

Facultad de Ciencias Sociales  
VIII jornadas de investigación

# “El Futuro del País en Debate”

8 y 9 de setiembre 2009



La emergencia del individuo moderno y su inscripción en soportes colectivos de integración social

Laura Vecinday

# LA EMERGENCIA DEL INDIVIDUO MODERNO Y SU INSCRIPCION EN SOPORTES COLECTIVOS DE INTEGRACIÓN SOCIAL<sup>1</sup>.

Laura Vecinday

Departamento de Trabajo Social – Facultad de Ciencias Sociales

laurave@adinet.com.uy

## RESUMEN

El presente trabajo se constituye en un avance de la investigación en curso en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – Argentina). Dicha investigación se propone analizar las alteraciones institucionales y tecnológicas en los dispositivos de protección social. Nuevas formas de concebir el campo problemático sobre el que se construye el esquema de protección social, fragmentaciones en el mundo del trabajo, transformaciones en el Estado y la emergencia de una “nueva” cuestión social se constituyen en el telón de fondo sobre el que reposan las innovaciones institucionales y tecnológicas presentes en las políticas de inserción social focalizada. Tales transformaciones son acompañadas por procesos de destradicionalización e individualización social en condiciones de modernidad tardía configurando un nuevo escenario donde se despliega un conjunto de demandas específicas sobre los sistemas de protección social. Para comprender dichas transformaciones se analiza, en un primer momento, la emergencia del individuo moderno y su inscripción en soportes colectivos de integración social. No se propone historiar el proceso de emergencia del individuo moderno sino que se trata de identificar los presupuestos en los que descansa la fabricación del individuo moderno en su vinculación con soportes colectivos y mecanismos de integración social, para luego analizar cómo ese legado se transforma y/o continúa operando bajo condiciones de modernidad tardía.

Palabras clave: *Integración social, individuo, modernidad*

---

1 Trabajo presentado en las VIII Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, Montevideo, 8 y 9 de setiembre de 2009

## **LA EMERGENCIA DEL INDIVIDUO MODERNO Y SU INSCRIPCION EN SOPORTES COLECTIVOS DE INTEGRACIÓN SOCIAL**

El trabajo que se presenta no se propone historiar el proceso de emergencia del individuo moderno en relación a los soportes colectivos de integración social sino que trata de identificar los presupuestos en los que descansa la fabricación del individuo moderno en términos de soportes colectivos y mecanismos de integración social, para pasar luego al abordaje de cómo ese legado se transforma y/o continúa operando bajo condiciones de modernidad tardía.

“(…) utilizo la palabra <modernidad> en un sentido muy general para referirme a las instituciones y formas de comportamiento impuestos inicialmente en la Europa posterior al feudalismo, pero que en el siglo XX ganaran, debido a sus efectos, un carácter histórico mundial. El término <modernidad> puede ser considerado aproximadamente equivalente a la expresión <mundo industrializado>, en tanto se acepte que la industrialización no se reduce únicamente a su aspecto institucional. (...) Utilizo la palabra industrialización para referirme a las relaciones sociales que acarrea el empleo generalizado de la fuerza física y de la maquinaria en los procesos de producción. En este sentido, constituye uno de los ejes institucionales de la modernidad. Otro de sus aspectos es el capitalismo, término que debe ser entendido como sistema de producción de mercaderías que abarca tanto los mercados de productos competitivos cuanto la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo” (Giddens, 1994: 26).

La modernidad trajo consigo una alteración radical en los modos de vida y en las relaciones establecidas entre los individuos y las instituciones a partir de la construcción de un “ethos” que atraviesa todas las dimensiones del espacio social. El “ethos” moderno se funda sobre los restos de las destruidas formas institucionales y relacionales características del orden feudal. Y de acuerdo con Giddens (1994) cobra su máxima expresión a lo largo del siglo XX cuando, dos de los ejes institucionales de la modernidad, alcanzan su “madurez”: el proceso de industrialización y el desarrollo del capitalismo.

Giddens retoma la tradición sociológica clásica con el objetivo de sentar las dimensiones

insitucionales de la modernidad. Señala que para Marx, el capitalismo ha sido la principal fuerza transformadora que configura el mundo moderno:

“Con el declive del feudalismo, la producción agraria que tenía su base en el señorío local fue reemplazada por la producción dirigida a mercados (...) con lo que se transformó en mercancía no sólo una indefinida variedad de bienes de consumo sino también la misma mano de obra. El orden social que emerge de la modernidad es capitalista, tanto en su sistema económico como en lo que respecta a sus otras instituciones” (Giddens, 1994: 23).

Por otro lado, señala que para Durkheim el origen de las instituciones modernas es producto de la industrialización:

“El carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino del impulso propulsor de la compleja división del trabajo que engarza la producción a las necesidades humanas a través de la explotación industrial de la naturaleza. No vivimos en un orden capitalista, sino en uno industrial” (Giddens, 1994: 24).

