

Reivindicación del sujeto

Luis Saavedra

Uno y los demás

Todavía hoy, en un gesto tan perezoso como inútil, se aborda la existencia de la persona como si su naturaleza individualizada tuviera una representación no sólo irreal, sino opuesta a la colectividad, o como si la sociedad pudiera ser contemplada, simplemente, como un magma impersonal y cosificado cuya substancia fuera, no ya distinta, sino, sobre todo, contraria a la de los individuos que la componen.

Buena parte del desencuentro y de la insatisfacción que aquejan al hombre contemporáneo provienen de esta falacia que resulta, con mucha frecuencia, una notoria incapacidad para enfrentarse con toda la complejidad del ser humano en sus múltiples proyecciones, además de una incontrolada tentación de reducir todo lo vivo a puros objetos medibles, manejables, fiables, sencillos.

En esta tesitura fútil en que se emplazan los términos de la propuesta hemos de preguntarnos de nuevo qué es primero, la persona o la sociedad, y revolvernos en el vacío ante la imposibilidad de una respuesta adecuada y acorde con la intención inmediata de la cuestión. Porque, parece obvio que si no puede haber sociedad sin individuos, siendo éstos las partes del conjunto, la persona antecede a la sociedad. Es claro, por ello, que sin personas no puede haber vida social humana. Pero no es nuestro deseo trazar los rasgos imposibles de una criatura asocial, de un sujeto aislado perdurable, por completo inverosímil, sino de encuadrar con cierta coherencia los elementos del binomio, y situar, por tanto, en su justa medida, la relación entre ambos componentes.

Para ello, partimos del principio de que la persona es necesariamente social, pero, también, de que además, sigue siendo persona individualizada. Es decir, de que dentro de la sociedad continúa estando singularizada, y debe continuar estándolo. Un conjunto se compone de partes, ciertamente, y cada una de éstas tiene vida propia, que no quiere decir que sea contraria a la vida del grupo, pero que sí significa que es genuina, irrenunciable, aunque el conjunto, a su vez, posea una dinámica y una trascendencia que no tratamos de discutir.

Los individuos y la sociedad son los elementos de ese binomio inseparable, en el que

las personas necesitan de la cobertura social para desenvolverse, y la sociedad de la integración de las personas para constituirse. Parece que todo ello es elemental. Pero lo que deseamos debatir es el grado de dependencia y de autonomía, no ya tanto de la sociedad, que tiene la omnipotencia de encadenar a sus miembros, libremente o por la fuerza, cuanto de los individuos, y la capacidad de éstos para preservar su entidad personal y mantener una presencia propia y singular.

Sin embargo, este acuerdo básico que acabo de sugerir, ni es general, ni ha sido aceptado por la mayoría de los estudiosos que han reflexionado sobre esta cuestión. O bien se ha presupuesto que la sociedad es un cuerpo mastodóntico que tiene el derecho de engullir a sus partículas humanas o, desde posiciones elitistas, que el individuo es una criatura belicosa que se vale de los otros para imponer sus huellas en una lucha competitiva entre supervivientes. Los extremos de esta polémica siguen moviendo los resortes de las aproximaciones que se hacen al concepto de sociedad y a la idiosincrasia de las personas que la integran. Se cambian, a veces, algunos perfiles del lenguaje, se suavizan los modos, pero emerge, nuevamente, el mismo fondo de la controversia. Y así seguirá ocurriendo, ya que, no en vano, nos encontramos en el centro mismo de la ubicación del hombre moderno.

Por eso se insiste en el carácter preeminente social del ser humano aludiendo al argumento de que siempre nació en un grupo que ya existía antes que él, como hace Norbert Elías, lo cual no es enteramente cierto, si somos fieles a la imaginación histórica y pensamos que alguno tuvo que ser el primero y el origen de los demás, que a partir de él constituyeron una asociación. Ya dentro de esta agrupación el hombre empezó a individualizarse, a cultivar su propio carácter, a semejanza de los influjos de su congéneres, pero también a diferencia de ellos. Y es cierto que fuera del grupo social el individuo no puede desplegar su personalidad, pero ¿está condicionado en la misma medida que un animal? Un hombre aislado está avocado a perecer de soledad, pero a perecer con una inteligencia y una sensibilidad humana, a extinguirse, por ello, conscientemente, de impotencia, de incomunicabilidad. De lo contrario, no sería más que un animal. Un animal desarrollado, pero un ani-

mal. Y el paso de la mera animalidad a la animalidad humanizada implica unos niveles cualitativos muy profundos y determinantes que no se pueden solventar con la desnuda inmersión en las oquedades de la fauna irracional.

El desprendimiento con que se utilizan los símiles para encontrar una explicación a la convivencia entre individuo y sociedad tiene un reflejo en la imagen que Tönnies diseñaba de la persona, a cuyo concepto le daba una dimensión ficticia, una apariencia simplemente formal, de sustancia, empero, mecánica y determinada, por completo, desde su exterior. La persona hecha, pues, desde fuera de sí misma, y por encima de sí misma. Persona incapaz, producto de un determinismo fatalista que acaba quitándole a la historia todo su sentido. Quién hace a quién y para qué.

La persona social es uno de los instrumentos básicos del vocabulario marxista, que tiene, no obstante, una variedad abundante de significados. Porque sería equivocado y demasiado banal creer que Marx agotó su idea de persona en los estrictos condicionamientos sociales, sin atender a motivaciones de otra índole, espirituales, interiores, o que no cabiló sobre la configuración de un individuo adueñándose de su destino propio. Pero estos matices subyacen en la intencionalidad de su obra, más que en la literalidad y, aunque presentes, han perdido protagonismo ante la consideración prioritaria del actor como un producto de la sociedad que le rodea. Por eso, vemos en los «Grundrisse» que estudia el papel del individuo en el mundo y su relación con el entramado productivo, encauzándolo a una desembocadura en la idea de individuo socialmente producido. Una producción de hombres que está determinada que, como tantos otros jeroglíficos del lenguaje marxista, encierra una duplicidad semántica. Nos remite, de un lado, a un entendimiento globalizado y realista, y nos comprime, de otro, en los márgenes angostos de un reglamentarismo histórico carente de porosidad.

Debido a ello, Marx no ahorró críticas a los economistas británicos del XVII, en particular, a Ricardo y a Adam Smith, que defendían una concepción del hombre que miraba a la naturaleza, mucho más que a la historia, y que depositaba en el hecho de nacer humanos el rasgo esencial y predisponible de la biografía individual. El hombre, como producto social que es, argüía Marx, sólo se individualiza en la

sociedad. Y empieza a tocar una serie de aspectos, como el desarrollo social del lenguaje, tan decisivo, o la modelación de distintos tipos de individualidad correspondientes a los diferentes modos de producción, que crearán una escuela fecundísima y de dispares resultados en el ámbito de las ciencias sociales.

No me atrevo a hablar de persona social en Freud, y menos aún en un sentido tan riguroso como el que estamos analizando, pero sí diré que el individuo se hace en la sociedad, o más precisamente, contra la sociedad. Es el contacto con los otros, la dimensión brutal de la existencia del sujeto y su potencialidad transgresora la que abre su percepción convivencial, su conocimiento del límite entre lo humano y lo animal. Y esta sensación de coexistencia le introduce en la sociedad por la fuerza, en una reacción instintiva de respeto hacia los demás logrado en un esfuerzo denodado para ganarse, a cambio, el derecho a la existencia. Esta alquimia freudiana construye a la persona en un ejercicio doloroso, enfrentándola al otro, y descubriendo, como consecuencia, la dimensión específica de una individualidad que se tiene que formar a sí misma dentro y fuera de la sociedad, a la vez, hacia dentro y hacia fuera de sí mismo, también, castigándose y liberándose.

