

Revista de Ciencias Sociales

Vol. XIV

Enero-Marzo, 1970

Núm. 1

SOBRE EL CONCEPTO DE SOCIALIZACION EN LAS CIENCIAS SOCIALES

CHARLES ROSARIO

I. El concepto de socialización es sin duda uno de los más decisivos de las ciencias sociales contemporáneas. Sin él no sería posible ninguna de las teorías sociológicas culturales y psicológicas de moda hoy en Puerto Rico (y, claro está, en los Estados Unidos). A la vez, en sentido orteguiano, es uno de los conceptos más "creídos" (junto a otros tales como "cultura", "sociedad", "sistema", "personalidad"). Es decir, se da por supuesto a tal grado que no se cuestiona, no se duda, no se examina sino que se procede *a partir* de él. Lo que sigue es un primer intento de suscitar una serie de interrogantes respecto de este concepto y de ir abriendo paso a su transformación.

En su sentido más inmediato el concepto de socialización remite a los *procesos* mediante los cuales los individuos aprenden a ser seres sociales, o, si se quiere, adquieren socialidad. De ahí justamente su importancia radical. De no existir este concepto u otro análogo, sería absolutamente inexplicable el fenómeno de la vida social de los hombres. Sería absolutamente incomprensible, por ejemplo, el fenómeno del orden existente en el tránsito automovilístico de las ciudades de nuestro tiempo, o la estructura y el funcionamiento de la institución de la familia según la entiende la sociología contemporánea.

Lo extraño en todo esto es que el concepto de socialización como tal concepto no cobró uso generalizado hasta ya adelantado nuestro

siglo. Nada menos que en *The Structure of Social Action* de Talcott Parsons, publicado en 1937, el concepto brilla por su ausencia. La razón es clara. Los teóricos que estudia Parsons en ese libro —Max Weber, Durkheim y Pareto—, son todos pensadores contemporáneos de Freud, y Freud es el que, junto con Pavlov, posibilita el uso general del concepto, aun cuando no acuña el término ni lo conceptualiza como tal. (Parsons mismo trasciende esta limitación de sus antecesores teóricos y en obras posteriores incorpora el concepto y lo hace decisivo para su propio pensamiento). ¿Por qué de súbito se transforma el pensar humano con semejante radicalidad? Este es el primero de nuestros problemas. En fin de cuentas, el arraigo del concepto de socialización y su absoluta hegemonía hoy día sólo son explicables si todo concepto previo había perdido vigencia y la socialidad humana se había tornado problema verdadero, es decir, problema reconocido pero no contestado. Nuestro problema es, pues, el de ver muy esquemáticamente lo que le ocurre a los conceptos previos explicativos de la "socialidad" humana y por qué de pronto en nuestro tiempo se desvanecen y quedan sustituidos por el concepto de socialización.

II. En términos muy generales hay tres explicaciones típicas que en una u otra forma abarcan la historia de las explicaciones de la socialidad humana. En primer lugar, está su explicación a base de la naturaleza humana misma. En segundo lugar, está su explicación a base del contrato social. En tercer y último lugar, está la explicación que hoy representa el concepto de socialización. Veamos cada una de estas explicaciones en su turno.

a. Comencemos por las perogrulladas. A partir de los griegos y hasta el siglo XVII de nuestro tiempo, lo que hoy se denomina socialidad se explicaba a base de un concepto del hombre como ser por naturaleza "social" (o "político"). No era ni por mucho un concepto incambiante pero persistió durante dos milenios. Persistió la idea de que lo propio del hombre era la vida en *polis* o en "ciudad". Las tendencias antisociales habría que explicarlas mediante ignorancia, error, maldad o corrupción. Lo fundamental, lo *previo*, era la "socialidad" y lo *posterior* era la "antisocialidad".

¿Por qué le era tan "natural" pensar así a los filósofos? Tanto la tradición griega como la cristiana llevaban como supuestos unas ideas que dificultaban sobremanera cualquiera otra explicación. Se creía que el hombre sólo era posible como hombre en términos de *otros* hombres. Es la idea que subyace el argumento aristotélico de la complementariedad de hombre y mujer, padres e hijos, jefes de familia y esclavos. Los unos sin los otros son inconcebibles, a no ser que se trate de una forma de vida un tanto "monstruosa" (la condición,

para Aristóteles, del hombre que viviera solo). Es a partir de esa necesaria complementariedad existencial que Aristóteles llega a su postulado del hombre como ser "político". No es que para sobrevivir tenga que vivir en un orden "político". Es que sólo mediante el orden "político" puede lograr su plenitud humana. Y esto es así porque el hombre es, en otro de sus fundamentos, el ser del *logos*, de la palabrazón, y sólo en la *polis* puede lograr la plenitud de ese ser suyo. Claro está que el *logos* no es concebible salvo bajo el supuesto de una complementariedad existencial entre los hombres individuales. El hombre es, pues, ser social desde su naturaleza corpórea (la necesidad de convivir hombre y mujer, etc.) hasta su naturaleza "espiritual" (dada en el *logos*).

El cristianismo también se fundamenta en la idea de la complementariedad vital entre hombres, si bien ya desde otra concepción muy distinta. Dictamina, hace ley el amor al prójimo en igualdad de condición con el amor a Dios. Lo decisivo no es el *logos* griego sino el amor. Sólo en el amor al prójimo (y a Dios) está dada la salvación. El dictamen del amor también indica que los hombres se *necesitan* mutuamente. Incluso puede entenderse que, de no necesitarse los hombres unos de otros, no haría falta la premisa del amor, ni su dictaminación en forma de ley.

Hay que añadir un elemento más. Tanto la concepción del hombre como animal "político", como la concepción del hombre caritativo remiten en última instancia a concepciones previas de la vida convivencial. Previo a la vida "política" griega tiene que haber una "*ecclesia*". Coincidente con la vida caritativa tiene que haber una "comunidad" (denominada entre los judíos, Israel). El cristianismo sintetiza y generaliza estas concepciones para fraguar la idea de la Iglesia y de la comunión de los santos.

Ya para el siglo XVII todas estas consideraciones han cambiado profundamente. El tal llamado "descubrimiento" del individuo, por una parte, por otra, el surgir del Protestantismo con su prédica favorable al individualismo, y, por una tercera, la subjetividad (individualizante) del cartesianismo, dejan a la deriva y a la zaga la idea de la convivencia humana como condición previa y "natural" del hombre.

