

Naturaleza, cultura y sociedad. Hacia una propuesta teórica sobre la noción de sociabilidad

Nature, culture and society: Toward a theoretical proposal on the notion of sociability

Pablo Quintero

Antropólogo de la Universidad Central de Venezuela. Profesor del Programa en Estudios Jurídicos de la Universidad Bolivariana de Venezuela, Miembro investigador del Centro Alternativo de Estudios Sociales (CADES).

pquintero@cantv.net

RESUMEN

El término *sociabilidad* ha sido utilizado por las ciencias sociales desde sus inicios como disciplinas académicas, tal vez por esta razón ha pasado desapercibido el carácter inasible y a veces poco crítico que se le ha otorgado a este concepto. La pretensión de este artículo es la de generar un concepto de *sociabilidad* que supere las exclusiones y dicotomías clásicas de la antropología, y que pueda, además, fungir como pilar para el estudio de las relaciones sociales humanas, desde una perspectiva amplia y abarcante, que objete los principios de la modernidad.

ABSTRACT

The word sociability has been used by the social sciences from their beginnings to denote academic disciplines, and perhaps for this reason the vague and non-critical character of this concept goes unnoticed. The aim of this article is to generate a concept of sociability that overcomes the exclusions and classical dichotomies of anthropology, and one that can support the study of human social relationships, from a wide perspective, as opposed to the principles of modernity.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

sociabilidad | naturaleza y cultura | estructuración social | relaciones sociales | modernidad | sociability | nature and culture | social structuration | social relations | modernity

1. La dicotomía naturaleza/cultura: El problema de la eterna oposición

En *Las estructuras elementales del parentesco* Claude Lévi-Strauss, sostiene que la oposición entre naturaleza y cultura tiene un gran valor lógico que justifica plenamente su utilización como instrumento metodológico por parte de la sociología moderna (Lévi-Strauss 1998: 35). Pero, más adelante, reconoce que ningún análisis real, permite captar el punto en que se produce el pasaje de los hechos de la naturaleza a los hechos de la cultura. No obstante, enuncia una aproximación: todas las estructuras universales en el hombre corresponden al orden de la naturaleza, mientras que todas las estructuras que estén sujetas a normas pertenecen al orden de la cultura (Lévi-Strauss 1998: 41), destacando empero, la prohibición del incesto como el hecho social por excelencia que constituye la unión entre dos órdenes opuestos.

La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye la regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad (Lévi-Strauss 1998: 42).

Por su parte, el antropólogo norteamericano Marvin Harris, se ocupa de este problema teórico-metodológico dando prioridad a la infraestructura como principal punto de conexión entre la naturaleza y la cultura, oponiéndose, enérgicamente, a la concepción estructuralista que acabamos de observar (1). Para el materialismo cultural de Harris, basado en las teorías clásicas del marxismo, las sociedades

humanas deben hacer frente, en primer lugar a los problemas de producción, es decir, satisfacer los requisitos mínimos de su subsistencia. De esta forma, deben también atender los problemas de la reproducción, evitando aumentos o decrementos que puedan destruir los efectivos demográficos (Harris 1994: 67).

La infraestructura, representa la principal zona interfacial entre naturaleza y cultura, la región fronteriza en la que se produce la interacción de las restricciones ecológicas, químicas y físicas a las que está sujeta la acción humana con las principales prácticas socioculturales destinadas a intentar superar o modificar dichas restricciones (Harris 1994: 73).

Otro autor, esta vez el filósofo polaco Leszek Kolakowski, trata de resolver el problema de la oposición entre naturaleza y cultura, formulando una tesis un tanto audaz. Para él, la unión de la naturaleza y la cultura se da a través de un puente que ha sido oscurecido gracias a las "...mentes inocentes de seres cínicos": la desnudez (Kolakowski 1993: 31). Analizando el efecto que causa en las sociedades la desnudez, Kolakowski la define como el origen de la cultura en oposición a la naturaleza, basándose en el doble carácter del strip-tease:

El conocimiento de que la desnudez cubre de ignominia no surge de la naturaleza sino que se debe aprender; la apropiación de este conocimiento es el primer acto de desnaturalización del hombre. La identificación de la desnudez como distinta al estar vestido es el fundamento de la cultura (en contraposición a naturaleza) (Kolakowski, 1993: 34).

Llegado a este punto, se hace pertinente preguntarnos cuál es la razón de que tantos autores (filósofos, sociólogos, psicólogos, antropólogos) ocupen su tiempo en plantearse qué es lo que enlaza a la pareja dicotómica naturaleza y cultura. La respuesta reside en el paradigma (2) cognitivo de la modernidad, que descansa sobre la base de la tradición renacentista principalmente, René Descartes, Nicolás Copérnico, Erasmo de Róterdam, y sobre el proyecto de la ilustración (Emmanuel Kant, G. W. Leibniz, G. W. F. Hegel, entre otros) (3).

