

La despersonalización en la teoría sociológica

Javier Barraycoa Martínez

Desde sus orígenes, la teoría sociológica se ha encontrado sumergida en el reto de definir un objeto propio de estudio. Tras casi doscientos años de existencia, los grandes teóricos han sido incapaces de consensuar qué se está estudiando. Ello muestra la debilidad de esta disciplina sobre otras ciencias sociales. Debido al ambiente en que nació la sociología¹, y su aspiración a ser una ciencia positiva que superara la vieja metafísica escolástica, se rechazó la máxima aristotélica de que el hombre es un animal social por naturaleza. Negado este *axioma*, la primera sociología debía escoger entre aceptar como objeto de estudio a un hombre asocial por naturaleza, una especie de átomo social, o bien la propia sociedad. Si se elegía la primera opción, la sociología corría el riesgo de transformarse en una ética. Sin embargo, el deseo de sustancializar un objeto de estudio que la diferenciara del resto de las disciplinas sociales, llevó al fundador de la sociología, Auguste Comte, a proponer la “Humanidad” como el objeto propio. La “Humanidad” era la reificación de un concepto que fue tomado como un todo absoluto. Comte, por oposición, decidió negar lo evidente: la existencia del individuo. Así, con la naciente sociología, empezaron a proponerse ideas hasta entonces nunca explicitadas en el pensamiento occidental:

1. La sociología es una disciplina que nació fruto de varias circunstancias, entre ellas las utopías románticas recogidas por Saint-Simon, la secularización de los errores teológicos de Lamennais, o las impresiones de los efectos de la Revolución francesa en Auguste Comte. Desde sus inicios fue considerada una disciplina antirreligiosa que pretendía superar tanto la filosofía como la teología. Émile Durkheim llegó a considerar, en referencia al socialismo, que: “en más de un punto su historia se confunde con la de la sociología”, Émile DURKHEIM, *El socialismo*, Akal, Madrid, 1987, 12. Robert Nisbet, en su obra *La tradición sociológica*, propone que los antecedentes de la sociología no están en los Ilustrados franceses, sino en Burke, Maistre o Bonald, esto es, en el pensamiento conservador.

“El hombre propiamente dicho no existe –afirmaba Comte–, no puede existir más que la Humanidad, puesto que todo nuestro desarrollo se debe a la sociedad, desde cualquier punto de vista que se la mire”². Se iniciaba así un proceso de *deconstrucción* del hombre en la incipiente teoría sociológica que se vería acompañada por otras ciencias sociales.

I. La dialéctica individuo-sociedad

La afirmación de la primacía de lo colectivo sobre lo individual enmarcó las reflexiones de los primeros sociólogos. El primer gran refundador de la sociología, Émile Durkheim, nunca aceptó que la “Humanidad” pudiera ser el objeto de estudio de la sociología³, pero participó de la idea *comteana* de que lo individual, si es que existía, debía quedar absolutamente subordinado a lo social. En cierta medida, Durkheim inauguró una confusión que se ha extendido por muchas teorías psicosociales: identificar la persona con la conciencia individual. Para el sociólogo francés, la *conciencia individual* no dejaba de ser una permisión o manifestación de un ente superior que denominó la *conciencia colectiva*, de tal forma que: “La vida colectiva no ha nacido de la vida individual, sino que, por el contrario, es la segunda la que ha nacido de la primera”⁴. La conciencia colectiva permanece mientras que la individual pasa, argumentaba Durkheim para demostrar esta preeminencia⁵. En *La división social del trabajo* ponía los fundamentos conceptuales de una serie de teorías que han pretendido explicar la emergencia de la individualidad como fruto de interacciones sociales. La influencia de las tesis holistas, tanto de Comte como de Durkheim, alcanzó durante el siglo XIX a ideologías como el marxismo, que proponían la conciencia individual como fruto de las leyes históricas, o, como iremos viendo, a múltiples disciplinas y escuelas durante el siglo

2. A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1988, 94.

3. En *Las Reglas del método sociológico* Durkheim establece que no es la Humanidad el objeto de la sociología sino sociedades concretas. Igualmente rechazaba la sublimación de un progreso que llevaría a la humanidad a su plenitud

4. E. DURKHEIM, *La división social del trabajo*, Akal, Madrid, 1987, 327.

5. Los ecos de Rousseau, y su distinción entre la Voluntad general y las voluntades particulares, resuena en la obra de Durkheim, aunque este último consiguió crear un aparato conceptual que daba visos de científicidad a sus hipótesis.

