

marxismo y psicoanálisis: hacia una síntesis antropológica *

ANTONIO DELHUMEAU

Presentación del problema

Hace diez años todavía era incomprensible, para marxistas y psicoanalistas, que se presentaran asociados un enfoque filosófico y una metodología psicoterapéutica: aún no se conocía el esfuerzo tentativo de Reuben Osborn,¹ ni se difundía el estudio de Wilhelm Reich,² el primero intentando vincular ciertos conceptos muy concretos de ambas teorías, y el segundo ya en el derrotero de señalar su complementariedad metodológica en la investigación de los asuntos humanos (cfr. *Marxismo y psicoanálisis* y *Psicoanálisis y materialismo histórico*). Durante la última década, sin embargo, Erich Fromm llevó a cabo una amplia difusión tranquilizadora respecto a la posibilidad de “integrar” ambos enfoques, sin tener por ello que transformar ni nuestros supuestos sociales ni las jerarquías prevalecientes de valores culturales; por su parte, Herbert Marcuse presentó como viable esa unidad, bajo la condición precisamente del cambio definitivo de la noción que el hombre tiene de sí mismo (cfr. *Beyond the Chains of Illusion* y *Eros y civilización*, respectivamente). Recientemente se han conducido investigaciones más rigurosas acerca del psicoanálisis, desde enfoques culturales dialécticos, o al menos estructurales (Caruso, Ricoeur, Lacan, Althusser). El planteamiento, pues, acerca de la posibilidad o pertinencia, al menos, de la relación marxismo-psicoanálisis ha sido ya objeto de evidencia

* Este trabajo fue leído y discutido, antes de afinar la versión que aquí se presenta, en el Seminario de Metodología del Instituto Mexicano de Estudios Políticos, A. C. Agradezco a sus investigadores las valiosas críticas y sugerencias que en esa ocasión me hicieron.

teórica. Una revisión global de las diversas aportaciones, vistas en prospectiva, excede con mucho las posibilidades de un ensayo introductorio. Lo que me preocupa determinar aquí es la aportación de un enfoque sintético de los horizontes antropológicos más comprensivos en la actualidad a un problema que, aun cuando solemos aparentar lo contrario, no ha dejado de inquietar a ningún científico o pensador social: ¿Es irreversible el proceso de especialización creciente de los enfoques científicos acerca del hombre? y, también ¿es la filosofía, la sociología, o un nuevo tipo de antropología la responsable de precisar o fundamentar una respuesta, sea ésta afirmativa o negativa? Estamos convencidos, sin lugar a dudas, de que el problema que nos planteamos es vigente, práctico, utópico: Y es que la praxis científica más matizada y concreta —históricamente hablando— tiene que definir por adelantado el horizonte conceptual (subespecializado, estructural, comprensivo, o dialéctico) desde el cual investiga y cuestiona la realidad humana. Y esa trascendencia es utópica en tanto que “va más allá” de la realidad conocida, pero al mismo tiempo es el prerrequisito para que llegue a ser práctica, es decir, para que avance la ciencia.

El ensayo que presentamos tiene dos partes diferenciadas por su estilo y su propósito: una introductoria, breve, en la que se revisan las aportaciones al problema planteado por dos autores, tan nombrados como poco manejados y aprovechados metodológicamente en la investigación social: C. Wright Mills y Jean Paul Sartre; y una segunda, menos descriptiva, más amplia, en la que se parte de los planteamientos previos para avanzar algunas hipótesis personales y tentativas acerca de la aportación conjunta del psico-

análisis y el marxismo a la definición de las bases de una síntesis antropológica, así como de los principales obstáculos que ahora se le oponen.

I. *La biografía y la historia; el psicoanálisis y el marxismo*

Después de que Marx planteara en los *Manuscritos económico-filosóficos*,¹ tanto la indeclinable unidad básica de las ciencias a partir de la interrelación dialéctica de la realidad que estudian, como la necesidad de superar la enajenación intelectual —inherente a los sistemas de división del trabajo— que confronta versiones distintas y con frecuencia irreconciliables (ideológicas por ello mismo) del hombre y de la naturaleza, nos encontramos en nuestra época con esta discusión retomada dentro del marxismo, con una óptica más precisa y con nuevos elementos (aportados en paradoja aparente por las propias ciencias especializadas).

Un sociólogo marxista no-victoriano, como él mismo se definía, C. Wright Mills, postula en *La imaginación sociológica*² la necesidad de otorgar la primacía al análisis de problemas sociales y no a la delimitación de enfoques aislantes y especializados. En la interrelación de problemas (biográficos e históricos, estructurales —económico-políticos— y psicosociales —el carácter con relación a la estructura social—) contempla Mills la principal tarea y promesa de la sociología. Las deformaciones más importantes que analiza como obstáculos que los sociólogos han interpuesto para no satisfacer esta expectativa cultural son las siguientes:

1. El empirismo abstracto, que consiste fundamentalmente en un énfasis en los requisitos metodológicos con los que tiene que cumplir un trabajo de investigación para ser considerado sociología científica; en este sentido Mills hace resaltar la esterilidad de los teóricos de la investigación empírica, que en la medida en que más exigen —a los demás y a sí mismos—, en cuanto a requerimientos formales, menos resultados —culturales y científicos, explicativos y

¹ Carlos Marx y Federico Engels. "Manuscritos económicos-filosóficos de 1844, en *Escritos económicos varios*, México Editorial Grijalbo, 1962.

² C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, 2a., ed. México, FCE, 1964.

diagnósticos— obtienen: Analiza en esta corriente de qué manera la ausencia de proposiciones teóricas y el "ritualismo estadístico" conduce a estudios micro-sociales en sentido estricto, es decir insignificantes en cuanto a sus supuestos y consecuencias comprensivas de lo social. Las precarias aportaciones de estos "expertos" respecto a cómo *se debe* investigar —sus propios resultados empíricos (la no frecuencia de estudios significativos) falsifican sus postulados— se resumen en el llamado millsiano de "Metodólogos: pónganse a trabajar".³

2. La crítica básica a "la gran teoría" se centra en el hecho de que esta corriente sociológica, representada sobre todo por Parsons y Merton, se enajena a conceptos vacuos, que operan como fetiches teóricos señalando fórmulas abstractas que no resultan heurísticas (u orientadoras), en tanto que nunca se fijan las condiciones históricas bajo las cuales operan, y en tanto que se inhibe toda metodología que ligue la categoría formal con el caso social concreto.

3. El "ethos burocrático" más que una tercera corriente sería el común denominador entre las dos tendencias sociológicas mencionadas: Con esta referencia, a la convicción básica subyacente en estas corrientes, Mills se refiere a la concepción latente de la sociología, como un quehacer institucional y administrativo más que intelectual, creativo y cultural. En este ámbito se ubican los equipos que editan reglamentos y manuales de organización y métodos para hacer investigación, las camarillas de jóvenes burócratas de la investigación sociológica, que giran alrededor de administradores y promotores de estudios científicos a contrato o específicamente destinados a obtener prestigio científico: El tiempo de trabajo en estos contextos se dedica más a tareas administrativas, políticas y de relaciones públicas, que a la creación intelectual y la crítica cultural. Y es a partir de este "ethos", que se explica la radical defensa de los metodólogos y teóricos del ritualismo empiricista: La sola garantía de poder mantener un prestigio ligado a los puestos administrativos de universidades e institutos de investigación y de responder a las crecientes de-

³ En este mismo sentido, Freud decía que quienes se dedicaban sobre todo a realizar estudios metodológicos, le recordaban a aquellas personas que siempre están limpiando sus lentes, en vez de ponérselos y ver con ellos. Cfr. Paul Roazen. *Freud: Su pensamiento político y social*, España, Ediciones Martínez Roca, 1970.

mandas de estudiantes de una rápida instrumentalización sociológica que “les asegure” el acceso al éxito y el prestigio simbolizados por una carrera académica, consiste en preservar el monopolio sobre los lineamientos que permiten discriminar aquello que es ciencia de lo que no lo es.⁴ En este dominio sobre los criterios estereotipados y formales que definen la cientificidad (y a los que cada miembro del gremio ha de buscar adaptarse), encuentra Wright Mills la razón profunda del empirismo abstracto y de la gran teoría: En el primer caso porque quienes dominan las reglas metódicas y el “ritualismo estadístico” pueden por ese solo hecho obtener el prestigio anhelado dentro del grupo reconocido de científicos y, en el segundo, porque sólo los iniciados pueden comprender y manejar el sentido críptico o cifrado del concepto-fetiché.