Cuando René Descartes expone en su *Discurso del Método*, la capacidad natural del hombre (*res cogitans*) de conocer objetivamente la totalidad del mundo físico (*res extensa*), está edificando, la estructura del pensamiento moderno. Esto nos permite dar con dos de las principales características de este paradigma, por un parte, la sublimación de la humanidad como esfera distinta de y opuesta a otras esferas (como la esfera natural, por ejemplo), y por la otra, la posibilidad y necesidad de los hombres de hacer objeto de su reflexión a todo su entorno con la finalidad última de dominarlo. No es de extrañar que en este periodo histórico caracterizado por el encuentro de América y la globalización de las rutas comerciales, surjan las primeras tesis filosóficas que oponen la idea de naturaleza a la idea de cultura o sociedad.

Asimismo, ya en el proyecto de la ilustración, bastión del pensamiento europeo-moderno, la oposición entre naturaleza y cultura es una idea inobjetable que se trasmite en las universidades europeas donde comienza a gestarse los estudios en ciencias sociales (Wallerstein 2001). Cabe destacar en este punto, que contrario a lo que se pueda creer, la modernidad no es el resultado inexorable de la evolución de las sociedades, sino más bien, un estilo de percibir, conocer y pensar el mundo, es decir, un paradigma particular (4), que desde su perspectiva concibe a la naturaleza como un bien inagotable del cual apropiarse (Coronil 2002).

Para sintetizar nuestros argumentos, podemos tomar la oposición entre naturaleza y cultura que hace el paradigma cognitivo moderno y compararlo con otro paradigma cognitivo, por ejemplo, con la tradición andina, donde no existe en lo absoluto una dicotomía entre naturaleza y cultura, y donde la percepción propia de la antropología que sostiene que las sociedades deben lidiar a través de la cultura con el mundo natural tampoco existe (Escobar, 2000). Esta sociedad agrocéntrica piensa su entorno (mundo físico) como parte de sí misma, y a los hombres como producto natural (Grillo 1991).

Por lo tanto, el problema antropológico que genera esta separación bipolar, debe ser entendido como un problema teórico-metodológico de una tradición de pensamiento específico, y no como una cuestión trascendental que todas las sociedades han tratado de resolver.

2. La sociabilidad como 'locus' de la dicotomía naturaleza/cultura

Para establecer una discusión sobre naturaleza y cultura un tanto más abarcante, es necesario enfocar nuestra atención en otro concepto que ha sido olvidado por las ciencias sociales en los últimos lustros y que abarca el incesto de Lévi-Strauss, la infraestructura de Harris y la desnudez de Kolakowski, nos referimos a la idea de sociabilidad (5). Este concepto aunque ha sido tratado por una buena cantidad de académicos, han sido muy pocos los que se han encargado de definirlo; de esta manera, se ha perdido un tanto el sentido crítico del término, así como todas sus posibilidades de argumentación, al estar sometido al olvido de la indefinición.

La sociabilidad ha sido tratada con cierto rigor por la tradición filosófica griega, especialmente por Aristóteles, que la entiende como una necesidad natural de las sociedades, y de los individuos que las conforman "...que no pueden nada sin los otros" (Aristóteles 1990: 24), y que por ende, se organizan en varias agrupaciones, que forman una línea unidireccional de complejidad, en la cual, en primer lugar está la familia, después el pueblo y finalmente el Estado. Así, el Estado se basa en la unión de varios pueblos y los pueblos en la unión de varias familias (Aristóteles 1990: 25).

Así el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquel; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia (...) De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana (Aristóteles 1990: 26).

La enunciación aristotélica de la sociabilidad como un rasgo de la naturaleza humana, será una idea que influenciará profundamente el pensamiento filosófico escolástico y en el posterior pensamiento filosófico moderno (6). La filosofía social de los siglos XVI, XVII y XVIII, responderá a esta premisa de formas diferentes pero manteniendo su sentido primigenio: el origen natural de las formas de organización social, que hasta ahora hemos denominado sociabilidad.

En este punto es prioritario efectuar una revisión de las ideas filosóficas más importantes que contribuyeron a definir la poco clara concepción de sociabilidad que hoy en día poseemos, para tratar de desglosar al final de este capítulo una noción de sociabilidad que sirva a nuestro propósito. Repasaremos, pues, las ideas de algunos filósofos sociales desde el renacimiento pasando por la época de consolidación de la modernidad, hasta llegar a la época contemporánea con las contribuciones que se han hecho en este debate en los últimos años (7).