XX. Todas ellas tuvieron en común el negar la existencia de una naturaleza humana y, por tanto, la imposibilidad de definir qué es la persona en sí misma.

El concepto de persona, tanto en la sociología como en la psicología social, ha sido sustituido o confundido con lo que denominamos identidad, conciencia personal o autorepresentación. También es frecuente dejar de hablar de la naturaleza racional del hombre para sustituirla por la capacidad del individuo para ejercer “acciones racionales”. Al no aceptar la existencia de la naturaleza (entendida ésta en sentido genérico como lo dado al individuo), será reemplazada por lo social, en cuanto algo dado e inevitable al individuo, y que determina las manifestaciones de su individualidad. La concepción del individuo, a partir de entonces, quedará escindida incluso de su componente biológico. Vander Zander, un psicólogo social, sintetiza estas tesis con toda su crudeza: “Al nacer, no somos humanos: sólo poseemos la potencialidad para llegar a serlos. Nuestra humanidad nos es dada y mantenida merced a la interacción social”⁶. La persona, por tanto, no queda definida por su naturaleza sino por la sociedad en la que se incardina. Esta premisa, más o menos explicitada, es mucho más común de lo que imaginamos y es clave para entender buena parte de las corrientes y escuelas sociológicas modernas que denominaremos “holistas”.

Sin embargo, estas escuelas han tenido que compartir su hegemonía con otras corrientes sociológicas que han defendido exactamente lo contrario: lo único que existe es el individuo. Lo social sólo puede entenderse, para ellas, como una construcción simbólica y relacional de los psiqués individuales que interactúan entre ellas. Con otras palabras, la sociedad no existe y no puede constituirse, por tanto, en el objeto de estudio de la sociología. Este claro posicionamiento no implica que estas escuelas no encuentren profundos problemas a la hora de definir qué es el individuo. Max Weber fue el principal iniciador de esta corriente sociológica de dimensiones psicologistas. Al intentar fundamentar el método sociológico, propone como objeto de estudio propio el “sujeto de la acción”. Más concretamente, no cualquier acción posible sino la “acción

6. J. W. VANDER ZANDER, *Manual de psicología social*, Paidós, Barcelona, 1995, 126.

con sentido”⁷. Dentro de las acciones con sentido, la sociología debe centrarse en la “acción social” que es aquella que “se orienta por las acciones de los otros”⁸.

El concepto de acción social permite a Weber fundamentar el concepto de *relación social* como “la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable; siendo indiferente, por ahora, aquello en lo que la probabilidad descansa”⁹. Con estas reflexiones weberianas empieza a articularse una escisión teórica entre las acciones y relaciones sociales, y la naturaleza de los sujetos concretos. A partir de este punto Weber podrá construir las principales definiciones de su teoría. Entiende por comunidad: “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social inspira el *sentimiento* subjetivo de los partícipes de *constituir un todo*”¹⁰. La sociedad, a su vez, quedará definida como: “una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales o también en una *unión* de intereses con igual motivación”¹¹. Lo que entendemos por sociedad, según Weber, está enraizado en las acciones de los sujetos y no existe en sí, aunque normalmente estas relaciones las visualizamos como un objeto. Por eso afirma que: “Cuando se habla de ‘estado’, de la ‘nación’, de la ‘sociedad anónima’, de la ‘familia’, de un ‘cuerpo militar’ o de cualquiera otra formación semejante se refiere *únicamente* (la sociología) al desarrollo, en una forma determinada, de la acción social de unos individuos, bien sea real o construida como posible”¹².

La sociología, por tanto, ha tenido que convivir con esta dialéctica sin posibilidad de conciliación: o bien hay que negar que el individuo existe, al carecer de una naturaleza propia, o bien hay que rechazar que la sociedad exista, si no es como una mera construcción simbólica de las psiques individuales interaccionadas. Ello no quiere decir que los intentos por alcanzar una síntesis no se hayan producido. Uno de los sociólogos más afamados actualmente, Anthony Giddens, en su

7. M. WEBER, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1987, 8ª reimp., 12.

8. *Ibidem*, 18.

9. *Ibidem*, 21.

10. *Ibidem*, 33.

11. *Ibidem*.