Antes de continuar la parte expositiva del ensayo, quisiera asentar un juicio respecto a las proposiciones—desde mi perspectiva, fundamentales— de Mills: Pareciera que el hecho de que la imaginación sociológica haya caído en desuso (en tanto práctica concreta y como aportación teórica específica de un autor) se debe más a un rechazo (verdadera “negación” como mecanismo de defensa) frente a su radicalismo y actualidad, que a una real superación metodológica y teórica de sus críticas y proposiciones por parte de la sociología prevaeciente. Si he querido presentar en forma amplia y respetuosa de su contenido ciertas tesis vigentes en el libro de Mills, no deseo que ello se confunda con un falso afán de neutralidad. En rigor, me parece que este ensayo contempla la sola posibilidad, hasta ahora esbozada, de que la sociología llegue a cumplir con su promesa social y su tarea cultural: En este sentido volveré más adelante sobre las posibilidades de que la sociología pueda representar un lenguaje común, un vaso comunicante entre las ciencias sociales.

Un planteamiento que encuentra ciertos puntos de contacto con el de Mills, y que puede considerarse como una mayor aproximación a las posibilidades específicas de síntesis y unificación en el conocimiento social, es el que desarrolla Jean-Paul Sartre en la In-

⁴ Esta tendencia se encuentra vinculada cada vez más a la sobrevalorización formalista y ritual de los “postgrados”, es decir, de los méritos escalafonarios dentro del “ethos burocrático” del academicismo, como sustitutos de la confrontación y discusión abiertas de proposiciones intelectuales y aportaciones culturales.

roducción Metodológica a la *Crítica de la razón dialéctica*. En ella y como su título lo indica, Sartre plantea una “cuestión de método”: “¿tenemos hoy los medios necesarios para constituir una antropología estructural e histórica?”; y más adelante:

la antropología (en el sentido de síntesis del conocimiento acerca del hombre) seguirá siendo un confuso montón de conocimientos empíricos, de inducciones positivistas y de interpretaciones generalizadoras, hasta que no hayamos establecido la legitimidad de la “razón” dialéctica, es decir, hasta que no hayamos adquirido el derecho de estudiar a un hombre, a un grupo de hombres o a un objeto humano en la totalidad sintética de sus significados (antropología estructural) y de sus referencias a la totalización en marcha (antropología histórica), hasta que no hayamos establecido que todo conocimiento parcial o aislado de esos hombres o de sus productos tiene que ser superado en una totalidad, o se reducirá a un error por ser incompleto (páginas 10-12).⁵

El plan de unificación de las ciencias sociales, con el cual concuerdan incluso muchos empiristas,⁶ no resulta fácil, ni siquiera en su planteamiento. Sartre parte de dos corrientes fundamentales: una que va de Hegel al marxismo y otra representada en un primer momento filosófico por Kierkegaard y en su actual desarrollo por el psicoanálisis. En la incorporación de la segunda corriente a la primera, encuentra el filósofo francés—que le diera identidad al existencialismo y sentido de actualidad al marxismo— la posibilidad más promisoría de fundar el método antropológico unificador.

Para Hegel, la conciencia se capta a sí misma de manera progresiva: la naturaleza, la familia, la sociedad civil, la historia y el poder integrador del Estado, son otras tantas etapas a través de las cuales el espíritu va adquiriendo sentido de sí mismo. Las contradicciones de la conciencia son superadas por el saber en la medida en que éste alcanza los niveles más concretos (verdaderos). La historia del hombre y de la naturaleza se encuentra totalizada en el devenir del espíritu (en la historia de la cultura); es más (y

⁵ Las páginas corresponden a la 1ª edición de Losada, Buenos Aires.

⁶ Cfr. a este respecto Huntington Cairns. “Sociología y ciencias sociales” en Georges Gurvitch. *Sociología del siglo XX*. España. Ed. El Ateneo, 2ª ed., 1965; Muzaiar Sherif y Carolyn W. Sherif. *Interdisciplinary Relationships in the Social Sciences* Aldine Publishing Co., Chicago, 1969.

de aquí se derivará la crítica de Marx), la historia representa los momentos específicos de la evolución del espíritu, los recrea. En este sentido el progreso significativo y determinante es el de las ideas que median y superan tanto al hombre como a la naturaleza, a través de aproximaciones consensuales sucesivas. En la filosofía se sintetizan todas las contradicciones, y los diversos desgarramientos de la conciencia hegeliana encuentran su paz y su conciliación consigo mismos en tanto sabiduría; el saber del espíritu ha hallado la forma de evadir el conflicto, situándolo como mero momento de una fenomenología total que lo trasciende, le da un sentido (una función) dentro del todo y así lo supera y lo integra.

Para Sören Kierkegaard, en cambio,

el hombre existente no puede ser asimilado por un sistema de ideas; por mucho que se pueda pensar y decir sobre él, el sufrimiento escapa al saber en la medida en que está sufrido en sí mismo, por sí mismo, y en que el saber es impotente para transformarlo. "El filósofo construye un palacio de ideas y vive en una choza" . . . De hecho, la vida subjetiva, en la medida en que es vivida, nunca puede ser el objeto de un saber; escapa al conocimiento por principio. Y a esta interioridad que pretende afirmarse contra toda filosofía en su estrechez y su profundidad infinita, a esta subjetividad encontrada más allá del lenguaje como la aventura personal de cada cual frente a los otros y frente a Dios, a eso es a lo que Kierkegaard llama la existencia (páginas 20-21).

"Lo que hay que señalar situándose en la época —afirma Sartre— es que Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel, como Hegel tiene razón frente a Kierkegaard" (*Ibidem*): Hegel enfatiza la concreción histórica específica del espíritu en un esfuerzo objetivo del hombre por adquirir conciencia de su propio ser y de la naturaleza. Desde esta perspectiva, la subjetividad kierkegaardiana no adquiere un contenido propio, es decir, no llega a ser conciencia histórica en tanto que reivindica pasiones surgidas de sí mismas y sólo conducentes a Dios (el "espíritu absoluto"), sin la mediación de la historia natural y humana.

Kierkegaard tiene razón: el dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser superadas ni cambiadas por el saber . . . lo que cambia a los hombres no son las ideas, no basta conocer la causa de una pasión para suprimirla; hay que vivirla, hay que oponerle otras pasiones, hay que comba-

tirla con tenacidad; en una palabra, hay que trabajarse (página 22).

Marx tiene razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel, ya que es el primero en afirmar la especificidad de la existencia humana, y por qué toma con el segundo al hombre concreto en su realidad objetiva (página 23).

Por razones que Sartre mismo expone, considero que esta solución sintética es aún demasiado fácil y que resulta necesario mantener la dicotomía planteada entre Hegel y Kierkegaard, para poder preguntarnos con cierto realismo sobre la unicidad del conocimiento acerca del hombre. La actitud contradictoria de Sartre se explica por su intento de explicar el significado de lo subjetivo a los marxistas: ⁷ sólo podía aspirar a ello afirmando al mismo tiempo que la irreductibilidad de lo subjetivo, al marxismo como "la filosofía insuperable de nuestro tiempo". A partir de esta necesidad ideológica, Sartre sintetiza la contradicción de la biografía y la historia en uno de sus polos; pero él mismo nos aporta elementos que ayudarían a plantear una síntesis menos parcial.

Marx señala una relación observable entre la estructura de relaciones sociales, a partir de las cuales una sociedad produce los medios materiales que requiere y las formas culturales a través de las cuales dota de sentido a sus manifestaciones vitales. (No nos detendremos en el énfasis de Marx en la determinación de la conciencia social por la estructura socioeconómica, y que encuentra su rectificación complementaria, en la demostración de Weber de la influencia, importante a su vez, de una conciencia —el protestantismo— en el desarrollo de una estructura social y económica —el capitalismo—: El énfasis de Marx en uno de los momentos —las relaciones sociales de producción— como variable independiente o causa del otro —las relaciones sociales de la conciencia— es un rompimiento de la dialéctica, una concesión en la imago ⁸ del marxismo a los principios mecanicistas de la causalidad.) Lo que deseamos enfatizar es que, si bien Marx establece una relación significativa entre la economía, la política, el derecho y la cultura, nos deja

⁷ Recuérdese que el ensayo fue escrito originalmente para presentar al "existencialismo" ante públicos socialistas polacos.

