conducta moral es una “prolongación directa de instintos sociales que compartimos con otros animales” (*ibid.*: 42) y por lo tanto admito la continuidad de tal proceso pese a que todavía está en discusión si algunos animales tienen esa capacidad. En cambio, el factor exclusivo de los seres humanos respecto del reconocimiento del otro es un efecto de la cultura, y constituye el objeto de estudio de diferentes disciplinas dependiendo de las perspectivas y enfoques con que se analice la conducta: la psicología social, la psicología política, la antropología cultural, la neuroeconomía, la sociología, entre otras más.

**

Si se aspira a entender cómo funciona el mundo social es indispensable entender la acción humana: se trata de dar cuenta de cómo los seres humanos satisfacen sus necesidades; o simplemente entender cómo se procuran aquello que desean. Asumo entonces que para comprender el funcionamiento de los resortes de la acción social es imprescindible analizar las estructuras fundamentales contenidas

en el concepto de acción humana y, al mismo tiempo, estudiar los componentes operativos del actor mismo, tanto de su cuerpo (aludo principalmente a los elementos biológicos) como de su psique, aunado al aspecto histórico, social y cultural de la “circunstancia”, tal como afirmaría Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote* (2004): “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella tampoco me salvo yo”. Entonces, vivir es enfrentarse al mundo desde la trinchera que a cada uno le ha tocado, con la conciencia de que hay otros con quienes ha de convivir, rodeado de determinadas cosas que es dable usar para mejorar sus condiciones de existencia, y por ello las desea.

Una vez arrojado al universo, para plantearlo con el dramatismo filosófico típico de los pensadores alemanes, el *dasein* (“el ser ahí” o “estar aquí”) es un ser que existe en el mundo y que actúa sobre las cosas en tanto que instrumentos para él. Por eso al “sujeto” no le queda otra alternativa que medir, comparar, sopesar, catalogar, ponderar cosas, determinar cuáles de ellas pueden serle útiles y organizar, en suma, su propia visión del mundo en el que habita con otros, en aras de decidir de qué manera puede vivir mejor o, por lo menos, con el mínimo de angustia. En cierto modo, cada sujeto ha de plantearse el famoso interrogatorio filosófico de Kant: ¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, y ¿qué me es permitido esperar a partir de lo que sé y lo que hago? Y la cuarta pregunta que abarca las anteriores: ¿Qué es el hombre? Ello implica determinar los criterios fiables para establecer qué es verdadero, qué es bueno y discriminar lo repugnante.

Dicho de otro modo, la existencia del sujeto es un vivir fáctico que responde a un entramado de objetos y relaciones con otros. Ese ser que se pregunta por el mundo, es el hombre (*Mensch*), quien se pregunta también por su propia existencia y por el ser en general, pero Heidegger evita mencionarlo para no arrastrar las muchas y

a veces controvertidas herencias y deudas de conceptos de hombre anteriores; en su lugar propuso la noción del *dasein* un ente dotado de conciencia, pensamiento, libertad y voluntad, y en tanto que existe tiene innúmeras posibilidades para lograr una “vida auténtica”, o sea, ir más allá de las necesidades biológicas, porque el *dasein* es potencialidad pura: puede hacer cualquier cosa con su existencia, incluso desperdiciarla. Puede tener éxito o fracasar, aunque la muerte está en todas sus posibilidades, por lo tanto es también un “ser-para-la-muerte” (Heidegger, 2005).

Desde la autonomía en tanto que es un ser consciente, pensante y libre, el *dasein* organiza la experiencia de vivir en el mundo, cuyo límite es la muerte (no-ser-más-ya): la única posibilidad necesaria de esta existencia contingente es su propia extinción, así toma conciencia de su precariedad en virtud de que se sabe mortal y contingente. La idea de que el “sujeto” piensa libremente es fundamental pues con ello se hace responsable de construir su propia biografía, partiendo, eso sí, de la satisfacción de sus necesidades elementales, considerando la legalidad de los objetos, es decir, las leyes que gobiernan el mundo, en sentido newtoniano. Cabe añadir que las necesidades básicas asociadas a la supervivencia biológica del ser humano son pocas, tal como lo plantea Abraham Maslow (1973) en su famosa pirámide, por lo cual parecería fácil encuadrar las motivaciones de los individuos en determinados esquemas institucionales para prever los cursos de acción y las transacciones más probables.

