

**Peter Berger y Thomas Luckmann**

***La construcción social de la realidad, Amorrortu-Murguía (1986), Madrid.***

**-INTRODUCCIÓN. EL PROBLEMA DE LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO**

**I. LOS FUNDAMENTOS DEL CONOCIMIENTO EN LA VIDA COTIDIANA**

**II. LA SOCIEDAD COMO REALIDAD OBJETIVA**

**III. LA SOCIEDAD COMO REALIDAD SUBJETIVA (pp.164-227)**

**1. INTERNALIZACIÓN DE LA REALIDAD**

- a) Socialización primaria
- b) Socialización secundaria
- c) Mantenimiento y transformación de la realidad subjetiva

**2. INTERNALIZACIÓN Y ESTRUCTURA SOCIAL**

**3. TEORÍAS DE LA IDENTIDAD**

**4. ORGANISMO E IDENTIDAD**

### **III. LA SOCIEDAD COMO REALIDAD SUBJETIVA (pp.164-227)**

#### **1. INTERNALIZACIÓN DE LA REALIDAD**

##### **a) Socialización primaria**

Ya que la sociedad existe como realidad tanto objetiva como subjetiva, cualquier comprensión teórica adecuada de ella debe abarcar ambos aspectos. Como ya sostuvimos anteriormente, estos aspectos reciben su justo reconocimiento si la sociedad se entiende en términos de un continuo proceso dialéctico compuesto de tres momentos: objetivación e internalización. En lo que se refiere a fenómenos de la sociedad, estos momentos no deben concebirse como si ocurrieran en una secuencia temporal: si bien los tres caracterizan simultáneamente a la sociedad o a cada sector de ella, de manera que cualquier análisis se ocupe solo de uno o dos de ellos no llena su finalidad. Lo mismo puede afirmarse del miembro individual de sociedad, que externaliza simultáneamente su propio ser el mundo social y lo internaliza como realidad objetiva. En otras palabras, estar en la sociedad es participar en dialéctica.

Sin embargo, el individuo no nace miembro de una sociedad: nace con una predisposición hacia la socialidad, y luego llega a ser miembro de una sociedad. En la vida de todo individuo, por lo tanto, existe verdaderamente una secuencia temporal, en cuyo curso el individuo es inducido a participar en la dialéctica de la sociedad. El punto de partida de este proceso lo constituye la internalización: la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí. Eso no significa que yo comprenda adecuadamente al otro; hasta puedo comprenderlo erróneamente. Puede estar riéndose en un ataque de histeria, mientras yo creo que esa risa expresa regocijo. Sin embargo, su subjetividad me resulta objetivamente accesible y llega a serme significativa, haya o no congruencia entre sus procesos subjetivos y los míos. La congruencia total entre los dos significados subjetivos, y el conocimiento recíproco de esa congruencia presupone la significación, como ya se ha dicho. Sin embargo, la internalización en el sentido general que aquí le damos subyace tanto a la significación como a sus propias formas más complejas. Más exactamente, la internalización, en este sentido general, constituye la base, primero, para la comprensión de los propios semejantes y, segundo, para la aprehensión del mundo en cuanto realidad significativa y social.

Esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas de significado por individuos aislados, sino que comienza cuando el individuo "asume" el mundo en el que ya viven otros. Por cierto que el "asumir" es de por sí, en cierto sentido, un proceso original para todo organismo humano, y el mundo, una vez "asumido", puede ser creativamente modificado o (menos probablemente) hasta re-creado. Sea como fuere, en la forma compleja de la internalización, yo no solo "comprendo" los procesos subjetivos momentáneos del otro: "comprendo" el mundo en que él vive, y ese mundo se vuelve mío. Esto presupone que él y yo compartimos el tiempo en forma más que efímera y una perspectiva "comprehensiva", que vincula subjetivamente series de situaciones entre sí. Ahora no solo comprendemos nuestras mutuas definiciones de las situaciones compartidas: también las definimos recíprocamente. Se establece entre nosotros un nexo de motivaciones que se extiende hasta el futuro; y, lo que es de suma importancia, existe ahora una continua identificación mutua entre nosotros. No solo vivimos en el mismo mundo, sino que participamos cada uno en el ser del otro.

Solamente cuando el individuo ha llegado a este grado de internalización puede considerárselo miembro de la sociedad. El proceso ontogenético por el cual esto se realiza se denomina socialización, y, por lo tanto, puede definirse como la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o en un sector de él. La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad. Podemos aquí dejar a un lado la cuestión especial que se refiere a la adquisición del conocimiento acerca del mundo objetivo de otras sociedades distintas de aquella primera de la que llegamos a ser miembros, así como al proceso de internalizar ese mundo como realidad, proceso que demuestra, al menos superficialmente, ciertas similitudes con la socialización primaria y la secundaria pero que, no obstante, es estructuralmente distinto de las dos.

Se advierte a primera vista que la socialización primaria suele ser la más importante para el individuo, y que la estructura básica de toda socialización secundaria debe semejarse a la de la primaria. Todo individuo nace dentro de una estructura social objetiva en la cual encuentra a los otros significantes que están encargados de su socialización y que le son impuestos. Las definiciones que los otros significantes hacen de la situación del individuo le son presentadas a éste como realidad objetiva. De este modo, él nace no solo dentro de una estructura social objetiva, sino también dentro de un mundo social objetivo. Los otros significantes, que mediatizan el mundo para él, lo modifican en el curso de esa mediatización. Seleccionan aspectos del mundo según la situación que ocupan dentro de la estructura social y también en virtud de sus idiosincrasias individuales, biográficamente arraigadas. El mundo social aparece "filtrado" para el individuo mediante esta doble selección. De esa manera el niño de clase baja no solo absorbe el mundo social en una perspectiva de clase baja, sino que lo absorbe con la coloración idiosincrásica que le han dado sus padres (o cualquier otro individuo encargado de su socialización primaria). La misma perspectiva de clase baja puede producir un estado de ánimo satisfecho, resignado, amargamente resentido o ardientemente rebelde, consiguientemente, el niño de clase baja no solo llegará a habitar en un mundo sumamente distinto del de un niño de clase alta, sino que tal vez lo haga de una manera completamente distinta que su mismo vecino de clase baja.

Resulta innecesario agregar que la socialización primaria comporta algo más que un aprendizaje puramente cognoscitivo. Se efectúa en circunstancias de enorme carga emocional. Existen ciertamente buenos motivos para creer que, sin esa adhesión emocional a los otros significantes, el proceso de aprendizaje sería difícil, cuando no imposible. El niño se identifica con los otros significantes en una variedad de formas emocionales; pero sean éstas cuales fueren, la internalización se produce solo cuando se produce la identificación. El niño acepta los "roles" y actitudes de los otros significantes, o sea que los internaliza y se apropia de ellos. Y por esta identificación con los otros significantes el niño se vuelve capaz de identificarse él mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible. En otras palabras, el yo es una entidad reflejada, porque refleja las actitudes que primeramente adoptaron para con él los otros significantes; el individuo llega a ser lo que los otros significantes lo consideran. Éste no es un proceso mecánico y unilateral: entraña una dialéctica entre la auto-identificación y la identificación que hacen los otros, entre la identidad objetivamente atribuida y la que es subjetivamente asumida. La dialéctica, que se presenta en todo momento en que el individuo se identifica con sus otros significantes resulta, por así decir, la particularización en vida individual de la dialéctica general de la sociedad, que ya analizamos antes.

Aunque los detalles de esta dialéctica tienen, por supuesto gran importancia para la psicología social, excederíamos nuestras actuales consideraciones si rastreáramos sus implicaciones con respecto a la teoría socio-psicológica. Lo que más importa para nuestra argumentación presente es el hecho de que el individuo no solo acepta los "roles" y las actitudes de otros, sino que en el mismo proceso acepta el mundo de ellos. En realidad, la identidad se define objetivamente como ubicación en un mundo determinado y puede asumírsela subjetivamente solo junto con ese mundo. Dicho de otra manera, todas las identificaciones se realizan dentro de horizontes que implican un mundo social específico. El niño aprende que él es lo que lo llaman. Cada nombre implica una nomenclatura, que a su vez implica una ubicación social determinada. Recibir una identidad comporta adjudicarnos un lugar específico en el mundo. así como esta identidad es subjetivamente asumida por el niño ("Yo soy John Smith"), también lo es el mundo al que apunta esta identidad. Las apropiaciones subjetivas de la identidad y del mundo social son nada más que aspectos diferentes del mismo proceso de internalización, mediatizados por los mismos otros significantes.

La socialización primaria crea en la conciencia del niño una abstracción progresiva que va de los "roles" y actitudes de otros específicos, a los "roles" y actitudes en general. Por ejemplo, en la internalización de normas existe una progresión que va desde "Mamá está enojada conmigo ahora" hasta "Mamá se enoja conmigo cada vez que derramo la sopa". A medida que otros significantes adicionales (padre, abuela, hermana mayor, etc.) apoyan la actitud negativa de la madre con respecto a derramar la sopa, la generalidad de la norma se extiende subjetivamente. El paso decisivo viene cuando el niño reconoce que todos se oponen a que derrame la sopa y la norma se generaliza como "Uno no debe derramar la sopa", en la que "uno" es él mismo como parte de la generalidad que incluye, en principio, todo aquello de la sociedad que resulta significativa para el niño. Esta abstracción de los "roles" y actitudes de otros significantes concretos se denomina el otro generalizado. Su formación dentro de la

conciencia significa que ahora el individuo se identifica no solo con otros concretos, sino con una generalidad de otros, o sea, con una sociedad. Solamente en virtud de esta identificación generalizada logra estabilidad y continuidad su propia auto-identificación. Ahora no solo tiene una identidad vis-à-vis de este o aquel otro significantes, sino también una identidad en general, que se aprehende subjetivamente en cuanto sigue siendo la misma, no importa qué otros -significantes o no- se le presenten. Esta identidad con nueva coherencia incorpora dentro de sí todos los diversos "roles" y actitudes internalizados, incluyendo, entre muchas otras cosas, la auto-identificación como no derramador de sopa.

La formación, dentro de la conciencia, del otro generalizado señala una fase decisiva en la socialización. Implica la internalización de la sociedad en cuanto tal y de la realidad objetiva en ella establecida, y, al mismo tiempo, el establecimiento subjetivo de una identidad coherente y continua. La sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de internalización. Esta cristalización se corresponde con la internalización del lenguaje. Por razones evidentes, -según nuestro análisis previo- del lenguaje, éste constituye, por cierto, el contenido más importante y el instrumento más importante de la socialización.

Cuando el otro generalizado se ha cristalizado en la conciencia, se establece una relación simétrica entre la realidad objetiva y la subjetiva. Lo que es real "por fuera" se corresponde con lo que es real "por dentro". La realidad objetiva puede "traducirse" fácilmente en realidad subjetiva y viceversa. El lenguaje es, por supuesto, el vehículo principal de este proceso continuo de traducción en ambas direcciones. Hay que hacer notar, sin embargo, que las simetrías entre la realidad objetiva y la subjetiva no puede ser total. Las dos realidades se corresponden mutuamente pero no son coextensivas. Siempre hay más realidad objetiva "disponible" que la que se actualiza realmente en cualquier conciencia individual, sencillamente porque el contenido de la socialización está determinado por la distribución social del conocimiento. Ningún individuo internaliza la totalidad de lo que se objetiva como realidad en su sociedad, ni aun cuando esa sociedad y su mundo sean relativamente simples. Por otra parte, siempre existen elementos de la realidad subjetiva que no se han originado en la socialización, tales como la conciencia del propio cuerpo anterior a cualquier aprehensión socialmente entendida de aquél y aparte de ésta. La biografía subjetiva no es totalmente social. El individuo se aprehende a sí mismo como estando fuera y dentro de la sociedad". Esto implica que la simetría que existe entre la realidad objetiva y la subjetiva nunca constituye un estado de cosas estático y definitivo: siempre tiene que producirse y reproducirse *in actu*. En otras palabras, la relación entre el individuo y el mundo social objetivo es como un acto de equilibrio continuo. Las raíces antropológicas de esto son, por supuesto, las mismas que las ya examinadas en conexión con la posición peculiar del hombre en el reino animal.

En la socialización primaria no existe ningún problema de identificación, ninguna elección de otros significantes. La sociedad presenta al candidato a la socialización ante un grupo predefinido de otros significantes a los que debe aceptar en cuanto tales, sin posibilidades de optar por otro arreglo. *Hic Rhodus, hic salta*. Hay que aceptar a los padres que el destino nos ha deparado. Esta desventaja injusta inherente a la situación de hijo tiene la consecuencia obvia de que, aunque el niño no sea un simple espectador pasivo en el proceso de su socialización, son los adultos quienes disponen las reglas del juego. El niño puede intervenir en el juego con entusiasmo o con hosca resistencia, pero por desgracia no existe ningún otro juego a mano. Esto tiene un corolario importante. Como el niño no interviene en la elección de sus otros significantes, se identifica con ellos casi automáticamente. El niño no internaliza el mundo de sus otros significantes como uno de los tantos mundos posibles: lo internaliza como el mundo, el único que existe y que se puede concebir, el mundo *tout court*. Por esta razón, el mundo internalizado en la socialización primaria se implanta en la conciencia con mucho más firmeza que los mundos internalizados en socializaciones secundarias. Por mucho que el sentido de inevitabilidad original pueda debilitarse en desencantos posteriores, el recuerdo de una certeza ya nunca repetida -la certeza de los primeros albores de la realidad- sigue adherido al mundo primero de la niñez. De esa manera, la socialización primaria logra lo que (retrospectivamente, por supuesto) puede considerarse como el más importante truco para inspirar confianza que la sociedad le juega al individuo con el fin de dar apariencias de necesidad a lo que, de hecho, es un hato de contingencias y así volver significativo el accidente de su nacimiento.

Los contenidos específicos que se internalizan en la socialización primaria varían, claro está, de una sociedad a otra. Algunos se encuentran en todas partes. Es, por sobre todo, el lenguaje

lo que debe internalizarse. Con el lenguaje, y por su intermedio, diversos esquemas motivacionales e interretativos se internalizan como definidos institucionalmente; por ejemplo, el querer actuar como un muchachito valiente y el suponer que los muchachitos se dividen naturalmente en valientes y cobardes. Estos esquemas proporcionan al niño programas institucionalizados para la vida cotidiana; algunos que le resultan de aplicación inmediata y otros que le anticipan el comportamiento socialmente definido para etapas biográficas posteriores: la valentía que le permitirá sobrellevar un día plagado de pruebas de voluntad por parte de sus iguales y de muchos otros, y también la valentía que se requerirá más adelante, al iniciarse como guerrero, o cuando haya que comparecer ante el dios. Estos programas, tanto el inmediatamente aplicable como el anticipatorio, establecen la diferencia entre la identidad propia y la de otros: niñas, niños esclavos, o niños de otro clan. Por último, existe internalización de, por lo menos, los rudimentos del aparato legitimador: el niño aprende por qué los programas son lo que son. Hay que ser valiente, porque hay que hacerse un hombre de verdad; hay que realizar los rituales, porque de otro modo los dioses se encolerizarán; hay que ser leal al jefe, porque solo así los dioses nos ayudarán en momentos de peligro, etcétera.