Pero la idea de la comunidad convivencial, o mejor, de la esencial comunión, entre los hombres no es sólo idea respecto de la convivencia humana sino que también del esencial *hacer* del hombre. Es idea de que ese hacer esencial es justamente el *convivir*, la convivencia misma. Al derrotarse la idea convivencial y sustituirse por la idea y el ideal de la vida individual, también se reorienta el pensar en dirección a la *acción*, el *actuar* como el hacer esencial humano. La *acción* es, claro está, un hacer que se distingue del convivir por ser, **en su**

más fundamental instancia, acción *respecto del actor* (es decir del individuo o los individuos) y no respecto de otras personas (como forzosamente tiene que ser el hacer convivencial). Se distingue, además, por ser un hacer con *finés trascendentes* al hacer mismo. El convivir, como hacer, cumple su razón de ser en el acto mismo del hacer. No es, pues, un hacer que tenga una *finalidad* porque su razón de ser no se da como resultado final o posterior al hacer. Pero el hacer que denominamos acción tiene *finés*, en sentido estricto. Se lleva a cabo una acción *para que* resulte, para que tenga por consecuencia o efecto, una determinada meta que *no* se cumple en el actuar como tal. (En la ética protestante, claro está, la finalidad "final" era la salvación).¹

El siglo xvii es decisivo para nuestro problema pues es cuando la concepción dominante de la vida humana pasa de ser una de convivencia "natural", a ser una de actividad individual. (Y la naturaleza humana deja de concebirse como convivencial —y, por tanto, personal e interdependiente— para llegar a concebirse en términos del hombre como individuo activo).

b. Esta profunda virazón de nuestro pensamiento no deja de tener consecuencias en los demás aspectos del entendimiento de la vida colectiva. Mientras la vida humana fuera en *primer término* convivencial, la comunidad humana también lo era y el estado no era sino formalización y apoyo de esa vida comunitaria. La vida colectiva no era problemática *en su colectividad*; es decir, la "socialidad" en sí no era problema. Pero al concebir la vida humana en términos de individuos activos y de agrupaciones activas de individuos, se problematiza el carácter *colectivo* de la vida humana. ¿Cómo explicarse el fenómeno de la vida *en colectividad*, y de la acción colectiva? La propensión de los hombres sería, dentro de este concepto, la de vivir vidas *individuales* y actuar individualmente. Entonces, ¿cómo explicar el dato de la colectividad en la vida humana?

De este dilema nace la idea del contrato social hobbesiano, y también la idea del estado —de la sociedad— como ente *artificial*, es decir, no natural sino que más bien *contranatura*, porque por natura-

¹ Para sugerir más claramente la distinción entre el actuar y el convivir (y la acción y la convivencia), cabe ofrecer dos ejemplos. Típicamente, el trabajo es, hoy día, una acción. Se trabaja no porque hay gusto en el trabajo ni por nada que se logre *mientras* se trabaja, sino porque mediante el trabajo se obtiene, como resultado final, el pago de un jornal que permite a su vez obtener bienes. Ni el jornal ni los bienes son los que se producen *en* el trabajo; son los *finés* del trabajo, lo que se obtiene al finalizar el trabajo y *no* mientras se lleva a cabo.

Por su parte, típicamente la verdadera amistad conlleva hacerés convivenciales; es decir, el propósito o la razón de ser de la amistad se logra justamente al llevar a cabo los hacerés que la amistad conlleva y no como resultado *final y posterior* a estos hacerés.

Baste con esto. En otro lugar se desarrolla sistemáticamente esta distinción entre convivencia y acción.

leza el hombre es "individualista". De ahí nace, además, la idea del estado —de la sociedad— como fuerza que ordena y limita la acción individual. Es un orden artificial que los hombres constituyen mediante contrato a fin de poder *actuar* si no ya con toda libertad, al menos dentro de términos propiciatorios de la efectividad de la acción. Lo decisivo era que los individuos no tuvieran que dedicarse únicamente a sobrevivir y a luchar con otros individuos, sino que también pudieran dedicarse a las acciones más "elevadas" que constituyen la civilización.

Claro está; esta contestación inmediatamente plantea el problema de la libertad del hombre sobre bases totalmente distintas. La vida humana como convivencia natural daba por resultado un estado (una "sociedad") que era "culminación" de la propia convivencia. El problema de la libertad se planteaba —y se vivía— pues, en términos del albedrío o el arbitrio humano. Obrar o actuar *contra* los demás sólo se hacía explicable en términos de una determinación *personal* "interior". Era actuar *contra natura* —el hombre era por *naturaleza* convivencial— y esto sólo era explicable si el hombre se concebía como ser dotado del albedrío para actuar *contra* su propia naturaleza y contra la naturaleza en general. Era el albedrío lo que permitía esta posibilidad (un albedrío que Dios otorgaba al hombre para que, su gracia mediante, cada hombre contribuyera por sus obras a su propia salvación o perdición). Si el soberano oprimía, y era injusto, lo era por su albedrío, por su libre determinación personal. No era el estado el enemigo de la justicia sino que los propios hombres.

Pero la nueva concepción del hombre como ser individual activo obliga a concebir la libertad en términos de libertad para *actuar* individualmente y si el estado era ordenación y limitación de la acción individual, entonces el estado —la "sociedad"— era el enemigo de la libertad individual. Era lo que inhibía la plenitud de la acción individual y si en Hobbes el estado ordenador y limitante era en principio absolutista, en su quasi-contemporáneo Locke ya se redefinía en sentido de imponerle límites a su poder para que se propiciara el máximo posible de libertad de acción individual. Nace el liberalismo.

Y sin embargo, téngase presente que si bien bajo el liberalismo se propicia la máxima libertad individual posible, se patentiza la *necesidad* de un estado —una "sociedad"— forzosamente limitante, en algún grado, de esa libertad de acción, de esa libertad de "impedimentos externos", como lo definió Hobbes. Desde el siglo XVII, pues, la vida colectiva habría de definirse en términos de una pugna *esencial* y, por lo mismo, imposible de resolver, entre el individuo y el estado (o la sociedad). [Incluso en nuestro tiempo Herbert Marcuse,

el más "radical" de los pensadores, no se atreve a postular una vida colectiva sin "impedimentos externos", sin *algún* género de elemento limitante de la libertad individual. Lo único que dice es que puede eliminarse la "represión excesiva" o "excedente" ("*surplus repression*").]. Esta pugna es, en una u otra forma —política, social, económica— la "dialéctica" del mundo moderno y su esencial inestabilidad.

c. Dijimos antes que forzosamente la vida humana concebida como vida individual y activa tenía que dar por resultado la ideal del contrato social como modo de explicarse el fenómeno de la vida colectiva. (A la vez, el "contrato social", por ser acto de individuos, era una acción de ceder voluntariamente, individualmente, un sector de la libertad individual). Si la vida humana era individual, la vida colectiva sólo podía explicarse en términos de un acuerdo entre individuos, de vivir bajo un estado —una "sociedad"— limitante de su libertad pero posibilitante de acción más efectiva.

Sin embargo, este contrato sólo era posible a partir de un elemento común a todos los individuos y este elemento era, por supuesto, su racionalidad y lo que por vía suya se patentizaba respecto de las necesidades comunes a *todos* los individuos.

