

---

# LA TEORIA ORTEGUIANA DE LA ACCION SOCIAL

Luciano Pellicani

---

## 1. *El «misterio» de la sociología*

Theodor Abel ha escrito que «una ciencia progresa cuando mantiene constante su atención sobre sus propias incertidumbres o, si se prefiere, sus propios misterios. El más importante de ellos radica en la misma esencia de su objeto. Así, la física se preocupa por el misterio del núcleo, la biología por el de la vida y la psicología por el de la mente o la conciencia. El misterio que aborda la sociología es el de la naturaleza de lo social (...) Un postulado fundamental de la teoría sociológica es la proposición de que la existencia de la sociología como ciencia aparte y autónoma se basa en el hecho de que la vida, compartida por individuos que se asocian e interactúan, genera una clase especial de factores que operan como determinantes de la conducta humana»<sup>1</sup>.

En efecto, la tradición sociológica se ha formado a partir del momento en que sus geniales «padres fundadores» percibieron lo que en el pasado había permanecido oculto, a saber, que el hombre es un «animal social» en un sentido mucho más profundo del que Aristóteles había fijado: es un animal social no sólo porque vive en un continuo «comercio» con sus semejantes,

---

<sup>1</sup> Th. ABEL, «Sobre el futuro de la sociología», *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 2, 1981: 247.

sino también y sobre todo porque la sociedad vive en su interior en forma de tradición cultural. En otras palabras, la sociología ha nacido de la «rebelión contra el individualismo»<sup>2</sup>, de la mano de la radical afirmación de que lo social es una realidad *sui generis* que puede ser tratada «como si tuviera vida autónoma, completamente distinta de los organismos humanos»<sup>3</sup>; por lo que explicar sociológicamente un determinado comportamiento significa mostrar las razones por las que tal comportamiento no puede comprenderse correctamente si no se toma en consideración el peso causal de la específica cultura en la que el autor ha sido socializado.

Una aproximación así ha sido acusada de «realismo totalitario»<sup>4</sup>. Es cierto que ha degenerado en sociologismo cuando ha pretendido explicar el actuar humano utilizando *exclusivamente* variables culturales, como si el hombre fuera una especie de *tabula rasa*, falto de un aparato de motivaciones biológicas y psicológicas y, por ello, conformable a placer por el ambiente social. Esto ha determinado, a su vez, una reacción antioletoquista que, en los últimos tiempos, ha encontrado en Popper su líder más enérgico y autorizado. Aun reconociendo la validez de uno de los teoremas centrales de la tradición sociológica —aquel que afirma que los hombres son en mayor medida el producto de la sociedad que sus creadores—, Popper ha identificado la tarea de la teoría social con la construcción y el análisis de «modelos sociológicos en términos descriptivos o nominalistas, es decir, *en términos de individuos*»<sup>5</sup>. Y, a fin de deslindar netamente el individualismo metodológico del psicologismo, ha precisado que no todas las instituciones sociales son «fruto de un proyecto consciente y a explicar en términos de necesidades, esperanzas y motivaciones», y que «incluso las que surgen como resultado de acciones conscientes e intencionales son normalmente un subproducto indirecto e inintencional, y con frecuencia involuntario, de tales acciones»<sup>6</sup>.

Es muy probable que cuando Popper hacía estas afirmaciones tuviera presente la famosa explicación sobre la génesis espontánea del dinero de Carl Menger<sup>7</sup>. Lo confirma el hecho de que en *La sociedad abierta y sus enemigos* se identifique el análisis de la situación con el de la «situación de mercado», sin más<sup>8</sup>. Pero ¿es lícito elevar la situación de mercado al rango de situación general? Dejando a un lado el hecho de que el sistema de mercado es un fenómeno histórico estadísticamente «anormal» (es decir, poco frecuente), se puede refutar fácilmente la tesis de Popper recordando lo escrito por Durk-

<sup>2</sup> R. A. NISBET, *The Sociological Tradition*, Londres, Heidemann, 1970: 7.

<sup>3</sup> L. WHITE, *La scienza della Cultura*, Florencia, Sansolin, 1977: 51.

<sup>4</sup> J. PIAGET, *Etudes sociologiques*, Ginebra, Droz, 1957: 145.

<sup>5</sup> K. R. POPPER, *Miseria dello storicismo*, Milán, Feltrinelli, 1976: 122.

<sup>6</sup> K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1974, vol. II: 122.

<sup>7</sup> C. MENDER, *Principi di economia politica*, Turín, Utet, 1976: 346 y ss. Véase también, del mismo MENDER, *Il metodo della scienza economica*, Turín, Utet, 1937, una obra que ha ejercido una influencia decisiva no sólo sobre Popper, sino también sobre Weber, Mises y Hayeck.

<sup>8</sup> K. R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., vol. II: 118.

heim sobre la imposibilidad de explicar el orden social recurriendo al modelo contractual. En *La división del trabajo social* se muestra cómo y por qué el contrato —institución fundamental de la sociedad de mercado— sólo puede cobrar existencia por la acción de dos o más sectores si éstos «se encuentran ya unidos por algún vínculo social»<sup>9</sup>, y toda interacción social se desarrolla en el marco de un contexto normativo ya estructurado, que es anterior a los individuos e independiente de su voluntad. Puede no aceptarse el sociologismo de Durkheim —y pronto se verá que existen magníficas razones para hacerlo—, pero debe reconocerse que su crítica de la concepción contractualista de la sociedad dio en el blanco<sup>10</sup>. A esto debe sumarse —y se trata de un punto decisivo— que los partidarios del individualismo metodológico son totalmente incapaces de captar que lo social no es en absoluto un simple complejo de «hábitos mentales»<sup>11</sup>, sino un sistema de *normae agendi* dotadas de sanciones. Es una *propiedad emergente* que, aun siendo inmediatamente invisible, ejerce sobre los individuos una presión continua. Esto sólo se ha hecho perceptible gracias a una determinada «perspectiva teórica». Hasta que no se formuló el *teorema sociológico* —«es decir, el aserto de que la sociedad tiene propiedades que no son derivables, por medio de un proceso de generalización directa, de sus unidades constitutivas»<sup>12</sup>—, ni siquiera se sospechó su existencia.

En concreto, ha sido Durkheim el que más y mejor ha evidenciado que lo social, siendo el conjunto de «los modos de pensar, sentir y actuar externos al individuo y dotados de un poder coactivo en virtud del que se le imponen»<sup>13</sup>, es una realidad *sui generis* y que la sociedad no es un conglomerado de átomos yuxtapuestos, sino una comunidad moral que actúa como fuerza autónoma sobre las mismas conciencias individuales en forma de obligaciones, disposiciones y predisposiciones. Todo lo cual impone la constitución de una nueva ciencia cuya tarea institucional sea el estudio de lo social en cuanto tal.

Con todo, a pesar del gran, inmenso descubrimiento realizado por Durkheim, no se puede decir que en la comunidad internacional de los sociólogos haya mucha claridad de ideas alrededor del objeto específico de la sociología. No me refiero tanto al hecho de que «no haya una tradición sociológica, sino

<sup>9</sup> E. DURKHEIM, *La divisione del lavoro sociale*, Milán, Comunità, 1971: 137.

<sup>10</sup> Dado que estamos en pleno renacimiento contractualista, me parece oportuno recordar que el modelo del contrato sólo es legítimo si se adopta en el marco de un discurso normativo, no descriptivo. Esto, por demás, es sostenido explícitamente por John RAWLS: «El esquema contractual (...) es una condición puramente hipotética, caracterizada de un modo tal que conduce a una cierta concepción de la justicia» (*Una teoría della giustizia*, Milán, Feltrinelli, 1983: 28).

<sup>11</sup> Como afirma tranquilamente J. WATKINS, «La pretesa insufficienza dell'individualismo metodologico», en M. V. PREDAVAL MAGRINI (ed.), *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Florencia, La Nuova Italia, 1979: 399.

<sup>12</sup> P. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, Bolonia, Il Mulino, 1968: 314.

<sup>13</sup> E. DURKHEIM, *Le regole del metodo sociologico*, Milán, Comunità, 1963: 26.

unas tradiciones sociológicas contrapuestas»<sup>14</sup>, dado que la sociología sucesivamente ha oscilado «entre el polo individualista y el polo colectivista en un continuum teórico»<sup>15</sup>, sino más bien al hecho de que, bajo la influencia de *La estructura de la acción social* de Parsons, se ha dado por buena la extravagante idea de que la concepción durkheimiana de la acción social y la weberiana se pueden, por decirlo así, casar y vivir armoniosamente; con más precisión, que la teoría sociológica pueda acoger el concepto weberiano de acción social —que se basa en una visión estrictamente nominalista de la sociedad<sup>16</sup>— sin tener que renunciar al teorema sociológico<sup>17</sup>.