En la socialización primaria, pues, se construye el primer mundo del individuo. Su peculiaridad de firmeza debe atribuirse, al menos en parte, a la inevitabilidad de la relación del individuo con sus otros significantes del comienzo. El mundo de la infancia, con su luminosa realidad, conduce, por tanto, a la confianza, no solo en las personas de los otros significantes, sino también en sus definiciones de la situación. El mundo de la infancia es masivo e indudablemente real. Probablemente no podría menos de ser así en esta etapa del desarrollo de la conciencia. Solo más adelante el individuo puede permitirse el lujo de tener, por lo menos, una pizca de duda. Y, probablemente, esta necesidad de un protorealismo en la aprehensión del mundo resulte pertinente tanto filogenética, como ontogenéticamente. De cualquier forma, el mundo de la niñez está constituido como para inculcar en el individuo una estructura nómica que le infunda confianza en que "todo está muy bien", repitiendo la frase que posiblemente las madres repiten con más frecuencia a sus hijos llorosos. El descubrimiento posterior de que algunas cosas distan de estar "muy bien" puede resultar más o menos chocante según las circunstancias biográficas, pero en cualquiera de los casos es probable que el mundo de la niñez retenga su realidad peculiar en la retrospectiva, y siga siendo el "mundo del hogar" por mucho que podamos alejarnos de él en épocas posteriores, hacia regiones que no tengan nada de familiar para nosotros.

La socialización primaria comporta secuencias de aprendizaje socialmente definidas. A la edad A el niño debe aprender X, y a la edad B debe aprender Y, y así sucesivamente. Todo programa de esa clase entraña cierto reconocimiento social del crecimiento y la diferenciación biológicos. Así pues, en cualquier sociedad todo programa debe reconocer que no es posible pretender que el niño de un año aprenda lo que un niño de tres. Asimismo, la mayoría de los programas tienen probablemente que definir las cuestiones en forma diferente, según se trate de niños o niñas. Ese reconocimiento mínimo lo imponen, por supuesto, a la sociedad los hechos biológicos. No obstante, existe más allá de esto una gran variabilidad histórico-social en la definición de las etapas del aprendizaje. Lo que todavía se define como niñez en una sociedad puede muy bien definirse como edad adulta en otra, y las implicaciones sociales de la niñez pueden variar mucho de una sociedad a otra: por ejemplo, en términos de cualidades emocionales, responsabilidad moral o capacidades intelectuales. La civilización occidental contemporánea (al menos la anterior al movimiento freudiano) tendía a considerar a los niños como naturalmente "inocentes" y "dulces"; otras los consideraban "pecadores e impuros por naturaleza", diferentes de los adultos solo en fuerza y comprensión. Han existido variaciones similares en cuanto a la capacidad del niño para la actividad sexual, la responsabilidad criminal, la inspiración divina, etc. Esas variaciones en la definición social de la niñez y sus etapas repercutirán evidentemente en el programa de aprendizaje.

El carácter de la socialización primaria también resulta afectado por las exigencias del acopio de conocimiento que debe transmitirse. Ciertas legitimaciones pueden requerir un grado más alto de complejidad lingüística que otras para ser comprendidas. Podríamos calcular, por ejemplo, que un niño necesitaría menos palabras para comprender que no debe masturbarse, porque eso causa enojo a su ángel guardián, que para comprender el argumento de que la masturbación interferirá su ajuste sexual posterior. Los requerimientos del orden institucional general afectarán además la socialización primaria. Se requieren diferentes habilidades en diferentes edades en una sociedad por oposición a otra, o aun en diversos sectores de la misma sociedad. La edad en la que en una sociedad puede considerarse conveniente que un

niño aprenda a conducir un automóvil puede ser, en otra sociedad, aquella en la que se supone ya habrá matado a su primer enemigo. Un niño de clase alta puede enterarse de "los hechos de la vida" a la edad en que un niño de clase baja domina los rudimentos de la técnica del aborto. O también, un niño de clase alta puede sentir sus primeros estremecimientos de emoción patriótica más o menos a la edad en que su contemporáneo de clase baja experimenta por primera vez el odio a la policía y a todo lo que ésta representa.

La socialización primaria finaliza cuando el concepto del otro generalizado (y todo lo que esto comporta) se ha establecido en la conciencia del individuo. A esta altura ya es miembro efectivo de la sociedad y está en posesión subjetiva de un yo y un mundo. Pero esta internalización de la sociedad, la identidad y la realidad no se resuelven así como así. La socialización nunca es total, y nunca termina. Esto nos presenta otros dos problemas para resolver: primero, cómo se mantiene en la conciencia la realidad internalizada en la socialización primaria, y, segundo, cómo se efectúan otras socializaciones -las secundarias- en la biografía posterior del individuo. Examinaremos estos problemas en orden inverso.

### **b) Socialización secundaria**

Resulta posible concebir una sociedad en la que no se produzca otra socialización después de la primaria. Dicha sociedad tendría, por supuesto, un acopio de conocimiento muy sencillo. Todo el conocimiento sería relevante en general, variando los diferentes individuos solo en lo referente a sus perspectivas de aquél. Esta concepción resulta útil para plantear un caso limitativo; pero no existe ninguna sociedad, dentro de las que conocemos, que no posea cierta división del trabajo y, concomitantemente, cierta distribución social del conocimiento, por lo que, mientras así ocurra, la socialización secundaria se vuelve una necesidad.

La socialización secundaria es la internalización de "submundos" institucionales o basados sobre instituciones. Su alcance y su carácter se determinan, pues, por la complejidad de la división del trabajo y la distribución social concomitante del conocimiento. Por supuesto que también el conocimiento relevante en general puede estar distribuido socialmente -por ejemplo, en forma de "versiones" basadas sobre la clase-, pero a lo que aquí nos referimos es a la distribución social del "conocimiento especializado", que surge como resultado de la división del trabajo y cuyos "portadores" se definen institucionalmente. Olvidando por un momento sus otras dimensiones, podemos decir que la socialización secundaria es la adquisición del conocimiento específico de "roles", estando éstos directa o indirectamente arraigados en la división del trabajo. Existe cierto justificativo para una definición tan restringida, pero con eso no se ha dicho todo. La socialización secundaria requiere la adquisición de vocabularios específicos de "roles", lo que significa, por lo pronto, la internalización de campos semánticos que estructuran interpretaciones y comportamientos de rutina dentro de un área institucional. Al mismo tiempo también se adquieren "comprensiones tácitas", evaluaciones y coloraciones afectivas de estos campos semánticos. Los "submundos" internalizados en la socialización secundaria son generalmente realidades parciales que contrastan, con el "mundo de base" adquirido en la socialización primaria. Sin embargo, también ellos constituyen realidades más o menos coherentes, caracterizadas por componentes normativos y afectivos a la vez que cognoscitivos.

Además los submundos también requieren, por lo menos, los rudimentos de un aparato legitimador, acompañados con frecuencia por símbolos rituales o materiales. Por ejemplo, puede surgir una diferenciación entre los soldados de infantería y de caballería. Estos últimos recibirán un adiestramiento especial, que probablemente comportará algo más que aprender las habilidades puramente físicas que se necesitan para manejar caballos militares. El lenguaje de la caballería se volverá muy diferente del de la infantería. Se construirá una terminología referente a los caballos, sus cualidades y usos, y a las situaciones que surjan con motivo de la vida de la caballería, todo lo cual no resultará del todo relevante para el soldado de infantería. La caballería también usará un lenguaje diferente en más de un sentido. Un infante enojado profiere blasfemias aludiendo a sus pies doloridos, mientras que el soldado de caballería tal vez mencionará el trasero de su caballo en circunstancias similares. En otras palabras, se construye un cuerpo de imágenes y alegorías sobre la base instrumental del lenguaje de la caballería. Este lenguaje específico de un "rol" lo internaliza *in toto* el individuo cuando se adiestra para el combate ecuestre. Llega a ser un hombre de caballería no solo cuando adquiere las habilidades necesarias, sino cuando se vuelve capaz de entender y usar dicho lenguaje. Puede entonces comunicarse con sus compañeros de cuerpo en alusiones muy significativas para ellos, pero completamente ininteligibles para los soldados de infantería. Se

da por sobre entendido que este proceso de internalización involucra identificación subjetiva con el "rol" y sus normas apropiadas: "Soy un jinete", "Un hombre de caballería nunca permite que su enemigo vea la cola de su cabalgadura", "Nunca dejes de recordarle a una mujer el contacto de las espuelas", "Quien cabalga rápido en la guerra también es rápido en el juego", etc. Cuando haya necesidad, este cuerpo de significados será sustentado por legitimaciones que van desde las sencillas máximas, como las que hemos citado, hasta las más complicadas construcciones mitológicas. Finalmente, puede existir una variedad de ceremonias y objetos físicos representativos, como la celebración anual de la fiesta del dios-caballo, en la que todas las comidas se hacen a caballo y los jinetes recién iniciados reciben los fetiches de cola de caballo para lucir alrededor del cuello.

El carácter de una socialización secundaria como la citada depende del status del cuerpo de conocimiento de que se trate dentro del universo simbólico en conjunto. Se necesita entrenamiento para conseguir que un caballo tire de un carro de abono o para luchar montado sobre él en el combate. Pero una sociedad que limita el uso de los caballos nada más que para tirar de los carros de abono no es probable que embellezca esta actividad con rituales o fetichismos elaborados, ni tampoco es probable que los encargados de realizar esta tarea se identifiquen con su "rol" de manera profunda; en esos casos las legitimaciones han de ser probablemente de índole compensatoria. Así pues, existe una gran variabilidad histórico-social en las representaciones que comporta la socialización secundaria. Sin embargo, en la mayoría de las sociedades la transición de la socialización primaria a la secundaria va acompañada de ciertos rituales.

Los procesos formales de la socialización secundaria se determinan por su problema fundamental: siempre presupone un proceso previo de socialización primaria; o sea, que debe tratar con un yo formado con anterioridad y con un mundo ya internalizado. No puede construir la realidad subjetiva *ex nihilo*. Esto presenta un problema, porque la realidad ya internalizada tiende a persistir. Cualesquiera que sean los nuevos contenidos que ahora haya que internalizar, deben, en cierta manera, superponerse a esa realidad ya presente. Existe, pues, un problema de coherencia entre las internalizaciones originales y las nuevas, problema que puede resultar más o menos arduo de resolver en los diferentes casos. Si se aprende que la limpieza es una virtud en la propia persona, no resultará difícil transferir esa misma virtud al caballo propio. Pero si se ha aprendido que ciertas obscenidades son motivo de represión en un niño de a pie, requerirá cierta explicación el hecho de que ahora resultan "de rigor" para un miembro de la caballería. Establecer y mantener la coherencia en la socialización secundaria presupone ciertos procedimientos conceptuales para integrar los diferentes cuerpos de conocimiento.

En la socialización secundaria, las limitaciones biológicas se vuelven cada vez menos importantes en las secuencias del aprendizaje, el cual ahora llega a establecerse en términos de las propiedades intrínsecas del conocimiento que ha de adquirirse, o sea, en términos de la estructura fundacional de ese conocimiento. Por ejemplo, para aprender ciertas técnicas de la caza primero hay que aprender a escalar montañas, o para aprender cálculo matemático primero hay que aprender álgebra. Las secuencias del aprendizaje pueden también manejarse según los intereses creados de quienes administran el cuerpo de conocimiento. Por ejemplo, puede estar establecido que hay que aprender la adivinación por las entrañas de los animales antes que hacerlo por el vuelo de los pájaros, o que hay que obtener un diploma de la enseñanza media antes de poder inscribirse en una escuela para embalsamadores, o que se debe aprobar un examen de gaélico antes de poder aspirar a un puesto en la administración irlandesa. Esas estipulaciones son extrínsecas al conocimiento requerido pragmáticamente para desempeñar los "roles" de adivinador, embalsamador o empleado administrativo irlandés. Se han establecido institucionalmente para realzar el prestigio de los "roles" en cuestión, o para conformar otros intereses ideológicos. La preparación que da una escuela primaria puede servir perfectamente para cumplir el plan de estudios de una escuela de embalsamadores, y los empleados administrativos irlandeses pueden desempeñar sus tareas normales valiéndose del idioma inglés. Hasta. puede ocurrir que las secuencias del aprendizaje así manipulado sean pragmáticamente disfuncionales. Por ejemplo, puede estipularse que se necesita el antecedente de una "cultura general" impartida por un *college* antes de aprender la carrera profesional de sociólogo investigador, aunque esta actividad podría realizarse real mente con mayor eficacia si no se tuviera el lastre de una "cultura" de esa índole.

Mientras que la socialización primaria no puede efectuarse sin una identificación con carga emocional del niño con sus otros significantes, la mayor parte de la socialización secundaria puede prescindir de esta clase de identificación y proceder efectivamente con la sola dosis de identificación mutua que interviene en cualquier comunicación entre los seres humanos. Dicho más rudimentariamente, es necesario amar a la propia madre, pero no a la maestra propia. La socialización en la vida posterior comienza típicamente a adoptar una afectividad que recuerda la niñez cuando busco transformar radicalmente la realidad subjetiva del individuo. Esto plantea problemas especiales que analizaremos un poco más adelante.

En la socialización primaria el niño no aprehende a sus otros significantes como funcionarios institucionales, sino como mediadores de la realidad *tout court*; el niño internaliza el mundo de sus padres como el mundo y no como perteneciente a un contexto institucional específico. Algunas de las crisis que se producen después de la socialización primaria se deben realmente al reconocimiento de que el mundo de los propios padres no es el único mundo que existe, sino que tiene una ubicación social muy específica, quizás hasta con una connotación peyorativa. Por ejemplo, cuando el niño es más grande llega a reconocer el mundo representado por sus padres, el mismo que él había tomado por establecido como realidad inevitable, resulta ser, de hecho, el mundo de los campesinos ignorantes y de la clase baja. En la socialización secundaria suele aprehenderse el contexto institucional. Huelga aclarar que esto no precisa necesariamente una comprensión sofisticada de todas las implicaciones del contexto institucional. Con todo, el hijo de los campesinos incultos, para seguir con el mismo ejemplo, aprehende verdaderamente a su maestro de escuela como funcionario institucional de una manera como nunca aprehendió a sus padres, y comprende el "rol" que desempeña el maestro como representante de significados institucionalmente específicos, por ejemplo, los de la nación en oposición a la región, los del mundo de clase media nacional en oposición a su ambiente hogareño de clase baja, los de la ciudad en oposición al campo. Por consiguiente, la interacción social entre maestros y educandos puede formalizarse. Los maestros no tienen por qué constituir otros significantes en ningún sentido de la palabra: son funcionarios institucionales con la tarea formal de transmitir conocimiento específico. Los "roles" de la socialización secundaria comportan un alto grado de anonimato, vale decir, se separan fácilmente de los individuos que los desempeñan. El mismo conocimiento que enseña un maestro de tantos puede enseñarlo otro. Cualquier funcionario de su tipo podría enseñar ese tipo de conocimiento. Los funcionarios individuales pueden, por supuesto, diferenciarse subjetivamente de diversas maneras (porque sean más o menos simpáticos, o porque enseñen mejor o peor la aritmética, etc.); pero, por principio, son intercambiables.

Esta formalidad y este anonimato se vinculan, por supuesto, al carácter afectivo de las relaciones sociales en la socialización secundaria. Como quiera que sea, su consecuencia más importante consiste en atribuir al contenido de lo que se aprende en la socialización secundaria una inevitabilidad subjetiva mucho menor que la que poseen los contenidos de la socialización primaria. Por lo tanto, el acento de realidad del conocimiento internalizado en la socialización secundaria se descarta más fácilmente (o sea, el sentido subjetivo de que estas internalizaciones tienen realidad, es más fugaz). Se necesitan fuertes impactos biográficos para poder desintegrar la realidad masiva internalizada en la primera infancia, pero éstos pueden ser mucho menores para poder destruir las realidades internalizadas más tarde. Además, resulta relativamente fácil dejar a un lado la realidad de las internalizaciones secundarias. El niño vive de buen o mal grado en el mundo tal como lo definen sus padres, pero puede dar la espalda con alegría al mundo de la aritmética no bien abandona el salón de clase.