Nos ocuparemos, en primera instancia de Nicolás Maquiavelo, en lo que concierne a su antropología filosófica. Para Maquiavelo, la organización social de los individuos es el resultado de su propia naturaleza, gobernados por sus "humores los mueve el lucro y la avaricia" (Maquiavelo 1999: 20), por lo que, el origen de su sociabilidad reside únicamente en la subsistencia. Dilucidando si es mejor para un príncipe ser amado o ser temido dice:

Porque de los hombres se puede decir generalmente esto: que son ingratos, volubles, simuladores y disimuladores, rehuidores de los peligros, ávidos de lucros; y mientras les haces el bien son todos tuyos, ofreciéndote la sangre, las pertenencias, la vida, los hijos, como antes dije, cuando la necesidad es distante; pero, cuando ésta se te acerca, ellos se rebelan (...) Y los hombres tienen menos cuidado de ofender a una que se hace amar que a uno que se hace temer; porque el amor es tenido por un vínculo de obligación, el cual, por ser los hombres por

naturaleza perversos, en cada ocasión de la propia utilidad es roto; pero el temor se tiene por un pavor a la pena que no te abandona nunca (Maquiavelo 1999: 79).

Queda claro aquí, cuál es para Maquiavelo el único mecanismo que contiene el orden social y por ende las relaciones entre los hombres. Esta concepción, antropológica está presente también en el ideólogo de la teoría del pacto social, Thomas Hobbes; éste señala como inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder (Hobbes 1998: 79), y justifica una monarquía absoluta como único mecanismo de gobierno que puede mantener el orden social, porque representa los derechos transferidos de toda la sociedad (libre por naturaleza) que se organizan en el Estado para evitar la condición de conflicto entre ellos (Hobbes 1998: 292). De esta manera el pacto o contrato social entre los hombres, regula la sociabilidad entre los mismos, aligerando sus conflictivas relaciones en pos del dominio de una autoridad superior.

Otro que se encargará de tratar el problema de la sociabilidad a la sombra de la noción de contrato social (8) es el filósofo suizo Jean-Jacques Rousseau, para quien, la necesidad de favorecer la voluntad común está por encima del benéfico individual (Rousseau 1990: 19).

Encontrar un forma de asociación capaz de defender y proteger con toda la fuerza común la persona y bienes de cada uno de los asociados; pero de modo que cada uno de estos, uniéndose a todos, sólo obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes. Este es el problema fundamental cuya solución se encuentra en el contrato social (Rousseau 1990: 18).

Vemos también en Rousseau la idea de la sociabilidad como un principio natural en el hombre, pero hasta cierto límite. Para Rousseau el ser humano es bondadoso por naturaleza, pero la sociedad ejerce sobre él su acción corruptora. Los males y vicios que afligen al hombre proceden, por consiguiente, de la permanente oposición entre la naturaleza y la sociedad que la niega (Rousseau 1990, 18). Este pensamiento se contrapone con la idea, primero de Maquiavelo y luego de Hobbes de la naturaleza malvada del hombre, donde la creación del contrato social alivia las tensiones políticas entre ellos. Para otro filósofo, esta vez el inglés John Locke, la creación del contrato social está determinada por el interés natural del hombre de crear una organización social coherente (Locke 1963).

Hasta este momento, nos hemos ocupado de los aportes más importantes de la filosofía europea clásica a nuestro debate sobre sociabilidad, y hemos visto cómo todos coinciden en ubicar la sociabilidad dentro de las características humanas que pertenecen al orden de la naturaleza. Continuaremos, con Karl Marx, quien pertenece al igual que Rousseau, al proyecto filosófico de la ilustración.

Para Marx, el eje fundamental de la existencia de las sociedades se basa en la producción de la vida material de los hombres (Marx 2000: 4), por ello todas las sociedades humanas se organizan a partir de la necesidad de la producción, es decir, encauzan su sociabilidad en pos del trabajo, que es la condición natural de la existencia humana (Marx 2000, 19): el trabajo, como fin primigenio de la organización social, consiste en la lucha del hombre por apropiarse de la naturaleza (Marx 2000: 228).

(...) el carácter social es el carácter general de todo movimiento: la sociedad misma, así como produce al hombre como hombre, es producida por él. La actividad y el goce, tanto por su contenido cuanto por su género de origen, son sociales; son actividad social y goce social. La esencia humana de la naturaleza está allí sólo para el hombre social; porque sólo en la sociedad es donde la naturaleza existe para él como lazo con el hombre, como existencia de él mismo para el otro y del otro para él (...) Por consiguiente, la sociedad es la consumación de la unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo cumplido del hombre y el humanismo cumplido de la naturaleza (Marx 1990: 139).

Está, pues, presente también en Marx la idea de la sociabilidad como algo propio de la naturaleza del hombre y de su misma existencia (9), los fines sociales son la unión de todos los fines individuales.

Existe, entonces, en él una contraposición clara a las concepciones de Maquiavelo, Hobbes, Locke y Rousseau. Para estos, como hemos visto, los fines sociales no son el punto de convergencia de los fines individuales, sino más bien, sus contrarios. Además, para llevar al individuo a buscarlos, la sociedad debe ejercer sobre él una coacción, no importa si los hombres son buenos o malos por naturaleza, la obra social consiste, por ende, en la organización e institucionalización de esta coacción.

Esta posición crítica, con respecto a las teorías clásicas se ve reflejada en la producción epistemológica de todo el siglo XIX. Émile Durkheim, ve al igual que Marx una contradicción en estas ideas.