Tomemos un ejemplo entre tantos. Tómese la *Introducción a la sociología general* de Guy Rocher. En ella se intenta delimitar el objeto de la sociología conjugando la definición de la acción social de Durkheim con la de Weber<sup>18</sup>. Evidentemente, a Rocher —y no es el único— se le escapa el hecho de que la conocida definición weberiana —«una acción referida (según el sentido intencional del agente o los agentes) a la actitud de otros individuos, orientándose en su desarrollo por ésta»<sup>19</sup>— no es de ningún modo una definición de la acción social. Esta afirmación, dada la inmensa autoridad científica adquirida por Weber en los últimos decenios, sonará a oídos de los más casi como una blasfemia. ¿Cómo aceptar que quien es universalmente considerado el mayor sociólogo del siglo xx haya sido incapaz de delimitar el objeto específico de su disciplina? Y, con todo, es incuestionable que en la definición weberiana brilla por su ausencia toda referencia a lo social como estructura normativa dotada de vida autónoma que discipline (desde el interior, más que desde el exterior) el actuar de los hombres.

Es cierto que Weber reconoce que «la acción social puede estar determinada (...) por la tradición», y subraya que «esa forma de actuar se sitúa precisamente en la frontera, y con frecuencia más allá, de aquello que se puede definir, en general, como una acción orientada por el sentido»<sup>20</sup>. Aparte del hecho de que Weber considere la ausencia de sentido como un caso límite —cuando es un rasgo constitutivo—, resulta muy significativo que agregue

<sup>14</sup> R. BOUDON, «L'individualisme méthodologique en sociologie», *Commentaire*, número 268, 1984.

<sup>15</sup> W. SKIDMORE, *Theoretical Thinking in Sociology*, Londres, Cambridge University Press, 1977: 69.

<sup>16</sup> No es casual que en toda la obra weberiana no sea posible encontrar una sola definición neta de sociedad: ausencia altamente significativa, sobre la que, a mi saber, ninguno ha reflexionado convenientemente. Asimismo, falta cualquier referencia al proceso de socialización de los individuos, proceso que, como es sabido, es central en la teoría sociológica de Durkheim. Y es fácil comprender el porqué: Weber es un nominalista extremo; para él existen tan sólo los individuos y el significado que atribuyen a sus acciones. Lo social, por tanto, no es una realidad *sui generis*.

<sup>17</sup> PARSONS ha sido explícito al respecto: tras haber formulado y hecho propio el teorema sociológico, ha escrito que la definición weberiana de acción social es «fundamental» (*La struttura dell'azione sociale*, cit.: 785).

<sup>18</sup> G. ROCHER, *Introduzione alla sociologia generale*, Milán, Sugar Co., 1981: 23-27.

<sup>19</sup> M. WEBER, *Economia e Società*, Milán, Comunità, 1968, vol. I: 4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, vol. I: 24.

que la acción social tradicional «está determinada por un hábito adquirido»<sup>21</sup>. Aquí, Weber no sólo muestra no haber ni siquiera vislumbrado lo que Durkheim había percibido con gran lucidez —el carácter coactivo-normativo de lo social—, sino que también hace patente no haber retenido lo que Simmel había escrito en su *Sociología*, a saber, que para justificar la sociología como «nueva ciencia» era preciso descubrir «un objeto cuya existencia hubiera permanecido desconocida» y que tal objeto era «el ser social en la humanidad»<sup>22</sup>. Preocupado por restituir al individuo aquella libertad que las sociologías de orientación holista —la comtiana y marxiana en particular— negaban de forma más o menos explícita, Weber identificó la acción social con la acción interindividual: dos cosas radicalmente diferentes e inasimilables.

Pero lo más sorprendente no es que Weber haya pasado al lado de lo social sin percibir sus rasgos esenciales. Lo verdaderamente sorprendente es que se haya aclamado su definición como gran adquisición y se haya acogido y consolidado en el patrimonio de los conceptos fundamentales de la sociología contemporánea. Y, así, ésta ha procedido —y lo sigue haciendo— sin ni siquiera sospechar que la formulación weberiana es intrínsecamente incapaz de proporcionar una justificación cualquiera a la pretensión de la sociología de ser una disciplina autónoma<sup>23</sup>. Me limito a señalar dos ejemplos autorizados. El primero proviene de *La sociedad*, de Luciano Gallino; el segundo, de *Carácter y estructura social*, de Hans Gerth y Charles Wright Mills. Gallino escribe que «las acciones sociales son actos conscientes dirigidos a un fin que toma en consideración la presencia de otros sujetos»<sup>24</sup>: exactamente igual que en el caso de Weber, no aparece referencia alguna a la estructura normativa en cuyo marco tales acciones se realizan. Casi increíble es la siguiente afirmación de Gerth y Mills: «desde el punto de vista sociológico, según la definición de Weber, un motivo es un término que pertenece a un cierto vocabulario que para el mismo actor, o para el observador, parece razón suficiente de su conducta»<sup>25</sup>. Habrá que indagar qué es un motivo desde el punto de vista psicológico y, sobre todo —concedido que el moti-

<sup>21</sup> *Ibid.*, vol. I: 24.

<sup>22</sup> G. SIMMEL, *Sociología*, Madrid, Revista de Occidente, 1976, vol. I: 22.

<sup>23</sup> Si se parte de las premisas epistemológicas de Weber —que son, como ya he recordado, las de Menger—, no tiene mucho sentido distinguir el análisis sociológico del económico. Ludwig VON MISES lo había captado perfectamente —no es casual que su obra fundamental, *Human Action*, lleve el elocuente subtítulo *A Treatise of Economics*— y, con rigurosa coherencia, en *Epistemological problems of economics* identificó la ciencia social (o praxeología) con el estudio de la acción humana concebida según los esquemas teóricos de la economía. Recuérdese, por demás, que Mises negó que hubiera que considerar a Weber como un sociólogo. Mi tesis no es muy radical: se limita a afirmar que Weber ha sido un gran sociólogo a pesar de su nominalismo y su inadecuada y descaminada concepción de la acción social.

<sup>24</sup> L. GALLINO, *La società*, Turín, Paravia, 1980: 159. Más matizada, aun cuando mantiene la impronta de Weber, es la definición de acción social que aparece en su *Dizionario di Sociologia*, Turín, Utet, 1978.

<sup>25</sup> H. GERTH y C. WRITH MILLS, *Carattere e struttura sociale*, Turín, Utet, 1971: 142.

vo fuera sólo lo que Gerth y Mills proponían—, si no tenía razón Homans cuando sentenciaba que «la sociología es un corolario de la psicología»<sup>26</sup>.

## 2. *Lo social como sistema de vigencias colectivas*

No se pueden entender el significado y la importancia de la sociología de Ortega y Gasset si no se toma en consideración que fue construida a partir de una lúcida percepción de la total inadecuación de la teoría weberiana de la acción social. Ortega subrayó tal insuficiencia explícitamente en una de sus últimas conferencias con las siguientes palabras: «Max Weber consideraba que el fenómeno social consiste en el comportamiento de un individuo humano respecto a otro u otros individuos humanos. Lo esencial y distintivo de esa relación entre hombre y hombre es que, al actuar cada uno de nosotros sobre otro individuo humano, sabemos que éste va a reaccionar frente a nuestra acción según ésta sea, lo cual nos obliga a anticipar en este comportamiento nuestro esa su posible reacción (...) Según esto, el fenómeno social consistiría en las relaciones interindividuales y nada más. El análisis de Weber definía muy bien lo característico de la convivencia humana, pero la cuestión es si la sociedad y lo social no son más que relación entre los individuos, si no son más que convivencia»<sup>27</sup>.