Afirma Giddens (1994: 60-64) que tanto el capitalismo como el industrialismo se constituyen en dos dimensiones institucionales de la modernidad, en tanto el primero refiere a un sistema de producción de mercancías, y el segundo se caracteriza por el uso de fuentes inanimadas de energía material y de maquinaria en la producción de artículos. A estas dimensiones agrega el desarrollo de las capacidades de vigilancia, referida a la supervisión de las actividades de la población, y el control de los medios de violencia de forma monopólica dentro de un territorio determinado. Importa destacar, a los efectos del análisis aquí propuesto, que la vigilancia “es fundamental en todos los tipos de organización asociados al establecimiento de la modernidad, particularmente al estado nacional, cuyo desarrollo se ha ido entretejiendo históricamente con el capitalismo en su desarrollo mutuo” (Giddens, 1994: 63),

Junto con el capitalismo desaparece la comunidad y emerge la sociedad. Ya es clásica la distinción realizada por Tonnies acerca de las ideas de comunidad y sociedad. Sus reflexiones al respecto permiten introducir el análisis sobre la emergencia del individuo moderno en el marco de lo que entendemos como sociedades modernas. La principal característica de la comunidad consiste

en que es una instancia percibida por sus miembros como una entidad natural y trascendental, unida mediante lazos familiares, religiosos y de amistad. Por otra parte, la sociedad, desprovista de un carácter trascendental y sagrado, será reconocida como un producto que es posible transformar, y el escenario urbano se constituye en el espacio de tejido de los vínculos sociales, que ya no se verán constreñidos por lazos exclusivamente religiosos, familiares o comunitarios. En ambos casos, se reconoce que las instancias colectivas priman más que las voluntades individuales, tanto en la comunidad como en la sociedad. En ésta, lo que observa es la posibilidad del conflicto moral que vincula al individuo con su colectivo (Gurney y Aguirre, 1980). La idea de individuo sólo es posible con el pasaje de la comunidad a la sociedad como forma de organización de los vínculos sociales.

En este pasaje de la comunidad a la sociedad, y por lo tanto, en la emergencia del individuo moderno, está contenido el proceso de destradicionalización que necesariamente acompaña el abandono del feudalismo y la entrada del capitalismo y la industrialización. La emergencia de la burguesía como clase en el poder significó la destrucción de todas las relaciones feudales pues

“Rasgou sem compunção todos os diversos laços feudais que prendiam o homem aos seus <superiores naturais> e não deixou entre homem e homem outro vínculo que nao o do frio interesse, o do insensível <pagamento em dinheiro> (...) A burguesia despiu da sua auréola sagrada todas as atividades até então veneráveis e reputadas como dignas. Transformou o médico, o jurista, o padre, o poeta, o homem de ciência em trabalhadores assalariados pagos por ela” (Marx y Engels, 1998: 7- 8)

Abandonar la tradición fue el prerequisite que permitió la emergencia del individuo moderno en tanto sujeto liberado de las ataduras derivadas de la religión y de las jerarquías sociales.

“A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção -por conseguinte, as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a condição primeira de existência de todas as anteriores classes industriais. A contínua subversão da produção, o ininterrupto abalo de todas as condições sociais, a permanente incerteza e a constante agitação distinguem a época da burguesia de todas as épocas precedentes. Dissolvem-se todas as

relações sociais antigas e cristalizadas, com o seu cortejo de representações e concepções secularmente veneradas; todas as relações que as substituem envelhecem antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se dissolve no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são enfim obrigados a encarar, sem ilusões, a sua posição social e as suas relações recíprocas” (Marx y Engels, 1998: 8)

En palabras de Hobsbawm (1996: 19), “na década de 1860, uma nova palavra entrou no vocabulário econômico e político de mundo: <capitalismo>”. La ruptura con el orden feudal, lejos de significar los inicios de una sociedad en la que los individuos conducen sus vidas libremente, conduce al fenómeno de la alienación del individuo en el mercado bajo el manto de la ideología del mercado libre donde todos perseguimos nuestros intereses particulares, siendo el resultado de este choque, el bienestar global (Žižek, 2001: 360-362).

El triunfo del capitalismo fue el triunfo de una sociedad que creyó en la libre iniciativa individual como motor del crecimiento y el progreso. La ruptura con el orden feudal no podía significar otra cosa que la posibilidad de pensar al individuo por fuera de su relación con la trascendencia, lo divino, lo sagrado, y también por fuera de las jerarquías sociales establecidas; significa pensar en sociedad en vez de comunidad. O en términos de Durkheim, significa el pasaje de sociedades que, regidas por mecanismos de solidaridad mecánica, complejizan de tal modo el proceso de división del trabajo, dando lugar a otro tipo de solidaridad a la que denomina orgánica. El progreso de la división del trabajo, los procesos de urbanización e industrialización colocan en cuestión la eficacia de las solidaridades familiares y comunitarias como mecanismos de protección social. Frente al riesgo de la anomia producida ante la desvinculación de un gran número de personas de las solidaridades familiares y comunitarias, sólo la instancia de lo colectivo representada, en parte, por el Estado, puede desplegar intervenciones para asegurar el mantenimiento del tejido social. Castel (2003) analizará el desarrollo de la sociedad salarial como forma de conjurar el riesgo de la anomia, tal como retomaremos más adelante.

En su obra “La educación moral” (1991), Durkheim expresa un conjunto de preocupaciones acerca de la necesidad social de control y regulación moral de los individuos por parte del colectivo. Para Durkheim, la emergencia del individuo moderno debía ir acompañada de nuevas instancias colectivas de integración social: “Para que el hombre sea un ser moral es necesario que se atenga a algo más que a sí mismo; es necesario que se sienta solidario con una sociedad, por humilde que sea.”