En una latitud muy distinta, Simmel configura un contexto social explicativo del desarrollo humano, pero es un marco condicionado en el que la existencia del individuo se ve impulsada por la necesidad imperiosa de ser él mismo en un escalón previo a su intercambio social. Un individuo que precisa de la sociedad, pero que es persona definida cuando entra en ella. Por eso, dice en la «Sociología», que «el “a priori” de la vida social empírica afirma que la vida no es completamente social». Y es la sociedad, paradójicamente, la que ha creado la figura más esencial y ambivalente de la existencia: la del hombre que está y no está, al mismo tiempo. Por eso, la vida debe ser explicada en términos sociales, pero sin abandonar la perspectiva individual. Porque la persona aparece proyectada como miembro de un organismo y como una entidad autónoma, como «un ser para la sociedad y un ser para sí mismo».

También en los herederos de la fenomenología contemporánea nos encontramos con una duplicidad entre un hombre que se observa en

la sociedad para construirla, y el hombre que se reserva socializado, formado por ella. Berger y Luckmann son deudores de una tradición antihistoricista, en la que el determinismo aparece vulnerado por la voluntad humana de ejercer un control sobre el destino existencial. La sociedad nos hace, pero también nosotros hacemos a la sociedad. Hay una interrelación de fuerzas que producen la sociedad, al tiempo que son elaboradas por ella.

Una vía más fecunda y madurada, que no es ajena a los orígenes fenomenológicos que contribuyó a expandir, es la que abre la obra de Ortega, en cuya motivación se encuentra siempre, destacadamente, la problemática de la convivencia entre persona y sociedad. No hay en este enfoque un apartamiento de la realidad que nos circunda, sino una complementación entre individuo y grupo que dimana de la convicción orteguiana de la atadura que la existencia ha enlazado irremediamente entre uno y otro. Pero es a partir de esta unión aceptada y necesaria cuando se distinguen dos secuencias de las que dependen, tanto la facultad personal de autonomía entre los otros, como la propensión del conjunto a engullir a los actores.

Así, en Ortega observamos la sociedad como algo benéfico, imprescindible y natural, pero también, como una amenaza permanente, implacable, a la realización íntima, particularizada, imprescindible del individuo, de manera que la persona se encuentra en la sociedad, se hace singular en la sociedad, adquiere conciencia de su autonomía en ella, pero se pierde, se difumina, se pluraliza, también, en la sociedad en el instante en el que deja de ser yo y se transforma en nosotros. Un hombre, por ello, que no es social, fatalmente, como en la filosofía marxista, que lo es antropológicamente, pero porque es de naturaleza humana y el destino le ha hecho así antes de que las circunstancias exteriores le perfilen con unos u otros rasgos.

Sin embargo, las teorías de la naturaleza y las teorías sociales esbozan a una persona que nace o se hace, pero tanto la identidad social como la individual arrancan de un punto que está unido al conocimiento. Nietzsche desliza el descubrimiento de la madurez a través de la conciencia. El hombre se integra en la sociedad a la vez que surge en su interior el sentimiento de responsabilidad y de culpa. Así es

como se condena, socializándose, y como vislumbra la posibilidad remota, huidiza, de una plenitud en sí mismo. La persecución que hace Freud del concepto de persona sigue por una senda bastante parecida. Sólo somos conscientes cuando somos culpables, sólo somos socializables cuando hemos transgredido, sólo nos individualizamos cuando el peso del mal nos ha abatido.

La conciencia es conciencia de algo, y el individuo se elabora en el algo humano, que es el sujeto ante los demás. No hay sensación de existencia en la nada, porque no hay reflejo de uno mismo en otro ni hay percepción de un otro inexistente. Por eso, Charles Taylor sitúa en la moral el sentimiento de individualidad. Para saber quien soy es preciso distinguir lo bueno de lo malo, qué acepto y qué rechazo. De ahí que en la búsqueda del bien encontramos la envoltura de la identidad individual. Unamuno, en «El sentimiento trágico de la vida», une el destino de la persona con la idea de conocimiento, que tiene un alcance social. El hombre se socializa y se individualiza a través del conocimiento, del lenguaje. Marx, en cambio, que parte de la idea social de individuo sitúa ese punto de la identidad personal en el trabajo.

Una parte muy destacada de «El Capital» discurre alrededor de la noción de trabajo, de las interrelaciones de dependencia y dominación que se establecen a través de él. La idea de moral que hemos visto que se encuentra en la culminación de la personalidad individual, se descubre en Marx en la realización del trabajo. La actividad laboral despeja el camino de la justicia, abre las puertas de la libertad, traza los perfiles del hombre social, le reconoce en su propia individualidad, y le ofrece la posibilidad de la dignificación, porque en el trabajo se da valor a la vida humana, y es el pigmento humano el que aprecia a las cosas.

Pero bien, el descubrimiento del individuo está encauzado, en cualquier caso, hacia la confluencia con los individuos. En última instancia, lo personal se sustancia en lo social. Hablemos de ello, no sin antes hacer una pequeña aclaración de índole terminológica. Estoy empleando vocablos como persona, individuo, hombre, sujeto, actor, yo, que literariamente remiten a una noción asimilable, aunque científicamente matizan diferencias de intensidad destacadas que hay entre cada uno

de ellos. Yo me voy a seguir tomando la libertad, no muy rigurosa, pero sí funcional, de continuar utilizándolos con un cierto capricho que creo conveniente por razones expresivas, de las que haré alguna precisión semántica.

Persona, como sabemos, y Hobbes nos recuerda, es una palabra de raíz latina que significa disfraz, apariencia, y que, por extensión, alude a actor. De manera que una persona actúa, representa. Individuo, señala la distinción que hay entre una persona y otras, y también la diferencia entre lo plural y lo singular. Hombre es un término que se ha utilizado, tradicionalmente, para designar a todo ser racional, de una forma genérica. Es la acepción que yo le doy basado en un uso que se apoya en un vicio cultural que no siempre es considerado con la sensibilidad femenina. Sujeto acentúa la dimensión de la individualidad en el sentido de ahondarla; subjetiviza al individuo. Yo, personaliza al sujeto, le da un carácter de propiedad, de autoconciencia. Y, en fin, el disfraz del actor, la persona, el individuo y el sujeto, todo ello puede convenir en la metáfora nietzscheana que nos recuerda que «todo lo que es profundo ama la máscara».

Sentido de convivencia

Rousseau dice en el «Emilio» que nacemos con una naturaleza humana, con una sensibilidad, con una capacidad de conocer que, sin embargo, sirven para muy poco si no se educan, sino se socializan: «a las plantas se las forma mediante el cultivo, y a los hombres mediante la educación». Y superando la nostalgia idílica del estado de naturaleza propugna una instrucción cada vez más intensa, más desgarradora de la mentalidad primitiva, más desnaturalizadora del hombre, y más encaminada a integrar el yo en el nosotros.

Rousseau plantea en su obra el tema reiterativo, en la mentalidad moderna, de la cultura como conquista humana contra la naturaleza, y del hombre, como creación social. Y parte, de un principio cargado de profundo pesimismo antropológico que graba en las primeras páginas del libro: «Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera

entre las manos del hombre». Tal vez esta confesión sea el fundamento de la ambigüedad creciente que se produce en su concepción de la convivencia entre individuo y sociedad, y de la desconfianza con que observó la independencia individual frente al predominio abrumador que depositó, a fin de cuentas, en el conjunto social.

La fórmula la elaboró en «El contrato social», y su transcendencia inmensa en la cultura moderna y en el diseño de un modelo de hombre que se ha difundido a todas las esferas desde mediados del XVIII ha empalidecido, probablemente, algunos aspectos críticos sin los que hoy ya no es posible considerar a Rousseau. Contrato social y voluntad general son dos actos de una misma obra que se entrecruzan y se complementan, y a través de los cuales se completa el gran escenario que acoge los movimientos del hombre en la sociedad, de la persona social.