Ahora bien, si Weber tuviera efectivamente razón —y se trata de la objeción de fondo de Ortega a la identificación de lo social con las relaciones interindividuales—, no habría necesidad alguna de una específica teoría sociológica, sino que bastaría con estudiar al individuo, las formas de su «comercio» con los otros y los resultados objetivos de tal «comercio». Sólo que hay «un hecho trascendente de la vida individual y que descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo frente a todo lo psíquico»<sup>28</sup>. Tal hecho trascendente es «la vida anónima —ni individual ni interindividual, sino estrictamente colectiva— que envuelve a aquéllas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas»<sup>29</sup>. Ortega lo llama «tercer personaje», ya que media las relaciones entre dos individuos regulándolos con su presencia invisible pero activa. A esto debe agregarse que la vida anónima incide de un modo que hace posible que el individuo viva como un heredero que se apoya en un sistema de soluciones —intelectuales, morales y materiales— puestas ya a prueba. En suma, el «tercer personaje» vive encerrado y confundido con nuestra personalidad, ya que hay «ideas, emociones, normas que en nosotros actúan que son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad»<sup>30</sup>; lo que tiene por re-

<sup>26</sup> G. HOMANS, *La natura della scienza sociale*, Milán, Angeli, 1976: 64.

<sup>27</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Una vista sobre la situación del gerente o «manager» en la sociedad actual*, en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, IX: 733.

<sup>28</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La «filosofía de la historia» de Hegel y la histiología*, IV: 540.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 540.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 540.

sultado que «antes que sujetos psíquicos seamos sujetos sociológicos»<sup>31</sup>, es decir, *animales culturales* «trabajados» por esa «formidable máquina de hacer hombres»<sup>32</sup> que es la sociedad, la cual nos somete a una presión continua y omnipresente y que nos inculca, sin que nos demos cuenta, creencias, valores, normas, expectativas, gustos, etc. A causa de esto, la vida humana tiene una estructura *biforme*: es siempre y a la vez vida individual (o personal) y vida colectiva (o anónima). Y no hay que entender esta última en el sentido obvio de que el hombre vive en un continuo comercio con sus semejantes, sino en el sentido de que *la sociedad vive en él en forma de cultura interiorizada*. Socializar a un individuo es tanto como sumergirlo en una tradición, del mismo modo como se sumerge una esponja en el agua. Tal operación es tan decisiva que sin ella no podría desarrollarse eso que llamamos personalidad humana. Puede así afirmarse que ser hombre significa «*ser en una tradición*»<sup>33</sup>, vivir *en y de* una específica cultura, ser portador de un patrimonio de técnicas, ideas, modelos de comportamiento que ha sido acumulado por las generaciones anteriores y transmitido a las generaciones posteriores a través del proceso de socialización.

Partiendo de todo esto, Ortega llega a la conclusión de que existe una ley doble de la herencia: una es biológica y la otra cultural. También llega a la conclusión de que, al tener toda tradición una historia —es más, la historia universal coincide con la génesis y desarrollo de las tradiciones—, en la medida en que el hombre se encuentra plasmado y orientado por su cultura, es un ser intrínsecamente histórico, por lo que la sociología —ciencia de lo social (o cultural) en el hombre— no puede dejar de ser *sociología histórica*, del mismo modo que la historia no puede dejar de ser *historia sociológica*<sup>34</sup>. Dicho de otra manera: somos seres histórico-culturales precisamente porque los elementos constitutivos de nuestra personalidad no son sólo biológicos y psicológicos, sino *también* sociales. Lo cual legitima la tesis de que la sociología es esa «nueva ciencia» cuya tarea específica consiste en analizar la naturaleza de lo social, sus formas y el peso causal que tiene en la vida de los hombres y en la existencia histórica de las sociedades.

Puesto en claro esto, Ortega aborda su investigación sobre «el hombre y la gente»<sup>35</sup>. Su objetivo explícito es aislar los rasgos esenciales de lo social en cuanto tal o, lo que es sustancialmente lo mismo, elaborar una teoría sociológica de la acción humana. Su punto de partida es típicamente existencialista: la vida humana individual concebida como realidad radical. Ahora bien, sostener que la realidad radical es la vida humana —la de cada cual— no

<sup>31</sup> *Ibid.*, 540.

<sup>32</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VIII: 78.

<sup>33</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Paisaje de generaciones*, VIII: 659.

<sup>34</sup> Sobre este punto concreto, véase mi ensayo «Storia e sociologia secondo Ortega y Gasset», en L. INFANTINO y L. PELLICANI (eds.), *Attualità di Ortega y Gasset*, Florencia, Le Monnier, 1984.

<sup>35</sup> Como es sabido, éste es el título de la obra más importante de Ortega, en la que se encuentra el núcleo central de su teoría de la acción social.

significa en absoluto sostener que sea la única realidad ni tampoco que sea la realidad más importante; quiere decir tan sólo que es la realidad en la que todas las otras realidades, si efectivamente son tales, han de manifestarse. Entre esas realidades está, omnipresente a pesar de no ser inmediatamente perceptible, el tercer personaje —lo social— que se interpone en todas las relaciones interindividuales. Está dotado de una naturaleza singular, casi misteriosa. No es un fenómeno natural, pero tampoco es un fenómeno humano en sentido propio. Cuando hablamos de acción humana pretendemos referirnos a un tipo de comportamiento dotado de sentido e intencionalmente orientado hacia un fin libremente escogido por el agente en el marco de un plano o programa de vida. Dicho con palabras del mismo Ortega, «sólo merece estrictamente el nombre de acción humana una acción que tiene estos atributos, a saber: 1.º, que su proyecto se origine en nuestra persona; 2.º, que, por tanto, eso que vamos a hacer sea para nosotros inteligible, y 3.º, que su ejecución proceda originariamente de nuestra libre voluntad»<sup>36</sup>. Pero la acción social no posee ninguna de esas características. En efecto, es *anónima* (o impersonal), *coactiva* e *irracional*<sup>37</sup>. Es, por lo tanto, una acción *sui generis* que aparece en la convivencia, pero que no es un simple hecho de convivencia, aunque sólo fuera porque —como modelo y esquema abstracto— preexiste y la regula. Nos encontramos, por lo tanto, frente a un auténtico *misterio* que sólo puede ser desvelado adoptando métodos de *detective*, es decir, formulando hipótesis para descifrar ese especial jeroglífico que es lo social.

Para aclarar tal misterio, Ortega somete a examen una acción aparentemente banal, casi trivial, pero que, si se descodifica con la ayuda de una adecuada perspectiva teórica, permite proyectar una luz clarificadora sobre la identidad del tercer personaje, no menos que sobre el papel que cumple en la vida humana. Tal acción es el saludo.

No cabe duda alguna: el saludo es una acción humana. Y, sin embargo, está falto de todos los rasgos que caracterizan a la acción propiamente humana. Cuando estrechamos la mano de la persona que viene a nuestro encuentro, realizamos un gesto mecánico que ciertamente no puede ser considerado creación nuestra. Hay algo más: ni siquiera lo escogemos, sino que lo ejecutamos porque así *se* hace. Si reflexionamos un poco sobre este hecho, nos damos cuenta de que el saludo es algo más que una costumbre. Una costumbre es una acción que ciertamente realizamos de forma casi mecánica, pero que depende de nuestra voluntad. Ejemplo: dar todos los domingos un paseo por el parque. El día que decidiéramos no darlo no ocurriría nada. Por el contrario, el saludo es una acción de cuyo cumplimiento no podemos eximirnos con impunidad. O nos sometemos al rito de estrechar la mano,

<sup>36</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Una vista sobre la situación del gerente...*, IX: 733.

<sup>37</sup> Tómese en consideración que el concepto orteguiano de racionalidad nada tiene que ver con el de Weber. Está identificado con la transparencia del significado de la acción, de modo que cuando Ortega sostiene que la acción es irracional quiere decir que es opaca e ininteligible para el actor.



que ha sido establecido antes de que nacióramos y sin pedir nuestro parecer, o recibimos inmediatamente un castigo por no haberlo hecho. Puede que yo esté íntimamente convencido de que sea poco higiénico estrechar la mano de un desconocido; a pesar de ello estoy obligado a hacerlo, aun cuando el otro esté, a su vez, íntimamente convencido de lo mismo. Esto revela, más allá de cualquier duda, que el saludo goza de un estatuto distinto del de la costumbre: es una auténtica *norma agendi* externa a los individuos y que se les impone incluso contra su voluntad. Más que a un comportamiento humano, se asemeja a un movimiento mecánico y, por ello, puede definirse como inhumano. Ni siquiera lo comprendo. Lo único que tengo claro es que *debo* hacerlo. Todo se desarrolla como si me encontrase obligado a comportarme de una cierta manera por un poder invisible que se impone sobre mi voluntad al igual que sobre la voluntad de los demás.

