

## ARTÍCULOS/ARTICLES

# La sociedad a medias: hacia una definición de los rasgos de la socialidad humana

The Undeveloped Society: Towards a Definition of the Characteristics of Human Sociality

**Jesús Romero Moñivas**

Universidad Complutense de Madrid, España  
[jesus.romero@edu.ucm.es](mailto:jesus.romero@edu.ucm.es)

**Recibido/Received:** 11/2/2022

**Aceptado/Accepted:** 18/5/2022



## RESUMEN

La ambigua relación individuo y sociedad es un aspecto común a todas las ciencias sociales. Su discusión tiene una larga tradición en la teoría social. Sin embargo, el enfoque del artículo no es específicamente sociológico, sino interdisciplinar. Se pretende especialmente introducir elementos más neuro-psico-biológicos en la discusión sociológica. Por ello se incluye un epígrafe previo sobre la evolución de la socialidad en el mundo animal. El objetivo del artículo es mostrar que la sociedad sólo es posible como resultado emergente de un atributo antropológico de cada sujeto: la socialidad. Por eso se trata de analizar los rasgos específicos de esa socialidad humana que está limitada por tres factores: la pervivencia de la individualidad, el carácter fluido de la nostridad y la finitud estructurada de su extensión. Como consecuencia, la sociedad emergente siempre será una sociedad a medias, con vínculos que se hacen y deshacen, con ambivalentes procesos conflictivos que no permiten sociedades completamente compactas, ni grupos homogéneos ni colectivización absoluta. La libertad emerge precisamente en medio de las gruesas costuras que constituyen este frágil tejido social. Esa libertad ambivalente es la que genera la compleja dinámica de las relaciones sociales estudiada por la teoría social.

**PALABRAS CLAVE:** socialidad; ontología social; complejidad social; evolución humana; libertad.

**CÓMO CITAR:** Romero Moñivas, J. (2022). La sociedad a medias: hacia una definición de los rasgos de la socialidad humana. *Revista Centra de Ciencias Sociales*, 1(1), 133-150. <https://doi.org/10.54790/rccs.7>

La versión en inglés de este artículo puede consultarse en <https://centracs.es/revista>

## ABSTRACT

The ambiguous relationship between individual and society is an issue shared by all social sciences. Society is only possible as an emergent result of an anthropological attribute of each subject: sociality. This article tries to analyze the features of that human sociality that is limited by three factors: the survival of individuality, the fluid character of nostrity and the specific structured finitude of its extension. As a consequence, the emerging society will always be a half society, with links that are made and unmade, with ambivalent conflictive processes that do not allow completely compact societies, nor homogeneous groups, nor absolute collectivization. Freedom emerges precisely amidst the thick seams that make up this fragile social fabric.

**KEYWORDS:** sociality; social ontology; social complexity; human evolution; freedom.

## 1. Introducción

Las ciencias sociales comparten un aspecto clave pero difícil de interpretar: la relación entre los sujetos individuales y los agregados o colectivos; es decir, el binomio *individuo y sociedad*. Ahora bien, la «y» de individuo y sociedad es copulativa a la vez que disyuntiva: une y separa dos realidades diferentes, extrañas la una a la otra, pero constitutivas a la vez. Esta forma ambivalente de entender el nexo es la que evita tomar la relación como falsa o como obvia. De hecho, esta forma de conceptualizar la relación es engañosa porque sitúa al mismo nivel dos realidades con estatutos ontológicos diferentes. El individuo es una concreción empírica y la sociedad es una realidad parcialmente empírica y parcialmente abstracta. Ni el realismo ingenuo ni el nominalismo radical dan cuenta de la compleja ontología de lo social (Outhwaite, 2006). Pero ¿qué significa, por tanto, esta dualidad ambivalente de la «y» como copulativa y como disyuntiva?

La «y» copulativa pone el acento en que la sociedad es el resultado emergente de una cualidad de los individuos empíricos: la *socialidad*. Por lo tanto, la sociedad emerge desde una *propiedad antropológica*. La sociología deriva de la antropología. Esto implica que toda ciencia social tiene su anclaje epistemológico en la *socialidad* humana, entendida como propiedad ontológica de los sujetos. Sin socialidad no hay sociedad. Por su parte, la «y» disyuntiva enfatiza que aunque los agregados no son realidades completamente empíricas, sí que adquieren una cualidad ontológica específica, una formalización de relaciones concretas. Esta idea señala el carácter extraño de la sociedad que a menudo parece deglutir a los propios individuos que se resisten desesperadamente, generando una tensión inherente en la socialidad. Por tanto, la disyunción nos advierte de que la socialidad no es una socialidad unívoca, sino ambivalente. ¿Cómo es posible que la relación individuo y sociedad sea intrínsecamente ambivalente?

## 2. La socialidad como propiedad antropológica

La naturaleza dual de la socialidad conduce a una paradoja a la que se enfrentan las ciencias sociales. Para hacer ciencia social es necesario tener un modelo antropológico previo sobre el que se fundamente cualquier ulterior desarrollo teórico y empírico. Sin embargo —he aquí la paradoja—, la mayor parte de la ciencia social trabaja con una especie de modelo antropológico implícito que asume la socialidad sin reflexionar específicamente sobre ella. Así, las ciencias sociales se recluyen en lo «social» sin tener en cuenta qué tipo de «socialidad» está en su base. Se da por hecho que la sociedad es un resultado que emerge fácilmente y de manera automática de la mera agrupación de individuos. Pero el interrogante fundamental es el *modo específico* de socialidad que sostiene la sociedad.

Como toda propiedad humana, la socialidad está sujeta a la influencia interrelacionada de lo que denomino el «triángulo etiológico»: biología, cultura y ambiente. Estos tres vértices no funcionan de la misma manera ni son simétricos. Mientras que el ser humano es biología y cultura, *tiene* ambiente. Los tres factores coadyuvan en la concreción del tipo de sociedad que podrá emerger desde una específica forma de socialidad. Pero el triángulo etiológico no funciona de manera determinista. Cada vértice actúa *modulando* la influencia de los otros. Esto explica la *complejidad* del actor social y su irreductibilidad a cualquier modelo simplificado. Aquí complejidad de un sistema se refiere a «uno en el que unas pocas reglas simples dan lugar a fenómenos que no pueden deducirse a partir de esas mismas reglas» (Lumbreras, 2021, p. 47). Así, la interrelación de los tres vértices genera propiedades difíciles de reducir a uno solo de ellos. Esto no excluye que haya aspectos que puedan estar *fundamentalmente* cuasi determinados por algunos de los factores. Pero esas excepciones son las que muestran que no es fácil delimitar el campo de acción de ninguna de ellas. Por ello los vértices deben entenderse como conceptos *acentuadores* y no *delimitadores*. En el caso de la socialidad, la biología funciona como *intraestructura* que modula y es modulada por las propiedades *ambientales* en las que se ha concretizado y por las expresiones *culturales* que han acentuado unos u otros aspectos.