Este contrato, que es común, como comprobaremos, a la formulación de otros autores sobre el mismo problema, incluso mucho antes que Rousseau, ha tenido la enorme operatividad histórica de crear un marco de referencia universal en el que se han reflejado los principios más elementales e irrenunciables de la igualdad, de la libertad humana, de la justicia social. Aquéllos en los que se reconocen los valores de la convivencia democrática. Pero, no por ello, ha dejado de ser dudoso el enunciado roussoniano, ni merecedor de muchas cautelas. Protege a las personas, ciertamente. A los débiles, sobre todo, les atribuye un status que de otra forma no hubiera sido concebible, pero es ingenuo creer que la asociación de todos, tal como la ilustró Rousseau, haya garantizado la plena libertad individual que el autor pregonaba. Es verdad que el contrato social ha sustituido «una manera de vivir incierta y precaria, por otra mejor y más segura», pero también sanciona la consagración de la vida al Estado, a la sociedad, y es la aldaba que ha golpeado en el portón de todos los abusos que se han cometido en contra de los derechos individuales y en pro de la omnipresencia asfixiante y abusiva de la sociedad y de sus múltiples tentáculos institucionales.

Contrato social y voluntad general caminan en un vehículo intercambiable que se desliza hacia la formación del Estado. Su sustento es un acuerdo simbólico inspirado en una deci-

sión, previamente adoptada, de asociarse alrededor de esos ideales democráticos e igualitarios tan benéficos, pero, tras los cuales se resaltan, o se pueden resaltar las ansias totalitarias de la naturaleza humana a través de cualquiera de sus numerosísimas representaciones sociales. El pacto colectivo protege al individuo, le enriquece, le ennoblece, le da la medida precisa de su necesidad y de su inevitabilidad, pero, también, le masifica, le hurta independencia, le sustrae autonomía, le sitúa ante la tesitura de acceder a la colectividad más por imposición que por elección.

Rousseau pintó la voluntad general con una asombrosa inocencia, atribuyéndole la rectitud, por antonomasia, y la exclusiva finalidad del bien común. Pero el bien común es no sólo el bien del cuerpo social en su conjunto, sino, asimismo, el de cada uno de sus integrantes. Puede coincidir, y de hecho coincide, el bien personal del individuo con el bien general de la sociedad. Pero pueden no coincidir, y es entonces cuando el interés del grupo se sobrepone al del sujeto discrepante. Es entonces cuando la sociedad, tantas veces convertida en un cuerpo sin alma, niega el reconocimiento de la diferencia particular, de la voluntad personalizada. Entonces, la sociedad, con todas esas ramificaciones en las que ha ido depositando su savia, el Estado, las naciones, las corporaciones, los grupos, las instituciones, las empresas, posee la capacidad irrecusable de ejercer un poder ciego, torpe, opresor, y de convertirse en un instrumento totalitario en la supresión de la originalidad personal, de la autonomía del individuo, de la libertad del hombre, singularmente considerado. Y no necesita para ello recurrir, de forma expresa, a filosofías que invoquen el totalitarismo, lo cual sería, en nuestro tiempo, demasiado escandaloso, sino, con más sencillez, llevar a cabo una práctica social que, de hecho, impone un comportamiento avasallador, incontestable, absoluto, aunque lo haga bajo la apariencia formal del máximo respeto a los derechos individuales. Y es, de esta manera, como la gran conquista social que se selló por medio de la voluntad general, se puede transformar en una rémora, en un pretexto mediante el que, lejos de liberar en la igualdad, se llegue a perseguir toda clase de diversidad.

Así, por ejemplo, el concepto de soberanía que aparece en «El contrato social» se basa en

la absoluta capacidad del cuerpo político de imponerse sobre sus miembros. E, igualmente, la uniformización que, poco a poco, ha ido penetrando la cultura de las sociedades modernas, la estandarización de los gustos, de las opiniones, de las opciones, está adelantada, con más o menos precisión, en la idea de voluntad general. Rousseau afirmaba que «mientras más se acercan las opiniones a la unanimidad, más dominará la voluntad general; mientras que los debates largos, las discusiones..., anuncian la preponderancia de los intereses particulares...». Y hasta la noción de libertad tiene un valor sectario y debe coincidir con la de la mayoría, porque si no, «cualquiera que sea la decisión que se adopte, ya no hay libertad». Toda una serie de cláusulas condicionantes que ayudan a percibir esa omnipotencia del conjunto sobre las partes, que hemos estado descubriendo.

Pero, ya he comentado que, con unos u otros enunciados, la temática del contrato social está presente en la obra de muy variados pensadores de antes y de después de Rousseau. Hegel publica en 1821 sus conferencias sobre Derecho natural en las que, a propósito de la sociedad civil, otorga a la persona la dimensión de un fin particular en sí mismo, pero puesta en relación con otros a través de la universalidad, y cuando descubre el Estado, que es el resumen de la idea ética, por excelencia, y el pórtilo supremo de la libertad, recoge al individuo en la pequeñez sustantiva de su ser, para ponerlo a su servicio, ante cuyo altar adquiere «objetividad, verdad y ética». Una forma, pues, de la apetencia contractual de la sociedad que, evidentemente, posibilita la existencia individual, pero que, también, la puede anular. Garantiza su entidad personal, al tiempo que la amenaza.

En Marx ya hemos visto que la persona se produce socialmente. Su acceso a la individualidad está dictado desde la forma en que se manifiesta la distribución económica y social en un preciso escalón de la historia. Ahora bien, en la meándrica exposición marxista quedan muchas porosidades acerca de la dependencia del individuo y de su posibilidad de autonomía. Marx fue antiindividualista rotundo, en el sentido clásico del vocablo, pero en su imagen global del hombre, tan amplia y circundante, hay un discurso expreso y una sugerencia reservada.

Es en esta última donde se vislumbra la figura de un individuo independiente, pudiéramos decir, pero que emerge a la autonomía después de un largo proceso de evolución social. Hasta entonces, no hay contratos, porque todo es impuesto. Y ésta es, justamente, la causa de que la voluntad general no exista en la literatura marxiana, en el paso de la vida natural a la vida social. El hombre vive bajo la voluntad de los otros. No ha firmado ningún contrato porque no posee capacidad para ello. No le dejan. El individuo marxista no pacta su integración en la sociedad porque todo está ya establecido antes de su aparición. Lo único que puede hacer, en última instancia, es rebelarse para convertir en sujeto colectivo activo su instancia colectivizada pasiva. Y sólo así le es dado devenir en actor de una transformación histórica, en cuyo cabo, despunta esa individualidad purificada, de que hablamos. Por eso, en los «Grundrisse» discute sobre una individualización «en la sociedad».

Sin lugar alguno ni para la rebelión ni para el idealismo, la explicación de Durkheim, sin embargo, corre con bastante paralelismo a la de Marx, aunque no es, como en éste, una distribución injusta del mundo la que prefija el arraigo del individuo en el conjunto, sino que es la sociedad, por su propio derecho, la que absorbe, la que obliga a las personas a fundirse en ella. En «Las reglas del método sociológico», aporta su propia teoría sobre la relación entre individuo y sociedad, y afirma que la coacción es la que forma el hecho social, porque el individuo «se encuentra en presencia de una fuerza que le domina», que es la que produce la sociedad. Fuerza que tiene tanto poder de absorción que ni siquiera necesita hacer uso de procedimientos físicos, puesto que su peso intelectual y moral es tan abrumador que engulle, literalmente, al hombre. El individuo carece de posibilidad de influir en la sociedad, y menos aún, de despegarse de ella, ya que, por el contrario, es el inmenso poder del conjunto el que moldea a la persona, la hace a su medida y según sus conveniencias. Por eso, la sociedad tiene una identidad propia, distinta de la de sus miembros, e igualmente, por esa razón, lo individual, con su autonomía, con su universo interior, no hace sino desnaturalizar la correcta observación social. Porque la sociedad no es una suma de individuos, sino un cuerpo con vida propia, al margen de ellos.

En «Las formas elementales de la vida religiosa», distingue dos naturalezas en el hombre. Una individual, enraizada en el organismo y de envergadura limitada, y otra social, de mucho más vuelo e inspiración. Pero la sociedad alimenta en el hombre una dependencia permanente y le exige toda clase de sacrificios y renunciaciones. Ello implica el sometimiento a reglas de conducta que no sólo no han contado con la participación del individuo, sino que, además, incluso son rechazadas por él. Pero es un rechazo meramente simbólico porque, de grado o por la fuerza, el actor habrá de acatarlas. En este proceso de completa dependencia del entorno social se otea el horizonte de una biografía propia del sujeto, porque aprende a idealizar en la socialización, y a singularizar las ideas bajo la presión de los intercambios sociales.