12. *Ibidem*, 12.

obra *Las nuevas reglas del método sociológico* afirma que: “La producción y la reproducción (social) deben ser tratadas como una actuación competente, y no como una serie delimitada. Los hombres producen la sociedad, pero lo hacen en tanto que actores históricamente localizados, y no en condiciones de libre elección”¹³. En su primera etapa, Giddens concebía la sociedad como una síntesis entre la “estructura social” y la “acción”. En el curso de la interacción individual se van generando las reglas sociales, pero esa misma interacción las reformula. Por tanto, nuevamente, desaparece un referente natural a la hora siquiera de formular las normas o leyes sociales.

II. La herencia de Durkheim: funcionalismo, estructuralismo y sistémica

Las tesis holistas defendidas por Durkheim, esto es, la concepción del todo social como generador de la individualidad, tuvieron su eclosión teórica en *El sistema social* de Talcott Parsons. Con esta obra se inauguraba formalmente el funcionalismo sociológico. Si bien es cierto que Parsons trató de elaborar una síntesis entre las dos grandes corrientes que hemos mencionado¹⁴, el resultado final es que el funcionalismo ha sido considerado un sistema holista¹⁵. Parsons, no obstante, nunca quiso dejar de lado la contemplación de un “sujeto” que actúa conforme a “expectativas” sociales, especialmente definidas por los roles sociales. Pero su contundente definición de *sistema social*, llevó a que sus seguidores pusieran el acento en la imposibilidad de una acción individual y libre en el marco de lo social. Así, definía el sistema social

13. A. GIDDENS, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Hutchinson, Londres, 160.

14. El propio Parsons trató de situar su obra como una síntesis de múltiples dialécticas sociológicas como la establecida entre el positivismo y el idealismo, o entre la *Gesellschaft* (comunidad) y *Gemeinschaft* (sociedad), establecidas por Tönnies. Desde la sistémica, Luhmann reconoce el carácter sintético de la obra de Parsons, aunque tradicionalmente siempre se ha querido ver en el autor norteamericano un pensador conservador, defensor del orden social y, por tanto, defensor de lo colectivo.

15. Paradójicamente buena parte de los autores funcionalistas modernos, siempre han querido posicionarse fuera del funcionalismo. El caso paradigmático es el de Thomas Merton que fundamenta toda su obra en una crítica de los primeros funcionalistas, pero ha pasado a la historia como el “sumo sacerdote” del funcionalismo.

como: “una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tienen, al menos, un aspecto físico o medio ambiente, actores motivados por una tendencia a ‘obtener un óptimo de gratificación’ y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores– están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos”¹⁶.

Esta definición intenta sintetizar una comprensión del hombre y de lo social propuestas por autores tan dispares que van desde Hobbes a Weber, pasando por Durkheim. El intento por salvar la acción racional del individuo (Weber), fundamentada en último término en las gratificaciones primigenias (Hobbes) y adecuadas a las interacciones sociales que constituyen el colectivo (Durkheim), no impiden que la concepción final del hombre sea un ser alienado por lo social. Para Parsons la identidad personal no puede descubrirse nunca ya que: “En la estructura de la personalidad de un actor individual existe una dimensión de ‘conformidad-alienación’, en el sentido de una disposición a conformarse de acuerdo con las expectativas de otros o a estar alienados de ellas”¹⁷. Todo acto individual, bajo su perspectiva, queda condicionado por expectativas que quedan definidas previamente por la propia cultura.

El funcionalismo, en cuanto teoría sociológica, acaba restringiendo toda manifestación de la personalidad individual a expectativas generadas socialmente y regularizadas culturalmente. De ahí que al convertir el *rol* en la “expectativa” social por excelencia, acabe afirmando que éste es el determinante de las funciones sociales a las que debe someterse la acción individual, del cual no puede salirse sin recurrir a la anomía. Aunque no se niegue explícitamente la existencia de la persona, en el orden empírico los funcionalistas acabarán negando que sociológicamente podamos acceder al conocimiento de lo que ella es. Los únicos resquicios de la persona que podemos observar en lo social corresponden al *leit motiv* hobbesiano de la supervivencia que queda reflejado pálidamente en todos los roles sociales¹⁸.

16. T. PARSONS, *El sistema social*, Alianza, Madrid, 1999, 19.

17. *Ibidem*, 42.

18. Pocos autores han tenido en cuenta la pervivencia del pensamiento de Hobbes en la modernidad a través de las tesis funcionalistas en particular y de la

Una de las críticas que se ha lanzado contra el funcionalismo de Parsons o de Merton es el querer aplicar los principios funcionales, que se desprendían de los estudios etnográficos de pequeños grupos sociales, en las sociedades complejas. Antropólogos como Malinowski o Radcliffe-Brown habían configurado un funcionalismo *ad hoc* observando tribus o pequeñas comunidades y estableciendo inequívocas relaciones entre acciones concretas y las funciones simbólicas de las mismas¹⁹. Los críticos rechazaban, por tanto, que esta lógica se pudiera aplicar a sociedades desarrolladas y muy extensas. En nuestras sociedades la complejidad de las causas y efectos, así como de los sistemas comunicativos y las diferenciaciones funcionales, generarían un sentimiento de libertad del que, a primera vista, parecen carecer las sociedades más simples.

