

BREVE INDAGACIÓN SOBRE AGRESIVIDAD Y JERARQUÍA.

A brief inquiry concerning aggressiveness and hierarchy.

Juan Brando (Universidad Nacional de Lanús)

alejandrobando@yahoo.com.ar

Recibido: 07/2017.

Aprobado: 11/2017.

Resumen

Este trabajo pretende reflexionar acerca de la vigencia de relaciones de agresividad y jerarquía en las sociedades humanas, y se sitúa en un marco teórico que se sirve de las aportaciones de la filosofía, la antropología, la etología y la teoría social.

Palabras clave: AGRESIÓN- JERARQUÍA- ANIMALIDAD- CONTROL SOCIAL- CAMPO.

Abstract

This paper aims to reflect on the validity of aggression and hierarchy relationships in human societies, and placed in a theoretical framework that uses the contributions of philosophy, anthropology, ethology and social theory.

Key words: ANIMALITY- AGRESSION- HIERARCHY- SOCIAL CONTROL- SOCIAL FIELD.

Debemos pensar mucho en la aseveración de Ricardo Maliandi según la cual se considera que la Antropología Filosófica es un área del saber perimida y que ha dado todo de sí. A falta de alguna explicación alternativa podemos suponer que esta imputación se debe a la tendencia general de la Antropología Filosófica a seguir una orientación meramente especulativa, es decir, a no tratar con el debido medro a ciertos conocimientos especiales, procedentes, por ejemplo, de la Antropología Cultural o la Paleoantropología. En efecto, los programas de Antropología Filosófica en las Escuelas Superiores suelen desfilan por las concepciones de autores de diversas tradiciones, cuyas concepciones sobre el Sujeto están, valga la expresión, enlazadas –a menudo con una coyunda muy rígida- a sus teorías sobre la realidad. Habría que pensar que tal Antropología, que atiende casi con exclusividad a lo que ocurre con el hombre en la sociedad occidental modernizada, resultaría insuficiente a la hora de pensar ciertos aspectos del relativismo cultural, ya que, como lo ha advertido según creo Bruno Latour, es posible que existan emergencias o “híbridos” que escapen a su afán clasificatorio, y partes enteras de realidad que se resistan a entrar en el lecho de Procusto de sus sustantivaciones. Me atrevería a decir, incluso, que es de parte de esta Antropología Filosófica estándar una insuficiencia el no observar las relaciones del hombre con la animalidad y los procesos de domesticación, en la medida en que eso podría ilustrar acerca de cómo la vida de la especie *Homo Sapiens* está determinada por su situación en lo que Kenneth Boulding ha denominado la “sociósfera”.

Así, la disciplina que evaluase críticamente las nociones antropológicas en términos filosóficos, llámese Filosofía de la Antropología o como se quiera, debería remitirse a la pregunta “¿Qué es el hombre?”, de la que nos hemos ocupado en otro lugar. Kant se hubo planteado esta pregunta, probablemente, en términos de Ilustración, y en atención a las obligaciones del Hombre con respecto al destino del mundo y las expectativas que pudiese tener para la vida futura. Pero esta pregunta, que por su inspiración escatológica parece estar al final, podría referirse también al principio, puesto que, en mi modesta opinión, no habría que soslayar que, según Kant, lo que se expresa en la Historia y lo que se expresaría posiblemente en un fin término de los tiempos históricos estaba ínsito en la Naturaleza. Esto podría conferir un alto sentido

a la afirmación, cara al marxismo, de que el Hombre es un Ser Natural. El reino de la Libertad (su guía para la progresiva conquista de perfección moral), no sería algo que contraviene o se escinde de la Naturaleza, sino que de alguna forma lleva a cabo las líneas previstas en ella.