Si bien las necesidades imprescindibles para la conservación no son numerosas, los modos y las herramientas para satisfacerlas son prácticamente incontables. El problema es que los llamados “satisfactores” se producen en el plano psicosocial, por lo que aun siendo abundantes e incommensurables casi nunca están disponibles para

todos, especialmente en estructuras clasistas de poca o nula movilidad social ascendente, consiguientemente las cosas tenidas por escasas adquieren valores afectivos y simbólicos para los individuos, tanto si las poseen como si no. Y de esa manera las necesidades azusan sin tregua a los sujetos hasta ser satisfechas. En principio, el conocimiento del mundo se logra a través de una relación cognitiva sujeto-objeto, pero de las percepciones de los objetos, el sujeto hace interpretaciones no exentas de sentimientos y pasiones particulares:

Los sentimientos, en efecto, nos conducen y nos dirigen hacia el objeto, sitúan a éste en un campo perceptual preferencial, y gracias a ello la percepción misma del objeto se convierte en selectiva (y seleccionadora). No habría selección de la realidad, es decir ordenación personal del mundo que nos rodea, si careciéramos de sentimientos o lo poseyéramos todos idénticos sentimientos (Castilla del Pino, 2010: 21).

Con una conciencia siempre intencional se gestan los deseos y motivos para actuar en una dirección determinada. La existencia del sujeto es, pues, un actuar en el mundo, en primera instancia, para la autoconservación, como lo concibe Spinoza a través del concepto de “*conatus*” (inclinación, impulso, tendencia, porfía, empeño); un término latino de muy antigua data que designa, desde un punto de vista metafísico, la tendencia a permanecer que aparece en todo ser, como quien dice el impulso de seguir siendo lo que se es. Tal impulso está siempre espolcando e incitando a la acción. Desde la perspectiva psicológica, el *conatus* resultó afín a la “voluntad de vivir”, por lo que fue empleado, o al menos sugerido, por varios filósofos racionalistas, como Descartes, Leibniz, y luego por Schopenhauer y Nietzsche. En 1920, Freud escribió su famoso artículo: “Más allá del principio del placer”, allí plantea la tensión entre Eros y las pulsiones

de muerte, y hace un manejo equivalente al concepto de Spinoza a través del “principio de realidad”, considerándolo como un contrapeso del “principio de placer”, pues sí este se desboca pone en peligro la existencia de quien actúa sin la prudencia y restricción que impone el principio de realidad, sería como ir en sentido opuesto al impulso de conservación. Así como Bergson se referirá al “*élan vital*” o ímpetu vital que está en todas las cosas, incluso en las piedras, aunque no sea palpable para el ojo humano.

Huelga decir que para los seres humanos hay algo que va más allá de las necesidades primarias, y Maslow lo resuelve con los conceptos correlativos de meta-necesidades y meta-valores. Hay algo más allá del nivel físico, y corresponde a la cultura, la cual, mediante sus valores y restricciones, demarca el espectro de posibilidades de autorrealización del sujeto. Con todo y con eso, el “yo” consciente se mantiene como la entidad psicológica encargada de sopesar la realidad y tomar decisiones, lo cual queda expresado con la interrogante: “¿Qué hago yo ante esta circunstancia?”. Lo siguiente del nivel de la mera subsistencia es encontrar o, más aún, construir una senda de autorrealización inaudita, reconociendo que las condiciones previas no fueron elegidas por el “yo” en tanto que actor o sujeto racional que toma decisiones; equivale a encontrarse en la situación de un jugador de naipes que no escoge las cartas que le tocan, pero, si conoce las reglas, está en su arbitrio decidir cómo sacarles el mayor provecho.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Un punto de inflexión decisivo es que, pese al reconocimiento del contexto, la gravitación de la estructura social y aun el peso de elementos contingentes y particulares de una circunstancia, el sujeto, en última instancia, elige sus rutas de acción basado en su capacidad reflexiva, de este modo organiza el

entorno (el mundo externo) a partir del *intorno* (componente interno del sujeto): el actor evalúa el mundo, lo siente al tiempo que perfila sus deseos y motivos propios. En ese sentido, nadie ve el mundo como es, sino de un modo parcial, anclado siempre a una perspectiva cuya construcción es subjetiva, pero al fin y al cabo tributaria de la construcción social del conocimiento: “Nuestras afirmaciones acerca del mundo exterior se enfrentan al tribunal de la experiencia sensorial no individualmente, sino solo como un órgano societario” (Nagel, 2000: 76).

