

NOTAS

Sobre una sociología de la institución *

La aparición en Francia de este libro que centra la mayoría de las aportaciones de la Antropología cultural americana en una psicología de las instituciones sociales, exponiendo la doctrina de Abraham Kardiner, sobre la "personalidad de base", no deja de ser significativa.

Parece que con ello la influencia ejercida, sobre todo en el campo del Derecho, por la vieja "Teoría de la institución" (Hauriou, Delos, Renard, etc.), deja paso a métodos más fértiles. Esta doctrina, cuya exposición más compleja y conocida se encuentra en las obras de los juristas franceses e italianos posteriores a la I Guerra Mundial, es el resultado de una doble tradición: la metafísica platónico-aristotélica y el derecho romano.

Para el griego y el romano las instituciones eran inmutables y eternas. No se concebía su evolución, sino sólo su "tradición", su entrega como algo acabado, como "la herencia de instituciones del pasado escrupulosamente mantenidas en la forma en que fueron recibidas" (Collingwood). La polis, dice Isócrates, no puede morir. Y para Tito Livio el senado, la legión, los augurios, han permanecido siempre iguales desde el origen milagroso de la "Roma eterna".

La teoría francesa de la institución une a la metafísica sustancialista el empleo de la analogía; aplica a las instituciones seculares la visión que San Pablo tenía de la Iglesia, como "extensión de la Encarnación". Así, para Hauriou la "revelación" de la idea objetiva a un "fundador" y su "encarnación" en el medio social, definen la institución. Las ideas son absolutas, inmutables, platónicas, actuando como fuerzas a la manera del "élan vital" bergsonianos. La concepción proudhoniana de la historia-revelación se une en él a un individualismo colectivo, desfalleciente, liberal a veces, cristiano otras, y a una filosofía

* Mikel DUFRENNE: *La personnalité de base, un concept sociologique*. Presses Universitaires de France Paris, 1953.

de la adaptación antievolucionista, que postula la trascendencia. Las instituciones se adaptan a las ideas porque, como afirma Aristóteles, "nada de lo que está en potencia pasa a acto sino en virtud de alguna cosa que está ya en el acto".

A pesar del apogeo de esta tendencia entre los juristas, las corrientes históricas y evolucionistas habían conducido ya a resultados antagónicos: "La reflexión sobre las formas de la vida humana —dice Marx— (*Capital*, I, 83 ss.), así como su análisis científico, abre un camino contrapuesto al de la evolución real. Comienza "post festum" y, por ello, con los resultados del proceso de la evolución completamente terminados. Las formas... presentan ya la firmeza de formas naturales de la vida antes de que los hombres traten de darse cuenta, no del carácter histórico de tales formas, que estiman más bien invariables, sino de su contenido".

La institución, como todo valor del pensamiento y de la cultura es algo rigurosamente histórico, carece de un origen definido y de una clara identidad. Con el historicismo queda planteada la alternativa actual de la teoría de la institución: o ésta es un sistema sustantivo, una entidad esencialmente estática o se diluye en cuanto momento indiferenciado del curso histórico.

La realidad institucional es vista, pues, con escepticismo. Las instituciones se disuelven en puras "decisiones" ante "situaciones de excepción" O se consideran como potencias sustantivas, como una "fuerza impersonal" mas (una "causalidad" para Dufrenne), un "principio de regimentación" (Mac Iver, *Comunidad* p. 182), entre los que configuran rígidamente el horizonte de la situación humana respecto del poder superior de la causalidad mecánica propia de nuestra civilización o del "dirigismo" de las nuevas formas de ingeniería social. La libertad no es ya, como para Hauriou, "la conformidad espontánea al orden y a la ley". (*Principios*, p. 58.)

Esta es la realidad que expresa el Comandante en Jefe de *A. Fable*, de William Faulkner, la víspera de la ejecución del cabo, inspirador de la rebelión: "Somos, quizá por propia elección, dos sistemas elegidos, postulados, de todos modos y en cualquier circunstancia, no tanto para defender como para poner a prueba dos posiciones antagónicas, que no por culpa nuestra, sino por la pobreza y mezquindad del terreno en que se encuentran, deben luchar, y una de ellas perecer. Yo, campeón de este mundo terrenal... Usted, campeón de un reino esotérico de infundadas esperanzas humanas y de su infinita capacidad, desapasionada de irrealidad" (*A. Fable*, Chatto and Windus, Londres.)