La idea de la racionalidad humana que surgió a partir de esta problemática fundamentó toda concepción de la vida colectiva humana hasta comienzos del siglo XIX. Sin embargo, al generalizarse y al pasar el tiempo, se hizo evidente que esta idea de un estado —una "sociedad"— fundamentada sobre la racionalidad humana (una racionalidad dirigida a la acción, y por lo mismo, a la eficiencia) no bastaba para explicar el carácter de la vida colectiva. La dialéctica entre estado —"sociedad", economía, etc.—, e individuo que ya apuntamos era de tal magnitud, tal complejidad y tal confusión que no era posible explicar las dificultades que surgían en la vida colectiva, sobre todo si se presuponía que se había constituido en base a la racionalidad. Hacia fines del siglo XVIII ya se perfilaban las tres vertientes que habrían de "trascender" o desechar la racionalidad como idea fundamentante de la vida colectiva.

En primer lugar, surgió la idea de las razas biológicas. Aparte sus aspectos venenosos, la idea de las razas biológicas iba dirigida a darle a distintos sectores de la población humana un fundamento común biológico —prerracional— explicativo de sus logros históricos (es decir, de sus acciones colectivas y cumulativas). La explicación racionalista perdía importancia ante el postulado de las características biológicas comunes que le otorgaban a determinados conjuntos de individuos una dimensión que fundamentaba su carácter "colectivo". La biología misma era el basamento de donde salían

los individuos. Lo previo, lo anterior, era la *especie* y no el individuo. La acción significativa no era, pues, la acción individual sino la colectiva, es decir, la acción de la especie misma. (De ahí al nazismo, en verdad, no va mucho). Se negó así la individualidad como fundamento para la vida colectiva pero se pudo explicar la acción colectiva y la colectividad.

En segundo lugar, se quiso "trascender" la idea de la racionalidad individual como explicación de la vida colectiva mediante el expediente de darle a ésta carácter de ente autónomo o independiente. Se desarrollaron las ideas de *espíritu* y *cultura* como entes trans o meta-humanos. También, Auguste Comte, Marx y otros explican la historia humana en términos de "fuerzas sociales" independientes de, y ajenas a, toda intencionalidad humana. Estas fuerzas se equiparan con fuerzas naturales que, por lo mismo, son cognoscibles mediante la ciencia. La explicación de la vida colectiva en su aspecto más significativo —su "*acción* histórica"— se postula mediante conceptos de la sociedad, el espíritu y la cultura como agentes activos. El individuo con su "racionalidad" no hace sino "seguir" el curso del "agente". Lo *previo*, lo anterior, no es ya el individuo sino la sociedad, o el espíritu o la cultura. El marxismo de nuestro tiempo, y la antropología social y la sociología neopositivista, se desprenden de esta vertiente del pensamiento del siglo XIX y todavía se definen conforme estas concepciones.

En tercer lugar, surge el existencialismo-romanticismo. Rehusa remitir la vida humana a fuerzas extrahumanas (raza, espíritu, cultura, sociedad, historia) a la vez que rechaza de plano el racionalismo como característica excelsa del individuo. Claro está que se queda en el individualismo y hasta lo extremiza a la vez que propugna la exaltación de las pasiones y emociones pero, por lo mismo, se encuentra con un terrible problema. Sobre esa base se le hace prácticamente imposible explicar la dimensión colectiva de la vida humana. Forzosamente, a la larga o a la corta, y a partir de exaltar la individualidad pasional, el estado —la sociedad— tiene que convertirse en enemigo represor absoluto. La dimensión colectiva sólo merece el desprecio del existencialista y, en consecuencia, o se propugna su eliminación o se intenta vivir al margen de ella. La única "explicación" posible de la vida colectiva, dada esta perspectiva, es su "arbitrariedad" e "innecesariedad". Por otra parte, la acción significativa es aquella que propulse la vida individual "auténtica", y, como derivado, la vida "interindividual".

d. A la luz de esto, no es de extrañarnos el fenómeno de Freud a fines del siglo XIX. Completa y fundamenta el ataque a la racionalidad que fue móvil radical del existencialismo-romanticismo. Sin em-

bargo, no es existencialista ni romántico. No descarta ni la biología ni la sociedad. Su revolución es "copernicana". Todo lo *interioriza*. La biología deja de ser fundamento de logros históricos y se convierte en fuerza interna en el individuo. La racionalidad existe pero sólo como derivado de la "irracionalidad" previa y fundamental del ello. La sociedad no es fuerza externa "superhumana" sino que fuerza *internalizada*. La historia "significativa" es la "historia" individual interior. Al interiorizarlo todo, exalta al individuo y lo coloca al centro de todo, pero, por otra parte, en el centro del individuo estaba todo: biología, cultura, sociedad, historia.

Dentro del esquema freudiano, la acción significativa es la acción conducente a la plenitud del individuo; a la consecución de sus necesidades. De ahí justamente su preocupación con la patología psíquica. Es que la patología psíquica no es sino los impedimentos *internos* a la acción y la tarea del patólogo no es sino remover esos impedimentos para que el individuo biológico-histórico pueda actuar en conformidad con sus necesidades. La libertad es el reconocimiento de la necesidad (interior) y su satisfacción. En todo esto no hay vuelta a la idea del albedrío. Si bien todo "es" interior, todo también está "determinado".

Freud es decisivo en nuestro problema no sólo porque recoge e "integra" en la interioridad individual todas las preocupaciones básicas del pensamiento "social" del mundo moderno. Es básico para nuestro fin —y para el pensamiento "social"— porque sienta los fundamentos para la explicación de la relación entre individuo y sociedad en términos del proceso de socialización. La sociedad, nos dice (y ya antes señalamos), se internaliza, se hace parte integrante de la interioridad del individuo. De este modo reconcilia y une de nuevo estos dos extremos que el pensamiento moderno había separado y que las transformaciones antes explicadas habían radicalizado. Pero lo verdaderamente decisivo no es el aserto de la "internalización" de lo social, sino el desarrollo de toda una teoría más o menos rigurosa de cómo se efectúa esta internalización, la forma que toma en la psique (en la "personalidad", dirá Freud) y los problemas que se suscitan como resultado de este proceso.