Por un lado, el vértice etiológico ambiental, en su triple constitución físico-natural, artificial-tecnológica y social (García, 2004, pp. 25-26), ha condicionado la socialidad y la sociedad que de ella emerge de múltiples maneras. Por ejemplo, ambas no son las mismas en ambientes montañosos-aislados o costeros-abiertos, en ambientes profundamente interconectados a través de infraestructuras tecnológicas o en los que la conectividad artificial está ausente, o en ambientes sociales igualitarios o fuertemente estratificados. Las actuales narrativas procedentes de la *Big History* muestran de manera inequívoca cómo la Tierra «ha sido la protagonista a la hora de modelar el relato humano», porque de hecho «la Tierra nos hizo» (Dartnell, 2020, p. 9). En las ciencias sociales este poder del ambiente físico-natural ha sido un ingrediente fundamental de las explicaciones macrosociales, especialmente en la geografía humana, la geopolítica, la historia económica, etc. Por su parte, en la arqueología y en la historia, la filosofía y la sociología de la tecnología el ambiente artificial ha ocupado un primer plano. La tecnosfera o tecnoestructura se ha constituido en un factor privilegiado en la teoría social. Pero la socialidad y la sociedad no solo vienen condicionadas por aquellas infraestructuras que tienen un carácter específicamente

relacionado con la comunicación. Como insistía Sennet (1996) y todas las disciplinas relacionadas con el urbanismo, el diseño y planificación de las ciudades condiciona la manera en la que las personas reaccionamos unos a otros, cómo nos vemos y escuchamos, y si nos tocamos o nos evitamos. Finalmente, el ambiente social o estructura social es el factor privilegiado en las explicaciones de la sociología y de la ciencia política. La estructura y sus posiciones sociales de estatus, clase y poder condicionarán las maneras en las que se expresará la socialidad y en el tipo de sociedad que se podrá constituir.

Por otro lado, el vértice cultural, es decir, las ideas y creencias procedentes de la dimensión simbólica e ideológica, ha sido clave para moldear la socialidad. Las filosofías políticas que están en la base de las diferentes ideologías están fundamentadas en diversos compromisos ontológicos y antropológicos previos sobre la naturaleza social de los seres humanos. A menudo estas ideas se convierten en costumbres, es decir, en aquello que no implica reflexión sobre ella y que no necesita más motivación que la «comodidad» (Weber, 1984, p. 24). Estas influencias culturales suelen ser sutiles, pero muy reales y concretas. Por utilizar un ejemplo, precisamente el papel en la socialidad humana es sustancialmente diferente entre las culturas individualistas y colectivistas, ejemplificadas de manera genérica en occidentales y orientales (Sapolsky, 2018, pp. 406-418). Dicho sucintamente: «las culturas colectivistas tienen que ver con la armonía, la interdependencia y la conformidad, y las necesidades del grupo guían el comportamiento, mientras que las culturas individualistas tienen que ver con la autonomía, el logro personal, la originalidad y las necesidades y derechos del individuo» (*ibid.*, p. 406).

Precisamente este último ejemplo me da pie para insistir en que si queremos comprender de qué manera el ser humano es un «zoon politikon» no puede obviarse la influencia de la intraestructura biológica. El propio Sapolsky insiste en que la diferencia entre estos dos tipos de cultura puede venir correlacionada con una variante del gen DRD4 de la dopamina. El alelo 7R tiene una incidencia del 23% en europeos y estadounidenses de origen europeo, y solo un 1% en los asiáticos orientales. Precisamente esta variante «produce un receptor que responde menos a la dopamina en la corteza, y está asociada con la búsqueda de lo novedoso, la extraversión y la impulsividad» (*ibid.*, p. 416). Su mayor incidencia podría explicar los rasgos típicos de la cultura individualista por contraposición a la colectivista. El desarrollo de estas investigaciones procedentes del cada vez más fructífero campo de la genética del ADN antiguo está ya dando frutos en sus relaciones con la arqueología y la antropología (Reich, 2019). Algunas teorías de las ciencias sociales acerca de los ancestrales movimientos poblacionales y sus influencias en la constitución de culturas específicas a lo largo de la más remota historia humana están siendo refutadas, matizadas o confirmadas por los datos genéticos. Sería interesante que la teoría social se esforzara por integrar los nuevos descubrimientos procedentes de las ciencias naturales si quiere entender la socialidad humana y la compleja relación individuo-sociedad.

Lo que pretendo en el resto del artículo es tratar de reconstruir la socialidad como propiedad antropológica. Para ello me centraré en la intraestructura de esa socialidad, obviando las influencias que acabo de describir del ambiente y la cultura. El objetivo es mostrar que la socialidad humana en cuanto propiedad antropológica muestra una cualidad ambivalente que explica esa «y» a la vez copulativa y disyuntiva que constituye el fundamento de todas las ciencias sociales.

### 3. La socialidad humana en la evolución animal

Aunque en la teoría social no suele utilizarse el análisis comparativo y evolutivo, es un requisito esencial para comprender la intraestructura de la socialidad.

En el reino animal, casi toda especie tiene algún tipo de relación intraespecífica (con los de su misma especie) o interespecífica (con los de otras especies). Incluso las especies solitarias, presociales y subsociales tienen que enfrentarse a rituales de apareamiento, confrontación con potenciales competidores, relaciones de predación, etc. Todo ello exige conductas de naturaleza social —como, por ejemplo, la fascinante cualidad de engañar o disimular—. No obstante, lo que aquí nos interesa es la socialidad como propiedad *fundamental* de una especie. Independientemente de los subtipos que pueden distinguirse en la enorme biodiversidad animal, en general podemos hablar de tres grandes tipos de socialidad y sus tres sociedades correspondientes.

1. *Los invertebrados coloniales*. Aquí la relación individuo–sociedad es de un anclaje perfecto. No hay conflicto ni fisuras. Ejemplos de esta forma de socialidad se encuentran en los corales, sifonóforos o briozoos (Dunn, 2006). Estos animales son una colonia compuesta de otros animales más pequeños. El animal colonial —es decir, la sociedad— emerge del ensamblaje cooperativo de unidades animales más pequeñas llamados «zooides», que son de dos tipos: unos se han especializado en alimentar la colonia (autozooides como los *gastrozoides*) y otros en la defensa, la limpieza, el apoyo o la reproducción (heterozooides como los *gonodendra* para la reproducción o los *dactylyzoid* para atrapar presas). La «perfección social» de estos invertebrados coloniales radica en que los zooides, aunque son homólogos a un animal solitario de vida libre, en realidad están apegados y fisiológicamente integrados con el resto de la colonia. Son como partes del cuerpo, incapaces de vivir por sí solos aunque sean organismos independientes. Los sifonóforos tienen el mayor grado de especialización funcional y la más alta precisión organizativa de cualquier especie colonial. Así, pues, la socialidad en esta primera tipología tiene una orientación absoluta y por ello el resultado son sociedades perfectas, sin fisuras ni conflictos. La división del trabajo es tan estricta que la sociedad es una *colonia* de encaje perfecto.