⁸ La imago es un concepto freudiano que implica una imagen profunda y básica (generalmente inconsciente) que un hombre o un grupo humano se forma (n) de sí mismo(s) y que permanece estereotipado como parte de la propia identidad, es decir como rasgo que lo identifica a "uno mismo".

un vacío en cuanto al proceso a través del cual cada hombre asume como propia la conciencia de su época. Es cierto que las ideas dominantes en una sociedad son las ideas de las clases dominantes (ideología alemana); es cierto también que los hombres hacen la historia bajo condiciones dadas, cuyo sentido global tienden a desconocer por la mediación de las ideologías (en nuestra época por ejemplo, las élites promueven —de manera ideológica e inconsciente— el empirismo fragmentario que permite disociar al desarrollo de la sociedad urbana de consumo estandarizado, de las convulsivas crisis de identidad personal y autenticidad moral). Lo que ni Marx ni el marxismo explican, es de qué manera esas condiciones históricas dadas son incorporadas por el individuo como conciencia individual concreta y cómo influyen las élites en la conciencia específica subjetiva que tienen de su realidad social, heterogéneos grupos de seres humanos.

Si el marxismo “ha sido el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad”, como desarrollo que sintetiza los intereses contradictorios de los diversos sectores sociales que dinamizan y estabilizan a la vez la estructura de una sociedad,

sólo el psicoanálisis permite hoy estudiar a fondo cómo el niño, entre tinieblas, a tientas, trata de representar, sin comprenderlo, el personaje social que le imponen los adultos; sólo él nos puede mostrar si se ahoga en su papel, si trata de evadirse de él o si se asimila a él del todo. Sólo él permite que el hombre entero se encuentre en el adulto, es decir, no sólo sus determinaciones presentes sino también el peso de su historia. Y se estará muy equivocado si se cree que esta disciplina se opone al materialismo dialéctico (páginas 35, 60).

A partir de este doble postulado, la hipótesis que hemos de desarrollar, es que, para poder presentar una síntesis viable del conocimiento social, el psicoanálisis y el marxismo se necesitan mutuamente, *dialécticamente*.

El vacío establecido entre la praxis social y las formas de conciencia teórica, ideológica y cultural, condujo al marxismo al estancamiento: Sin una clara comprensión de los requisitos de la conciencia y la responsabilidad subjetivas, la praxis se convirtió en un “empirismo abstracto” (abstraído de las condiciones intersubjetivas precisas a partir de las cuales se desarrolla) y su propia conciencia teórica perdió su

sentido heurístico —para los propios individuos conscientes de su subjetividad— y devino en una “gran teoría”, en el ritualismo dogmático que ha cavado su desprestigio ante la conciencia científica; conceptos surgidos del cambio histórico, como el trabajo enajenado y la conciencia de clase, no fueron adaptados a los cambios de la historia. Más joven que el marxismo, el psicoanálisis ha crecido; se halla sin embargo en la adolescencia, y esto, en sentido estricto: Con Freud, el hombre recordó su infancia; en los primeros siete años de vida a través de seis etapas fundamentales asumió la responsabilidad de su imago, del sentido originario —que a partir de su biología y en el seno de una familia, el individuo aprende a dar a su contorno y a sus propios impulsos morales y afectivos. La culpa original del deseo de la madre o del padre, encontró en la autoconciencia un principio de expiación. Y los impulsos inconscientes en conjunto, que conducen a la autodestructividad y al castigo, hallaron en la confesión a la conciencia una alternativa viable de reparación, primero, y autovaloración, después. En síntesis, los impulsos morales, instintivos y socioculturales, descubrieron una sólida base para la integración y la reconciliación en la libertad de la conciencia y el fortalecimiento del yo. El adulto era pues su infancia, el niño, el padre dominante e irrenunciable del adulto.

Anna Freud profundiza en la pubertad como segunda infancia, es decir, como reconsideración fundamental de todas las fórmulas y técnicas que el individuo había definido para adaptarse al medio y a sí mismo, dejados en latencia durante varios años.

Con Erik Erikson, el psicoanálisis confronta su propia crisis de identidad: la rebelión de la adolescencia frente a las normas sociales ha despertado al yo frente a los embates de una conciencia superyoica desgarrada y unos procesos adaptativos, biológicos y culturales que sin cesar se contradicen y laceran: ⁹ integrar en una sola identidad el cúmulo de imperativos categóricos antagónicos es la misión —cada vez más difícil de cumplir— de los conflictos integrativos (o no) de la adolescencia. El psicoanálisis recoge el desafío y nos permite comprender nuestro desarrollo

⁹ Me refiero sobre todo a las investigaciones etológicas, que a partir del trasfondo teórico Darwin-Freud, han desarrollado sobre todo Lawrence —investigador científico— y Morris —divulgador creativo— acerca de la contradicción entre el rápido cambio cultural superficial del hombre y el más lento proceso de adaptación biológica de la especie.

ontogenético hasta esta etapa. La confrontación del adolescente no es, sin embargo, sólo consigo mismo en busca de una autodefinición que lo reconcilie e integre como adulto a la sociedad, sino que es también un conflicto con ese adulto y con esta sociedad. Si el individuo incorpora en su infancia como normas morales propias aquellas que rigen a la sociedad adulta, a través de su propio superyó "familiar", al confrontar las alternativas de participación ideológica, cultural, política, económica y afectiva (todo junto) que le presenta la sociedad para su integración como individuo solo y diferenciado (también y sobre todo respecto a su familia), el hombre lleva a cabo una tercera reconsideración fundamental (similar a la confrontación con sus propios impulsos sexuales y destructivos en la pubertad) respecto a sus normas morales y al significado básico de su devenir subjetivo como ser social responsable. Esta economía, esta política y esta cultura que de alguna manera conoció el individuo a través de su participación social-familiar, se le presentan ahora bajo nuevos caracteres, por una parte cambiados en el tiempo, por otra, más concretos, con más detalles y matices —no previstos en la infancia— y que ha de considerar como otras tantas posibilidades de decisión (práctica e intelectual). El psicoanálisis, sin embargo, nos ha dejado —salvo algunos avances hipotéticos sugestivos—¹⁰ en suspenso: ¿Qué rasgos sociohistóricos (económicos, políticos y culturales) influyen en cada proceso ontogenético (de conformación) de una conciencia, de una estructura intrasíquica individual, y a través de qué dinámica específica familiar, con qué consecuencias para la estabilización (estructuración) y dinamización (cambio) de la sociedad? Si el marxismo hace referencia a la biografía sólo desde la historia, el psicoanálisis interpreta a la historia sólo desde la biografía; o bien, parafraseando a Sartre: "Si para el marxismo, el individuo nace cuando recibe su primer salario" (en tanto que lo concibe sólo como trabajador, inserto en ciertas condiciones históricas: económicas, políticas y culturales a la vez), para el psicoanálisis, el proceso de individuación-socialización termina en el momento en que lo recibe.