Será Lévi-Strauss el que posteriormente refundará la antropología, intentado crear un gran marco teórico que ha sido denominado estructuralismo. La aspiración del antropólogo francés era que su sistema se pudiera aplicar a cualquier sociedad, fuera simple o compleja. La aparición del estructuralismo se puede interpretar como un resurgimiento actualizado de las tesis de Durkheim y su defensa de la primacía de lo colectivo sobre lo individual pero evitando la mala fama que iba adquiriendo el funcionalismo²⁰. Sin embargo, es de Lévi-Strauss aquella frase –retomada de Sartre– que sintetiza lo que representa el estructuralismo: “hemos de estudiar a los hombres como si fueran hormigas”. Esta afirmación no está tanto en relación con el funcionalismo, las hormigas como los hombres ocuparían una función en el colectivo, sino por la negativa a aceptar que la sociedad pueda ser definida desde el individuo racional o su acción racional y libre. La obra de Lévi-Strauss se inicia, de hecho, como una crítica contra todo tipo de universalismo, especialmente el que representaba el funcionalismo: “La idea de que la observación empírica de una sociedad cualquiera permite captar motivaciones universales aparece constantemente como un elemento que

sociología en general. Ello no quita que este sea uno de los puntos clave para entender los desarrollos del pensamiento moderno.

19. Cf. P. BAERT, *La teoría social en el siglo XX*, Alianza, Madrid, 2001, 52 y ss.

20. Las críticas pronto asomaron contra el funcionalismo al acusarlo de demasiado teórico y alejado de los detallistas estudios de la etnografía en boga, así como de ser una teoría sociológica al servicio del capitalismo.

socava y merma el alcance de unas notas cuya vivacidad y riqueza, por otra parte, son conocidas”²¹. El estructuralismo supone que cada sociedad genera su propia estructura interna y su lógica particular, no pudiéndose reducir a elementos comunes y universales todas las culturas, excepto en las normas contra el incesto.

Sin embargo, la concepción del hombre y de la persona no varía sustancialmente respecto a la de los funcionalistas, aunque su argumentación es más sutil. La influencia de la lingüística de Jakobson sobre Lévi-Strauss es una de las claves para entender la diferencia entre los distintos funcionalismos. Para el antropólogo francés, y ésta es una de sus tesis más originales, los sistemas de parentescos –quintaesencia de la cultura– no son más que la expresión de un sistema lingüístico y viceversa. Cada individuo queda determinado socialmente al obligársele a una determinada lógica de matrimonio, al igual que cada una de las partes de un sistema lingüístico queda condicionado por la lógica propia de ese sistema lingüístico. Para Lévi-Strauss, la “estructura profunda” de una cultura se reduce a un sistema de comunicación cerrado, bajo una lógica propia, al cual deben someterse los individuos. El individuo no puede, por tanto, tener siquiera conciencia de sí, si no es a través de un sistema lingüístico que él no domina, sino que es dominado por él. La racionalidad de la que participan los individuos no es universal ni fruto de la naturaleza racional del hombre, sino que es una lógica transmitida por la cultura a la que se pertenece. Con otras palabras, no es el individuo el que piensa, sino que es la cultura la que genera la racionalidad y el individuo simplemente se acoge a ella. Éste participa de una racionalidad que no emana de él.

El estructuralismo tuvo sus momentos de esplendor pero también su rápida caída. Un joven Bourdieu intentó reformularlo desde la teoría sociológica partiendo de una definición del “objetivismo” y el “subjetivismo”. Por objetivismo debería entenderse la búsqueda en las culturas de estructuras subyacentes que son independientes del conocimiento. El subjetivismo debería captar cómo los individuos experimentan o conceptualizan la realidad los individuos. La síntesis de estas dos perspectivas articularon el concepto de *habitus*. Este concepto implica la existencia de un esquema generador de disposiciones

21. C. LEVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, 19.

adquiridas durante la primera infancia. Estas disposiciones provocan las acciones prácticas, las improvisaciones, las actitudes e incluso los movimientos corporales de los individuos. Por otro lado Bourdieu recurre al concepto de *campus* para definir “lugares sociales” a los que debe adaptarse el *habitus*. Aunque había rechazado el marxismo como teoría, Bourdieu siempre se sintió fascinado por algunas de sus tesis. Una de ellas era la que intentaba explicar la lucha de clases y las diferencias sociales. Con los conceptos de *habitus* y *campus*, intentó explicar la facilidad con que se reproducen las estructuras sociales. Bourdieu, intentó suavizar la despersonalización del estructuralismo pero estableció un esquema teórico que suponía que la individualidad y la identidad personal son mucho más débiles de lo que suponemos.