Pues bien, el saludo no es sino uno de los innumerables modelos de comportamiento a los que todo hombre se ve obligado a conformarse si quiere relacionarse con los demás. Gran parte de nuestra vida se encuentra forzada a desarrollarse dentro de esquemas prefijados y estandarizados de acción. Tales esquemas de acción son, cabalmente, las acciones sociales. En sentido estricto, no son acciones del actor, sino acciones de la sociedad de la que forma parte, que se le imponen con ciego automatismo. Ciertamente, el actor puede sustraerse a ellas, pero con riesgo y peligro, ya que es propio de la acción social ser *una norma de conducta dotada de sanciones físicas y/o morales*. Es por esto por lo que las cumple mecánicamente, con frecuencia sin preguntarse el porqué, como si estuviera inmerso en una especie de sonambulismo. De aquí la conocida tesis de Durkheim según la cual las acciones sociales pueden ser consideradas como cosas: al igual que las cosas, son externas al individuo, ejercen sobre él una determinada presión y oponen resistencia a su voluntad. La acción propiamente social no resulta del proyecto de vida que cada individuo es. Ni es su creación ni siquiera tiene la posibilidad de escogerla: está ahí, frente a él, objetiva, impersonal e ininteligible. La existencia de la acción social no depende para nada del libre arbitrio del sujeto que actúa; muy al contrario, es su voluntad la que debe adecuarse a ella, le guste o no. Y lo debe hacer por una razón bastante simple e inevitable a la vez: porque ése es el *uso*.

De esto se pueden extraer dos corolarios: que *los usos son los hechos sociales constitutivos* y que lo social no es sino un gigantesco edificio simbólico cuyos ladrillos, por llamarlos así, son los usos, es decir, las «normas del comportamiento —intelectual, sentimental o físico— que se imponen a los individuos, quieran éstos o no»<sup>38</sup>. Y puesto que el uso no es una simple costumbre, sino un mandato o una prohibición impersonal que se sostiene, como todos los mandatos o prohibiciones, por medio de una fuerza impositiva,

---

<sup>38</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *En cuanto al pacifismo*, IV: 297.

puede ser llamado *vigencia colectiva*. El uso, cuando es efectivamente tal, está *vigente* exactamente en el mismo sentido en que la ley lo está: establece lo que se debe y no se debe hacer, fija las reglas por las que esa particular representación teatral que es la vida social se desarrolla, y tales reglas no han sido establecidas a partir de un acuerdo interindividual, sino que están ya instituidas antes de que los actores intervengan en el escenario social. Esta es la razón por la que Ortega define la sociedad como «la convivencia de hombres sometidos a un determinado sistema de usos»<sup>39</sup>, y define la sociología como la ciencia de los usos.

### 3. *El poder de la gente*

Por el análisis del saludo, Ortega ha conseguido identificar al «tercer personaje» y aislar sus rasgos esenciales, a saber, que el uso (o *vigencia colectiva*) es un modelo de acción: *a*) impersonal; *b*) coactivo; *c*) ininteligible, y *d*) trascendente (sobre la voluntad de los actores).

El misterio de lo social todavía no ha resultado completamente aclarado. Es preciso aún preguntar *quién* determina al actor a conformarse a los usos o, lo que es lo mismo, quién gestiona y alimenta la *vigencia* de las normas sociales. La respuesta es inicialmente sorprendente: todos y ninguno, o, lo que es lo mismo, un sujeto anónimo y multitudinario: *la gente*. No por ello deja de ser una respuesta ineludible. En efecto, los usos no constituyen propiedad del individuo en cuanto tal. Si fuera así, serían simplemente costumbres que los actores podrían adoptar o abandonar a su arbitrio, o también convenciones estipuladas sobre la base de un acuerdo recíproco<sup>40</sup>. Son, por el contrario, acciones que se imponen simplemente porque así lo ha decretado la gente, y a tal decreto nadie puede sustraerse sin arriesgarse al castigo. «Una enorme porción de nuestras vidas se compone de cosas que hacemos no por gusto, ni inspiración, ni cuenta propia, sino simplemente porque *las hace la gente* y, como el Estado (...), *la gente* ahora nos fuerza a acciones humanas que provienen de ella y no de nosotros»<sup>41</sup>.

Existe, por lo tanto, en la sociedad *un poder difuso y anónimo que con-*

<sup>39</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Una vista sobre la situación del gerente...*, IX: 736.

<sup>40</sup> «Para que un uso se constituya, no es menester que todos se pongan de acuerdo. Más aún: nunca, jamás se han puesto de acuerdo todos los individuos de una sociedad para constituir un uso. Además, no es cuestión de acuerdo. El error del siglo XVIII fue creer lo contrario: que la sociedad y sus funciones constitutivas —los usos— se forman en virtud de acuerdo, contrato, etc. Basta que se pongan de acuerdo —dándose o no cuenta de ello, con o sin deliberación— los que forman un cierto número. ¿Qué número? ¿La mayoría? Este es el error mayoritario: a veces la mayoría, pero otras —y casi siempre— es precisamente una minoría, tal vez relativamente amplia, quien al adoptar determinado comportamiento logra, con extrañamiento automatismo (...), que ese comportamiento, hasta entonces particular, privado, de unos cuantos, se convierta en la terrible e inexorable fuerza social que es un uso» (ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 224-225).

<sup>41</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 198.

trola el comportamiento de todos los individuos. Tal poder es el poder de la gente, que funciona con ese especial mecanismo de socialización que es el uso. Un uso carente de sanciones no es un uso —en la particular significación que este término adquiere en el léxico orteguiano—, sino un comportamiento frecuente. Pero la frecuencia no es un rasgo esencial de los usos. «El que muchos usos (...), para llegar a constituirse como tales usos, presupongan que muchos individuos hagan muchas veces una misma cosa y, por tanto, esta cosa se manifieste frecuentemente, [no debe confundirse] con que el mismo uso, una vez que esté constituido y sea ya, en efecto, uso, actúe por su frecuencia»<sup>42</sup>. Lo que ocurre, en suma, es que una vez que el uso ha adquirido plena vigencia se impone como un modelo de comportamiento al cual no cabe sustraerse con impunidad. Y esto es así porque detrás del uso existe un poder que amenaza con sanciones de todo tipo, que incluso pueden contener un elemento de violencia. Lo cual obliga a afirmar que *el uso es violento*, por lo menos en el sentido de que la violencia es la *última ratio* a la que la gente recurre para conseguir de los individuos el respeto de las normas sociales que ella administra y que mantiene en vigor vigilando e interviniendo puntualmente toda vez que ocurra una desviación.

La amenaza de violencia, implícita en cualquier uso, puede ser administrada directamente por la gente —y entonces debe hablarse de *usos débiles y difusos*— o puede serlo por agencias especializadas en la represión (el Estado y sus aparatos coercitivos) —y entonces debe hablarse de *usos fuertes y rígidos*—. Ejemplos de usos débiles y difusos son los que se suelen llamar «usos y costumbres»: el modo de vestir, de comer, etc. Ejemplos de usos fuertes y rígidos son las normas jurídicas. Por lo tanto, no existe diferencia de naturaleza entre las normas sociales y jurídicas. Ambas forman parte de la categoría de fenómenos que Ortega llamaba vigencias colectivas.

Incluso una opinión —una vez que haya dejado de ser la opinión de un grupo particular y se haya transformado en opinión pública— es un *hecho social* y, como todos los hechos sociales, manda, impera, legisla y ejerce una continua presión normativa, de la que nadie puede huir sin correr el riesgo de sufrir una sanción negativa. Pero oigamos directamente a Ortega: «Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social, pero ello no sustrae a ésta quilate alguno de realidad. Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por ningún individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual, la creencia pública aparece como si fuese una cosa física. La realidad, por así decirlo, tangible de la creencia colectiva no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella»<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> *Ibid.*, 214.

<sup>43</sup> J. ORTEGA Y GASSET, «La situación de la ciencia y la razón histórica», *Cuadernos Hispanoamericanos*, núms. 403-405: 13.