Ni con el marxismo aislado, ni con el psicoanálisis,

¹⁰ Cfr. Abraham Kardiner. *El individuo y su sociedad y Las fronteras psicológicas de la sociedad*. Ambos libros editados por FCE, para un análisis sociopsicoanalítico de la realidad mexicana. Véase Francisco González Pineda. *El mexicana: Psicología de su destructividad*, 4ª, ed., México, Ed. Pax-México, 1968.

por sí mismo, la imaginación sociológica ha cumplido con su promesa cultural de interrelacionar dialécticamente la biografía y la historia, es decir de contemplar la unidad de la realidad humana en un solo conocimiento social y antropológico. Salta a la vista, sin embargo, la complementariedad dialéctica de ambos enfoques para aspirar a esta síntesis. Sólo en la medida en que tal horizonte subjetivo haya sido integrado metodológicamente y sea desarrollado en cuanto a la comprensión y definición de su objetivo unitario, los marcos de referencia fundamentales del tránsito correspondiente a la segunda mitad del siglo XIX y primera del siglo XX habrán cumplido su objetivo y una nueva etapa de creación en la antropología filosófica podrá devenir. Mientras tanto, toda investigación humana significativa fructifica en el terreno fecundado por Marx y Freud y toda especialidad social desarrolla aspectos concretos ya vislumbrados desde esos marcos teóricos comprensivos. Ello sin embargo no es una limitación y la especialización de los enfoques ha satisfecho una importante necesidad científica: desarrollar las grandes aproximaciones filosóficosociales hasta la precisión del matiz y del detalle, es decir, analizar en el terreno de lo concreto el desenvolvimiento específico de las condiciones y las modalidades de los dos sistemas conceptuales primarios; a ello han contribuido la sociología, la economía, la ciencia política, la demografía, la antropología social, la historiografía y la psicología social, cuando una a una han deslindado primero y cultivado después sus parcelas de realidad y conocimiento humanos, respecto a las primeras generalizaciones de la filosofía. Todo planteamiento filosófico con sentido ha de buscar las significaciones totales de la conciencia humana en una síntesis comprensiva de los conceptos operativos que han servido a estas ciencias particulares como hilo conductor básico para alcanzar sus resultados empíricos.

El marxismo y el psicoanálisis —el primero en nombre de la praxis sociopolítica y el segundo de la praxis ideacional-emotiva— relativizaron el saber filosófico de nuestra época toda e inhibieron cualquier posibilidad de autonomía y absolutismo a la que pudieran aspirar las ideas abstractas. Hemos recorrido pues un buen trecho del sendero científico trazado como horizonte objetivo desde los horizontes subjetivos integrados por Marx y Freud.

Sin embargo el camino recorrido hasta ahora ha

sido fundamentalmente analítico: para entender los detalles es necesario —o al menos no hemos podido hacerlo de otra manera— aislarlos del contexto que les da un significado total. Pero por atender al microscopio hemos estado a punto de que se nos incendie el laboratorio; este riesgo ha valido la pena en nombre de la ciencia; sin embargo, las condiciones objetivas y subjetivas de la sociedad no parecen tenernos más tolerancia en esta asepsia aislante: La creciente desintegración de la familia, la fragmentación progresiva de los hombres en roles y posiciones desconectados entre sí, los rasgos esquizoides endémicos en las sociedades industriales¹¹ (y a veces además epidémicos) y las pugnas entre jóvenes y adultos y entre adultos y adultos a través de los jóvenes; la chocante contradicción entre la abundancia y la guerra, depredatoria y punitiva incluso hacia mujeres y niños, hacia pueblos que defienden palmo a palmo su propia identidad; la futilidad del desarrollo por el desarrollo (representado por crisis de identidad y de adaptación en ocasiones severas), para citar sólo algunas convulsiones mayores, plantea la necesidad y la urgencia de una rápida reestructuración y reintegración de la imagen que el hombre tiene de sí mismo y de acuerdo con la cual actúa socialmente.

La integración específica a todos los niveles de las áreas ahora escindidas y detalladas minuciosamente, que configuran al hombre total, sólo es posible a través de la educación: desde la familia hasta la política, entendida también como educación.¹² Sin embargo ésta requiere de una teoría, de una cultura de síntesis que le permita orientar y evaluar sus métodos particulares. Y es esta síntesis la que aún encuentra escollos y retraimientos en la fijación de las ciencias contemporáneas a su fase analítica y descriptiva. El retorno a la síntesis es vivido por la mayoría de los científicos sociales como un dramático peligro de pérdida de identidad. ¿Cómo se explica desde la propia ciencia social este proceso que dificulta nuestro avan-

¹¹ El síndrome esquizoide consistiría precisamente en esa desvinculación o contradicción de unas áreas de la personalidad con otras y de unos roles sociales con otros. Cfr. un análisis del caso de México a este respecto en Francisco González Pineda. *El mexicano: Su dinámica psicosocial*, 3ª, ed., México, Ed. Pax-México, 1966.

¹² De un estudio en prensa, acerca de la cultura y la participación política de los mexicanos. Francisco González Pineda y Antonio Delhumeau. Instituto Mexicano de Estudios Políticos, A. C.

ce hacia el cumplimiento de la promesa cultural —y del requerimiento de la crisis social—, asumida —a título enunciativo— por Wright Mills como “imaginación sociológica”?

II. Supuestos y consecuencias de la especialización y tecnificación de las ciencias: Obstáculos y alternativas para la síntesis

El conocimiento social ha partido de lo general abstracto, de la filosofía de la historia y del individuo (en Hegel y Nietzsche por ejemplo), hasta llegar primero a síntesis concretas iniciales (el marxismo y el psicoanálisis las más importantes) y después a los campos delimitados de las ciencias particulares. Hemos ido de lo abstracto a lo concreto y nos hemos extraviado: en vez de considerar la concreción de lo empírico, específico y particular, como conjuntos de hechos distintivos que encuentran su imbricación significativa-sintética, en la totalidad de la cual derivan y en cuyo contexto encuentran su razón, su explicación precisamente como conjunto, como serie fenoménica, hemos fetichizado la particularidad como antes fetichizamos la abstracción. Si las filosofías prevalecientes (trátese del marxismo, del positivismo o de la metapsicología) se mantienen como ideas generales y abstractas —estereotipadas— que no devienen en explicación concreta comprensiva de las realidades humanas particulares y cambiantes, cada ciencia especializada, por su parte, se encierra en un horizonte subjetivo periclitado y ausente de preocupaciones filosóficas —entre otras qué es conocer y para qué se conoce, en lo económico, en lo sociológico, en lo político, en lo histórico, etcétera. Ambas áreas del conocimiento se polarizan —influyen y repudian— una a la otra. Ni la fenomenología, ni el marxismo, ni la filosofía analítica, siguen el decurso de las ciencias de su tiempo: en tanto explicativas de los fundamentos de la conciencia histórico-social, humana en conjunto, han dejado de ser científicas puesto que no han integrado los significados de las ciencias humanas que investigan empíricamente esa conciencia desde sus diversos horizontes particulares. Y mientras más se especializan estas disciplinas más se incrementa el repudio filosófico y el énfasis reactivo en la abstracción generalizadora.¹³ Por su parte, los cien-

¹³ Cfr., por ejemplo Maurice Merleau Ponty. *Elogio de la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Galatea Nueva Visión, 1957.

tíficos que investigan al hombre han dejado de interesarse por su inserción dentro del “Leviatán” en su conjunto: poco importa que el condicionamiento señalado por su ciencia particular se vea mediado, o neutralizado incluso, por fenómenos que “sólo incumben” a otras disciplinas autónomas: lo importante es que cada concepto sea manipulable como variable o dato específico dentro de un experimento o un modelo de control.

En preocupación permanente por su eficacia instrumental y en eficaz ignorancia de los supuestos generales (antropológicos al menos) de los cuales parten sus conceptos y de las consecuencias que tienen sus resultados al imbricarse dentro de una totalidad humana que los trasciende, los investigadores sociales devienen en técnicos expertos (en la manipulación de un conjunto de herramientas instrumentales) y cada vez menos en científicos en sentido estricto (en tanto que la ciencia tiene la responsabilidad de hacer explícitos sus fundamentos y consecuentes, como lo ha hecho la física, por ejemplo). Lo que importa definir es que, tanto la filosofía abstraída del conocimiento de lo particular, como las ciencias sociales empíricas abstraídas de la conciencia de su delimitación específica y de su imbricación sintética, dentro del terreno antropológico, se “persiguen” unas a otras con la sola consecuencia de poner en crisis permanente su ya endeble identidad. La filosofía social no puede avanzar, en nuestra época, más que a partir de los fundamentos y resultados de las ciencias humanas; si se atiene a una de ellas en su marco particular y aislado (como filosofía historiográfica, por ejemplo), deviene a su vez en *especialidad*, es decir que deja de cumplir con su función integradora, traicionando a la ciencia y a sí misma; si parte sólo de sus propios principios generales y desconoce los avances científicos particulares, se mantendrá al margen del devenir histórico de la cultura y no será ya más que conciencia periclitada de sí, es decir “recuerdo filosófico”.