Una economía basada en la libre competencia privada – individual, donde el mérito y la inteligencia se constituyen en atributos centrales del individuo,

“deveria nao somente criar um mundo de plena distribuição material mas também de crescente esclarecimento, razão e oportunidade humana, de avanço das ciências e das artes, em suma, um mundo de continuo progresso material e moral. Os poucos obstáculos ainda remanescentes no caminho do livre desenvolvimento da economia privada seriam levados de roldão. As insituições do mundo, ou mas precisamente daquelas partes do mundo ainda não excluídos pela tirania das tradições e superstições, ou pelo infortúnio de não possuírem pele branca (...) gradualmente se aproximariam do modelo internacional de um <Estado-nação> definido territorialmente, com uma Constituição garantindo a propriedade e os direitos civis (...)” (Hobsbawm, 1996: 19).

El conocimiento, el progreso y la razón constituyen los ejes a partir de los cuales el mundo se libera de las tradiciones y las supersticiones que caracterizaban el orden feudal; el Estado – nación, la propiedad privada y los derechos civiles han sido las formas institucionales que permitieron la consolidación del nuevo orden y junto a él la emergencia del individuo moderno. En palabras de Dubet (2003: 8) “o <sujeit du Roi> passa a ser <sujeit du Drois>, isto é, cidadão, sujeito natural de direito, ser livre da tirania e das relações de avassalamento”.

En la tradición sociológica la modernidad es relatada de forma tal que es posible señalar sus dos caras (Dubet, 2003): la igualdad democrática (“na modernidade os indivíduos são considerados como cada vez mais iguais e suas desigualdades <empiricas> não podem basear-se nem no nascimento, nem na raça, nem na tradição”) y la desigualdad capitalista (“as desigualdades de classes não constituem uma herança do passado, mas um elemento fundamental, estrutural, das sociedades modernas, isto é das sociedades capitalistas”).

Esta contradicción de la modernidad se resuelve en el pensamiento de Durkheim para quien las desigualdades de clase y la igualdad de los individuos se vuelven compatibles a partir de la división del trabajo y la intervención pública:

“Uma vez que os conflitos sociais provenientes das desigualdades são

negociados, eles geram um modo de regulação política que torna mais ou menos compatível a igualdade de princípio dos indivíduos com as desigualdades funcionais do capitalismo. Em outras palavras, o encontro da igualdade democrática e das desigualdades capitalistas gera a formação do Estado – Providência e de um sistema de proteções e de direitos sociais” (Dubet, 2003: 28)

Para Castel es imposible comprender la emergencia del individuo moderno sin referirse al papel desempeñado por las protecciones de carácter social. Es posible hablar de individuo moderno desde el momento en que éste cuenta con soportes<sup>2</sup> en los que apoyar sus estrategias. Existir como individuo supone la propiedad de sí mismo y se es propietario de sí mismo bajo la condición de ser propietario: “o, para decirlo de otro modo, es por medio de la propiedad privada, deviniendo propietario, que el hombre puede acceder a la propiedad de sí” (Castel, 2003: 13) Refiere así al pensamiento de Locke, para quien el hombre deviene propietario como producto de la relación de transformación de la naturaleza<sup>3</sup>:

“sólo las sociedades modernas podrán ser sociedades de individuos (...) antes de la modernidad, el individuo no puede ser sino <excepcional> en el sentido fuerte del término: se despega como una excepción sobre un fondo de regulaciones colectivas” (Castel, 2003: 15-16).

Cuando el individuo emerge en los siglos XVII y XVIII sólo aquellos que reunían la condición de propietarios se constituían como individuos: el primer soporte de la individualidad ha sido la propiedad privada, la que permitía al individuo existir por sí mismo y no como dependiente.

Los soportes presentes en el orden feudal, en la forma de las tutelas tradicionales bajo el poder de la religión, los órdenes y estatutos establecidos, producían hombres hetero-determinados y no individuos en el sentido que le es atribuido por Castel. De este modo, el apelo a la responsabilidad individual no tenía ningún sentido pues “las desigualdades estaban justificadas por el plan divino de la creación, la naturaleza, o la tradición” (Castel, 2003: 45).

---

2 La idea de soporte es utilizada en el sentido de “condición objetiva de posibilidad (...) es hablar de <recursos> o de <capitales> en el sentido de Bourdieu; es la capacidad de disponer de reservas que pueden ser de tipo relacional, cultural, económica, etc., y que son las instancias sobre las que puede apoyarse la posibilidad de desarrollar estrategias individuales” (Castel, 2003: 19)

3 “Más allá de los meandros de su pensamiento, yo tomo aquí a Locke como testigo de su momento histórico, en los comienzos de la modernidad, tomando conciencia de que, a partir de ese momento, para existir como individuo independiente se hace necesario ser propietario” (Castel, 2003: 15)