No se trata en verdad de que haya que dejar de hablar del Hombre en términos de Metafísica y de sociedad occidental modernizada, sino de que no se puede, al menos sin controversia, entender que ese Hombre es la mostración o el *canon* de algo así como una “naturaleza humana”. Y eso precisamente porque el concepto de “naturaleza humana” está unido a lo que en cierto argot se llama *Nurture*, o bien educación, cultura o formación. Cualquier hombre es un ser cultural, independientemente de cuál sea su cultura particular. El problema estriba en que la serie de creencias y supersticiones que afectan al hombre en la sociedad occidental modernizada podría influenciar la teorización que los estudiosos occidentales llevasen a cabo sobre la cultura propia y la ajena, lo que ocasionaría, en efecto, una distorsión irrebasable al momento de discernir cuales son los elementos comunes que hacen que un hombre sea Hombre, por caso, cuales son los grados y formas de intervención sobre el medio natural, y qué tipo de conjeturas sobre el sentido oculto del mundo exterior, indican que un ser humano está socializándose en una forma humana. Es cierto que la sociedad occidental modernizada es la única capaz de autocomprenderse y comprender a otras (al menos, parece ser la única que ha puesto en esta empresa un poco de empeño) pero el observador de otras culturas (digamos incluso el observador de *la* cultura) no deja de ser un individuo formado en una cultura particular, plegado a determinaciones sobre las que no tiene un poder de oclusión o contravención. Habría que afirmar que si alguien puede realmente ver la cultura desde afuera, es un animal o un dios.

Quien observe en calidad de experto a la cultura occidental modernizada –desde luego, habiéndose formado en esa propia cultura- puede observar que hay en ella fuerzas que oprimen al individuo con lo que P. Bourdieu llamaría una “violencia considerable” y cuyo descubrimiento ha motivado las largas y prolijas reflexiones de Herbert Marcuse acerca de la violencia en la sociedad opulenta, y las consecuencias (funestas desde punto de vista de la felicidad social) de los procesos de “represión excedente”.

Aunque podría decirse *prima facie* que la cultura occidental presenta un grado más alto de violencia que otras, hay que advertir enseguida que este tipo de afirmación es controvertible, puesto que no hay un rasero para medir los grados de violencia de las diversas formaciones culturales, y a veces, ni siquiera una definición unívoca de lo que se llama “violencia”.

La incorporación de elementos del estudio del comportamiento animal al tratamiento de la sociedad humana trae consigo sin embargo acerbos inconvenientes. La agresión y la violencia como rasgos acusados del comportamiento han sido la vía principal por la que se ha llegado a configurar esa área de estudio. Investigadores como R. Dart y escritores como Konrad Lorenz, Anthony Storr, Karl Mackal y otros, han tratado de confirmar a partir del escrutinio de la conducta animal, sus propias presunciones sobre la innata agresividad de la especie humana. Lorenz y sus seguidores se han basado en el parecido funcional de los comportamientos de agresión en los animales y en el hombre, y esto ha servido para que algunos psicólogos den por sentado que la agresividad humana tiene su origen en un *arousal* o trasfondo fisiológico de expresión. No abundaremos ahora sobre esto. La cuestión reside en que si se considera a las diferencias entre hombre y animal como esenciales, no puede pensarse que el comportamiento humano (incluido en él la agresión, aunque se deslinda ésta para su conocimiento) sea una reedición del comportamiento de cierto tipo de animales, por ejemplo, los primates.

Este argumento se desmantela en dos partes. Primero, no está probado de ninguna manera que los primates sean agresivos, más bien es algo que depende del lente del observador. Hay quienes afirman, por ejemplo, que los gorilas son las criaturas más dulces y pacíficas sobre la tierra. Segundo, aún cuando fuesen agresivos, ¿Cómo podría probarse que eso tiene alguna implicancia en el comportamiento agresivo de los seres humanos?

Algunos textos de Ashley Montagu se consagran, no solamente a enunciar las formas en que se deslizan las inferencias no probatorias con respecto a esto, sino incluso a sugerir que esas ideas son funcionales a un sistema social basado en la explotación de los desfavorecidos, la agresión y la competencia. En efecto, parece que ciertas declaraciones sobre la “lucha por la existencia” estuvieran a la base de los comportamientos propios del sistema social capitalista, promovidos como un

individualismo acérrimo y una agresividad que evoca la “naturaleza de dientes y garras teñidos de sangre”. Marcuse admite que lo que él llama la sociedad industrial avanzada “intensifica la lucha por la existencia, precisamente cuando sería posible suprimirla”¹ Entonces toda la garrulería acerca de la *Struggle for Life* estaría naturalizando una situación que bien podría, cambiando las circunstancias, ser de otro modo. Todos tenemos la sensación de que la sociedad industrial avanzada es un escenario de hostilidad, aunque no podamos expresarlo en los términos precisos y elocuentes de Marcuse. Pero no hay motivos suficientes que nos fueren a admitir la idea dogmática de que esa lucha por la existencia es algo inherente a las sociedades humanas e imposible de evitar o revertir.