Mientras los científicos no sientan una sólida seguridad en sus propios conocimientos, sobre los fenómenos que definen a sus objetos de estudio respectivos, difícilmente aceptarán coadyuvar a una mayor interrelación entre su disciplina y las otras, que en conjunto abarcan el área antropológica; sin embargo, mientras no acepten esta inserción, sintética e integradora, sus resultados les aparecerán inciertos por

ser parciales, es decir, que siempre tendrán la sensación de que son azarosos o gratuitos por la artificialidad inherente a la delimitación y aislamiento de una parte, “aislada con fines de análisis”, que no se reintegra nunca al todo en cuya ubicación adquiere sentido: la realidad social. Este círculo vicioso podría romperse por cualquiera de sus partes o “momentos”: de hecho los científicos que sí han logrado adquirir seguridad (intelectual y emocional), han comenzado a adquirir conciencia de los límites teóricos de sus disciplinas y de la imbricación —precisamente empírica— de su objeto dentro de una totalidad humana-social, sintética en sus interacciones. Serán quizá estos científicos sociales quienes por cuenta propia comiencen a delinear la antropología filosófica cuya necesidad social se ha hecho sentir; quienes han vivido de manera más profunda y personal las carencias de las ciencias sociales aislantes pueden ser los más motivados para remediarlas. Será importante, sin embargo, que quienes se avoquen a esa tarea no confundan su quehacer filosófico y su quehacer científico (la investigación específica de un horizonte objetivo, desde un horizonte subjetivo por más integrador que éste sea y la investigación sobre las raíces e interconexiones conceptuales y significantes de los horizontes subjetivos, *que por su cuenta*, investigan a sus horizontes fenoménicos). Deseo enfatizar algo: el que una misma persona se dedique a hacer ciencia y a hacer filosofía puede enriquecer enormemente ambas tareas; lo que es importante tener presente en cada caso es que la práctica filosófica es diversa en sus intenciones básicas de la práctica científica. Ya no podemos hacer ciencia como si hiciéramos filosofía o viceversa; la razón es simple: han transcurrido desde Hegel (el último intento con sentido, de totalización antropológica) doscientos cincuenta años y no podemos renunciar al conocimiento concreto de las ciencias especializadas desarrollado desde entonces. Cualquier filosofía que intentara sintetizar “el problema humano” (como lo ha hecho Sartre) caerá en un error por ser incompleta o unilateral (y si lo hace un equipo, caerá en un error, por ser inconsistente). Con las posibilidades que se derivan de nuestros actuales horizontes intelectivos, la filosofía ha de cumplir sobre todo su función metodológica; si nos da razón de la dinámica sintética de nuestra conciencia histórica y estructural, ya podremos investigar nuestros problemas objetivos —históricos y estructurales—

particulares con una dialéctica empírica: No necesitamos más para comprendernos.

Los esfuerzos de integración disciplinaria son escasos e incipientes; hasta el momento son más actitudes y disposiciones favorables, que intensos esfuerzos conducentes. Y es que los obstáculos son mayores. Los problemas de tecnificación de las ciencias sociales se han ligado en los Estados Unidos a una lógica de la eficacia, la racionalización y la productividad, en la que la ciencia no se distingue de cualquier otro campo especializado del “trabajo en migajas” (la super-especialización en la división planificada de tareas). Los valores culturales que han imperado en los Estados Unidos, desde que lo colonizaron los primeros puritanos, no han sido la libertad de conciencia o la autonomía individual, sino la seguridad, la eficacia, la productividad y el bienestar colectivos y estandarizados.

Las corrientes liberadoras (“desrepresivas” en el concepto de Marcuse) son más formaciones reactivas (que contienen en sí mismas la represión que dicen combatir, de ahí su virulencia) que nuevas fórmulas de participación y conciencia social. Las peculiaridades burocráticas de este proceso en cuanto a la investigación social se refiere, las hemos estudiado en el análisis de Mills. Lo importante para nosotros (en tanto que poco o nada podemos hacer para que la situación cambie internamente en los propios Estados Unidos) es que “Norteamérica” nos ha colonizado culturalmente, o por lo menos, amplios estratos de nuestra élite cultural se han sometido a esa corriente dominante (por el efecto de demostración de su prestigio mundial y de su poderío económico real). Poco importa que nuestros patrones tradicionales de creación intelectual nos permitan —a diferencia de los de ellos— desarrollar una capacidad imaginativa y asociativa bien distinta a la rígida disciplina analítico-obsesiva sajona; lo que nos interesa es “desarrollarnos” y el solo modelo valorado e idealizado de urbanización y modernización, de maduración y movilidad, es el norteamericano. Y para alcanzar sus metas queremos asumir también sus medios: la división del trabajo “en migajas” y el prestigio atribuido al rol especializado de acuerdo con reglas tecnológicas.

Por lo demás no sólo hemos sucumbido los latinoamericanos —ámbito tradicional de expansión y colonización de “la superpotencia”—, sino también

los europeos;¹⁴ es cierto que la infiltración cultural ha ido paralela a la infiltración económica, pero también es verdad que hemos comenzado —hace algunos años al menos— a diversificar nuestro comercio y hemos avanzado en la sustitución de nuestras importaciones. Quizá las crecidas corrientes latinoamericanas de independencia económica y política tengan que ver con esa resistencia a la sumisión cultural respecto a “la Metrópoli”, observable en grupos pequeños de avanzada cultural de Chile, Brasil, Argentina y México. Y es quizá también en estos países (junto con los menos deteriorados culturalmente de Europa, Francia sobre todo, y en menor medida Italia y Austria), donde puede fructificar la promesa sociológica planteada por un yanqui que, según sus propias palabras, supo escuchar al “subdesarrollo”.

Lo definitivamente importante para nosotros, si queremos participar en la tarea integrativa de una antropología (que sirva de marco de referencia y no de sustituto a las ciencias sociales individuales o interdisciplinarias particulares), consiste en las posibilidades de autonomía dentro del sistema social nacional. Si en la educación (desde la familia hasta el Estado) se logra incorporar principios de autonomía en las conciencias y en las actitudes; si nuestra élite política hace valer a través de planes educativos (entendidos en sentido amplio: educación escolar y extraescolar, difusión cultural hacia las masas y programas de *confrontación cívico-política*), su llamado a definir el sentido y los medios de *nuestro* propio desarrollo, quizá se atreva entonces la aún dependiente “élite” cultural, a asumir su responsabilidad de hacer una ciencia propia y de superar el colonialismo intelectual, como quiere Fals Borda. Si esto lo hace en contra de los Estados Unidos y de Europa, sólo se manifestará el resentimiento de una falsa conciencia de “subdesarrollo” (un colonialismo reactivo); y es que la sola forma de asumir una tarea científica con autonomía es precisando el sentido del papel que queremos jugar dentro de la interdependencia cultural que reconoce

¹⁴ Es paradójico el que los norteamericanos investiguen a partir de los marcos conceptuales teóricos de los europeos —ya que ellos no han podido desarrollar una tradición cultural propia por sus enfoques microscópicos—, con teorías que en Europa han sido superadas ya en ocasiones y que siguen siendo los únicos significantes utilizados por el empirismo norteamericano, y que al mismo tiempo, muchos europeos trabajen a partir de los resultados estadounidenses como si sus precisiones instrumentales fuesen marcos teóricos científicos de referencia.

lo particular-nacional en los horizontes subjetivos universales y define sus problemas teóricos y metodológicos en diálogo con los intelectuales más afines (en sus estudios) a nuestra problemática, con independencia de su nacionalidad. Y no deseo con esto presentar una lección o un “conjunto de reglas útiles para la autonomía intelectual”, sino hacer explícita una preocupación personal (compartida afortunadamente con investigadores que han caminado largo trecho antes que nosotros), y cuestionar un etnocentrismo cultural: Si no se logra establecer una dialéctica efectiva entre los líderes del cambio político, económico y cultural (diferentes en cada momento histórico), para definir una posición *nacional* ante el desarrollo y el cambio social, difícilmente podremos definir por cuenta propia un enfoque científico y una síntesis filosófica de lo social que no sucumba (aún sin hacerlo explícito) a los supuestos teóricos y metodológicos de un modelo idealizado (en la época actual, los Estados Unidos).