Muy cerca de la metodología durkheimiana y de la concepción marxista se encuentra el análisis de Mead, que refuta, expresamente, la teoría del contrato social por su presuposición de que la sociedad emergió de una existencia previa individualizada, formada por seres inteligentes que convinieron en agruparse. Mead vuelve a situar el discurso sobre el origen de la vida social y sobre el papel del individuo en una intrincada embocadura. Leyéndole nos preguntamos, de nuevo, qué es primero, el hombre o la sociedad. ¿Puede surgir una sociedad compuesta de individuos de la nada? Tal parece, por momentos, la alternativa del psicólogo americano, que daba por supuesto que la sociedad antecede a la persona, emplazando al observador ante un galimatías formal, obediente al voluntarismo del autor en un intento de subrayar la trascendencia definitiva de la sociedad en el ciclo individual.

Pero superado el encuadramiento de la cuestión, Mead nos sitúa ante la realidad de la persona como producto social, aunque sea con esa apatencia sociologista y esa contradicción que apuntamos: «el proceso del cual surge la persona es un proceso social que involucra la interacción de los individuos del grupo e involucra la preexistencia del grupo». Y es tanta la porfía que deposita en la prevalencia social sobre el individuo que convierte a éste en objeto de la experiencia intercomunicativa, como paso previo a su transfiguración en sujeto. Ello nos coloca ante un determinismo social muy estrecho en el que la iniciativa individual no cuen-

ta para nada, y en el que la libertad del hombre no es más que una pura concesión del grupo. Mead no apela a condicionamientos históricos, como Marx, para analizar las limitaciones del individuo, sino que se acerca, aún más, a Durkheim en la atribución de un valor ontológico propio a la sociedad, al margen de cualquier visicitud accidental.

Mas es lo cierto que la persona se forma en la sociedad a través del intercambio de gestos, suscitando el interés del otro y haciendo suyas sus actitudes. Y utilizando un vehículo de excepcional eficacia: el lenguaje. Esta persona que ha sido probada en tantas contingencias se compone de dos partes inseparables, el «yo» y el «mí». La primera atiende a la sustancia más íntima, más auténtica, más genuina. La segunda, el «mí» es, igualmente, integrante de la persona, pero entra en ella desde el exterior, desde la sociedad a la que representa. En realidad, el «mí» es la figura vicaria del «otro», que es asumido por el «yo» en ese juego de representaciones en el que se construye la persona. Y es aquí, donde descubrimos un cierto impulso de libertad del individuo, dentro del determinismo al que le somete, permanentemente, Mead. Porque cuando se reviste de las actitudes del «otro» puede iniciar su proceso de autorrealización. Siempre, claro, en los límites de esa contención ambiental que decide por él. Así es como accede al sentimiento de autoconciencia y a la dimensión autocrítica. Y así, también, como percibe la posibilidad de una existencia individualizada.

Vemos, pues, que las relaciones entre el individuo y la sociedad son permanentemente problemáticas. Que pueden establecerse mediante la sanción alegórica de un pacto iniciático por medio del cual aquéllos depositan en ésta el cuidado de los intereses comunes, que acaban sobreponiéndose, netamente, a los particulares. Y que este acuerdo asociativo que simboliza la teoría de Rousseau, da por hecho que antes son los individuos que la sociedad, y que en virtud de su libertad se ha podido formar ésta, en los orígenes remotos de la prehistoria. Otra interpretación rehusa esa capacidad consensual primigenia de la persona, y atribuye a la sociedad no sólo la facultad de formar al hombre, sino, incluso, la de darle su aliento original, su razón de ser. Hemos de prestar mucha atención a estas tonalidades porque nuestra opinión difiere de todo deter-

minismo exclusivista, desea participar en la creencia de la autonomía del ser humano, de su libertad para cambiar los imponderables que se presentan en su deambular social, en sus lances intelectuales, en su semblanza particular, pero no ignora el peso inmenso del grupo, de la asociación, del medio en la urdimbre de su destino. Por tanto, hemos de recurrir a una tercera perspectiva que se alimenta de muchas de las características que hemos detectado en los análisis precedentes, pero que acentúa el potencial de las iniciativas del sujeto, y le considera más como un mundo en sí mismo, incardinado en el conjunto social, que como una partícula automatizada del cosmos humano.

Podríamos hablar de individualismo, aunque no quisiéramos hacer nuestra cualquiera de sus modalidades tan frecuentemente vinculadas al poder más intemperante y voraz, pero sí de un individualismo cooperativo, si se quiere, que sería la alternativa que despunta entre las paredes del determinismo sociológico y un foco destellante de posibilidades que abren la perspectiva de reconocimiento del hombre contemporáneo. Taylor dice que hay dos conceptos fundamentales en el individualismo moderno: el de la independencia personal responsable y comprometida, y el del reconocimiento de la peculiaridad. Fue Francisco Suárez, en las postrimetrías del S. XVI, y después, Locke, quienes elaboraron la idea de responsabilidad racional de la persona, que tuvo una enorme trascendencia en esos cimientos de la individualidad, porque estos rasgos personales hicieron posible el entendimiento entre individuo y sociedad, ya no tanto como una imposición, cuanto como un acuerdo, cuya inspiración remota brota de la filosofía estoica y se enraiza en las teorías medievales de la Iglesia, hasta confluir en el Renacimiento tardío.

Sin ambages, parten de la base de que la sociedad está formada por individuos que se asocian voluntariamente, en un acto de libre consentimiento. La soberanía individual se reconoce previamente a la de la sociedad, lo cual quiere decir que el hombre, social, pero individualizado, es la fuente del principio de la existencia, porque, como afirmaba Nietzsche, fue él quien empezó implantando valores en las cosas, y él es el único que tiene capacidad para realizar valoraciones.

Francisco Suárez, cuya estatura vuelve a ser justamente reivindicada, es el inspirador, dentro del pensamiento eclesiástico moderno, de las corrientes críticas que en nada tienen que envidiar el atrevimiento laico de la Ilustración en materia de dignificación civil del hombre, de racionalidad democrática, de soberanía popular. Ya en 1613, cuando publica en Coimbra las conferencias que había pronunciado sobre el origen del poder, en «Principatus politicus», aceptando formalmente las reglas de la ortodoxia construye un alegato formidable contra el absolutismo encarnado en la figura de Jacobo I, de Inglaterra, y teje los hilos de una defensa nítida, valerosísima sobre las raíces democráticas del poder y su inspiración racionalista, argumentando que, aunque como todo, procede de Dios, son los hombres, sin embargo, los que tienen la facultad de otorgarlo.

Fruto de esta convicción es su trabajo en «Disputaciones metafísicas», en donde aborda el problema del individuo con la misma habilidad jeroglífica, con igual sutileza que la que impregna todo su pensamiento, y utiliza la escolástica aristotélica para filtrar su propio ideario, muchas veces opuesto a los cauces tolerados. Por esa razón parte del principio teológico de que la naturaleza divina no es individual porque pertenece a todos, para llegar a la conclusión, no obstante, que le sirve de argumento central, de que todo lo existente es singular e individualizado. La singularidad humana se distingue y se individualiza porque es algo diferente de la naturaleza común, y ello es así, tanto en la vida material como en la existencia espiritual.

Por eso, asentada la idea de individuo planteada, en «De legibus», la cuestión del contrato social y de las relaciones entre individuo y sociedad, siglo y medio antes que Rousseau. El hilo conductor es la noción del hombre como animal social que «tiende natural y justamente a vivir en comunidad». Una comunidad que está formada por individuos, con intereses diversos, que se unifican con la finalidad de buscar el bien común. El vehículo integrador de la asociación es la voluntad o consentimiento mutuo que, a su vez, constituye el eje del concepto de soberanía, y el objeto de buscar el beneficio general se traduce en el mantenimiento de la paz y de la justicia universales. La voluntad, que da idea del valor que

Suárez concede al individuo como tal, introduce la corriente de la libertad, que es la esencia de la naturaleza humana. Y esta libertad, que es una consecuencia de esa voluntad racional del hombre es la fuente de la que ha emanado el poder político, «del pueblo o comunidad... y no puede alcanzarse de otra manera para que sea justo». De forma, que el gran jesuita pone, desde las entrañas mismas de la Iglesia, y con la apariencia de una docilidad escolástica imperceptible, los mimbres del cesto que va a contribuir a dignificar decisivamente el concepto de hombre moderno, de individuo libre, racional y hacedor de su propio destino mediante el uso de la fuerza portentosa de su voluntad. Ésta es la clave de la relación entre individuo y sociedad.