No discutiremos aquí este proceso de internalización. Bastará con decir qué es *lo que se internaliza* y cuáles son algunas de sus características. Por vía de los padres (principalmente) se internalizan las normas y los valores de la sociedad. Pero estas normas y valores se internalizan de forma particular: Se transformarán en lo que Freud denomina el superyo y este ente psíquico, que es parte esencial de la psique (de la personalidad, nos dirá Freud) es de naturaleza tal que se constituye, a la larga al menos, en ente independiente de su

origen histórico. Según Freud, la formación plena del superego sólo se da cuando el individuo tiene como *suyos* (y *no* como de sus padres y de su sociedad) estas normas y valores. Este superego tiene dos funciones decisivas respecto del ello y el yo. Por una parte, el superego es la medida normativa y valorativa de los impulsos del ello y las actitudes, acciones, etc., del yo. Por otra parte, aprueba, permite, inhibe, prohíbe, condena o castiga, según el caso, todo lo que pueda resultar del ello y del yo. Es fuerza legisladora pero también, si se quiere, es fuerza enjuiciadora y, por último, fuerza punitiva. La sociedad internalizada en forma de superego cumple así su función decisiva y primaria de mantener el orden social. Si bien cada individuo existe como tal individuo, dentro de sí lleva un sistema de normas y valores que, por tener su origen en la sociedad, comparte en mayor o menor medida con otros individuos. Y es este compartir de normas y valores lo que hace posible que exista una sociedad compuesta de individuos, sin necesidad de que el estado o la sociedad misma tengan que imponer de continuo el orden, la estabilidad y la continuidad que conlleva y necesita toda forma de vida colectiva. De inmediato parece cumplirse así la posibilidad del ideal liberal del máximo de libertad de acción individual con el mínimo de impedimentos externos (estatales y sociales). El superego se encarga de hacer que el individuo obedezca las normas y los valores de la sociedad. La vida colectiva se hace posible justamente porque cada individuo carga en su interioridad con las normas y los valores que la vida colectiva exige para perpetuarse y existir.

Vale señalar que, en los Estados Unidos, en un desarrollo contemporáneo, las ciencias sociales van desentendiéndose de la dimensión biológica. Lo decisivo —sobre todo a partir de C. H. Cooley, J. M. Baldwin y G. H. Mead— es la relación entre el individuo y la sociedad (más bien que la relación entre el individuo y su dimensión biológica). Una vez generalizada esta idea, se abre plenamente la puerta para que logre hegemonía el concepto denominado *sociación*.

Ni aún así queda resuelto el problema. Hoy día es evidente que si bien el concepto de socialización parece a la vez explicar la formación del individuo (como ente social) y la existencia y persistencia de la sociedad, la polaridad entre individuo y sociedad persiste como cosa auténticamente problemática, es decir, problema no sólo teórico sino real y verdadero porque suscita conflictos y dificultades en este momento al parecer insuperables. Es claro que la tirantez entre los polos, lejos de irse resolviendo, se agudiza cada vez más y reclama un reexamen de todas las concepciones que informan nuestro pensamiento sobre el hombre.

La hegemonía "teórica" de que goza hoy el concepto de socialización queda socavada por una realidad dialéctica que cada vez más se radicaliza en términos de un totalitarismo social, por una parte, y por otra, un individualismo anárquico y, por lo tanto, nihilista. El problema está en irse acercando a una teoría que, lejos de exacerbar la polaridad, la deshaga y reunifique los términos en una concepción que los armonice y haga de ellos meramente el anverso y el reverso de una misma realidad.

El examen del concepto de socialización es, en este sentido, decisivo.

III. Pero este nombre —socialización— es absolutamente indicativo de muchas cosas; cosas que quedan sin decir; cosas que, directa o indirectamente, se desprenden de lo antedicho.

Así, en primer lugar, sólo es posible usar la palabra "socialización" cuando va por supuesto que la vida humana es fundamentalmente individual y *no* convivencial. El pensamiento de las ciencias sociales contemporáneas está informado por esta concepción del hombre que, según hemos visto, nace con la época moderna y presupone una separación y una contradicción entre la vida individual y la vida social; lo uno "natural" y lo otro "artificial".

En segundo lugar, el término "socialización" conlleva un giro particular. Remite casi exclusivamente a la sociedad en tanto que sistema de normas y valores. No son normas y valores en general (¿quién cree, por ejemplo, que el superego tenga nada fundamental que ver con normas y valores estéticos?). Las normas y los valores en cuestión son los relativos a la vida *social*: la vida, en colectividad, de una masa de individuos. Más aún, es un concepto de los *límites* que pone la "sociedad" (internalizada) a la conducta individual. Este sentido estrecho del proceso formativo, a la vez que reitera la dualidad individuo-sociedad, limita radicalmente la mira del estudioso y del estudiante a tal grado que a duras penas podemos cobrar conciencia de otras dimensiones de la conciencia, de la psique y de la personalidad misma.

En tercer lugar, la socialización presupone que el hacer primordial del hombre es la acción (más bien que la convivencia). Es que el hacer con finalidades trascendentes al hacer en sí, es corolario inevitable de la idea de la vida humana como vida individual, como ya antes indicamos. Por otra parte, toda la concepción de libertad como ausencia de impedimentos (externos e internos) y como "reconocimiento" de la necesidad (es decir, de la acción "efectiva" frente a las necesidades externas—sociales e internas—psíquicas) presupone que el hombre es ser activo, orientado, en primer término, a lograr, mediante sus actividades, unas finalidades trascendentes a esas

actividades. Además, la sociedad misma es la estructura propiciante de la acción colectiva y de la *actividad* individual pero *en* colectividad. Todo esto nos lleva a señalar que el concepto de la socialización pone grñgolas a nuestra percepción y nuestro entendimiento de la dimensión convivencial del hacer humano y, cuando lo "percibe", lo concibe sólo en términos de "condiciones" o "situaciones" necesarias para poderse dar la acción.²

En cuarto lugar, la socialización es socialización de *individuos*. El hombre es, *ante todo* y en *primer término*, individuo; ente referido a sí mismo y fundamentado en sí mismo. Tan es así que la socialización sólo es concebible como proceso de "internalización" de lo social; de hacer, *del* individuo en su individualidad, lo que está "fuera" de él, lo social.

En quinto lugar, el individuo "es", en "esencia", su "interioridad". El individuo sin duda que *está* en un cuerpo, pero "*es*" "lo interior". El individuo "es" su formación, sin duda, y en cierto sentido, pero lo más llamativo, y también lo más decisivo e importante del individuo no es, por ejemplo, su formación corpórea, sino que su formación "psíquica", "interior"; en fin, su *personalidad*. De hecho, su formación y características corpóreas —digamos físico-biológicas— tienen importancia en tanto que, y porque, afectan la formación de su personalidad, la formación de su "estructura" psíquica interna. De ahí que las ciencias sociales todas —la economía, la ciencia política, la sociología y la psicología— se preocupan tanto hoy día por las motivaciones y las "actitudes"³ de los individuos. Se preocupan por conocerlas y también por suscitarlas. También preocupa el cómo se puede motivar. Y las motivaciones, actitudes, gustos, predilecciones, etc., todas son "cosas" que están "localizadas" en la "interioridad" del individuo.

