

# Los usos, causa formal de la sociedad

## Sumaria exposición y justificación de la tesis de Ortega

CÉSAR E. PICO

Universidad Nacional de La Plata

### I

Que la sociología, como su nombre manifiesta, se proponga el estudio de la sociedad es algo tan obvio y perogrullesco que no requiere mayores elucidaciones. Pero, detrás de esa clarísima y trivial indicación, comienza una tarea harto dificultosa y discutida, a saber, la definición estricta de lo que es *sociedad*. Nada ha contribuido tanto al desprestigio de la sociología en los círculos más exigentes de rigor intelectual, como la despreocupación de los sociólogos por definirnos el objeto formal de la ciencia que cultivan. Incluso los más sagaces y escrupulosos pensadores —pensemos v. gr. en un Max Weber—, abocados a las más finas delimitaciones conceptuales, pasan de largo sobre tan fundamental cuestión y contentándose con la noción imprecisa que todos tenemos acerca de la *sociedad*, sólo se han referido a la conducta o al obrar humanos en cuanto implican relaciones interhumanas. Atentos a las relaciones que la convivencia establece, a las instituciones y vigencias colectivas, a la génesis, comportamiento y finalidad de la vida social, no han logrado sin embargo, distinguir, entre las relaciones interindividuales, aquellas que quedan confinadas en el ámbito de las acciones personales, de aquellas que lo trascienden para ser expresión del obrar específicamente social.

No es éste el lugar para exponer, aunque sea en modo esquemático, los diferentes puntos de mira contrapuestos que los sociólogos adoptan para enfocar su disciplina. Como lo observara Ortega en una célebre conferencia pronunciada en Buenos Aires y publicada fragmentariamente después en *Ensimismamiento y Alteración* (*Obras completas*, Espasa Calpe, 1943, pp. 1527 y sigtes.), nada menos que la *idea de*

*sociedad* que subyace en todas las especulaciones jurídicas, políticas y sociológicas, no está clara, incluso en la cabeza de los sociólogos. Dan por sobreentendida esa noción fundamental, lo que equivale a aceptar las vaguedades anejas a todo conocimiento vulgar. Esta noción común va incluso en las sucesivas significaciones corrientes que se han adscrito al vocablo *sociedad* y que, por responder a preocupaciones ajenas al saber estrictamente científico, no se han ajustado con exactitud a una estructura ontológica buscada y hallada, esto es, a la sociedad formalmente considerada, y sí tan sólo a los fines que de intento asumen o que se descubren en las diferentes sociedades humanas. La etimología ilustra suficientemente lo expuesto. *Socius*, socio, es el compañero y partícipe en una faena común; es el colaborador, auxiliar, aliado y confederado. *Societas*, sociedad, en sus acepciones originarias, era unión en compañía, alianza, liga, confederación, conjunto de colaboradores. En todas estas versiones transparece la meta que aduna y da sentido a las operaciones mancomunadas. A este ingrediente teleológico debe imputarse la dificultad de muchos para ver en la sociología un saber de tipo especulativo que la diferencie de una ciencia práctica como la política. Y es que permanece oscura la noción formal de sociedad, aquella que nos aclare la estructura y consistencia ontológica que la sociedad posee<sup>1</sup>.

## II

Cuando emprendemos el examen riguroso del contenido conceptual expresado por el término *sociedad*, lo primero que salta a la vista es la escisión del mismo en múltiples acepciones. Ello nos hace sospechar la complejidad y variedad del objeto que dicho concepto pretende captar y abarcar. Hablamos, en efecto, de sociedad europea, de sociedades nacionales, de sociedad civil, de sociedad eclesiástica, de sociedad doméstica, de la alta sociedad, de sociedades industriales, comerciales, financieras, culturales, mutualistas, anónimas, etc.

Ahora bien; las realidades así designadas: 1º) ¿son *enteramente* diferentes? o bien, 2º) ¿tienen algo que ver entre sí, algo que permita la común denominación?

<sup>1</sup> Puedo consultarse el extenso repertorio de conceptos de sociedad dados por GRUBER (*Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, pp. 203 y sigtes.) y no se desmentirá lo expuesto.

En el primer supuesto el término sociedad sería *equivoco*, como cuando llamamos "osas" a las constelaciones boreales y a los animales plantígrados designados con ese nombre. Mas es evidente que, sean cuales fueren las diferencias que existan entre las diversas sociedades, no se trata aquí de un puro equivoco, sino que algo de común hay entre todas ellas y que explica la común apelación. Al más somero examen se advierte que, por lo menos, todas constan de una pluralidad de individuos de alguna manera relacionados y agrupados. Esto nos demuestra que el segundo de los supuestos arriba señalados es el que corresponde examinar.