Es dable pensar no obstante en el hecho de que existen relaciones de supremacía y subordinación en la sociedad animal y en la humana, aún cuando, como lo ha sabido expresar David Barash, las actitudes de sumisión que se observan en el mundo animal nos resultan absolutamente desagradables. Los seres humanos pueden ser educados para obedecer a la autoridad y reconocer la prelación de otros, pero es difícil que estén muy predispuestos a rendir pleitesías o lisonjas a otros de forma injustificada: obra en ello una cierta concepción de la dignidad que parece estrictamente cultural.

El asunto que hay que atender aquí es cómo y por qué se dan ciertas relaciones de dominación entre los hombres y si las causas de esto pueden estar relacionadas con algún tipo de atavismo. Esto tiene que ver con la deliberación de si acaso puede hacerse una trasposición legítima entre el comportamiento social del animal y del hombre. Paul Chauchard sugiere que

La imposibilidad de separar la sociología humana de la sociología animal no reside solamente en una perspectiva histórica, sino también en el hecho de que el progreso humano no ha eliminado totalmente en el hombre los diversos estadios precedentes de la sociología: el hombre inventor de usos y de leyes, con su conciencia reflexiva, se imagina erróneamente que todo en él se explica por la conciencia.

¹ H. MARCUSE, *La sociedad industrial y el marxismo*, Buenos Aires, Quintaria, 1969, p.58.

no obstante más adelante acepta que “el hombre no puede volver a ser animal: al abandonarse a sus viejos instintos no sigue a la naturaleza, sino que se perversa y convierte, voluntariamente o no, en bestia.”²

De resultados de esto parece que el establecimiento de jerarquías y desigualdades y la competencia desahogada en la sociedad humana no fuese consecuencia de algún tipo de continuidad con la sociedad animal, sin un constructo artificial que, en todo caso, puede utilizar la referencia al mundo animal como un subterfugio para su legitimación. Como señalaba Ashley Montagu:

Esta es la concepción que tiene de la vida el hombre moderno: cada uno para sí y, si es necesario, contra sus semejantes...en el mundo occidental, cada hombre ha llegado a estar solo, como “una isla completa en sí misma”, pues si uno no es para sí, ¿Quién lo será? La competencia es la ley de la vida, ¿No lo han demostrado acaso los hombres de ciencia? Por consiguiente, competimos. Esta visión de la vida es peligrosamente falsa. Y, sin embargo, motiva en gran parte la conducta de la mayoría de las personas del mundo de occidente, y ha llevado al hombre al lamentable estado de conflicto personal, interpersonal e internacional en que hoy se encuentra”³

Y en otra de sus obras describe que:

La *supervivencia del más apto* fue para los potentados industriales la inspiración y justificación inmediata de sus políticas y acciones: por una parte, el crecimiento explosivo en la industrialización de la sociedad, que naturalmente fue visto por los beneficiarios como ‘progreso’; por otra parte, aprobación social de las cualidades personales que hacían esto posible: ambición personal, codicia, auto-engrandecimiento, competitividad, explotación de los demás e indiferencia para con las desdichas de estos.

Y más adelante:

la amplias consecuencias sociales de esta doctrina son bien conocidas: terrible pobreza y enorme prosperidad codo a codo; baja esperanza de vida y alta mortalidad infantil y materna entre los pobres, educación limitada a las “clases superiores”, trabajo infantil, crueldad con

² P. CHAUCHARD, *Sociedades animales, sociedad humana*, Buenos Aires, Eudeba, 1971, pp. 117-119.

³ A. MONTAGU, *¿Qué es el hombre?*, Buenos Aires, Paidós, 1966, p. 25-26.

los prisioneros, y todo ello explicado por la cómoda creencia de que las víctimas del sistema debían culparse a sí mismas de su miseria.⁴

Es innegable que las alusiones a la sociedad animal como forma de ilustrar las relaciones de dominación entre los seres humanos ejercen una gran atracción, pero Heilbroner afirma que