El único sentido de los esfuerzos aislados que se lleven a cabo, sería el de sensibilizar acerca de las razones de esta dependencia, pero no salir efectivamente de ella; y es que siempre se establece una dialéctica entre la *conciencia social* y la *praxis social* (en tanto significado práctico que líderes y sectores sociales imprimen a su acción y participación): ¿quién da el primer paso? Es una mala pregunta puesto que se trata de dos momentos de una misma marcha continua; lo importante es adquirir conciencia de la parte de responsabilidad que nos corresponde (como científicos o pensadores) en un proceso que nos trasciende (nos engloba como partes) y que a la vez trascendemos dotándolo de significados. Significados que serán meras ideas inertes si falta la convicción vital de un pueblo y de sus líderes de confrontarlos en su acción práctica, en su decisión cotidiana. En este sentido la ciencia siempre tiene una política (de investigación) y ha de hacer explícita la ideología que *la orienta*; y en esta época, en nuestro país, es importante definir con claridad nuestra posición frente al colonialismo, el aislacionismo, el universalismo abstracto y la interdependencia autónoma, y no para alimentar un optimismo o un derrotismo, sino para poder coordinar nuestros esfuerzos, si éstos tienen en común lo importante: la determinación (al menos consciente) de no aferrarnos a fetiches teóricos o tecnológicos, por más que ellos simbolicen el prestigio o la aceptación socia-

les. La “honorabilidad” de las costumbres científicas en uso, poco tiene que ver con la honestidad intelectual y el ascenso burocrático nada ayuda al avance de la ciencia. Y es que, finalmente, ésta tiene un compromiso mediato con la sociedad; diagnosticar sus conflictos y ponderar sus alternativas.

El psicoanálisis confronta al paciente con sus neurosis aun a costa de que éste vea “infringidas” muchas de sus normas más sagradas; poco ayudaría el analista si sólo se preocupara por su aceptación inmediata por parte del paciente: se convertiría en el cómplice de su “enfermedad”, y la complicidad junto con la denuncia constituyen las dos caras de la conciencia ideológica. Menos aún ayudaremos, si nos ponemos al servicio directo del “paciente”, actuando como intelectuales dentro del Estado o de grupos de presión económica. Sin embargo, quizá llegue el momento en que estemos aptos para llevar a cabo un sociodiagnóstico; lo sabremos porque comenzarán entonces a ser terapéuticos nuestros resultados.

III. *Posibilidades de una antropología filosófica, de un horizonte de síntesis heurístico para las ciencias sociales*

Así como Gurvitch plantea los parámetros de unificación de un campo teórico común (orientador) para las ciencias sociales en la historiografía y la sociología,¹⁵ pienso retomar la línea ya planteada en esta ponencia, de desarrollar algunas posibilidades de síntesis antropológica, a partir de los dos referentes teóricos señalados por Sartre: marxismo y psicoanálisis.

Si nos hemos querido detener en la segunda parte del trabajo, en los obstáculos que para la integración antropológica representa sobre todo el colonialismo cultural norteamericano, es porque las corrientes dominantes en las llamadas ciencias sociales y psicológicas o “de la conducta” en los Estados Unidos y sus áreas de influencia (la sociología empirista y el conductismo fundamentalmente, así como el “experimentalismo” que los engloba), han querido desarrollarse en buena medida *en contra*, tanto del marxismo, como del psicoanálisis. No nos importa, sin embargo, ir contracorriente; y si de cualquier manera necesitamos avales, contamos *a priori* con el apoyo intelectual

¹⁵ Cfr. el estudio orientador, pero formalista de Gurvitch, George. *Dialéctica y sociología*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.

de varios autores: Marx y Freud (obviamente), pero también Mannheim, Weber, Horkheimer, Adorno, Reich, Róheim, Marcuse, Mills, Schumpeter, Morin, Ricoeur, Lacan, Kardiner, Erikson y Sartre, para citar tan sólo a los más sobresalientes.

A. *Realidad práctica y conciencia social; inconsciente e ideología; familia y clase social*

En toda actividad del hombre, sea ésta económica, política o cultural, se establece una relación peculiar entre su conciencia y su acción y esta relación es la más general en el campo de la antropología (la unidad del ser humano y su conciencia). La intencionalidad del hombre se muestra en sus actos, se expresa en su participación social concreta: la conciencia que dice, o que cree tener acerca de la realidad y de sí mismo, cuando se manifiesta de manera distinta en cuanto a sus consecuencias prácticas se muestra en rigor como conciencia ilusoria. Y es que el hombre no es (con frecuencia) consciente de sus actos. Su conducta se encuentra motivada, condicionada por múltiples factores en interacción. Y ello es así porque los rasgos sociales e históricos en conjunto se tradujeron de una manera peculiar en una biografía individual, que al sintetizarlos fue definiendo “la parte” que le correspondía jugar dentro de este todo constituido por la historia de su tiempo.

Incorporado a las diferentes formas de familia que han existido a través de la historia, el individuo aprende en su infancia una forma específica de concebir a la sociedad y de participar socialmente, de acuerdo con una cierta estructura social y con una posición social definida dentro del sistema de clases y de estratificación que la configuran. La conciencia que adquiere de su sociedad, desde la posición que en ella ocupan sus padres (o figuras sustitutivas) se manifestará en una conducta “multideterminada”¹⁶ (por razones económicas, políticas y culturales —ideológicas, científicas o técnicas—) que constituye una síntesis afectivo-intelectual y racional-irracional (en términos de congruencia entre unas acciones y otras, entre medios y fines, etcétera). En este sentido, la familia socializa al individuo de acuerdo con su propia conciencia de clase, con la valoración que atribuye a su

propia posición y participación social en su momento histórico. La historia de su sociedad es introyectada¹⁷ por el individuo a través de básicos procesos de identificación y permanece como “inconsciente colectivo o histórico” individual estereotipado: a partir de ese momento sus procesos de identidad y cambio (maduración, fijación, regresión) se desarrollarán en apoyo y lucha permanentes con esa conciencia original de sí mismo y de la historia humana. Su ideología (encubridora de los intereses propios de su posición social) se estructura a través de un conjunto de mecanismos de defensa (racionalizaciones, intelectualizaciones, idealizaciones, negaciones, etcétera), que le permiten rechazar todos aquellos deseos y motivos que ponen en peligro la propia identidad del yo (éste sería el caso de una negación de la ambivalencia con la que se vive el poderío autoritario de un devaluado padre-semianalfabeta-obrero, que pagó los estudios de un hijo que todo le debe hasta el deseo de nunca ser como él, para así cumplir con la promesa-traición de llegar a ser lo que el padre nunca fue —y que en parte no le perdonaría que llegara a ser—, saliendo en términos sociales formales de la clase social familiar que conformó su conciencia básica de la sociedad y de sí mismo, a partir de la escasez y orientándolo hacia una lucha individualista por superarla). Si un individuo asumiera una conciencia de clase como diferenciada y en conflicto mayor o menor con la sociedad en la cual participa, o si sólo buscara integrarse como individuo dentro de las alternativas que la sociedad global le presenta, dependerá de las condiciones objetivas de su clase social (en el contexto de la estructura sociohistórica), en el momento en que ellas son incorporadas subjetivamente como biografía familiar vivida.

No existe pues conciencia histórica que no se desenvuelva ontogenéticamente a través de cierta interacción en un medio familiar (o su sustituto) y no se da el caso de una conciencia individual que no integre una visión de la época y de las condiciones sociales dentro de las cuales se participa en ella. Asimismo, la acción práctica o praxis social del individuo devela (a la manera de signos) los significados, conscientes o no (pero siempre imbricados en un conjunto sintético, multideterminados), de su conducta. En este

¹⁶ Este concepto ha sido manejado en análisis concretos de correlación; *Psicoanálisis-sociedad* por Armando Barriguete C.