Ni Hobbes ni Rousseau parecen haberse dado cuenta lo contradictorio que es admitir que el mismo individuo es el autor de la máquina que tiene como papel principal su dominación y coacción. Al menos les ha parecido que, para hacer desaparecer esta contradicción, bastaba con disimularla a los ojos de sus víctimas mediante el hábil artificio del pacto social (Durkheim 1993: 130).

Para Durkheim, llevar a cabo la empresa de la sociedad no necesita de ningún artificio que coaccione a sus individuos; la coacción en sí misma no procede de una maquinaria destinada a ocultar a los hombres las trampas en que ellos mismos se han atrapado (Durkheim 1993: 36), se debe simplemente a que el hombre se somete a una fuerza que es enteramente natural y que no se origina de ningún acuerdo o convención entre ellos, sino que proviene de la naturaleza humana.

(...) todo se basa siempre en la naturaleza humana, sea original o adquirido. También, esta acción que el cuerpo social ejerce sobre sus miembros no puede tener nada de específica, puesto que los fines políticos no tienen existencia independiente sino que son una simple expresión resumida de las necesidades humanas (Durkheim 1993: 141).

3. Hacia una propuesta teórica sobre la noción de sociabilidad

Llegados a este lugar de la revisión de algunos de los aportes a la discusión sobre sociabilidad podemos generar algunas conclusiones. Primeramente, la sociabilidad es una característica de los seres humanos, que se ubica en la esfera natural, es decir, responde a la condición del hombre como ser biológico. En segundo lugar, la sociabilidad es el medio que hace posible la vida en sociedad, al mismo tiempo, que la sociedad hace posible la sociabilidad entre sus individuos. Estas conclusiones nos brindan las bases para diferenciar a la sociabilidad de la socialización. Esta última es entendida como un proceso mediante el cual la persona (individuo) adquiere los hábitos sociales propios de su cultura.

Teniendo presente, estas aseveraciones, es pertinente enunciar detenidamente un concepto de sociabilidad que sirva al propósito de nuestra investigación. Así pues, la sociabilidad es: 1) Una capacidad natural y un medio cultural 2) propios de las sociedades humanas que 3) le otorgan al hombre la posibilidad de relacionarse con sus semejantes, 4) constituyendo un orden general de existencia. Explicaremos esta definición más detenidamente, analizando cada uno de sus numerales:

1) "Una capacidad natural y un medio cultural..."

Definir la sociabilidad como una capacidad natural y un medio cultural, reside primeramente en su doble articulación. Uno de los debates contemporáneos más álgidos dentro de la antropología y la psicología, consiste en tratar de definir si el hombre es un ser social por naturaleza o por aprehensión, es decir, el individuo humano posee una condición intrínseca que lo lleva a ser sociable o si por el contrario la sociedad actúa sobre él obligándolo a vivir en sociedad.

El psicólogo Solomon Asch, a lo largo de su *Psicología Social* (Asch 1962), sostiene la inexistencia de un impulso de sociabilidad en la conformación biológica de la especie humana, y propone más bien, la

existencia de un interés social de los hombres por estar en consonancia con los otros. Además "...no poseemos órganos de sociabilidad" (Asch 1962: 36). Al igual que Asch, otro psicólogo, esta vez un poco más riguroso, Otto Klineberg sostiene la innaturalidad de la sociabilidad, sin embargo, expresando las nefastas consecuencias que puede tener para un individuo que ha estado toda su vida en asociación con otros, una repentina completa privación de su sociabilidad (Klineberg 1954: 160).

Los extraños casos de los "niños salvajes" que fueron reportados en Europa desde el siglo XVIII, sirven para ilustrar nuestra discusión (10). Los "niños salvajes", son relatos histórico-míticos sobre infantes encontrados en algún bosque o en una selva viviendo en estado natural, es decir, adaptados perfectamente al medio ambiente en que residían. Sus edades oscilaban entre los tres y los doce años de edad aproximadamente. Todos los niños encontrados en este estado desde el siglo XVIII (que es donde empiezan a hallarse los reportes acerca de estos casos) hasta el recién pasado siglo XX (1920 específicamente) fueron sustraídos de sus hábitats y llevados casi siempre a algún orfanato donde se les trató de educar como individuos sociales, aprender el lenguaje, modales básicos, caminar erguidos (11).

El resultado, generalmente es que los niños morían a los pocos meses, quizás debido al alejamiento del medio natural en el que habían aprendido a convivir, a su vez, que en su gran mayoría los niños nunca aprendieron ni el lenguaje, ni las costumbres, ni el desplazamiento bípedo, este último en casi todos los casos, debido a la deformidad de sus cuerpos al mantener una movilidad cuadrúpeda. A salvo del caso más famoso "el niño salvaje de Aveyron" encontrado en Francia en 1799, quien tenía aproximadamente unos doce años de edad y quien pudo aprender algunos vocablos y vivir hasta los cuarenta años, todos los demás niños nunca pudieron desarrollar las habilidades propias de los seres humanos, entre ellas la sociabilidad.