La única razón por la cual la semejanza con la 'dominación' animal continúa siendo atractiva es la necesidad de explicar por qué esta desigualdad, que en su totalidad pone en desventaja a la mayoría, ha aparecido en cada rincón del globo terráqueo, desplazando a las estructuras sociales igualitarias de grupos, consideradas por los antropólogos como la formación social originaria. Si la preponderancia de la dominación en las sociedades humanas no puede, sin un tosco antropomorfismo, adscribirse a las tendencias 'animales' residuales, debemos reconocer que este estado de cosas de absoluta importancia histórica se debe explicar sólo por características humanas.⁵

Heilbroner busca una posible vía de explicación en la infancia humana y el proceso de separación psíquica de la madre, por la cual los individuos adquieren tendencias a mandar u obedecer. Pero el autor admite que hay asuntos que quedan en las sombras, por ejemplo "que el poder organizado no es un aspecto universal de la historia humana sino una condición que sólo apareció cuando surgieron los primeros estados a partir de la formación social primitiva de la humanidad"⁶

En rigor, no se sabe por qué existen escalas sociales entre los hombres, aunque es indudable que una propensión a la búsqueda de prestigio lleva a muchos a querer ocupar los primeros lugares. Seguramente hay hombres que se sienten reconfortados por el aprecio más o menos sincero o impostado que le pueden ofrecer sus semejantes, y una posición de poder los habilita para obtenerlo. Hay pensadores como S. Andreski que han advertido sobre el peligro de que los buscadores inmisericordes de poder accedieran a puestos de decisión en los estados políticos, y se ha especulado con la posibilidad de que esos

⁴ A. MONTAGU, *La Naturaleza de la Agresividad Humana*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 48-49.

⁵ R. HEILBRONER, *Naturaleza y lógica del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1989, p. 42-43.

⁶ *Ib.* p. 44.

temperamentos excesivos tengan algún tipo de influencia en la marcha de las naciones a la guerra. De ser así, la guerra exterior sería una expresión de las taras de la propia formación social.

Lo que no podemos dejar de advertir es que la sociedad animal con sus formas de dominio es muy eficaz en la consecución de la paz social y el pronto allanamiento de los conflictos, mientras que comparativamente la sociedad humana presenta una gran inestabilidad y vive una constante agitación y cambio en las relaciones de dominio. Esto podría llevarnos a colegir que hay una natural resistencia de los seres humanos a ser sometidos por otros y que la preponderancia ajena es algo que no se soporta mucho tiempo. Pero deberíamos esperar un poco antes de hacer este tipo de confirmaciones. La antropóloga Florinda Donner se sintió impresionada por la violencia que acompañaba las relaciones de prestigio entre los indios *Waika*, y escribió “me decepcionaba que el hermano de Arasuwe fuera considerado un gran chamán. Lo había visto golpear a su mujer en dos ocasiones.” Pero cuando Donner quería plantear ciertas objeciones al sistema de relaciones de justicia, las respuestas que recibía eran de una fuerte recusación, como se aprecia en el siguiente diálogo:

—...Voy a hechizar a la mujer que hizo el amor con Etewa en la fiesta- confesó con una amplia sonrisa.

—Tal vez deberías preparar una poción para Etewa también- observé, examinando su rostro. Su cambio de expresión me tomó por sorpresa. Su boca se cerró en una línea recta y sus ojos se estrecharon, mirándome- Después de todo es tan culpable como la mujer- balbucí en tono de disculpa, inquieta por la dureza con que me contemplaba.

— ¿No viste con qué desvergüenza lo tentó esa mujer?- preguntó Ritimi con aire de reproche- ¿No viste con qué vulgaridad se comportaron todas las mujeres visitantes?- Ritimi suspiró, casi cómicamente, y añadió con un desencanto no disimulado- A veces eres muy estúpida.⁷

Vemos en efecto que, cuando se quiere subvertir el orden de interpretación de ciertos hechos, se considera un acto de lisa y llana estupidez. La cultura propia parece adquirir una densidad tal que hace que a veces se repunte al antropólogo como alguien ignorante al que se compadece, y que pregunta y cuestiona porque

⁷ F. DONNER, *Shabono*, Buenos Aires, Emecé, 1990, pp. 105-106.