¹⁷ Nos referimos al término psicoanalítico que implica incorporar, hacer nuestro o propio un rasgo característico de un individuo, un grupo, o una Gestalt.

sentido cada quien *es* su propia participación social, en la medida en que su conducta *objetiva* sus motivaciones básicas. Decir que alguien “se comporta socialmente en desacuerdo con lo que piensa” es desconocer el hecho básico humano del inconsciente; lo que sí podemos afirmar es que alguien desconoce las razones inconscientes profundas por las cuales se comporta de tal o cual manera. Y este inconsciente es determinante del devenir de la conciencia individual en interacción histórica, dado que en él se sintetizan y asocian los afectos fundamentales y los intereses ideológicos, las expectativas prioritarias de participación social y las capacidades personales de integración emotivo-intelectual.

¿Qué dinámica traduce cada rasgo estructural e histórico en un rasgo de identidad personal, de compromiso asumido como propio e intransferible? En otras palabras, ¿cómo se concilia la irreductible primacía de la infancia y la biografía, con la prioridad fundamental de la historia y el sistema de relaciones sociales, ambos factores como condicionantes (en contradicción aparente) de la conciencia humana?

B. *La biografía como historia; la historia como biografía*

Pienso que para responder la pregunta planteada no basta conocer con Mills que la biografía condiciona a la historia, en la misma medida en que ésta (las guerras, la inflación) condiciona a aquélla (los hijos crecen sin padre, un hombre pierde su trabajo); y ni siquiera es suficiente pensar con Sartre en que la familia es la agencia mediadora que traduce la historia social en biografía individual. Para confrontar la cuestión quiero avanzar una hipótesis y tratar de fundamentarla: Si las respuestas de Mills y Sartre son ciertas en lo general, es porque en particular el individuo vive, desde su nacimiento y en el seno de una familia, a la biografía como historia y a la historia como biografía; o en otras palabras: la familia *es* un momento decisivo del curso histórico y de la estructura antropológica en la que el individuo deviene como ser social y conformador de la historia objetiva de su tiempo, junto con sus contemporáneos. La familia no es “un vaso comunicante” entre dos entidades (la biografía y la historia), sino la historia biográfica del hombre en su devenir como agente histórico. El individuo conforma su participación

histórica como heredero de una cultura y como trasmisor activo, dinámico, de ella; es decir, como niño (hijo) y como adulto (padre); si sólo participa en el primero de estos momentos, no consume el ciclo histórico y permanece como hijo (los niños no pueden ser padres). La biografía va más allá de la vida familiar, pero ésta expresa el conjunto de necesidades políticas, económicas y culturales del hombre, los pone a consideración de la nueva época histórica. Analicemos estos dos momentos del ciclo familiar, a través de los cuales, se generan los cambios y permanencias más sustantivas en las biografías de los hombres, y con ellos, de la historia cultural que realizan.

La familia es para el niño un sistema global de relaciones sociales dentro de un decurso histórico. Participa dentro de ella de acuerdo con un conjunto de normas —explícitas o no— que definirán la aceptación y el rechazo, la estabilidad o la inestabilidad con los que habrá de asumir cualesquier norma jurídico, económica, o política. Como sistema político, la familia presenta sus propias reglas de participación en el proceso de toma de decisiones: los centros decisionales (el padre y la madre) pueden representar una participación democrática equilibrada entre ellos y con frecuentes consultas y consideraciones hacia los hijos en las áreas que les conciernen, o bien pueden presentarse como polos de autoritarismo y/o ausencia en el ejercicio de sus responsabilidades normativas. La distribución de bienes, tanto materiales como afectivos y culturales, se asociará en el proceso histórico de socialización e identificación de cada niño, con la responsabilización que de él se espera y del tipo de producción que se le exige (ya sea participar en las responsabilidades de organización y cuidado de la casa, en el trabajo de los padres o en su propia producción como agente cultural en su papel de educando); las prioridades del gasto familiar se incorporarán como patrón básico de consumo, de ahorro e inversión. Los patrones culturales se referirán no sólo a la valorización de ciertas normas de adquisición, control o distribución del poder o al prestigio atribuido a los cánones familiares específicos de producción, distribución y consumo de bienes y servicios, sino que abarcarán la propia conciencia familiar de su posición e inserción dentro de la dinámica estructural de su historia social. La autoridad se presentará unida con ciertas formas de aceptación y rechazo hacia las clases “inferiores”, “iguales” y “superiores”,

la producción-consumo se presentará también como cierta forma de hacer valer la autoridad y el prestigio sociales dentro del etnocentrismo del grupo de iguales y en el contexto de la coparticipación (integrativa-conflictiva) de las clases y las instituciones sociales definibles sobre todo en cuanto a sus objetivos históricos, en proceso de cambio. (Y no sólo “estructurales” a la manera de Gerth y Mills en *Carácter y estructura social*).

El individuo no aprende de manera estática y pasiva los patrones familiares; los incorpora y los rechaza a un mismo tiempo. Su posibilidad instintiva de hacer valer sus propias necesidades con energía, en un medio dispuesto a satisfacerlas, plantea ya esta dialéctica: básicamente dependiente, básicamente conquistador e inquisitivo. El individuo nace equipado para cuestionar las normas que se le plantean, pero también nace preparado para adaptarse a ellas: si el medio no enfatiza ni la necesidad de estructurar fórmulas conformistas de adaptación para poder sobrevivir, ni lo deja ausente de normas, fijado al rechazo sistemático —a la formación reactiva como sola posibilidad de adaptación al sistema—, el individuo podrá conciliar su conciencia adaptativa y su conciencia interrogante en una participación comprometida y crítica a la vez, dentro de su contexto social de relaciones. El margen de rechazo frente a las normas paternas, cuando este conflicto es suficientemente integrativo, es el margen propio de la historia entendida como cambio social; ello es garantía de estabilidad, pero también de “lentitud” en las fórmulas básicas de cambios adaptativos en nuestra historia real (verdadero cambio de actitud emocional y no sólo cultural o “superestructural”), como sociedad, e incluso como especie. El momento en que el individuo ha de decidir dentro de sí mismo la fórmula de equilibrio y de conciliación entre las normas familiares que acepta y las que rechaza, para estructurar la identidad con la cual participará como individuo solo y responsable, se denomina adolescencia. Por ello entra en conflicto con su vocación cultural e ideológica, con sus patrones de participación económica y política, con sus jerarquías todas respecto a la sociedad y a sí mismo; es que, a partir de este momento, su biografía familiar ha de devenir en quehacer histórico concreto, en orden institucional: la historia social, constitutiva de su biografía,

reclama su participación para rectificar sus rumbos, o fortalecerlos.

La sola razón de poder interpretar las relaciones de un adolescente o un adulto con los demás, en términos de su situación sintética familiar, es precisamente que esa relación social fue originaria de la significación que otorga a su participación en un medio social e histórico. “Actúa con su jefe como lo hacía con su padre” quiere decir que el individuo en cuestión identifica su relación con la autoridad en los términos de su socialización, de la definición de su propia identidad básica. Y es precisamente en la medida en que menos se contó en la infancia con una figura de autoridad reconocida y aceptada, que después se buscan figuras idealizadas o se rechaza todo principio de autoridad. Llevar a cabo un “trabajo enajenado”, reproduce la fórmula a partir de la cual una cierta responsabilización y participación en la familia no se vivió como propia, no se logró legítimar —en un nivel emocional profundo— como aquella que satisfacía realmente la aspiración individual. ¿Quiere ello decir que la historia es un mero “reflejo” de la biografía? Examinemos el segundo momento del ciclo humano planteado.

De acuerdo con una identidad que sintetiza su proceso de socialización familiar y la autoconfrontación de la adolescencia, el adulto se incorpora a las alternativas que le presenta la sociedad de su tiempo: Estas alternativas históricas, objetivas, son estrictas intersubjetividades económicas, políticas y culturales, es decir, grupos jerarquizados de individuos que proponen sus propios proyectos existenciales a la consideración y elección de los demás como otras tantas posibilidades de vínculos interhumanos. El individuo adulto compra y vende, obedece y dispone, administra, cultiva, aplica una técnica y en función de todo ello obtiene una gratificación-frustración de las expectativas inherentes a su propia identidad. La historia que hace junto con los otros, se traduce en actitudes de cercanía y lejanía afectivas y de participación autoritaria o democrática en su nueva familia. Como padre, reivindica en sus hijos el cumplimiento de sus promesas adolescentes (verdaderas síntesis biográficas) o sus autotraiciones, en su manera de hacer historia sobre los otros y de aceptar que los demás la hagan sobre él.