Esto más allá de desilusionar a quienes creían fervientemente en la existencia de Tarzan, les da en parte la razón a los psicólogos. Sin embargo, faltan por exponer algunos argumentos. Si tomáramos cómo ejemplo las cortesanas del emperador Chino Yung-Lo del siglo XV, veríamos como en búsqueda de la belleza perfecta, desde una edad muy temprana sus pies eran atados a un sistema de tablas paralelas que impedían su crecimiento. El resultado era que en la edad adulta muchas no podían trasladar el peso de su cuerpo por sí mismas, debido al estado atrofiado de sus pies diminutos, por lo que los eunucos reales debían trasladarlas a los aposentos del emperador y evidentemente nunca pudieron caminar por sí solas.

Alguien que estudiara en ese entonces el movimiento del cuerpo humano guiándose sólo por la muestra de las concubinas del emperador pudiera intuir la incapacidad de las mujeres chinas para caminar y concluir que la acción de caminar no es natural al hombre sino aprehendida. Una mente acuciosa como la de Asch, pudiera objetar que los pies como parte del cuerpo humano están biológicamente determinados para realizar la función de caminar en cambio no hay ninguna zona del cuerpo que esté fabricada de manera biológica para la sociabilidad. Fallaría su objeción, pues, los estudios cerebrales realizados en las últimas décadas demuestran lo contrario (Stevens 1974).

Al igual que los niños salvajes, las consortes del emperador adolecen del mismo mal: la brusca interrupción del desarrollo natural de la vida humana. Si los pies de las concubinas del emperador no hubieran estado sujetos por un instrumento que impedía su crecimiento o incluso por la concepción particular de belleza de la sociedad china del siglo XV, seguramente no hubieran tenido inconvenientes para desplazarse; asimismo los niños salvajes al ser apartados adrede o no, del entorno social jamás desarrollaron su sociabilidad y por ende, por supuesto, nunca dominaron las estructuras que la sociabilidad lleva consigo (lenguaje, instituciones sociales, instrumentos de cultura material, cargas simbólicas, etc.).

La sociabilidad como capacidad natural, se sitúa en nivel del pensamiento inconsciente, al relacionarnos con nuestros semejantes no tenemos conciencia de las leyes societales que rigen nuestro comportamiento dentro del grupo social, evidentemente podemos hacerlas a posteriori objeto de nuestro pensamiento pero en nuestra vida cotidiana no las tenemos presentes. En este sentido el lenguaje, como lo hace notar

Lévi-Strauss (1995: 98), nos sirve de ejemplo. De la misma manera que aprendemos a relacionarnos con nuestros semejantes de manera casi intuitiva y con las correcciones de nuestro grupo familiar o social, sin que hagan falta manuales de conducta, de la misma forma, cuando aprendemos la lengua materna no estamos conscientes de las reglas morfo-sintácticas de nuestro dialecto, basta con la repetición y las observaciones de nuestro entorno social.

Así como hemos definido la dimensión natural de la sociabilidad, se hace clara su dimensión cultural. La interacción social activa la capacidad natural de la sociabilidad, que a través del aprendizaje dicta las pautas a seguir por los individuos, que como enuncia Ágnes Heller, al nacer se encuentran en un mundo ya existente y constituido (Heller 1998: 21-22). Conceptualizamos, entonces, a la sociabilidad, como medio cultural, en el sentido de las formas en que puede producirse, aprenderse y reproducirse en una sociedad particular. La universalidad de la sociabilidad en cuanto a capacidad natural, se particulariza en cuanto a medio cultural. Las formas de asociación y relación que mantienen los Núer no son las mismas que sustentan los norteamericanos, y éstas a su vez se diferencian de las que fomentan los musulmanes. De esta manera, las particularidades en las formas de sociabilidad están dadas por las propias diferencias en la estructuración de las etnias, nacionalidades o grupos religiosos.

2) "...*propios de las sociedades humanas que...*"

Es importante tener en cuenta que la sociabilidad como capacidad natural, de los individuos no es sólo una característica propia de las sociedades humanas. Ciertamente, la biología y la etología caracterizan también a algunas agrupaciones de especies animales como sociedades. Esta afirmación se basa en los vínculos que establecen los individuos de una población animal con sus semejantes, constituyendo un sistema complejo de relaciones organizadas (Lévi-Strauss 1998: 39). La etología ha llegado incluso, a clasificar las sociedades animales por su complejidad, simples, y complejas, y por su forma de filiación en monógamas y polígamas.

El ejemplo más conocido de sociedades en el medio natural lo constituyen las comunidades de abejas, hormigas y termitas, que están formadas por un conjunto complejo de castas y rangos, que atribuyen funciones particulares a cada uno de sus individuos. En una sociedad de termitas, la función de sus individuos está determinada por el rol que cumplen en la comunidad (obreros, soldados).