La última gran teoría holista en la perspectiva sociológica es la sistémica que ha consagrado Niklas Luhmann, que ha pretendido corregir substancialmente el funcionalismo de Parsons y proponer alternativas explicativas a las tesis de Bourdieu. Los presupuestos sociológicos respecto al individuo son evidentes: “Hemos partido de que los sistemas sociales no constan de sistemas psíquicos y mucho menos de seres humanos corporeizados”²². Luhmann no tiene reparo en reconocer la existencia de los individuos biológicos, aunque simplemente no los considera esenciales para pensar la teoría sociológica: “De la afirmación de que los sistemas sociales no constan de individuos y que tampoco pueden ser producidos por procesos corporales o psíquicos, no se desprende que en el mundo de los sistemas sociales no existan individuos”²³. Sin embargo, el individuo no tiene lugar en el marco teórico propuesto. En todo caso, para el teórico alemán, la individualidad la descubrimos por su psique. Pero la psique es, ella misma, un sistema autoreferencial y autopoietico como lo es el propio sistema social. Ello implica que no podemos reconocer lo que es la sociedad en sí y mucho menos lo que es el individuo en sí mismo.

La cuestión es, nuevamente, cómo conseguir conciliar estos dos sistemas: el de la psique y el de lo social. La identidad o personalidad, para Luhmann, no la constituye la naturaleza del hombre sino que se

22. N. LUHMANN, *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropolos, Barcelona, 1998, 236.

23. *Ibidem*, 237.

va autoconstruyendo en función, por un lado, del medio ambiente y, por otro lado, de otro sistema cerrado que es el sistema nervioso. A pesar de que el sociólogo alemán atribuye a este proceso de autoconstrucción, que es la conciencia, una autonomía del sistema social, no puede ésta desarrollarse sin el sistema social. Nuevamente la influencia de la lingüística es importante en las tesis expuestas y revela la importancia que se concede a lo colectivo en la constitución de lo individual: “sólo se puede preguntar con sentido cómo la comunidad coopera en la reproducción autopoiética de la conciencia (...) El sistema social pone a disposición del sistema psíquico su propia complejidad que pasó ya la prueba del manejo comunicacional. La adquisición evolutiva que se ha desarrollado para esta transferencia es el lenguaje. Los procesos psíquicos no son procesos lingüísticos y el pensamiento tampoco es, de ninguna manera, un ‘hablar interior’ (como siempre se ha sostenido falsamente)”²⁴. La tesis es antigua y ha pervivido en el tiempo: la conciencia vendría dada por el lenguaje, pero el lenguaje no sería fruto de la racionalidad humana sino que es fruto de dinámicas colectivas y evolutivas. Por tanto, tras un siglo de sociología, aunque desde una teoría más sofisticada, se le vuelve a dar la razón a Durkheim.

III. La herencia de Weber: interaccionismo simbólico, dramaturgia y etnometodología

La segunda corriente en la teoría sociológica, a la que aludíamos al principio, consagra el principio contrario. La sociedad no es algo real, no es siquiera un sistema, sino que es el resultado secundario de las acciones individuales. En el caso de Max Weber, para mayor concreción, se trataría de aquellas acciones que cobran “sentido subjetivo”. No habría que hablar de sociedad sino de acción social que es la que cobra sentido para los otros. El planteamiento weberiano, largamente discutido y comentado, ni niega ni afirma la racionalidad del individuo, simplemente constata la experiencia de “acciones racionales”, aunque éstas dependen del sentido que le confieren otros sujetos. El famoso distingo entre la racionalidad conforme a valores y aquella conforme a fines, abre las puertas a reinterpretar –desde la perspectiva sociológica– el significado de lo racional como algo que no emana

24. Ibidem, 249.

necesariamente de la naturaleza del hombre, sino de cómo se definen socialmente los valores y los fines.