Es con el advenimiento de la modernidad que se produce “una transformación decisiva del régimen de la subordinación” el cual se centrará en la separación de la propiedad y el trabajo en la sociedad industrial, o dicho en otros términos, surgen nuevas formas de subordinación “fundadas sobre la explotación del trabajo” (Castel, 2003: 29). En ese sentido, la simple libertad para vender la fuerza de trabajo convierte a los hombres solamente en propietarios de su cuerpo: la propiedad de sí se reduce a la propiedad del cuerpo. Solamente con el surgimiento de la propiedad social a fines del siglo XIX y su afirmación en el siglo XX, se consolidará un sistema de soportes colectivos que permiten que la propiedad de sí trascienda la mera propiedad del cuerpo: “La propiedad social representa una nueva condición, un recurso históricamente inédito para asegurar el acceso a la independencia y a la propiedad de sí” (Castel, 2003: 40)<sup>4</sup>. Y de este modo es con la experiencia de la modernidad que adquiere sentido el apelo a la responsabilidad del individuo “moderno”:

“la sociedad moderna (es la) primera formación social en la que el individuo ve que se le atribuye la responsabilidad de su destino, pero en la que al mismo tiempo las determinaciones objetivas, el dinero, el nacimiento, los diferentes tipos de capitales, continúan pesando sobre ese destino” (2003: 45-46)

Señala distintos estadios de desarrollo de la propiedad social, en los que se ponen en juego dispositivos que permiten desmercantilizar – en términos de Esping- Andersen (1990)- cada vez más esferas de la vida social hasta consolidar lo que Castel denomina como “sociedad salarial”, dando cuenta no sólo de la extensión del trabajo en su forma asalariada, sino, y fundamentalmente, de una sociedad en la que su población alcanza las protecciones que progresivamente fueron asignadas al asalariado. De este modo, observa que han sido los seguros sociales, el instrumento tecnológico que permitió la reducción de los riesgos siendo la asistencia social el dispositivo destinado a los “casos sociales”, los “minusválidos” y los “pobres” (Castel, 2003: 42).

La propiedad social se constituye en un momento de desarrollo de la modernidad en el que las desigualdades debían ser administradas de modo tal que los sujetos se mantuvieran unidos por relaciones de interdependencia conformando una “sociedad de semejantes” siendo el Estado el garante de tal sociedad a partir de sus intervenciones reguladoras y protectoras (Castel, 2003).

---

4 La propiedad social incluye “la protección social, la habitación social, los servicios públicos, un conjunto de bienes colectivos provistos por la sociedad y puestos a disposición de los no – propietarios para asegurarles un mínimo de recursos, que les permita escapar de la miseria, de la dependencia y de la degradación social” (Castel, 2003:39)

Bauman<sup>5</sup> refiere al proceso de emergencia del individuo moderno como un “proceso de civilización” en el que la libertad y la seguridad se constituyeron en los “artículos que se intercambiaron”.

“La individualización podía ser pródiga y generosamente indiscriminada al arrojar el don de la libertad personal en cada mano que se tendía, pero el paquete de libertad *cum* seguridad (o, más exactamente, seguridad *a través* de la libertad) no se ofrecía de forma generalizada. Sólo estaba a disposición de unos pocos clientes selectos. La oportunidad de disfrutar de la libertad sin pagar el duro y prohibitivo precio de la inseguridad (o al menos sin acreedores que exigieran pago instantáneo) era privilegio de unos pocos; pero estos pocos dieron el tono a la idea de emancipación durante los siglos venideros” (Bauman, 2005: 31)

Así como Castel analiza la emergencia del individuo moderno en relación al surgimiento de la propiedad social concluyendo que ésta volvió posible la “propiedad de sí”, Bauman coloca el tema de la seguridad y la libertad y la relación de “intercambio” entre ambos como elemento central para comprender al individuo moderno. Aquellos que no disponían del paquete de libertad con seguridad, debían participar del intercambio de libertad por seguridad:

“La organización moderna – capitalista – de la cohabitación humana era jánica: una de sus caras era emancipadora, la otra coercitiva, y cada una de ellas estaba vuelta hacia un segmento distinto de la sociedad (...) Para expresarlo sin ambages: la emancipación de algunos exigía la represión de otros. Y eso es exactamente lo que ocurrió: en la historia, tal ocurrencia se cumplió bajo el nombre, un tanto eufemístico, de <revolución industrial>. Las <masas> fueron arrancadas de su rígida rutina antigua (la red de interacciones comunales gobernada por el hábito) para ser introducidas a la fuerza en una rígida rutina nueva (la de la fábrica gobernada por el trabajo regulado), donde su represión podía servir mejor a la causa de la emancipación de sus represores” (Bauman, 2005: 34-35)

---

5 Para Bauman la modernidad es entendida como “un período histórico que echó a andar alrededor del siglo XVIII en la Europa occidental con motivo de una serie de profundas transformaciones socioculturales e intelectuales y que alcanzó su madurez: 1) como proyecto cultural – con el despliegue de la Ilustración; 2) como forma de vida socialmente instituida – con el desarrollo de la sociedad industrial (capitalista y, posteriormente, también comunista)” (Bauman, 1996: 77)

El surgimiento del orden social capitalista requería transformar a las “masas” a través de la disciplina y el orden, de forma tal de limitar su libertad en el entendido de que:

“las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto, siendo (in)útiles cuantos argumentos se aduzcan para convencerlas de lo inevitable de tal renuncia, y los individuos se apoyan unos a otros en la tolerancia de su desenfreno. En resumen, el hecho de que sólo mediante cierta coerción puedan ser mantenidas las instituciones culturales es imputable a dos circunstancias ampliamente difundidas entre los hombres: la falta de amor al trabajo y la ineficacia de los argumentos contra las pasiones” (Freud *Apud* Bauman, 2005: 34)

Y para lograr tal transformación de las masas era necesario destruir los lazos apoyados en la comunidad en nombre de la libertad individual. Bauman (2005: 36) refiere al siglo XIX como el siglo de “las grandes discolaciones, desligamiento, desintegración y desarraigo (así como de los desesperados intentos de religamiento, reintegración y rearraigo)”.