Es menester entonces, diferenciar la sociabilidad humana de la animal. La segunda basa su existencia única y exclusivamente en la necesidad de subsistencia. La sociabilidad humana descansa también, en parte, sobre la premisa de la subsistencia (12), sin embargo, se diferencia de la animal por tener la posibilidad de crear tramas complejas de significados que nada o por lo menos poco tienen que ver con los problemas de producción. No importa aquí, si, como reza el materialismo cultural, la infraestructura determina en última instancia toda la producción cultural de una sociedad, o si como creen los funcionalistas todas las instituciones sociales tienen el fin de lograr la subsistencia, o que las estructuras profundas e inconscientes están determinadas por el código genético humano. Lo importante en este punto es la posibilidad humana de trascender su mera existencia biológica.

En la introducción de *Ética para Amador*, Fernando Savater diferencia a las sociedades animales de las humanas por la capacidad que tienen los individuos de las últimas de elegir, de tomar decisiones. Para ello toma como ejemplo, momentos de crisis en estas sociedades. En la animal, la arremetida de un elefante contra montículo de termitas; éstas se defienden como pueden a través de sus individuos soldados a sabiendas que el elefante las aplastará hasta matarlas. En la humana, la historia de la Iliada en que Héctor el protector de Troya en defensa de la ciudad le hace frente al aqueo Aquiles (un semidiós) conociendo de antemano que esta lucha concluirá en su muerte. Mientras que el único camino que tienen las termitas por su predeterminación biológica, es enfrenar al elefante, Héctor puede (dice Savater) quizás huir de Troya con su familia o negarse a combatir contra Aquiles. Pero, su impulso no es biológico sino ético, y por ende, cultural.

3) "*...le otorgan al hombre la posibilidad de relacionarse con sus semejantes...*"

La sociabilidad, es el principio mediante el cual los hombres crean vínculos entre sí, es decir, tramas complejas de significados que definen al mundo y a sí mismos. La idea de la existencia de un hombre asocial es imposible, pues, el simple concepto de hombre es indivisible al de sociedad. Nada más irreal que el ejemplo de los economistas clásicos de Robinsón Crusoe, quien logró dominar la naturaleza por décadas, sólo con la ayuda de sus manos; el proceso de producción de bienes materiales para la subsistencia o para el estéril consumo, sólo es posible a partir de la vida social, más aún la forma de organización de los hombres rige la forma en que se enfrentan a la producción (Wolf 1993: 97), pero también, al mundo que los rodea.

Decir que el hombre es un ente genérico, significa afirmar por lo tanto que es un ser social. Efectivamente, él sólo puede existir en sociedad; e incluso sólo puede apropiarse de la naturaleza con la mediación de la sociabilidad. El hombre se objetiva siempre en el interior de su propio género y para el propio género; él siempre tiene noticia de esta genericidad (Heller 1998: 31).

En este sentido, la asociación del hombre con sus otros semejantes, como hemos dicho en oportunidades anteriores, es una característica universal, ahora bien las formas en que se relacionan las diferentes sociedades forman la particularidad de cada una. Erving Goffman, estudia las maneras en que se efectúan los distintos vínculos entre los integrantes que conforman las sociedades, afirma que el individuo está unido a la sociedad a través de dos lazos principales: a las colectividades por su condición de miembro de ellas, y a otros individuos por las relaciones sociales (Goffman 1979: 194). Estos lazos conforman la identidad social y la identidad personal:

Al hablar de identidad social me refiero a las grandes categorías sociales (y a las organizaciones y grupos que funcionan como categorías) a las que puede pertenecer, y verse que pertenece, un individuo: un grupo de edades, sexo, clase, regimiento, etc. Al hablar de identidad personal me refiero a la continuidad orgánica única que se imputa cada individuo, la cual se establece mediante señas distintivas como nombre y aspecto y se perfecciona mediante el conocimiento de su biografía y sus atributos sociales, conocimiento que se llega a organizar en torno a sus señas distintivas (Goffman 1979: 195).

Sin embargo, las sociedades también poseen relaciones ancladas o anónimas, que consisten en un trato estructurado mutuo entre dos individuos que se conocen única y exclusivamente conforme a la identidad social instantáneamente percibida (Goffman 1979: 199). Todos estos tipos estructurados de identidad y de interacción social, son posibles gracias a la sociabilidad, y son estructurados por ella, a través de los mecanismos de control social (de los cuales hablaremos más adelante) que rigen el orden en las sociedades, desde el individuo que le pregunta la hora a un desconocido, la pandilla que pasea por el boulevard, la ida al cine de los novios, hasta la señora que toma un autobús para ir al trabajo. En cualquiera de estos casos, el individuo trata de salir de sí mismo, de quebrantar el recinto del cuerpo personal e integrarse al colectivo (Maffesoli 1993: 123).