Paralelamente a Max Weber, Wilfredo Pareto elaboraba su famosa teoría de la sociedad como un conjunto de “residuos” de las acciones individuales, expuesta en su *Tratado de Sociología General*. Sin hacer una clara distinción entre la racionalidad conforme a valores y conforme a fines, su idea de racionalidad es muy parecida a la de Weber. Pareto define la *acción lógica* como aquella en la que los fines subjetivos y objetivos coinciden. Por el contrario, las *acciones no lógicas* son aquellas en las que ambos fines no coinciden. La “sociedad” sería un entresijo de acciones lógicas y no lógicas que generan “regularidades” o “residuos” que constituyen constantes estructurales básicas. Con otras palabras, la sociedad es un “sistema de fuerzas en equilibrio” que debe ser estudiado cuantitativamente a través de las regularidades que provocan las *acciones* de los individuos. Pareto al intentar una clasificación de los residuos habla de los *residuos de integridad personal*. Es precisamente en éstos donde radicará la construcción de la identidad, ya que por ellos deseamos mantener nuestro yo frente a lo que pueda cambiarnos. Por tanto, la autoconciencia de ser “persona” no deja de ser un efecto causado por los “residuos” sociales.

El tema de la acción fue retomado por Simmel para poder definir la sociedad: “La sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca”²⁵. El problema, como siempre, es conseguir determinar la naturaleza del sujeto que actúa. La identidad personal, para Simmel, sólo puede quedar determinada por una unidad vital que escapa a las reflexiones sociológicas: “La esencia de nuestra actividad es una unidad llena de misterio para nosotros mismos”²⁶. Por tanto, aceptando que no podemos acometer una reflexión metafísica sobre el hombre, la identidad individual sólo puede construirse a través de los sentimientos de pertenencia a grupos sociales. El aparente individualismo de Simmel deja paso a la importancia concedida a lo social. Un individuo, propone nuestro autor, descubre su identidad –adquiere conciencia– en la medida que se ve reflejado en la imagen que poseen de uno mismo los integrantes de los círculos próximos a los que

25. G. SIMMEL, *Sociología*, Revista de Occidente, Madrid, 1977, Vol. I., 135.

26. G. SIMMEL., *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1986, 58.

pertenece. De tal forma que no sólo no podemos conocer esencialmente lo que somos sino que ni siquiera podemos tener un conocimiento empírico de los otros, ya que: “los individuos se ven unos a otros como a través de un velo. Este velo no se limita a encubrir la peculiaridad personal, sino que le confiere nueva forma, fundiendo su consistencia individual con la del individuo”²⁷. Como posteriormente lo manifestarán otros autores, Simmel otorga una especial importancia a los grupos sociales concretos (no a la sociedad en general) a la hora de configurar la identidad personal.

Simmel fue un precedente de futuras corrientes sociológicas que también pusieron el acento en la fuerza de lo social a la hora de construir la imagen de uno mismo, como serían el interaccionismo simbólico, la dramaturgia o la etnometodología. Una verdadera revolución epistemológica fue introducida en la sociología por Georg H. Mead y su interaccionismo simbólico. Mead conseguía llevar a la sociología la dimensión psicoanalítica concibiendo a la sociedad como una suma de psiques colectivas que eventualmente constituyen una psique colectiva. De ello se desprende que la sociedad no es algo en sí, sino que existe en la medida que existen las interacciones y deja de existir cuando éstas desaparecen. Igualmente, no pudo resolver el problema de la unidad de la conciencia. Sus distinciones entre el “yo” y el “mí” se han convertido en un clásico de la sociología: “El ‘yo’ es la respuesta del organismo a las actuaciones de los otros; el ‘mí’ es la serie organizada de actitudes de los demás que uno mismo asume. Las actitudes de los otros constituyen un ‘mí’ organizado”²⁸. El “self” sería la síntesis entre el “yo” y el “mí” que constituye la identidad. Para Mead la identidad es compleja y fragmentada, sometida a dinámicas sociales e introspectivas. Respecto a la conciencia, Mead propone que: “El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social”²⁹.

27. G. SIMMEL, *Sociología*, Vol. I., 54.

28. G.H. MEAD, *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1999, 175,

29. *Ibidem*, 170.