Esto posibilita el separar una parte del yo y su realidad concomitante como algo que atañe solo a la situación específica del "rol" de que se trata. El individuo establece pues, una distancia entre su yo total y su realidad por una parte, y el yo parcial específico del "rol" y su realidad por la otra. Esta importante proeza solo es posible después que se ha efectuado la socialización primaria. Expresando nuevamente en forma rudimentaria, al niño le resulta más fácil "escondarse" de su maestro que de su madre. Inversamente, puede decirse que el desarrollo de esta capacidad de "escondarse" constituye un aspecto importante del proceso para llegar a la adultez.

El acento de realidad del conocimiento internalizado en la socialización primaria se da casi automáticamente; en la socialización secundaria debe ser reforzado por técnicas pedagógicas específicas, debe hacérselo sentir al individuo como algo "familiar". Esta palabra resulta sugerente, porque la realidad original de la niñez es el "hogar" y se plantea por sí sola en

cuanto tal, inevitablemente y, por así decir "naturalmente". En comparación con ella, todas las realidades posteriores son "artificiales". Así pues, el maestro de escuela trata de hacer "familiares" los contenidos que imparte, haciéndolos vívidos (o sea, haciendo que resulten tan llenos de vida como el "mundo hogareño" del niño), relevantes (o sea, vinculándolos con las estructuras de relevancia ya presentes en el "mundo hogareño") e interesantes (o sea, induciendo a la atención del niño a separarse de sus objetos "naturales" para fijarse en estos más "artificiales"). Estas maniobras constituyen una necesidad porque ahí ya se alza una realidad internalizada que persiste "en el camino" de nuevas internalizaciones. El grado y, el carácter preciso de estas técnicas pedagógicas variará de acuerdo con las motivaciones que tenga el individuo para la adquisición del nuevo conocimiento.

Cuanto más logren estas técnicas volver subjetivamente aceptable la continuidad entre los elementos originarios del conocimiento y los elementos nuevos, más prontamente adquirirán el acento de realidad. Una segunda lengua se adquiere construyendo sobre la realidad ya establecida de la "lengua materna". Durante largo tiempo cada elemento del nuevo idioma que se está aprendiendo se re-traduce continuamente a la lengua propia. Únicamente en esta forma puede empezar a cobrar alguna realidad la nueva lengua. A medida que esta realidad llega a quedar establecida por derecho propio, puede ir prescindiéndose poco a poco de la re-traducción, para adquirir la capacidad de "pensar en" el nuevo idioma. Sin embargo, es raro que una lengua aprendida en la vida posterior alcance la realidad inevitable y auto-evidente que posee la primera lengua aprendida en la niñez. De ahí deriva, por supuesto, la cualidad afectiva que tiene la "lengua materna". *Mutatis mutandis*, las mismas características de construir sobre la realidad "familiar", relacionándose con ella a medida que el aprendizaje avanza y quebrando luego esta relación, pero muy lentamente, pertenecen a otras secuencias del aprendizaje en la socialización secundaria.

Aquellos hechos de los cuales los procesos de la socialización secundaria no presuponen un alto grado de identificación y cuyos contenidos no poseen la cualidad de inevitables pueden resultar de utilidad pragmática, porque Permiten aprender secuencias racional y emocionalmente controladas. Pero como los contenidos de este tipo de internalización poseen una realidad subjetiva frágil y no confiable, en comparación con la de- la internalización de la socialización primaria, se hace necesario en algunos casos elaborar técnicas especiales para producir la identificación y la inevitabilidad requeridas. La necesidad de dichas técnicas puede considerarse intrínseca en términos del aprendizaje y de la aplicación del contenido de la internalización, o tal vez se presente a causa de los intereses creados de quienes administran el proceso de socialización de que se trate. Por ejemplo, un individuo que quiere llegar a ser un músico cabal debe sumergirse en su disciplina hasta un grado que es totalmente innecesario en el caso del que quiere ser ingeniero. La disciplina de la ingeniería puede aprenderse eficazmente a través de procesos formales sumamente racionales y emocionalmente neutrales. La educación musical, por otra parte, involucra típicamente una identificación mucho más elevada con un maestro y una inmersión mucho mayor en la realidad musical. Esta diferencia proviene de las diferencias intrínsecas entre la ingeniería y el conocimiento musical, y entre los modos de vida a que se aplican prácticamente estos dos cuerpos de conocimiento. Un revolucionario profesional necesita también un grado inconmensurablemente más alto de identificación e inevitabilidad que un ingeniero. Pero, en este caso, la necesidad proviene no de las propiedades intrínsecas del conocimiento mismo, que pueden tener un contenido muy sencillo y austero, sino del compromiso personal que se requiere de un revolucionario respecto de los intereses creados del movimiento revolucionario. A veces la necesidad de técnicas intensificadoras puede provenir de factores tanto intrínsecos como extrínsecos. La socialización de los elencos religiosos es un ejemplo de ello.

Las técnicas aplicadas en esos casos están destinadas a intensificar la carga afectiva del proceso de socialización. En particular, involucran la institucionalización de un elaborado proceso de iniciación, un noviciado, en cuyo curso el individuo llega a comprometerse con la realidad que está internalizando. Cuando el proceso requiere una transformación real de la realidad "familiar" del individuo, llega a constituir una réplica lo más aproximada posible del carácter de la socialización primaria, como veremos un poco más adelante. Pero aun exceptuando esa transformación, la socialización secundaria adquiere una carga afectiva hasta al grado en que la inmersión en la nueva realidad y el compromiso para con ella se definen institucionalmente como necesarios. La relación del individuo con el personal socializador se carga correlativamente de "significación", vale decir que los elencos socializadores asumen el carácter de los otros significantes *vis-à-vis* del individuo que está socializándose. Este último se

compromete, pues, ampliamente con la nueva realidad; se "entrega" a la música, a la revolución, a la fe, no en forma parcial, sino con lo que subjetivamente constituye su vida entera. La prontitud para sacrificarse es, por supuesto, la consecuencia final de este tipo de socialización.

Una circunstancia importante que puede plantear una necesidad de dicha intensificación es la competencia entre los encargados de definir la realidad en diversas instituciones. En el caso del adiestramiento revolucionario el problema intrínseco reside en la socialización del individuo en una contradefinición de la realidad, vale decir, contra las definiciones de los legitimadores "oficiales" de la sociedad. Pero también tendrá que intensificarse la socialización del músico dentro de una sociedad en la que se ofrece amplia oportunidad de competir con los valores estéticos de la comunidad musical. Por ejemplo, puede suponerse que un músico en formación en los Estados Unidos actuales debe comprometerse con la música con una intensidad emocional que resultaba innecesaria en la Viena del siglo XIX, justamente porque en la situación americana existe la competencia poderosa de lo que subjetivamente aparecerá como el mundo "materialista" y de "cultura de masa" de la "lucha competitiva". Similarmente, el adiestramiento religioso en una situación pluralista plantea la necesidad de técnicas "artificiales" de acentuación de la realidad, técnicas innecesarias en una situación dominada por un monopolio religioso. Todavía resulta "natural" llegar a ser sacerdote católico en Roma, de una manera como no sucede en los Estados Unidos. Consecuentemente, los seminarios teológicos norteamericanos deben entenderse con el problema del "deslizamiento de la realidad" e idean técnicas para que esa misma realidad "quede adherida". No es de sorprender que hayan descubierto el recurso evidente de enviar por un tiempo a Roma a sus estudiantes más prometedores.

Variaciones similares pueden existir dentro del mismo contexto institucional, de acuerdo con las tareas adjudicadas a las diferentes categorías del elenco. Así pues, el grado de compromiso con lo militar que se requiere en los oficiales de carrera es muy distinto del requerido en el caso de los reclutas, hecho que se refleja claramente en los respectivos procesos de adiestramiento. De manera similar, hay diferencias entre los compromisos para con la realidad institucional que se exigen a un director ejecutivo y al personal subalterno de las oficinas, a un psicoanalista y a un trabajador social en psiquiatría, y así sucesivamente. Un director ejecutivo debe ser "políticamente seguro", de una manera que no incumbe al supervisor de dactilógrafos, y al psicoanalista se le impone un "análisis didáctico", cosa que solamente se le sugiere al trabajador social, etc. Existen, por lo tanto, sistemas sumamente diferenciados de socialización secundaria en las instituciones complejas, en ocasiones ajustados muy sensible mente a los requerimientos diferenciales de las diversas categorías de elencos institucionales.

La distribución institucionalizada de tareas entre la socialización primaria y la secundaria varía de acuerdo con la complejidad de la distribución social del conocimiento. En tanto resulte relativamente sencilla, el mismo organismo institucional puede pasar de la socialización primaria a la secundaria y realizar, en gran medida, la segunda. En los casos de gran complejidad, tendrán que crearse organismos especializados en socialización secundaria, con un plantel exclusivo y especialmente adiestrado para las tareas educativas de que se trate. Fuera de este grado de especialización, puede existir una serie de organismos socializadores que combinen esa tarea con otras. En este último caso, por ejemplo, puede establecerse que a cierta edad un muchacho debe abandonar la choza de su madre para instalarse en los cuarteles de los guerreros donde será adiestrado como jinete, tarea que no entraña necesariamente la existencia de un personal educativo con dedicación exclusiva, porque los jinetes más veteranos pueden enseñar a los más jóvenes. El desenvolvimiento de la educación constituye, por supuesto un ejemplo inmejorable de la socialización secundaria, que se efectúa bajo los auspicios de organismos especializados. La consiguiente declinación de la familia como agente de socialización secundaria se conoce demasiado bien para que nos extendamos aquí en mayores detalles.

### **c) Mantenimiento y transformación de la realidad subjetiva**

Como la socialización nunca se termina y los contenidos que la misma internaliza enfrentan continuas amenazas a su realidad subjetiva, toda sociedad viable debe desarrollar procedimientos de mantenimiento de la realidad para salvaguardar cierto grado de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva. Ya hemos examinado este problema al referirnos a la legitimación. Nuestra atención se centra ahora sobre la defensa de la realidad subjetiva más

que de la objetiva, sobre la realidad tal cual se aprehende en la conciencia individual más que como se define institucionalmente.

La socialización primaria internaliza una realidad aprehendida como inevitable. Esta internalización puede considerarse lograda si el sentido de inevitabilidad se halla presente casi todo el tiempo, al menos, mientras el individuo está en actividad en el mundo de la vida cotidiana. Pero aun cuando este último retenga su realidad masiva y establecida *in actu*, estará amenazado por las situaciones marginales de la experiencia humana que no pueden descartarse por completo de la actividad cotidiana. Siempre existe la presencia obsesionante de las metamorfosis, las que realmente se recuerdan y las que solo se sienten como siniestras posibilidades. Existen también las definiciones en competencia de la realidad que pueden presentarse socialmente y que resultan una amenaza más directa. Una cosa es que un decoroso padre de familia sueñe con orgías indescriptibles en la soledad de la noche, y otra muy distinta ver que esos Sueños se representan empíricamente por una vecina colonia de libertinos. Los sueños pueden aislarse con más facilidad dentro de la conciencia como "absurdos" que se hacen a un lado, o como aberraciones mentales de las que nos arrepentimos en silencio: conservan un carácter fantasmal vis-à-vis de la realidad de la vida cotidiana. Una representación real se impone a la conciencia mucho más clamorosamente. Tendrá que ser destruida de hecho antes de poder dominarla mentalmente. Sea como fuere, es innegable que se puede al menos tratar de negar las metamorfosis de las situaciones marginales.

El carácter más "artificial" de la socialización secundaria vuelve aún más vulnerable la realidad subjetiva de sus internalizaciones frente al reto de las definiciones de la realidad, no porque aquéllas no estén establecidas o se aprehendan como algo menos que real en la vida cotidiana, sino porque su realidad se halla menos arraigada en la conciencia y resulta por ende más susceptible al desplazamiento. Por ejemplo, tanto la prohibición de la desnudez, que afecta al sentido del pudor propio, internalizado en la socialización primaria, como los cánones de la vestimenta adecuada para diferentes ocasiones sociales, que se adquieren como internalización secundaria, se dan por establecidos en la vida cotidiana. En tanto no se cuestionen socialmente, ninguno de ellos constituye un problema para el individuo. Sin embargo, el desafío tendría que ser mucho más fuerte en el primer caso que en el segundo, para que se cristalizara como amenaza para la realidad establecida de las rutinas respectivas. Un cambio relativamente pequeño en la definición subjetiva de la realidad bastaría para que un individuo diera por establecido que se puede ir a la oficina sin corbata; pero se necesitaría un cambio mucho más drástico para con seguir que fuera, como cosa natural, sin ninguna ropa el primer cambio podría mediatizarse socialmente solo por un cambio de trabajo, como por ejemplo, el pase de un colegio metropolitano a uno rural; el segundo comportaría una revolución social en el ambiente del individuo; se aprehendería subjetivamente como una profunda conversión probablemente tras una intensa resistencia inicial.

La realidad de las internalizaciones se halla menos amenazada por las situaciones marginales porque suele resultarles irrelevante. Lo que puede ocurrir es que dicha realidad se aprehenda como trivial justamente porque se pone de manifiesto su irrelevancia para la situación marginal. Así pues, es posible afirmar que la inminencia de la muerte amenaza profundamente la realidad de nuestras auto-identificaciones previas como hombres, como seres morales, o como cristianos. En la misma situación, mi auto-identificación como subjefe de la sección mercería no resulta tan amenazada cuanto trivializada. Inversamente, puede decirse que el mantenimiento de las internalizaciones primarias frente a situaciones marginales constituye una buena medida para apreciar su realidad subjetiva. Esta misma prueba resultaría por completo irrelevante si se aplicase a la mayor parte de las socializaciones secundarias. Morir como hombre tiene sentido, pero casi no lo tiene morir como subjefe del departamento mercería. Asimismo, en casos en los que se da socialmente como probable que las internalizaciones secundarias tengan este grado de persistencia de la realidad frente a situaciones marginales, los procedimientos de socialización concomitantes deberán intensificarse y reforzarse de la manera aludida anteriormente. Los procesos militares y religiosos de socialización secundaria podrían citarse nuevamente a modo de ilustración.

Es conveniente distinguir dos tipos generales de mantenimiento de la realidad: mantenimiento de rutina y mantenimiento de crisis. El primero está destinado a mantener la realidad internalizada en la vida cotidiana, y el segundo, en las situaciones de crisis. Ambos entrañan fundamentalmente los mismos procesos sociales, aunque deben anotarse algunas diferencias.

Como hemos visto, la realidad de la vida cotidiana se mantiene porque se concreta en rutinas, lo que constituye la esencia de la institucionalización. Más allá de esto, no obstante, la realidad de la vida cotidiana se reafirma continuamente en la interacción del individuo con los otros. Así como la realidad se internaliza originariamente por un proceso social, así también se mantiene en la conciencia por procesos sociales. Estos últimos no difieren drásticamente de los de la internalización anterior, y reflejan el hecho fundamental de que la realidad subjetiva debe guardar relación con una realidad objetiva socialmente definida.