En otras palabras, la toma de conciencia de estar en el mundo se completa con la elaboración del campo semántico por parte del sujeto, pues debe esforzarse para lograr una comunicación sin distorsiones a fin de que los interlocutores lo entiendan, constituyendo la acción no solo verbal, sino discursiva. En este sentido y solo en este, al sujeto le llamamos actor, y en tal caso podemos referirlo aquí como “individuo” y, para efectos prácticos y aún estilísticos, también lo trato como un “yo” en tanto la ficción o representación psicológica de la unidad del sujeto consciente y ejecutor. Cuando aquí se habla de individuos, actores o sujetos, estoy refiriéndome a seres humanos que viven en el mundo con otros, lo hacen de manera creativa por eso son también agentes de cambio. Al contrario de Heidegger, quien por su intención de filosofar acerca del ser, rechazó la posibilidad de indagar acerca del hombre y sus modos específicos de actuar. Su intención de pureza lingüística produjo un fenómeno de forclusión o eliminación del hombre en tanto que sujeto:

Esta es una de las razones principales de que eluda el uso del concepto *Mensch* alemán, equivalente al genérico “hombre” castellano –que tanto sirve para designar al varón como a la mujer– y siempre se refiera al objeto de su análisis como *Dasein*, “estar aquí”. Heidegger quería eliminar el otro vocablo, expurgarlo

de todo tipo de acepciones preconcebidas que impidiesen un acercamiento objetivo al fenómeno a tratar: el del ser que está “aquí” –en el mundo– y que puede pensar en el ser además de preguntarse por él. Así pues, el filósofo “deconstruye” el término “hombre” hasta conducirlo prácticamente a su desaparición (Moreno, 2002: 150).

En algún punto es indispensable sustentar la base racional del proceder del actor, ya que sobre su *intorno* operan un montón de factores acerca de los que no tiene siquiera conciencia. La vertiente evolucionista pondría por delante los factores biológicos que permiten a los *sapiens* pensar y trazar mapas mentales, y desde esas bases derivar a las disposiciones psicológicas que operan en una determinada psique, aunado a los factores locales, culturales y temporales de la existencia de un sujeto. No obstante, el hecho relevante es que otra vez reaparece la cuestión de la libertad y la responsabilidad moral para buscar el bien y la verdad en un sentido de kanteano de imperativo categórico, aplicable incluso para la investigación científica:

Una vez que la inocencia se ha perdido y ha comenzado la conciencia reflexiva, no hay camino de regreso hacia una perspectiva puramente psicológica de nuestros pensamientos en general, ni hacia una visión meramente psicológica, sociológica, económica, o política. Todas esas formas externas de comprensión son en sí mismas ejemplos de pensamiento, y al final, cualquier comprensión que alcancemos respecto de la contingencia, subjetividad, y arbitrariedad de nuestros deseos, impresiones, e intuiciones (esté o no acompañada por su aceptación) tiene que depender de pensamientos que no se encuentran condicionados de esa forma, pensamientos cuya validez es impersonal y cuya apelación a nuestro asentimiento reside solamente en su contenido (Nagel, 2000: 154).

En primera instancia, la acción vital del sujeto consiste en resolver sus relaciones con el mundo; o sea, la relación

con la realidad. Por consiguiente, el momento crucial del acto racional corresponde a la toma de decisiones, a partir del cual es posible analizar el comportamiento orientado a fines. De manera esquemática, la realidad es un universo de cosas, y para ubicarse cognitivamente en él, el sujeto traba relaciones con los objetos que le rodean. Además el “yo” cuenta con la capacidad reflexiva para mirarse a sí mismo como objeto y para comprender el estado emocional de otros; y de ese modo ordena el mundo para establecer aquello que desea poseer y lo que prefiere rechazar. Por ello, la relación con la realidad es inexorablemente conflictiva: los sujetos son “máquinas deseantes” que sin cesar quieren lo que no tienen; además, lo que desean no siempre está a su disposición, aunado a que eventualmente un sujeto ha de disputar a otros aquello que desea poseer para sí y no quiere compartir con nadie. Aún si sale airoso, la tensión del sujeto no cesa, porque entonces temerá perder lo que ya tiene. La preferencia o aversión del sujeto es resultado de las relaciones afectivas y emocionales que derivan de conocer y juzgar los objetos y sus relaciones, para ello el individuo cuenta con diversas herramientas intelectuales y afectivas, unas para pensar y otras para sentir:

Ante todo, los sentimientos son algo de lo que se vale el sujeto, algo constitutivo del sujeto, merced a lo cual apetece de los objetos (y de sí mismo), se interesa por ellos (para hacerlos suyos o alejarlos de sí) y, en consecuencia, se hace en el mundo, en la realidad psicosocial (Castilla, 2010: 19).