Es cierto que toda opinión pública ha sido en un determinado momento la opinión de un individuo o grupo de individuos: una opinión auténtica, ideada y pensada en forma consciente. Pero, al convertirse en opinión pública, se ve transformada en una opinión que ninguno piensa ya, es decir, en un lugar común, y justo por esto acaba por adquirir una vida autónoma, se hace independiente de los individuos de tal manera que la voluntad de éstos se somete a aquélla. De aquí el fenómeno de la «tiranía de los lugares comunes», presente, con mayor o menor intensidad, en toda sociedad. Lo cual muestra que opinión pública y poder social son lo mismo y que la gente «vigila —sin proponérselo— cada minuto de la vida individual»<sup>44</sup>. Muestra también que el poder público «no es sino la emanación activa, enérgica de la opinión pública en la cual flotan todos los demás usos o vigencias que de ella se nutren. Y la forma, el más o el menos de violencia con el que el poder público actúa, depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso»<sup>45</sup>. Lo paradójico, por demás, es que todos los actores, a la vez que sometidos a la opinión pública, son sus agentes de control; en otras palabras, son controladores y controlados, sujetos activos y pasivos del poder sancionador que la gente administra.

En conclusión, la gente ejerce sobre nosotros un enorme poder: nos obliga a realizar ciertas acciones y a comportarnos según ciertas reglas. En todo momento vivimos prisioneros de la trama de usos que la sociedad nos impone de forma espontánea. Lo que significa que, además de sometidos a las imposiciones de la naturaleza y de los otros, estamos sometidos a las imposiciones de las vigencias colectivas, que operan sobre nosotros de forma automática, mecánica y, en no pocos casos, incluso brutal. «En nuestro contorno —escribe Ortega— no había sólo minerales, vegetales, animales y hombres. Había además, y en cierto modo antes que todo eso, otras realidades que son los usos. Desde nuestro nacimiento nos envuelven y ciñen por todos los lados; nos oprimen y comprimen, se nos inyectan e insuflan; nos penetran y nos llenan casi hasta los bordes, somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos»<sup>46</sup>. Tal esclavitud resulta enfatizada por el hecho de que «es *constitutivo* [de los usos] haber perdido su sentido; por tanto, haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma desalmado»<sup>47</sup>. Todo lo cual da lugar a ese terrible fenómeno que Marx llamó alienación y describió con las siguientes palabras: «los partos de la cabeza [de los hombres] se han hecho más fuertes que ellos. Los creadores se han inclinado ante sus criaturas»<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 268.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 212.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>48</sup> C. MARX y F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, en *Opere Complete*, Roma, Ed. Riuniti, 1970, V: 11. Esta convergencia con Marx es especialmente significativa, ya que Ortega

En pocas palabras, una vez convertidas en vigencias colectivas, las creaciones humanas adquieren el *status* de cosa, de objeto extraño a la voluntad de los individuos y dotado de un poder trascendente. «En su origen histórico, el comportamiento que en su día era un uso, (...) tuvo que perder estas cualidades [ser acción humana, consciente y libre] y convertirse en una realidad mecánica, sin sentido inmediato, sin alma. Esto nos hace desembocar en una paradoja que parece inevitable, a saber, que lo propiamente social, que la sociedad como sistema de usos, como organización automática de la vida humana es una realidad deshumanizada, desalmada, es lo humano mecanizado, transmutado en algo así como naturaleza, es lo humano mineralizado»<sup>49</sup>.

El carácter deshumano y alienante de lo social es percibido con especial intensidad por los jóvenes, que todavía no han aceptado plenamente el principio de realidad y que, justo por esto, son propensos a la rebelión en contra de las convenciones tabúes de sus padres. Los jóvenes sienten el poder de la gente como una realidad extraña y opresiva, sin darse cuenta de que, sin tal poder, la sociedad sería imposible: faltaría esa gran fuerza conservadora y cohesiva que mantiene juntos a los seres humanos, que ciertamente son sociables, pero también terriblemente insociables. El papel o función que el poder de la gente cumple tiene una importancia decisiva, ya que «la llamada "sociedad" no es nunca lo que este nombre promete. Es siempre, a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como por otro lado pretende ser lo contrario, necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad *constitutivamente* enferma, deficiente —en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos di-sociadores y antisociales—. Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno "poder público" en forma violenta y hasta crear —cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva— un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontestable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado»<sup>50</sup>.

Desde este punto de vista se puede definir el Estado como un «uso superlativo», es decir, especialmente fuerte, rígido y que no admite resistencia; o, con más precisión, como un complejo de vigencias colectivas dotado de violencia y cuya función consiste en hacer prevalecer las fuerzas centrípetas sobre las centrífugas para evitar la disolución del cuerpo social. Su función fundamental, aunque no única, es el mantenimiento del orden, amenazando con severas sanciones a todo aquel que ose desviarse de los modelos de com-

---

formuló su teoría de la alienación social antes de la primera mitad de los años treinta, sin que, por lo tanto, hubiera podido leer los *Manuscritos de París* ni *La ideología alemana*. Sorprendente es, por demás, la convergencia de ideas entre la espléndida composición escolar de Marx y las igualmente espléndidas páginas orteguianas sobre la felicidad.

<sup>49</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Individuo y organización*, IX: 683.

<sup>50</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 269-270.

portamiento a los que la gente atribuye particular importancia y valor. Si recibe el apoyo de una opinión pública en pleno vigor, su violencia será *legítima*, es decir, conforme a los modos de sentir y pensar difusos y que nadie pone en duda; en caso contrario, será *ilegítima* y pesará sobre el cuerpo social como un opresivo «aparato ortopédico»<sup>51</sup>.

#### 4. *Lo social y lo individual*

Contrariamente a lo que pensaba Weber, según Ortega, «lo social aparece (...), no oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo interindividual»<sup>52</sup>. Al convivir, los actores interactúan según sus fines, atribuyen a sus acciones un determinado significado e intentan anticipar las reacciones de los otros. Pero esto ocurre en el interior de una invisible —y con todo realísima y resistentísima— red de normas que son independientes de la voluntad de los individuos, aun cuando éstos contribuyan al mantenimiento de su plena vigencia. Y es precisamente esta red de normas —el marco institucional de una sociedad— el objeto específico de la sociología. Gracias al descubrimiento de tal realidad —la omnipresencia de lo social (o cultural) en la vida humana—, la sociología puede reivindicar legítimamente el derecho a constituirse como ciencia distinta y autónoma al lado de las otras ciencias humanas. Y dado que ha sido Durkheim el que más y mejor que cualquier otro pensador ha percibido la naturaleza *sui generis* de los hechos sociales, resulta imperativo partir de su teoría, y no de la de Weber, para penetrar el misterio de la sociología. Esta es una de las más importantes conclusiones a las que Ortega llegó justo en el mismo período en que Parsons creía poder conciliar el radical nominalismo de Weber con el no menos radical realismo de Durkheim, provocando así uno de los más sorprendentes errores teóricos de los que se ha alimentado y sigue alimentándose la sociología contemporánea.

No obstante, Ortega considera que no puede seguir de la mano de Durkheim hasta el final. Encuentra que su teoría de la acción social está dominada por un daltonismo de sentido inverso al que sufre la teoría weberiana: sólo percibe la vida social y, además, no es capaz de destacar que tiene características antitéticas a las de la vida auténticamente humana. La vida social está hecha de usos y «al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente»<sup>53</sup>. Lo que es tanto como decir que la vida social es algo a caballo entre la natu-

<sup>51</sup> Para una exposición más detallada sobre la teoría orteguiana de la legitimidad, véase mi ensayo «La legittimazione del Potere nella Città secolare», en *Mondoperaio*, 1983: 10, así como mi monografía *Introduzione a Ortega y Gasset*, Nápoles, Liguori, 1978.

<sup>52</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 203.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 76.

raleza y la vida propiamente humana: «es una casi-naturaleza y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un “alma colectiva” —afirma con énfasis Ortega, en polémica directa con Durkheim—. La sociedad, la colectividad es la gran desalmada —ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado»<sup>54</sup>.

No es todo. Los usos no sólo son opacos, anónimos y mecánicos, sino que también poseen el tremendo poder de alterar al hombre y despersonalizarlo. Un hombre que no posea otros pensamientos que los de la gente es casi un autómatas, que vive como un sonámbulo. Ha perdido su autenticidad, que consiste en el esfuerzo de realizar su personal e intransferible vocación. Se ha dejado absorber completamente por el «mundo del SE» y, justo por esto, ha dejado en cierta manera de ser hombre. No es un hombre en el sentido propio de la palabra, precisamente porque ha sido completamente socializado por el poder de la gente. Su vida ya no es biforme, sino monoforme.