2. *Los insectos eusociales*. Este segundo caso es el propio de las especies sociales de insectos como hormigas, termites, y ciertas avispas y abejas (Wilson, 1980). Tienen un alto grado de socialidad sin llegar a constituir la perfección de los invertebrados coloniales. La diferencia radica en que los organismos que componen la colonia de insectos son entidades físicas separadas, aunque no puedan vivir mucho tiempo de manera aislada del resto de la colonia. Las colonias de hormigas tienen grados evolutivos de complejidad, tamaño y diferenciación interna. En algunas especies de insectos sociales más simples o, al menos, con una complejidad menor, la especialización y la diferenciación funcional en castas no son tan pronunciadas. El grado evolutivo de estos insectos en el que la sociedad es más parecida a la de los sifonóforos es aquel en el que el tamaño de la colonia ha generado la división no solo entre castas reproductivas y no reproductivas, sino también en subcastas físicas y fisiológicas de obreras con mayor especialización en tareas concretas. La aparición de este sistema deriva de la tensión evolutiva entre la tendencia a la competencia intercolonial e intracolonia (Hölldobler y Wilson, 2014, p. 54). Pero la sociedad de insectos eusociales no es tan

estricta como en el caso de los invertebrados coloniales. Siempre hay posibilidad de que un mismo organismo realice varias tareas. En términos de eficiencia colonial, en los insectos eusociales la selección natural ha tenido que trabajar con un equilibrio inestable entre especialización y plasticidad (*ibid.*, pp. 115-116). Aunque este tipo de socialidad es más común en los insectos, hay también un caso extraordinario y excepcional de mamífero que mantiene esta misma socialidad: las ratas-topo. En las sociedades de estos mamíferos existen también castas de obreras, semiobreras y soldados y una reina (Attenborough, 1993, pp. 142-145). Así, la relación individuo-sociedad en esta tipología es menos perfecta. No hablamos de colonia, sino de *superorganismo*. Los individuos concretos tienen cierta autonomía e independencia. Hay cierta individualidad. Por ello, el anclaje es más complejo, se pueden producir conflictos entre individuos y cada individuo puede verse obligado a hacer diferentes tareas con diverso grado de destreza y ajuste con el superorganismo.

3. *Vertebrados y mamíferos*. Finalmente, la última tipología de socialidad incluye en general a las especies sociales de los vertebrados y los mamíferos, en los que hay mayor desajuste entre individuos, agresividad intraespecífica, egoísmo, etc. Este tipo de socialidad es ambivalente: hay una fuerza que impulsa el comportamiento social, pero también hay una fuerza en sentido contrario (Wilson, 1980, p. 395). La individualidad les acerca a las especies solitarias y la socialidad a las especies coloniales y eusociales. Pero ninguno de los dos extremos es adecuado para explicar a estos animales. En diferentes grados y complejidades este camino evolutivo está presente en los mamíferos sociales (elefantes, lobos, primates sociales, orcas, etc.), que son «who-animals» (animales-quien). Es decir, «saben quiénes son; saben quiénes son sus familiares y amigos. Conocen a sus enemigos. Establecen alianzas estratégicas y hacen frente a rivalidades crónicas. Aspiran a un rango superior y esperan su oportunidad para desafiar el orden existente. Su estatus afecta a las perspectivas de su vida privada. Su vida sigue el arco de una carrera. Las relaciones personales les definen» (Safina, 2017, p. 14). Aquí las conductas son más complejas. Hay que lidiar con las tareas propias de la supervivencia física, pero sobre todo gestionar las relaciones sociales. Por ello, el ambiente social es más complejo que el propio nicho ecológico. Los miembros de estas especies manifiestan conductas sociales de mayor complejidad: juegan, ensayan, planifican estrategias, fingen, disimulan, mienten, luchan políticamente, tienen jerarquías complejas que es necesario conocer, rituales de interacción complejos, etc. Es decir, tienen una mentalidad estratégica en la que el equilibrio entre su individualidad y el colectivo ya no deriva de una socialidad absoluta y sin aristas. Son especies políticas porque se ven obligadas a la diplomacia, a la transigencia a veces y la resistencia en otras, al juego maquiavélico entre individuos. Cualquier mamífero social muestra este tipo de conducta. Quizá sean los primates y especialmente los chimpancés los que han sido mejor estudiados a este respecto desde el famoso libro de Frans de Waal (2007). Pero sabemos que esto ocurre también en lobos, felinos, elefantes, etc. En los vertebrados sociales y mamíferos el individuo y la sociedad mantienen un equilibrio complejo. El hecho de que el sujeto sea formalmente autónomo e independiente impide un ajuste perfecto a nivel colectivo. Por eso, estas especies no forman sociedades coloniales, ni sociedades superorgánicas, sino lo que prefiero denominar *comunidades* (no utilizo el concepto en un sentido estrictamente técnico, sino laxo). Esto es por lo que en estas especies la sociedad siempre será una *sociedad a medias*. El ser humano no escapa a esta lógica ambivalente y conflictiva entre el individuo y la sociedad.

## 4. Los límites de la socialidad humana

Es importante insistir en esta diversidad de caminos evolutivos hacia la socialidad, porque evita hacer asunciones injustificadas o comparaciones equívocas entre especies. En todo caso, como insiste Wilson (2012, p. 17), «el camino hacia la eusocialidad [humana] fue trazado por una competición entre la selección basada en el éxito relativo de los individuos dentro de los grupos versus éxito relativo entre grupos. Las estrategias de este juego se escribieron como una mezcla combinada equilibrada de altruismo, corporación, competición, dominación, reciprocidad, deserción y engaño». Esta difícil estrategia entre lo individual y lo social es característica de este tipo de sociedad propia de todos los vertebrados, mamíferos sociales no humanos y humanos. Sus sociedades más avanzadas no llegan a una ajustada perfección, puesto que junto a una fuerza impulsora hacia la socialidad existe otra fuerza contrarrestante que privilegia la individualidad. Existen señales que desencadenan en los otros impulsos contradictorios: unas veces el comportamiento gregario y otras el agresivo (Eibl-Eibesfeldt, 1989). En esta misma línea, la intraestructura de la socialidad humana es compleja y abarca desde mecanismos cerebrales hasta influencias endocrinas o microbióticas. Además, los elementos comunes a la especie tienen que ser siempre balanceados con las peculiaridades orgánicas de cada sujeto concreto. En cualquier caso, considero que hay tres limitaciones fundamentales a la socialidad humana: la pervivencia de la individualidad, el carácter fluido de la nostridad y la finitud estructurada de su extensión. Vamos a ver cada una de ellas.

### 4.1. La pervivencia de la individualidad

En realidad, la sociedad siempre será una sociedad de individuos porque es resultado de la socialidad concebida como propiedad antropológica. Por ello, lo interesante es preguntarnos cómo es posible que los individuos puedan generar sociedades. O dicho de otra manera, ¿cuáles son los rasgos intraestructurales de la socialidad? Simplificadamente, se puede hablar de tres circuitos neuronales implicados en la cognición social que dan lugar a tres adaptaciones relacionadas con la socialidad (Lieberman, 2013). Estas adaptaciones permiten la creación de sociedades a través de la interacción de los sujetos individuales.