Por las mismas fechas, otro jesuita ilustre, Juan de Mariana, publicó una gran obra, «Del rey y de la institución real», que mereció las llamas de la hoguera, en París, lo mismo que a «Principatus politicus» le valió la condena del claustro de la Universidad de Oxford, y sendas quemaduras en hogueras en Londres y París. Pues bien, Mariana fomenta, igualmente, una doctrina del contrato social basado en la libre concesión de prerrogativas a la comunidad por parte del hombre para superar el estado de naturaleza, e impulsa el concepto de soberanía popular apoyándose en la racionalidad y en el carácter libre de la naturaleza humana. Suárez todavía insistirá, en la sintonía libre del hombre, que lo opone a la esclavitud y a negar la servidumbre sin su propio consentimiento. La talla de estos esclarecidos frailes se agiganta—no digamos la de Suárez, autor de una obra verdaderamente descomunal— si pensamos que un Montesquieu publicó «Del espíritu de las leyes», en 1750, por las mismas fechas que Rousseau daba a la prensa sus libros, como ya hemos dicho.

También, un siglo después, Locke publicaba su «Segundo tratado sobre el gobierno civil», en el que se explayaba profusamente sobre la dimensión de la voluntad general, permaneciendo fiel al criterio racionalista que asienta la vida social en acuerdos y elige instrumentos imparciales de arbitrio de los intereses colectivos. La voluntad general se encuentra subsumida, en Locke, en el concepto de sociedad civil, que es la forma de superar el estado de naturaleza, y que implica, ineludiblemente, que los hombres dejen de ser jueces de su pro-

pia causa. Pero tiene, además, unos componentes específicos: consenso y norma, propiedad, y libertad e igualdad, que son los que explican el tipo de relación que se establece entre individuo y sociedad y, finalmente, la idea preliminar de la voluntad general.

Así pues, la sociedad civil se forma cuando los hombres dan su propio consentimiento para vivir en comunidad de acuerdo con las directrices de una norma pública, libremente aceptada. Implica, por ello mismo, una renuncia a parte de la potestad propia, cedida a la sociedad, para que ésta, imparcialmente y con ecuanimidad, aplique los imperativos de la norma, democráticamente dictados, a través de una autoridad judicial independiente. Este pacto de vida en común da origen al Estado, que es la forma jurídica en la que se puede desarrollar la sociedad civil.

La propiedad es otro elemento sustentador del pacto social. Aparece como un derecho natural del hombre, al que está ligada la idea de trabajo, puesto que sólo se concibe como producto del esfuerzo humano. Y es importante hacer esta precisión porque Locke afirma que es el trabajo y no la avaricia el que legitima la pertenencia privada de las cosas. Pero la propiedad también está limitada por la naturaleza, que impone la condición de disfrutar de los bienes antes de que se echen a perder, y que excluye la disposición de recursos que pertenecen a otros. Por ende, la idea de propiedad que Locke utiliza es de una gran amplitud semántica, y liga las nociones de individuo y de sociedad, ya que tiene por objeto preservar las vidas de los hombres, «sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de libertad». El individuo es, por tanto, propietario de la vida, de la libertad y de las pertenencias materiales.

En este sentido, la propiedad y el consenso posibilitan los otros dos rasgos de la existencia compartida, la libre voluntad y la igualdad, ambas, derechos inalienables del hombre que regulan el flujo social. La sociedad civil está protagonizada por los individuos que pactan su unión para preservar su vida libre, igualitaria y democrática. Así es la esencia del contrato social que Locke adelanta a Rousseau: un acuerdo entre individuos que no renuncian a su personalidad ni anteponen en la sociedad la fuerza decisoria de sus destinos, sino que se conjuntan para coexistir civi-

lizadamente, facilitando el despliegue de las facultades individuales.

La idea de convivencia entre individuo y sociedad, de Stuart Mill, tiene una deuda visible con la de Locke, aunque es menos amplia y matizada. En «Sobre la libertad», responde, veladamente a Rousseau negando que la sociedad se funde en un contrato, pero, admitiendo, sin embargo, que quien recibe protección de ella ha de estar dispuesto a ceder una compensación. El centro del modelo de Mill es el individuo, y su herramienta de configuración, la libertad. No obstante, en este autor tan equívoco, la libertad individual corre paralelamente a la libertad económica. Pero, una libertad, en todo caso, condicionada por ciertas limitaciones, al menos en un principio. Por eso, Mill rechaza al individuo insolidario que hace girar su existencia alrededor del móvil del egoísmo pues este tipo de rasgos «son vicios morales que constituyen un carácter moral malo y odioso», al mismo tiempo que alienta una libertad económica, sin restricciones, como marco de realización del libre albedrío individual. Volveremos sobre esto, porque Mill, que escribió mucho y bien sobre el individuo y la sociedad, también abanderó posiciones libre-cambistas que introducen un sesgo economista ambiguo en el juego entre persona, libertad y propiedad. Desde luego, nos parece que mucho menos explícito que el que movilizó Locke.

La entrada del hombre en la sociedad, en Nietzsche, es el inicio de un proceso ininterrumpible de pérdida de la identidad individual, idealizada, plena de potencialidades, y la hechura de un hombre calculable, uniforme, «igual entre iguales», como dice en «La genealogía de la moral». El hombre sociable no ha firmado un pacto de supervivencia compartida, pero ha «dado su promesa» de vivir en sociedad, sólo después de conocer el lado tenebroso de la existencia, después de haber contemplado el mutuo despedazamiento que impone la lucha por la vida. El individuo nietzscheano es un superviviente que ha sufrido cuantas vejaciones puedan imaginarse en la implacable tarea de socializarse, de domesticarse.

Algo de este mensaje desesperanzado recogió Ortega en su obra, muy atenta, siempre a las fricciones entre el yo y los otros. El individuo orteguiano se hace social a pesar de sí

mismo. Su estado ideal se refleja en la lucidez del yo interiorizado, del yo creador de mundos, del yo cirujano de la historia, del yo intérprete de los otros, del yo héroe, protagonista de la epopeya humana. La entrada de este actor en el universo plural es un corte, una incisión que a veces regenera, pero que siempre traumatiza, siempre desgarrar de una autenticidad recóndita, custodiada en lo más íntimo del ser. Ortega no niega la voluntad social del hombre, pero alerta contra sus excesos, previene contra los peligros, no ya, solamente, de convertir al individuo en un órgano anónimo, extraviado en una comunidad indiferenciada, sino, también, de deshumanizarle, de objetivarle, de cosificarle, de desnudarle de su originalidad personalizada y hacerle deudor, moroso irrecuperable de las cosas extrañas, de los objetos intrascendentes, del intercambio inanimado del vigor que late escondido en el interior del ser humano a la espera de que una laboriosa insistencia lo haga brotar, fructificar, convertido en testimonio de la magnitud de la autenticidad del ser.

Retorno de la persona

A

cabamos de ver cómo las derivaciones que fluyen de la relación entre individuo y sociedad han sido planteadas, básicamente, en dos grandes perspectivas: una de predominio de lo social sobre lo individual, y otra de equilibrio entre ambos factores y de recelo creciente ante el peligro que acecha a la persona en medio de la presión que ejerce el grupo. En la primera hemos destacado las teorías de Rousseau, Marx, Durkheim y Mead, como exponentes de la corriente socializadora del sujeto. De la segunda, recordemos a Francisco Suárez, y a John Locke.