En resumen, el sujeto requiere un marco objetivo para ubicarse en el mundo y elaborar las respuestas adecuadas para satisfacer sus deseos, entre los que destaca todo lo relacionado con el *conatus* de Spinoza o, como diría Bernard Shaw, “*the life force*”: una fuerza vital que impulsa hacia formas de vida más desarrolladas. Todo actor

va más allá de ser solamente el soporte de la subjetividad; y no puede encerrarse en solitario debido a que tiene conciencia de que no vive ni puede vivir solo: vivir en el mundo es vivir con otros; y como ser social no tarda en llegar a la conclusión de que sus deseos afectan a los demás y, por ello, eventualmente, necesita justificar sus acciones. Es así que la razón práctica tropieza con límites de carácter social: no todo se vale.

El sujeto cuenta, pues, con la razón para entender cualquier cosa, incluidos los errores, por eso requiere razonar la información que recaba del mundo para tener una base objetiva tanto de lo que considera cierto o falso, como de lo que juzga apetitoso o aborrecible. No solo indaga por lo que considera verdadero para él mismo, sino más allá. Por eso una posibilidad estelar del pensar es la generalidad: utilizar el conocimiento derivado de objetos, relaciones y circunstancias particulares para aplicarlo a otras situaciones, y que además sea válido para que cualquier otro actor que se metiera en una situación igual y pudiera llegar a las mismas conclusiones por su propia experiencia –como en los experimentos científicos–.

El sujeto trata de encontrar lo cierto ajustándose al orden de las relaciones lógicas entre proposiciones forjadas a la luz de la experimentación y la verificación, ideando métodos apropiados cuya validez es puesta a prueba con criterios exteriores, objetivos, que no dependen de disposiciones psicológicas del individuo. Así podemos avanzar del nivel de la opinión (*doxa*), que para los griegos era un conocimiento deleznable que capta apenas lo que aparece ante nosotros. En este nivel de la conciencia sensible, además, hay otras dos formas igualmente susceptibles de incorrección: la imaginación y la creencia. En oposición a las opiniones y creencias, los griegos tenían el concepto de *episteme*, un tipo de conocimiento producido cien-

tíficamente, cuyo rigor trasciende el mundo sensible y la subjetividad; por lo tanto, resulta algo más afín a la certeza, aunque la propia razón nos conmina a seguir dudando e impele a esforzarnos por comprobar una y otra vez; al mismo tiempo, exige estar abiertos a las objeciones –parecido a lo que posteriormente Karl Popper denominaría falsación; es decir, buscar la manera de falsear mediante conjeturas lógicas los argumentos científicos tenidos por verdaderos–.

A final de cuentas, el conocimiento del mundo para un sujeto consiste en estar preparado para actuar en él sin evadir la evaluación de la propia razón, no tanto por poseer una verdad irrefutable, como por entender y justificar la perspectiva desde la cual un individuo toma sus decisiones y actúa en un contexto social que lo trasciende. Aún más: la llamada “aceptabilidad racional” adopta una forma en la que se evalúa no solamente “¿qué hago yo en tal circunstancia?”, sino alejándose de la primera persona, reflexiona sobre lo que debería hacer cualquier sujeto teniendo en cuenta el contexto y los determinantes estructurales o dispositivos institucionales. La cuestión fáctica de la “circunstancia” de pronto es atravesada por criterios normativos que trascienden las reglas del juego de la convivencia. Así arribamos al ámbito del deber ser:

De repente nos encontramos en la posición de juzgar qué debemos hacer, con el trasfondo de todos los deseos y las creencias propias, de una forma que no fluye, simplemente, de esos deseos y creencias sino que opera sobre ellos mediante una evaluación que debería permitir a cualquier otra persona ver cuál es el curso de acción correcto dadas esas circunstancias (Nagel, 2000: 123).