Un trabajo que lo aliena, en tanto que no reconoce a su producto como autorrealización en función

de su identidad, es representado en su papel de padre como indiferencia ante los logros del niño (aprender a caminar, a leer o a pensar por cuenta propia), o de exigencia desmesurada respecto a sus espontáneas etapas de desarrollo. El mentís o la frustración que encuentra en sus fórmulas de adaptación a la realidad económico-político-cultural de su tiempo, lo conduce a sobreproteger (sobrecompensar) o a reprimir (“el no por delante”) a sus hijos en su aprendizaje de lo que constituyen los patrones históricos de su especie. Así, un individuo expartícipe de una familia valorada en una área rural como representante de los más importantes valores locales y que emigró a la ciudad, integrándose a un estrato bajo, intenta recobrar a través de “la educación” —biografía— de sus hijos, aquella distinción social perdida, impulsándolos a la movilidad económica como valor supremo y enajenándolos “por adelantado” respecto a las gratificaciones de creatividad y autorrealización que pueden ser inherentes al trabajo. Estos niños habrán de cumplir con sus vidas de trabajo, dentro de ciertas relaciones sociales de producción, una función que su padre sintió insatisfecha en su propia inserción histórica: habrán pues de sentir en parte que no realizan —en un pleno sentido— su “propia vida”, sino condiciones ajenas, que desde afuera los impulsaron a actuar y que después, ya internalizadas, les sustraen el sentido individual irreductible que hubiesen podido dar a su trabajo. Finalmente no logran reivindicar al padre, sino por sustitución, y no reivindicar tampoco una conciencia íntegra de sí mismo; quizá a su vez, como padres, busquen compensar esa situación no influyendo en la autodeterminación de sus hijos, hasta un punto tal de permisividad que éstos no logren obtener de su propia biografía familiar un sentido claro y estable de lo que la sociedad en su momento histórico espera de ellos. Y es por esta tendencia a la compensación como padres, de lo vivido como hijos y por el mecanismo reactivo de adaptación y autoafirmación en el niño (cuando encuentra márgenes o alternativas viables para llevarlo a cabo) que son frecuentes los péndulos socio-históricos, en espiral, de una generación a otra.

La herencia cultural de la pertenencia a una clase o a un estrato social determinados, se confronta como la posibilidad concreta de explotar o de apoyar a los demás y de ser explotado o apoyado por ellos. La explotación y la manipulación sufridas o el apoyo

y la cercanía obtenidos en la familia, se dirigen después en forma activa hacia todos los grupos sociales en los que se participa; los márgenes encontrados en la familia para explotar o manipular las situaciones emocionales de padres y hermanos en beneficio propio, son buscadas en los nuevos medios sociales de acción. La socialización de las diversas clases sociales en conjunto decide el sistema social y éste a su vez condiciona el proceso familiar y biográfico a través del cual los individuos sociales habrán de producir su existencia afectiva e intelectual, económica, política y cultural. La frustración-gratificación, explotación-apoyo logrados con ese sistema, se manifestará en la socialización de las nuevas generaciones.

En síntesis, el individuo confronta en sus grupos de referencia (de amistad, trabajo, quehacer político, económico o cultural), el modelo de participación social definido en su proceso biográfico de identificación y socialización. El fracaso o el éxito relativos de sus fórmulas adaptativas facilitarán su maduración progresiva o impedirán su desarrollo. Y siempre podrá observarse este proceso unitario a nivel de los conglomerados sociales, capaces o no de integrarse para alcanzar objetivos comunes y al nivel del individuo que confronta sus resultados adaptativos en el más profundo y básico nivel emocional, dentro de la nueva familia; en ella cada hijo asume el momento de logro-frustración que le toca vivir dentro de su grupo familiar, sobre todo la situación de los padres entre sí y, con él, como punto de referencia irreductible para definir su responsabilidad social y su conciencia histórica: La “gestalt” (situación o configuración) de la familia —provisional en el tiempo— que se confronta en la infancia, es asumida como *imago* definitiva, incluso en cuanto a sus propias posibilidades de modificación y de cambio.

La biografía es, pues, la historia sintética del hombre, y la historia, las biografías de los hombres en interacción dialéctica. ¿Qué relaciones de implicación tiene ello con la unidad de los enfoques respecto a la realidad humana?

C. *A manera de conclusión: la antropología filológica y la imaginación sociológica*

La inflación, la guerra, la expansión urbana, el desarrollo industrial, la cultura de masas, son fenómenos sociales de nuestra historia contemporánea que

imbrican demasiadas biografías de hombres y mujeres individuales, como para dar razón de ellas. Si lo hiciéramos, entenderíamos la dinámica a través de la cual esos hombres y mujeres *deciden* (consciente e inconscientemente) la inflación o la deflación, la guerra o la paz, el desarrollo industrial o rural, la cultura de masas o de élites, y transmiten a sus hijos —a través del modelo práctico de lo que quiere decir ser hombre y ser mujer— ciertas alternativas de praxis y de conciencia respecto de esos fenómenos sociales. El horizonte objetivo de esta intersubjetividad se nos presenta inagotable; hasta ahora, los investigadores “antropológicos” han establecido algunas interrelaciones sintéticas en pequeñas comunidades, en biografías o fenómenos sociales aislados. No importa; de lo que se trata es de adquirir un derecho científico y una responsabilidad filosófica:

el derecho de estudiar a un hombre, a un grupo de hombres o a un objeto humano en la totalidad sintética de sus significados (de acuerdo con el horizonte antropológico existente) y de sus referencias a la totalización en marcha.

La sociología ha localizado ciertos problemas y áreas básicas de estudio, ha establecido ciertos nexos entre la economía y la vida social en conjunto y entre la psicología y las instituciones sociales, entre la política, la ciencia y los patrones de participación socio-cultural, o entre la demografía, la economía y la historia. Han sido intentos parciales y difíciles de integración, tomando en cuenta que aún no se ha definido un eficaz marco sintético, filosófico-humano, de referencia. No parece, sin embargo, contar la sociología con una *imago* integrativa en un nivel tan vasto, sobre todo si pensamos en las crecientes aportaciones de la etología, la teoría del lenguaje, la arqueología y la genética (sin contar las imbricaciones de la físico-química y la bio-química con este

campo). Pareciera pues que el planteamiento de Mills acerca de una más fructífera preocupación por problemas humanos, en vez de la delimitación de especialidades aisladas, sigue requiriendo de la imaginación social científica como “cualidad mental esencial”. Esta cualidad, sin embargo, hablando con propiedad y contemplando los escollos filosófico-científicos del problema, tendría que contemplarse como una “imaginación antropológica”. El momento en que fructifique en tanto corriente dominante en las investigaciones científicas sobre el hombre, no parece estar más cercano que hace una década, cuando Mills presentara sus críticas y formulara su programa; quizá, en conjunto, nos hemos alejado aún más de ella. La contradicción sustancial del empirismo y su fragmentación de datos atomizados, en lucha contra todo esfuerzo integrativo, no se planteará en principio en el campo de la élite cultural, sino de la historia, a través de las profundas crisis de enajenación progresiva de la identidad que confrontan dramáticamente en su quehacer histórico y biográfico, millones de hombres y mujeres superdesarrollados, supereficaces, superindustrializados. Al rechazo interno —en su país— y externo —incluso en Latinoamérica—, que se comienza a sentir respecto al sistema tecnocrático neocapitalista de producir la existencia social, le sucedería en interacción dialéctica el rompimiento del descolonizado, la búsqueda de nuevas formas de adquirir conciencia científica de nuestra sociedad humana. Todo lo que hagamos para apresurar el momento de esa ruptura, ayudará al hombre a convalidar su derecho de contar con una filosofía humana, con una antropología filosófica que integre el significado unitario de aquellas preguntas básicas que cada investigador científico intenta responder, con las capacidades inherentes a su propia historia y frente a la problemática específica que le plantea la biografía de la sociedad en que vive.