En el proceso social de mantenimiento de la realidad es posible distinguir entre los otros significantes y los otros menos importantes. Fundamentalmente, todos o por lo menos la mayoría de los otros que el individuo encuentra en la vida diaria le sirven para reafirmar su realidad subjetiva. Esto ocurre aun en una situación tan "no significativa" como viajar en un tren local. El individuo tal vez no conozca a nadie de los que viajan con él, ni hable con ninguno. Sin embargo, la multitud de pasajeros habituales reafirma la estructura básica de la vida cotidiana. Por su conducta general, sus habituales compañeros de viaje sacan al individuo de la tenue realidad de su adormecimiento matinal y le proclaman en términos decididos que el mundo se compone de hombres serios que van al trabajo, de responsabilidades y horarios, del Ferrocarril New Haven y del *New York Times*. Esto último reafirma, por supuesto, las más amplias coordenadas de la realidad del individuo. Desde el pronóstico meteorológico hasta los avisos clasificados del periódico, todo le asegura que se encuentra, ciertamente, en el mundo más real posible. Concomitantemente, afirma el status menos que real de las visiones siniestras experimentadas antes del desayuno: la forma extraña de los objetos supuestamente familiares, al despertarse tras un sueño inquietante; el impacto que causa no reconocer la propia cara en el espejo del cuarto de baño; un poco más tarde, la sospecha inconfesable de que la propia esposa e hijos resulten misteriosos desconocidos. La mayor parte de los individuos susceptibles a tales terrores metafísicos consiguen exorcizarlos hasta cierto punto en el curso de sus rituales matinales, rígidamente ejecutados, de manera que la realidad de la vida cotidiana se establece al menos cautelosamente para cuando salen por la puerta de sus casas. Pero la realidad empieza a inspirar confianza total solamente en medio de la comunidad anónima del tren local, y llega a ser masiva cuando el tren se detiene en la estación terminal del viaje. *Ergo sum*, puede ahora murmurar el individuo para sí, mientras se dirige a su oficina, completamente despierto y seguro de sí mismo.

Sería por lo tanto un error suponer que únicamente los otros significantes sirven para mantener la realidad subjetiva; pero lo cierto es que ocupan una posición central en la economía del mantenimiento de la realidad y revisten particular importancia para la confirmación continua de ese elemento crucial de la realidad que llamamos identidad. A fin de seguir confiado en que es realmente quien cree ser, el individuo requiere no solo la confirmación implícita de esta identidad que le proporcionarán aun los contactos cotidianos accidentales, sino también la confirmación explícita y emotivamente cargada que le brindan los otros significantes. En el ejemplo anterior, nuestro habitante suburbano buscará probablemente dicha confirmación en su familia y demás componentes particulares de su ambiente familiar (vecindario, iglesia, club y otros por el estilo), aunque también sus compañeros de trabajo pueden llenar esa función. Si además se acuesta con su secretaria, su identidad se confirma y se amplía, lo que supone que al individuo le agrada que se confirme su identidad. El mismo proceso corresponde para la confirmación de las identidades que al individuo pueden no agradarle. Hasta sus conocidos casuales pueden confirmar su auto-identificación como un fracasado irremediable, pero su esposa, sus hijos y su secretaria lo ratifican de modo terminante, sin dejar lugar a dudas. Este proceso que transcurre entre la definición de la realidad objetiva y el mantenimiento de la realidad subjetiva, es idéntico en ambos casos.

Los otros significantes constituyen, en la vida del individuo, los agentes principales para el mantenimiento de su realidad subjetiva. Los otros menos significantes funcionan como una especie de coro. La esposa, los hijos y la secretaria ratifican cada día solemnemente que, o bien es un hombre importante, o bien es un fracasado irremediable; las tías solteras, los cocineros y los ascensoristas apoyan eso en grados variables. Resulta muy posible, por supuesto, que exista cierto desacuerdo entre estas personas. En ese caso el individuo se halla frente a un problema de coherencia que puede resolver, en particular, modificando su realidad o sus relaciones para el mantenimiento de aquélla. Puede tener la alternativa, por una parte, de aceptar su identidad como fracasado, y por la otra, de despedir a su secretaria o divorciarse de su esposa. También le queda la opción de degradar a algunas de esas personas en su condición de otros significantes, y en su lugar recurrir a otros para que le confirmen su realidad

significativa: su psicoanalista, por ejemplo, o sus viejos amigos del club. Existen muchas complejidades posibles en esta organización de las relaciones para el mantenimiento de la realidad, especialmente si se trata de una sociedad sumamente móvil y de "roles" diferenciados.

La relación entre los otros significantes y el "coro" para mantenimiento de la realidad es dialéctica; o sea que interactúan unos con otros, así como con la realidad subjetiva que sirven para confirmar. Una identificación firmemente negativa por parte del ambiente más general puede llegar eventualmente a afectar la identificación ofrecida por los otros significantes: en el caso de que hasta el ascensorista omita al saludarlo la palabra "señor", la esposa puede renunciar a identificar a su marido como hombre importante. Inversamente, los otros significantes pueden causar efecto eventualmente sobre el ambiente más general: una esposa "leal" puede significar una ventaja en muchos aspectos cuando el individuo trata de imponer una cierta identidad sobre sus colegas de trabajo. El mantenimiento y la confirmación de la realidad involucran, pues, la totalidad de la situación social del individuo, aunque los otros significantes ocupen una posición privilegiada en esos procesos.

La importancia relativa de los otros significantes y del "coro" puede apreciarse mejor si se examinan ejemplos de *disconfirmación* de la realidad subjetiva. Una acción disconfirmativa de la realidad por parte de la esposa tiene por sí sola mucho más fuerza que la de una acción similar por parte de un conocido casual, cuyas acciones tendrán que adquirir cierta densidad para poder igualar la fuerza que tienen las de la esposa. La opinión reiterada de mi mejor amigo en el sentido de que los periódicos no informan sobre hechos importantes que ocurren sin que trasciendan al público, quizá tenga para mí más peso que la opinión similar expresada por mi peluquero. Sin embargo, una misma opinión expresada sucesivamente por diez conocidos míos casuales puede llegar a contrarrestar la opinión contraria de mi mejor amigo. La cristalización lograda subjetivamente como resultado de estas definiciones diversas de la realidad será, pues, la que determine cómo será mi reacción al ver una mañana aparecer un apretado grupo de chinos adustos, silenciosos y provistos de porta-documentos en el tren local, vale decir, la que determine el peso que atribuyo al fenómeno en mi propia definición de la realidad. Para tomar otro caso ilustrativo, si soy católico creyente, la realidad de mi fe no tiene por qué sentirse amenazada por mis compañeros de trabajo no creyentes; pero es muy probable que se sienta amenazada por una esposa incrédula. Por lo tanto, en una sociedad pluralista es lógico que la Iglesia católica tolere una amplia variedad de asociaciones interconfesionales en la vida económica y política, pero que siga desaprobando los matrimonios mixtos. En general, en las situaciones en que existe competencia entre diferentes organismos definidores de la realidad, puede tolerarse toda clase de relaciones de grupo secundario con los competidores, en tanto existan relaciones de grupo primario firmemente establecidas dentro de las cuales una realidad se reafirma continuamente en oposición con sus competidoras. La manera como la Iglesia católica se ha adaptado a la situación pluralista existente en los Estados Unidos constituye un ejemplo inmejorable.

El vehículo más importante del mantenimiento de la realidad es el diálogo. La vida cotidiana del individuo puede considerarse en relación con la puesta en marcha de un aparato conversacional que mantiene, modifica y reconstruye continuamente su realidad subjetiva. Diálogo significa principalmente, por supuesto, que la gente conversa entre sí, lo cual no implica que se nieguen las copiosas emanaciones de comunicación no oral que rodean al habla. Con todo, el habla mantiene una posición de privilegio dentro de todo el aparato conversacional. Importa destacar, empero, que la mayor parte del mantenimiento de la realidad en el diálogo es implícita, no explícita. El diálogo, mayormente, no define la naturaleza del mundo en una cantidad de palabras; más bien se efectúa con el trasfondo de un mundo que se da silenciosamente por establecido. De esa manera, un intercambio de frases como: "Bueno, es hora de que salga para la estación" y "Muy bien, querido, que tengas un buen día en la oficina", implica todo un mundo dentro del cual estas proposiciones aparentemente sencillas cobran sentido. En virtud de esta implicación, el intercambio confirma la realidad subjetiva de este mundo.

Si esto se comprende, podrá advertirse claramente que la gran parte -cuando no la totalidad- del diálogo cotidiano mantiene la realidad subjetiva; en realidad, esta última adquiere solidez por la acumulación y la coherencia del diálogo casual, diálogo que puede permitirse ser casual precisamente porque se refiere a las rutinas de un mundo que se da por establecido. La pérdida de la cualidad de casual indica una ruptura de las rutinas y, al menos potencialmente,

una amenaza a la realidad establecida. Así pues, es posible imaginar qué efecto tendría sobre esa cualidad de casual un intercambio de frases como éste: "Bueno, es hora de que salga para la estación", "Muy bien, querido, no te olvides de llevar tu revólver".

Al mismo tiempo que el aparato conversacional mantiene continuamente la realidad, también la modifica de continuo. Hay renglones que se suprimen y otros que se agregan, debilitando algunos sectores de lo que ya se da por establecido y reforzando otros. Así pues, la realidad subjetiva de algo de lo que nunca se habla llega a hacerse vacilante. Una cosa es realizar un acto sexual vergonzante, y otra muy diferente es hablar de él antes o después. Inversamente, el diálogo imprime contornos firmes o renglones previamente aprehendidos de manera fugaz e imprecisa. Se puede abrigar dudas sobre la propia religión; esas dudas se vuelven reales de manera muy diferente cuando se discute sobre ellas. Luego, al hablar, nos sumergimos en esas dudas, que se objetivizan como realidad dentro de nuestra propia conciencia. Hablando en general, el aparato conversacional mantiene la realidad recorriendo en el diálogo los diversos elementos de la experiencia y adjudicándoles un lugar definido en el mundo real.

Esta fuerza generadora de realidad que posee el diálogo ya se da en el hecho de la objetivización lingüística. Hemos visto cómo el lenguaje objetiviza el mundo, transformando el *panta rhei* de la experiencia en un orden coherente. Al establecer este orden el lenguaje realiza un mundo, en el doble sentido de aprehenderlo y producirlo. El diálogo es la actualización de esta eficacia realizadora del lenguaje en las situaciones "cara a cara" de la existencia individual. En el diálogo las objetivizaciones del lenguaje se vuelven objetos de la conciencia individual. De esta manera el hecho fundamental del mantenimiento de la realidad reside en el uso continuo del mismo lenguaje para objetivizar la experiencia biográfica en proceso de desenvolvimiento. En el más amplio sentido, todos los que usan este mismo lenguaje son otros mantenedores de la realidad. La significación de esto puede, además, diferenciarse en términos de lo que se entiende por un "lenguaje común", desde el lenguaje idiosincrásico de grupos primarios, hasta los dialectos regionales o clasistas de la comunidad nacional que se define en términos de lenguaje. Existen correspondientes "retornos a la realidad" para el individuo que vuelve a los pocos que entienden las alusiones de su grupo, al sector que corresponde a su acento, o hacia la gran colectividad identificada con una tradición lingüística particular, o, en orden inverso -por ejemplo-, para quien retorna a los Estados Unidos, al barrio de Brooklyn y a la gente que concurrió a la misma escuela primaria.

Para poder mantener eficazmente la realidad subjetiva, el aparato conversacional debe ser continuo y coherente. En cuanto se produce algún quebrantamiento en su continuidad y coherencia, se plantea *ipso facto* una amenaza a dicha realidad. Ya hemos hablado de los recursos a que puede apelar el individuo para enfrentar la amenaza de la incoherencia. También existen diversas técnicas para los casos en que esté amenazada la continuidad. El recurso de la correspondencia epistolar para continuar el diálogo significativo a pesar de la separación física puede servir de ejemplo. Los diálogos diferentes pueden compararse según la densidad de la realidad que producen o mantienen. En general, la frecuencia del diálogo realza el poder de éste como productor de realidad; pero la falta de frecuencia puede, a veces, compensarse con la intensidad del diálogo cuando éste se realiza. Podemos ver al ser amado solo una vez al mes, pero el diálogo que entonces se produce tiene una intensidad suficiente para suplir su falta relativa de frecuencia. Ciertos diálogos pueden también definirse y legitimarse explícitamente en cuanto poseedores de un status privilegiado, como es el caso de los que se sostienen con el confesor, el psicoanalista o una figura de "autoridad" similar. En este caso la "autoridad" reside en el status cognoscitiva y normativamente superior que se adjudica a esos diálogos.

La realidad subjetiva siempre depende, pues, de estructuras de plausibilidad específicas, es decir, de la base social específica y los procesos sociales requeridos para su mantenimiento. Puedo mantener mi auto-identificación como hombre importante solamente en un ambiente que confirme esta identidad; puedo mantener mi fe católica solamente si conservo mi relación significativa con la comunidad católica, y así sucesivamente. La ruptura del diálogo significativo con los mediadores de las estructuras de plausibilidad respectivas amenaza las realidades subjetivas de que se trata. Como lo indica el ejemplo de la correspondencia, el individuo puede recurrir a diversas técnicas para el mantenimiento de la realidad, aun en ausencia de un diálogo real; pero el poder generador de realidad de dichas técnicas es muy inferior a los diálogos "cara a cara" que pretenden reproducir. Cuanto más se aislen estas técnicas de las confirmaciones "cara a cara", menos probabilidades tendrán de mantener el acento de realidad.

El individuo que ha vivido durante muchos años entre gente de distinto credo y se encuentra aislado de la comunidad que comparte su propia fe, puede continuar identificándose él mismo como católico, por ejemplo. Mediante la oración, las prácticas piadosas y técnicas similares, su antigua realidad católica puede seguir siendo subjetivamente relevante para él; estas prácticas pueden, como mínimo, sustentar su auto-identificación continua como católico; pero, a pesar de eso, llegarán a vaciarse subjetivamente de realidad "viviente" a menos que se "revitalicen" por el contacto social con otros católicos. Es verdad que un individuo suele recordar las realidades de su pasado; pero la manera de "refrescar" esos recuerdos es dialogar con quienes comparten su relevancia.

La estructura de plausibilidad constituye también la base social para la suspensión particular de dudas, sin la cual la definición de realidad en cuestión no puede mantenerse en la conciencia. En tal caso las sanciones sociales específicas contra esas dudas desintegradoras de la realidad se han internalizado y se reafirman continuamente. Una de esas sanciones es el ridículo. Mientras permanezca dentro de la estructura de plausibilidad, el individuo se sentirá en ridículo cada vez que lo asalte subjetivamente alguna duda acerca de la realidad de que se trate. Sabe que los demás se reírían de él si llegase a expresar sus dudas en alta voz. Puede reírse silenciosamente de sí mismo, encogerse mentalmente de hombros y continuar existiendo dentro del mundo así sancionado. Huelga agregar que este procedimiento de autoterapia resultará mucho más difícil si la estructura de plausibilidad ya no está al alcance como su matriz social. La risa se hará forzada y es probable que eventualmente sea reemplazada por una expresión entre ceñuda y pensativa.