El rumbo desacralizador, profano y materialista hacia el que se ha encaminado la historia de la humanidad, particularmente, desde el Renacimiento y, con posterioridad, desde la Revolución francesa, ha tendido a sustituir las creencias religiosas clásicas, por veneraciones terrenales como la sociedad, el progreso, o el dinero. Y los focos creativos de la conciencia humana han seguido un derrotero muy cerca-

no. Dios, el honor, la esencia de las cosas han dejado de ser el hontanar del comportamiento. El bien y el mal perdieron el sentido teológico, ultramundano, a medida que la lucha por la igualdad y por la razón se convirtieron en la meta irrenunciable del hombre moderno. Pero ese tránsito que tantos beneficios ha reportado a la dignificación del ser, se ha impuesto con unos costes altísimos, con la pérdida de muchos valores, de muchos cultos venerables de la interioridad del hombre.

En su lugar se han erigido desmesurados fetiches que han llenado el vacío de la necesidad humana de encontrar justificaciones. El progreso está destruyendo la naturaleza, el dinero ha enajenado completamente la dimensión contemplativa, creativa, espiritual de la existencia. La sociedad se ha divinizado. La antigua mirada hacia Dios para encontrar la fuente de la moral se ha vuelto hacia la sociedad y sus creaciones. Ella es la que nos dice lo que está bien y lo que está mal, la que permite matar e indultar, la que se arroga el derecho de transformar a los hombres en un todo y de apocar al individuo, la que se alza como fiel de la conciencia, que ya ni siquiera es de cada ser, sino que se ha colectivizado, como Durkheim, infortunadamente, sancionó. El mundo moderno que ha liberado al hombre de tantas esclavitudes nefandas, la ha sometido, al mismo tiempo, a un despotismo social, en el que ha dejado, o tal vez, está a punto de dejar de reconocerse como criatura solitaria, como persona en sí misma.

Y el endiosamiento de la sociedad ha dado alas al Estado, a la nación, a los fanatismos fundamentalistas para ejercer un control férreo, totalizador, agobiante sobre un individuo cada vez más mediatizado, más extrañado de sí mismo, incluso, en el mirífico paraíso que le ofrece la racionalidad capitalista, tan llena de atractivos y de cadenas, que se llaman corporaciones, que se llama productividad, y que aluden a comportamientos muy delimitados, muy masificados, muy vigilados.

¿Se puede entender en este contexto que miremos hacia el hombre, hacia la autenticidad de la persona, hacia el despliegue interior del sujeto? ¿Se puede comprender que sin renunciar a ninguna de las grandes conquistas de la modernidad laica y racionalista rescatemos hoy la prudencia, la sabiduría, la sagacidad democrática del padre Suárez, que hace

400 años ya supo entrever el peligro de que la sociedad anulara al sujeto? La sensibilidad contemporánea está obligada a rescatar al individuo, a propiciar la recreación del mundo personal. Ésta es la dirección de ese individualismo, de ese personalismo, al que ya hemos aludido, que nos parece una cosa digna, liberadora e inaplazable. Un individualismo que tiene poco que ver con el que se afana en convertir a hombres y mujeres en competidores insaciables y adocenados, y que trata, por todos los medios, de que no se miren a sí mismos, de que no se percaten de su interioridad crítica, de su capacidad innata para poder decir que no, para poder interrogarse sobre el sentido de las cosas. Hablamos de un individualismo cooperativo, claro es, pero muy celoso de guardar la naturaleza personal, de entender el mundo, la sociedad, como un resultado de la voluntad del hombre, de su inteligencia, de su determinación. Del hombre singularizado y del hombre asociado.

La liturgia de los valores individuales tiene en la cultura occidental una larga y profusa encarnadura, posiblemente, unida a la expansión del cristianismo, y simbolizada en el acto supremo de obligar al creyente a elegir, por sí mismo, su destino final, su salvación. Unamuno veía al individuo como lo más universal, y distinguía el carácter colectivo de la religión del requisito individualista de la inmortalización. Y Simmel —que vinculaba el individualismo con el auge del movimiento romántico— consideraba, también, el cristianismo como una religión individualista —sólo aventajada por el budismo— que, al poner al devoto en el trance definitivo de decidir su ventura le fortalecía el carácter singular y la densidad autocrítica. Ortega, sin embargo, localizaba en el Renacimiento el tránsito del sentimiento de pertenencia a un sujeto plural, al de la identidad individual. El yo surge tras el influjo directo de la inspiración griega que no reconocía más que al nosotros, y el acceso a la modernidad, en la que se descubre plenamente la hondura de la conciencia individual. También Burckhardt emplazaba la aparición del individualismo en la Italia renacentista. Y Weber vio el ascenso del individuo en el contexto racionalista y ascético de la Reforma con sus exigencias de compromiso intramundano del creyente, y sus planteamientos sobre la existencia como un ejercicio de responsabilidad personalizada.

El hecho es que el individualismo caló profundamente en la cultura occidental, que pasó, de reconocer en la persona la capacidad de su salvación, a fijar en ella la competencia de enjuiciar el mundo, de pensar sobre sí misma y sobre los otros, y de hacer de esta consideración individual la esencia del conocimiento. Horkheimer escribió un ensayo sobre el individualismo en Kant, en el que le reivindicaba como conciencia moral de la Ilustración, defendiendo, a la vez, las ideas individualistas y su hermanamiento con los principios de la solidaridad social. Y Popper nos recuerda en «La sociedad abierta y sus enemigos» —obra tan arbitraria, como contradictoria y sugerente—, cómo el individualismo ha sido históricamente enfrentado al colectivismo y al altruismo, y en qué medida esta comparación ha resultado, con frecuencia, inapropiada. Es cierto que una primera connotación del individualismo lo abraza con el egoísmo y lo enfrenta con el colectivismo, pero ello requiere idealizar el colectivismo y demonizar el individualismo, previamente, puesto que aquí no estamos defendiendo un individualismo insolidario, ni podemos contemplar ciegamente la experiencia colectivista. Ya hemos dicho que nuestra incursión en el individualismo atiende a la exaltación de la persona, a la defensa de sus valores, de su vida interior, de su libertad, y este punto de partida está reñido con el individualismo de fundamentos biólogos, o economicistas, o de comportamientos ultraliberales, en los cuales posee una significación social mezquina, no inusualmente, depredadora. Con el colectivismo se produce también una confusión que puede desvirtuarlo, tanto como al individualismo, si no se aclaran algunos aspectos importantes.

La defensa del individuo que estamos tratando de llevar a cabo no se opone a la colectividad, no niega la bondad de lo colectivo, ni ignora el carácter social del hombre. Pero sí previene contra el reclamo colectivista que al socaire de grandes invocaciones anula a la persona, invalida al sujeto, y transforma la sociedad en un organismo todopoderoso, compulsivo, acrítico, implacable. En la historia hay ejemplos de colectivismo sublime, generoso, benefactor, pero hay demasiadas experiencias despóticas, totalitarias, alienantes, sostenidas con el respaldo colectivista, legitimadas en nombre del espíritu colectivo de la

sociedad. Todos los grandes movimientos ideológicos de nuestro siglo que han producido enormes catástrofes humanas, han utilizado la enseña del colectivismo, y han satanizado el individualismo como el más pernicioso de los pecados sociales. Recordemos lo que fue el fascismo para tener una imagen cercana del daño causado con los principios colectivistas. Pensemos en el fracaso de la experiencia socialista, y encontraremos una explicación a las desproporciones que se han cometido contra la persona y hasta contra los propios ideales que se decían defender. Y recordemos siempre que detrás del sectarismo colectivista hay individuos que se realizan como tales, y que detrás del poder, se singularizan colectivizando a los otros.

Por eso decimos que es engañosa la equiparación entre colectivismo y solidaridad, tanto como la que se pueda hacer entre individualismo y egoísmo. Hay colectivismos altruistas, admirables, ciertamente, pero también los hay egoístas y terribles. El colectivismo de los grupos sociales, de los movimientos sectarios es, indudablemente, generoso con sus adeptos, pero egoísta, en grado supremo, con quienes no lo son. El colectivismo que se ejerce en nombre de la sociedad, al estilo de Durkheim, tiene una profunda dimensión solidaria, entre los adaptados, pero es tremendo, demoledor con los que se resisten a la integración, con los que tienen ideas propias, con los que son débiles: los elimina, crea hasta una forma de patología para execrarlos. Los considera enfermos, anómicos. He ahí las otras dimensiones del colectivismo. Ante ellas, la efigie del hombre solo, de la persona, del individuo, se agiganta y se presenta como una tarea de urgencia imperiosa para llenar los huecos inanimados, adulterados, de la vida social.