La consecuencia de la transformación historicista de la vida en una sucesión de instantes es la sustitución de las instituciones por situaciones de excepción, o usando la terminología de la filosofía política clásica, por "estados de necesidad", del "mundo prosaico" por el "mundo heroico" (Hegel). Y en la medida en que existen instituciones para un historicismo consecuente, no son sino "el hueco que dejó un hombre superior con su generosa, creadora actuación" (Ortega).

Pero un mundo de héroes es un mundo lleno de sorpresas, de incoherencias, inseguro. Y el mundo humano es un mundo prosaico, el resultado de considerar la realidad como algo coherente o la creación de la coherencia de esa realidad, de una integración. "La fuerza impulsora de la mente humana —dice Susanne Langer (*Philosophy in a New Key*, p. 128), es el miedo que engendra, ante la confusión del mundo, una petición imperiosa de seguridad, la exigencia de una *representación (picture)* del mundo que abarque todas las experiencias y dé a cada individuo una orientación en medio de las aterradoras fuerzas de la naturaleza y la sociedad.

La integración coherente de la realidad supone el establecimiento de una normalidad o estabilidad. Y estabilizar no es sino un modo de fundir las innumerables impresiones de grupos de fenómenos en una relativa uniformidad (Pittaluga, V. Temperamento, carácter y personalidad), en una serie de sistemas de seguridad biológicos, psicológicos y sociales. Tal es la personalidad, la naturaleza humana, que Dufrenne considera como supuesto de todo estudio de las instituciones. Esta es, como afirma Horace M. Kallen (en su artículo *Self Preservation*, de la *Encyclopaedia of the Social Sciences*), una integración de las actividades corporales en torno a una imagen que es más que nada un ideal, una inclinación a seguir, que un estado que mantener.

Y en la sociedad es la institución, en su función organizadora, la que hace de este mundo algo social y no monádico. (Hamilton, véase su excelente artículo sobre la Institución en la citada Enciclopedia).

Uno de estos sistemas de seguridad constituye lo que Kardiner primero y Dufrenne después, denominan "personalidad de base": el fundamento psicológico común a todos los miembros del grupo, sobre el que se perfilan los rasgos individuales y que puede describirse abstrayendo estos últimos.

La idea de que toda integración supone un proceso psicológico, un cierto grado de "identificación" (no necesariamente consciente), es la contribución más fecunda del psicoanálisis a la teoría de la institución, y ha sido recogida tanto por Kardiner como por Dufrenne. La institución se convierte así en el mecanismo regulador de los "esquemas de comportamiento", con los que puede identificarse un actor determinado y cuyos límites son la anormalidad y el delito.

La "identificación" puede ser concebida de tres maneras distintas:

1) como una *identificación simbólica*, sacramental (comunión). Se recurre para la integración a sustituir a un objeto por otro: el simple territorio o una bandera pueden encarnar a la Patria, o incluso frases hechas como el "Rhin como frontera", "los valores del espíritu", tienen una función integradora. Lo mismo ocurre con el irredentismo.

2) como *incorporación*, como la identidad de cada parte de un todo respecto a sí misma. Así ocurre en la teoría aristotélica de las instituciones. Hay un "lugar natural" de cada

miembro de la institución concebida como organismo. La mujer en el matrimonio, el ciudadano en la polis, el esclavo en la familia, tienen un "lugar propio" por "naturaleza". Tal es el fundamento de la teoría de la institución matrimonial en San Pablo. Sin esta referencia al "lugar natural" sería imposible comprender, por ejemplo, la posición ocupada por la mujer en el matrimonio occidental casi hasta nuestros días. Seguridad es preferir lo permanente a lo momentáneo, incluso en el amor. Y la idea de "lugar natural" es esencialmente estática. Las instituciones son organismos cerrados e inmutables; no hay evolución, sino ciclos. De ahí que la institución sea una "incorporación" que tiene carácter escultórico.

La integración institucional no se "representa", sino que se "presenta" como algo dado. Mientras para la sociología actual, como pone de relieve Dufrenne, "lo social no se limita a la presencia del otro" (p. 52), en la polis griega ausencia equivale a inexistencia, puesto que la comunidad de cuerpos presentes excluye toda idea de representación. No se concibe una sociología de la soledad. Incluso la fama se hace presencia física en la por Polibio considerada importantísima institución romana de "personificador" o "imitador", que junto con otras ceremonias funerarias aseguraba la presencia del difunto en la comunidad. (v. *Greek Historical Thought from Homer to the Age of Heraclius*, A. J. Toynbee, Editor, Londres, 1950: *A circumvention of Time*, Polybius, bk. VI, chapters 52-10-54-4.)

Y es que para la metafísica greco-romana el cambio, la invención, la "desviación", son accidentales; lo esencial es la permanente "imitación" de los arquetipos.

Para la teoría moderna identificación no es incorporación. Como afirma W. H. Hamilton (en el art. antes mencionado), "el método lógico de inclusión y exclusión, la lógica de clases, no puede explicar a la institución, ni en su perspectiva ni en su detalle". "La institución no se presenta como algo dado, sino que se "representa". (Dufrenne, p. 54.) La idea de representación proviene de Durkheim, que "creía —dice Bouglé (Artículo Durkheim en la citada Enciclopedia)— que debía establecerse una psicología especial, que tomara en cuenta las acciones y reacciones entre las conciencias individuales, así como la síntesis producida por su unión".

Se parte de un criterio funcional, incluso se emplea por los autores la terminología de una función teatral. La identificación es una representación. Y al "lugar natural" sucede un espacio relativo referido a un "suceso". Así, para Whitehead "la esencia de un organismo es ser una cosa que funciona y se extiende por el espacio". Mientras la "incorporación" era, por lógica immanente a la idea de sustancia, algo total y definitivo, no ocurre lo mismo con la "representación". "Es un rasgo distintivo de los sistemas de acción social —sostiene Talcott Parsons (*Essays on Soc. Theory*, p. 230)—, el que en la mayoría de las relaciones el Actor no participe como una entidad total, sino sólo en virtud de un "sector" dado y diferenciado de la totalidad de su acción".

La institución es el mecanismo que fija el "repertorio" de "papeles" (*roles*) —sectores de acción social— con los que un sujeto puede identificarse. Pero la simple identificación con un "papel" o "esquema" no basta para que pueda hablarse de una institución. Un "papel" puede no ser sino la forma relativamente estable, pero no institucionalizada, de conducirse un individuo ante una determinada situación. Así, el instinto de conservación, *el conatus sese conservandi*, de Spinoza, es un sistema de seguridad individual, no una institución. Su estudio corresponde a la Psicología. Como afirma Linton (cit. por Dufrenne, p. 221): *ces particularités (individuelles) dit-il, ne peuvent être classées comme parties de la culture, mais elles sont cependant d'une extrême importance pour le dynamisme culturel, "parce qu'elles sont toujours le point de départ de ce qui plus tard sera incorporé dans la culture; il y a toujours quelque individu qui est le premier à découvrir, inventer ou adopter une nouveauté"*. El autor no distingue, sin embargo, conducta individual, sistema integrador individual (la personalidad, por ejemplo) y sistema colectivo, ni la elusión de los sistemas colectivos, que es el fundamento de toda dinámica social; ni la elusión, el acoplamiento de los sistemas individuales en la institución.

La personalidad de base es el más abstracto y general de los sistemas de alusión. Para Kardiner es sólo una aproximación, un conjunto de características psicológicas que expresan la acción sobre la naturaleza humana de ciertas instituciones y determinados esquemas culturales. Dufrenne va más lejos y vé en él un reflejo psicológico de la unidad de la cultura.

Parece cierto, desde el punto de vista histórico, que el reconocimiento de los sistemas individuales, sobre todo de la "elusión", sistemática o no, de la conducta colectiva es un producto posterior de la cultura. Incluso los actos esporádicos de "elusión" son raros; el primer testimonio que poseemos lo constituye una fuga. Y en este caso la elusión se presenta en la narración egipcia de Sinué como una anomalía vinculada a la anuencia. Sólo se encuentra una explicación posible a esa sustitución de la seguridad colectiva por una conducta propia, no enajenada: la enfermedad. Un individuo es normal en la medida en que se integre en un sistema de seguridad social y este sistema es el definidor, cuando no el creador de la normalidad. La normalidad es un producto institucional y el individuo normal sólo puede darse en instituciones. Tal es el sentido real del "*nulla salus extra ecclesiam*", de San Agustín.

El problema fundamental de toda integración es el de la relación y acoplamiento de los distintos sistemas, incluso actitudes, individuales y colectivas. El propio Dufrenne (p. 201) lo intuye: "*la relation entre personnalité de base et caractère individuel est encore obscure*".

En este sentido, para Scheler la conducta individual representa una "intrínseca formación por negatividad", y de Tocqueville, ve profundamente que el sentido del individualismo

moderno está en un "apartarse". (*De la démocratie en Amérique*, vol. III, libro II, cap. II.)

La aplicación de la idea de sustancia al problema planteó como constante en la historia de Occidente la cuestión de la coexistencia entre sistemas individuales y colectivos, con su correlato teórico: la pugna individualismo-colectivismo. En la *Política* de Aristóteles la verdadera sustancia es la institución; el individuo sólo es un accidente. Por eso no se concibe un sistema de seguridad individual: "el que vive fuera de la sociedad *por organización* y no por efecto del azar, es, ciertamente, o un ser degradado o un ser superior a la especie humana". (Libro I, cap. I.)

Con los sofistas, y sobre todo los atomistas y Epicuro, la sustancia es el individuo. Sólo Antístenes se aproximó a la consecuencia lógica de esta situación: la supresión de las instituciones implicaba la de las necesidades. Lo que no vio Antístenes es que la única actitud individual, cuando se aplica en política una concepción sustancialista, es el suicidio. Hasta nuestros días el individualismo se planteó el problema insoluble de la comunicación entre esencias incommunicables. Epicuro y su escuela concibieron para salvar las instituciones un "contrato de seguridad de todos contra todos" (Burckhardt), que en el fondo sólo podía ser garantizado por una instancia superior. Por eso Leibnitz, el más lógico de los individualistas, acudió a la armonía preestablecida. Pero los sistemas individuales seguirían teniendo una base precaria mientras subsistió la idea de sustancia: la consecuencia lógica de ésta es la afirmación de un único sistema de seguridad total, como la polis o el *corpus mysticum*.

El problema sólo puede ser resuelto por una ciencia social que recurra a una lógica de relaciones. Pero la ciencia social no puede prescindir del hecho, puesto de relieve por Hegel, de que la genuina individualidad supone el triunfo de lo heroico sobre lo prosaico. El problema de la individualidad en la democracia estriba en que ésta requiere, como toda forma social viva, no cristalizada, un cierto grado de inseguridad e inestabilidad; en definitiva, de heroísmo.

Integración implica acción conjunta, co-acción (de *cogere*, juntar a la fuerza). Toda unión supone en el mundo social, al igual que en el físico, un determinado sistema de fuerzas. Como dice H. M. Kallen (art. *Coertion*, de la Enciclopedia antes mencionada): "una sociedad sin coacción es inconcebible. La coacción tiene lugar siempre que dos o más organismos viven juntos". Coacción supone manejabilidad, instrumentalización. Pero ésta debe ser funcional —el uso instrumental y recíproco de los elementos de la institución— y no metafísica. No se trata de una unidad inmanente de destino o de fin, como para Aristóteles, para el que "un ser no tiene más que un sólo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo". (Pol. lib. 1, cap. 1.)

El hecho de que la institución sea sólo uno de los sistemas de seguridad en que puede ser subdividida nuestra cultura (Malinowski) y de que, como destaca Ortega: "una institución

no empieza ni termina realmente en su propio perfil jurídico, sino que empieza y termina, se apoya, regula y nutre en otras fuerzas sociales" (Obras completas, VI, 106), es el mismo que lleva a Dufrenne a considerar la "cultura" o la "sociedad" como sistema social general, proyección objetiva de la personalidad de base, a la que referimos la seguridad. La cultura es un sistema de seguridad (Ortega), que asegura "un nivel de vida" o "nivel de seguridad", que existe cuando "nuevas necesidades y nuevos imperativos son impuestos a la conducta humana (Malinowski, *Una Teoría científica de la cultura*, p. 50), pero que en sí es consustancial a la cultura misma.

La idea de un "nivel de seguridad", "nivel cultural de vida" o "nivel histórico", puede servir de punto de partida a una dinámica de la institución, porque como dice Ortega: "la vida puede tener altitudes diferentes". (IV, 156.) La desintegración de los sistemas adopta la forma de una caída. Incluso para ese sistema individual, que es la personalidad, "caer —dice Susanne Langer (ob. cit. p. 120) ...es el terror mismo, la primera forma definida de inseguridad, incluso de muerte. Durante nuestras vidas hablamos de la desventura como una "caída"; caemos en manos del enemigo, caemos en desgracia, en una situación difícil". Este es el fundamento en los sistemas sociales de expresiones, como "decadencia", "no estar a la altura de los tiempos", "grandeza histórica", etc.: su referencia a diversos niveles funcionales de seguridad.

Otro hecho que Dufrenne pone de relieve, es que toda cultura se realiza mediante una "elección" de instituciones. Pero el simple hecho de la elección implica la valoración del orden establecido, como lo selecto, una selección. A ello contribuye la aversión al cambio. Sin embargo, en que este orden pueda constituir una "solución preferida" entre determinadas posibilidades y no un "único remedio", descansa el fundamento de lo que Ortega denomina "vida como libertad". Esta no es el resultado, como pone de relieve Ruth Benedict, de una integración mística", de un *ethos*" o *Volkgeist*, sino de la resolución de todos los elementos y relaciones en una unidad funcional. (Cfr. E. Tierno Galván, *Sociología y Situación*.)

El afán humano de seguridad tiende a considerar esta unidad funcional, que es sólo relación entre elementos, como una entidad ideal: un orden. Un conjunto empírico, como el feudalismo o el capitalismo, reciben así sacralidad histórica, como oficio o status ordenado por Dios o como instrumento finalista e inmanente del bienestar social. El orden es la idealización del funcionamiento sin roces de la constelación de instituciones sociales y de la acción recíproca de los individuos. Su propia existencia cristaliza en valores de eficacia, coherencia, belleza y moralidad. Y es que el orden sólo puede ser valorado, comparado, desde otro orden. En realidad un orden, como dice Helmut Kuhn (Cfr. su obra *Encuentro con la nada*), no es sino "un sistema de signos concebido como rasgo estructural de la realidad": comunicación.

La comunicación crea un mundo psicológico significativo,

el mundo tribal de la propia cultura y otro desconocido o irreal, que está más allá. (Sapir, v. su obra *El Lenguaje* y sus artículos en la Enciclopedia antes mencionada). La institución, sigue diciendo el mismo autor, es "una estructura de entendimientos totales o parciales entre los miembros de las unidades organizadoras". Pero Sapir no ve que la institución, como forma social viva, no puede ser nunca "*a complete understanding*". Un entendimiento total supondría su cristalización, su inmovilidad, su muerte.

La comunicación tiene su dirección, sus relaciones de ascendencia, condescendencia y obediencia (*ob-audire*, salir al encuentro), su entropía y su espacio. Este espacio no es una categoría absoluta, sino una referencia a un interés. La institución es, pues, una "abstracción de miles y miles de actos comunicativos, que tienen en común ciertas características permanentes de referencia" (Sapir), es decir, una función. Consiste en una serie de respuestas a estímulos que tienen por fin lograr un cierto grado de adaptación. La aproximación o diferencia que se consiente es la tolerancia. Los límites de la tolerancia en la institución "se detienen en el punto en que la identidad del establecimiento mismo se halla amenazada". (H. M. Kallen.) Las variaciones en la intolerancia reflejan aumentos y disminuciones en la percepción del peligro para las instituciones sociales y políticas. Pero depende también del contenido significativo de la institución y de la mayor o menor flexibilidad para adaptarse a nuevas situaciones. Un "ambiente estrecho", "un mundo mezquino", una personalidad "simple", "rígida", "poco flexible", será necesariamente intolerante por su incapacidad para integrar lo novedoso. Este es el principio de la desintegración de todo sistema orgánico, individual o colectivo.

JOSE FERNANDEZ DE CASTILLEJOS