1. La *conexión* que se basa en la superposición neuronal del dolor físico y social. Es decir, nuestro bienestar está relacionado con nuestra capacidad de estar conectados con otras personas. Por ello, la separación produce dolor, y la conexión, placer. Este hecho se remonta incluso al vínculo materno-filial: «Dado que una madre no puede estar unida y separada simultáneamente de su bebé, el sistema opioide y el sistema de excitación funcionan recíprocamente. Cuando uno está activo, el otro se apaga» (Smith, 2003). La importancia de estar conectados ha tenido su impronta en los mecanismos cerebrales del ser humano. Esta conexión es lo que se denomina el *apego*, que tiene también un origen evolutivo en una especie de proceso de ampliación del círculo de cuidados, que parte del cuidado propio y se va extendiendo. En el caso de los mamíferos (y posiblemente las aves sociales) parece que los ajustes evolutivos en los sistemas emocionales, endocrino (hormonas como la oxitocina y la vasopresina), nervioso y de recompensa/castigo en virtud de los cuales los individuos se procuran su propio bienestar, se modificaron para ampliar el bienestar de otros (Churchland,

2012, p. 39). Al inicio, estos otros se limitaban a la descendencia, luego al grupo de parentesco, más tarde a los amigos y así progresivamente ampliando el círculo. Esto supone que el bienestar de nuestros seres queridos pertenece a nuestra propia «homeostasis interna».

2. La *teoría de la mente* o la capacidad para interpretar las acciones y pensamientos de los demás, ya que, como insisten los neurocientíficos, «los humanos tenemos una irresistible tendencia [...] a transformar nuestra comprensión de la conducta ajena en toda una serie de suposiciones sobre los estados mentales de los demás» (Jeeves y Brown, 2010, p. 98). Se ha escrito mucho sobre la teoría de la mente. En todo caso, un requisito fundamental para estar conectados socialmente es poder compartir un mundo común a través de la mutua interpretación de nuestras intenciones y acciones. Las personas con autismo encuentran dificultades precisamente en este aspecto de la vida social en el que es fundamental la lectura de las intenciones y la capacidad estratégica para gestionar la conectividad social. Los autistas menos graves se guían en sus relaciones sociales más por el comportamiento real y no tanto por las conductas que hay detrás de ellas. Y los que manifiestan grados más severos son francos y honrados, porque no sienten la presión de amoldarse a los demás (Kandel, 2019, p. 53).

3. La *armonización* es una capacidad neurológica paradójica porque, según Lieberman, exige un sentido maleable del «yo» que permita la influencia de los demás sobre el sujeto. De hecho, el yo no sería tan yoico o egoísta, sino que estaría profundamente influido y construido por los demás. Lieberman (*ibid.*, p. 189) considera que «nuestro sentido del yo [puede ser descrito] como un “yo caballo de Troya”», en tanto que su función no es tanto la de distinguirnos herméticamente unos de otros, sino asegurar el éxito de la socialidad. El delicado equilibrio entre el individuo y la sociedad no está exento de tensiones. Por ello, según Lieberman, a pesar de mantener la consistencia propia del sujeto como individuo independiente, este caballo de Troya yoico pretende minimizar ese conflicto. Esta concepción de Lieberman no es nueva, por supuesto. En general, la psicología social y la sociología siempre han considerado que el «yo» tiene un componente de construcción social fundamental. Para Lieberman, «el yo existe primariamente como un conducto para permitir que los grupos sociales en los que estamos inmersos (es decir, nuestra familia, nuestra escuela, nuestro país) suplen nuestros impulsos naturales con impulsos socialmente derivados» (*ibid.*, pp. 191-192). Ahora bien, esta cualidad armonizadora exige un esfuerzo de «autocontrol» porque la tendencia cognitiva más simple es usar nuestra propia perspectiva para interpretar las intenciones y acciones de los demás. Pero esto en muchas ocasiones no es útil porque puede generar una confusión entre lo que yo creo que hace el otro y lo que realmente hace, o la intención que yo creo que tiene el otro y su propia intención. Esta dualidad muestra que la armonización no se consigue de manera automática, porque el cerebro social no agota las características del cerebro como un todo. Por ello, Lieberman insiste en que es necesario también un autocontrol para enfrentarse a este sesgo egocéntrico para valorar al otro desde su propia perspectiva.

Sin embargo, estos tres mecanismos de socialidad no solo no eliminan la pervivencia de la individualidad del sujeto, sino que se basan en ella. En la socialidad de vertebrados y mamíferos siempre existirá una tensión no resuelta entre los requerimientos que se exigen para la supervivencia del sujeto individual y la supervivencia del colectivo. Por ello, sabemos que incluso partiendo del supuesto —que no comparto— de una es-

tricta racionalidad de los sujetos, es evidente que la agregación de esas preferencias y racionalidades individuales no siempre serán beneficiosos para el conjunto de la sociedad. Lo que es racional e incluso beneficioso para un individuo particular puede ser perjudicial para la comunidad. Y a la inversa. En este sentido, el «pluralismo motivacional» (Tena Sánchez, 2010) en el ser humano invalida tanto el egoísmo individualista disgregador como el fácil y automático altruismo socializante. La socialidad humana es compleja porque se fundamenta en un rango mayor de motivaciones: las no sociales (el egoísmo) y las sociales (aversión a la inequidad, reciprocidad fuerte, reciprocidad débil [o altruismo recíproco], altruismo incondicional y malicia y envidia). En realidad, esto significa que las motivaciones individuales y las motivaciones sociales son constitutivas y perviven en la socialidad humana. Los vínculos sociales se generan a raíz de una complejidad emocional que refuerza o desestabiliza la conexión, la teoría de la mente y la armonización con los demás.

#### 4.2. El carácter fluido de la «nostridad»

Otra limitación a la socialidad humana reside en la fluidez de la construcción de la «nostridad», o conciencia de un nosotros colectivo y agregado, de una identidad colectiva. La nostridad o identidad colectiva tiene su fundamento en la identidad social de los sujetos. Sin embargo, la existencia de diversas identidades sociales en un mismo individuo hace de la nostridad un proceso siempre «a medias». La socialidad limitada de las personas impide que las «nostridades» sean homogéneas. Aunque esta fluidez afecta a cualquier pertenencia grupal y cualquier persona la experimenta de manera cotidiana, donde quizá tenga su mayor relevancia sea en la dimensión política. Por ello, indico algunas reflexiones generales en esta línea.