Y la zozobra que esta constatación ha creado en el hombre moderno —tan lúcido pero, a la vez, tan deudor de las circunstancias encadenantes de la vida contemporánea—, ha impulsado la búsqueda desesperada de una identidad purificadora, de un tipo individualizado que pudiera salirse de los moldes que han impedido su realización, su libertad, fuera de toda opresión, de toda atadura, de toda pequeñez. Éste es el estímulo que vemos detrás de las palabras desoladoras de Nietzsche, de su cabeza portentosa, husmeando un punto de luminosidad en el caos de una reconstrucción

de la persona. No extrañará, por ello, que niegue la «fantasía» del contrato social, y que proponga el origen de la sociedad y del Estado en la rapiña, en la opresión, en la guerra. Ni que vea en la crueldad la constante humana de la evolución. Quizá fuera la búsqueda desesperada de un modelo humano sin servidumbres, sin ataduras, la que le lleva a adentrarse, peligrosamente, en el lenguaje biológico de la selección natural que encontramos en su obra, cuando al filo del definitivo ataque de locura que acabaría con él pocos meses después, se refugia en el castigo de los débiles, de los humildes, de los malogrados, criaturas de la compasión cristiana, según él, y ejemplos de una pusilanimidad superior que atenaza al hombre y le impide romper con su sino afligido y deplorable, y convertirse en rey de la creación. Desde este trampolín frenético se lanza a construir su tipo ejemplar, la bestia rubia, figura metafórica en la que se contienen los atributos del héroe depredador y catártico, el ser superior, curtido en todas las batallas, verdadero sobreviviente que se ha ido depurando en la eliminación de contrarios, ennobleciéndose, creando una aristocracia de salvadores que, visto el fracaso de las virtudes compasivas que han aherrojado al hombre, ha decidido elegir el camino de la fuerza y de la soberbia para perpetuar, al menos, una minoría de redentores.

Me parece que éste es el sentido que Nietzsche quiere atribuir a sus reflexiones, pero es difícil, desde luego, no encontrar en estas palabras alusiones premonitorias de alguna de las peores catástrofes exterminadoras que ha tenido que padecer el individuo contemporáneo. No comparto, de ninguna manera, el parentesco que se le quiso asignar a Nietzsche con las ramificaciones más crudas del fascismo en su intento de establecer una jerarquía de minorías, de razas. Esta lectura correspondió a una utilización tosca y arbitraria de una obra que, como la suya, se escapa de todas las clasificaciones, y se abre colmada de enigmas. Sin embargo, no parece desatinado, como ya hiciera con un agudísimo olfato Simmel, llamar la atención sobre el precipicio antidemocrático que bordea, en ocasiones, alguna de las connotaciones de la filosofía nietzscheana, no escrita para ser aplicada, ciertamente, sino para ser meditada, pero tampoco ajena, incluso, contra la voluntad de su autor, a las contingencias de su tiempo.

La figura del superhombre que viene a resumir la encarnación metafórica del tipo humano ideal de Nietzsche, se encuentra ya ampliamente sembrada en la filosofía clásica griega, que el escritor conocía con mucha familiaridad. En efecto, Heráclito defendía la fuerza como elemento impulsor de la historia, y glorificaba la guerra y el heroísmo del más destacado, del superior. Y Platón acuña la efigie del superhombre en el troquel de la noble distinción, de la excelencia, de la capacidad de irradiar temor. Nietzsche profundizó en esta dimensión suplantadora de dios por el hombre perfilando, no sólo al ser superior, sino ubicándole en un tipo adecuado de sociedad altamente jerarquizada y clasista, lo cual ha hecho más difícil y complicada, todavía, la digestión de su literatura social en ciertos sesgos de la conciencia progresista. En «Más allá del bien y del mal», una de sus obras más cuestionables, en ocasiones reaccionaria, pero en la que, también, nos encontramos con el intento de superar la moral al uso, y por lo tanto, las barreras que han imposibilitado la liberación del hombre —mensaje subyacente que se esconde detrás de la apariencia—, se reafirma en el sometimiento de unos seres a otros como consecuencia de la voluntad de poder que, indefectiblemente, requiere de un aristocratismo que divida a quienes son capaces de crear una ejemplaridad renovadora de quienes se regocijan en la moral de los esclavos. De ahí, que asimile esclavitud, opresión, socialismo, modernidad, revolución, con igualación, uniformidad, masificación y alienación. Y que, todo ello, salte por los aires en la escultura de ese modelo sobrehumano que elige la altivez aristocrática para destacar el orgullo, la independencia, la sabiduría, la originalidad, la distinción, el desprecio, la fuerza de los únicos elegidos que pueden poner remedio a la degradación del ser humano.

También, en «Así habló Zaratrustra», una obra menor, paradójicamente, la centralidad del superhombre, como figura redentora, se convierte en la clave del desprecio con que se abomina de la virtud y del cristianismo, símbolos supremos de la debilidad del «hombre inferior». Y el mismo impulso encontramos en el «Crepúsculo de los ídolos», cuando defiendo el egoísmo individualista frente a la hipocresía de la moral desinteresada y de la predicción altruista, necesitada de menesterosos.

Así es como puede entenderse el contenido, sorprendentemente, ético de Nietzsche, y la amplitud y la hondura de su mensaje revolucionario. La separación de castas, la jerarquía, la desigualdad de derechos «es la condición primera para que llegue a haber derechos», afirma en su diatriba contra el socialismo, surgido del cristianismo, porque la igualdad que predicaban socialistas, anarquistas y creyentes no ha hecho sino profundizar la decadencia de los conformistas, de los incapaces de elevarse por encima de un sometimiento más grande que el de todas las castas sociales, que es el que impone la aceptación de la filosofía de la resignación. Ya decimos que el misterio de una obra tan abigarrada como la de Nietzsche se descubre tras la simulación de su desgarramiento espiritual, y hasta de su convencionalismo. Es entonces, cuando encontramos la grandiosidad y el genio de su discurso radical.

Muy distinto es el suelo de Stuart Mill, pegado a la realidad, pero no por ello, conformista. Su fe en el individuo puede ser despojada de su sacralización colateral de la propiedad privada, y mucho más, cuando asistimos, en este fin de siglo, a una banalización incontentida de las esencias más vulgares del capitalismo, de la simpleza de su filosofía, y de su carencia de un trasfondo ético recóndito, a la vez que a su expansión más espectacular. Sin embargo, un autor, aparentemente, conservador como Mill, y hasta Locke podría servir de ejemplo, tiene la virtud, en esta perspectiva, de llamar nuestra atención en la cultura crítica, sobre la pervivencia de la propiedad privada como instrumento de la libertad individual y como eje de interposición entre el poder, la tolerancia y los abusos. Porque los desmanes que origina la propiedad no desaparecen con su socialización. Y esta constatación la ha revitalizado, obligando a reexaminar su contenido y sus funciones.

Pues bien, Stuart Mill plantea con una intensidad y una lucidez infrecuentes, la relación absorbente y aniquiladora de la sociedad con el individuo; el yugo, diríamos mejor, que ejerce sobre el hombre, y la necesidad de quebrantarla, de alzarse contra ella: «La sociedad puede ejecutar, y ejecuta, sus propios decretos —comenta—; y si dicta malos decretos..., ejerce una tiranía social más formidable que muchas de las opresiones políticas, ya que... penetra mucho más en los detalles de la vida y llega a

encadenar el alma». Por eso, aconseja protegerse contra las arbitrariedades de la opinión preponderante, contra la vocación dominadora del conjunto social sobre los disidentes, y contra la inercia colectiva que se pertrecha suspicazmente frente al desarrollo de personalidades cimentadas en criterios propios. Mill califica de estigma social este cerco que la sociedad pone sobre el individuo para someterle e impedir que se forme ideas originales sobre la vida, en un ejercicio de intolerancia que persigue cualquier desviación de la opinión dominante, e impide cualquier atisbo de heterodoxia que pueda encausar la armonía pasiva del orden general que rige las cosas. El precio de esta «pacificación intelectual» supone la inmolación del espíritu.