Es que no solo está el pensar, sino el sentir. De hecho, como vimos, sin los sentimientos es imposible que el sujeto construya su realidad psicosocial y su propia singularidad. La cons-

trucción de la vida afectiva es pues una combinación de sentimientos que organizan el mundo en función de los deseos y las aversiones, mediante la cual el sujeto se perfila hacia los objetos que satisfarán sus deseos, mientras que se mantendrá indiferente, rechazará o incluso podría destruir los objetos que no desea si estos se interponen en la satisfacción de lo que sí le apetece, porque el sujeto actúa siempre dentro de un sistema relacionado y relacionante de objetos y sujetos, es decir, en un plano psicosocial. En obediencia a esta recursión es que las acciones de un sujeto no solo tienen efecto para él, sino que afectan al sistema en que convive. Sobre esta base, a través de experiencias y evaluaciones cognitivas, el sujeto desea unos objetos y rechaza otros, no tanto por las propiedades intrínsecas de los objetos como por el valor simbólico que el sujeto les confiere debido a la forma en que particularmente lo afectan, creando una vivencia única e intransferible.

Sin embargo, uno no escoge las experiencias ni la colección de objetos empíricos que nos afectarán. Del examen del contexto y de la gravitación de la estructura social se elabora el cuadro heurístico con el cual han de interpretarse los objetos para considerarlos deseables; eso vale sin que importe el estado saludable o patológico de los mecanismos neurofisiológicos que hacen posible las operaciones mentales referidas a elección, antes de convertirse en las preferencias o aversiones de cada persona.

La calidad de sujeto se adquiere por el hecho de tener conciencia de sí mismo, por pensar o ser reflexivo respecto de las relaciones con los objetos, por ser libre y ser responsable; en este sentido, el individuo es el arquitecto de su propia biografía, aunque el resto del mundo le aparezca como algo incierto, conflictivo y a veces completamente adverso. Ahora bien, la mayoría de los razonamientos de un sujeto son

de índole práctica, con lo cual, a base de experiencias singulares se forman una idea del mundo. Por supuesto, como ser biológico y emocional, el sujeto es falible; de hecho, comete muchos errores, puede corromperse y ser objeto de manipulación; pero también el actor rectifica, experimenta, aprende, comprueba, y responde a la necesidad de ajustar sus deseos y sus posibilidades de acción para poseer los objetos que desea y conseguir objetivos, entre ellos el de la supervivencia. El individuo necesita estar preparado para actuar ante lo que la dinámica del mundo le depare; la potencialidad de su *poiésis* es inconmensurable, y en eso ni la biología ni la extracción social son destino; frente a ello las teorías deterministas, sean de la biología o de la economía, son incapaces de eliminar el elemento de libertad y de incertidumbre inherentes al proceso de autorrealización del sujeto. Me viene a la mente una conclusión de Antonio Gramsci: “Por lo tanto decimos que *hombre es proceso*, y, precisamente, el proceso son sus acciones”.

Se dirá que los verdaderos resortes de la acción del sujeto no provienen de la razón, sino de sus deseos, y el trasfondo de lo deseado, y también de lo reprimido, recae en los instintos, los sentimientos, las emociones, las pasiones y las convenciones sociales, de modo que nuestros hábitos son más o menos contingentes y, desde luego, su origen es local, temporal y cultural (Nagel, 2000: 22). Sartre no pierde el tiempo en negar la contingencia del actor, no le parece fuera de tono el concepto de *dasein* como ser arbitrariamente “arrojado”, y apunta a la posibilidad de una razón dialéctica en el mundo, donde la afirmación de uno mismo es la negación del mundo en cuanto transformado por la acción; con el inconveniente de cada acción involucra efectos colaterales, consecuencias inesperadas y frecuentemente no deseadas. Así, el sujeto afronta circunstancias no elegidas por él que

le fuerzan abrir cursos de acción en los que no tendrá todo bajo su control, donde intervienen otros con sus propios intereses. “El infierno son los otros”, llegará a proponer Sartre.

Entonces, el contexto –y su función estructural en un entramado institucional– delimita las posibilidades de la acción, que el sujeto interpreta a partir cómo concibe el “mundo”, y la forma organizativa de la vida como parte de la evolución activa los mecanismos biológicos y neurofisiológicos que al sujeto conectan con la realidad física inmediata, al tiempo que el proceso sociocultural –la internalización de las normas, las costumbres, la escala de valores, etc.– construye el mapa de lo permitido y constituye la realidad del sujeto en tanto que individuo perteneciente a la comunidad. Ello supone una compleja y delicada cadena de procesos biológicos, desde luego, pero uncida a procesos socioculturales e históricos, cuyos eslabones enlazan, a su vez, numerosos objetos, relaciones y conjuntos de diversos órdenes que se transforman e integran por efecto de la acción misma. Tal es el objeto de la teoría social.