Por esto afirma Ortega que Durkheim no percibió la irracionalidad de las normas sociales, es decir, su opacidad o ininteligibilidad. Más bien pensó justo lo contrario, es decir, «que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística “conciencia social” o “alma colectiva”»<sup>55</sup>. Todo esto le llevó a cometer el mismo error que cometieran Hegel, Comte y Marx: divinizó lo social y con ello se adentró por la vía del «agelicismo». Ortega reacciona contra tal divinización con la máxima energía, afirmando que la vida social es un tipo de vida de rango inferior que, «con ser [lo colectivo] constitutivo del hombre, es simplemente papel y rango de medio, de utensilio y aparato»<sup>56</sup>. Y de la misma manera reacciona contra la tesis de Durkheim según la cual «el campo moral empieza allí donde lo hace el campo social», que «no puede haber fines morales por fuera de los fines colectivos» y que «vivir significa armonizar con el mundo social en que vivimos»<sup>57</sup>.

Habiendo identificado el campo de lo social con el «se dice», «se piensa», «se hace» —por lo tanto, con lo inauténtico—, Ortega no puede dejar de ver en la hipersocialización la muerte del individuo y de todo lo que es personal y creativo. Querer ser individuo —escribe— significa «asumir el compromiso de ser único y no intercambiable»<sup>58</sup>. A la inversa, la sociedad tiende a producir hombres intercambiables y estándar. Puede como máximo —si tiene una estructura altamente diferenciada— exigir profesionales hiperespecializados, pero desde luego no personalizados. Esto ocurre porque la sociedad «tiene una estructura propia, que consiste objetivamente (...) en una jerarquía de funciones»<sup>59</sup>. Para que tales funciones se cumplan de forma

<sup>54</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 77.

<sup>56</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Un rasgo de la vida alemana*, V: 203.

<sup>57</sup> E. DURKHEIM, *L'educazione morale*, Turín, Utet, 1976: 516, 517.

<sup>58</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Individuo y organización*, IX: 688.

<sup>59</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, III: 98.

regular, la sociedad dispone de una amplia gama de «esquemas sociales» o roles. Pues bien, dado que «la vocación estricta del hombre es vocación por una vida concretísima, individualísima e integral, no para el esquema social»<sup>60</sup>, introducirse en el cumplimiento de un papel significa en cierto modo introducirse en una jaula. Podrá ser ésta más o menos amplia, en menor o mayor acuerdo con el ideal de vida del yo, pero nunca se dará esa armonía postulada o auspiciada por Durkheim. En los casos más favorables, habrá un compromiso satisfactorio entre la vocación personal y el papel social. En los menos favorables, lo que ocurrirá es que el yo desaparecerá literalmente tragado por el papel —ejemplo típico: el «funcionario ideal»— o el yo se sentirá en su papel con una aguda sensación de alienación, ya que su vida se encontrará literalmente devorada por actividades extrañas a su vocación<sup>61</sup>.

El tercer punto de divergencia entre la sociología orteguiana y la durkheimiana se refiere al sujeto creador de la cultura y protagonista del cambio histórico. Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, había llegado a la conclusión de que «la sociedad disponía de un poder creador que ningún ser observable podía igualar»<sup>62</sup>. Por el contrario, Ortega atribuye a la sociedad tan sólo la función de conservar y transmitir aquello que los individuos han creado. Es cierto que todo acto creador se da en el marco de un preciso contexto social y a partir de una cierta tradición cultural, pero se trata siempre de un acto individual, nunca colectivo. En este específico punto, las afirmaciones de Ortega son inequívocas: «el carácter activo, creador de la personalidad, es, en efecto, demasiado evidente para que pueda aceptarse la imagen colectivista de la historia»<sup>63</sup>; «la sociedad no es nunca original y creadora»<sup>64</sup>; «en su origen histórico, el comportamiento que en su día será uso fue creación de algún individuo, fue una acción estrechamente humana, consciente y libre»<sup>65</sup>.

Pero la pregunta que surge es que si, efectivamente, el individuo vive prisionero de la trama de los usos, ¿cómo es posible que pueda romperla e idear algo nuevo?

Ortega responde a este crucial interrogante en estos términos. La personalidad humana puede representarse como una esfera vacía que se espesa desde la periferia hacia el centro según progresa el proceso de socialización. «La pared de la esfera —el espíritu social de la persona— es más o menos gruesa,

<sup>60</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre las carreras*, V: 171.

<sup>61</sup> Este es, por ejemplo, el caso del obrero, que «en comparación con el artesano (...) casi no es un hombre (...) pues su trabajo carece de relación individual, personal consigo mismo. Su obra es anónima, indiferenciada, desindividualizada, despersonalizada» (J. ORTEGA Y GASSET, *Individuo y organización*, IX: 689, y *Las profesiones liberales*, IX: 692 y 693).

<sup>62</sup> E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milán, Comunità, 1963: 486.

<sup>63</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, III: 147.

<sup>64</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas para una historia de la filosofía*, VI: 399.

<sup>65</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Individuo y organización*, IX: 683.



pero, al cabo, tras ella hay un vacío central»<sup>66</sup>. Este vacío central no es relleno por la sociedad<sup>67</sup>, sino por el mismo individuo. En él tienen lugar los procesos creativos como fruto de un don natural —la fantasía—, en el que el hombre es particularmente rico, y de una específica práctica: el *ensimismamiento*. *Ensimismarse* significa retirarse *chez soi*, en el «fuero interno», allí donde la fantasía creativa puede operar libre de las presiones alteradoras de la gente. «En la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo (...) La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo»<sup>68</sup>. Pero, por medio de la práctica del ensimismamiento, el hombre puede romper la superficie de los usos e idear algo nuevo (una idea, un valor, una técnica, etc.). Por lo tanto, la *source* del cambio cultural es la fantasía o la imaginación. Esta es «el poder liberador de que el hombre dispone»<sup>69</sup>. Justo porque el hombre es un «animal fantástico»<sup>70</sup>, puede crear y oponer al mundo real un mundo virtual (el mundo utópico y ucrónico de las ideas). Así que, parafraseando un conocido teorema de Saussure, se puede sostener que nada se introduce en la cultura sin que haya estado en la fantasía y que todos los fenómenos evolutivos hunden sus raíces en la esfera del individuo<sup>71</sup>. Si no existiera más que lo social, sería inexplicable el hecho de que en el utillaje tecnológico y en el sistema de usos de una sociedad se produzcan, aun cuando no sin dificultades, cambios a veces radicales. La otra alternativa consistiría en explicar el cambio cultural postulando tan sólo la existencia de un poder sobrehumano, cosa que justamente propuso Durkheim.

Es claro que no basta con que lo nuevo sea ideado por un individuo para que quede incorporado en la tradición cultural. Hay que distinguir la *invención*, que siempre es personal, de la *innovación*, que es el proceso por el que aquélla se transforma en uso, modo de pensar difuso y vigente. Tal proceso de conversión no se puede explicar recurriendo al concepto de imitación. La imitación presupone que un cierto modelo de comportamiento haya ya adquirido plena vigencia y que, por lo tanto, se haya impuesto como *norma agendi*. Pero antes de que tal cosa ocurra, su papel es totalmente secundario. Es más, el nacimiento de un nuevo uso presupone la ruptura de aquel sonambulismo

<sup>66</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Sobre los Estados Unidos*, IV: 376.

<sup>67</sup> Salvo en el caso de la hipersocialización, fenómeno que Ortega miraba con horror por cuanto en él veía la muerte del individuo y la petrificación de la cultura.

<sup>68</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 83.

<sup>69</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, IV: 253.

<sup>70</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Una interpretación de la historia universal*, IX: 190.

<sup>71</sup> Parece que Ortega excluye la posibilidad de que un uso nazca por generación espontánea. Pero el caso del origen del dinero, anteriormente recordado, indica que una institución puede nacer como producto secundario y no previsto de acciones interindividuales. Un grado mayor de atención a las enseñanzas, tanto metodológicas como sustantivas, de la ciencia económica probablemente habría inducido a Ortega a rectificar su teoría sobre la génesis de las instituciones.

que, según Tarde, constituye rasgo específico y característico de la acción social<sup>72</sup>.