En sexto lugar, el hombre se concibe como criatura cuya conducta y cuyas motivaciones responden en *última instancia* al principio del placer: que busca el placer y evade el dolor.

Es claro que la socialización es socialización de la "interioridad psíquica" del individuo, y que se da en base al principio de placer. Pero esto significa, a su vez, que la interioridad estructurada, es decir, la personalidad, si bien tiene uno de sus fundamentos en un principio corpóreo o, mejor, físicobiológico (el principio del placer), es ante todo una "cosa" *social*. El principio del placer es *condición*

² Pese al descuido y la torpeza de su planteamiento, Talcott Parsons presenta el esquema básico de acción que habrá de informar la sociología contemporánea. Me refiero a *The Structure of Social Action* y *The Social System*. En estas obras es claro que se concibe el hombre como *actor activo, individual y socializado*.

³ Pero aquí "actitudes" no significa actitudes físicas ni expresadas, es decir, evidentes a otros, sino que actitudes "interiores".

(o "causa") material de la personalidad, pero lo decisivo de la personalidad es su estructura y su "contenido" y éstas son cosas *sociales*, son dadas por lo social al individuo.

En séptimo lugar, y por lo mismo, lo decisivo es que esa forma y ese contenido sean *para* que lo social se pueda dar, pueda existir. (De no haber esta dimensión, tampoco habría sociedad, según ya vimos). Es *del* individuo (cuando se "internaliza") pero no es *para* el individuo. Procede desde "fuera" del individuo, por conducto de otros individuos (padre, madre, etc.), pero no es tampoco *para* ellos sino que para toda "relación" social.

En octavo lugar, el proceso de socialización se concibe cómo un proceso que comienza desde el momento de nacer, si no antes, y que va estructurando y dando contenido a la personalidad con tanta contundencia, que los primeros años de vida son los absolutamente decisivos. Se "forma" la personalidad, al menos en su forma básica, en la infancia misma.

Pero, en noveno lugar, esta formación temprana es absolutamente inmutable. En la plenitud de su formación quizás sean alterables o modificables los elementos más o menos periféricos de la personalidad pero la personalidad básica —la primera temprana— es inalterable, si no en principio, al menos en la práctica. La personalidad básica se hace parte del destino del individuo. El proceso de socialización es, en este sentido, irreversible.

En décimo lugar, la formación de la personalidad se entiende que es la "debida" cuando los varios "componentes" o las varias "dimensiones" suyas constituyen una unidad "integrada", es decir, armónica, coherente, sin contradicciones y conflictos. Cualquier elemento conflictivo es fundamento para una conducta anómala. Claro está que, si lo social —lo externo que forma la personalidad individual mediante la "internalización"— si lo social no es coherente, armónico, etc., entonces las personalidades que forma también serán incoherentes en alguna medida, y conflictivas.

Esto es decisivo. Por una parte, se exige que "lo social", la sociedad, sea armónica, coherente, integrada. El hecho de no serlo constituye una de las principales problemáticas *prácticas* de las ciencias sociales de hoy día. Por otra parte, exige que, si bien la sociedad no es totalmente coherente, es importante que la personalidad lo sea.

En undécimo lugar, pues, se llega a la idea de que, en rigor, la personalidad debe abarcar *toda* la vida psíquica, "interior", del individuo. De hecho, hoy por hoy esto se presupone. Nadie se cuestiona si el ente llamado personalidad es o no es abarcador de *toda* la "interioridad" del individuo. Nadie se lo cuestiona simplemente porque se presupone, se da totalmente por sentado. Tan así que,

dentro de las concepciones predominantes de hoy día, se consideraría patológico un individuo que "tuviera" un sector de su "psique" que *no* estuviera incorporado en la estructura de su personalidad. Sería "psicópata". Lo propio de cualquier formación de la personalidad debiera ser, pues, que incorpore *todos* los aspectos de la "psique". (Y, por derivación de la lógica vital si no ya de la formal, *todo* lo "psíquico", *toda* la personalidad, es *social*, porque la formación es *social*; es *socialización*).

En duodécimo y último lugar, la socialización es un proceso formador de una personalidad que tiene su razón de ser en la acción *del* individuo pero *para* la sociedad. Es, ante todo, para la acción que "hace" la sociedad. Es lo que precipita todo el problema de la vida colectiva desde Hobbes. La primera acción que lleva a cabo el hombre como individuo es *hacer* una sociedad (un estado civil), según Hobbes. Toda la razón de ser del concepto de socialización en nuestro tiempo es justamente que, por ser individuo (centrado en sí mismo) *necesita* "hacer" sociedad. De ahí que, siendo individuo, sea absolutamente indispensable "socializarlo". No es meramente que incorpore la "sociedad" ya existente. Es que esa sociedad hay que ir la haciendo de continuo e incesantemente, porque si no, se vendría abajo, desaparecería, y el hombre caería de nuevo en el estado natural, que en el mejor de los casos es inadecuado (Locke), y en el peor, espantoso (Hobbes). Vivir en sociedad es, en primer lugar, llevar a cabo las acciones necesarias para perpetuarla.

La socialización es para la acción, y, en primer término, para la acción de "hacer" sociedad. La personalidad se ve, pues, ante todo, en términos de su adecuación para la acción. De ahí que la "integración" se entienda que propicie, por ejemplo, la creatividad, la capacidad para decidir, la disposición a actuar, la responsabilidad, la "inteligencia" como capacidad para conocer y reconocer la "realidad" y adaptarse y ajustarse a los términos que impone a la acción, es decir, al "logro de objetivos". De ahí también se entiende que debiera imperar la "racionalidad" por sobre las "emociones". La racionalidad es, claro está, racionalidad "utilitaria" y "calculadora".

Pero ya es tiempo de pasar al tema que más nos concierne y que es justificación de este ensayo: el examen y la redefinición del problema de la formación humana en términos que permitan superar las dificultades y los peligros del concepto de socialización, hoy por hoy identificado, en las ciencias sociales, con el concepto de formación humana.

IV. La formación humana es algo tan diverso que a duras penas cabe encerrarla en el ámbito de una sola palabra. Se ha hecho con el término "socialización" pero por razones ya sugeridas esto ha conllevado

un gradual reduccionismo de la variedad y riqueza del proceso. Si nos atenemos a los datos en sentido riguroso, es claro que ningún ser humano "es" mera socialidad. Dar por *condición* —por "causa" material, diría Aristóteles— de la socialización el cuerpo humano, es defensible formalmente, si lo que se quiere es explicar los procesos formativos de la "psique", de la "interioridad" humana como cosa social. Pero sólo he dicho que es defensible, y además, he dicho que sólo es defensible si se presupone que la "forma" que toma la "interioridad psíquica" es única y exclusivamente forma social; que no tiene otra; que en su formación no entran en juego otras fuerzas. Sólo es defensible, pues, si mi "interioridad psíquica" es únicamente mi "personalidad", y si mi "personalidad" es únicamente entidad social.⁴

Se trata, claro está, de una tautología llena de presupuestos que, por la comodidad y facilidad que ofrece, no se cuestiona. Lo primero que va presupuesto es obvio. Se identifica lo humano —lo que se forma en la formación del ser humano —con lo incorpóreo; con lo "mental" o lo "interior"; es decir, con lo pensado, lo sentido, etc. Lo demás —es decir, lo biofísico— tiene su propio proceso formativo que estudia la biología pero lo que importa al estudioso del hombre como ser humano es la dimensión "humana", que es, en esta visión de las cosas, a-corpórea.