La sociabilidad, también, posee una doble interacción con el lenguaje, ya que se reproducen mutuamente, el lenguaje como acción comunicativa por excelencia (Habermas 1989), reproduce a la sociabilidad, que si bien es posible sin la existencia del lenguaje, depende de éste para desarrollar toda su gama de posibilidades. Asimismo, la idea de un lenguaje sin sociabilidad resulta vacía e inconexa. ¿De qué hablarían unos seres que no pueden establecer la más mínima relación social? ¿Hablarían siquiera? ¿Cómo conseguirían aprender el lenguaje?

4) "*...constituyendo un orden general de existencia.*"

Cuando alegamos que la sociabilidad constituye o conforma un orden general de existencia, nos referimos a la creación de una trama social compleja y coherente que forma un mecanismo homogeneizante en donde se encajan tanto la identidad social como la identidad personal de los individuos. El orden general de existencia no se refiere solamente a la adecuación de la conducta y el pensamiento de los individuos sino a la producción de un marco colectivo de sentidos: saberes, reglas y normas, ideologías, memorias histórico-míticas, representaciones, imaginarios y símbolos. Es decir, la instauración de la cultura.

Entendemos por cultura un concepto interpretativo y abierto; creyendo con Clifford Geertz, que cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólica por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes hacia la vida (Geertz 2000: 88). Pero adherirnos a este concepto (13) no representa la negación de las realidades infraestructurales que enuncia Marvin Harris, ni la oposición a las estructuras profundas de Claude Lévi-Strauss, por ejemplo; simplemente denota el apego a una teoría del conocimiento abarcante (Feyerabend 1978), en un campo del conocimiento que se encuentra en profunda crisis teórica, a causa del espectro de la modernidad y de la encrucijada posmoderna.

Habiendo despejado este punto de la descripción y revisión del concepto de sociabilidad que ha sido expuesto, sin embargo, aún cabe destacar, la construcción de ese orden general de existencia. Según Emanuele Amodio, las sociedades humanas deben reducir necesariamente sus ámbitos perceptivos frente a la complejidad de la realidad:

En este proceso, dos oposiciones semánticas intervienen fuertemente para definir la identidad específica de cada cultura: *dentro/fuera*, por lo que se refiere a las categorías espaciales y la definición del territorio; *nosotros/ellos* por lo que se refiere a las categorías de identidad cultural. En verdad territorio e identidad cultural constituyen partes de un todo complejo, donde una categoría reenvía a la otra para tener sentido. El *nosotros* no es posible sin un entorno espacial de referencia, de manera que la constitución del otro impone también la delimitación de un espacio externo, lugar del otro: el *fuera* indeterminado debe adquirir sentido (Amodio 1993: 17).

Así la constitución del espacio, interno o externo al ámbito cultural de la sociedad, se produce por la adición y la elaboración de datos empíricos fruto de la experiencia acumulada de cada sociedad. No obstante, estos elementos no son organizados sólo con base en determinantes geométricas, sino también, a partir de determinantes culturales de tipo simbólico (Amodio 1993: 18).

La construcción del espacio, va acompañada por una serie de prácticas que otorgan significado al entorno social, y que organizan a la sociedad misma, a través de normas, pautas y vínculos diversos a seguir. Estos mecanismos componen las figuras sociales del parentesco, los tabúes, los rituales, los mitos, la magia, la religión, etc.

Notas

1. "Otorgar prioridad estratégica a la superestructura mental, como preconizan los idealistas culturales, es apostar mal. A la naturaleza le da lo mismo que dios sea un padre amantísimo o un sanguinario caníbal" (Marvin Harris: *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 1994: 73).

2. Utilizamos el término paradigma principalmente como lo enuncia Thomas Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Un estilo de percibir, conocer y pensar, que es producido predominantemente por las comunidades académicas (sean estas científicas, eclesíásticas, etc.), que recoge creencias anidadas en el pensamiento que no es académico, y que se

traduce en lenguaje principalmente escrito, consagrado oficialmente en manuales y que se establece institucionalmente en organizaciones que se forman a su alrededor.

3. Para un análisis más detallado sobre la importancia de la tradición renacentista y del proyecto de la ilustración en la conformación del cuerpo de la modernidad, ver Enrique Dússel: "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Ediciones del CLACSO, 2000.

4. El problema con este paradigma particular reside en la pretensión de imponerlo a todas las sociedades del mundo. Imposición que se ha producido casi siempre con la intervención de la violencia (discursiva, física, epistémica, etc.).

5. Este término también ha sido utilizado bajo la forma de socialidad y algunas veces de socialización, sin embargo este último es un concepto que desde hace tiempo ha pertenecido al argot de los psicólogos.

6. Para una revisión de la influencia de Aristóteles y los filósofos estoicos en general, en el pensamiento moderno, ver Anthony Pagden: *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

7. Creemos con Thomas Kuhn, *op. cit.* y con Paul Feyerabend: *Contra el método (esquema de una teoría anarquista del conocimiento)*. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984, que el pensamiento de un filósofo, académico, campesino, etc. representa en mayor o menor grado las creencias de su época y las formas de percepción del paradigma al cual pertenece, por lo tanto, vemos innecesaria la revisión de todos y cada uno de los filósofos sociales de los siglos antes expuestos.