En situaciones de crisis se utilizan esencialmente los mismos procedimientos que para el mantenimiento de rutinas, excepto que las confirmaciones de la realidad tienen que ser explícitas e intensivas. Con frecuencia se ponen en juego técnicas de ritual. Si bien el individuo puede improvisar procedimientos para mantener la realidad frente a una crisis, la sociedad misma establece procedimientos para situaciones que presenten reconocido riesgo de una ruptura en la realidad. En estas situaciones predefinidas se incluyen ciertas situaciones marginales, de entre las cuales la muerte se destaca como la más importante. Con todo, las crisis de realidad pueden presentarse en una cantidad de casos mucho más numerosos que los planteados por las situaciones marginales y que pueden ser colectivos o individuales, de acuerdo con la índole del desafío lanzado a la realidad socialmente definida. Por ejemplo, los rituales colectivos para el mantenimiento de la realidad pueden ser institucionalizados para épocas de catástrofes naturales y los individuales pueden serlo para épocas de desgracia personal. O también, para tomar otro ejemplo, los procedimientos específicos para mantener la realidad pueden establecerse para competir con extranjeros y su amenaza potencial a la realidad "oficial". El individuo tal vez tendrá que someterse a una complicada purificación ritual después de haber tenido contacto con un extranjero. La ablución se internaliza como aniquilación subjetiva de la realidad que, a modo de alternativa, representa el extranjero. Los tabúes, los exorcismos y las maldiciones contra los extranjeros, los herejes o los dementes llenan igualmente la finalidad de "higiene mental" individual. La violencia de estos procedimientos defensivos estará en proporción con la seriedad que se atribuye a la amenaza. Si los contactos con la realidad que se da como alternativa y con los que la representan se hacen frecuentes, los procedimientos defensivos pueden perder su carácter crítico, por supuesto, y volverse rutinarios. Por ejemplo, cada vez que me encuentre con un extranjero, deberé escupir tres veces, lo que haré sin pensar más en el asunto.

Todo lo dicho hasta ahora sobre la socialización implica la posibilidad de que la realidad subjetiva pueda transformarse. Vivir en sociedad ya comporta un proceso continuo de modificación de la realidad subjetiva. Hablar de transformaciones, pues, involucra examinar los diferentes grados de modificación. Aquí enfocaremos nuestra atención sobre el caso extremo, en el que se produce una transformación casi total, vale decir, aquel en el cual el individuo "permuta mundos". Si los procesos involucrados en el caso extremo se clarifican, los de los casos menos extremos se comprenderán con mayor facilidad.

En particular, la transformación se aprehende subjetivamente como tal, lo que, por supuesto, tiene algo de engañoso. Puesto que la realidad subjetiva nunca se socializa totalmente, no puede transformarse totalmente mediante procesos sociales. El individuo transformado tendrá al menos el mismo cuerpo y vivirá en el mismo universo físico. Con todo, hay ejemplos de transformaciones que parecen totales si se las compara con otras de menor cuantía: las llamaremos alternaciones.

La alternación requiere procesos de re-socialización, que se asemejan a la socialización primaria, porque radicalmente tienen que volver a atribuir acentos de realidad y, consecuentemente, deben reproducir en gran medida la identificación fuertemente afectiva con los elencos socializadores que era característica de la niñez. Son diferentes de la socialización primaria porque no surgen *ex nihilo* y, como resultado, deben contender con un problema de desmantelamiento, al desintegrar la anterior estructura nómica de la realidad subjetiva. ¿Cómo puede lograrse esto?

Una "receta" para lograr la alternación tiene que incluir condiciones tanto sociales como conceptuales, sirviendo, por supuesto, las sociales como matriz de las conceptuales. La condición social más importante consiste en disponer de una estructura de plausibilidad eficaz, o sea, de una base social que sirva como "laboratorio" de transformación. Esta estructura de plausibilidad será mediatizada respecto del individuo por otros significantes, con quienes debe establecer una identificación fuertemente afectiva. Sin esa identificación no puede producirse ninguna transformación radical de la realidad subjetiva (en la que se incluye, por supuesto, la identidad), identificación que reproduce inevitablemente las experiencias infantiles en cuanto a la dependencia emocional de otros significantes. Estos son quienes han de actuar como guías para penetrar en la nueva realidad: representan la estructura de plausibilidad en los "roles" que desempeñan vis-à-vis del individuo ("roles" que, en particular, se definen explícitamente en términos de su función re-socializadora) y que mediatizan ese mundo nuevo para el individuo. El mundo del individuo tiene ahora su centro cognoscitivo y afectivo en la estructura de plausibilidad de que se trate. Socialmente, esto significa una concentración intensa de toda la interacción significativa dentro del grupo que sintetiza la estructura aludida y particularmente en el elenco encargado de la tarea de re-socialización.

El prototipo histórico de la alternación es la conversión religiosa. Las consideraciones antes expresadas pueden aplicarse aquí con la frase *extra ecclesiam nulla salus*. Al decir *salus* queremos significar en este caso (pidiendo las debidas disculpas a los teólogos que pensaban en algo diferente cuando acuñaron la frase) la consumación empíricamente lograda de la conversión. Únicamente dentro de la comunidad religiosa, la *ecclesia*, puede la conversión mantenerse eficazmente como plausible. Con esto no se niega que la conversión pueda anticiparse a la afiliación a la comunidad: Saulo de Tarso buscó la comunidad cristiana después de su "experiencia de Damasco". Pero no reside en eso la cuestión. Pasar por la experiencia de la conversión no significa mucho: lo verdadero consiste en ser capaz de seguir tomándola en serio, en conservar el sentido de su plausibilidad. He ahí donde interviene la comunidad religiosa, para proporcionar a la nueva realidad la indispensable estructura de plausibilidad. En otras palabras, Saulo puede haberse convertido en Pablo en la soledad del éxtasis religioso; pero para poder seguir siéndolo necesitaba el contexto de la comunidad cristiana que lo reconociera como tal y confirmara el "nuevo ser" en que ahora se ubicaba esta identidad. La relación entre conversión y comunidad no constituye un fenómeno peculiarmente cristiano (a pesar de los rasgos históricamente peculiares de la *ecclesia* cristiana). No se puede seguir siendo musulmán fuera del *umma* del Islam, ni budista fuera del *sangha*, y probablemente tampoco hindú en ningún lugar que no sea la India. La religión requiere una comunidad religiosa y vivir en un mundo religioso exige afiliarse a esa comunidad. Las estructuras de plausibilidad de la conversión religiosa han sido imitadas por los organismos de alternación seculares, cuyos mejores ejemplos se encuentran en las áreas del adoctrinamiento político y en la psicoterapia.

La estructura de plausibilidad debe convertirse en el mundo del individuo, desplazando a todos los demás mundos, especialmente a aquel en que el individuo "habitaba" antes de su alternación. Esto requiere que el individuo sea segregado de entre los "habitantes" de otros mundos, especialmente los que "cohabitaban" con él en el mundo que dejó tras de sí. Idealmente se requiere la segregación física; si por cualquier causa esto no es posible, la segregación se plantea por definición, o sea, por una definición de esos otros que lo aniquilan. El individuo alternado se desafilia de su mundo anterior y de la estructura de plausibilidad que lo sustentaba, si es posible, corporalmente, o si no, mentalmente. En cualquiera de los dos casos, ya no puede seguir "uncido con incrédulos" y por lo tanto hay que protegerlo contra la influencia potencialmente destructora de la realidad. Dicha segregación resulta particularmente importante en las primeras etapas de la alternación (la fase del "noviciado"). Una vez que la nueva realidad ha quedado fija, pueden entablarse nuevamente relaciones circunspectas con extraños, aunque aquellos que solían ser biográficamente significantes todavía constituyen un

peligro. Son los que podrán decir: "Deja eso, Saulo", y tal vez haya momentos en que la vieja realidad que invocan asuma contornos de tentación.

La alternación comporta, por lo tanto, una reorganización del aparato conversacional. Los interlocutores que intervienen en el diálogo significativo van cambiando, y el diálogo con los otros significantes nuevos transforma la realidad subjetiva, que se mantiene al continuar el diálogo con ellos o dentro de la comunidad que representan. Dicho con sencillez, esto significa que hay que tener mucho cuidado de la persona con quien se dialoga. Las personas y las ideas que discrepen con las nuevas definiciones de la realidad deben evitarse sistemáticamente. Como esto rara vez se logra del todo, aunque más no sea porque subsiste el recuerdo de la realidad pasada, la nueva estructura de plausibilidad aportará típicamente diversos procedimientos terapéuticos para tratar las tendencias "reincidentes". Dichos procedimientos siguen la pauta general de la terapia, como se explicó anteriormente.

El requisito conceptual más importante para la alternación consiste en disponer de un aparato legitimador para toda la serie de transformaciones. Lo que debe legitimarse no solo es la realidad nueva, sino también las etapas por las que ésta se asume y se mantiene, y el abandono o repudio de todas las realidades que se den como alternativa. El aspecto liquidador del mecanismo conceptual tiene particular importancia dado el problema de desmantelamiento que debe resolverse. La realidad antigua, así como las colectividades y otros significantes que previamente la mediatizaron para el individuo, debe volver a re-interpretarse dentro del aparato legitimador de la nueva realidad. Esta re-interpretación provoca una ruptura en la biografía subjetiva del individuo en la forma de "antes de Cristo" y "después de Cristo", o "pre-Damasco" y "pos-Damasco". Todo lo que precedió a la alternación se aprehende ahora como conducente a ella (como un "Antiguo Testamento", por así decir, o como una *praeparatio evangelii*), y todo lo posterior como enamorado de su nueva realidad. Esto involucra una nueva interpretación de la biografía anterior *in toto*, según la fórmula: "Entonces yo creía... ahora se". Esto incluye con frecuencia la retroyección al pasado de los esquemas actuales (cuya fórmula es: "Yo ya sabía entonces, aunque de manera vaga...") y motivos interpretativos que no estaban subjetivamente presentes en el pasado, pero que ahora se necesitan para volver a interpretar lo que sucedió entonces (cuya fórmula es: "Realmente hice esto porque..."). La biografía anterior a la alternación se elimina típicamente *in toto* colocándola dentro de una categoría negativa que ocupa una posición estratégica en el nuevo aparato legitimador: "Cuando yo todavía llevaba una vida pecadora", "Cuando todavía me hallaba preso en la conciencia burguesa", "Cuando yo todavía estaba motivado por esas inconscientes urgencias neuróticas". De esa manera la ruptura biográfica se identifica con una separación cognoscitiva entre la obscuridad y la luz.

Además de esta nueva interpretación *in toto*, deben producirse nuevas interpretaciones particulares de hechos y personas del pasado con significación pasada. Por supuesto que lo mejor para el individuo sería que olvidase por completo algo de esto. Pero olvidar por completo resulta notablemente difícil. Lo que se necesita, por lo tanto, es una re-interpretación radical del significado de esos hechos o personas de la propia biografía pasada. Ya que inventar cosas que nunca sucedieron resulta relativamente más fácil que olvidar las que sucedieron realmente, el individuo puede urdir e insertar hechos donde quiera que se necesiten para armonizar el pasado que se recuerda con el que se re-interpreta. Como ahora la nueva realidad, más que la antigua, resulta predominantemente plausible para él, puede ser perfectamente "sincero" al adoptar ese procedimiento: subjetivamente, no está contando mentiras con respecto de su pasado, sino alineándolo con la verdad que, por fuerza, abarca tanto el presente como el pasado. Dicho sea de paso, este punto tiene gran importancia si se quieren comprender adecuadamente los motivos que existen detrás de las falsificaciones y adulteraciones de documentos religiosos que registra la historia repetidamente. También las personas, en particular los otros significantes, se re-interpretan de manera similar. Los otros significantes se convierten ahora en actores de un drama cuyo significado les resulta necesariamente opaco; y no es de sorprender que rechacen típicamente semejante adjudicación. Ésta es la razón por la que los profetas sufren típicamente grandes fracasos en su ciudad natal, y en este contexto es como hay que entender la frase de Jesús cuando dijo que sus adeptos debían abandonar a sus padres y madres.

Ahora no resulta difícil proponer una "receta" específica para la alternación dentro de cualquier realidad que se conciba, por inadmisibles que resulte desde el punto de vista del espectador. Es posible prescribir procedimientos específicos, por ejemplo, para convencer a individuos de que podrán comunicarse con seres de otros planetas, siempre que guarden una estricta dieta de

pescado crudo. Dejarnos a la imaginación del lector, si es que se siente dispuesto para ello, el calcular los detalles de semejante secta de ictiófagos. La "receta" entrañaría la construcción de una estructura de plausibilidad para ictiófagos, debidamente segregada del mundo exterior y equipada con el personal socializador y terapéutico necesario; la elaboración de un cuerpo de conocimiento para ictiófagos, suficientemente artificioso como para explicar por qué el nexo, evidente por sí mismo, entre el pescado crudo y la telepatía galáctica no se había descubierto antes; y las legitimaciones y liquidaciones necesarias para dar sentido al viaje del individuo hacia esta gran verdad. Si se observan cuidadosamente estos procedimientos, existirán grandes probabilidades de éxito una vez que el individuo haya sido atraído o secuestrado por el instituto de lavado de cerebro ictiófago.

En la práctica se dan, por supuesto, muchos tipos intermedios entre la re-socialización, como la hemos descrito, y la socialización secundaria, que sigue construyendo sobre las internalizaciones primarias. En estas últimas se producen transformaciones parciales de la realidad subjetiva o de sectores determinados de ella. Esas transformaciones parciales son comunes en la sociedad contemporánea en lo referente a movilidad social y adiestramiento ocupacional del individuo. Aquí la transformación de la realidad subjetiva puede alcanzar grandes proporciones cuando el individuo se convierte en un tipo aceptable de clase media superior o en un médico aceptable, y llega a internalizar los apéndices de realidad apropiados. Pero estas transformaciones en particular no alcanzan a lograr la re-socialización. Construyen sobre la base de internalizaciones primarias y, en general, evitan las discontinuidades abruptas dentro de la biografía subjetiva del individuo. Como consecuencia de esto, encaran el problema de mantener la coherencia entre los elementos anteriores y posteriores de la realidad subjetiva. Este problema, que no se presenta bajo esta forma en la re-socialización -la cual provoca una ruptura en la biografía subjetiva y re-interpreta el pasado antes que correlacionarlo con el presente-, se hace más agudo cuanto más se acerca la socialización secundaria a la re-socialización, sin que por eso la primera se transforme realmente en la segunda. La re-socialización implica cortar el nudo gordiano del problema de la coherencia, renunciando a la búsqueda de esta última y reconstruyendo la realidad *de novo*.

Los procedimientos para mantener la coherencia comportan también chapucería con el pasado, pero de una manera menos radical: un enfoque dictado por el hecho de que en esos casos suele haber una asociación continuada con personas o grupos que eran significativos antes, que siguen en las cercanías, dispuestos a protestar por las interpretaciones demasiado caprichosas y que tienen que convencerse de que las transformaciones efectuadas son plausibles. Por ejemplo, en el caso de las transformaciones que ocurren juntamente con la movilidad social, existen esquemas interpretativos ya preparados que explican a todos los interesados lo sucedido sin plantear una metamorfosis total del individuo de que se trate. Así pues, los padres de un individuo en movilidad ascendente aceptarán con seguridad ciertos cambios en el proceder y en las actitudes de aquél como acompañamiento necesario, y posiblemente aun deseable, de su nueva situación en la vida: "Por supuesto" -se dirán- Irving ha tenido que moderar su judaísmo ahora que se ha convertido en un médico importante; "por supuesto" que ahora se viste y habla de otra manera; "por supuesto" que ahora vota por los republicanos; "por supuesto" se ha casado con una egresada de "Vassar", y tal vez ahora llegue a ser natural que venga solo de tanto en tanto a visitar a sus padres. Esos esquemas interpretativos, que ya se ofrecen hechos a medida en una sociedad de gran movilidad ascendente, y que ya están internalizados por el individuo antes de adquirir movilidad él mismo, garantizan la continuidad biográfica y suavizan las incoherencias que puedan surgir.

Procedimientos similares se adoptan en situaciones en las que las transformaciones son de índole bastante drástica pero que se definen como temporarias por su duración, por ejemplo, en el adiestramiento para un servicio militar de corta duración, o en casos de hospitalización durante un periodo breve. Aquí la diferencia con la re-socialización total resulta particularmente fácil de advertir, comparando con lo que ocurre con el adiestramiento para el servicio militar de carrera o con la socialización de pacientes crónicos. En los primeros casos, ya se plantea la coherencia con la realidad e identidad previas (existencia como civil o como persona sana) mediante la suposición de que, eventualmente, se regresará a ellas.