Es preciso, por ello, recurrir a otra hipótesis para explicar el proceso genético de un uso. Tal hipótesis la formula Ortega de esta manera: «Múltiples datos, sobre todo etnológicos, fuerzan a pensar que la sociedad nace de la atracción superior que uno o varios individuos ejercen sobre otros. La superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad. Las maneras o usos de esa persona eminente son adoptados como normas sobreindividuales por los entusiastas atraídos. Si hay, pues, que hablar de instinto, diríamos que el instinto social consiste concretamente en un impulso *de docilidad* que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido *ejemplar*. Esa relación dinámica entre el hombre ejemplar y el anhelo de seguirle, de conformarse a él, que actúa en los demás, aparece en todas las sociedades desde las más toscas y primigenias hasta las más elevadas y como desmaterializadas»<sup>73</sup>. Lo cual muestra que «la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento»<sup>74</sup> cuyos elementos básicos son, por una parte, los individuos que, gracias a su «ascetismo», han alcanzado una determinada perfección y, por la otra, los individuos que sienten admiración por tal perfección y, por ello, elevan aquéllos al rango de modelos de vida. Esto resulta especialmente transparente si se observa el proceso de génesis de un movimiento religioso, en cuyo núcleo se encuentra siempre un individuo —el maestro— que encarna, a ojos de sus seguidores, todo lo que es ejemplar y digno de ser asumido como modelo.

Así, pues, se puede decir que mientras es la imitación la que va de la mano del uso ya consolidado y vigente, la *ley de la ejemplaridad-docilidad* interviene en la fase creativa, en la que se produce el fenómeno de la *metanoia*, durante la cual se verifica «el paso de una perspectiva total a la opuesta»<sup>75</sup>, primero en el individuo creador y sucesivamente en sus seguidores. Se rompe entonces por uno o más puntos la superficie de los usos y la invención se convierte en innovación sociológicamente significativa<sup>76</sup>.

En definitiva, los engranajes de la historia son, por decirlo así, lubricados por la «desinteresada»<sup>77</sup> creatividad de individuos ejemplares y puestos

<sup>72</sup> G. TARDE, *Scritti sociologici*, Turín, Utet, 1976: 210.

<sup>73</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *No ser un hombre ejemplar*, II: 355.

<sup>74</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, III: 106.

<sup>75</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, V: 116.

<sup>76</sup> El fenómeno de la innovación se convierte en especialmente intenso, frecuente y vistoso cuando una sociedad se abre a «otras culturas» y, gracias a eso, se adentra en la vía de la modernización. Véase, a propósito de esto, mi ensayo «Ortega y Gasset, sociólogo della modernità», en *Mondoperaio*, 1985: 3.

<sup>77</sup> Una de las tesis sobre la que Ortega más ha insistido es aquella según la cual la actividad creativa es exactamente lo contrario de una reacción ante una necesidad impuesta: está dotada de un carácter lúdico y desinteresado; sólo en segunda instancia se pone en acción el principio utilitario para explotar y atesorar lo inicialmente creado. En coherencia con esta tesis, Ortega, en esa brillante incursión por el territorio etnológico que lleva por título *El origen deportivo del Estado*, ha formulado la hipótesis del sur-

en movimiento por el entusiasmo de sus seguidores. Es ésta la razón por la que Ortega cree poder afirmar que «la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma»<sup>78</sup>, y que «la acción recíproca entre masa y minoría selecta (...) es (...) el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal»<sup>79</sup>.

### 5. *Las funciones de los usos*

Una de las tesis centrales de la filosofía orteguiana es que la acción propiamente humana es sólo la acción consciente, intencional, con sentido, inteligible y creativa que resulta del proyecto de vida que cada yo es. Pero apenas se convierte en un uso, pierde su originaria autenticidad para convertirse en un modo de hacer estereotipado, opaco y sin sentido. Lo cual es terrible, ya que toda nuestra vida está llena de modos de decir, pensar y hacer que no son nuestros y que se imponen sobre nuestro espíritu sólo porque se han convertido en vigencias colectivas. Es por esto por lo que lo social nos altera, despersonaliza y deshumaniza. En un cierto sentido, cuando nos atenemos estrechamente a los usos vigentes, no actuamos, sino que somos *actuados*, y por eso operamos como si fuéramos repetidores mecánicos de acciones que no hemos ni ideado ni escogido.

Esto aparece con claridad meridiana si se analiza la figura social del funcionario. «El funcionamiento de un servicio público presupone un número enorme de actos ejecutados por un número muy crecido de personas. Estos actos están articulados en forma tal que si falla uno se origina en el servicio una perturbación gigantesca (...) La organización de un servicio es buena en

---

gimiento del Estado a partir de actividades y motivaciones de índole más «deportiva» que económica. Tal hipótesis es bastante menos extravagante de lo que puede parecer a primera vista. Baste pensar en la teoría del origen lúdico-estético de la agricultura y la domesticación de los animales de Geza ROHEIM (*Origine e funzione della cultura*, Milán, Feltrinelli, 1979) y la teoría del origen antieconómico del Estado expuesta por Marvin HARRIS en *Cannibali e re* (Milán, Feltrinelli, 1979), por no recordar las célebres tesis de Johan HUIZINGA en *Homo ludens* (Milán, Il Saggiatore, 1969).

<sup>78</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, IV: 150.

<sup>79</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada*, III: 103. En este punto me parece oportuno recordar que el elitismo no ha sido impedimento para que Ortega abogara por una «democracia de nuevo tipo» sustentada en la programación económica, la socialización evolutiva de la riqueza y el estatuto de los trabajadores, tal como he documentado en mi ensayo «El liberalismo socialista de Ortega y Gasset», en *Mondoperaio*, 1983: 7-8. Quien siga pensando que Ortega fuera un abogado de la reacción burguesa contra la democracia de masas muestra desconocer el tema sobre el que se pronuncia. Basta tomar en consideración que incluso en *La rebelión de las masas*, que, según opinión muy difundida, contendría un elogio nostálgico y reaccionario de la sociedad clasista, Ortega ha afirmado: «hecho tan exuberante nos fuerza, si no preferimos ser dementes, a sacar estas consecuencias: primera, que la democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido; segunda, que este tipo de vida no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de aquellos principios; tercera, que es suicida todo retorno a formas de vida inferiores a la del siglo XIX» (*La rebelión de las masas*, IV: 173-174).

la medida en que elimina los fallos. Para conseguirlo será inexcusable, primero, la previsión más completa posible de los actos todos que el servicio exige y, segundo, la ejecución automática de ese sistema de actos. Ambas cosas imponen a la organización el carácter de rigidez y hacen de ella propiamente una maquinación. La previsión produce el reglamento, y la necesidad de automatismo, la disciplina, pues como cada grupo de los actos articulados en el servicio o función pública tiene que ser ejecutado por un hombre, la buena organización exige de él que se disponga a automatizar su comportamiento, a convertirse en autómeta. Este autómeta humano es el funcionario ideal»<sup>80</sup>, despojado de su individualidad. Cuando esto ocurre de manera perfecta, se produce el fenómeno de la hipersocialización, es decir, de la alienación total del hombre y el triunfo de la máquina.

Está claro que, en este caso, Ortega está leyendo a Durkheim a la luz de Heidegger. Los modos de pensar, sentir y actuar del primero resultan asimilados a la vida inauténtica del segundo, dominada y regulada por el *man*. Y, aun y todo, Ortega no sólo evita el sociologismo —que hace coincidir la vida humana con la vida social *tout court* e interpreta toda acción como la manifestación de fuerzas supraindividuales que actúan en y a través de los individuos—, sino que también evita la visión romántica de lo social como pura negatividad. La evita porque es perfectamente consciente de que, siendo cierto que lo social está falto de alma y por ello es inauténtico, no menos cierto resulta que, si faltara, la vida auténtica sería imposible. En otras palabras, según Ortega, es indudable que los usos son inauténticos, pero que también son *funcionales*<sup>81</sup>. Satisfacen exigencias muy importantes, entre las cuales las principales son las siguientes:

- 1.<sup>a</sup> Permiten prever las acciones de los individuos que no conocemos y, por ello, hacen posible la cuasi convivencia con quien nos es extraño<sup>82</sup>.
- 2.<sup>a</sup> Permiten acumular experiencias de vida realizadas por generaciones pasadas y, por ello, hacen posible el progreso material y moral de la sociedad.
- 3.<sup>a</sup> Al automatizar gran parte de los comportamientos, ofrecen la posi-

<sup>80</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Un rasgo de la vida alemana*, V: 192-193.

<sup>81</sup> Lo que no quiere decir que sean siempre y necesariamente funcionales. Ortega evita la trampa del funcionalismo absoluto, puntualizando de esta manera: «que algo es uso no significa de ningún modo que es útil. La sociedad está siempre cargada de usos no sólo inútiles, sino dañinos. Por eso, la idea de Malinowski de querer entender las formas de vida de los pueblos por su función —y esto implica por su conveniencia— es una desafortunada idea» (*Individuo y organización*, IX: 689).