Los antecedentes del interaccionismo simbólico fueron propuestos por William James en su obra *Principios de Psicología*, en la que formuló una nueva interpretación de la “conciencia” en cuanto que proceso. Para él, los “estados de espíritu” son meros incidentes momentáneos de un proceso. Cada estado de espíritu va pasando pues no existe un sujeto común de la conciencia. Para James, pensar que las ideas subsisten en la mente, “es un ente tan mitológico como la sota de espadas”³⁰. Más que de individuos con conciencia deberíamos hablar del *yo*. Pero para James esta idea es compleja. Distingue en primer lugar entre el *yo material* y el *yo social*. El *yo material* abarca no sólo el cuerpo individual sino también un conjunto de círculos sucesivos que comprende nuestra ropa, nuestra familia, nuestra casa y un conjunto de propiedades. El *yo social* es el reconocimiento que uno logra de los demás. Nuestra conciencia se compondría de tantos *yo sociales* como individuos nos reconocen. Además emergería un *yo espiritual* en el que se reúnen nuestros estados de conciencia y las facultades psíquicas. La combinación de todos estos *yoes* provocaría el *yo empírico* que es el que podemos estudiar. Esta visión del yo tendría sus ecos en el “yo espejo” que popularizó Charles H. Cooley, del que se desprende que la identidad sólo la podemos adquirir aceptando cómo nos ve el resto de la sociedad.

Las diferentes versiones del interaccionismo simbólico serán desarrolladas en la teoría de la dramaturgia de Erving Goffman. La novedad que introduce este teórico social es que tenemos la necesidad de construir una irrealidad social –como una obra de teatro– ya que la propia sociedad es una experiencia insoportable: “la vida social es lo bastante incierta y lo bastante grotesca como para no tener que desear llevarla más al terreno de la irrealidad”³¹. La apuesta de Goffman consiste en contemplar la sociedad como una dramatización social donde cada uno debe interpretar un papel y nunca experimentar la realidad. Cuando nuestro autor trata de definir lo que sería una persona, se interroga: “¿Y qué es el ‘uno mismo’ (oneself), esa cosa palpable de carne y huesos? Un conjunto de funciones característicamente superpuestas a los haceres literales, corrientes, pero separadas en todos los aspectos de otros ámbitos del ser”³². Goffman, citando a Merleau-Ponty, asegura

30. Cf. D. MARTINDALE, *La teoría sociológica*, Aguilar, Madrid, 1968, 399.

31. E. GOFFMAN, *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, CIS, Madrid, 2006, 2.

32. *Ibidem*, 596.

que cuando vemos a alguien, no vemos realmente a la persona, sino una “oscuridad atiborrada de órganos”³³.

Una de las últimas grandes teorías sociológicas pertenecientes a la corriente psicologista es la etnometodología. Uno de sus fundadores, Alfred Schutz, fue discípulo de Husserl e intentó traducir a categorías sociológicas la fenomenología de su maestro. Con otras palabras, Schutz pretende determinar cómo captamos la “cosa en sí” en nuestra conciencia en la medida que está determinada por el marco colectivo de la interacción. Para este teórico, la forma de conocer no tiene su origen en el individuo racional sino que: “La adquisición de conocimiento es la sedimentación de experiencias actuales en estructuras de sentido, de acuerdo con su significatividad y tipicidad (...) Esto significa, entre otras cosas, que no puede hallarse el origen de ningún elemento de conocimiento en ningún tipo de experiencia primordial”³⁴. Más que una racionalidad, lo que existe, para nuestro autor, son estructuras subjetivas de significados que se asientan en contextos de sentido socialmente determinados.

IV. Conclusión: la disolución pos-estructuralista y la muerte de la sociología

La avalancha de teorías sociológicas que han negado el concepto tradicional de persona, ha llevado a tomar como natural esta idea de Teodorov: “Ya nadie se plantearía hoy un sujeto noumenal, que trascendiese la historia, transparente para sí mismo, con un perfecto dominio de sus pensamientos y acciones”³⁵. Tras el estructuralismo, emergió el posestructuralismo que armonizaba muy bien con aquellas teorías sociológicas psicologistas que rechazaban cualquier conciencia individual fundamentada en una experiencia universal de la persona. Los efectos del postestructuralismo fueron demoledores para con el humanismo y cualquier resto de teoría sociológica o filosófica que hablara del “Hombre”. Ya no sólo se negaba el concepto de persona sino que

33. Ibidem.

34. A. SCHUTZ Y TH. LUCHMANN, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, 126 y s.

35. Entrevista a T. TEODOROV, cit. en F. DOSSE, *Historia del estructuralismo*, Akal, Madrid, 2004, Vol. II, 404.

la propia individualidad quedaba sometida a las variaciones efímeras de las sinergias sociales. Baudrillard, por ejemplo, no tenía reparos en afirmar que: “el individuo no existe. Es una especie de resurgimiento alucinatorio, por compensación. Pero eso corresponde realmente quizá a un mecanismo de funcionamiento: las personas funcionan como los átomos en las moléculas, como partículas”³⁶.