no sabe cómo son las cosas. Es probable que se piense lo mismo de alguien que ponga en tela de juicio las relaciones de liderazgo en la cultura occidental. Lo llamativo es que, en este último caso, los propios occidentales son los que impugnan el estado de su formación social y denuncian su opresión. El avance de la racionalización tecnológica y burocrática es engendrador de nuevas situaciones de injusticia, conculcación e inequidad que son enfrentadas y a veces revertidas. De esto redunda una velocidad en el cambio social que no tiene parangón entre las sociedades conocidas. Semejante situación hace pensar en la existencia de una importante brecha entre el sistema de creencias de los individuos y la forma en que es, de hecho, la organización social. Muchos occidentales tenemos una serie de ideas más o menos vagas acerca de cómo deberían ser las cosas, y su cotejo con la realidad es a menudo decepcionante. Esta facultad de representación está asociada, acaso, al hecho de vivir una autocomprensión histórica y pensar sobre lo que ha sido y lo que podría llegar a ser en el futuro, depositando en ello muchas expectativas. La crítica aparece orientada por una reflexión sobre el destino del hombre y del mundo, contenidos propios de la Ilustración o afines a ella. Por eso Kant dice que

Una pura creencia racional es, por tanto, el indicador o el compás por el que el pensador especulativo puede orientarse en sus incursiones racionales en el campo de los objetos suprasensibles, por el que el hombre de Razón común aunque (moralmente) sana puede trazarse un camino plenamente adecuado al fin total de su destinación, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico, y esta creencia racional es también la que tiene que servir de fundamento a cualquier otra creencia e incluso a toda revelación.⁸

El que en la sociedad primitiva no parezca identificarse semejante tipo de racionalidad⁹ (promotora, acaso, de cierto estado de infelicidad) no significa que las formas de organización social en la sociedad primitiva prescindan de racionalidad, como lo ha probado, según creo, Marvin Harris.

⁸ I. KANT, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviathán, 1982, p 55.

⁹ Es decir, la racionalidad que postula una relación entre el fin de los tiempos históricos y la propia civilización.

Podría alegarse, por otra parte, que los modos de dominación en la sociedad occidental modernizada tienen alguna relación con atavismos o rituales que proceden de un “trasfondo animal”. Irenaüs Eibl-Eibesfeld, un estudioso perteneciente a la escuela de Konrad Lorenz, investigó la presencia de rituales en algunas culturas humanas y creyó haber identificado algunas pautas universales de salutación y expresión gestual. El propósito de Eibl-Eibesfeld era, en principio, identificar las raíces instintivas de la agresión en pueblos supuestamente “inofensivos” como los bosquimanos, y encontró que había formas rituales de inhibir la expresión de la agresividad, que serían comparables a las que se observan en algunas especies animales. En verdad, el que se encontrase agresividad en todas las sociedades humanas conocidas, no implicaría de ninguna forma que tal agresividad fuese instintiva. Por otra parte, no es fácilmente soslayable el que haya formas de expresar la agresión y formas de inhibirla que recuerden las costumbres animales, puesto que los seres humanos somos una especie de animal espiritual. En las sociedades de chimpancés, la supremacía de uno de ellos sobre el resto se impone a través de demostraciones de poderío que la mayoría de las veces no llegan a la agresión directa, así como en la sociedad humana, a menudo basta la ostentación de la fuerza destructiva para provocar la sumisión o la obediencia. Lo que algunos antropólogos y primatólogos han manifestado es que, en muchas caracterizaciones de la sociedad animal y humana, se destacan los supuestos impulsos de agresividad y se ignoran las tendencias fundamentales al apaciguamiento y la cooperación.

Para zanjar una cuestión tan controvertida, podría convenirse en que hay en el hombre unas potencialidades para la agresión, que se expresan a partir de ciertos estímulos, pero que no implican una base o trasfondo instintivo. A veces se ha resaltado, por ejemplo, en la línea de Lorenz, que una cierta “dosis” o cantidad ponderada de agresividad (o temperamento directivo, etc.) es indispensable para que el hombre pueda llevar adelante sus realizaciones y arrostrar sus problemas. Pero sólo a través de transferencias de sentido y metáforas espúreas puede decirse que la inclinación de los hombres a hacer cosas positivas y perseverar en el propio ser tiene algo que ver con el temperamento belicoso. La creencia en

vínculos recónditos entre la agresividad y la vida es un suelo feraz para que crezcan las afirmaciones no demostrativas.

Lo que deberíamos preguntarnos, sin la esperanza de hallar una respuesta inconcusa, es hasta qué punto puede decirse que hay en el ser humano unas tendencias que favorecen ciertos sistemas de organización social¹⁰, por ejemplo, el sistema capitalista con su doctrina de la armonía del interés.¹¹ Por otra parte, habría que plantear cuál es la responsabilidad de la Ilustración en el descubrimiento de las formas de superstición que pueden encontrarse en la formación social modernizada, y qué razones de peso encuentra para dejarlas subsistir.¹²

¹⁰ Lo que podríamos cuestionarnos en alguna ocasión es ¿Cuáles son las dificultades que acogen a una teoría marxista de la praxis al momento de evaluar qué es y como se comporta una sociedad primitiva? Y en el mismo sentido: ¿Por qué una caracterización del pre-capitalismo es siempre para ella un factor de incomodidad? Las relaciones entre la filosofía de la praxis y el concepto de progreso son estrechas al punto de condicionar la evaluación retrospectiva de las sociedades históricas, confiar en la potencialidad revolucionaria de las conquistas del mundo burgués y esperar que los cambios que ocurren ajenos a toda conciencia sean orientados alguna vez, por una racionalidad plenamente adquirida.

¹¹ Según lo ha descrito Edward Hallet Carr, el sistema moral del capitalismo occidental se ha caracterizado por la identificación de la virtud con el interés individual utilitario. La armonía de intereses era concebida como la doctrina que prevenía que el beneficio propio era una vía hacia el beneficio común. La ganancia era entendida, luego, como un fin moral y como la principal motivación social. Si las líneas del dicho sistema prescribían que cualquier sacrificio moral y toda acción exenta de provecho eran impugnables o incomprensibles, de facto esos sacrificios y acciones siguieron practicándose en tanto virtudes privadas. Paradojalmente, ese instinto de sacrificio, acabó supliendo algunas defecciones del propio modelo e incluso la falla de los estados al momento de proveer auxilios sociales públicos. Es decir que, ciertas ideas morales que parecían “teóricamente injustificables” y se refugiaban en una renuencia a la tiranía económica, sirvieron de punto de sustentación de todo el sistema. Incluso, el credo moral-racional de la armonía de intereses no podría haber subsistido sin ese importante complemento.

¹² La Ilustración exige algunas condiciones auxiliares para realizarse: en primer lugar, cierta jerarquía para que las opiniones que los ciudadanos vierten *en calidad de expertos* sean atendidas por los administradores y tengan su lugar en la circulación social de los discursos, y por otro, gobernantes que tomen la decisión política de acompañar los caminos para la emancipación. Pero estas condiciones parecen contrarias a los propios ideales ilustrados: las jerarquías se oponen a la realización de un *reino de los fines*, integrado por seres racionales perfectamente iguales, en la culminación de los tiempos; la confianza en los gobernantes, incluso la dependencia de ellos, es una especie de heteronomía, de apelación a un principio exterior de sujeción. La contradicción nace de la razonable conjetura de que, sin un orden social que posibilite la emergencia de la palabra del *experto* como algo consagrado, su palabra no valdría más que un *flatus vocis* perdido en el ruido de la turba ignorante. Y sin el acicate de la autoridad política y su control de los eventuales arrestos de injusticia individual, los hombres no se cultivarían, sino que permanecerían en la postración a la que lo lleva su tendencia a la molice, la estupidez y la falta de iniciativa.

¿Entonces la Ilustración propone algo que ella misma refuta? Kant aceptó, en su momento, que la Humanidad europea no se encontraba todavía emancipada, que aun faltaba mucho para eso. Pero decía, no obstante, que la suya era una época de Ilustración. Un punto interesante de escrutinio es, ¿Cómo