En este proceso, el sentido del trabajo es modificado substantivamente vaciándose de los contenidos que conllevaba. Bauman retoma a Weber y Marx para señalar cómo el capitalismo separó la esfera de la producción del ámbito familiar y con ello destruyó la asociación entre el trabajo como forma de ganarse la vida y los lazos afectivos, familiares y de vecindad. Y todo ello en nombre de la libertad individual.

La sociedad moderna se ha construido históricamente a través de una forma particular de gestionar personas, conductas, imponer pautas y dirigir las acciones de los individuos bajo el imperativo de ordenar y mantener el orden establecido. Esa forma particular de gestión significó la sustitución de la tradición “sostenida comunalmente por una rutina construida/diseñada” (Bauman, 2005: 50). Pensando en términos de soportes colectivos de integración social, el trabajo ha sido central en la construcción y diseño de una “rutina” - propia del nuevo orden social- desprovista de los lazos que unían al individuo, la familia, la producción, la vecindad, o sea, el pasaje de la comunidad a la sociedad, tal como fue concebido y caracterizado por Tonnies.

Para su autoconformación y automodelaje la sociedad moderna se apoyó en ciertas formas institucionales que en su conjunto constituyen lo que Dubet (2002) designa como “programa

institucional”. Dicho programa institucional implica:

- el desarrollo de un “trabajo sobre los otros, es decir, las actividades asalariadas, profesionales y reconocidas que intentan explícitamente la transformación del otro (...) el ensamble de las actividades profesionales que participan de la socialización de individuos” con el objetivo de actuar sobre conductas, sentimientos, valores y representaciones individuales (Dubet, 2002: 9);
- y ese trabajo sobre los otros constituye una mediación entre los valores universales y los de los individuos particulares orientado por la creencia en un proceso de socialización que procura inculcar las normas que conforman al individuo y, al mismo tiempo, le otorgan autonomía y libertad (Dubet, 2002: 12-13).

Dubet (2002: 10-15) señala tres perspectivas sociológicas que remiten de algún modo a este proceso de socialización:

- Análisis sobre el trabajo de socialización a partir de sus consecuencias y de sus funciones “objetivas”. En esta perspectiva, el trabajo sobre los otros y la socialización se reducen a una función de control social: “En efecto, mismo si la dimensión de control social y de inculcación cultural y normativa participa incontestablemente del trabajo sobre los otros, es bastante arbitrario reducir esta actividad a esta función de control”.
- Análisis del trabajo de socialización como un ensamble de interacciones más o menos organizadas, y la organización como el producto más o menos estable de estas interacciones. Aquí el trabajo de socialización sobre los otros es concebido como una actividad estratégica y como una producción constante, como una construcción continua en el marco de estudios sobre sociología de las organizaciones y una perspectiva cognitiva.
- Análisis evaluativos sobre la eficacia de las políticas públicas y de las organizaciones. Estas investigaciones se orientan por el interés en ligar una sociología del trabajo y una sociología de la socialización, por el deseo de comprender cómo nuestra sociedad fabrica los individuos y los sujetos en el marco de una actividad profesional organizada. Durkheim define el trabajo de las institutrices como una actividad moral, como una actividad de mediación entre valores generales y los de un sujeto particular, entre un tipo de sociedad y los individuos que la componen. Aquí no se pregunta sobre la eficacia del proceso de

socialización sino que las preguntas se orientan a comprender cómo los ejecutores de dicho trabajo construyen su experiencia de trabajo, cómo jerarquizan sus orientaciones y sus opciones culturales.

Dubet (2002: 24 – 25) analiza lo que denomina como programa institucional en tanto un tipo particular de socialización en la que no sólo se propone inscribir una cultura en un individuo sino que también designa una forma de desarrollo de tal proceso que transforma los valores y los principios en acción y en subjetividad mediante un trabajo llevado adelante en un encuadre profesional específico y organizado.

Este programa institucional se constituye en un núcleo central para la comprensión de la modernidad y la construcción del individuo moderno. La sociedad tradicional no tuvo necesidad de un programa institucional tal como es aquí definido: el individuo era totalmente devorado por la colectividad y estaba totalmente privado de iniciativa individual.

Señala que, en la medida en que la modernidad es llamada a representarse bajo la forma de un proyecto cultural coherente, universal y racional, ella no cesa de construir los programas institucionales de escuelas, iglesias, tribunales, instituciones de caridad y científicas susceptibles de producir a los individuos: una sociedad que reposa en un Dios universal, en la ciencia y la razón, no puede confiar la formación de actores a la sola rutina de las relaciones domésticas. Ella debe constituir un cuerpo de profesionales encargados de realizar esta tarea. Es sólo de este modo que ella produce su historicidad (Dubet, 2002: 28 -29).