Mill acusa al calvinismo de moldear un tipo de sociedad basado en la exigencia de obediencia ciega, y de perseguir todo intento de culto a los valores de la libertad personal, de impedir la forja de voluntades individuales. Y afirma, que no existe verdadera individualidad si no hay rebeldía, decisión inquebrantable de no seguir otro curso que el de la propia inteligencia. A través de esta voluntad individual creativa y original se produce el encuentro entre individuo y pueblo, entre persona y colectividad, puesto que las consecuencias del estigma social perjudican más a la propia sociedad que lo impone, que a los individuos que la forman por separado, ya que pueden «existir grandes pensadores de esclavitud mental», pero en tal clima de opresión no puede existir «un pueblo intelectualmente activo». De manera que la elocuencia del gran utilitarista inglés tiene mucho más calado que el que pudiera deducirse de un individualismo derivado de intereses mercantiles, o de una concepción puramente egoísta de las diferencias personales, o de la defensa simplista de la autonomía del individuo frente al conjunto de la sociedad, como pudiera pensarse, de quien, al mismo tiempo, une el destino de la persona con el de la propiedad. En realidad, podemos decir que hay en el pensamiento de Mill una inquietud moral que se manifiesta en la tutela de la persona por sus atributos innatos, y porque sólo a través de ella concibe el funcionamiento de la sociedad. Luego, ya, como veremos, la propiedad ayuda, en parte, a afianzar este discurso, y en parte, también, a instrumentalizarlo, en la medida en que esté al ser-

vicio del hombre, o en que el hombre pueda acabar estando al servicio de ella.

En la revisión general del pensamiento que se está haciendo en nuestros días el individuo reclama una atención prioritaria. El individuo que forma parte de los intercambios sociales como actor que se encuentra en permanente comunicación con los otros, y el hombre interior que ve y percibe a través de sus facultades morales. Ambos son inseparables. Y cualquier meditación sobre la sociedad y sobre las personas que la forman tiene que detenerse en esta consideración insoslayable. Ya no es pertinente tildar de individualista, con intención difamante, la voluntad de situar los problemas del sujeto en el primer plano de la existencia. La cultura heterodoxa que ha llegado a los albores del nuevo milenio después de tanto recorrido por la historia de las reivindicaciones humanas deberá exigirse, en el futuro, defender la integridad de la persona con toda preferencia, y con toda la conciencia de que cualquier empresa colectiva o solidaria pasa por el reconocimiento del individuo y su universo propio.

El personalismo que nosotros auspiciamos se fundamenta en la cooperación y admira los principios solidarios, pero defiende, igualmente, el derecho de ser uno mismo, incluso, en la soledad. A través de ella también se está en el mundo, también se forma parte del conjunto. Ya afirmaba Unamuno que «la soledad nos une tanto como la sociedad nos separa». Y el gran poeta del destierro que fue Fernando Pessoa escribió un ensayo sobre el hombre y la sociedad, en el que decía que la única realidad social es el individuo. Sólo él vive, piensa y siente, mientras que la sociedad, como la humanidad, son conceptos ideales. Sin embargo, el individuo no es el único elemento social —recordaba Pessoa— puesto que vive condicionado por otros individuos, en sociedad, mas no en una sociedad hecha contra la persona, sino para las personas. Y este conocedor extraordinario del alma humana, también dejó, como Unamuno, escrito en sus poemas, la vocación solitaria de ese hombre que, sin embargo, no se considera fuera de la sociedad, aunque la exprese en la evocación de su interioridad desarraigada.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, P. y LUCMANN, T.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

- BURCKHARDT, J.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Sarpe, 1985.
- DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1989.
- DURKHEIM, E.: *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1974.
- DURKHEIM, E.: *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire, 1973.
- ELÍAS, N.: *La sociedad de los individuos*, Barcelona, Península, 1990.
- FREUD, S.: *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981.
- HEGEL, G.W.F.: *Principios de Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975.
- HOBBS, T.: *Leviatán*, Madrid, Alianza, 1989.
- HORKHEIMER, M.: *Teoría crítica*, Barcelona, Parral, 1973.
- LOCKE, J.: *Segundo tratado del gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990.
- DE MARIANA, J.: *Del rey y de la institución real*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1950.
- MARX, K.: *El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1983.
- MARX, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Madrid, Siglo XXI, 1976.
- HERBERT MEAD, G.: *Espíritu, persona y sociedad*, México, Paidós, 1990.
- STUART MILL, J.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1993.
- MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1985.
- NIETZSCHE, F.: *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1989.
- NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1990.
- NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1986.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras completas*, Madrid, Revista de Occidente y Alianza, 1983.
- PESSOA, F.: *Obra poética e em prosa*, Porto, Lello & Irmão, 1986.
- R. POPPER, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1989.
- JACQUES ROUSSEAU, J.: *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 1988.
- SIMMEL, G.: *Schopenhauer y Nietzsche*, Madrid, Francisco Beltrán, 1915.
- SIMMEL, G.: *Sociología*, Madrid, Revista de Occidente, 1977.
- SMITH, A.: *La riqueza de las naciones*, Madrid, Alianza, 1994.
- SUÁREZ, F.: *Principatus politicus*, Madrid, CSIC, 1965.
- SUÁREZ, F.: *De legibus*, Madrid, CSIC, 1971.
- SUÁREZ, F.: *Disputaciones metafísicas*, Madrid, Gredos, 1960.
- TAYLOR, Ch.: *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, USA, 1992.
- TÖNNIES, F.: *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península, 1979.
- DE UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe, 1993.
- WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1979.

Sociología del Trabajo

NUEVA ÉPOCA

Dirección: Juan J. Castillo, Santiago Castillo, Carlos Prieto.

Consejo de Redacción: Vicente Albaladejo, Arnaldo Bagnasco, Juan J. Castillo, Santiago Castillo, Jordi Estivill, Michel Freyssenet, Enrique de la Garza, Oriol Homs, Faustino Miguélez, Ruth Milkman, Alfonso Ortí, Manuel Pérez-Yruela, Carlos Prieto, Helen Rainbird, Antonio J. Sánchez.

Número 32 (invierno de 1997/98)

Organización y acción colectiva

en la agricultura

Eduardo Moyano y Francisco Entrena, *Cooperativismo y representación de intereses en la agricultura española*

Rafael Morales, *Desarrollo y transformaciones históricas en el Sindicato de Obreros del Campo (1976-1994)*

Celia Valiente, *Género, mercado de trabajo y Estado de bienestar: el caso de España*

Maximiano Santos Sánchez, Julio Fernández Gómez y Andrés Alas-Pumariño Sela, *Discrecionalidad empresarial en la gestión de la fuerza de trabajo. Fuenlabrada entre el distrito y el detrito*

Anni Borzeix, *¿Cómo observar la interpretación?*

Lais Abramo, Jorge Carrillo, Enrique de la Garza, Marcia de Paula Leite, Marta Novick, Carlos Santiago y Roque da Silva, *La institucionalización de la sociología del trabajo en América Latina*

RESEÑAS

Ariel Jerez, *¿El retorno del cine social? Al hilo de En la puta calle (E. Gabriel, 1997)*

Redacción: Revista *Sociología del Trabajo*.

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología.

Campus de Somosaguas. 28223 Madrid.

Edición, administración y suscripciones: Siglo XXI de España Editores, S. A.

Calle Plaza, 5. 28043 Madrid.

Teléf. 759 48 09 - 759 49 18. Fax: 759 45 57

Suscripción anual:

España: 4.000 ptas. (número suelto: 1.400 ptas.).

Europa: 4.500 ptas. (número suelto: 1.750 ptas.).

Resto del mundo: 40\$