<sup>82</sup> Garantizar la *previsibilidad* del comportamiento del otro es una función de primaria importancia de los usos, y esto porque el hombre es un ser «imprevisible», «capaz de todo» y por eso objetivamente «peligroso». El saludo, en concreto, es una técnica de aproximación indispensable —no es casual que exista en *todas* las sociedades—, ya que «el fondo, el suelo y nivel sobre el cual se produce ese trato cotidiano sólo puede calificarse adecuadamente llamándole *lucha*» (J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 189).

bilidad de que el individuo concentre sus energías en aquello que se corresponda con su íntima e intransferible vocación.

4.<sup>a</sup> Al imponer una cierta gama de acciones —ideas, normas, técnicas, etcétera—, fuerzan al individuo, lo quiera o no, a vivir a la altura de su tiempo histórico y le transmiten el legado del pasado, sin el cual no podría convertirse en hombre.

Esta última función muestra que los usos no son sólo modos de pensar, actuar y sentir externos al individuo, sino que constituyen una realidad que opera *en* los individuos. Doble es su presión normativa: externa e interna. Si no fuera así, el individuo viviría en la sociedad como alguien ajeno, forzado a hacer y pensar cosas que le son completamente extrañas. Pero, normalmente, esto no ocurre. Lo que Ortega llama fenómeno de la «asfixia cultural»<sup>83</sup> se manifiesta, por lo menos de forma intensa y extensa, sólo durante las crisis históricas, cuando un sistema de vida está agonizando sin que su puesto sea ocupado por otro. Es entonces cuando el individuo siente los usos como «aparatos ortopédicos» impuestos sobre su voluntad y, en razón de ello, intolerables. Cuando el espíritu de rebelión se difunde y las nuevas generaciones asumen una actitud violentamente polémica en contra de la tradición, quiere decirse que no se asiste ya a un cambio *en* la sociedad, sino más bien a un cambio *de* la sociedad. Pero, normalmente, el individuo vive en una relativa armonía con su ambiente histórico-cultural. En los casos más felices, apenas advierte la presión coactiva de las instituciones porque las percibe como naturales o, en cualquier caso, no las siente como algo completamente extraño. Se trata, por lo tanto, de explicar cómo y por qué se puede instaurar una cierta armonía entre la vida individual y la vida anónima, entre lo que es único y lo que está estereotipado.

Si el hombre fuese un ser dotado de «fijeza» —es decir, si estuviera dotado biológicamente de un aparato instintivo rígido y vinculante—, el yo no podría jamás alcanzar su armonía con las instituciones sociales, o sólo la podría alcanzar dado un cierto tipo de orden institucional: uno conforme con la naturaleza humana. Ocurre, por el contrario, que «el hombre es una entidad infinitamente plástica»<sup>84</sup>. Pues bien, es justo tal plasticidad la que hace posible su adaptación a la vida social y a los imperativos de la gente. No sólo porque, quiéralo o no, deba aceptar las reglas del mundo al que el azar le ha precipitado, sino también, y sobre todo, porque la plasticidad de su ser determina que la misma sociedad lo conforme proporcionándole una determinada forma. En otras palabras, la gente no sólo tiene el poder de imponer sobre el individuo el respeto por las normas vigentes; tiene también el poder de conformar desde el interior su personalidad, introyectándole creencias, valores, expectativas, normas, gustos, etc.

<sup>83</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Vives*, V: 507.

<sup>84</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Un rasgo de la vida alemana*, V: 199.

El uso es el instrumento por medio del cual la sociedad cumple su obra de socialización de los individuos. Es algo *omnipenetrante*: «en la relación más puramente interindividual, entre la madre y el hijo, por ejemplo, o entre el amante y la amada, el uso se intercala, ya que para entenderse no tienen más remedio que utilizar un lenguaje, y una lengua no es sino un inmenso sistema de usos verbales, un gigantesco repertorio de vocablos usados y de formas sintácticas estereotipadas. Desde que nacemos, la lengua nos es impuesta y enseñada al oír nosotros el *decir* de la gente, que es, por lo pronto, eso —lengua—. Pero como vocablo y formas sintácticas llevan siempre significación, idea, opinión, el decir de la gente es, a la vez, un sistema de opiniones (...), es el inmenso conjunto de la opinión pública que nos penetra y se insulfa en nosotros, casi nos llena por *dentro* y sin cesar nos oprime desde *fuera*»<sup>85</sup>. En concreto, en la familia se cumple el primer y decisivo proceso de socialización, ya que «la lengua materna es el fenómeno social más típico y claro. Con ella la gente penetra dentro de nosotros y se instala allí, haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser, y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente porque la lleva dentro. Este es el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social»<sup>86</sup>. En definitiva, el hombre es constitutivamente miembro de una colectividad, «y no lo es sólo fuera, sino por dentro. (...) Queramos o no, lo que otros hombres anteriores o de nuestro entorno han pensado y hecho forma parte de nuestra persona, *lo somos*. Por tanto, si no hay colectividad sin individuos, no hay tampoco individuos sin colectividad. Es evidente, pues, que la realidad humana tiene dos formas: la colectiva y la individual, que mutuamente se implican»<sup>87</sup>. Y la parte colectiva es, sin duda, más amplia que la individual, incluso en el caso de hombres especialmente creativos y dotados de una personalidad que sobresale sobre la media. Basta para convencerse con hacer balance de las ideas por las cuales y de las cuales vivimos, descubriendo con sorpresa que «su mayor parte no ha sido pensada nunca por nosotros con plena y responsable evidencia, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque se dicen»<sup>88</sup>. Lo cual nos lleva a reconocer que también en lo más íntimo de

<sup>85</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 211.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 254. Ortega distingue con radical precisión la socialidad de la sociabilidad. La primera consiste en el hecho de que el hombre lleva dentro de sí la sociedad y, con más precisión, la tradición cultural en que ha sido socializado; la segunda indica la disposición natural del hombre a establecer relaciones de colaboración con sus semejantes, la cual, por demás, coexiste con la disposición de signo opuesto, aunque también natural, a entrar en conflicto con ellos. En pocas palabras, y por decirlo utilizando la conocida fórmula definitoria de Kant, el hombre es un ser caracterizado por una «insociable sociabilidad».

<sup>87</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Un rasgo de la vida alemana*, V: 201.

<sup>88</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VII: 206.

nuestro ser opera el Se, es decir, el poder persuasivo, además de coactivo, de la gente, y que por ello no podemos delimitar la frontera entre lo individual y lo social, entre lo que nos es propio y lo que hemos recibido de nuestra sociedad.

Lo social es, pues, una realidad paradójica. No cabe duda de que es la vida despersonalizada, estandarizada, reducida a un estereotipo, el lugar común, el conformismo; pero, a la vez, es lo que hace posible que el hombre sea progreso e historia. Y, en efecto, «gracias a esa organización mecánicamente impuesta a los individuos, las creaciones de éstos han podido ser siquiera parcialmente conservadas y acumuladas»<sup>89</sup>. La enorme e insustituible función que cumplen los usos consiste justamente en conseguir que el pasado, en forma de tradición cultural, proporcione a los individuos una base de partida, un sistema de soluciones que han sido puestas a prueba, un arsenal de ideas, de técnicas, de prácticas institucionalizadas con las que afrontar la vida y sus problemas. Sin tradición, todo hombre sería un primer hombre, forzado a reiniciarlo todo de nuevo, a partir de la caverna primigenia. Lo que es tanto como decir que sin tradición el hombre no podría literalmente ser hombre y que es, antes de nada y sobre todo, un heredero que vive del pasado en la medida en que vive a partir de lo que las generaciones precedentes le han legado a través del proceso de socialización. Todo esto lleva a la conclusión de que el sucederse de las generaciones se encuentra regulado por el *principio de continuidad* y que, precisamente por esto, «la sociedad es tardígrada, perezosa, se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca y a veces nos desespera por su morosidad. Y como la historia es, ante todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades —por tanto, historia de los usos—, de allí ese su carácter de extraña lentitud retardataria, de allí el “tempo lento” con que marcha la historia universal, que necesita cientos y cientos de años para conseguir cualquier avance realmente sustantivo»<sup>90</sup>.

(Traducido por Ramón RAMOS.)

<sup>89</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *Individuo y organización*, IX: 684.

<sup>90</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, VIII: 226.