El programa institucional reposa sobre la resolución de una paradoja fundamental: en el mismo movimiento, el socializa al individuo y pretende constituirlo en sujeto. La creencia en la continuidad de estos procesos está en el corazón del programa institucional. De un lado, la institución socializa al individuo en el mundo tal cual es, ella le inculca un habitus y una identidad conformes a las exigencias de la vida social. De otro lado, el programa institucional, al empujar al individuo hacia la integración social, construye un individuo capaz de matizarse y de construir su libertad por gracia de la razón. En otras palabras, la socialización y la subjetivación se engarzan en un mismo proceso. Señala que esta es la verdadera magia del programa institucional, que produce un individuo autónomo, es decir un actor conforme a las normas, a las reglas sociales, y un sujeto construido a sí mismo, un individuo donde el Yo reflexivo no puede jamás ser confundido totalmente con nuestro Mi social. Es en esto que el programa institucional es profundamente moderno (34 – 35).

La tradición sociológica clásica ha entendido a la modernidad como la emergencia progresiva de la individualidad y por tanto como la afirmación del individuo. Para gran parte de los autores clásicos, algunos de los cuales hemos retomado en estas notas, la división del trabajo está en el origen de la emergencia del individuo moderno, al promover el desprendimiento de la comunidad y una “autonomía relativa de las conciencias”: la autonomía consiste en obedecer las propias leyes, que son también las leyes de la ciudad, pero es una obediencia reflexiva. El gobierno subjetivo del yo está en conformidad con el gobierno de la ciudad (Dubet, 2002: 37).

Dubet (2002: 39-41) retoma a Elías quien asocia la fabricación de individuos a la modernidad mostrando que la conciencia del yo es producto del reforzamiento de la socialización. Cuanto más socializado, más soy un individuo, más soy un sujeto pues he interiorizado la obligación de ser libre y en consecuencia, de ser mi propio censor. Es aquí que el programa institucional interviene. Afirmo que el planteo de Elías toca el centro paradójico sobre el que se sostiene el programa institucional: en el proyecto mismo de la modernidad, la socialización es conocida como un proceso paradójico de creación de conductas y de actores conformes, y de sujetos conscientes de sí mismos, obligados y capaces de ser libres y de gobernar sus vidas. Hay un principio de continuidad del control social a la subjetivación y es esta creencia la que caracteriza al programa institucional pues para doblegar la naturaleza humana se recurre a la disciplina. La sanción disciplinaria frente a la falta de la que es portador el individuo es una acción moral que contribuye a mantener la paz, y fundamentalmente, ella recuerda que existe una ley y una libertad de elección del sujeto.

El programa institucional se constituye en un soporte colectivo ordenador de la “obrigação de ser livre, de ser sujeito, de ser o autor de sua vida” (Dubet, 2003) en tanto exigencia de la modernidad sobre los individuos.

“(…) a concepção moderna do indivíduo nunca afirmou outra coisa além do elo de necessidade entre a igualdade e a liberdade, o que produz uma definição <heróica> do sujeito que se constrói a si próprio (...). O fato deste ideal nunca ter sido realizado de maneira perfeita, longe disto, não impede que ele se imponha como a única norma de igualdade suscetível de produzir desigualdades elas próprias aceitáveis” (Dubet, 2003: 52)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Dubet (2003: 52-53) coloca el tema del deporte como puesta en escena del enfrentamiento de la igualdad de los competidores y la justa jerarquía en cuanto a su desempeño; como escenario donde la igualdad democrática,

El recurso a la violencia y a la disciplina son inherentes al programa institucional; éste se constituye en un aparato de producción de disciplina y de justificación de la violencia “en la medida en que creemos en los principios que lo fundamentan” (Dubet, 2002: 47). Y es esta concepción del programa institucional, sus elementos y representaciones, lo que se está descomponiendo:

“el programa institucional había tenido la capacidad de integrar en un sistema percibido como más o menos coherente (...) y la creencia en la continuidad entre la socialización y la subjetivación no se sostiene (...) Hemos ingresado en los años de la libertad y la obligación de ser libre que acompañan el declive del programa institucional. Debemos aprender a combinar esta libertad con la igualdad de los individuos y con su socialización común; una pura sociedad de individuos es una aporía. ¿Cómo producir individuos y sujetos cuando la mayor parte de los modos de legitimidad pueden ser discutidos y sobre todo, cuando deben demostrarse como justos y eficaces” (14-15)

El programa institucional reposa en un ethos moderno que aparece puesto en cuestión en la denominada modernidad tardía, entendida como la transformación (en el sentido de radicalización, cambio y/o crisis) de las formas institucionales típicas de la modernidad (Giddens, 1994). En este sentido, el programa institucional condujo, al igual que otras dimensiones institucionales de la modernidad, hacia la homogeneización universalizadora de la subjetividad. Su puesta en cuestión se enmarca dentro de los procesos de transformación institucional característicos de la modernidad tardía. Del mismo modo que el “enfraquecimiento amplio e deliberativo de un ethos denso representado en una red de imperativos morales propios de la modernidad” (Mitjavila, 2000) permitió la emergencia del individuo moderno, la puesta en cuestión de esta construcción institucional representa nuevas interrogantes acerca de las mutaciones que la propia idea de individuo trae aparejada en la vida social contemporánea.