La postura más radical es sin lugar a dudas la planteada por Michael Foucault, cuando al final de *Las palabras y las cosas* concluye: “una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido –la cultura europea a partir del siglo XVI– puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente. El saber no ha ahondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y a sus secretos (...) El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su propio fin”³⁷. El concepto de hombre no es más que una referencia cultural. Por tanto, siguiendo la lógica foucaultiana, cuando cambie la cultura, cambiará el concepto de hombre o simplemente desaparecerá.

La muerte casi definitiva del concepto de persona, perpetrado por la sociología, no podía pasar sin pagar un precio. Paralelamente a esta sucesión de teorías que hemos expuesto, la propia ciencia sociológica socavará sus cimientos. La tesis de Foucault, por ejemplo, se adapta perfectamente a la crítica de las ciencias que propone Hübner. Este autor, como tantos otros recientemente, concibe las diferentes ciencias, sean naturales o sociales, como esencialmente inestables y cambiantes, al no existir una realidad objetiva a la que referirse. Hübner lo expresa con una serie de axiomas: “1) No existen ni hechos científicos absolutos ni principios absolutos sobre los cuales pudieran apoyarse las ciencias; 2) la ciencia no proporciona necesariamente una imagen permanente mejorada y ampliada de los mismos objetos y del mismo contenido empírico; 3) no existe la menor razón para suponer que la ciencia, en el curso de la historia, se acerca a una verdad absoluta, es

36. J. BAUDRILLARD, “entrevista con F. EWALD”, en *Magazine littéraire*, 264, 1989, 19, cit. en F. DOSSE, *Historia*, 407.

37. M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1999, 375.

decir, a una verdad que sea independiente de la teoría”³⁸. Este tipo de críticas a la ciencia fue iniciado por Kuhn en su celeberrimo trabajo *La estructura de las revoluciones científicas*, donde proponía que la ciencia no avanza progresivamente sino a saltos producidos por cambios de paradigmas. La ciencia, para Kuhn, no es un sistema de referencia respecto a la realidad, sino fruto de las construcciones simbólicas de las culturas. Una vez cambian el paradigma cultural, cambiará la noción de verdad y de ciencia.

La teoría sociológica en su sentido más amplio parece condenada a la autodisolución al relativizar lo que es el hombre, las normas sociales, los roles y valores, y todo lo que constituye una sociedad, para hacerlo depender de unas interacciones de unos sujetos de los que determinamos que obran racionalmente, aunque no podamos establecer el fundamento de esa racionalidad. Igualmente parece abocada a una esterilidad teórica, al no haber resuelto el objeto de estudio propio. El creciente prestigio sociológico de los estudios cuantitativos, muchas veces carentes del más mínimo marco teórico o referencial, parece condenar a las reflexiones teóricas que cada vez tienen menos peso en el mundo académico. Se cumple lo que había anunciado uno de los sociólogos españoles más paradigmáticos, Jesús Ibáñez, al afirmar que: “La sociología más bien camina hacia atrás como el cangrejo. La sociología-sociológica arranca con grandes especulaciones teóricas que, aunque no pasaban de ser simples metáforas de la ideología dominante, incluían paradigmas aprovechables; pero cada vez más va soltando lastre teórico y hundándose en el empirismo más ciego”³⁹. Éste es el triste destino de la sociología actual, someterse a las estructuras matemáticas que exigen los métodos cuantitativos y alejarse de la preocupación original por el hombre real y las sociedades concretas. ¿Era necesaria la sociología para esto? Ya por el mayo del 68 Cohn-Bendit, el famoso revolucionario, lanzaba una premonición metafórica sobre la disciplina sociológica: “¿Para qué los sociólogos?”, “¡Matad a los sociólogos!”⁴⁰. Ésta es la proclama de un resentimiento inconsciente del que aborrece al hombre.

JAVIER BARRYCOA MARTINEZ

38. K. HUBNER, *Crítica de la razón científica*, Alfa, Barcelona, 1981, 129.

39. J. IBANEZ, *Del algoritmo al sujeto*, Siglo XXI, Madrid, 1985, 98 y s.

40. Cf. D. COHN-BENDIT et al., *Pour quoi sociologues*, Sprit, abril 1968.