Por descontado, cada conducta contempla los factores biológicos y los físicos en su immediatez. Pero también lo profundo, intangible y remoto del ser humano, desde lo psicológico y cultural hasta lo espiritual. Una teoría social viable tiene la capacidad de articular diversos sistemas y modos de organización social a fin de entender cómo las “circunstancias” y las estructuras sociales operan en las conductas individuales. Somos lo que hacemos, y lo hacemos porque lo sentimos, es decir, porque el mundo nos afectó. Spinoza lo puntualiza en su *Ética*, tercera parte, Definición III:

Entiendo por Afecciones las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, se secunda o se reduce, la potencia de obrar de dicho cuerpo y, a la vez, ideas de esas afecciones. Cuando podemos ser

causa adecuada de alguna de esas afecciones, entiendo por afección una acción; en los demás casos una pasión (Castilla del Pino, 2010: 373).

La teoría social analiza a los sujetos como parte de un todo, a partir de sus acciones y del resultado agregado de las interacciones, llámese entramado institucional, sistema o régimen político, más otras modalidades de ordenación colectiva que derivan en estructuras sociales específicas en las que los individuos actúan, construyendo, con sus múltiples interrelaciones, el imaginario sociopolítico o la institución imaginaria de la sociedad. En efecto, el punto de partida es la acción individual, y en una perspectiva holística, se avanza al sistema social como la totalidad de las interacciones individuales, en un permanente proceso recursivo gestado entre el actor y el sistema.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2003). *Eichman en Jerusalén: un estudio acerca de la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Bartra, Roger (2013). *Cerebro y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blanck-Cerejido, Fanny y Marcelino Cerejido (2012). *La vida, el tiempo y la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castilla del Pino, Carlos (2010). *Teoría de los sentimientos*. México: Tusquets.
- Castoriadis, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad 1. Marxismo y la teoría revolucionaria*. Barcelona: Tusquets.
- Crozier, Michel (1972). *La sociedad bloqueada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- y Erhard Friedberg (1990). *El actor y el sistema. Las restricciones de la acción colectiva*. México: Alianza.
- Dawkins, Richard (2011 [1976]). *El gen egoísta. Las bases biológicas de nuestra conducta*. Argentina: Locke ePub.
- De Waal, Frans (2006). *Primates y filósofos*. Argentina: Mezqui ePub.

- Durkheim, Émile (2001 [1895]). *Las reglas del método sociológico*. Barcelona: Península.
- Elias, Norbert (1988 [1939]). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y sicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elster, Jon (1992). *El cemento de la sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- (1995). *Psicología política*. Barcelona: Gedisa.
- (1996). *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Freud, Sigmund (2010 [1930]). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Fromm, Erich (1977). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (1988 [1966]). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony, Jonathan Turner et al. (1998). *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Gilabert, César (2013). *Los enigmas de la condición humana. Psicología política: elementos básicos de la conducta social*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara-La Casa del Mago.
- (2003). *Clave y misterio de la conciencia social alienada. Reflexiones sobre la alienación y el fetichismo*. Colotlán: Universidad de Guadalajara.
- Heidegger, Martin (2005 [1927]). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (1982 [1651]). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hofstadter, Douglas R. (2007). *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*. Barcelona: Tusquets.
- Kertész, Imre (2002). *Un instante de silencio en el paredón*. Barcelona: Herder.
- Kureishi, Hanif (2001). *Siempre es medianoche*. Barcelona: Anagrama.
- Mardones, José Ma. (2012). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. España: Anthropos.
- Marx, Karl (1979 [1867]). *El capital*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2003 [1851]). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza.
- Maslow, Abraham (1973 [1943]). *Una teoría de la motivación humana*. Barcelona: Kairós.
- Moreno, Luis F. (2002). *Martin Heidegger*. Madrid: EDAF.
- Nagel, Thomas (2002). *La última palabra*. Barcelona: Gedisa.
- North, Douglass C. (1984). *Estructura y cambio en la historia económica*. Madrid: Alianza.
- (1993). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortega y Gasset, José (2004 [1914]). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Safranski, Rüdiger (2010). *El mal o el drama de la libertad*. México: Tusquets.
- San Agustín (1992 [398]). *Confesiones*. México: Ediciones Paulinas.
- Sartre, Jean Paul (2005 [1943]). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Spinoza, Baruch (2011 [1677]). *La ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Weber, Max (1981 [1922]). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wittgenstein, Ludwig (2007 [1921]). *Tractatus logico-philosophicus*. España: Tecnos.