La construcción política del «nosotros» y el «ellos» no es absoluta, sino fluctuante. En el sujeto individual se producen continuas recategorizaciones: a veces me puede convenir el «nosotros» de ser mujer cuando me siento desplazada en políticas machistas, pero automáticamente dejaré de sentirme unida a una mujer si ella es neoliberal y yo comunista. En ese momento quizá la categorización del «nosotros» que me convenga implique traicionar la sororidad si con ello puedo alcanzar un objetivo de clase que considero más importante que un objetivo de sexo. Pero la alianza con un hombre comunista frente a una mujer neoliberal puede verse destruida si resulta que mi comunismo es religioso y cristiano, en tanto que el hombre es un marxista ateo. Entonces, si se propone como objetivo la destrucción de la religión, quizá me convenga aliarme mejor con mis correligionarios cristianos, a pesar de que puedan ser hombres y ricos empresarios, y eso suponga una traición a mi objetivo de clase. Aun así, si el objetivo de esa nueva alianza con hombre ricos cristianos propone la lucha armada frente a los musulmanes, y yo soy pacifista, es posible que me convenga traicionar a mis correligionarios y aliarme con un movimiento plurirreligioso cuyo objetivo sea la paz y la tolerancia. Ahora bien, en ese movimiento la mayor parte come carne, y yo soy vegana, lo que me obliga a realinearme de nuevo con aquellos que, aun siendo hombres, liberales, ateos, religiosos, violentos, etc., son, sin embargo, veganos y necesito aliarme con ellos en mi lucha por la defensa de los animales y de su dignidad. Y así hasta el infinito. En situaciones distintas cada persona se ve obligada a recategorizar su «nosotros» y su «ellos». Por supuesto, en algunas ocasiones esos diferentes clivajes o fracturas ideológicas pueden coincidir en mayor o

menor medida en «paquetes unificados». Pero esa unificación nunca será plena, total y absoluta, y siempre existirá la posibilidad de volver a recategorizar. Toda persona es multi-yoica, pero también existe una «multinostridad». La historia de las ideas muestra la constante fragmentación en grupos que habían partido de un compromiso homogéneo inicial.

Así, cada persona pertenece a múltiples «nosotros» con lealtades contrapuestas en su respuesta a los desafíos de los diferentes intereses que emergen de los múltiples «ellos» con los que se confronta. La ideología política *no puede* reconocer esta imposibilidad de la construcción de grupos ideológicamente homogéneos, porque eso supondría eliminar la ficción suprema de la unidad de los intereses del grupo frente al enemigo. Ahora bien, puesto que siempre existe esa fragmentación, hay que racionalizarla a través de la acusación de herejía y traición, frente a fidelidad y coherencia. La ley de hierro de la oligarquía de Robert Michels muestra de manera exquisita que la fragmentación del grupo original siempre lleva aparejada un proceso complementario de legitimación/deslegitimación ideológica. Para los que se fragmentan del tronco original, los que se quedan son infieles que han distorsionado el sentido original de la comunidad. Los que se quedan acusarán a los que se van de herejía y de traicionar el sentido original del que ahora son ellos los únicos depositarios reales y fieles.

Esto no significa, en todo caso, caer en un nominalismo extremo que niegue toda posibilidad de categorizar un nosotros como comunidad de intereses. Negar la homogeneidad de las categorías no implica rechazar la posibilidad de discernir agrupaciones distinguibles por rasgos comunes. De hecho, el nominalismo desactivaría la posibilidad de crítica de la injusticia de unos sobre otros. Si lo único que existe son personas individuales, entonces no hay lugar para una crítica de la dominación de clase, de raza, de sexo, de especie, de religión, etc. Entre el nominalismo y el platonismo realista está el equilibrio: reconocer que no existe una transversalidad absoluta, atemporal y estable que sitúe a los sujetos humanos en un «nosotros» permanente frente a un «ellos» igualmente estable; *pero a la vez*, insistir en que las categorías grupales existen como formas aproximadas y siempre corregibles de dar cuenta de la realidad social. Por ello, los conceptos de cristiandad, de *umma* islámica, de proletariado, de sororidad, de nación, de raza, de etnia, de fraternidad ideológica, etc., se encuentran siempre atravesados de una contradicción inherente basada en la propia socialidad humana, en la que siempre hay que encajar identidades sociales múltiples que a menudo no se acoplan entre sí. Existen, pero no existen. La transversalidad es una ficción política. La nostridad siempre lo es «a medias».

### 4.3. La finitud estructurada de la socialidad

La tercera limitación, muy relacionada con la anterior, deriva del alcance mismo de la socialidad y de su carácter estructurado. A pesar de las limitaciones que los críticos han señalado acertadamente a las teorías de Robin Dunbar, y sin tener que asumir la especificidad inicial de correlaciones lineales entre el neocórtex y el tamaño de los grupos sociales, lo cierto es que Dunbar (2016) incidió en dos cuestiones fundamentales. Por un lado, en la limitación de nuestra capacidad de extender la socialidad hasta límites infinitos; y, por otro lado, la estructuración sectorial de la propia socialidad en diversos círculos de mayor y menor apego. La socialidad, por lo tanto, no es infinita ni indiferenciada. Siempre está contenida y estructurada. Los mecanismos de

conectividad no nos conducen a ser sociables con todo el mundo ni de la misma manera. Ambas cosas están unidas: puesto que nuestra socialidad no es infinita habrá que elegir con quiénes y de qué maneras creo vínculos sociales.

Biólogos, antropólogos, paleoantropólogos, psicólogos evolutivos, etc., han documentado el hecho universal de que evolucionamos para vivir en comunidades de pocos miembros y que tendemos a favorecer con mayor claridad a nuestros parientes y allegados. Sin embargo, el desarrollo histórico ha dado lugar a un ambiente totalmente diferente: la humanidad ha ido creando sociedades cada vez más amplias y complejas y en las que tenemos que cooperar y apegarnos a personas que no son necesariamente de nuestro círculo más cercano. El ser humano ha conseguido formar comunidades muy amplias. Sin embargo, este tipo de asociaciones no resulta de un proceso automático y sin fisuras, puesto que la naturaleza social de los humanos no es colonial ni supraorgánica. Turner y Maryanski (2016) han insistido en que el ser humano carece de bioprogramadores que creen automáticamente la construcción de vínculos sociales más allá de la conectividad natural a pequeña escala. De hecho, en el ser humano la socialidad más natural no es la de la pertenencia a «grupos», sino a «comunidades» con un sentimiento general de pertenencia fluida y no tanto de vinculación estrecha y estable. Sin embargo, con el paso del tiempo la agrupación en colectivos más amplios exigió la unificación a través de símbolos culturales, que se convirtieron en tótems y simbolizaciones religiosas. La posibilidad de comunidades amplias sin vínculos interpersonales directos y físicos solo es posible a través de la personificación del grupo mediante la simbolización totémica, como ya insistió Durkheim. Para Turner y Maryanski la clave para la posibilidad de esta ampliación son las emociones. No se trata de forjar sociedades gregarias como las de los monos, sino de crear vínculos fuertes a través del incremento de los vínculos emocionales. La solidaridad social humana alcanza nuevas cotas a través mecanismos que estaban ya preprogramados en su biología: aumento de emociones positivas, sintonía interpersonal, sincronización rítmica, intercambio de recursos valiosos, sanciones positivas y predisposición a la ritualización (Collins, 2004). Junto a ello, dos ingredientes culturales —los símbolos y los tótems— han terminado por generar vínculos más fuertes y colectivos más numerosos.