En términos generales, puede decirse que los procedimientos involucrados son de carácter opuesto. En la re-socialización el pasado se re-interpreta conforme con la realidad presente, con tendencia a retroyectar al pasado diversos elementos que, en ese entonces, no estaban subjetivamente disponibles. En la socialización secundaria el presente se interpreta de modo

que se halle en relación continua con el pasado, con tendencia a minimizar aquellas transformaciones que se hayan efectuado realmente. Dicho de otra manera, la base de realidad para la re-socialización es el presente, en tanto que para la socialización secundaria es el pasado.

## 2. INTERNALIZACIÓN Y ESTRUCTURA SOCIAL

La socialización siempre se efectúa en el contexto de una estructura social específica. No solo su contenido, sino también su grado de "éxito" tienen condiciones y consecuencias socio-estructurales. En otras palabras, el análisis micro-sociológico o socio-psicológico de los fenómenos de internalización debe siempre tener como trasfondo una comprensión macro-sociológica de sus aspectos estructurales.

En el plano del análisis teórico que intentamos en este lugar, no podemos internarnos en un estudio pormenorizado de las diferentes relaciones empíricas entre los contenidos de la socialización y las configuraciones socio-estructurales. Con todo, pueden hacerse algunas observaciones generales con respecto a los aspectos socio-estructurales del "éxito" de la socialización. Por "socialización exitosa" entendemos el establecimiento de un alto grado de simetría entre la realidad objetiva y la subjetiva (junto con la identidad, por supuesto), Inversamente, la "socialización deficiente" debe entenderse en razón de la asimetría existente entre la realidad objetiva y la subjetiva. Como ya hemos visto, la socialización totalmente exitosa resulta imposible desde el punto de vista antropológico. Pero, al menos, la socialización totalmente deficiente es muy poco frecuente y se limita a los casos de individuos con los que fracasa aun la socialización mínima, debido a una patología orgánica extrema. Por lo tanto, nuestro análisis debe ocuparse de las gradaciones en un *continuum* cuyos polos extremos son empíricamente inaccesibles, análisis que resulta de utilidad porque permite algunas aseveraciones generales en cuanto a las condiciones y consecuencias de la socialización exitosa.

El éxito máximo en la socialización probablemente se obtenga en las sociedades que poseen una división del trabajo sencilla y una mínima distribución del conocimiento. La socialización en esas condiciones produce identidades socialmente pre-definidas y perfiladas en alto grado. Como todo individuo encara esencialmente el mismo programa institucional para su vida en sociedad, la fuerza íntegra del orden institucional se hace gravitar con mayor o menor peso sobre cada individuo, produciendo una masividad compulsiva para la realidad objetiva que ha de ser internalizada. La identidad, pues, se halla sumamente perfilada en el sentido de que representa totalmente la realidad objetiva dentro de la cual está ubicada. Dicho con sencillez, todos en gran medida son lo que se supone sean. En una sociedad de esa clase las identidades se reconocen con facilidad, tanto objetiva como subjetivamente. Todos saben quién es cada uno y quiénes son los otros. Un caballero es un caballero, y un labriego es un labriego, tanto para los otros como para sí mismos. Por consiguiente, no existe problema de identidad. La pregunta "¿Quién soy yo?" no es probable que aparezca en la conciencia, puesto que la respuesta socialmente predeterminada es masivamente real desde el punto de vista subjetivo y queda confirmada consistentemente en toda interacción significativa. Esto de ninguna manera implica que el individuo se sienta satisfecho de su identidad. Probablemente nunca fue agradable ser labriego, por ejemplo. Ser labriego entrañaba problemas de todas clases, subjetivamente reales, urgentes y que distaban mucho de acarrear felicidad; pero no entrañaba el problema de la identidad. Se era un labriego miserable, tal vez hasta rebelde, pero se era labriego. Las personas formadas en tales condiciones probablemente no se conciben ellas mismas como "profundidades ocultas" en un sentido psicológico. Los yo de la "superficie" y de "bajo la superficie" se diferencian solo en cuanto a la extensión de realidad subjetiva que aparece ante la conciencia en un momento dado, y no en una diferenciación permanente de "estratos" del yo. Por ejemplo, el labriego se aprehende en un "rol" cuando castiga a su mujer, y en otro cuando se humilla ante su señor. En cada uno de los casos, el otro "rol" está "debajo de la superficie", vale decir que está desatendido en la conciencia del labriego. Pero ninguno de los "roles" que plantea como un yo "más profundo" o "más real" ; en otras palabras, el individuo en esa clase de sociedad no solo es lo que se supone sea, sino que lo es de manera unificada, "no estratificada".

En tales condiciones la socialización deficiente ocurre solo como resultado de accidentes biográficos, ya sean biológicos o sociales. Por ejemplo, la socialización primaria de un niño puede disminuirse por causa de una deformidad física que lleva un estigma social o un estigma basado en definiciones sociales. El cojo y el bastardo constituyen prototipos de estos dos

casos. Existe también la posibilidad de que la socialización se vea intrínsecamente impedida por inconvenientes biológicos, como en el caso de una debilidad mental profunda. Todos estos casos tienen el carácter de desgracias personales y no proporcionan el fundamento para la institucionalización de anti-identidades y de la anti-realidad. Por cierto que este hecho provee la medida de la desgracia existente en esas biografías. En una sociedad de esta clase, el individuo cojo o bastardo no tiene virtualmente una defensa subjetiva contra la identidad estigmatizada que se le atribuye. Es lo que se supone sea, tanto para sí mismo como para sus otros significantes y para la comunidad en conjunto. Es innegable que puede reaccionar contra su destino con resentimiento o con rabia pero se sentirá resentido rabioso que ser inferior. Su resentimiento y su rabia hasta pueden servirle como ratificaciones decisivas de su identidad socialmente definida como ser inferior, ya que sus superiores, por definición, se hallan por encima de esas emociones bestiales. Está aprisionado por la realidad objetiva de su sociedad, si bien a esa realidad la tiene subjetivamente presente como algo ajeno y trunco. Dicho individuo se habrá socializado deficientemente, o sea, existirá un alto grado de asimetría entre la realidad socialmente definida, en la que se halla preso de facto como si estuviera en un mundo ajeno, y su propia realidad subjetiva, que refleja ese mundo apenas muy imperfectamente. Esta asimetría no tendrá, sin embargo, consecuencias estructurales acumulativas, porque carece de una base social dentro de la cual podría cristalizar en un anti-mundo con su propio grupo institucionalizado de anti-identidades. El mismo individuo deficientemente socializado está socialmente pre-definido como tipo perfilado: el cojo, el bastardo, el idiota, etc. Consecuentemente, cualesquiera que sean las auto-identificaciones opuestas que puedan surgir por momentos en su propia conciencia, carecerán de toda estructura de plausibilidad que podría transformarlas en algo más que fantasías efímeras.

Las anti-definiciones incipientes de realidad e identidad se presentan en cuanto los individuos de esa clase se congregan en grupos socialmente durables, lo que pone en acción un proceso de cambio que servirá de introducción a una distribución de conocimiento más compleja. Ahora puede comenzar a objetivarse una anti-realidad en el grupo marginal de los deficientemente socializados. Al llegar a este punto el grupo iniciará, por supuesto, sus propios procesos de socialización. Por ejemplo, los leprosos y los hijos de leprosos pueden ser estigmatizados dentro de una sociedad. Esa estigmatización tal vez se limite a los afectados físicamente por esa enfermedad, o puede abarcar a otros por definición social, por ejemplo, a los que nacieron durante un terremoto. Así pues, los individuos pueden definirse como leprosos de nacimiento, y esa definición puede afectar seriamente su socialización primaria, por ejemplo, bajo los auspicios de una anciana desequilibrada que los vivos físicamente más allá de los confines de la y les transmita apenas un mínimo de las tradiciones institucionales comunitarias. En tanto estos individuos -aunque sean más de un puñado- no formen una anti-comunidad propia, sus identidades tanto objetivas como subjetivas se pre-definirán de acuerdo con el programa institucional que les confiera la comunidad. Serán leprosos y nada más.

La situación empieza a cambiar cuando existe una colonia de leprosos suficientemente grande y durable para servir de estructura de plausibilidad a las anti-definiciones de la realidad, y del destino de ser leproso. Ser leproso, aunque sea en términos de adjudicación biológica o social, puede ahora considerarse tal vez como signo de una especial elección divina. Los individuos impedidos de internalizar totalmente la realidad de la comunidad podrán ahora socializarse dentro de la anti-realidad de la colonia de leprosos; vale decir que la socialización deficiente dentro de un mundo social puede ir acompañada de una socialización exitosa dentro de otro mundo. En cualquiera de las primeras etapas de ese proceso de cambio, la cristalización de la anti-realidad y la anti-identidad pueden ocultarse al conocimiento de la comunidad más general, que todavía pre-define e identifica continuamente a estos individuos como leprosos, y nada más. Se ignora que son "realmente" hijos especiales de los dioses. A esta altura un individuo ubicado en la categoría de leproso puede descubrir "profundidades ocultas" dentro de sí. La pregunta "¿Quién soy yo?" se vuelve posible simplemente porque se dispone socialmente de dos respuestas antagónicas: la de la anciana desequilibrada ("Eres un leproso") y la de los propios elencos socializadores de la colonia ("Eres hijo de un dios"). Como el individuo acuerda un status privilegiado dentro de su conciencia a las definiciones de la realidad y de sí mismo hechas por la colonia, se produce una ruptura entre su comportamiento "visible" en la comunidad más general y su auto-identificación "invisible" como alguien muy diferente. En otras palabras, aparece una resquebrajadura entre "apariencia" y "realidad" en la auto-aprehensión del individuo. Ya no es lo que se supone que sea. Actúa como leproso, pero es hijo de un dios. Si hemos de impulsar este ejemplo un paso más adelante, hasta el punto en que la

resquebrajadura se hace visible a la comunidad no leprosa, no será difícil advertir que también la realidad de la comunidad resultará afectada por este cambio. Como mínimo, ya no será sencillo reconocer la identidad de nadie, porque si los leprosos pueden negarse a ser lo que se supone son, otros también pueden hacerlo, y quizá hasta uno mismo. Si este proceso puede parecer fantástico al principio, se ejemplifica magistralmente recordando la definición que dio Gandhi a los parias del hinduismo: *harijans*, o sea, "hijos de Dios".

Una vez que en una sociedad existe una distribución más compleja del conocimiento, la socialización deficiente puede resultar de otros significantes diferentes que mediatizan realidades objetivas diferentes para el individuo. Dicho de otra manera, la socialización deficiente puede ser resultado de la heterogeneidad en los elencos socializadores. Esto puede ocurrir de muchas maneras. Pueden existir situaciones en las que todos los otros significantes de la socialización primaria mediatizan una realidad común, pero desde perspectivas muy diferentes. En cierto grado, por supuesto, todo otro signifiante tiene una perspectiva diferente de la realidad común simplemente en virtud de ser un individuo específico con una biografía específica. Pero las consecuencias que aquí tenemos en mente se producen solo cuando las diferencias entre los otros significantes corresponden a sus tipos sociales más que a sus idiosincrasias individuales. Por ejemplo, hombres y mujeres pueden "habitar" mundos sociales muy diferentes en una sociedad. Si tanto los hombres como las mujeres funcionan como otros significantes en la socialización primaria, mediatizan estas realidades discrepantes respecto del niño. Esto de por sí no provoca la amenaza de socialización deficiente. Las versiones masculina y femenina de la realidad se reconocen socialmente y este reconocimiento también se transmite en la socialización primaria. Así pues, hay una supremacía pre-definida de la versión masculina para el niño varón y de la versión femenina para la mujer. El niño conocerá la versión que pertenece al otro sexo con el alcance que le han mediatizado los otros significantes del sexo opuesto, pero no se identificará con esa versión. Aun la distribución mínima del conocimiento plantea jurisdicciones específicas para las diferentes versiones de la realidad común. En el caso anterior, la versión femenina se define socialmente como carente de jurisdicción sobre el niño varón. Normalmente esta definición del "lugar adecuado" para la realidad del otro sexo es internalizada por el niño, que se identifica "adecuadamente" con la realidad que se le ha adjudicado.

Como quiera que sea, la "anormalidad" se vuelve posibilidad biográfica si llega a existir una cierta rivalidad entre definiciones de la realidad, que permita la opción entre ellas. Por una variedad de razones biográficas, el niño puede hacer una "elección equivocada". Por ejemplo; un varón puede internalizar elementos "inadecuados" del mundo femenino porque su padre está ausente durante el período crucial de la socialización primaria que administran exclusivamente su madre y sus hermanas mayores. Éstas pueden mediatizar las definiciones jurisdiccionales "adecuadas" para el niño a fin de que él sepa que se supone que no ha de vivir en un mundo de mujeres; sin embargo, el niño puede identificarse con él. Su "afeminamiento" resultante puede ser "visible" o "invisible"; en cualquiera de los dos casos, existirá asimetría entre la identidad que se le adjudica socialmente y su identidad subjetivamente real.

Es evidente que una sociedad proporcionará mecanismos terapéuticos para tratar esos casos "anormales". No tenemos por qué repetir aquí lo que ya se ha dicho con respecto a la terapia, salvo destacar que la necesidad de mecanismos terapéuticos aumenta proporcionalmente con la potencialidad estructuralmente establecida para la socialización deficiente. En el ejemplo citado, los niños socializados exitosamente ejercerán, como mínimo, cierta presión sobre los "equivocados". En tanto no exista un conflicto fundamental entre las definiciones mediatizadas de la realidad, sino únicamente diferencias entre versiones de una misma realidad común, hay buenas probabilidades de conseguir una terapia exitosa.

La socialización deficiente también puede ser resultado de la mediatización de mundos agudamente discrepantes realizada por otros significantes durante la socialización primaria. A medida que la distribución del conocimiento se hace más compleja, los mundos discrepantes se vuelven accesibles y pueden ser mediatizados por otros significantes diferentes en la socialización primaria. Esto sucede con menos frecuencia que la situación que acabamos de considerar, en la que las versiones del mismo mundo común se distribuyen entre el elenco socializador, porque los individuos suficientemente cohesionados como grupo (por ejemplo, un matrimonio) para asumir la tarea de socialización primaria, probablemente hayan urdido entre ellos alguna especie de mundo común. Esto sucede verdaderamente y posee gran interés teórico.

Por ejemplo, un niño puede ser educado no solo por sus padres, sino también por un ayo reclutado de entre una sub-sociedad étnica o de clase. Los padres mediatizan para el niño el mundo de la aristocracia conquistadora de una raza, por ejemplo; el ayo mediatiza el mundo del campesinado sometido de otra raza. Hasta es posible que los dos mediatizadores empleen idiomas completamente distintos, que el niño aprende simultáneamente, pero que a los padres y al ayo les resultan mutuamente incomprensibles. En un caso semejante, el mundo paternal, por supuesto, tendrá la supremacía por pre-definición. El niño será reconocido por todos los interesados y por él mismo como perteneciente al grupo de sus padres y no al de su ayo. Con todo, las pre-definiciones de las jurisdicciones correspondientes a las dos realidades pueden ser trastomadas por diversos accidentes biográficos, como en el caso de la primera situación que analizamos, pero haciendo la salvedad de que ahora la socialización deficiente entraña la posibilidad de la alternación internalizada como rasgo permanente de la auto-aprehensión subjetiva del individuo. La elección potencialmente al alcance del niño ahora se perfila más, involucrando mundos diferentes antes que versiones diferentes del mismo mundo. Huelga agregar que en la práctica existirán muchas gradaciones entre las primeras y las segundas situaciones.