8. Podemos entender, por ahora, por contrato social, un acuerdo o convenio entre los miembros de un grupo cualquiera con el fin de establecer garantías, derechos, obligaciones, privilegios, etc., en los que se fundamenta el orden político de los individuos que conforman dicho grupo, así como de normar su conducta y su sociabilidad.

9. "En modo alguno existen la actividad social y el goce social en la forma única de una actividad inmediatamente colectiva, aunque la actividad colectiva y el goce colectivo se encuentran doquiera; esta expresión inmediata de la sociabilidad se basa en la esencia de su contenido y corresponde a la naturaleza de éste" (Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: 139).

10. Estos casos fueron compilados y presentados por R. M. Zingg: "Feral Man and Extreme Cases of Isolation", *American Journal of Sociology*, n° 53, Chicago, 1940.

11. Al parecer todos los niños encontrados carecían de la postura bípeda al caminar y se desplazaban en cuatro patas.

12. En este punto estamos en completo acuerdo con Marvin Harris cuando afirma que las sociedades humanas deben hacer frente, en primer lugar, a los problemas de la producción, es decir a satisfacer los requisitos mínimos de subsistencia (Marvin Harris, *op. cit.*: 67).

13. No obstante, la adhesión a una definición de cultura propia de la antropología simbólica, puede llevarnos, si no lo advertimos, a convertir el mundo en su totalidad en símbolos y a invisibilizar a los sujetos humanos, estas dos consecuencias nos llevarían a reproducir el modelo cognitivo posmoderno, que sostiene no sólo la muerte del sujeto, sino el fin de los metarrelatos modernos, pero la muerte del sujeto cognitivo cartesiano de la modernidad (suponiendo su defunción) no representa la muerte del individuo, asimismo el supuesto fin de los metarrelatos que legitiman al sistema-mundo moderno, no equivale al fin del sistema mundo, por lo que, las estructuras de poder que lo componen quedan ocultas.

Bibliografía

Amodio, Emanuele

1993 *Formas de la alteridad*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

Aristóteles

Política. Bogotá, Ediciones Universales, 1990.

Asch, Solomon

1962 *Psicología social*. Buenos Aires, Editorial Eudeba.

Coronil, Fernando

2002 *El estado mágico: Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, CDCH-UCV / Editorial Nueva Sociedad.

Descartes, René

1637 *Discurso del Método*. Barcelona, Editorial Alfaguara, 1981.

Durkheim, Émile

1896 *La reglas del método sociológico*. Madrid, Ediciones Morata, 1993.

Dússel, Enrique

2000 "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, UNESCO / Ediciones del CLACSO, 2000.

Escobar, Arturo

2000 "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, UNESCO / Ediciones del CLACSO, 2000.

Feyerabend, Paul

1978 *La ciencia en una sociedad libre*. México, Siglo XXI, 1978.

1984 *Contra el método (esquema de una teoría anarquista del conocimiento)*. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

Geertz, Clifford

1997 *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2000.

Goffman, Irving

1979 *Relaciones en público*. Madrid, Alianza Editorial.

Grillo, Eduardo (ed.)

1991 *Cultura andina agrocéntrica*. Lima, Ediciones del PRATEC.

Habermas, Jürgen

1989 *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Editorial Taurus.

Harris, Marvin

1982 *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Heller, Ágnes

1977 *Sociología de la Vida Cotidiana*. Barcelona, Ediciones Península, 1998.

Hobbes, Thomas

1651 *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Klineberg, Otto

1954 *Psicología social*. México, Fondo de Cultura Económica.

Kolakowski, Leszek

1972 *Tratado sobre la mortalidad de la razón*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1993.

Kuhn, Thomas

1971 *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Lander, Edgardo

2000 "Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, UNESCO / Ediciones del CLACSO, 2000.

Lévi-Strauss, Claude

1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, Editorial Paidós, 1998.

1987 *Antropología estructural*. Barcelona, Editorial Paidós, 1995.

Locke, John

1690 *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Maffesoli, Michel

1993 *El conocimiento ordinario (compendio de sociología)*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Marx, Karl

1844 *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Bogotá, Ediciones Génesis, 1990.

1859 *Contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI Editores, 2000.

Pagden, Anthony

1988 *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Rousseau, Jean-Jacques

1761 *Emilio o de la educación*. Bogotá, Ediciones Universales, 1990.

1762 *El contrato social*. Bogotá, Ediciones Universales, 1990.

Savater, Fernando

1999 *Ética para Amador*. Barcelona, Editorial Ariel.

Stevens, Leonard

1974 *Exploradores del cerebro*. Barcelona, Barral Editores, 1974.

Wallerstein, Immanuel (coord.):

1996 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México, Siglo XXI Editores, 2001.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Zingg, R. M.

1940 "*Feral Man and Extreme Cases of Isolation*", *American Journal of Sociology*, nº 53, Chicago, 1940.

Publicado: 2005-08