Los problemas de legitimidad del programa institucional se producen junto con la crisis de los Estados de Bienestar y las transformaciones en las formas de organización de la producción y del trabajo. El “combo” así conformado tiene como uno de sus efectos principales (i) el incremento de la libertad en la construcción de la trayectoria biográfica de los individuos, para algunos,

---

garantizada por reglas y árbitros establecidos para todos los competidores, y la desigualdad capitalista, basada en el mérito y el trabajo de cada competidor, se presentan en tanto ficción que combina libertad, igualdad y mérito.

mientras que para otros supone (ii) el reforzamiento de los procesos de individualización social, entendido como ruptura de los hilos que unían al individuo en el entramado social:

(i) La libertad del agente frente a las estructuras es uno de los efectos que observan Beck, Lash y Giddens (1997) en tanto producto de este conjunto de alteraciones: a partir de la disminución de los constreñimientos de naturaleza estructural el individuo se ve obligado a tomar decisiones sobre su vida cotidiana en forma libre y autónoma.

“Si la modernización simple significa sometimiento, la modernización reflexiva implica el potenciamiento de los sujetos. Si la modernización simple nos da el escenario foucaultiano de atomización, normalización e individuación, su contrario reflexivo abre una genuina individualización, abre posibilidades positivas de subjetividad autónoma respecto a nuestros entornos naturales, social y psíquico” (Lash, 1997:141).

De la mano del debilitamiento de las instancias típicamente modernas de integración social - nos referimos fundamentalmente al Estado y al trabajo- surge una creciente responsabilización de los individuos por los resultados obtenidos en la construcción de su proyecto biográfico:

“Esta orientación puede ser más extensamente interpretada como una transformación global de las relaciones entre los individuos y las instituciones sociales (Rosanvallon, 1995). Y en cierta medida, la referida transformación, puede ser considerada como una radicalización del patrón introducido por la modernidad desde sus inicios, según el cual los sujetos tanto individuales como colectivos son sometidos a una “lógica de mercado” simbólica. La modernidad crea, entonces, una situación en la cual seleccionar y elegir representan verdaderos imperativos socio-culturales: los individuos son convocados a recoger y articular los fragmentos de un mundo disperso del punto de vista de la significación subjetiva” (Mitjavila, 2000)

Lash, marcando una relativa distancia de Beck y Giddens, plantea que en este nuevo contexto existen “ganadores de la reflexividad” y “perdedores de la reflexividad”:

“(…) ¿cuán ‘reflexiva’ puede ser una madre soltera en un gueto urbano?.

Ulrich Beck y Anthony Giddens escriben con perspicacia sobre la autoconstrucción de narraciones vitales. ¿Pero cuánta libertad de la `necesidad` de la `estructura` y de la pobreza estructural tiene esta madre para autoconstruir sus propias `narraciones vitales`?” (Lash, 1997: 149).

Los “perdedores de la reflexividad” son los nuevos excluidos, a los que Lash se refiere como una nueva clase o subclase “que ha sido degradada a partir del proletariado clásico de la modernidad simple” (Lash, 1997:161). Entiende que existen “condiciones estructurales”, que refieren a “un conjunto articulado de redes globales y *estructuras de información y comunicación*” (Lash, 1997:149) y que es el acceso o no acceso de los individuos a dichas estructuras lo que define la presencia de ganadores y perdedores de la reflexividad:

“La mejor forma de entender este nuevo contexto es contrastarlo con el capitalismo industrial, en el que las `oportunidades de vida` y la desigualdad de clase dependían del lugar de un agente en el modo de producción y de su acceso a él. En la modernidad reflexiva, las oportunidades de vida –el resultado de quiénes han de ser los ganadores de la reflexividad y quiénes los perdedores de la reflexividad- depende, por contraste, del lugar en el `modo de información`. Las oportunidades de vida en la modernidad reflexiva son cuestión de acceso no al capital productivo o a las estructuras de producción, sino del acceso a y del lugar en las nuevas estructuras de información y comunicación” (Lash, 1997:150).

(ii) El “triunfo del individuo sobre la sociedad” es señalado por Hobsbawm (1995) dando cuenta de la ruptura de hilos que unían al individuo en texturas sociales. La modernidad ha sido un proceso caracterizado por el desprendimiento del individuo de los anclajes comunitarios, permitiendo su constitución como tal.

En ese sentido, a lo que asistimos hoy, o sea, aquello que se presenta como “novedad” es un proceso denominado como radicalización de la modernidad o modernidad tardía o segunda modernidad. Dicho proceso se acompaña de la destradicionalización de las narrativas colectivas balizadoras de la vida social, así como de la “crisis” en las instituciones modernas de integración y protección social. La exclusión del mundo del trabajo es uno de los fenómenos donde tal triunfo y

ruptura se expresan, siendo esta ruptura acompañada y reforzada por un proceso de destradicionalización de las narrativas colectivas que conduce a la puesta en cuestión de modelos y papeles prescriptos socialmente.