Pero... ¿será el hombre, en tanto que humano, sólo *res cogitans* y no *res extensa*? ¿Qué es la *res extensa*, la corporeidad humana? Al separarlas, Descartes da pie filosófico para que se contrapongan estas dos "dimensiones" del hombre y a la larga obligará a la separación de "cuerpo" y "alma" en una forma a la vez novedosa y bien recibida por tendencias protestantes que querrán separarlas radicalmente. Lo natural, y por lo mismo, lo corpóreo del hombre, se hará su "animalidad" en sentido peyorativo; será el reducto más bajo del hombre y a la vez será enemigo del hombre en su "verdadero" ser, que es, por supuesto, su "ser" en tanto que "alma". Su alma —y no su cuerpo— es lo que se salva y se pierde. Freud habrá de santificar esta oposición y contradicción en el hombre al oponer el ello al superego y definirlos como enemigos irreconciliables. La psicología de nuestro tiempo —y la sociología— terminarán incluso por echar a un lado y pasar por alto la corporeidad como problema.

Pero nada de esto corresponde a *dato* alguno. Los datos señalan una dirección muy contraria. El cuerpo es elemento formativo pode-

⁴ Nadie, ni siquiera los psicólogos más sociales, se atreverían alegar que el cuerpo, o mejor, la dimensión biofísica, del hombre no afecta de algún modo la formación de la personalidad. Pero la dimensión biofísica es, para ellos, un área no problemática, sino que meramente dada.

roso. Más adelante volveremos sobre este particular. Baste aquí señalar que los experimentos de aislamiento (o privación) sensorial efectuados en la pasada década indican el rápido deterioro no sólo de la relación entre el individuo y su medio ambiente físico sino que también de su "orden" psíquico (o "interior") "propio". Evidentemente, para poder *sentirme* "yo", necesito tener presente, necesito "sentir", lo corpóreo que me rodea. Esto tiene que ser forzosamente mediante mi propio cuerpo. De estos datos se puede derivar, sin injusticia, la participación de la corporeidad misma (la "mía" y la "externa") no sólo de mi "estar siendo" sino que, también, de mi formación.

En segundo lugar, sin duda alguna que la idea de una "psique", de una "interioridad psíquica" —es decir, no física— responde a *datos*. En mi conciencia me es dada la experiencia de "algo",⁵ que "capto" como "interior" y que no es corpóreo, no es material. Lo que, pese a esto, no me es dado en ninguna experiencia, es que yo tenga una "personalidad". Tampoco me es dado que mi "interioridad psíquica" coincida con una "personalidad". Por último, tampoco me es dado que esa "personalidad" sea esencial, o fundamental o primordialmente "social".

Si algo, mi "interioridad psíquica", lejos de "mostrármeme" en la "forma" de, digamos, normas de conducta, se me "muestra" en la "forma" de algo que yo siento, algo que yo pienso. Pero ese "yo", tampoco se me "presenta" en la forma de una "personalidad" que tengo, o unas normas de conducta. Si trato de inteligirlo en la "forma" que toma cuando se me presenta no como objeto de meditación sino que en el transcurso del vivir cotidiano, resulta que ese "yo" es siempre inmediato, situado y transitorio. Además, siempre se me "presenta" en relación a "otro". El "otro" ser humano siempre está presente cuando quiera que se me "presenta" mi "yo" a mi conciencia.

(Nada de lo antedicho niega que a veces también se me "presenta" algo que tiene carácter de norma "trascendente" de conducta, o de valor "absoluto". Esto, y sólo esto, es lo que pudiera quizás denominarse el aspecto "social" de mi "interioridad psíquica").

Pero si bien mi "yo" es siempre algo cambiante en su "ámbito", y está siempre circunstanciado, situado; y si además siempre se me presenta en relación a "otro" (y a "lo otro"), entonces en verdad los datos de mi "interioridad" son datos de mi "interioridad-respecto-de-una-exterioridad". El "otro" y "lo otro" también me "forman".

⁵ El conductismo extremo me tiene sin cuidado. No me interesa aquí probar que ese "algo" se puede estudiar científicamente. Sólo me interesa afirmar que es dado a la experiencia de nuestra conciencia.

Así visto, si bien me "forma" una cosa ("otrada") que es "lo social", no es sólo "lo social" lo que me forma sino que, en principio, *todo* "lo otro", y todo lo otro no se puede reducir a lo meramente "social". Sobre lo que pudiera ser "lo otro" también volveré a comentar más adelante.

En tercer lugar, me es dado —es un *dato* para mí— que "yo" mismo también *me* "formo": decido, opto, afirmo, deniego, objeto, cedo, me esfuerzo, me doblego, etc. A este dato se le ataca incesantemente. Freud y, desde Freud, muchos otros (los que le dan su sustancia básica a las ciencias sociales) alegan que se trata de un "dato" falso: un dato en el sentido en que un espejismo es un dato. Es el ataque que hacen al concepto de albedrío. Pero es clarísimo que, pese a sus alegatos, el dato es dato, y que negando su existencia no se lo hace desaparecer. Porque lo único que se ha hecho es negar su existencia. En ningún momento han probado su falsedad. (Es que, para cualquiera que busque hacer ciencia sobre lo humano, el albedrío presenta una muralla infranqueable. Este obstáculo se supera mediante la vieja argucia de negarle "realidad", pero la mera negación no basta. Si el dato persiste, sólo puede negarse mediante otros datos, como hace el que ve una ilusión óptica. Sólo sabe que se trata o no de una ilusión porque lo constata con otros datos. Se sabe que en el horizonte no se encuentran las líneas paralelas de una vía de tren porque se va hasta aquel punto y se constata, mediante otro dato, que siguen equidistantes. Esto es lo que *no* se ha hecho respecto del dato del albedrío.)

En quinto lugar, es un *dato* —para mí como para otros— que mi "interioridad" no es íntegra, unitaria, armónica, coherente, etc. Por el contrario, frecuentemente se me presenta de manera tal que se "contradice". Por ejemplo, a veces siento "deseos" que considero "indeseables". Es decir, a veces deseo no desear lo que deseo y esto, casi al momento de desearlo. Por otra parte, a veces deseo algo y al poco rato, sin haber "razón", pierdo el deseo. También, a veces siento un fuerte y persistente deseo por algo pero no hago nada para satisfacerlo.