Cuando los mundos agudamente discrepantes se mediatizan en la socialización primaria, al individuo se le presenta una elección entre identidades perfiladas que aprehende como posibilidades biográficas genuinas. Puede convertirse en un hombre como lo concibe la raza A o como lo concibe la raza B. Aquí es donde aparece la posibilidad de una identidad verdaderamente oculta, que no se reconoce fácilmente porque no concuerda con las tipificaciones objetivamente disponibles. En otras palabras, puede existir una asimetría socialmente disimulada entre la biografía "pública" y la "privada". En cuanto a los padres se refiere, el niño ya está preparado para la fase preparatoria de la caballería. Sin que ellos lo sepan, pero sostenido por la estructura de plausibilidad que le ha proporcionado la sub-sociedad a la que pertenece su ayo, el niño mismo "solo está jugando a" este proceso de la caballería, en tanto que "realmente" está preparándose para ser iniciado en los más elevados misterios religiosos del grupo sometido. Discrepancias similares se producen entre los procesos de socialización en la familia y en el grupo de pares. Con respecto a la familia, el niño está preparado para egresar de la escuela secundaria; con respecto al grupo de pares, está preparado para su primera prueba seria de valor que consiste en robar un automóvil. Se da por sobreentendido que tales situaciones están preñadas de posibilidades de conflictos internos y de culpa.

Es de suponer que todos los hombres, una vez socializados, resultan en potencia "traidores a sí mismos". El problema interno de esa "traición" se vuelve mucho más complicado si lleva apareado el problema adicional de cuál de sus "yo" es el traicionado en un momento dado, problema que se plantea tan pronto como la identificación con otros significantes diferentes incluye a otros generalizados diferentes. El niño está traicionando a sus padres cuando se prepara para los misterios y a su ayo cuando se adiestra para ser caballero, así como traiciona a su grupo de pares al ser un estudiante "modelo" y a sus padres al robar un automóvil. En cada traición existe una concomitante "traición a sí mismo" en cuanto a que se ha identificado con los dos mundos discrepantes. Ya hemos examinado las diversas opciones que se le ofrecen al analizar antes la alternación, aunque está claro que esas opciones poseen una realidad subjetiva diferente cuando ya se internalizan en la socialización primaria. Podemos presumir sin equivocarnos que la alternación sigue constituyendo una amenaza que dura toda la vida para cualquier realidad subjetiva que pueda surgir de un conflicto semejante, como resultado de cualquier opción que fuere; amenaza que se plantea de una vez por todas con la introducción de la posibilidad de una alternativa en la socialización primaria misma.

La posibilidad de "individualismo" (vale decir, de una elección individual entre realidades e identidades discrepantes) se vincula directamente con la posibilidad de socialización deficiente. Hemos sostenido que esta última suscita la pregunta: "¿Quién soy yo?" En el contexto socio-estructural en el que se reconoce como tal a la socialización deficiente, surge la misma pregunta para el individuo exitosamente socializado cuando reflexiona sobre los deficientemente socializados. Tarde o temprano se enfrentará con esos "yo ocultos", los "traidores", los que han alternado o están alternando entre mundos discrepantes. Por una especie de efecto de espejo, la pregunta puede llegar a ser aplicable a él mismo, en primer lugar de acuerdo con la fórmula: "Si no fuera por la gracia de Dios, ahí estaría yo" y, eventualmente tal vez, con la de : "Si están ellos ¿por qué no yo?" Con esto se abre la caja de Pandora de las opciones "individualistas", que eventualmente llegan a generalizarse,

prescindiendo del hecho de que el curso de la propia biografía haya estado o no determinado por opciones "buenas". o "malas". El "individualista" surge como un tipo social específico que tiene al menos el potencial para peregrinar entre una cantidad de mundos disponibles y que, deliberada y conscientemente, se ha fabricado un yo con el "material" proporcionado por una cantidad de identidades disponibles.

Una tercera situación de importancia que lleva a la socialización deficiente es la que aparece cuando existen discrepancias entre la socialización primaria y la secundaria. La unidad de la socialización primaria se mantiene, pero en la secundaria las realidades e identidades que se dan como alternativas aparecen como opciones subjetivas. Las opciones están limitadas, por supuesto, por el contexto socio-estructural del individuo. Por ejemplo, es posible que quiera llegar a ser caballero; pero por su posición social esta ambición es absurda. Cuando la socialización secundaria ha llegado a diferenciarse hasta el punto en el que se hace posible la desidentificación subjetiva con el "lugar adecuado" que se ocupa dentro de la sociedad, y en el que al mismo tiempo la estructura social no permite la realización de la identidad subjetivamente elegida, se produce una manifestación interesante. La identidad subjetivamente elegida se convierte en identidad fantástica, que el individuo objetiviza dentro de su conciencia como su "yo real". Puede suponerse que la gente siempre sueña con la realización de imposibles, y cosas por el estilo. La peculiaridad de esta fantasía particular reside en la objetivización, en el plano de la imaginación, de una identidad distinta de la conferida objetivamente y que ya se ha internalizado en la socialización primaria. Es evidente que toda distribución más amplia de este fenómeno introducirá tensiones e inquietud en la estructura social amenazando los programas institucionales y su realidad establecida.

Otra consecuencia muy importante, en el caso de que exista discrepancia entre la socialización primaria y la secundaria, la constituye la posibilidad de que el individuo pueda tener una relación con mundos discrepantes, que sea cualitativamente diferente de las relaciones existentes en la situación que acabamos de analizar. Si en la socialización primaria aparecen mundos discrepantes, el individuo puede optar por identificarse con uno de ellos en oposición a los otros, proceso que, por ocurrir en la socialización primaria, tendrá un alto grado de carga afectiva. La identificación, la desidentificación y la alternación serán acompañadas por crisis afectivas, ya que dependerán invariablemente de la mediación de otros significantes. La aparición de mundos discrepantes en la socialización secundaria produce una configuración totalmente distinta. En la socialización secundaria, la internalización no tiene por qué ir acompañada de una identificación afectivamente cargada con otros significantes; los individuos pueden internalizar realidades diferentes sin identificarse con ellas. Por lo tanto, si un mundo aparece como alternativa en la socialización secundaria, él individuo puede optar por él de manera manipulativa. Aquí se podría hablar de alternación "fría". El individuo internaliza la nueva realidad, pero en lugar de ser ésta su realidad, es una realidad que ha de utilizar con propósitos específicos. Si bien esto entraña la realización de ciertos "roles", el individuo conserva una separación subjetiva vis-é-vis de ellos: "se los pone" deliberada e intencionalmente. Si este fenómeno llega a estar ampliamente distribuido, el orden institucional en conjunto empieza a asumir el carácter de una red de manipulaciones recíprocas.

Una sociedad en la que en general se dispone de mundos discrepantes sobre una base de mercado entraña constelaciones específicas de realidad e identidad subjetivas. Existirá una creciente conciencia general de la relatividad de todos los mundos, incluyendo el propio, el cual ahora se aprehende subjetivamente como "un mundo", más que como "el mundo". Se sigue que nuestro propio comportamiento institucionalizado puede aprehenderse como "un «rol»" del que podemos separarnos en nuestra propia conciencia y que podemos "representar" con control manipulativo. Por ejemplo, el aristócrata ya no es simplemente un aristócrata, sino que juega a ser aristócrata, y así sucesivamente. En ese caso, la situación tiene una consecuencia de mucho mayor alcance que la posibilidad de que los individuos jueguen a ser lo que se supone que *no* son. También juegan a ser lo que se supone son, cuestión ésta muy diferente. Esta situación resulta cada vez más típica de la sociedad industrial contemporánea, pero evidentemente trascendería nuestro propósito actual entrar en un análisis más detallado de esta constelación en sus aspectos socio-psicológicos y concernientes a la sociología del conocimiento. Lo que habría que destacar es que no se puede comprender una situación semejante, a no ser que se la relacione continuamente con su contexto socio-estructural, que se sigue lógicamente de la relación necesaria entre la división social del trabajo (con sus consecuencias para la estructura social) y la distribución social del conocimiento (con sus consecuencias para la objetivación social de la realidad). En la situación contemporánea esto

comporta analizar el pluralismo, tanto de la realidad como de la identidad, con referencia a las dinámicas estructurales del industrialismo, en particular la de las pautas de estratificación social producidas por éste.

### 3. TEORÍAS DE LA IDENTIDAD

La identidad constituye, por supuesto, un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal, se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza, es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social. Recíprocamente, las identidades producidas por el interjuego del organismo, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aun reformándola. Las sociedades tienen historias en cuyo curso emergen identidades específicas, pero son historias hechas por hombres que poseen identidades específicas.

Si se tiene en cuenta esta dialéctica se puede evitar la noción errónea de "identidades colectivas", sin tener que recurrir a la singularidad, *sub specie aeternitatis*, de la existencia individual. Las estructuras sociales históricas específicas engendran tipos de identidad, reconocibles en casos individuales. En este sentido, se puede afirmar que el norteamericano tiene una identidad diferente de la del francés, el neoyorquino de la del habitante del medio-oeste, el ejecutivo de la del vagabundo, y así sucesivamente. Como hemos visto, la orientación y el comportamiento en la vida cotidiana dependen de esas tipificaciones, lo que significa que los tipos de identidad pueden observarse en la vida cotidiana y que las aseveraciones, como las expresadas anteriormente, pueden ser verificadas -o refutada- por hombres corrientes dotados de sentido común. El norteamericano que dude de que los franceses son diferentes a él puede ir a Francia y comprobarlo en persona. A todas luces, el status de esas tipificaciones no puede compararse con el de las construcciones de las ciencias sociales, ni tampoco la verificación y refutación se efectúan conforme con los cánones del método científico. Debemos dejar a un lado el problema metodológico respecto de en qué consiste la relación exacta entre las tipificaciones de la vida cotidiana y las construcciones científicas (un puritano sabía él mismo que lo era sin mucha deliberación y que como tal lo consideraban, por ejemplo, los anglicanos; pero el sociólogo que desea verificar la tesis de Max Weber sobre la ética puritana debe atenerse a procedimientos algo diferentes y más complejos si quiere "reconocer" los referentes empíricos del tipo ideal weberiano). El punto de interés en el presente contexto reside en que los tipos de identidad son "observables" y "verificables" en la experiencia pre-teórica y por ende pre-científica.

La identidad es un fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. Por otra parte, los tipos de identidad son productos sociales *tout court*, elementos relativamente estables de la realidad social objetiva (el grado de estabilidad, a su vez, se determina socialmente, por supuesto). En cuanto tales, constituyen el tópico de cierta forma de teorización en cualquier sociedad, aun cuando sean estables y la formación de las identidades individuales resulte relativamente no problemática. Las teorías sobre la identidad siempre se hallan insertas en una interpretación más general de la realidad; están "empotradas" dentro del universo simbólico y sus legitimaciones teóricas, y varían su carácter de acuerdo con esto último. La identidad permanece ininteligible a menos que se la ubique en un mundo. Cualquier teorización sobre la identidad -o sobre tipos específicos de identidad- debe por tanto producirse dentro del marco de referencia de las interpretaciones teóricas en que aquella y éstos se ubican. Volveremos sobre este punto más adelante.

Hay que destacar nuevamente que aquí nos referimos a teorías de identidad en cuanto fenómeno social, o sea, sin Prejuizar sobre su aceptabilidad por la ciencia moderna. En realidad, mencionaremos esas teorías como "psicologías", que abarcarán toda teoría sobre la identidad que aspire a explicar el fenómeno empírico de manera amplia, tenga o no "validez" dicha explicación para la disciplina científica contemporánea de ese nombre.

Si las teorías de la identidad siempre se insertan en las teorías más amplias sobre la realidad, esto debe entenderse en términos de la lógica que subyace a esta última. Por ejemplo, una psicología que interpreta ciertos fenómenos empíricos como posesión diabólica tiene como matriz una teoría mitológica del cosmos, y resulta inapropiado interpretarla dentro de un marco de referencia no mitológico. Similarmente, una psicología que interpreta los mismos fenómenos según los trastornos eléctricos del cerebro tiene como trasfondo una teoría científica general de

la realidad, tanto humana como no humana, y deriva su coherencia de la lógica que subyace esa teoría. Dicho sencillamente, la psicología siempre presupone una cosmología.

Este punto puede ejemplificarse adecuadamente por referencia a la expresión "orientado a la realidad" tan usada en psiquiatría. Un psiquiatra que trata de diagnosticar a un individuo cuya situación psicológica está en duda, le formula preguntas para determinar el grado de su "orientación a la realidad", lo cual es muy lógico: desde un punto de vista psiquiátrico, existe indudablemente algo problemático en un individuo que no sabe en qué día de la semana está o que admite con prontitud haber hablado con los espíritus de los muertos. Por cierto que usar el término "orientado a la realidad" resulta útil en ese contexto. Pero el sociólogo tiene que formular una pregunta adicional: "¿Cuál realidad?" Dicho sea de paso, este agregado no deja de ser relevante desde el punto de vista psiquiátrico. El psiquiatra tomará, por cierto, en cuenta cuando un individuo no sabe qué día de la semana es, si acaba de llegar en avión de retropropulsión desde otro continente. Tal vez no sepa en qué día está, simplemente porque todavía tiene "otra hora", por ejemplo, la hora de Calcuta en vez de la hora oficial en el hemisferio oriental. Si el psiquiatra posee cierta sensibilidad para el contexto socio-cultural de las condiciones psicológicas, sacará conclusiones diferentes sobre el individuo que habla con los muertos, según sea que éste provenga, por ejemplo, de Nueva York o de la campiña de Haití. El individuo podría estar "en otra realidad", en el mismo sentido socialmente objetivo con que el individuo antes citado estaba "en otra hora". En otras palabras, las cuestiones referentes a la situación psicológica no pueden decidirse sin reconocer las definiciones de la realidad que se dan por establecidas en la situación social del individuo. Para expresarlo más terminantemente, la situación psicológica está relacionada con las definiciones sociales de la realidad en general y, de por sí, se define socialmente. La aparición de las psicologías introduce una nueva relación dialéctica entre la identidad y la sociedad: la relación entre la teoría psicológica y aquellos elementos de la realidad subjetiva que pretende definir y explicar. El nivel de esa teorización puede variar mucho, por supuesto, como ocurre en todas las legitimaciones teóricas. Lo que se dijo antes sobre los orígenes y las fases de las teorías legitimadoras se aplica aquí con igual validez, pero con una diferencia que tiene su importancia. Las psicologías pertenecen a una dimensión de la realidad que posee la mayor y más continua relevancia subjetiva para todos los individuos. Por lo tanto, la dialéctica entre teoría y realidad afecta al individuo de manera palpablemente directa e intensiva.

Cuando las teorías psicológicas alcanzan un alto grado de complejidad intelectual, existen probabilidades de que sean administradas por planteles especialmente adiestrados en este cuerpo de conocimiento. Cualquiera que sea la organización social de estos especialistas, las teorías psicológicas vuelven a introducirse en la vida cotidiana aportando los esquemas interpretativos para tratar los casos problemáticos. Los problemas que surgen de la dialéctica entre la identidad subjetiva y las adjudicaciones de identidad social, o entre la identidad y su substrato biológico (del que hablaremos más adelante), pueden clasificarse de acuerdo con categorías teóricas, lo que, naturalmente, constituye el presupuesto de cualquier terapia. Las teorías psicológicas sirven, pues, para legitimar los procedimientos establecidos en la sociedad para el mantenimiento y reparación de la identidad, proporcionando el eslabonamiento teórico entre la identidad y el mundo, ya que éstos se definen socialmente y se asumen subjetivamente.