La globalización de la reflexividad significa la puesta en cuestión de las narrativas colectivas y por lo tanto su “pérdida de eficacia simbólica”, ante lo cual el individuo se ve obligado a reactualizar en texto de la tradición en cada situación (Zîzêk, 2001). Refiere a la destradicionalización como la “inexistencia del otro”, afirmando que este proceso no conduce como principal resultado a un incremento de la libertad individual sino que aumentan las angustias de la existencia ante la exigencia de tener que “tomar decisiones acerca de materias que afectan de modo fundamental nuestras vidas, pero sin contar con una base adecuada de conocimientos”.

La imposibilidad de contar con referencias para la previsión de una trayectoria es lo que hoy angustia al individuo, y ya no la imposición de un modo de vida. El individuo no tiene otra opción que hacer uso de su libertad tomando decisiones que afectarán el curso de su vida sin contar con narrativas colectivas que ordenen/estructuren sus alternativas de acción. El imperativo de la libertad encuentra al individuo por fuera o en los límites de un sistema de protección social cada vez más precarizado y flexibilizado que ha abandonado el metaobjetivo de la integración social, y que retraduce problemas sociales como problemas individuales de percepción y gestión de riesgos sociales.

### ***A modo de cierre provisorio***

El imperativo de construcción del yo es típicamente moderno, y bajo tal imperativo quedaban atrapados individuos en situaciones de desigualdad social que contaban con recursos también desiguales para hacer frente a tal mandato. Sin embargo, en condiciones de modernidad tardía, tal imperativo se acompaña de la pérdida o precariedad de los soportes protectores y de la pérdida de eficacia simbólica de las narrativas ordenadoras de la vida social. En este nuevo contexto, la noción de individualización social, entendida como “la biografización y familiarización de lo social, esto es, la responsabilización creciente del individuo y de la familia en la construcción de sus trayectorias sociales” (Mitjavila In Ortega, 2008: 14-15), asume nuevos atributos.

La individualización social en la “era del derrubamiento” (Hobsbawm, 1995) trae consigo el despojo de los mecanismos de protección e integración construidos en un momento particular del transcurso de la modernidad en el que se pretendía la constitución de una “sociedad de semejantes”

(Castel, 2003):

“La paradoja es que una <descolectivización> o una <reindividualización> puedan tener consecuencias destructoras para el individuo. Pero esta paradoja está en curso a través de las transformaciones actuales de la sociedad salarial (...) Si algo inédito se ha producido en estos veinticinco años (...) es en mi opinión el desarrollo de un nuevo proceso de individualización que pone en cuestión las pertenencias colectivas de los individuos (...) no solamente se pierden las protecciones que habían sido construidas por el Estado, sino que se dispone de pocas posiciones de repliegue para hacer frente a esas nuevas carencias” (Castel, 2003: 53 - 54).

Cuando la seguridad deja de estar atada a soportes colectivos y pasa a asumir formas individualizadas, los objetos en los que se centra son aquellos que generan la ilusión de control por parte de los individuos: el cuidado de nuestro cuerpo, la limpieza de los alimentos, una dieta adecuada, etc. etc. En otras palabras, la seguridad deja de ser social; la seguridad abandona los objetos vinculantes socialmente; la seguridad se interesa en los denominados nuevos riesgos, vinculados básicamente a estilos y modos de vida abandonando la atención de la que habían sido objeto los riesgos clásicos que eran susceptibles de una protección socialmente construida a través de soportes colectivos: la individualización se constituye como componente de un nuevo régimen de protección social donde las prestaciones asumen formas individualizadas.

## **BIBLIOGRAFIA**

Bauman, Z., Giddens, A., Lhmann, N., Beck, U. 1996. *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos.

\_\_\_\_\_ 2005. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Argentina: Siglo veintiuno de Argentina Editores.

Castel, R. 2003. *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*. Rosario: Homo Sapiens.

Dubet, F. 2003. *Desigualdades multiplicadas*. Ijuí: Ed. Unijuí.

\_\_\_\_\_. 2002. *Le Déclin de l'institution*. París: Editions du Seuil.

Durkheim, E. 1991. *La educación moral*. Bs. As.: Editorial Losada.

Esping- Andersen, G. 1990. *The three worlds of welfare capitalism*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. 1994. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

Giddens, A., Beck, U., Lash, S. 1997. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

Gurney, P., Aguirre, B.E. 1980. La teoría sociológica de Ferdinand Tonnies. En: *Revista Interamericana de Sociología*, Nurn. 29 Vol. IX: 145-154.

Hobsbawm, E. 1996. *A era do capital (1848 – 1875)*. Río de Janeiro: Editora Paz e Terra.

\_\_\_\_\_.1995. *Era dos extremos. O breve século XX. 1914 – 1991*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lash, S., Giddens, A., Beck, U. 1997. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K., Engels, F. 1998. *Manifiesto do Partido Comunista. Prólogo de José Paulo Netto*. 2a. ed. São Paulo: Cortez Editora.

Mitjavila, M. 2000. *El riesgo y las estrategias de medicalización del espacio social. Medicina Familiar en Uruguay (1985 – 1994)*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Tesis de Doctorado.

Ortega, E. *El servicio social y los procesos de medicalización de la sociedad uruguaya en el período neobatllista*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Zizêk, S. 2001. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Bs. As.: Ed. Paidós

**Organiza:**  
**Comisión de Investigación Científica**



**Apoya:**