Claro que el dato más revelador sobre la falta de armonía interior es que al ir transcurriendo mi vida, mi "interioridad" va cambiando, que lo que antes parecía imposible se hace imprescindible y lo que antes abrumaba se hace trivial y frívolo. Dicho de otra manera: la experiencia de los datos de mi "interioridad" es que, si bien parece haber ciertos datos que se me presentan persistentemente, no deja de ser cierto que muchos datos cambian de una u otra forma; desaparecen, aparecen, se hacen "importantes", se "trivializan", son "buenos" y después "malos" o a la inversa, etc. (Y en este proceso,

el dato más importante, el dato que, una vez entrado de lleno en la vida, parece hacerse más significativo mientras más pasa el tiempo, es el dato de la perplejidad que siento respecto de mi "interioridad". Dicho en lenguaje existencial: el dato más importante es el dato respecto de mi propio "quién"; el dato de la pregunta que me hago sobre quién sea yo.)

En sexto lugar, lo anterior señala a dos cosas, que también son *datos* pero que parecen gozar de un elemento común: su trascendencia de lo demás que me es dato. La pregunta sobre quién sea yo —que es, en tanto que perplejidad, un *dato*— parece rebasar toda posibilidad de contestación "dada". Por otra parte, el dato de mi perplejidad sobre mi propio "quién" parece ir de mano con mi perplejidad sobre el "quién" o el "qué" de "los otros" o de todo "lo otro", que tampoco parece tener posibilidad de contestación "dada".

Tanto la dimensión no "ordenada", no "integrada" de mi "interioridad", es decir, mi dimensión no "formada", como las dos vertientes "trascendentes" que acabo de señalar, son decisivas para mi formación. En torno a ellas también me formo, pero siempre infructuosamente —hasta donde los datos me lo permiten saber—. Dicho de otro modo: estas dimensiones me permiten percatarme de otro dato: el incesante fluir y devenir de mi formación y su carácter siempre parcial, incompleto y heracliteano.

En séptimo lugar, y por último, me es *dato* que en mi formación participan "fuerzas" trascendentes a "mí" y a "los otros" y "lo otro". Entienda el lector lo que digo. Digo que es dato, como es dato la dureza de la mesa o lo que veo en un espejismo. No digo que el dato sea cierto o falso trascendentemente. Digo que es un dato, y no digo más. Hay "fuerzas trascendentes" a mí y a mi "mundo" que participan en mi formación. Estas son las "fuerzas trascendentes" que "constituyo" en "entidades", en mi esfuerzo por contestar a mis preguntas trascendentes (¿quién soy; quién-qué es el mundo?). Con el tiempo "cobran" entidad para *mí* y llegan a presentármese como datos.

No me refiero únicamente a Dios, por ejemplo. También —dependiendo del individuo— pudiera ser la materia, o el placer, o la "totalidad" o la naturaleza. Como quiera que fuese, a mí se me presentan como "fuerzas trascendentes" (que para mí son datos) y que, como tales, me forman. Son los "dioses" o los ídolos que, justamente por haber "contestado" mis perplejidades trascendentes, se me presentan como datos. En este sentido, en mi formación tienen un lugar particular y propio. Esto es decisivo. Se trata de datos que cobran carácter de datos a pesar de no estar fundamentados en datos sensibles directos. Dios puede ser un dato para mí sin que en nada se

me haga evidente o sensible. (Digo que esto es así para mí. Para otros, al parecer, Dios ha sido experiencia primaria: dato). No me interesa aquí discutir el problema de lo que sea un dato. Sólo intereso señalar que hay datos trascendentes a mi experiencia sensible que no por eso dejan de ser datos para mí y que son significativos para mi formación. Si Dios es, por ejemplo, el Orden de la Naturaleza, entonces influirá sobre mí de un determinado modo muy distinto a si Dios es Hijo de un Padre, persona, histórico, humano a la vez que divino, y por lo mismo, ser con quien puedo dialogar o pugnar, a quien puedo amar o maldecir.

Para mí (aunque no para otros muchos) Dios ha llegado a ser dato pero lo ha llegado a ser por acto deliberado de un querer, un anhelar y quién sabe si hasta un añorar, que, transformado gradualmente en *creencia*, pasa a ser dato; pasa a ser algo así como la dureza de la mesa; algo con lo que vivo como "realidad" incuestionada. En esto no hay nada de extraño. Es lo que le pasa al filósofo, al científico, a cualquier profesional. Lo que comenzó por ser cuestionable o hasta inexistente, pasa a ser dato. Es también lo que nos pasa con el dato del aire. Casi no podemos recordar —pero, si nos esforzamos, sí lo recordamos— cuando ni siquiera teníamos, de niños, la más remota idea del aire como algo existente, ahí, presente. De adolescentes ya el aire ha pasado a ser dato. La ignorancia original, y la duda original, ya han dejado de existir y se ha llegado a creer en el aire, a tal grado que nunca se cuestiona.

Cualquier creencia es formativa, si no como agente positivo —como "causa eficiente"— entonces por lo menos como condición, como "causa material", y lo es de modo particular distinto al modo en que nos forman las ideas que tenemos, que, sin embargo, también son datos y que también nos forman.

V. Con lo antedicho, que no es sino el señalamiento de otras fuerzas formativas además de las fuerzas sociales; señalamiento que se hace a partir de unos apuntes fenomenológicos mínimos... con lo antedicho basta no sólo para poner punto final a la crítica del concepto de socialización, sino que también para abrir la puerta a un planteamiento nuevo sobre el problema de la formación humana en forma más general. Sólo a partir del problema general de la formación humana cabe entender adecuadamente el problema específico de la socialización.

Pero un análisis del problema de la formación humana, exigirá una investigación minuciosa que en su primera etapa tendrá que ser fenomenológica. El trabajo ya hecho en esta dirección por el autor todavía está incompleto y es, además, demasiado extenso para incluir dentro del ámbito de este ensayo preliminar. Valga aquí sólo una

indicación de las dimensiones que se han identificado —aparte la socialización— como esenciales para el entendimiento de la formación humana.

En primer lugar, está el proceso mediante el cual el cuerpo cobra carácter de cuerpo y, más, de cuerpo humano. No me refiero en nada al proceso biológico visto por los científicos naturales, sino que al proceso mediante el cual cada ser humano, cada "yo", en el proceso de su formación humana, llega a tener un cuerpo, el suyo propio. A la vez, y como reverso de la medalla, me refiero al proceso mediante el cual llega a "encontrarse" en un mundo también corpóreo (y, por supuesto, incorpóreo. Lo incorpóreo en la vida humana sólo es posible porque previamente se da lo corpóreo). Se trata de la formación respecto de las dimensiones más radicales del vivir humano, que son la formación respecto del espacio y, más aún, del tiempo. Sólo mediante la dimensión corpórea es que se posibilita la formación respecto de estas "coordenadas" de la existencia humana. Debe añadirse que la formación corpórea es también lo previo a toda otra dimensión de la formación humana.