Las teorías psicológicas pueden ser empíricamente adecuadas o inadecuadas, con lo cual *no* nos referimos a su ajuste de acuerdo con los cánones de procedimiento de la ciencia empírica, sino más bien en cuanto esquemas interpretativos aplicables por el especialista o el profano a los fenómenos empíricos de la vida cotidiana. Por ejemplo, una teoría psicológica que plantea la posesión demoníaca no es probable que resulte adecuada para interpretar los problemas de identidad de los intelectuales judíos de clase media en la ciudad de Nueva York. Esta clase de gente, sencillamente, no posee una identidad capaz de producir fenómenos que pudieran interpretarse de esa manera. Los demonios, si es que los hay, parecen evitarlos. Por otra parte, no es probable que el psicoanálisis resulte adecuado para la interpretación de los problemas de identidad en la campiña de Haití, mientras que alguna clase de psicología vudú podría proporcionar esquemas interpretativos con un alto grado de exactitud empírica. Las dos psicologías demuestran su ajuste empírico en su aplicabilidad terapéutica; pero con eso ninguna demuestra el status ontológico de sus categorías. Ni los dioses vudú, ni la energía de la libido pueden existir fuera del mundo definido en los respectivos contextos sociales; pero dentro de esos contextos existen realmente en virtud de la definición social y se internalizan como realidades en el curso de la socialización. Los campesinos de Haití están poseídos y los

intelectuales de Nueva York son neuróticos. La posesión y la neurosis son, pues, constituyentes de la realidad tanto objetiva como subjetiva en esos contextos. Esta realidad resulta empíricamente accesible en la vida cotidiana; las teorías psicológicas respectivas son empíricamente adecuadas precisamente en el mismo sentido. En este lugar no corresponde ocuparnos de si existe la posibilidad de que las teorías psicológicas puedan desarrollarse, y de qué manera, para trascender esta relatividad histórico-social.

En tanto estas teorías psicológicas resulten adecuadas en tal sentido, tendrán capacidad de verificación empírica. También aquí lo que está en juego no es la verificación en el sentido científico, sino la prueba en la experiencia de la vida social cotidiana. Por ejemplo, puede sostenerse que los individuos nacidos en determinados días del mes tienen probabilidades de ser poseídos, o que los individuos que tienen madres dominadoras es probable que sean neuróticos. Estas proposiciones resultan empíricamente verificables en la medida en que correspondan a teorías adecuadas, en el sentido antes mencionado. Esa verificación puede ser realizada tanto por los que participan como por los que observan desde fuera la situación social en cuestión. Un etnólogo haitiano puede descubrir empíricamente la neurosis de Nueva York, así como un etnólogo norteamericano puede descubrir empíricamente la posesión vudú. El presupuesto para esos descubrimientos consiste sencillamente en que el observador desde fuera está dispuesto a emplear el mecanismo conceptual de la psicología nativa para la indagación que se propone. Si está o no dispuesto a acordar a esa psicología una validez epistemológica más general, es una cuestión que no atañe a la investigación empírica inmediata.

Otra manera de decir que las teorías psicológicas son adecuadas consiste en decir que reflejan la realidad psicológica que pretenden explicar. Pero si en esto consistiera toda la cuestión, la relación entre teoría y realidad aquí no resultaría dialéctica. La dialéctica genuina aparece a causa de la potencia realizadora de las teorías psicológicas. Puesto que las teorías psicológicas son elementos de la definición social de la realidad, su capacidad de generación de la realidad es una característica que comparten con otras teorías legitimadoras; sin embargo, su potencia realizadora asume grandes dimensiones, en particular porque se realiza por medio de procesos que sirven para la formación de la identidad y que tienen una carga emocional. Si una psicología llega a establecerse socialmente (o sea, si llega a ser reconocida en general como interpretación adecuada de la realidad objetiva), tiende a realizarse imperiosamente en los fenómenos que pretende interpretar. Su internalización se acelera por el hecho de que pertenece a la realidad interna, de modo que el individuo la realiza en el acto mismo de internalizarla. Asimismo, ya que una psicología pertenece por definición a la identidad, resulta probable que su internalización vaya acompañada de identificación y, por ende, es probable que *ipso facto* pueda formar la identidad. Por este íntimo nexo entre la internalización y la identificación, las teorías Psicológicas se diferencian mucho de otros tipos de teorías. Como los problemas de la socialización deficiente resultan sumamente conducentes a este tipo de teorización, no es extraño que las teorías psicológicas posean mayor aptitud para producir efectos socializadores. Esto no es lo mismo que decir que las psicologías se auto-verifican. Como ya hemos indicado, la verificación resulta de confrontar las teorías psicológicas con la realidad psicológica en cuanto empíricamente accesible. Las psicologías producen una realidad que a su vez sirve de base a su verificación. En otras palabras, aquí se trata de dialéctica, no de tautología.

El campesino haitiano que internaliza la psicología vudú se convertirá en poseído tan pronto como descubra ciertas señales bien definidas. Similarmente, el intelectual neoyorquino que internaliza la psicología freudiana se volverá neurótico tan pronto diagnostique ciertos síntomas bien conocidos. Ciertamente, resulta posible que, dado un cierto contexto biográfico, las señales o los síntomas sean producidos por el individuo mismo. En ese caso, el haitiano no producirá síntomas de neurosis, sino señales de posesión, mientras que el neoyorquino construirá su neurosis de conformidad con la sintomatología reconocida. Esto nada tiene que ver con la "histeria colectiva" y mucho menos con la enfermedad fingida, pero sí se relaciona con la impronta de los tipos de identidad societales sobre la realidad subjetiva individual de la gente sensata corriente. El grado de identificación variará con las condiciones de la internalización, como se estudió previamente, y dependerá, por ejemplo, de que se haya efectuado, o bien en la socialización primaria, o bien en la secundaria. El establecimiento social de una psicología, que también entraña la atribución de ciertos "roles" sociales a los elencos que administran la teoría y su aplicación terapéutica, dependerá naturalmente de una variedad

de circunstancias histórico-sociales. Pero cuanto más se establezca socialmente, más abundarán los fenómenos que sirven para interpretar.

Si planteamos la posibilidad de que lleguen a adoptarse ciertas psicologías en el curso de un proceso realizador, damos por implícita la cuestión de por qué surgen en primer lugar teorías todavía inadecuadas (como tendrían que serlo en las primeras etapas de este proceso). Dicho más sencillamente, ¿por qué una psicología tiene que reemplazar a otra en la historia? La respuesta general es que ese cambio se produce cuando la identidad aparece como problema, sea por la razón que fuere. El problema puede surgir de la dialéctica de la realidad psicológica y la estructura social. Los cambios radicales en la estructura social (como por ejemplo, los cambios provocados por la Revolución Industrial) pueden desembocar en cambios concomitantes en la realidad psicológica. En ese caso, pueden surgir nuevas teorías psicológicas, en razón de que las antiguas ya no explican adecuadamente los fenómenos empíricos que se producen. La teorización sobre la identidad buscará entonces tomar conocimiento de las transformaciones de identidad que han ocurrido de hecho, y ella misma sufrirá transformaciones en este proceso. Por otra parte, la identidad puede volverse problemática en el plano de la teoría misma, vale decir, como resultado de desarrollos teóricos intrínsecos. En tal caso, las teorías psicológicas serán pergeñadas "antes del hecho", por así decir. Su establecimiento social subsiguiente y su potencia correlativa para generar realidad pueden producirse por una cantidad de afinidades entre los elencos teorizadores y diversos intereses sociales. Una posibilidad histórica es la constituida por la manipulación ideológica deliberada a cargo de grupos políticamente interesados.

#### 4. ORGANISMO E IDENTIDAD

Mucho antes de llegar a este punto hablamos de los presupuestos y limitaciones del organismo con respecto a la construcción social de la realidad. Ahora importa hacer hincapié en que el organismo continúa afectando cada base de la actividad constructora de realidad del hombre, y que el mismo organismo resulta, a su vez, afectado por esta actividad. Dicho rudimentariamente, en la socialización, la animalidad del hombre se transforma, pero no queda abolida. Así pues, el estómago del hombre sigue quejándose sordamente, aun cuando éste prosigue su tarea de construir, el mundo. Lo que sucede en ese mundo, producto suyo, puede hacer que su estómago se queje más, o menos, o de diferente manera. El hombre es aun capaz de comer y teorizar al mismo tiempo. La coexistencia continuada de la animalidad y la socialidad del hombre puede apreciarse convenientemente en cualquier diálogo de sobremesa.

Resulta posible hablar de una dialéctica entra la naturaleza y la sociedad, dialéctica que se da en la condición humana y que se manifiesta nuevamente en cada individuo humano. Para el individuo se desenvuelve, por supuesto, en una situación histórico-social ya estructurada. Hay una dialéctica continua que empieza a existir con las primeras fases de la socialización y sigue desenvolviéndose a través de la existencia del individuo en sociedad, entre cada animal humano y su situación histórico-social. Externamente, consiste en una dialéctica entre el animal individual y el mundo social; internamente, es una dialéctica entre el substrato biológico del individuo y su identidad producida socialmente.

En el aspecto externo todavía es posible decir que el organismo coloca límites a lo que resulta socialmente posible. Como han dicho los abogados constitucionalistas ingleses, el Parlamento puede hacer todo, salvo hacer que los hombres alumbren hijos. Si el Parlamento lo intentase, su proyecto fracasaría al chocar contra los hechos inflexibles de la biología humana. Los factores biológicos limitan el campo de las posibilidades sociales que se abre a todo individuo; pero el mundo social, que es pre-existente al individuo, impone a su vez limitaciones a lo que resulta biológicamente posible al organismo. La dialéctica se manifiesta en la limitación *mutua* del organismo y la sociedad.

Un ejemplo destacado de la limitación que establece la sociedad a las posibilidades biológicas del organismo lo constituye la longevidad. La esperanza de vida varía con la ubicación social. Aún en la sociedad norteamericana contemporánea existe gran discrepancia entre la esperanza de vida de los individuos de clase baja y la de los de clase alta. Además, tanto la incidencia como el carácter de la patología varían según la ubicación social. Los individuos de clase baja suelen enfermarse con más frecuencia que los de clase alta; asimismo, tienen enfermedades diferentes. En otras palabras, la sociedad determina cuánto tiempo y de qué manera vivirá el organismo individual. Esta determinación puede programarse institucionalmente en la operación de controles sociales, como en la institución del derecho.

### **La sociedad puede mutilar y matar**

En realidad, en este poder que posee sobre la vida y la muerte se manifiesta su control definitivo sobre el individuo.

La sociedad también interviene directamente en el funcionamiento del organismo, sobre toda con respecto a la sexualidad y a la nutrición. Si bien ambas se apoyan en impulsos biológicos, estos impulsos son sumamente plásticos en el animal humano. El hombre es impulsado por su constitución biológica a buscar desahogo sexual y alimento. Pero dicha constitución no le indica *dónde* buscar satisfacción sexual ni *qué* debe comer. Librado a sus propios recursos, el hombre puede adherir sexualmente a cualquier objeto y es muy capaz de comer cosas que le causarán la muerte.

La sexualidad y la nutrición se canalizan en direcciones específicas, socialmente más que biológicamente, y esta canalización, no solo impone límites a esas actividades, sino que afecta directamente las funciones del organismo. Así pues, el individuo exitosamente socializado es incapaz de funcionar sexualmente con un objeto sexual "impropio" y tal vez vomite cuando se le ofrece un alimento "impropio". Como ya hemos visto, la canalización social de actividades constituye la esencia de la institucionalización, que es el fundamento para la construcción social de la realidad. Por ello, puede decirse que la realidad social determina no solo la actividad y la conciencia, sino también, en gran medida, el funcionamiento del organismo. De esa manera, ciertas funciones biológicas intrínsecas como el orgasmo y la digestión se estructuran socialmente. La sociedad también determina la manera en que se usa el organismo en actividad; la expresividad, el porte y los gestos se estructuran socialmente. No nos concierne aquí la posibilidad de una sociología del cuerpo surgida a causa de lo que acabamos de afirmar. La cuestión es que la sociedad pone limitaciones al organismo, así como éste pone limitaciones a la sociedad.

En el aspecto interno, la dialéctica se manifiesta como la resistencia del substrato biológico a su amoldamiento social. Esto tiene máxima evidencia en el proceso de socialización primaria. Las dificultades que se presentan en principio para socializar a un niño no pueden explicarse sencillamente en los términos del problema intrínseco del aprendizaje. El animalito se defiende, por así decir. El hecho de que está destinado a perder la batalla no elimina la resistencia de su animalidad a la influencia cada vez más penetrante del mundo social. Por ejemplo, el niño resiste la imposición de la estructura temporal de la sociedad sobre la estructura natural de su organismo. Se resiste a comer y dormir de acuerdo con el reloj más que con los reclamos biológicamente dados del organismo. Esta resistencia va doblegándose progresivamente en el curso de la socialización pero se perpetúa como frustración en cada oportunidad en que la sociedad prohíbe comer al individuo hambriento e irse a la cama al que tiene sueño. La socialización comporta inevitablemente esta clase de frustración biológica. La existencia social depende del sojuzgamiento continuo de la resistencia biológicamente fundada del individuo, lo que entraña legitimación, así como institucionalización. De esa manera la sociedad proporciona al individuo diversas explicaciones acerca de por qué debe comer tres veces por día y no cuando siente hambre, y explicaciones aún más enérgicas acerca de por qué no debe dormir con su hermana. En la socialización secundaria existen problemas similares para adaptar el organismo al mundo socialmente construido, aunque, por supuesto, el grado de frustración biológica resultará probablemente menos agudo.

En el individuo totalmente socializado existe una dialéctica interna continua entre la identidad y su substrato biológico. El individuo sigue experimentándose como un organismo, separado de las objetivaciones socialmente derivadas de sí mismo y, a veces, en oposición a ellas. Esta dialéctica suele aprehenderse como una lucha entre un yo "superior" y uno "inferior", equiparados respectivamente con la identidad social y con la animalidad pre-social y, posiblemente, anti-social. El yo "superior" debe afirmarse repetidamente sobre el "inferior", a veces en pruebas críticas de fuerza. Por ejemplo, un hombre debe vencer su temor instintivo a la muerte mediante el valor en el combate. Aquí el yo "inferior" es castigado por el "superior" hasta que se somete, afirmación de dominio sobre el substrato biológico que resulta indispensable si ha de mantenerse, tanto objetiva como subjetivamente, la identidad social del guerrero. Similarmente, un hombre puede obligarse a ejercer sus funciones sexuales venciendo la resistencia inerte de su saciedad fisiológica, con el propósito de mantener su identidad como modelo de hombría. Aquí también el yo "inferior" es obligado a prestar servicio en provecho del "superior". El triunfo sobre el miedo y sobre la postración sexual son otros tantos ejemplos de la manera en que el substrato biológico resiste y es dominado por el yo,

social interior del hombre. Huelga aclarar que existen muchos otros triunfos menores que se conquistan rutinariamente en el curso de la vida cotidiana, así como, por cierto, existen derrotas de poca y de mucha importancia.

El hombre está biológicamente predestinado a construir y a habitar un mundo con otros. Ese mundo se convierte para él en la realidad dominante y definitiva. Sus límites los traza la naturaleza, pero una vez construido, ese mundo vuelve a actuar sobre la naturaleza. En la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma. En esa misma dialéctica, el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo.