

EL INDIVIDUO CONTRA LA ESPECIE EN LA ACTUAL POSTMODERNIDAD

*THE INDIVIDUAL AGAINST THE SPECIES
IN THE CURRENT POSTMODERNITY*

JOSÉ SÁNCHEZ PARGA
CAAP - Ecuador
jsparga@yahoo.com.ar

Resumen

La sociedad humana, su « conjunto de relaciones sociales », ha producido los seres humanos individuales, y ha sido a lo largo de la historia, que cada modelo de sociedad ha desarrollado sus sucesivas formas o « figuras de individualización ». Cuanto más se individualizan los individuos, y mayor es su autonomía respecto de los otros y de la sociedad, tanto más estrecha es su integración a ella (Durkheim). Sin embargo, la actual sociedad de mercado produce un individuo individualista, cuyas « figuras de individualización » (egoísta y narcisista, hedonista, consumidor y competitivo...) tiene a romper los vínculos sociales y destruir el « conjunto de relaciones sociales », que constituye la esencia y origen de la naturaleza humana.

Palabras clave: Naturaleza humana, relaciones sociales, individualización, mercado capitalista, vínculos sociales.

Summary

The “network of social relationships” in human society has produced individual human beings and throughout history has developed a model for each society of successive “types of individualism”. When individuals becomes more individualized and their autonomy is greater with respect to others in their society, their integration into that society becomes also closer (Durkheim). Nevertheless, contemporary “market society” produces a individualist human being whose characteristics (selfish, narcissist, hedonist, consumer and competitive) leads to the break up of social bonds and destroys “the network of social relationships”, that constitute the essence and origin of human nature.

Keywords: Human nature, individualization, market capitalism, social bonds, social relationships.

En un trabajo anterior hemos estudiado cómo las fuerzas y lógicas de la *sociedad de mercado* y el « nuevo espíritu del capitalismo » (Boltanski & Chiapello, 1999) han generado una profunda transformación antropológica, que se manifiesta desde hace dos décadas con creciente

evidencia bajo la hegemonía neoliberal en todo el mundo. Tal transformación antropológica, protagonizada por un nuevo *homo oeconomicus*, parece destruir no sólo las *condiciones sociales de la existencia* de los hombres sino también la *esencia de su condición humana* (Sánchez Parga, 2013).

El nuevo individualismo individualista sólo puede sobrevivir en la moderna *sociedad de mercado*, que él mismo ha creado y de la que él mismo es producto, adoptando las formas más extremas de egoísmo y narcisismo, de hedonismo consumidor, posesivo y competitivo. Estas nuevas formas de individualismo individualista no sólo tienden a convertir la sociedad en mercado, a disolver todos los vínculos sociales en una “di-sociedad” (Généreux, 2006) sin socialidad alguna, sino que además devasta la esencia social de la misma condición (especie) humana; es una patología social que se arraiga en una enfermedad del pensamiento, una malformación original del pensar moderno que *concede* lo humano al margen de lo social. (p.23)

Si el proceso de hominización fue un proceso de socialización, en cuyo curso los hombres se hicieron humanos (*sapiens*), y así mismo el proceso de socialización fue cada vez más individualizador, actualmente ese proceso parece haber dado lugar a un individualismo tan individualista, que atenta contra la misma condición social y humana de los individuos. El actual *homo oeconomicus* atentaría contra el *homo sapiens* y tiende a destruirlo.

El mundo moderno se ha vuelto cada vez más sensible a todas las nuevas amenazas – ambientales y nucleares, tecnológicas, biológicas y bélicas – capaces de destruir la especie humana, sin embargo por obvias razones no resulta tan evidente el hecho que sean los mismos seres humanos, quienes directamente puedan convertirse en los principales destructores de su propia naturaleza humana.

1. « El individuo como especie » (Lévi - Strauss).

En las sociedades primitivas el individuo no existe sino en cuanto parte del grupo, de la comunidad. Esto pone ya de manifiesto en qué medida el ser humano individual existe como parte de la especie; lo cual significa que la especie humana, la condición humana de los hombres, no se realiza plenamente en cada uno de ellos sino en su totalidad social o en el conjunto de sus relaciones sociales. A diferencia de la especie de cada animal (la canina, por ejemplo), que se realiza en cada individuo (en cada perro), la especie

humana sólo se realiza plenamente en el conjunto de las relaciones entre todos los seres humanos.

No de otra manera hay que entender, por consiguiente, las definiciones aristotélicas del hombre como *animal racional* (*logikos*) o *animal social* (*politikos*), entendiendo por ello que lo racional y más aún lo social constituyen la esencia del hombre. « Nuestro cerebro es *social* » (Généreux, 2006, p.24). No porque son humanos hablan los hombres y se relacionan entre sí, sino más bien al contrario: es porque llegaron a formar una sociedad, que por ello llegaron a hablar, y que los hombres se hominizaron, se hicieron humanos (*sapiens*).

A lo largo de la historia de las sociedades humanas cuatro parecen haber sido los principales principios de individualización de las personas: la relación al « otro » y al grupo, al nombre propio y al propio cuerpo (que pasará de ser un cuerpo social, *comunal*, para hacerse individual, *societal*). Será porque son más cercanas a la naturaleza humana, y tienen una experiencia más directa de dicha condición humana no mediatizada por la historia de su civilización, que las sociedades primitivas poseen una experiencia de lo más originario, y por consiguiente de lo más común de todos los seres y sociedades humanas. A diferencia de la cultura que diferencia y diversifica. Y por eso todo el trabajo del antropólogo y del filósofo consiste en remitir constantemente la cultura a la naturaleza.

Para el « pensamiento primitivo » (caso de los *Penan* de Borneo estudiados por Lévi-Strauss) los nombres propios son análogos a los nombres de las especies, indicativos de pertenecer a un sistema signifiante (1962). Ahora bien, sólo los niños tienen nombre propio, ya que son demasiado jóvenes para encontrarse estructuralmente identificados en el sistema onomástico familiar y social. Pero a medida que los individuos establecen nuevas relaciones familiares y sociales, van adquiriendo nuevos nombres y denominaciones, que irán completando su identidad y su pertenencia a una colectividad humana: « toda creación de una relación nueva genera un proceso de re-nominación en el seno del dominio de esa relación » (p. 241).

Los nombres y denominaciones de las personas al interior del grupo tienen el efecto de individualizarlos, pero sólo en la medida que se refuerza su integración en la especie de todos ellos: « todos los miembros de la especie *Homo Sapiens* son lógicamente comparables a los miembros de una especie animal o vegetal cualquiera. Sin embargo la vida social opera en este sistema una extraña transformación, pues incita a cada individuo biológico a desarrollar una personalidad, noción que no evoca ya la especie en el seno de

la variedad sino un tipo de variedad o especie, que no existe probablemente en la naturaleza » (1962: 257).

Hay que constatar ya aquí un principio fundamental, que rige el desarrollo de la naturaleza y sociedad humanas: cuanto más fuerte y más se consolida el proceso de individualización de los individuos por parte de la sociedad, tanto más fuertes y diversas son las formas, por las cuales esa misma sociedad asegura la integración social de los individuos en ella. La *sociedad comunal* (*Gemeinschaftliche Gesellschaft*), basada fundamentalmente en vínculos de parentesco, limita la individualización de sus miembros; por el contrario su transformación y « modernización » en *sociedad societal* (*Gesellschaftliche Gesellschaft*) supone junto con una ilimitada individualización de los individuos una fuerte integración institucional (por medio de las instituciones) de estos a la totalidad social. Las instituciones en la sociedad moderna mediatiza la integración de los individuos con la sociedad total.

Que el cuerpo se haya convertido en principio de individuación de la persona humana, se funda en la metafísica aristotélica, que hace de la materia el principio de individualización de las formas. En este sentido la experiencia del cuerpo, no sólo en las sociedades primitivas sino también en las actuales sociedades tradicionales, es muy ilustrativa de cómo en ellas el individuo no existe como tal (*in-divisum*), sino en cuanto miembro de un « cuerpo social ».

Investigaciones realizadas sobre las representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las comunidades indígenas andinas, demostraron que lo que nosotros entenderíamos por *cuerpo*, en cuanto totalidad orgánica, no es individual sino un cuerpo colectivo: el cuerpo social del *ayllu* (familia, grupo de parentesco, o familia ampliada, comunidad, etnia...). (Sánchez Parga, 1992)

La lengua *kichua* de los pueblos andinos no tiene la palabra *cuerpo* humano, el cual más bien es designado con el término *aycha* (*carne*). Curiosamente es con el mismo término de *carne* (*bashar*), que el antiguo hebreo denomina el cuerpo o la persona humana individual: *col bashar* en la Biblia significa « todos los seres humanos »; « *el verbo se hizo carne* » significa que se hizo humano.

Para el caso de los antiguos pueblos melanesios Leenhardt señala cómo « el primitivo es el hombre que no ha percibido el vínculo que lo une a su cuerpo, haciéndolo a dge singularizarse » (1947, p.70); y añade refiriéndose a la cita de Lévy-Bruhl, « el yo no está rigurosamente delimitado por la superficie exterior del cuerpo » (p. 57s). Sin embargo, no se trata de que el hombre primitivo “ignore su cuerpo” (p. 152), sino más bien de que se encuentra tan profundamente integrado al cuerpo social (*ayllu*, *pueblo de Israel*, *clan*, *tribu*,

etnia, especie...), al que pertenece, cuya personalidad colectiva asume (*nosotros*), y respecto del cual existe en cuanto miembro: « el individuo como especie » (Lévi-Strauss, 1962). Por consiguiente « el cuerpo *a* representa un grupo de personas, cuya realidad social no está en su cuerpo, sino en ese lugar vacío donde tienen su nombre y que corresponde a su relación entre ellos » (p. 250).

En el actual curso de la transformación antropológica de la sociedad de mercado, el *homo oeconomicus* dejaría de *ser* un cuerpo para *tener* un cuerpo; tal objetivación del cuerpo no sólo se prestará a las más diversas manipulaciones somáticas, sino que además su de-subjetización, alterará profundamente las relaciones de los individuos consigo mismos y con los otros.

Según esto, ninguna persona existe sola sino en relación social con todas las otras personas, porque la especie humana tampoco existe ni se realiza en cada uno de los seres humanos sino en « la totalidad de las relaciones entre ellos » (Marx, 1947). En otras palabras, ningún ser humano realiza por sí sólo la naturaleza o condición (especie) humana, sino únicamente en relación con la totalidad (sincrónica y diacrónica) de todos los seres humanos.

Mientras que resulta fácil percibir y entender la acción de los hombres sobre la sociedad, y cómo los seres humanos han producido sociedad y sus transformaciones a lo largo de la historia, no parece tan evidente *la producción social del hombre* o cómo la sociedad ha producido desde sus orígenes la condición humana de los hombres, como interviene en la misma acción humana y de qué manera los seres humanos, y su progresiva individualización, nunca han dejado de ser producto de la sociedad en la que existen.

Se trata de una dialéctica, que a lo largo de la historia (*diacrónicamente*) y a lo ancho de la diversidad cultural de las sociedades humanas (*sincrónicamente*) adopta fuerzas y formas diferentes: lo social, anterior e interior a la condición o especie humana, produciendo seres humanos y operando a través de sus actuaciones, y por otra parte estos a su vez produciendo y desarrollando nuevas formas de sociedad; las que también a su vez se convertirán en nuevas fuerzas sociales, que producirán nuevas condiciones y formas humanas.

En conclusión, y en este sentido, cabría sostener que si lo social constituye la esencia de la condición y especie humana, lo humano de los seres humanos es lo social.

2. « La esencia humana... es el conjunto de las relaciones sociales » (Marx).

En la misma línea de convergencia de la paleontología y antropología de Lévi-Strauss se sitúa el materialismo histórico de Marx en su concepción del hombre: « la esencia humana no es ninguna abstracción inherente a cada uno de los individuos. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales » (*Das menschliche Wesen ist... das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*) (1946). Esto significa que la esencia humana no se encuentra en cada uno de los seres humanos sino en la especie, y « en realidad » o en concreto (*in Wirklichkeit*) en el conjunto de relaciones sociales, que a lo largo de la historia y a lo ancho de las más diversas sociedades ha producido el género humano.

Lo social en cuanto naturaleza y esencia humana, en cuanto *conjunto de relaciones sociales*, nada tiene que ver con la sociedad entendida como el conjunto de individuos y donde tienen lugar las relaciones entre ellos; se trata más bien de lo social o relaciones sociales inherentes y anteriores (*proteron*, dice Aristóteles) a los mismos individuos, y a partir de los cuales los individuos se *hominizan* y se relacionan entre sí. En términos más simples, se trata de distinguir la sociedad que produce al ser humano y la sociedad que los seres humanos producen para seguir reproduciéndose.

Por consiguiente, es preciso distinguir lo social o « conjunto de relaciones sociales » en cuanto *esencia* del hombre y la sociedad, donde *existen* los hombres y tienen lugar las relaciones entre ellos. Precisar esta diferencia es importante, como se verá más adelante, ya que permite comprender cómo el hombre es producto de sociedad, en la medida que los individuos « socialmente determinados » son producidos y ellos mismos producen sociedad.

A esta diferencia se refiere Aristóteles cuando precisa que los hombres no se hacen sociales, y por consiguiente humanos, porque viven en sociedad o porque son capaces de hablar entre ellos, sino que más bien ha ocurrido lo contrario: es el conjunto de relaciones sociales lo que ha conducido a los hombres a vivir en sociedad, a desarrollar lo que será específico a la naturaleza humana: la razón y el lenguaje. La *sociedad natural* (*polis physeu*) existe en razón de una *socialidad originaria* (*prôtai koinônia*). (*Política*, 1252 b 21)

Para Marx no hay « sujetos por naturaleza independientes » y considera una ilusoria robinsonada, que los individuos hayan podido existir por naturaleza « solos y aislados », « autónomos » (1974, c. I, a). Y también en esto Marx sigue a Aristóteles quien repite que « la socialidad es por naturaleza anterior (*proteron tê physei*) al individuo » (1253 a 19s; 25s).

¿Por qué Marx en el siglo XIX denuncia, que ya desde el siglo XVI « en contra de lo que creen los historiadores de la civilización », « cada individuo

aparece desprendido de los vínculos naturales » (*erscheint der Einzelnen losgelöst von den Naturbänden*) (ibid.)? La razón es que la ideología liberal y capitalista necesitaba que los seres humanos fueran « por naturaleza individuos » autónomos y separados de todo vínculo social, y absolutamente liberados para y por el mercado, y la competitividad capitalista. El individualismo desde sus orígenes necesitaba un individuo humano producto de la naturaleza, no de la sociedad, anterior y superior a la sociedad.

De esta manera se logra que, desde el siglo XVIII con Smith y Ricardo, la dimensión social de la condición humana no apareciera como originaria (natural) ni esencial a cada uno de los hombres; en cambio se sostenía más bien que cada ser humano, « cada individuo apareciera conforme a la naturaleza en cuanto puesto por la naturaleza y no en cuanto producto de la historia » (*nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes*) (Marx, 1974, p. 34). Marx termina remitiéndose en su argumentación al « pensamiento primitivo » y a los aportes de la antropología con una fórmula muy levi-straussiana: « cuando más lejos nos remontamos en la historia tanto más aparece el individuo como dependiente y formando parte de un todo mayor » (ibid.). Cabría incluso sostener, como se mostró más arriba, que el individuo « desaparece » en las formas más primitivas o tradicionales de las sociedades humanas.

Gramsci retoma la Tesis 6ª sobre Feuerbach de Marx, precisando que « no hay *naturaleza humana* abstracta, fija en inmutable... sino que la naturaleza humana es el conjunto de las relaciones sociales históricamente determinadas » (1975, p. 429). Así confirma el gran aporte teórico del materialismo histórico a la antropología: una *esencia* (como la humana) puede tener una *realidad efectiva*.

Pero ni Marx ni Gramsci niegan la realidad del individuo, ni que « el espíritu del individuo tenga una real riqueza dependiendo enteramente de la riqueza de sus reales relaciones personales (*Beziehungen*) » (Marx, 1932, p. 136, 160). Tal planteamiento sin embargo no permite el deslizamiento de pasar de la esencia del hombre a la esencia del individuo, suponiendo que sea el individuo el que se constituye en producto de las objetivas relaciones sociales (*Verhältnisse*), las cuales perderían así su objetividad histórica y social, para quedar reducidas a las simples relaciones intersubjetivas o personales entre los hombres (*Beziehungen*).

De esta manera el materialismo histórico marxista converge con la teoría etnológica estructuralista: según ambos, el cuestionamiento antropológico no puede tener por objeto, según Sève, comprender lo propio del *hombre* sino

más bien lo propio de la *humanidad* concretamente considerada en su desarrollo histórico (2008). En este sentido toda la obra antropológica de Leroi-Gourhan aparece como un desarrollo paleontológico del postulado inicial de *La ideología alemana*: « el trabajo ha creado al mismo hombre », es decir el *homo sapiens*, la esencia o naturaleza humana de todos los hombres (1964).

En conclusión, si « el conjunto de las relaciones sociales » constituye la humanidad objetiva (y la esencia de la humanidad) de todos los hombres, será necesario analizar el lugar del individuo, su producción y su historia, como parte y resultado de esta esencia humana y del conjunto de relaciones sociales. Será importante destacar cómo el proceso de producción de la esencia humana, de su « conjunto de relaciones sociales » es simultáneamente el mismo proceso que produce el individuo y su individualización. Es decir, el modo de producción y reproducción de lo social coincide con el de producir y reproducir el individuo y su individualización.

3. La producción social del individuo y de su socialización.

Mientras que lo social o sociedad humana es « natural », el individuo y el proceso de individualización es un producto histórico de esa misma naturaleza social del hombre; es la sociedad la que produce el individuo y las formas de su individualización. Este fundamental pensamiento antropológico mantiene constante su tradición desde Aristóteles hasta Lévi-Strauss, pasando por Marx. Precisamente porque « es por naturaleza que existe toda sociedad tanto como la sociedad originaria » (Aristóteles, *Política*, I, i, 1252b), por eso mismo « el hombre es por naturaleza un animal social » (1253^a, 3s). Consecuencia de ello es que « lo social es anterior (*proteron*) a cada uno de nosotros los individuos » (1253^a, 19s); « la sociedad es anterior por naturaleza al individuo, por eso cada individuo por sí solo no es autónomo ni puede ser pensado como autónomo, sino más bien como parte o referencia de la totalidad social » (25-28).

Los *Grundrisse* comienzan desarrollando esta misma idea: « la producción del individuo individualizado fuera de la sociedad es un tal absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que conviven y hablan entre sí » (I,1 a); la que se reitera en referencia a la producción material: « toda producción es apropiación de la naturaleza por parte de los individuos dentro de, y por medio de, una determinada forma de sociedad ». Esto invita a establecer un paralelismo y correspondencia entre la producción material y la producción del individuo en las sucesivas formas de desarrollo de la sociedad humana. Es

decir, las formas que irá adoptando a lo largo de la historia la producción material se manifestarán en las formas que adopta la producción de los individuos y sus formas de individualización. No es el mismo individualismo que produce una sociedad primitiva o tradicional y el individuo producto de la sociedad del capitalismo industrial o de un capitalismo financiero y de mercado.

Partiendo del principio que el ser humano no nace *individuo* sino que deviene individuo, « la historia social de los hombres nunca es más que la historia de su desarrollo individual » (Marx, 1947). Las *formas históricas de la individualidad* son las mismas relaciones sociales, en cuanto *relaciones de producción de los hombres* y de su individuación; formas de individualidad que siempre corresponden a una determinada formación histórico social.

El intercambio, como una de las formas principales, que adoptan las relaciones sociales, constituye un factor esencial en la individuación. Son por consiguiente las distintas y sucesivas formas de intercambio entre los hombres a lo largo de la historia, las que van definiendo las secuencias y morfologías de la individuación humana. Así por ejemplo, una es la individuación en el modo asiático de producción y dominación, otra diferente en el modelo feudal.

Es evidente que la forma de intercambio inaugurada por el capitalismo supuso una nueva forma de individuación, la del « trabajador libre », según la cual los seres humanos comienzan a « liberarse » de los vínculos sociales para emprender una nueva forma de autonomía respecto de la sociedad y sus instituciones. El modo de producción e intercambio capitalistas emprende una forma de individuación, en la que el individuo está separado cada vez más del producto de su trabajo y también de la común socialidad, al mismo tiempo que la sociedad burguesa por su parte se erige frente a él como una potencia objetiva « que él pretende devorar pero que termina devorándolo » (*Grundrisse*, p.434).

Pero mientras que el capitalismo industrial producía la individuación del « trabajador libre » aunque aislado del producto de su trabajo y de la sociedad, pero que seguía unido por la clase asalariada, el capitalismo financiero y de mercado no sólo aísla los individuos de su mismo trabajo, los excluye laboralmente de la sociedad, sino que además disuelve los vínculos salariales entre ellos, individualizándolos cada vez más como consumidores y competidores en la concurrencia de todos los mercados.

En una *sociedad de mercado* (donde las relaciones de mercado sustituyen las relaciones sociales), la nueva forma que adopta la producción de individuos y su individuación, ya no se encuentra « socialmente determinada » sino

determinada por el mercado. Individualizado no socialmente sino por el mercado, el individuo deserta de la *res pública*, de la política, cada vez más incapaz de com-partir y de participar en algo común.

El ideal liberal del siglo XVIII de un individuo « desprendido de los vínculos naturales », se convierte en un programa y realidad desde finales del siglo XX, cuando los individuos emprenden una real ruptura de los vínculos naturales y relaciones sociales, que constituyen la esencia humana: 1) no hay más realidad que el individuo y sólo en él se realidad la esencia del hombre; 2) no hay más sociedad ni socialidad, que las producidas por la acción de los individuos, y que estos mismos reducen cada vez más ilimitadamente; 3) los únicos intercambios valorados son aquellos que maximizan ganancias y beneficios privados en detrimento de lo común y social; 4) los intereses y necesidades individuales se generan y satisfacen no sólo a costa de lo social y colectivo sino incluso a costa del « otro », cualquier « otro », por muy próximo e íntimo que sea este « otro ».

4. El individuo contra la esencia social del hombre.

El programa normativo del *individualismo metodológico* propio de la postmodernidad neoliberal se convierte así en el curso de las dos últimas décadas en una nueva forma de « producción destructiva » (Schumpeter, 1942/1972) de sociedad e incluso de individualidad. Siempre toda nueva forma de producción de sociedad y de individuación ha tenido simultáneamente un efecto destructivo de las formas anteriores; sin embargo esta nueva forma de « producción destructiva » determinada por las fuerzas y lógicas del mercado posee un efecto de « devastación » de las mismas relaciones sociales y condición humana de los individuos. Para Marx todo lo que impide o limita su desarrollo el capital lo « devasta » (*Verödierung*) (1969).

El mercado absoluto, dinamizado por la dominación neoliberal, ha suprimido la absoluta necesidad de someter los hombres (cultura) a las leyes de su humanidad (naturaleza); lo que a la larga acarrearía una devastación de la condición humana (especie) de los hombres (Dufour, 2007, p.328). Esta dinámica *productivo destructiva* es interna a la estructura económica del capital y por consiguiente esencial al desarrollo del capitalismo, en cuya fase actual tendría el doble efecto por un lado, de devastar las relaciones sociales y por otro lado sustituirlas o transformarlas en relaciones de mercado.

Es importante señalar que la ruptura de las relaciones sociales, « vínculos naturales » entre los hombres, no sólo no puede ser más que resultado de

grandes violencias, sino que además es generadora de violencias destructoras de la misma sociedad. Ya que si « naturalmente » la esencia del hombre es « el conjunto de sus relaciones sociales », la ruptura y destrucción de tales relaciones violenta la misma naturaleza o esencia humana.

Si « los problemas de la violencia siguen siendo muy oscuros » (Sorel, 1972), es sobre todo porque se reconoce que la violencia es *producto* de la sociedad, que al mismo tiempo *destruye* lo social. La aparente *externalidad* de la violencia respecto de la sociedad que destruye corresponde, a la vez que encubre, a su profunda *internalidad* social; pues cuanto más fuertes y estrechos son los vínculos sociales, tanto más intensa es la violencia generada en y por su ruptura.

Por otra parte, se tiende a reducir la violencia a una globalización de todas aquellas luchas y guerras, crímenes y delincuencias, torturas y ejecuciones... que pueblan y condensan el mundo actual; sin embargo todas estas violencias no son más que la parte visible de un *iceberg*. La enorme masa de violencia oculta bajo la línea de flotación de las sociedades, y al interior de las instituciones sociales, no sólo sirve de soporte a las violencias visibles, sino que es ella la que tiene efectos más devastadores desde lo más profundo de la *sociedad*, y desde lo más interior al “conjunto de relaciones sociales” de la condición humana

Esta doble representación de la violencia social en cuanto externa e interna a la misma sociedad, visible o invisible dentro de ella, corresponde de hecho a esa otra doble dimensión de lo social a la vez exterior e interior a la condición humana: lo social en cuanto *producto* del « conjunto de relaciones sociales » y de su historia, *donde* existe y se desarrolla, y lo social en cuanto *producción* de naturaleza humana y en cuanto “conjunto de relaciones sociales, de « vínculos naturales », que producen y desarrollan la condición humana de los hombres.

Este carácter estructural de la violencia en la actual sociedad de mercado, y en cuanto resultado de la *destrucción productiva* que el mercado capitalista ejerce sobre la sociedad, explica también el hecho que la *violencia circula* al interior de la sociedad y de sus instituciones sociales (pasa de la familia a la escuela, organismos educativos, profesionales o laborales, políticos...), y que dicha violencia se intensifica en la medida que acelera su circulación y generaliza la ruptura de los vínculos sociales.

Ahora bien, la *ruptura de los vínculos sociales* no significa que los individuos quedan simplemente privados de tales vínculos, sin relación entre ellos, en un estado de neutralidad inofensiva. Por el contrario, es tal ruptura de vínculos lo que vuelve violentas las relaciones entre los individuos; ya que los seres

humanos no se limitan a *mantener* relaciones sociales entre ellos, sino que *son* esencial y fundamentalmente (« por naturaleza » dicen Aristóteles y Marx) estas relaciones sociales. Por eso su ruptura los convierte en víctimas y victimarios de dicha violencia, la cual simultáneamente atenta contra su misma condición humana; y por eso también cuanto más estrechos e íntimos son los vínculos que se quiebran, tanta mayor es la crueldad y sufrimiento que generan.

Así se plantea en qué medida los individuos pueden llegar a convertirse en una amenaza para la naturaleza social o humana de los hombres. Así como « el hombre no nace sino que se hace » humano, según Erasmus (1966), de la misma manera también podrían los individuos *des-hacer* su condición humana. La ruptura del « conjunto de las relaciones sociales » no sólo produce una *disociedad* sino también una *desolación* (Arendt, 1972) de la misma condición humana, pues « la disociedad no es sólo una *causa* sino también la consecuencia de la misma disociación personal » (Génèreux, 2006, p.182).

Por consiguiente, la « di-sociedad » o ruptura de los « naturales vínculos sociales » y la « devastación » de la sociedad con todas sus instituciones, donde los hombres existen, no es más que el efecto visible de esa otra « devastación » de socialidad y del « conjunto de relaciones sociales », que constituyen la esencia invisible de la condición humana. La « desocialización de la sociedad » (*Desozialisierung der Gesellschaft*) de Honneth corresponde « desolación » de los mismos seres humanos o a la pérdida y destrucción de su socialidad natural. (Honneth, 1989).

Ese mismo individualismo individualista del *homo oeconomicus* neoliberal, que despoja a los individuos de su individualidad más personal y subjetiva, es el que también, simultáneamente, tiende a destruir *el conjunto de relaciones sociales*, que han sido génesis y esencia de la especie humana. Son las nuevas « *figuras del individualismo* » (Marx) de la sociedad de mercado (egoísta y hedonista, posesivo, competitivo y consumidor), las que *desindividualizan* al individuo moderno a partir precisamente de los tres principios de individualización en la historia de las sociedades humanas: la relación con el propio cuerpo y consigo mismo, la relación con el « otro » y la relación con la sociedad en su conjunto o *conjunto de las relaciones sociales* (Sánchez Parga, 2013, p. 104-121).

La competitividad en la sociedad de mercado deja de ser una lucha y enfrentamiento económicos, entre agentes económicos, para convertirse en una « guerra incivil » o « lucha de todos contra todos » (Hobbes); la cual no sólo rebasa los organismos o ámbitos económicos y mercantiles, para

extenderse a toda la sociedad, sino que incluso penetra y termina destruyendo todas aquellas instituciones sociales (familia, educación, trabajo, política...), que precisamente se habían constituido y consolidado para proteger a los individuos de las violencias entre ellos y con la sociedad en su conjunto.

Así pues, en la sociedad de mercado los mismos individuos están forzados a adoptar « un modelo disocietal de competición solitaria » (Génèreux, 2006, p. 27), haciendo que la competitividad se internalice en todos los individuos, que cada uno de ellos compita contra sí mismo esforzándose y forzado por una espiral desenfrenada de auto-rendimiento y auto-explotación auto-devastadores de su misma condición humana. Es la misma lógica del mercado y de la mercancía la que fuerza a los individuos a competir contra todos tanto como contra sí mismos.

Esta concurrencia internalizada, que constituye una real lucha del individuo contra sí mismo, para obtener de sí mismo un creciente rendimiento y productividad, y que adopta la forma de su propia auto-explotación, se manifiesta en un *stress* generalizado, cuyo efecto es matar en los individuos la socialidad y sociabilidad esencial de su naturaleza humana.

Mientras que en la sociedad humana y sus instituciones cada individuo tiene su lugar, en el mercado ningún individuo posee su propio lugar, que habrá de conquistar y luchar por él, y para ello habrá de abandonar su condición humana de persona para volverse *o un ganador o un perdedor*: « en un mercado se siente mercancía que deberá sobrevivir a condición de ser más fuerte que los otros o el esclavo de los más fuertes » (Génèreux, 2006, p. 130).

« *La tercera edad del capitalismo*, dominado por la maximización de la rentabilidad financiera inmediata tiene en efecto todos los rasgos de una locura colectiva. *Finalmente se manifiesta perjudicial para la mayoría de los actores concernidos – salarios, clientes, empresarios, accionistas* » (Génèreux, 2006, p. 89).

Bibliografía

ARENDT, Hanna (1972), *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Seuil.

ARISTOTELES (1997), *Politics* (Edic. Bil.), London, Harvard University Press.

BOLTANSKI, Luc & CHIAPELLO, Eve (1999), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.

DUFOUR, Dany-Robert (2007), *Le divin Marché. La révolution culturelle libérale*, Paris, Denöel.

ERASMUS (1996), *Declamatio de pueris... (1529)*, Estudio crítico y traducción de J. Cl. Margolin, Genève, Droz.

GRAMSCI, Antonio (1975), *Quaderni del carcere*, Milano, Einaudi.

GENEREUX, Jacques (2006), *La dissociété*, Paris, Seuil.

HONNETH, Axel (1989), *Kritik der Macht. Reflexionstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.

LEENHARDT, Maurice (1947), *Dokamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

LEROI-GOURHAN, André (1964), *Le geste et la parole. I. Technique et langage*, Paris, Albin Michel.

LEVI-STRAUSS; Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

MARX, Karl (1947), *Carta a Pavel V. Annenkov 28 Dic. 1946* (Publicada en *Das Elend der Philosophie*, Berlin, Dietz, Stuttgart.

- (1969), *Das Kapital. Kritik der politische Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag.

- (1969), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag, Berlin.

- (1974), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin, Dietz Verlag.

MARX, K. & ENGELS, Fr. (1932), *Die deutsche Ideologie*, (MEGA) Band 1 / 5, Berlin, Hrgsg. D. Rjazanov.

SANCHEZ PARGA, J. (1992), «Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes», en A.C. Defosse, D. Fassin, M. Viveros (ed.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, Bogotá, IFEA / Universidad Externado.

- (2013), *La transformación antropológica del siglo xxi. El homo oeconomicus*, Quito, UPS / Abyayala.

SCHUMPETER, Joseph (1972), *Capitalisme, socialisme and democracy (1942)*, New York, Harper.

SEVE, Lucien (2008), *Penser avec Marx. T. 2 L'Homme?*, Paris, La Dispute.

SOREL, George (1972), *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière et Cies.