En segundo lugar, está el proceso mediante el cual el ser humano se hace persona. La corporeidad misma lo "individualiza" a la vez que, paradójicamente, lo ata y lo une a otros y al mundo corpóreo en general. Pero otra cosa muy distinta es el proceso de hacerse persona, que representa una dimensión distinta, remitida específicamente a otros seres humanos en relación opuesta a la individualización. Es el proceso de formación del "quién" de cada cual, pero el "quién" en relación a otros "quiénes"; porque la persona sólo es concebible y sólo es posible respecto de otras personas. Es un proceso en el que participa la persona en su propia formación a la vez que en la formación de las demás personas. Es, también, un proceso incesante, que transcurre a través de toda la vida y que nunca se completa.

Una nota aclaratoria. El proceso de formación de la persona humana es muy distinto y hasta muy opuesto al proceso de formación de la *personalidad* en el sentido que esta palabra tiene hoy en las ciencias sociales. La "personalidad", según hoy se usa la palabra, es producto del proceso de socialización, mientras que la persona se forma en la "comunidad" humana.⁶

⁶ Si la socialización remite a la *sociedad*, la "comunidad" a que aquí me refiero remite a la *comunidad*. Por otra parte, la sociedad remite a la *acción* mientras que la comunidad remite a la *convivencia*. Pero téngase claro que sociedad y comunidad no son entidades o realidades distintas y separadas sino que son *dimensiones* distintas y necesarias del vivir humano. Y téngase claro que *ambas* son necesarias.

Digo esto dogmáticamente; no es propio desarrollar más estas ideas aquí. Se explicarán a su debido tiempo.

En tercer lugar, está el proceso de educación. Tiene que cuidarse uno al usar este concepto por la propensión a confundirlo con el adiestramiento, el entrenamiento y la instrucción. Se refiere *aquí* al desarrollo y perfeccionamiento de facultades y aptitudes para la actualización máxima de la persona en tanto que *persona*. Pero entiéndase que se trata ante todo de un proceso de *autoformación*; un proceso que otros sólo pueden propiciar pero que no pueden dirigir. Debe tenerse presente, sin embargo, que se trata de la formación de la *persona* y no del "individuo" ni de su "personalidad"; que se trata de su formación en tanto que ser convivencial y no en tanto que ser activo.

(Dejaré sin aclarar la serie de preguntas que este planteamiento suscita. Baste decir que el entrenamiento, el adiestramiento y la instrucción pueden ser parte de la formación corporal, individual y, más que nada, *social*, del individuo humano. Con esto queda claro que el proceso de socialización se habrá de entender dentro de un marco distinto al usual, a la vez mucho más reducido en su importancia pero mucho más ampliado en cuanto a las cosas a que se refiere).

En cuarto y último lugar, está el proceso de re-ligación, del cual, según lo dicho antes, la formación "religiosa" en el sentido corriente de la palabra, no es sino una parte, o una forma específica. Sobre esta dimensión de la formación tampoco haré otra cosa que no sea señalarla.

* * *

Las cuatro dimensiones de formación humana que he especificado, son, junto con la socialización, esenciales a la vida humana. Es decir, no es posible la vida humana sin las cinco; o al menos, no es posible la vida humana en su plenitud. Por otra parte, ninguna de las cinco es plenamente comprensible sin las demás.

Cabe, claro está, otra esquematización, o la modificación de la que aquí se ofrece. Cabe incluso que yo mismo altere el esquema según adelanten las investigaciones que llevo a cabo. Como quiera que sea, queda sugerido un esquema que, por defectuoso que pudiera ser, ofrece *una* posibilidad para superar las limitaciones, los prejuicios, los vicios y las maldades del concepto de socialización hoy en uso en las ciencias sociales; un concepto que propende a negar el albedrío humano; que reniega de la corporeidad y mundanidad del hombre, a la vez que reniega de lo transmundo; que contribuye a poner al hombre al servicio de la sociedad en vez de poner a la sociedad al servicio del hombre; y, por último, un concepto que, por presuponerlo, afirma la condición individual del hombre y, en con-

secuencia, reniega de la previa y esencial comunión humana personal.⁷

Esperamos que en nuestras investigaciones quede afirmada y fundamentada la primacía y la prioridad de la dimensión de comunión sobre la asociación, la de comunidad sobre sociedad, la de convivencia sobre la de acción y la de la persona sobre la del individuo. De ser así, se definiría una nueva perspectiva y una nueva solución al problema radical del pensamiento social: la problemática de la "sociedad" humana y del ser humano "individual".

⁷ H. Marcuse y E. Fromm, pese a sus diferencias, coinciden —y fallan— justamente en este particular. Ambos son hijos de Marx y de Freud. Por lo mismo, caen en el error de entender que el hombre es un ser en *primer* término individual y activo en vez de convivencial. De ahí que E. Fromm no pueda escapar de la necesidad de pensar en utopías (bastante totalitarias, por cierto) y que Marcuse (pensador más profundo) termine por no poder ofrecer *ninguna* salida al mundo totalitario que critica con tanto fervor.

Valga añadir un dato más. Ambos señores son alemanes originalmente y luego pasan a vivir en los Estados Unidos. Aparte el hecho que ni el alemán ni el inglés tienen palabra para significar *convivencia*, en Alemania, por el momento que les tocó vivir y por ser judíos, ambos tenían que renegar no sólo de los conceptos racistas, espiritualistas y culturalistas sino que también del concepto de *Gemeinschaft* que pudo haberlos llevado a imaginarse un concepto de convivencia. En los Estados Unidos, tampoco se trató de un mundo convivencial. El propio *ethos* americano se define por el individualismo y la acción. Cabe preguntar, sobre Fromm, si en los últimos años él ha *vivido* en México o si sólo ha hecho allí su residencia. Me inclino a creer lo segundo.

Ni para Fromm ni para Marcuse le ha sido dada, pues, una circunstancia que propiciara el desarrollo de un concepto convivencial de la vida humana, como sí le fue dado a Tonnies en otra época de la historia alemana y le fue dado a Martin Buber, en parte por judío y en parte por teólogo.

Por otra parte, el mundo hispano sí lo propicia, como sabemos no sólo por Ortega sino que, aún más, por nuestro habla cotidiano. A nosotros toca (aunque no con carácter exclusivo) reestablecer la idea del hombre como ser-en-comunidad. El presente ensayo es un primer esfuerzo en esa dirección.