De aquí se puede deducir la existencia de dos tipos de «instintos sociales» contradictorios entre sí: un *instinto de parentesco* que favorece los comportamientos cooperativos con nuestros parientes y amigos cercanos, y un *instinto tribal* que favorece la cooperación y el altruismo en grandes grupos y organizaciones de personas no emparentadas entre sí (Richerson y Boyd, 2005, p. 196). Esto genera un conflicto inherente en la socialidad. A pesar de que gracias a modificaciones ambientales y adaptaciones culturales hemos conseguido vivir en sociedades a gran escala, no se ha eliminado esta ambivalencia de la intraestructura. Al contrario, ha generado otra limitación: el conflicto intergrupal. La totemización simbólica y la sacralización de los grupos han creado una rivalidad supraindividual que es constitutiva a estas sociedades humanas complejas. El llamado «principio de diferenciación» en la formación de grupos (Giménez, 1992) tiene lugar gracias a ese proceso bien estudiado por los psicólogos sociales de una triple categorización: la *semejanza endogrupal* (los miembros del mismo grupo se ven de forma semejante, pero no totalmente iguales), la *homogeneidad exogrupal* (los miembros de un grupo ven a los del otro grupo como homogéneos entre sí,

desprovistos de cualidades individuales distintivas) y la *diferenciación exogrupal* (que exagera las diferencias que existen entre los grupos). Este triple proceso da lugar a una identidad colectiva —ya he insistido en que siempre será «a medias»— que trata de subsumir al sujeto bajo un paraguas que le permite sentirse seguro dentro de un grupo viendo como una amenaza a aquellos que no pertenecen a él. Este proceso de categorización social acaba siendo el fundamento para los estereotipos, las discriminaciones colectivas, el racismo, la xenofobia, el nacionalismo y, en definitiva, la geopolítica. Estos males sociales no son fácilmente extirpables a través de la cultura/educación y la modificación del ambiente precisamente porque están fundamentados en mecanismos intraestructurales propios de la socialidad humana. La impotencia que sentimos como sociedad al ver que nuestros avances científicos y tecnológicos no son equiparables a los exiguos resultados en la justicia social puede tener esta raíz. La intraestructura de la socialidad humana no ha evolucionado al mismo ritmo que nuestras ideas culturales acerca de la justicia social y la transformación tecnológica de nuestros ambientes densamente poblados. Esto no significa una renuncia a la justa aspiración por una humanidad mejor, sino simplemente que estamos obligados a reconocer que las discriminaciones y los conflictos intergrupales emergen de la socialidad finita y estructurada que —al menos de momento— sigue constituyendo a la especie humana.

## 5. La hipótesis de la estructura psíquica uni/multiyoica: una propuesta bio-psico-sociológica

Por lo tanto, las sociedades humanas son resultado de una socialidad basada en tres limitaciones: la pervivencia de la individualidad, la fluidez de la nostridad y la finitud estructurada de su extensión. Este tipo de socialidad ha generado unas sociedades complejas, ambivalentes y no perfectamente encajadas. Precisamente, uno de los rasgos básicos de este tipo de ambiente social es el que está en el foco de mi investigación en los últimos años (Romero Moñivas, 2018, 2021). Considero que las sociedades humanas han exacerbado una dualidad existente en todas las especies sociales complejas de vertebrados y mamíferos. Me refiero a la ambivalente dualidad de dos presiones contradictorias y complementarias procedentes del ambiente social: por un lado, la existencia de múltiples y diferentes situaciones con diferentes códigos culturales y sociales (cualidad de grano fino) y, por otro lado, la necesidad de expectativas estables de acción recíproca para mantener la vida colectiva (calidad de grano grueso). El concepto de *grano* se introdujo en la genética en los años sesenta para explicar la escala en la que el organismo experimenta la variabilidad ambiental (Gillespie, 1974). Aquellos ambientes muy variables se consideran de grano fino y los que mantienen cierto grado de estabilidad son los de grano grueso. Ambos generan diferentes presiones ambientales sobre la selección genética. Aplicado a la socialidad humana, esta dualidad de grano fino/grueso también debió de ejercer una importante presión sobre la forma de gestión neuropsicológica del ambiente social. Así, pues, esta forma de entender el entorno social nos obliga a introducir en la teoría social una cuestión neuropsíquica: ¿cómo debe ser la estructura cerebral y psíquica del ser humano para que le permita gestionar esta doble dimensión de la vida social?

Dos presiones opuestas empujan a los seres humanos: si un individuo desea sobrevivir en entornos sociales complejos debe ser capaz de mostrar una estructura psíquica flexible de múltiples yoes que le permita adaptarse a diversas situaciones sociales cambiantes. Pero, además, la vida social exige también expectativas recíprocas estables, que obligan a gestionar esta flexibilidad psíquica de manera específica a través de la correcta elección de un «yo específico» para cada situación. Por lo tanto, las personas deben ser lo suficientemente flexibles y a la vez lo suficientemente consistentes para poder producir y reproducir una sociedad humana. Este es un equilibrio muy complejo. Estas dos cualidades psíquicas tienen que aparecer de manera complementaria en el cerebro humano. Si solo existe una de las dos cualidades se producen rasgos conductuales patológicos. Una estructura uniyoica (por ejemplo, en las personas con autismo) es ineficiente para el individuo porque en un entorno social con tantas microsituaciones, rituales e interacciones diferentes, una psique rígida haría la vida imposible, impidiendo a las personas ser funcionales en diferentes entornos (Richler, 2010). Al contrario, un psiquismo completamente multiyoico (como en la personalidad múltiple o bipolaridad dura) tampoco es viable como estrategia adaptativa porque impide la reducción de la incertidumbre social y la posibilidad de expectativas sociales recíprocas entre las personas. Un psiquismo multiyoico completamente desestructurado y mal gestionado perturba la vida de la comunidad porque la estabilidad exigida en las relaciones sociales está ausente (Lysaker y Lysaker, 2001). Por lo tanto, la estrategia de adaptación más óptima es aquella que equilibra ambas posibilidades. Por un lado, la necesidad adaptativa de cambios en los entornos sociales que exige que el sujeto sea capaz de adaptarse a cada ritual y situación social; y, por otro lado, la necesidad de generar comunidades sociales estables a través de expectativas recíprocas, lo que requiere que las personas sean capaces de manejar su paquete multiyoico con cierta estabilidad y regularidad. Para mí, el punto fundamental es que la estructura psíquica uni/multiyoica puede ser considerada como una estrategia evolutivamente estable (ESS). Este concepto se refiere a una estrategia que es *impermeable* cuando es adoptada por una población como estrategia adaptativa a un entorno específico. La impermeabilidad se refiere a que dicha estrategia no puede ser desplazada por otra estrategia alternativa nueva. Es decir, es un equilibrio adaptativo que dado un ambiente concreto no puede ser mejorado por otro. El cerebro humano, por tanto, exige a la vez la apertura a lo novedoso y lo contingente y la estabilidad en lo que debe ser predecible. Este complejo equilibrio es el que permite esa astucia situacional que Maquiavelo en *El Príncipe* consideraba esencial para el buen príncipe, pero que, de hecho, es constitutiva a todo ser humano en medio de una intrincada red de situaciones sociales diversas: «Así, puedes parecer clemente, fiel, humano, íntegro, devoto y serlo, pero tener el ánimo de tal manera predispuerto que si se hace necesario no serlo puedas y sepas adoptar la actitud contraria» (Maquiavelo, cap. XVIII). Por ello, vengo postulando que para esta gestión de la dualidad social, el actor social requiere una estructura psíquica uni/multiyoica.

