

Individuo y sistema

Luis Saavedra

I DINÁMICA DE ELECCIÓN

La deificación de la sociedad en sus patrones colectivos y la glorificación enajenante de la riqueza han borrado el espacio profundo y trascendente del individuo y han simplificado su capacidad asociativa. El hombre se ha individualizado mecánicamente en sus gestos más irrelevantes, a la par, que se le ha señalado el perfil del camino comunitario, siendo así que, ni como persona se realiza en su propia singularidad, ni como miembro de la sociedad puede formar parte de una comunidad activa, próxima, autocrítica, más que, dentro de los cauces trazados en virtud de los intereses del sistema, visto desde un sentido muy laxo, de orden histórico, cultural, económico, político.

Mirando con una propensión ucrónica, volviendo hacia el pasado con el afán de reconstruir dos tipos ideales de individuo en la sociedad moderna nos hemos esforzado para distinguir el relieve de dos sendas por las que ha transitado la imaginación arquitectónica de la silueta humana: una, como un laboratorio a fin de obtener un determinado resultado por medio de la persuasión, que calificamos de orientación; y otra, de contenidos ideales, en la que se deposita en el hombre la solvencia de proyectar su propio recorrido, que llamamos de salvación.

Las opciones del individuo en el mundo moderno son limitadas. Muy amplias, desde luego, si se comparan con las que tenía en la antigüedad, pero muy reducidas si se piensa en las que podría tener. La rebeldía, como aventura de la persona, o como proyecto común, carecen de perspectivas. Y no, solamente, porque los mecanismos sociales demuestren una particular sensibilidad ante cualquier asomo de desviación, sino, porque, el ser colectivo que creamos entre todos hace que, aún en el caso de producirse insumisiones, sean los propios descontentos los que impiden que surjan otros impugnadores que deslegitimen sus gestos. Pero, sobre todo, es la presión impositiva, descubierta y oculta, según los casos, de nuestro trabajo social, a lo largo de la historia, la que hace que la andadura del individuo esté controlada muy

estrechamente. Es la fuerza combinada de la ciencia, de la técnica, de la economía, de los legados culturales, de la necesidad compartida de orden, del estímulo capitalista de obtener cosas concretas a cambio de sacrificios específicos, y de la satisfacción que estas cosas nos producen. Todo esto delimita, decisivamente, el campo de actividades en el que se desenvuelve la persona. Y dentro de ello se produce la acción del individuo para influir en los acontecimientos y para construir las molduras de su destino.

Estos dos tipos humanos que tratamos de describir podemos esforzarnos en encuadrarlos, o al menos, en relacionarlos, en los dos modelos de sociedad acuñados clásicamente. Fue Durkheim quien hizo, en *De la división del trabajo social*, el ensayo de colocar al individuo en el centro de la presión comunitaria para comprobar el grado de realización de la persona, y la dimensión de su dependencia. En efecto, sus dos formas de solidaridad, la mecánica y la orgánica, tienen como punto de referencia la autonomía de sus integrantes. La vida social, nos dice Durkheim, dimana de una doble vertiente: la similitud de las conciencias, y la división del trabajo.

En las sociedades integradas por solidaridad mecánica, esencialmente primitivas, la conciencia individual carece de autonomía y depende del tipo común, es decir, de la conciencia colectiva, que presiona, determinante, sobre los individuos que, a su vez, sienten la necesidad de la asociación por razones mecánicas, impuestas desde fuera, por proximidad, por parentesco. Y de la misma forma que iguala las conciencias, también los individuos están sometidos al influjo de una tendencia que los asemeja a unos con otros. La norma, el derecho, juega un papel primordial en la regulación dinámica individual en el conjunto de la sociedad. La solidaridad mecánica se rige por un derecho sumamente restrictivo, con una eficacia coactiva muy visible e intervencionista, que uniformiza las prácticas sociales, y restringe el juego de la propiedad privada.

Dentro del carácter siempre externo y coercitivo que Durkheim atribuye a la inserción del individuo en la sociedad, el modelo de solidaridad orgánica representa una notable flexibilización de los rasgos homogeneizadores de la comunidad primitiva. Los lazos de integración primigenios se van debilitando paulatinamente a medida que introduce la división del trabajo, que crea una solidaridad distinta, de carácter orgánico. Ahora ya, los individuos son diferenciados, y la conciencia colectiva pierde vigor, abriendo paso a la presencia de la conciencia individual. El derecho que corresponde a este modelo es más distributivo que coercitivo, dentro de los parámetros durkeimianos. Y el sentido de la obligación social que pende sobre el individuo ya no se impone tanto por la compulsión coactiva, como por la adaptación de

la persona al sistema, por la aceptación del tipo de sociedad en la que se integra, que termina por ser de tal magnitud que es aceptada en el interior del actor creando un sentimiento de reconocimiento moral. La individualización de la vida social, por decirlo así, privatiza la propiedad, que pierde su condición común, como hemos sugerido, cuanto más se personaliza la existencia. La solidaridad se extiende tanto como crece la profesionalidad: se es solidario con los otros trabajando en la función especializada que uno ha desarrollado.

La iniciativa de Durkheim tuvo un influencia perdurable. Mead, en una momentánea revisión de su discurso socializador, se detiene accidentalmente en el individuo, y hace, también, una distinción de dos modelos de sociedad, primitiva y civilizada, que reproducen, en síntesis, las alternativas durkheimianas. Del mismo modo, Tönnies, deposita en dos prototipos, comunidad y asociación, la explicación del desarrollo social, y la contemplación del despliegue individual. Los lazos constitutivos de la comunidad están formados por los vínculos de consanguinidad, la tierra, la vecindad, el sentido espontáneo y sentimental de la existencia. La asociación, por el contrario, se enclava en la vida urbana y cosmopolita, el intercambio económico, la capacidad convencional y la concepción racionalista. La persona evolucionada encuentra en la asociación el medio de asentamiento que, sin embargo, en la comunidad requiere de individuos sumamente dependientes, y por ello, indiferenciados. Y poco antes, Spencer había hecho también una clasificación doble de los modelos sociales según su sencillez o complejidad. Una idea, en última instancia que, en realidad arrancaba de Comte.

La relevancia que Durkheim otorga a la división del trabajo en la evolución social no obedece a una simple cuestión de enfoque personal, sino que, por el contrario, posee un fundamento sólidamente enraizado en la naturaleza humana. Adam Smith había fijado su atención en este asunto, en *La riqueza de las naciones*, enfocándolo con un punto de vista económico. La división del trabajo, diría, es una consecuencia de la capacidad de intercambio de cosas, que a su vez, no expresa sino las facultades que se derivan de la razón y del lenguaje. Sin ella no existiría inteligencia, ni habilidad, ni maestría. Todo hombre tendría que saber de todo y hacerlo todo. Es decir, todos serían conocedores de lo mismo, trabajadores de lo mismo, y por tanto, ignorantes de lo mismo, y semejantes en la ignorancia, en el conocimiento, en la posición ante la vida. En términos puramente productivos, a los que Smith atendía con prioridad, el resultado de la división del trabajo en la multiplicación, abaratamiento y calidad de los productos no necesita mayor explicación. Anotemos que es ésta una cuestión largamente meditada. Platón, en *La*

República y Aristóteles, en la *Política*, ya habían hablado por extenso de ella, hace casi dos mil quinientos años.

Durkheim, pues, tenía razón en cuanto a sus extraordinarios efectos en el modelo de solidaridad orgánica, y en su repercusión en el progreso social y en la diferenciación individual. Pero, asumiendo esta parte de su discurso, hemos de añadir que tenía una razón técnica, acorde con el enfoque general positivista de sus ideas sociales y, en concreto, de su concepción del hombre, del papel del individuo. La crítica de Marx a la división del trabajo adolecía de una limitación en cuanto a las consecuencias derivadas de tal medida en el progreso de los pueblos y en la dignificación de las condiciones de vida del trabajador, y era, en este sentido, completamente obsoleta y conservadora. Pero, sin embargo, era acertada, incisiva y profunda señalando la dependencia mecánica de un quehacer deshumanizado, el sometimiento del hombre a los imperativos de la producción, la enajenación en el trabajo, en las cosas y, tal vez, sobre todo, abriendo una perspectiva sobre los efectos de la tecnificación de la conducta, de la profesionalización, de la especialización. Es en esta otra dimensión donde percibimos el carácter alienante del trabajo, la reducción de la moral a una escala corporativa, la instrumentalización del hombre por la técnica y por los objetos. No es posible hablar de progreso social, tal y como se ha producido en la modernidad, sin contemplar esta perspectiva errática del entendimiento humano, este reduccionismo que, paradójicamente, ha hecho avanzar el conocimiento de una forma vertiginosa, al tiempo que ha ido limitando a los individuos a un talento, cada vez, más especializado, más parcial y, en cierto sentido, más desconocedor, si se nos permite la expresión, de los otros dominios. Ciertamente es que la división del trabajo ha hecho al hombre más libre de lo que lo era en la sociedad preindustrial, pero no por ello deja de ser verdad que le ha sometido a nuevas servidumbres, que al abrirle desconocidas perspectivas le ha cerrado otras, emparejando su tipo de función en la sociedad, progresivamente, más profesionalizada, con un tipo de formación humana, crecientemente, tecnocratizada.

Por ello, no sería descaminado apuntar una ruptura en el doble proceso de socialización e individualización centrada en una consideración de las causas que contribuyen a destacar los aspectos externos del individuo, y aquéllos otros que, por el contrario, tratan de penetrar más en su formación integral, en su sensibilidad moral. La división del trabajo se encuentra al principio de una cadena cultural, en la que los eslabones de dimensión económica tienen una gran importancia, que influye en el individuo y en sus comportamientos desde el exterior, con el ánimo soterrado de objetivizar su personalidad, es

decir, de hacerla externa, por un lado, y de funcionalizarla, de simplificarla, de cosificarla, por otro. Todo ello, pues, sin merma de su integración social, ni del resultado solidario orgánico de sus actos. Pero, en flagelante contradicción con esta consideración de la persona descubrimos una línea de entendimiento de la convivencia asociada y de estimación de las facultades individuales que llegan al sujeto más en su interior, y tienden a adiestrarle en la interpretación de las causas, del significado de la existencia. A dotarle de una mayor aptitud valorativa, a prepararle para que se enfrente con el exterior con las herramientas de su juicio propio. Por fuerza, este individuo es eminentemente crítico, y por lo tanto, antiespecialista o, por mejor decir, defensor de la técnica y de la maestría profesional, como ramas vivificadas del saber y conquistas de la inteligencia, mas sometidas al criterio de una conciencia humanista que ordena la dirección del mundo y antepone el significado de las cosas a su apariencia superficial.

II OPCIONES RESTRINGIDAS

Como vemos, en las sendas de comunicación del hombre hay una serie de puntos cardinales que han constituido el asiento del marco antropológico en el amplísimo espectro de la sociedad. Estos focos medulares han propiciado una tensión entre las ideas contrapuestas de hombre cooperativo, socializado e individualizado, y hombre socializado, masificado y despersonalizado.

De estos enclaves, dos son particularmente destacables por su incidencia en la vida social y en la caracterización del individuo. Uno de ellos, es la propiedad, que tiene una connotación original económica, pero que se traduce socialmente, en términos generales, por su repercusión en la clase, o en el status, según se presenta en su forma común o privada. El otro, como ya hemos comentado, afecta a la manera activa de estar el hombre en el mundo, tal como actúa y se manifiesta en su disposición cotidiana de ganarse la vida y de transmitir su conocimiento particular de la existencia. Lo hemos denominado ya profesión, en páginas anteriores, e implica una concreta racionalización de la capacidad del individuo en orden a su adiestramiento en algo, a su especialización. Ya hemos insinuado las dos vertientes, emancipadora y mediatizadora, de esta facultad, y habremos de insistir, todavía, en el tema, de una forma un poco más atenta. Recordemos, de momento, que la racionalización de la conducta en el sentido de la búsqueda prioritaria de satisfacciones materiales, requiere una adaptación ya no, al conjunto social solamente, sino, al sistema, una integración adecuada a la aceptación de un modelo de vida, de unos determinados valores. Esta socialización del indivi-

duo es lo que llamamos orientación, y es inseparable de esa racionalización del comportamiento, profesionalización, y de la conquista de status, u obtención de derecho de propiedad, o recompensas, como gusta de decirse con un lenguaje un poco más sofisticado.

El lugar que ocupa el status en la teoría social es de tal relevancia que constituye una de las ideas centrales de todo enfoque que se lleve a cabo sobre el hombre en la sociedad. Cualquier consideración que se haga sobre el concepto de status descubrirá que regula, a través de la propiedad, una de las expresiones de la individualización humana, negando otras, e interfiere, decisivamente, en la historia del capitalismo industrial, en el debate, quizá más sostenido, acerca de la propiedad colectiva. Ha sido un factor de dinamismo, cuya dimensión se ha impuesto en el mundo, a finales de este siglo, y su filosofía está infiltrándose en pueblos, sociedades y mentalidades atrasadas con una efectividad vertiginosa. Refleja la cara brillante, móvil y renovadora del capitalismo, y es, al mismo tiempo, el motivo de reflexión preocupada sobre una sociedad, enriquecida, materialmente, pero escasa de ideas originales, en la que ya sólo se aplaude el triunfo del logro económico, y en la que sólo se entiende la concordia humana como consecuencia de la abundancia material.

En cualquier caso, su trayectoria en el pensamiento moderno es tan fructuosa y discutida como la relevancia que ha llegado a tener. Durkheim supo destacar la trascendencia del status con toda su carga utilitaria puesta a disposición del individuo: “Toda la vida económica, tal como la conciben y explican los economistas, sobre todo la escuela ortodoxa, depende en definitiva de este factor puramente individual, el deseo de riquezas”. Los intereses económicos son, también, los que condicionan el destino personal, en el análisis que Weber hace de la movilidad social, si bien, la complejidad de su enfoque cultural le confiere al status una magnitud más ambivalente. Y Pareto, con su realismo desenmascarado, no sólo atribuyó al interés personal en la riqueza, al bienestar y los honores la causa fundamental de la movilidad, sino que vio en ello la base del equilibrio social.

En la literatura española de la Ilustración, la figura de Jovellanos es muy representativa de la influencia de la economía en el progreso y la armonía de los pueblos. En su *Informe de Ley agraria*, defiende la propiedad en una doble función de renovación social y de afirmación del individuo, y aconseja el estudio de la economía para combinar el interés público con el privado, y construir la estabilidad de las sociedades “sobre la fortuna de sus individuos”. Y en una tradición ideológica muy distinta, La Sagra percibió con toda claridad la necesidad del capitalismo naciente, a mediados del XIX, de legiti-

marse, haciendo partícipes de la riqueza a quienes, hasta entonces, habían sido perjudicados por su mala distribución.

Sin embargo, una desigualdad superable, calculada, constituía la mejor garantía de la excitación al trabajo, de la individualización del deseo de mejorar, y del establecimiento de una competencia entre los trabajadores para ir conquistando posiciones en los beneficios materiales. También Balmes, que fue una figura señera del catolicismo en el despegue de la Revolución industrial, y que aglutinó la aceptación de la filosofía liberal con la inquietud de la Iglesia en las cuestiones sociales, impulsó juiciosamente el reparto de la riqueza, como forma de mejorar la situación de las clases trabajadoras, de contener sus iras reivindicativas, de propiciar un acceso generalizado a la propiedad que sirviera de equilibrio entre las tensiones sociales y favoreciera el derecho individual a su disfrute.

Ya sabemos de la función de la propiedad en la sociedad civil que Locke defiende, en la que constituye un derecho natural del hombre que, sin embargo, depende del esfuerzo personal, del trabajo realizado, que es el que legitima la condición de propietario. Y también conocemos cómo Locke fundamenta ese derecho a la propiedad en lo que pudiéramos llamar útil para quien la detenta, y no abusivo para con los demás. Hegel, igualmente, en su estudio sobre la sociedad civil, se refería a la propiedad como a uno de sus requisitos constitutivos, si bien, con un cierto cinismo, unía a su acumulación, la existencia paralela de su escasez, introduciendo, implícitamente, un debate de clases, con la convivencia de dos sectores contrapuestos, los ricos y los no propietarios.

En Stuart Mill, pulsamos cuán viva e intensa es la defensa que hace de las cualidades morales de la persona, y cómo vincula la libertad individual con la libertad económica, hasta el punto, de que restringir ésta, en el comercio o en la producción, supone coaccionar a aquélla. Sin embargo, aunque el librecambismo es la tendencia dominante de su exposición, conviene no menospreciar las restricciones que aconseja a sus excesos, en lo tocante, por ejemplo, a la educación gratuita par los desfavorecidos, o a la asistencia sanitaria generalizada. Un tipo de proteccionismo social que, desde luego, dista mucho de algunos postulados liberales incontenidos, como pudieran ser los spencerianos, o los que, en nuestros días, se atreven a sugerir los más destemplados misioneros del mercado.

Pero es lo cierto, en cualquier circunstancia, que el gran debate que se ha producido en el intercambio ideológico, en los últimos dos siglos, sobre la propiedad, como eje exclusivista de las formas de concebir la vida, ha experimentado una fuerte variación en estos años que estamos viviendo. Los abu-

sos que el capitalismo ha cometido históricamente en la defensa e imposición de la propiedad privada, y su ductilidad para remozarla y popularizarla, no son mayores que la desmesura con que se ha tratado de suprimirla a lo largo de la experiencia socialista que, desde la Revolución de Octubre, se ha mantenido hasta la caída del muro de Berlín. Ha sido la hipertrofia del poder omnímodo erguido sobre las ruinas del capital, con el señuelo del socialismo, lo que ha creado un culto a la opresión y a la obediencia ciega a las jerarquías gobernantes, al margen de la sabiduría, del sentido común y, sobre todo, de la libertad, y lo que ha herido profundamente la idea animadora de la socialización de la propiedad, y ha excitado el ansia universalizada de poseer, de hacer de ella un derecho inviolable, como decían algunos de los pensadores sociales que hemos traído a la memoria, que, sin embargo, durante tanto tiempo han reclamado nuestro desdén y nuestras descalificaciones, no siempre suficientemente sutiles.

El hecho es que hoy, el debate sobre la propiedad se ha reabierto, pero, no ya, con los acentos críticos que tuvo en el siglo pasado, y que ha tenido durante la mayor parte del presente, sino con una aceptación unánime que arrastra en nuestra opinión, la peligrosidad de todos los excesos a que puede conducir su imperio descontrolado, pero, también, la ventaja de plantear la discusión sobre su naturaleza sin impedimentos ideológicos anatemizadores. Esta situación nos induce a pensar sobre la propiedad privada, viendo muy lejos, la utopía, tantas veces renacida, de su extinción. Ni hoy, ni mañana parece posible que el hombre viva armoniosamente sin que se le reconozca el derecho a la propiedad. Otra cuestión es cómo se entiende ese derecho, y qué límites puede tener.

Pocos pensadores, como Tocqueville, se adelantaron a su tiempo en este terreno con una perspicacia y una penetración tan encomiables. Su *Democracia en América* sigue siendo una de las obras maestras para entender el tránsito de la vieja a la nueva sociedad surgida tras la Revolución francesa, con su mensaje democrático y su llamada de atención, no tanto por las amenazas revolucionarias, como por la incapacidad de los antiguos beneficiarios de la propiedad para acomodarse a los nuevos aires, teniendo el talento de poder seguir siendo ricos ampliando la base social de la riqueza, y evitando así su autodestrucción.

En efecto, su contacto con la realidad americana le hace descubrir que es la extensión de la propiedad, y el sentimiento común de respeto hacia ella, lo que crea en la conciencia de los ciudadanos una actitud de rechazo hacia las aventuras revolucionarias de cuño europeo. A ello une la observación del ansia de riquezas convertida en el principal instrumento de transformación

social. Un deseo de enriquecimiento que, lejos de ser condenado, como había sucedido en la Europa medieval, era alabado por todos, si se ceñía a los principios del rigor puritano.

Tocqueville se refiere al problema de la riqueza en la metamorfosis de la sociedad humana aceptando el pragmatismo fatalista de que el anhelo de bienestar es una consecuencia de la sociedad democrática extraída de lo más genuino del corazón humano. Pero, lo que nos interesa destacar ahora, es que a partir de esta constatación enuncia los elementos de una teoría de la riqueza, que es, en realidad, una propuesta de adelanto a la visión revolucionaria de contenidos utopistas. Así es como configura la noción de status, como móvil de innovación social, contrapuesta a la idea de grupo o clase, blandida ya en el fermento de la conciencia revolucionaria socialista. No nos sorprende en el noble normando, escocido por el radicalismo político en su propio país, su predisposición reformadora. Lo que despierta nuestra curiosidad, intensamente, es la flexibilidad de su inteligencia para vaticinar el futuro del capitalismo y acoplarlo a la naturaleza del individuo. Algo que también atisbó Durkheim, aunque de forma mucho más sesgada y rígida, nos parece, cuando vio en el deseo de felicidad el auténtico estímulo del progreso, y reconoció en esa apetencia la necesidad de poseer cosas que estaba directamente relacionada con las consecuencias de la división del trabajo.

Hablamos de la felicidad humana, y conviene que no nos llamemos a engaño. La riqueza hace feliz, sí, pero hasta dónde, en qué medida. La abundancia satisface a quienes la echan de menos. Por ello, ser rico ha sido siempre la meta de los que son pobres. Pero el problema que ha planteado el capitalismo en su filosofía, no es sólo dejar de ser pobre sino ser cada vez más rico, dar contenido a una ambición que no conoce límites. Y es aquí, donde la búsqueda de esa naturaleza excitable del ser humano ante la riqueza que tanto han propalado los abanderados de la causa capitalista, se convierte, con frecuencia, en una simpleza caricaturesca. Una vez que se ha cubierto lo necesario, que el hombre ha dejado de padecer estrecheces, que su existencia está protegida en condiciones de dignidad, de libertad, de independencia, de acceso a los bienes materiales y culturales que la sociedad moderna puede ofrecer, y que, sin duda, en el futuro serán todavía más amplios, el debate de la propiedad privada se puede convertir, fácilmente, en una disputa sobre la avaricia. Y ya no sobre la abundancia, sino sobre el poder y sobre la destrucción de la naturaleza.

Es arriesgado, por eso, creer que la simple posesión aumenta la felicidad. Hasta cierto punto, sí. A partir de entonces, es cuestionable. Depende de la idea que tengamos de la vida. Del modelo de hombre que constituya nuestra

meta. No menospreciamos, de ninguna manera, el tipo humano que ha surgido de la riqueza, trabajando durante, ganando sus derechos civiles, aguzando su inteligencia, conviviendo democráticamente. Sin embargo, el trance de luchar para poseer, al que conduce el sentido del capitalismo más agresivo y en el que, de una y otra forma, nos vemos obligados a desembocar, tiene consecuencias absolutamente irracionales que pueden convertir la vida en un disparate. Una pugna codiciosa absurda detrás de cuya escenificación la persona no es nada sino entra en el juego. Porque la riqueza colma muchas cosas pero no todas. No todas las del hombre libre, verdaderamente. Ya que también, y Durkheim lo sabía, crea una dependencia, una instrumentalización, una insatisfacción. Ese hombre modélico, convertido en máquina tragaperras, que quisieran muchos ver incontestado, a veces se cansa de la riqueza por la riqueza, de los objetos, de la abundancia que nunca acaba. En la reflexión espiritual sobre esta dinámica materialista en la que estamos envueltos, puede estar oculta la respuesta del futuro al debate sobre la propiedad que hoy parece tan sosegado.

Recuperemos, no obstante, el tono del sonido durkheimiano en una de las figuras que con más constancia ha trabajado para conjuntar el trinomio individuo, propiedad y sociedad. Parsons, en efecto, sitúa al sujeto en la base del sistema social, cuya condición imprescindible de funcionamiento es el orden, que implica, un sistema estable de intercambios, lo cual requiere que haya algo que permutar para que todos los actores se sientan satisfechos. Aquí aparece la propiedad privada como forma de recompensa. Y la recompensa es, en la obra de Parsons, el elemento fundamental de la integración social. Las recompensas movilizan los status, encauzan las normas, delimitan el espacio del orden, son los puntos de referencia básicos que ayudan a ejercer el control, y hasta, con su rechazo o apatía, delatan a los desviados.

En cierto modo, no es exagerado afirmar que la comunidad ideal parsoniana coloca a las personas en función de las recompensas. A través de ellas se hace poseedor de algo a alguien para que a cambio se integre en el sistema. Cuanto más se perfecciona el ciclo, más se decanta el modelo de intercambios -capitalismo-, y más se perfila el objetivo último: la creación de una sociedad de consumidores. Y si el símbolo inscrito al final del recorrido es el del dinero, la remuneración, la regla inviolable de comportamiento es la lealtad al sistema social.

Pero, como ya hemos sugerido con anterioridad, la discusión sobre los atributos del status no orbita solamente entorno de la adquisición de diferentes posiciones individuales, sino que, apunta, también, a la invalidación del germen de impugnación que subyace en la noción de clase de filiación

marxista, dando rienda suelta a un tipo de individuo convertido en permanente buscador de oportunidades. Y cuando hablamos de recompensas, de oportunidades, en este lenguaje tan legitimador del mercado, estamos hablando, básicamente, de recompensas materiales, de estímulos lucrativos, o conducentes a la obtención de lucro. Las recompensas morales existen, también, en el espectro del capitalismo, y son muy numerosas y variadas, debido a la herogeneidad de su intramundo y a las condiciones de libertad en que se desenvuelve, pero tienen límites muy acotados, porque el estímulo moral conduce, irremediamente, a la desviación crítica, y de esta, a la impugnación del sistema. No hace falta que recuerde que similar procedimiento ha funcionado en el extinto sistema socialista, sólo que de forma más tosca, opaca y brutal, y que ello no desautoriza la argumentación precedente. Recordemos, tan sólo, para no menospreciar la enjucia de nuestro enfoque, que Parsosns considera el status “como la unidad estructural más importante del sistema social”.

La concepción de la persona en el darwinismo social acentúa los rasgos del carácter competidor que se incuba en la lucha por la vida de un liberalismo radicalizado, y convierte al individuo en superviviente de una permanente pugna en la que la propiedad se sacraliza. El modelo social de Spencer exige un prototipo humano probado en las aguas turbulentas de los naufragios, como el más resistente entre los rescatados. De ahí que su ideal de sociedad, muy adecuada para los tiburones capitalistas de principios de siglo, fuera aquella que se desarrollara naturalmente, como resultado de una confrontación de la que salen triunfantes sólo los más enérgicos. Spencer fue impulsor de un individualismo no cooperativo, que se encuentra en el extremo opuesto de nuestra reivindicación del individuo, y no sólo por las cualidades de buscavidas retador que posee su ejemplar humano, sino, más aún, por la burda manipulación que se hace, en su teoría, para transformar competencia, aptitud, laboriosidad, en rapacidad y atropello.

Es el caso, que estos influjos belicosos en la relación entre individuo y status, entre propiedad y sociedad, vienen de la mano de otros prismas que encuadran el tratamiento del status con una proyección muy zoila. Veblen lo estudió como un factor de disolución de la vida colectiva, y símbolo sobresaliente del ánimo depredador del capitalismo más pugnaz, que implicaba un acoplamiento de servidumbre y de dominio. En el status se proyectaba la demanda de atomización individualista que requería la sociedad competitiva, y el tratamiento que hace del tema, tan amargo, explica su poca fortuna en la larga lista de reconocimientos académicos.

También Simmel que, tal vez, tuvo una semejanza con el sociólogo americano en la originalidad y la rareza de su ideario, dejó, en su sugerente *Filosofía del dinero*, algunas ráfagas muy equívocas sobre ciertas formas de acceder a la propiedad. Dentro de una opinión general favorable al carácter democratizador e igualitario que subyace en la implantación del dinero, destacó la lucha por la propiedad en la economía premonetaria, y resaltó los signos de honorabilidad del robo, en los tiempos primitivos y la legitimidad de la piratería, ya muy cerca de nosotros, como ejemplos de la adquisición violenta de fortunas opuestas al intercambio comercial monetario de reconocimiento oficial, en el que el dinero produce esa nivelación, que sólo es desequilibrada por la cantidad, más no por su naturaleza.

En la sociología americana contemporánea encontramos otro ejemplo, lúcido e incisivo, a cerca de este motivo, en la obra de Robert Merton. La riqueza es, así mismo, una meta superior que, sin embargo, invita a transgredir las normas establecidas para su consecución. Por eso, se fija en la creación de las grandes fortunas americanas, por medios ilegales, y en el reconocimiento social que acarrea el poder económico. Pero estos mismos valores de estimación y respeto, son la fuente de la que mana la marginación. Si la mayor tentación social es la riqueza, hacia ella se va, por cualquier procedimiento. De manera que la culminación del éxito induce a la transgresión, tanto como el desprecio de la riqueza, al fracaso.

En una corriente de aproximación antagónica, no sólo en los aspectos censurables de la riqueza, sino, incluso, en su dimensión innovadora, Marx criticó, duramente, la cobertura moral del capitalismo, cuya ciencia de la riqueza, la Economía Política, como gustaba de denominarla, no era, sino el compendio de la cultura puritana, ascética y usurera, a la vez. Pero Marx desarrolló una doble proyección frente al dinero, la riqueza, la propiedad, en la que se observa tanto el sesgo denso y trascendente de su análisis, como una carencia de frescura ideológica para poder detectar el progreso futuro del capitalismo y sus propiedades innovadoras. Por eso, junto a toda su obra de impugnación del capitalismo y de sus procedimientos, echamos en falta la percepción dinamizadora de la propiedad, el protagonismo que en el embite del capitalismo por su renovación posterior iba a tener la riqueza, a la que Marx contempló, a menudo, con una satanización católica, como algo maldito per se, circunstancia que veló su predisposición analítica, e imposibilitó que sus negros vaticinios sobre el porvenir capitalista y su segura desaparición, se cumplieran. Fue la ceguera de Marx en su estudio de la propiedad y de sus diversas modalidades, la que precipitó su doctrina en el abismo de unas

predicciones catastróficas sobre el progresivo empobrecimiento de las clases trabajadoras y la inminente destrucción del capitalismo.

Y varias de las ausencias que son tan visibles en Marx, en su contacto con el dinero, las encontramos desveladas en Simmel, en algún grado de esclarecimiento, que operaría sobre el sujeto obligándolo a concentrarse en sí mismo, al mismo tiempo que a extender su círculo de relaciones. De manera que, entonces, el dinero individualiza, a la vez, que socializa. Vuelve a la persona hacia su propio destino, y la une al de los demás, en el que adquiere su función cambiaria. Simmel también destaca la energía democratizadora que ha generado el dinero, históricamente, representando el papel de un poder simbólico interclasista. Por eso, la relación personal de sometimiento del trabajador al patrono, se transformó en una relación contractual objetivada mediante el pago de un salario.

A la creación del dinero se debe su capacidad para introducirse en las relaciones sociales igualando a individuos de clases distintas: a la postre, el dinero del humilde es tan bueno como el del poderoso. Puede ser menos, pero no peor. Por eso, decía Simmel que la aristocracia había rechazado el negocio del dinero como degradante: el campesino se elevaba de posición comprando por dinero, mientras que el terrateniente se rebajaba al verse obligado a utilizar un instrumento de intercambio que ya no dependía, estrictamente, del poder histórico de su propiedad. E igual que le exonera del vasallaje, y le ayuda a adueñarse de su vida, por así decirlo, el dinero independiza al individuo frente al grupo. Le concede una libertad de acción que, sin él, no sería tan decisiva. Pero Simmel no soslayó la ambigüedad social que se produce entorno al dinero, y cómo a través de ella el individuo, al tiempo que se libera, entra en un proceso de dependencia, de sometimiento a la economía, a las reglas de la propiedad, y a los códigos de la adquisición de riqueza.

De manera, que, de nuevo, volvemos a encontrar al individuo afirmado en el capitalismo, y mediatizado por sus leyes inexorables. La globalidad de ese ciclo en el que la relación entre persona y economía es muy intensa hay que captarla desde el momento histórico en el que se producen los cambios de mentalidad que caracterizan toda la etapa renacentista. E insistimos en la mentalidad como palanca impulsiva, porque es nuestra convicción, que los grandes planteamientos intelectuales, de todo orden, que tienen lugar durante el Renacimiento son, absolutamente esenciales para comprender el desarrollo ulterior de ese ciclo, en el que el hombre y la sociedad se ven inmersos, y en el que la ciencia y la economía han adquirido un protagonismo prioritario.

En el Renacimiento se abre de par en par la ventana del mundo ante la persona, y se consagra al individuo como interlocutor de la vida. El arte, la ciencia, la religión se mundanizan. No necesitan ya clamar por una alusión mitológica, o teológica, ni buscar un pretexto intercesor, sino que se autentifican en el descubrimiento del sujeto, que pasa a ocupar el lugar del héroe. En la pintura, en la arquitectura, en la literatura, en la medicina, en la astronomía, contemplamos el devenir de este proceso de endiosamiento humano, en el que tanta fuerza tiene el culto al espíritu y la pasión por el cuerpo. Nunca antes se había admirado con tanta libertad, con tanto gozo, y con tanta conciencia, la unificación mundanizada de los dos fundamentos de la existencia individual: el cuerpo y el alma. Ni tampoco con tanto entusiasmo se había aventurado el destino, porque en los augurios desplegados a su alrededor y bajo su influencia, se creían detectar los secretos de la existencia: el conocimiento, la fe en la potencialidad del emprendimiento humano. También la economía se hizo partícipe de esta relevancia del individuo cosmopolita y descubridor, y se universalizó, se hizo, de todos, o al menos, se insinuó para todos, a través del dinero, como hemos visto.

Este espectáculo de artificios luminosos celebrando el renacimiento, nunca mejor dicho, del ser humano, tenía una sonda profunda de auscultación, que no era otra que el conocimiento racional. La aplicación de la razón a la vida, nos atreveríamos a decir, que es el instrumento que se encuentra en la base de todo el conjunto de ese ciclo al que hemos aludido. La aplicación de la razón, pues, a la nueva forma de estar la persona en el mundo, de conseguir que las cosas del mundo fueran para la vida de las personas. El arte, la economía, la ciencia, adquirirían sentido en la glorificación de ese contacto entre mundo y persona. Y también la religión, sin perder su protagonismo, dejaba de ser una invocación puramente incorpórea, para convertirse en terrenal, para mundanizarse y seguir la suerte del creyente de nueva acuñación.

El arranque de la meditación weberiana sobre el sentido de la historia, la relación del hombre con la materia, la recepción de las ideas parte, precisamente, de este punto de encuentro entre la introspección y la expansión. Dos características sobresalen en la interpretación del individuo modélico de Weber: la racionalización y la profesionalización. La segunda es consecuencia de la primera, y ambas constituyen la espina dorsal del esqueleto sobre el que se forma la imagen de la modernidad impulsada por el capitalismo. La racionalización se aplica mediante el cálculo en el trabajo y en la conducta. La abstinencia que exige el racionalismo puritano sistematiza el comportamiento del creyente mediante una laboriosidad que conduce a la salvación,

ya que, como sabemos, ésta sólo se consigue en el mundo, no contemplando, sino actuando, no en fugaces actos de contricción, sino en vidas enteras de diligencia sin desmayos. Es el sentido profesional que brota de la devoción religiosa reformada el que concentra las energías que el creyente pone en cumplir su deber en el trabajo con la convicción moral de que sólo así honra a Dios. Y esta certidumbre implica, también, una conformidad con el destino que no indaga más allá del trabajo bien hecho. Al devoto puritano no le es dado preguntar por qué es desigual. La igualdad con sus semejantes la consigue con su profesionalidad. Igualdad en dedicación, igualdad en devoción. Emulación de los mejores en diligencia, en aplicación, mas no en el disfrute de los mismos bienes. Las desigualdades de la vida demandan su obediencia, su disciplina, su sometimiento, nunca su rebeldía.

He ahí cómo el individuo crea el capitalismo y se precipita en la construcción de la Edad Moderna dignificándose a través de la razón, metodizando su existencia en la laboriosidad y la conducta ascética, profesionalizándose, es decir, especializándose, poniéndose al servicio de la producción material y de la creación espiritual, generando riqueza y técnica, aceptando un código de comportamiento social estricto que le proporciona abundancia y dimensión de pertenencia a una comunidad..., y que le ata. Le ata a la riqueza, a la razón, a la técnica, al orden establecido. Marx vio el lado negativo de esta situación con la rotundidad que acostumbraba a emplear para descalificar las opiniones adversas, cuando, en los *Manuscritos*, bramaba contra la Economía Política, la ciencia de la industria maravillosa que había creado su verdadero ideal en “el avaro ascético, pero usurero, y el esclavo ascético, pero productivo”. Estamos hablando de un tipo humano, de todas formas, convertido en eslabón de una cadena interminable que ya no se puede romper. Así, pues, le hace libre, por un lado, qué duda cabe, pero le encarrila su libertad en una dirección única, de la que no podrá apartarse. Tal vez, en resumen, la paradoja estereotipada del hombre moderno. Muy libre, muy dueño de su destino, muy polifacético, pero muy integrado, muy condicionado, muy limitado.

Durkheim no alentó la clase de prevenciones que caracterizaron a Weber, siempre tan sobrecogido en la lucidez de las contradicciones que observaba a cada paso. El problema de la profesionalidad no es que lo acepte con fatalismo, como éste, sino que lo utiliza como una medicación para atajar los males de la dispersión, del humanismo, del enciclopedismo, de la interpretación. La profesión en Durkheim es el resultado deseado de la división del trabajo, el tecnicismo. Sus comentarios, a este respecto, en *De la división del trabajo social*, no hacen sino resumir la línea maestra de su pensamiento sobre el

papel de la persona en el mundo: “Hemos pasado el tiempo en el que pensábamos que el hombre perfecto era el que..., encontraba un medio de reunir y condensar en sí lo que había de más exquisito en la civilización”.

Ese tipo humano, moral e intelectualmente ambicioso y disconforme, permanente problematizador, por tanto, el orden de las cosas, de su propia incardinación en la sociedad, del rumbo de sus negocios, no le merece más que la suspicacia y la vigilancia de sus derroteros: “Desconfiamos de esos talentos demasiado móviles...”. El universalismo del individuo ilustrado, la inquietud del pensador, del filósofo, del artista, del hombre llano insatisfecho, son recogidos en la sociología de Durkheim con toda clase de reprobaciones, de sospechas, de incomodos. Ni son convenientes para fundamentar y sostener el modo de vida del capitalismo industrial, ni son benéficos. Su comportamiento, antes al contrario, es un buen ejemplo de inmoralidad, de falta de destreza, y de ausencia de entusiasmo colectivo, en la tarea superior de la producción y del acatamiento del sistema. El tipo del futuro ha de ocuparse de rendir en el trabajo, en una misión delimitada, que “se consagra a ella, que realiza su función, que ocupa su lugar”. Así se hace individuo, así se hace merecedor de la sociedad, así se gana una altura moral que, en otro caso, no poseería.

¿Cómo se consigue la fecundación de este modelo humano, que es el resultado, al mismo tiempo, de tanta energía y de tantas renunciaciones? ¿Cómo se logra encontrar un recurso de orientación para que tantas fuerzas dispersas se unifiquen, y tantas voluntades se replieguen?. La alquimia durkheimiana, que sienta los fundamentos de una doctrina social que no ha cesado de proliferar, demanda la aceptación de un estado de cosas, de un modelo de organización. Quiera o no, el individuo habrá de someterse a ella. Tras este acto votivo de sacrificio indiscriminado, se ofrece el pacto, el acuerdo, el consentimiento. Nadie pregunta el por qué de las cosas, pero una vez sometido a su disposición, se establecen cláusulas de acomodación, se admiten opiniones. Por esta razón, la socialización adquiere una relevancia tan precisa en la teoría durkheimiana. Por eso, el impacto de la sociedad en el individuo es, en su pensamiento, tan duro, tan crudo, tan coactivo. Es un camino trazado hasta en sus más mínimos detalles, para conseguir un arquetipo concreto de actor que esté a la medida de una fórmula social específica.

La receta de Durkheim no ha dejado de producir efectos, ni de atraer seguidores. Prácticamente, el grueso del legado funcionalista de mediados de siglo, e incluso, algunos despuntes significativos en la actualidad, beben las aguas del maestro positivista. En su alegato en pro de la consolidación del sistema social en la incierta encrucijada de posguerra, Parsons acudió, sin des-

mayo, al hontanar de la inspiración durkheimiana, para trazar las líneas maestras del perfil individual adecuado al prototipo social deseado. También en él la socialización es la columna vertebral del “proceso de adquisición de orientaciones precisas para funcionar satisfactoriamente”. Quiere decirse, para asumir las disposiciones del esquema normativo. Por eso, se refiere a la necesidad de que exista un “sentimiento de adecuación” que facilite ajustarse a las expectativas, y por eso, igualmente, la inadecuación entre individuo y sociedad, es tratada como anormalidad. El límite entre lo que se puede y lo que no se puede hacer consiste, muy gráficamente dicho, en “no pasarse de la raya”. No hay que asustarse, todo grupo organizado establece en estos términos las fronteras de la permisividad. El problema es que nosotros estamos discutiendo sobre algunos aspectos de la vida del hombre en la sociedad, y nos encontramos con estas premisas. Y, también, que esa raya imaginaria que dibuja Parsons en el guión de las personas, deja a un lado todo lo que favorece la consolidación del sistema, y al otro, cualquier signo, cualquier gesto que se atreva a ponerla en entredicho.

De ahí que las expectativas creadas en las cercanías de lo que se puede hacer, desemboquen imperativamente en la cuestión del orden que, a su vez genera el ansia de conformidad, que es una condición básica para la estabilización del modelo. Si la disconformidad prende entre los actores, el orden se pone en peligro. De forma que al actor ideal no le está permitida la aventura de la desavenencia. Hay una línea, también, trazada para observar la disconformidad, y el paso de la tolerancia a la desviación es casi imperceptible. En el caso de Parsons, además, extremadamente rígida, porque, plantea el problema de la desviación y de la conformidad, como una materia central e inflexible.

Por ello, no sorprende que en su perspectiva, el funcionamiento de la sociedad no requiera la satisfacción de las necesidades de todos sus miembros individuales, sino las de una proporción de la población considerada suficiente, y adecuadamente motivada para adaptarse al sistema, manipulada. Del éxito o del fracaso de esta cosmética emergen las ideas de orden y de desviación, siendo así, que la adaptación del individuo al sistema confirma la premisa del orden, y el desarraigo lo perturba, convirtiendo al sujeto en desviado, en anómico. Todo ello conduce al problema de fondo que subyace en el pensamiento parsoniano, que es, en realidad, el de la adecuación o inadecuación, la obediencia o la rebeldía, la aceptación o el rechazo de los códigos normativos. Y no sólo de aquéllos escritos en las leyes, sino más aún, de los grabados en las pautas generales de comportamiento y en los principios que las inspiran, y que tienen como fin la consecución de un patrón social determinado.

En esta tesitura se mueve el individuo. Ante la alternativa que aparece, otra vez, de aceptar un modelo que se le ofrece hecho, o que se le exige que debe contribuir a hacer, o de situarse en la marginalidad, de engrosar el pelotón de la anomia en sus muy diferentes facetas. Puede incluir, ciertamente, a los marginados sociales, a los delincuentes que, sin embargo, transgreden las normas para acceder a lo que se consagra como máspreciado, la riqueza. Pero, también, puede englobar, y de hecho así ha sucedido con harta frecuencia, a anómicos ideológicos o políticos, a disconformes, a escépticos, a individuos que se resisten a permanecer complacientes ante el juego de la manipulación.

Esta elaboración doctrinal, que nos parece tan rigurosa y sesgada, se fundamenta, no obstante, en necesidades reales de la sociedad, y hasta de una gran parte de los individuos que la componen. Insisto, otra vez, en que el orden no es un invento maléfico de la ideología conservadora, sino una circunstancia imprescindible de toda formación social, y un deseo compartido por las personas. De la misma manera, que la vida colectiva, y la de cada sujeto, clama por una inserción, por una adaptación a la lógica social del conjunto. El hombre necesita sentirse reconocido, útil, gratificado, psicológica y materialmente. Y sea cual fuere el tipo de sociedad que imaginemos estas características interactivas se reproducirán una y otra vez. Lo que discutimos, pues, no es el hecho en sí, si no la forma en que se produce, al tenor de las presiones que se ejercen, la interpretación que se da a las necesidades asociativas del ser humano, la distorsión que se hace de sus posibilidades personales.

Y todo este proceso teórico, explícito, pero también alambicado, se construye sobre la base deseable de un marco de libertades y de elegibilidad individual que son los resortes que han ido posibilitando las distintas reformas que se han operado en el interior del capitalismo. La libertad recobra toda su dimensión, y lejos de ser un elemento adiconal o dependiente de causas ajenas a su ejercicio, siempre destacadas, para evitarla, se nos presenta como una conquista irrenunciable y absolutamente primordial, cualquiera que sea el talante de la sociedad que observemos, o el paradigma personal que contemplemos. El menosprecio que de ella se hizo en la desdichada experiencia socialista del Este acabó con cualquier clase de renovación, o de reforma de un sistema que, tratando de suprimir, por supuestamente innecesarias y adúlteradoras, las formalidades democráticas, eligió el camino de la dictadura irrecuperable, de la torpeza y de la tosquedad, como formas coactivas de persuasión individual y de cohesión social.

III HORIZONTE DEL ÉXITO

El arquetipo de actor que corresponde a este molde colectivo encuentra su posición óptima en una relación con la sociedad en la que su aportación produce resultados de máxima satisfacción, tanto para ella, como para el individuo que la integra, dentro de los esquemas que venimos comentando. La teoría en la que se podría resumir esta situación que con tanto ahínco viene buscando el capitalismo consumista, puede ser la de la elección racional, con su prototipo de individualismo metodológico, que trata de superar, en esta hora, todas las contradicciones y desgarros que vive el hombre moderno, y todas las contrariedades y conflictos que acuna la sociedad contemporánea, con una fórmula que resume el recetario del pensamiento liberal económico.

Ya Popper nos recordó la tradición psicologista que alimenta los presupuestos del mercado en su movilización en pro de la riqueza, destacando cómo en Mill se perfila un individualismo metodológico, por oposición al colectivismo. Y cómo, a partir de este antagonismo, se sustancia la porfía en la disminución de la acción colectiva, de Estados o grupos sociales, y se expresa la voluntad protagonista de acciones y conductas individuales, de tal suerte, que son éstas las que, al configurar el individualismo metodológico, se convierten, asimismo, en lentes de observación de fenómenos e instituciones sociales.

En los diversos comentarios que hemos dedicado a Mill, hemos visto, entre otras, las dimensiones que otorga a la libertad individual, en una perspectiva librecambista, en la que la autonomía del individuo no se comprende sin el aprovechamiento de la iniciativa económica. Y ello nos emplaza ante la discusión acerca de la naturaleza social del mercado, y el protagonismo que le está reservado al individuo en este marco. Y antes, aún, a una nueva reflexión sobre el capitalismo y sus contradicciones. Reflexión que venimos planteándonos, prácticamente, desde el principio, y que aparece y se sumerge, no sólo por la trascendencia enorme del tema y su insistencia recurrente, sino, también, por las dudas e incertidumbres que aquejan al observador, sobre tan compleja materia, en especial, a la vista de los acontecimientos que se han producido en el mundo en las últimas décadas, entorno al socialismo, y en el interior del capitalismo, en un intento de recuperación de sus principios más disputados. No es menospreciable, en esta tesitura tan confusa, ni la simplicidad filosófica del embite capitalista con su carencia de ambiciones morales e intelectuales, ni la tradición histórica del mundo occidental, en la que la praxis social del intercambio capitalista ha posibilitado

la creación de grandes cotas de libertad y de existencia democrática, con altos índices de justicia social, ganados en la larga y fecunda historia de las reivindicaciones civiles. Es esta contradicción entre la teoría y la práctica la que suscita tantos titubeos, y la que, según creemos, le ha dado al capitalismo contemporáneo unos respiros y un asentamiento indisputado que hubieran sido impensables hace medio siglo. Y no me refiero sólo, a los resuellos económicos y, ni siquiera, políticos, sino, sobre todo, a la legitimación que está encontrando entre muchos de sus impugnadores tradicionales, que ven en el mercado, junto a los defectos, las conveniencias de que, como decía Mill, a través de la propiedad privada se controlen los excesos del Estado y de las organizaciones públicas.

Pero el capitalismo avanzado ha tenido el inmenso acierto de reclamar como causa propia la defensa de la libertad, de implicarse en su autorremodelación, generalmente, en regímenes de libertades públicas que son los únicos que permiten el contraste, la crítica y la corrección, por muy manipuladas que puedan llegar a estar. Y la libertad, no nos cansaremos de decirlo, es el ansia más profunda que late en el corazón humano. Una injusticia sin libertad es más inicua, todavía. Pero la libertad sin justicia, siendo indeseable, es superable, pues ella es el medio natural de imponer la equidad. Así que, el desarrollo del capitalismo, cuando más amplio ha sido un espectro de libertades, más ha posibilitado la corrección de sus desigualdades, de sus insuficiencias democráticas, de sus tendencias abusivas.

Poco alentador es, desde luego, el móvil último de la ética mercantil, que sigue centrado en el lucro y en la valoración del sujeto en función de su productividad y de su aquiescencia con las esencias del sistema, pero, frente a todo esto, la experiencia socialista dictatorial nos parece hoy, apenas concluida, un ensayo obsoleto, inviable, absurdo y retrógrado. El desprecio con que algunos textos clásicos del pensamiento socialista trataron la libertad, como una pura cuestión formal, un instrumento de la burguesía para perpetuarse, un inconveniente para la conquista de una supuesta más auténtica libertad, que nunca llega, ha sido el caldo de cultivo en el que han prosperado verdaderos déspotas que, en nombre de la igualdad, han cometido toda clase de tropelías, y han tiranizado a pueblos enteros. El socialismo es un ideal generoso y sublime que, sin embargo, administrado por un tirano, puede convertirse en una pesadilla. El atractivo que encierren sus alicientes, que habrán de ser expuestos en un formato muy distinto, depende, todavía más de la libertad, que de las trabas del capitalismo, porque requiriendo más esfuerzos morales, materiales e intelectuales, reclama aún más del ejercicio libre de las cualidades humanas. Y los atropellos de la libertad que se han

cometido en su nombre, son la causa de que se invoque el mercado, no ya tanto por su benevolencia, sino por la defensa del libre albedrío que puede traer aparejada.

Pero hay, además, algunos aspectos del ciclo del capitalismo relacionados con el crecimiento paralelo que en su esfera de influencia ha experimentado la ciencia y con las consecuencias expansivas de la riqueza y sus repercusiones en la justicia social, que no pueden pasar desapercibidos, so pena de ignorar, deliberadamente, las evidencias más tangibles de la sociedad industrial evolucionada. De estas consecuencias destaca, por un lado, como decimos, el desarrollo científico, con su correlato técnico, y por otro, la extensión de la riqueza, con su correspondencia democrática.

La idolatración de la técnica, lo hemos apuntado ya en varias ocasiones, constituye una de las mayores amenazas que se ciernen sobre el espíritu humano, por su reduccionismo, por su falseamiento de la vida, por su desviacionismo hacia la simplificación y la confortabilidad de la estrechez de miras, al tiempo que por sus coacciones a la naturaleza y a la armonía de la persona. Pero no podemos dejar de reconocerle al progreso técnico el servicio impagable que ha prestado al hombre en los últimos dos siglos. Gracias a ella se ha popularizado el derecho a la salud, se ha liberado de los trabajos más penosos a las clases más desfavorecidas, se ha extendido universalmente la cultura, se ha redimido a la mujer de una condición secundaria. Allí donde se ha impuesto la ciencia más atrevida, la técnica a que ha dado lugar ha contribuido decisivamente al bienestar general. Y los males que ha creado sólo son remediables hoy mediante el uso de la propia ciencia, y de una técnica más avanzada. No asumir estas circunstancias nos parece más grave aún que los inconvenientes que denunciamos. Pues sólo la aplicación científica al servicio de los intereses de la humanidad, de su libertad y de su bienestar, permitirá enmendar la hipertrofia del tecnicismo.

Otra consecuencia del capitalismo que no podemos menospreciar, ha sido su multiplicación de la riqueza, con la subsiguiente ampliación de su esfera de influencia. El socialismo ha sido, en lo esencial, una alternativa moral al capitalismo, que se ha diferenciado por su espíritu solidario, basado en la igualdad de la riqueza, por su rechazo de la ganancia indebida, como fundamento de la sociabilidad, y por la esperanza depositada en un tipo de persona capaz de superar los condicionamientos estrictamente económicos, y completar su identidad humana, creemos, que con valores más trascendentes, acaso más espirituales, en la última intencionalidad marxista. Todo ello, dentro de la confusión de que adolece el discurso de Marx en este terreno. En cualquier caso, una gran dosis del impulso socialista se ha concentrado en

la denuncia de la injusticia social, de las condiciones de miseria que han acompañado a las clases más desheredadas.

Fue esta práctica la que recogió el capitalismo más sutil, al que venimos refiriéndonos para, aprovechando la lógica expansiva de la generación de riqueza, tapar los huecos de las desigualdades mediante el proceso de proliferación de competidores individuales, al que ya nos hemos referido abundantemente. Sí queremos, sin embargo, en esta aclaración sobre las causas de la legitimación del mercado que tratamos de hacer, subrayar que la lucha contra la pobreza es, aunque por causas distintas, también, una empresa del capitalismo, cumplida, con mayor o menor convicción, según la amplitud de los intercambios económicos y la eficacia de la presión de las organizaciones de inspiración socialista. Pero en definitiva, la igualación social con la ampliación de una gran clase media ha restado argumentos a las descalificaciones sobre los desequilibrios clásicos del capitalismo.

En resumen, pues, la credibilidad que ha ganado el capitalismo en la última década se debe, tanto a su capacidad de transmitir y repartir riqueza -aun a pesar de las bolsas de marginación que genera-, como a la utilización de la sociedad de mercado como instrumento valedor de la defensa de las libertades públicas y privadas. No obstante, esta credibilidad debe ser puesta en entredicho, sobre todo, si se tienen en cuenta las tendencias, pretendidamente innovadoras de los postreros intentos de reivindicar un modelo de mercado, cada vez, más agresivo, instrumentalizador, y autónomo de la voluntad humana.

Ya hemos señalado más arriba que esta beligerancia del capitalismo contemporáneo se encuentra ejemplificada en la teoría de la elección racional que, con amplios precedentes en el pasado, pretende diseñar un prototipo humano ideal contenido en los presupuestos del individualismo metodológico. El principio generador de este planteamiento parte de la base de que los individuos se asocian para obtener beneficios, o para defender sus intereses. Ello explica la conveniencia de que la sociedad ofrezca incentivos para atraerse a sus miembros, lo cual parece bastante razonable, en principio, dada la amplitud de lo que se puede entender por defensa de intereses, y por incentivación de la conducta.

Pero el individualismo metodológico restringe la ambigüedad de la semántica a un tipo de comportamiento que califica de racional, y que no duda en denominar como egoísta. Uno de los más desprejuiciados propagandistas de la escuela, aunque no excesivamente dotado, Olson, ha encontrado en el free rider la figura representativa de este nuevo competidor racionalizado. Es el sujeto que va por libre, que no participa en los movimientos

colectivos, pero que sí sabe beneficiarse de sus logros. Todo comportamiento que se aparte de la búsqueda egoísta de beneficios es, pues, irracional. Naturalmente, toda debilidad solidaria no es más que una manifestación ideológica, emotiva, irracional. Cualquier incursión en los presupuestos de la elección racional requiere la previa aceptación de la absoluta preeminencia de la economía, la individualización del actor a tenor de los imperativos económicos, y la eliminación, por irracional, de toda opción que no persiga el beneficio propio. El desenfreno economicista carece de escrúpulos a la hora de desenterrar al esquirol como héroe agazapado de la sociedad de mercado. Schumpeter, muchos años antes, ya había destacado el determinismo de los condicionamientos económicos, y la escasa libertad de los individuos para modificar los imperativos materiales y las posibilidades de elección fuera de un limitado orden de opciones, en su discusión con las identidades del capitalismo y del socialismo. Y Marx, también, en un amplio sentido, encontró prefigurados los rasgos del *homo economicus*. Ahora, se insiste en esa singularidad, pero con una dirección muy precisa, muy alineada, no sólo con los intereses del individuo que se trata de esculpir, sino del capitalismo en el que se le quiere insertar.

La teoría de la elección racional responde a esta necesidad de reconducir al individuo hacia una tipología muy concreta, en la cual se sienta satisfecho con las recompensas que le ofrece un modelo de sociedad, que no es otra que la que corresponde a la fase avanzada del capitalismo contemporáneo y a sus futuras demandas. La vinculación entre ese tipo de sociedad y la clase de persona que trata de modelar, es lo que forma la esencia del individualismo metodológico y de la supuesta elección racional. El *homo economicus* es, por ello, el instrumento de esta tentativa de asentar, sin fisuras, un sistema imperialista apoyado en los recursos psicológicos y económicos de la divisa de la máxima satisfacción. El más relevante cerebro de esta operación es James S. Coleman, que en su libro sobre los fundamentos de la teoría social pretende haber descubierto la planta medicinal capaz de curar todos los males sociales de esta etapa de la modernidad.

El trabajo de Coleman parte del estudio del modelo antiguo de sociedad, centrado en el paradigma clásico del actor -persona, que se ofrece como completamente sobrepasado, y del enfoque paralelo del mero arquetipo social protagonizado por el actor colectivo, la corporación, la empresa, que constituyen la sustancia nutritiva del presente y, sobre todo, del futuro. Es aquí, en este universo del porvenir inmediato, donde aparece perfectamente delimitado, el individuo complacido servidor de la utilidad económica, peón de juego de las corporaciones. Y donde la sociología sedicentemente renovada

habrá de reconvertirse en ciencia de los intereses de las transacciones capitalistas. Y ello, porque la sociología clásica, de los Marx, Weber, Drukheim, ha desaparecido, ha muerto. La nueva ciencia social no ha tenido más remedio que someterse a un cambio radical de objetivos. Sus actores ya no son personas, sino corporaciones.

Este planteamiento posee una dimensión realista, que no hace sino anunciar la importancia del mundo objetivo sobre la subjetividad, de los objetos sobre el hombre, de la cosificación de la vida, detalle que viene siendo causa de la mayor preocupación de los espíritus libres, y en el que Weber fundamentó su idea del proceso de racionalización. Pero tiene una dimensión ideológica, que inspira a los impulsores de la elección racional, que nos parece absolutamente sesgada y ultraconservadora, que se recrea en esa preeminencia de las cosas sobre las personas, las cosas, además, que produce la sociedad capitalista avanzada, ante cuyo altar se nos insinúa que nos inclinemos reverencialmente. Es así como se rinde culto a la insaciabilidad del capitalismo, y también a su ceguera. Pues la única motivación que subyace en tan excitante oferta es la de crecimiento, la de mercado. No existe la destrucción de la naturaleza, ni más latitud que la del Norte, ni más individuo que el que está dispuesto a aceptar, complacido, las gratificaciones del sistema.

Los teóricos de la elección racional tratan de establecer, formalmente, distancias con los pensamientos que anteponen la normatividad y la coacción, como elementos primordiales de la socialización. Las dictaduras políticas, morales o sociales, son de otro planeta no humanista. El del homo economicus se basa en la libertad, o al menos, se presume de ello, aunque esté condicionada a que los actores se pongan de acuerdo en que el mercado es el sistema deseado por todos, con su marco de referencia formado por los intereses de las corporaciones. Por ello, no parece oportuno subrayar las distancias que hay entre el individualismo que compartimos, y el individualismo metodológico. Individualismo o colectivismo son, en realidad, dos ideas distorsionadas en el innovado mensaje del mercado. Si el individuo se concibe sólo como sujeto domesticable y agradecido, el actor colectivo ha de representarse, solamente, incorporado a las organizaciones del sistema, las corporaciones, las empresas. Porque el otro actor colectivo, el clásico, ligado a fenómenos sociales heterogéneos, a conductas de clase o idearios políticos, se identifica con situaciones turbulentas y con comportamientos irracionales. Ya sabemos que el prototipo humano de la postmodernidad es un free rider, el corredor solitario, modelo de racionalidad, que actúa para obtener el máximo de beneficios, con el mínimo de esfuerzos. No importa que sus sentimientos sean mezquinos. La mano invisible que Adam Smith ideara, se las

ingeniará para que sus actos egoístas, aunque él no lo desee, repercutan en provecho del interés general.

El carácter utilitario de la persona que Coleman propugna tiene, preferentemente, repercusiones exteriores, objetivas. Su mundo interior existe, sólo en la medida en que se recrea con el universo de intereses que mueven al homo economicus. El individuo que trata de tener ideas propias desaparece de esta perspectiva social que tanto debe a Durkheim, sin confesarlo. Precisamente, la noción de acción social que Coleman maneja, nos revela la dimensión ideológica conservadora que subyace en la intención de su obra. En ella encontramos ese protagonismo secundario al que hemos visto relegado al individuo, la ausencia de libertad de decisión real, en que se mueve, la decidida voluntad tecnocrática que impregna sus decisiones.

El verdadero personaje que la teoría de la elección racional intenta hacer subir al podium de los triunfadores es otra suerte de actor colectivo, como ya hemos dicho, pero no insatisfecho, ni mucho menos, incontrolado: es la corporación. Un actor impersonal, de fines económicos que puede ser descrito como persona jurídica, siguiendo la sabia tradición romana, que los animadores del individualismo metodológico parecen desconocer, por completo. Este cambio sustancial, de personas a corporaciones, en el protagonismo de la sociedad, tiene que llevar aparejado un cambio en la perspectiva de enfoque, es decir, en la teoría social, que ya no estudia tanto a las personas, como la acción corporativa.

¿Pero es impersonal, realmente, la corporación, como trata de hacernos creer Coleman, cuando la define como “un conjunto de recursos e intereses que no pueden recaer sobre una persona física, ni sobre un conjunto de personas”? Mucho nos tememos que no, o que, al menos, su neutralidad sea muy relativa. Porque, aunque él lo oculte, las personas jurídicas, las corporaciones, generan autonomía en su desarrollo, cierto, pero están dirigidas por consejos de administración, persiguen la obtención de beneficios, luchan por el poder económico, social, político, y satisfacen los deseos de sus beneficiarios. De manera, que las personas auténticas vuelven a aparecer, detrás del escenario, como actores y espectadores ocultos, a la vez. Lo que ocurre, es que son nuestras personas, nuestros individuos, los que diseñan el modelo. Aquéllos en los que nos sentimos reflejados. Los que poseen la imagen del hombre con la que deseamos coincidir. La ideología aparece, también, detrás del frío sueño de la racionalidad.

Mas, la preponderancia social de la cosmología económica y burocrática, a través de sus múltiples organizaciones, empresas, corporaciones, incide, muy destacadamente, en el individuo, no sólo, quitándole protagonismo,

sino cambiándole, por completo, el que le queda. Ya que, en efecto, propaga sus roles personales, y le obliga a actuar, más como miembro de la corporación para la que trabaja, en su función técnico-profesional, que como sujeto. El progresivo protagonismo de la organización corporativa, con su correlato técnico-profesional, está desplazando, y lo hará mucho más en el porvenir, a las personas hacia la periferia del entramado social. Y ello, traerá como consecuencia una creciente deshumanización de la vida, tal como predijo Weber, y como reconoce Coleman, pero no lamentándolo, sino regocijándose, como si se tratara de un deslizamiento maravilloso, que se produce en un ciclo histórico que le agrada y que colma sus expectativas, aunque acabe con la libertad del hombre y lo convierta en un mero instrumento técnico.

La sociedad del pasado, en la que las personas y sus relaciones constituían el elemento fundamental, y las cosas, el accesorio, está abocada, por los imperativos del mercado, a ceder a las coporaciones el lugar primordial. Por eso, el medio social construido, artificial, ha arrinconado al medio social natural. La sociología portmoderna debe expresar esta transformación, y adaptarse a sus requerimientos, porque la organización social de las corporaciones es ahora el medio en el que se mueven las personas, y no al revés, como ocurría antaño. Por eso, han sido sobrepasados los clásicos. Su lenguaje ya no describe la configuración de la sociedad que se prepara para entrar en el nuevo milenio. Pensaban en las personas. Ahora hay que pensar en los objetos. Tal es el resumen de la teoría de las elección raiconal, aunque el nombre parezca un sarcasmo.

Coleman no tiene empacho en proclamar que la ciencia social que apadrina se labra “sirviendo a los poderosos, la cual significa en la moderna sociedad, a las grandes corporaciones, incluyendo al propio Estado”. El capitalismo ha seguido una senda de materialización, de objetualización, de banalización, que parecen irre recuperables. Ha dado mucho, ciertamente, al individuo moderno, ha vencido maldiciones inmemoriales, ha elevado la dignidad humana en la abundancia, en las cosas que ha puesto al servicio de hombres y mujeres, pero lo ha hecho a un precio desproporcionado. Arrebatándole a la persona su ser más íntimo, su hondura contemplativa, su ilusión creadora. Le ha permitido adueñarse del mundo en un proceso que está terminando con su protagonismo. La teoría de Coleman y de todos los predicadores mercantilistas sólo tiene la virtud de recoger esta sensación de pérdida que se abate hoy sobre la libertad humana. No puede ser más retrógrada, en sus intenciones, ni más servil, en sus planteamientos. Pero hay que reconocerle, no obstante, su realismo, su vista, dentro de la superficialidad. Lo que va a pasar en el mundo no es lo que piensan quienes se quejan, sino lo que vaticinan todos los contables poseídos de su domesticidad.

Por ello, el sistema social perfecto que sueña este autor, equivale al perfecto mercado económico competitivo. Y es, como parece natural, un sistema en el que no existen conflictos. No por su tolerancia, no por su capacidad de asumir los antagonismos, sino porque ya no hay tal antagonismo, porque ha desaparecido la causa diferente por la que luchar. El débil renuncia a la confrontación al comprender que malgastaría sus energías en un empeño perdido de antemano, y prefiere desplegarlas en otros menesteres. Las normas y sus sanciones no requieren de su aplicación en este paraíso de individuos metodológicos, porque los objetivos de los actores se basan en el conocimiento, tanto del coste de sus intereses, como de la amenaza de las coacciones. La integración entre individuo y sistema es de tal magnitud que la sola idea del conflicto resusta descabellada.

Por otra parte, el interés es el eje sobre el que gira la racionalización de la acción, que se define por la maximalización de la utilidad, en todos los pormenores de la vida. También en el orden subjetivo, por supuesto, habrán de contabilizarse los logros que optimicen el sentido de lo útil. Nada más. Ahí estriba la racionalidad. ¿Se puede decir, entonces, que la elección racional elimina la facultad de elegir libremente, somete la utilidad a una cuenta de resultados, legitima el mercado más enajenante, desemboca en la racionalidad instrumental, y desarrolla, por todo ello, una teoría de la irracionalidad social?. Así lo creemos.

Cómo se echa de menos en esta apagada representación la voz profunda, resonante, hiriente, lúcida del disconforme. El conservadurismo economicista, tecnocrático, ha perdido el pudor, que le mantuvo activo, pero no parlante, en el pasado, y se ha hecho vocinglero, apostólico. Pregona la pobreza de unos argumentos, sedicentemente, excitantes, complejos, humanistas, con la convicción creciente de su eficacia apaciguadora, que acabará imponiéndose, quién sabe por cuánto tiempo, sobre la faz de la tierra, pero con la plena desconfianza en la libertad de la persona, en el espíritu crítico, en el individuo disconforme, en el hábito de interpretar la realidad, en el pensamiento que puede levantar vuelo por encima del firmamento risueño de la conformidad. Tocqueville, que no fue un iconoclasta más que en alguna de sus visiones más hondas, ya detectó en la sociedad americana que iba camino de adelantarse a la vanguardia de la innovación, la desgracia de los escritores que no aceptan la regla general, y vagan contracorriente, perseguidos por la dinámica de un sistema que no tolera la discusión de sus esencias. Peor que una inquisición, musitaba el observador galo, pues ya no prohíbe los libros, sino, la misma apetencia de escribirlos. Así es como afrontamos la nueva sociedad que ha crecido al impulso del desarrollo portentoso del capitalismo. Y ya no sólo en América, sino en el mundo entero.

Hay una fatalidad en este ciclo, que hace que quien no sabe llevar el paso, quien se descuelga, lejos de liberarse, lo lamenta. Tal es el callejón sin salida en el que ha desembocado la civilización contemporánea. No hace falta que nos preguntemos, de nuevo, si el individuo es libre en este marco de convivencia. Lo es, y no lo es. Pero ese no es el fondo de la cuestión. El interrogante surge cuando se indaga la idea de libertad que tenemos.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES: *Obras*. Madrid. Aguilar Ed.; 1964.
- BALMES, J.: *Obras completas*. Barcelona. Biblioteca Balmes; 1925.
- COLEMAN, J. S.: *Foundations of Social Theory*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge. Mass; 1990.
- COMTE, A.: *Cours de Philosophie Positive*. Paris. Bachelier. 6ª ed.; 1830-1842.
- DURKHEIM, É.: *De la división del trabajo social*. Buenos Aires. Ed. Schapire; 1973.
- HEGEL, G.W.F.: *Principios de Filosofía del Derecho*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana; 1975.
- JOVELLANOS, G. M. DE : *Obras*. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles; 1952.
- LOCKE, J.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid. Alianza Ed.; 1990.
- MARX, K.: *El capital*. Madrid. Ed. Siglo XXI; 1983.
- MARX, K.: *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid. Alianza Ed.; 1968.
- MEAD, G.H.: *Espíritu, persona y sociedad*. México. Ed. París; 1990.
- MERTON, R.: *Teoría y estructura sociales*. México. F.C.E.; 1980.
- STUART MILL, J.: *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza Ed.; 1993.
- OLSON, M.: *La lógica de la acción colectiva*. México. Limosa Er.; 1992.
- PARETO, V.: *Traité de Sociologie General*. Genève. Librairie Droz; 1968.
- PARSONS, T.: *El sistema social*. Madrid. Er. Revista de Occidente; 1979.
- PLATÓN: *La República*. Madrid. Ed. Ibéricas; 1959.
- POPPER, K. R. : *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona. Er. Paidós; 1989.
- SAGRA, R. De La : *Lecciones de Economía social*. Madrid. Imprenta de Ferrer y Compañía; 1840.
- SIMMEL, G.: *Filosofía del dinero*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos; 1976.
- SCHUMPETER, J.A. : *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona. Ed. Orbis; 1983.
- SMITH, A.: *La riqueza de las naciones*. Madrid. Alianza Ed.; 1994.

SOCIOLÓGICA

SPENCER, H.: *Principios de sociología*. Buenos Aires. Ed. Revista de Occidente; 1947.

TOCQUEVILLE, A. De.: *Democracia en América*. Madrid. Alianza Ed.; 1980.

TÖNNIES, F.: *Comunidad y asociación*. Barcelona. Ed. Península; 1979.

VEBLEN, T.: *La teoría de la clase ociosa*. México. FCE; 1974.

WEBER, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona. Ed. Península; 1979.

WEBER, M.: *El político y el científico*. Madrid. Alianza Ed.; 1972.