La serie de pensamientos que llevan a concebir a la sociedad como atravesada por la competencia maliciosa, provoca acaso que un intelectual como P. Bourdieu hable de un “sistema de relaciones de competencia y conflicto entre grupos situados en posiciones diversas en el interior de un campo intelectual que, a su vez, ocupa una determinada posición en el campo de poder”¹³ El problema es que si alguien decide que no le importan todas esas relaciones de competencia y conflicto y quiere retirarse a vivir a una ermita, entonces simplemente no pertenece al campo: tal es el ingenioso gambito del sociólogo del campo de poder. Si uno lo piensa un poco, concluye que la inmensa mayoría de los seres humanos no pertenece al campo y se ve muy escasamente afectada por él. Pero el campo existe toda vez que haya personas dispuestas a sufrir ciertas incomodidades y desoír algunas de sus convicciones para ocupar un lugar en él. Bourdieu, por caso, hace referencia a los escritores y sus relaciones con la clase burguesa. Uno podría imaginarse que para procurarse la siempre esquiva y problemática consagración, un escritor traicione los que se supone que son los verdaderos fundamentos de la poética: al menos verdaderos para alguien. En el caso de las ciencias sociales y la filosofía, la cuestión es muy sensible porque la pertenencia al “campo” podría significar una defraudación a los más altos ideales de la disciplina, a la Verdad como algo sustantivo y a unas ciertas reglas del arte que deberían ser inviolables, pero que de hecho son letra muerta, sólo invocada por lunáticos o personas desactualizadas. Por eso, tal vez, dice Bourdieu que

saber efectivamente que se ha retrocedido en el camino de la Ilustración? ¿Quiénes tienen la facultad o el don de estipular que los hombres no se están dedicando a su propio cultivo? En última instancia, eso puede ser materia de opiniones encontradas, a las que no se puede reprimir, gracias a los beneficios de la libertad de pensar y el uso público de la razón. Pero entonces hay que preguntarse, ¿Puede haber Ilustración si no se es consciente de que se está en una época de Ilustración, sin una suerte de autocomprensión histórica? La Ilustración podría entonces perder algo de su prestigio si hubiese varios partidos que la caracterizaran en forma distinta y fijaran con arreglo a eso sus condiciones. Pero lo contrario sería caer en lo que a veces se achaca a la Ilustración: el estar apegada a criterios fuertemente normativos. Los principios de la libertad de pensar no podrían impedir que cada uno delibere como quiere acerca de la Ilustración, incluso de la Libertad, que, como se sabe, es algo que no se puede conocer, sino postular. Es decir, está en el seno de la Libertad el que se tengan opiniones equivocadas acerca de ella. En este sentido la orientación en el pensamiento debería guiar a los agentes de la Ilustración *en tránsito* durante el arduo camino de llegada al reino milenar.

¹³ P. BOURDIEU, *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983, p. 15.

Esta censura estructural se ejerce por intermedio de las sanciones del campo, que funciona como un mercado donde se forman los precios de las distintas clases de expresión, se impone a todo productor de bienes simbólicos, sin exceptuar al portavoz autorizado, cuya palabra de autoridad, más que ninguna otra, se halla sometida a las normas de conveniencia oficial, y condena a los ocupantes de posiciones dominadas a la alternativa del silencio o de una lengua franca escandalosa.

El observador social puede esgrimir que sólo está describiendo un cierto orden existente sin formular sobre él ninguna afirmación valorativa, pero debemos preguntarnos hasta qué punto él mismo puede considerarse al margen de esas connotaciones cuando describe situaciones hipocresía, crueldad y abyección que se dan al interior de un grupo social.

Ese estado de civilidad caída, que se encuentra a menudo en la sociedad occidental modernizada, no es la regla de comportamiento de la sociedad humana y animal, al menos, no en la misma dimensión. Las formas de hostilidad y engaño que se producen en las sociedades humanas primitivas y en las sociedades animales resultan pueriles si se las compara con las que se verifican en el primer caso. Hay que suponer que la modernización social connivente con el capitalismo occidental prohija un mundo moralmente doble que conduce al ser humano por caminos ajenos a los de su propia naturaleza.-

BIBLIOGRAFIA

- BOULDING, K., *El impacto de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Paidós, 1974.
- BOURDIEU, P., *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983.
- CARR, E.,
- CHAUCHARD, P., *Sociedades animales, sociedad humana*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- DONNER, F., *Shabono*, Buenos Aires, Emecé, 1990.

HEILBRONER, R., *Naturaleza y lógica del capitalismo*, México, Siglo XXI, 1989.

KANT, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviathán, 1982.

LATOUR, B., *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

MARCUSE, H., *La sociedad industrial y el marxismo*, Buenos Aires, Quintaria, 1969.

MONTAGU, A., *¿Qué es el hombre?*, Buenos Aires, Paidós, 1966.

MALIANDI, R., *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*. Buenos Aires, Biblos, 1984.

MONTAGU, A., *La Naturaleza de la Agresividad Humana*, Madrid, Alianza, 1981.