Ahora bien, este equilibrio general no es el mismo en todas las personas y en todas las etapas de la vida. Cada cerebro es distinto y, por lo mismo, el equilibrio uni/multiyoico también lo será. Hay sujetos que por su propia disposición biológica o por sus circunstancias específicas de socialización, tenderán más hacia la hipertrofia de la rigidez uniyoica o del caos multiyoico. Pero más allá de la individualidad de cada cerebro y de la peculiaridad de cada persona, mi hipótesis implica que se puede pos-

tular una transformación del equilibrio unimúltiple atendiendo a la edad de los sujetos. Ahora bien, no es la edad por sí misma la que determina esa transformación. Más bien, lo que está en juego es que el desarrollo cerebral puede estar relacionado con el tipo de rugosidad (de grano fino o de grano grueso) del entorno social en cada fase. Es decir, la selección natural ha generado una pauta de desarrollo cerebral diferente dependiendo del tipo de entorno social en el que ese cerebro debía desenvolverse. Simplificando, podemos distinguir cuatro etapas principales en el desarrollo biológico-social de las personas: la infancia, la juventud, la adultez y la senectud. Por ello, cada etapa exige un equilibrio diferente en la estructura uni-múltiple para poder adaptarse de manera adecuada a su entorno social propio. En la infancia es una tendencia a la rigidez uniyoica, en la adolescencia y juventud, una propensión a la ingobernabilidad multi-yoica, en el período de adultez es donde es más exigente y necesario el equilibrio uni/multiyoico y, finalmente, en la vejez hay un retorno progresivo a la rigidez uniyoica.

En cualquier caso, lo que todo esto implica es que la dualidad del ambiente social —diversidad y predictibilidad— habría exigido una socialidad compleja que permitiera a los sujetos gestionar esa tensión inherente. Esta socialidad no es la misma en cada fase del desarrollo humano, lo que explica que los vínculos y las configuraciones sociales sean diferentes entre los niños, los jóvenes, los adultos y los ancianos. La sociedad no es algo que surja automáticamente, sino que es más bien un proceso complejo de gestión por parte de individuos que se enfrentan a situaciones ambivalentes y cambiantes, a limitaciones cognitivas, a lealtades grupales contrapuestas, a interpretaciones sesgadas de los otros, etc. Por lo tanto, la socialidad humana es un proceso de gestión neuro-psico-sociológico. Como insiste Lüscher (2011, p. 387) «la cohesión social no se basa en valores y normas, sino que surge de las posibilidades, habilidades y mecanismos que las personas desarrollan, inventan y despliegan [*entwickeln, erfinden und entfalten*] y, por lo tanto, institucionalizan, cuando se enfrentan a ambivalencias en procedimientos conjuntos». La socialidad es una propiedad antropológica que permite la ejercitación de la gestión de las relaciones sociales con unas limitaciones que se reflejan en el propio resultado de esa gestión: las sociedades que emergen son «sociedades a medias».

## 6. Conclusión: la sociedad a medias y la emergencia de la libertad

La idea fundamental que he querido acentuar es que el actor social humano siempre se encontrará en una dinámica de tira y afloja con el resto de actores y, como consecuencia, nunca podrá existir una *sociedad completa*, ni *colectivos homogéneos*, ni *sistemas sociopolíticos unificados*. El ser humano es social e insocial, dependiente y libre, colectivo e individualista. Aunque estamos abocados a la vida social, esta no surge sin un esfuerzo trabajoso y continuo mediante el que creamos vínculos de distinta naturaleza que, sin embargo, nunca son definitivos, ni unidimensionales, ni perfectamente encajados. De hecho, incluso en la base del nacimiento de los seres humanos se produce ya este conflicto entre el individuo (el bebé) y la sociedad (la madre). Las dos teorías dominantes acerca del momento en el que se produce el parto muestran este conflicto. Tanto si se

debe al problema del «dilema obstétrico» —nuestro bipedismo generó caderas más estrechas en las mujeres que impiden que cerebros de bebé demasiado grandes puedan salir por el canal uterino— como al problema de «la tasa metabólica» —en un momento determinado las exigencias energéticas del bebé superan la posibilidad de que la madre pueda proporcionárselas—, en los dos supuestos existe un conflicto de supervivencias. La selección natural ha optado por un equilibrio a medias que permite la supervivencia del bebé y de la madre. Pero si hubiera optado por uno de ellos, el otro no sobreviviría.

Nuestro origen común con primates como orangutanes, gorilas y chimpancés no ha desaparecido completamente de nuestro desarrollo como humanos a lo largo de la historia biológica y sociocultural de nuestra especie. Esto ha generado una ambivalencia sobre los vínculos sociales. Por ello, en el estado evolutivo actual de nuestra especie es improbable la emergencia de una sociedad completa o total al estilo de los sifonóforos o incluso de las especies de insectos eusociales más desarrolladas. Por ejemplo, el propio feminismo ha sido seguramente el último movimiento social que ha basado sus reivindicaciones precisamente en esta ambivalencia de la socialidad: la mujer (el individuo) no puede ni debe ser solo «madre» sometiéndola su individualidad por el bienestar de la familia (el colectivo). Solo en un equilibrio —difícil y complejo— entre altruismo y egoísmo, entre cooperación y resistencia, entre ser madre y ser individuo, se encuentra el balance saludable entre las exigencias de los individuos y las del colectivo familiar. En sociología se ha puesto de manifiesto desde hace mucho tiempo que un proceso de socialización sano y normal implica un equilibrio entre la dimensión convencional que asumo de la sociedad y la aportación idiosincrásica que cada sujeto hace al asumir lo convencional. Si esto no sucede, aparecen dos patologías: por exceso, el sobresocializado y, por defecto, el infrasocializado. Sujetos patológicos que son reconocibles por su sumisión enfermiza o por su resistencia indomable. Ninguno de los dos es socialmente funcional. El primero no lo es porque la sociedad exige también resistencia, libertad, creatividad para confiar en nuestra funcionalidad como miembros de la sociedad. El segundo tampoco lo es porque su resistencia continua a todo evita la creación de vínculos estables y armónicos.

El ser humano es social y así lo atestigua su cerebro, por ello no es posible comprender cabalmente un sistema social en el que no existieran vínculos interpersonales de un tipo u otro que constriñan la individualidad a la vez que la hacen posible potenciándola: desde los vínculos débiles hasta los fuertes, desde los de parentesco a los tribales, desde los estables a los fugaces, desde los emocionales a los racionales, desde los altruistas a los egoístas, desde los comunitarios a los asociativos, desde los competitivos a los cooperativos, etc. Pero, por la misma razón, esa variedad de vínculos impide la construcción de sistemas en los que la colectividad se constituya en fin de lo humano, subsumiendo al sujeto en la totalidad social. La integración social unitaria solo es posible —si es que, de hecho, lo puede llegar a ser— a costa de violentar la individualidad humana. El trasunto político de esa sociedad a medias es precisamente la imposibilidad de la *utopía realizada*, no en cuanto ideal regulativo, sino en tanto que armonía *de facto* causada por un sistema sociopolítico determinado. Siempre habrá gruesas costuras constituyendo la sociedad humana y todo sistema político que trate de gestionarlo. Nunca hay un ajuste perfecto entre todos los sujetos ni entre todos los grupos. Este desajuste crea pliegues, dobleces y gruesas costuras

a lo largo del entramado social. Precisamente estas asperezas del tejido social son la condición de posibilidad de los márgenes de acción, es decir, de la libertad (Romero Moñivas, 2018b). Allí donde no hay encaje perfecto entre las «barreras» existe la posibilidad de resistencia, de evasión y de reforma.

En este sentido, rescatando el clásico análisis de Mead (1982), la socialidad humana es a medias porque el «sí mismo» (el *self*) siempre está constituido del «mí» [*me*], en cuanto que «serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo» y del «yo» (el *I*) en tanto que «reacción del organismo a las actitudes de los otros». Una parte fundamental de lo que somos está volcada a la socialidad. Pero el individuo no se agota en el aspecto social. En Mead el «yo» «es incierto», una dimensión más creativa del «sí mismo»: «el “yo” es siempre algo distinto de lo que exige la situación misma» (*ibid.*, p. 205). El «yo» de Mead es esa experiencia propia de la creatividad, de la libertad, que se ejemplifica de forma excelsa en el artista, el inventor y el descubridor, pero que está presente en todo ser humano (y yo añadiría, en todo animal social vertebrado y mamífero en donde se da este conflicto individuo-sociedad). Por ello, esta dualidad de resistencia-sumisión, de obstinación-fidelidad, de individualidad-socialidad, siempre permanece porque ambas son constitutivas a esta sociedad a medias típica de los humanos y que las ciencias sociales tienen como su objeto de estudio.

## Financiación

Este artículo ha sido posible por la financiación de la Comunidad de Madrid a través del Convenio Plurianual con la Universidad Complutense en su línea Programa de Estímulo a la Investigación de Jóvenes Doctores, en el marco del V PRICIT (V Plan Regional de Investigación Científica e Innovación Tecnológica), dentro del proyecto «Una propuesta de integración epistemológica de la sociología y la biología a partir del análisis de la ambivalencia humana (PR65/19-22435) (2020-2022)».

## Referencias

- Attenborough, D. (1993). *La vida a prueba*. Barcelona: RBA.
- Churchland, P. S. (2012). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400851744>
- Dartnell, L. (2020). *Orígenes. Cómo la historia de la tierra determina la historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Dunbar, R. (2016). The Social Brain Hypothesis and Human Evolution. *Oxford Research Encyclopedia of Psychology*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190236557.013.44>
- Dunn, C. (2009). Siphonophores. *Current Biology*, 19(6), 233-234. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2009.02.009>
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1989). *Human Ethology*. New York: Aldine de Gruyter.

- García, E. (2004). *Medio ambiente y sociedad. La civilización industrial y los límites del planeta*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gillespie, J. (1974). The Role of Environmental Grain in the Maintenance of Genetic Variation. *The American Naturalist*, 108(964), 831–836. <https://doi.org/10.1086/282958>
- Giménez, G. (1992). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. *Estudios de Comunicación y Política*, 2, 183–205.
- Hölldobler, B. y Wilson, E. O. (2014). *El superorganismo. Belleza y elegancia de las asombrosas sociedades de insectos*. Madrid: Katz.
- Jeeves, M. y Brown, S. W. (2010). *Neurociencia, psicología y religión. Ilusiones, espejismos y realidades acerca de la naturaleza humana*. Pamplona: Verbo Divino.
- Kandel, E. R. (2019). *La nueva biología de la mente. Qué nos dicen los trastornos cerebrales sobre nosotros mismos*. Barcelona: Paidós.
- Lieberman, M. D. (2013). *Social. Why our brains are wired to connect*. New York: Broadway Books.
- Lumbreras, S. (2021). Es hora de exigir explicaciones a la inteligencia artificial. *Investigación y Ciencia*, 542, 46–47.
- Lüscher, K. (2011). Ambivalenz weiterschreiben. Eine wissenssoziologisch-pragmatische Perspektive. *Forum der Psychoanalyse*, 27, 373–393. <https://doi.org/10.1007/s00451-011-0083-7>
- Lysaker, P. H. y Lysaker, J. T. (2011). Psychosis and the disintegration of dialogical self-structure: Problems posed by schizophrenia for the maintenance of dialogue. *British Journal of Medical Psychology*, 74, 23–33. <https://doi.org/10.1348/000711201160777>
- Mead, G. H. (1982). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Barcelona: Paidós.
- Outwaite, W. (2006). *The Future of Society*. Oxford: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470773505>
- Reich, D. (2019). *Quiénes somos y cómo hemos llegado hasta aquí. ADN antiguo y la nueva ciencia del pasado humano*. Barcelona: Antoni Bosch Editor.
- Richerson, P. J. y Boyd, R. (2005). *Not by genes alone. How culture transformed human evolution*. Chicago: Chicago University Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226712130.001.0001>
- Richler, J., Huerta, M., Bishop, S. L. y Lord, C. (2010). Developmental trajectories of restricted and repetitive behaviors and interests in children with autism spectrum disorders. *Development and Psychopathology*, 22(1), 55–69. <https://doi.org/10.1017/S0954579409990265>
- Romero Moñivas, J. (2021). Ageing Brain and geopolitical leadership. A bio-psycho-sociological approach to the fall of Sharif of Mecca Hussein ibn Ali, 1908–1924. *Interdisciplinary Science Reviews*, 47(1): 76–96. <https://doi.org/10.1080/03080188.2021.1951986>

- Romero Moñivas, J. (2018). Is the Ambivalence a Sign of the Multiple-Self Nature of the Human Being? Interdisciplinary Remarks. *Integrative Psychological & Behavioral Science*, 52, 523-545.
- Romero Moñivas, J. (2018b). El juego de los márgenes de acción estratégica. Apuntes para una sociología de la libertad. *Razón y fe*, 1432, 205-215. <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/9119>
- Safina, C. (2017). *Mentes maravillosas. Lo que piensan y sienten los animales*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Sapolsky, R. (2018). *Compórtate. La biología que hay detrás de nuestros mejores y peores comportamientos*. Madrid: Capitán Swing.
- Sennet, R. (1994). *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*. New York: Norton & Company.
- Smith, Th. S. (2003). Attachment, Interaction, and Synchronization: How Innate Mechanisms in Attachment Give Rise to Emergent Structure in Networks and Communities. En D. D. Franks y J. H. Turner, *Handbook of Neurosociology*. New York: Springer.
- Tena Sánchez, J. (2010). El pluralismo motivacional en la especie humana. Aportaciones recientes de la ciencia social experimental. *Papers*, 95(2), 421-439. <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v95n2.41>
- Turner, J. y Maryanski, A. (2016). *On the Origin of Societies by Natural Selection*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315633121>
- Waal, F. de. (2007). *Chimpanzee Politics. Power and Sex among Apes*. The Johns Hopkins University Press.
- Weber, M. (1984). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, E. O. (1980). *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona: Omega.
- Wilson, E. O. (2012). *The Social Conquest of Earth*. New York: Liveright.