Pues bien: si al concepto o vocablo *sociedad* añadimos las determinaciones antes indicadas, a saber, europea, nacional, civil, eclesiástica, doméstica, mutualista, etc., es obvio que la significación que le va aneja se *orienta* hacia la que corresponde a cada una de aquellas determinaciones. Mas esta orientación de la significación puede responder a dos procesos mentales muy distintos. Puede tratarse o de una mera *restricción* de un concepto genérico a cada una de las especies que lo componen; o bien de una *actualización* explícita de un contenido potencialmente determinable en múltiples sentidos. En el primer caso el concepto general o genérico se enriquecería por la adición de las diferencias específicas; en el segundo, el concepto que expresa la forma, el εἶδος, empobrecería su contenido potencial por referirse a una tan sólo de sus determinaciones posibles. El camino que lleva al primero consiste aquí en aquel modo de abstracción que el aristotelismo tomista denomina *abstractio totalis*; el que lleva al segundo es el modo denominado *abstractio formalis*. Aquella abstracción progresa en extensión en la medida que va expulsando las notas diferenciales; ésta (la abstracción formal) incluye las notas esenciales que convienen al concepto en relación con la realidad (o realidades) que debe aprehender precisivamente y ofrece a la mente una comprensión formal que responde a la esencia o al tipo de la cosa concebida.

Lo genérico es, en este caso, el producto de una generalización abstractiva que va en pos de un concepto más extenso y, por consiguiente, menos rico en contenido o comprensión, más desesenciado y alejado de la realidad. Y si bien la eliminación de las diferencias asegura su univocidad, la constancia e identidad de su significado y, con ello, mayor claridad lógica; no es menos cierto, también y por contrapartida, que ello se logra a expensas de un desprendimiento

de la realidad concreta, de una idealización que convierte al concepto en un mero y vago ente de razón, por más que tenga, como se dice en la Escuela, un fundamento *in re*. Se explica, pues, que los tomistas sostengan que la abstracción total o extensiva sea una abstracción *pre-científica*. Ella permite tan sólo un ordenamiento lógico preliminar de los conceptos que, más tarde, el saber *científico* debe alcanzar mediante una verdadera venación de las esencias. A éstas se llega por abstracción formal o *tipológica*, como gusta llamarla Maritain. El concepto así logrado tiene una significación capaz de vertirse en las uniformes o multiformes diversificaciones de sus objetos. Se comprende así que el significado formal (esencial) de un vocablo está en *potencia* respecto a sus modos de realización y puede *actualizarse* por referencia explícita a dichos modos. Si éstos son idénticos entre sí, el concepto será unívoco; si son diversos (claro está que *parcialmente y no totalmente diversos*, porque en este último caso no habría concepto común y sí sólo palabra común, es decir, estaríamos frente a términos equívocos) el concepto será análogo. Mas, unívoco o análogo, el concepto logrado por abstracción formal, abstracción que aísla la mismidad de la esencia con todas sus notas y determinaciones *necesarias y especificantes*, no implica, de suyo, ser un ente de razón (puede serlo en ocasiones, como v. gr. muchas entidades lógicas y matemáticas) y puede corresponder a realidades extramentales. El error fundamental del *formalismo* neokantiano reside en no haber visto esto último a causa de un verdadero y paradójico dogmatismo criticista. Esta posible adecuación del concepto *formaliter abstractum* con la esencia real de las cosas hace comprender ese aforismo escolástico, tan mal entendido u olvidado en nuestros días, según el cual *abstrahentium non est mendacium*. Las determinaciones esenciales o tipológicas de una cosa e incluidas en ella, pueden, en efecto, coexistir con las determinaciones accidentales (individuales o no) que de suyo no exijan diferenciación específica (en tal caso tenemos de las cosas conceptos unívocos) o (en el caso de los conceptos análogos) con las determinaciones de los diversos analogados que de suyo no importan diferenciación total porque se relacionan en la unidad —de atribución y/o de proporcionalidad— del concepto análogo<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Con ejemplos se entenderá mejor lo expuesto. 1) Caso de concepto unívoco: la esencia de hombre, oscura o claramente captada por el concepto correspondiente, está en cada uno de los hombres reales y puede coexistir con las determinaciones accidentales

Dentro del concepto análogo la diferenciación tipológica de los diversos analogados va unida a una igualdad o unidad de proporción (atribución) y/o de proporcionalidad, de tal modo que lo diverso consiste en la forma o estructura propia de cada uno de los analogados; y lo idéntico, en la mencionada relación de proporción y/o de proporcionalidad. Para los tomistas la *ratio analogica est simpliciter diversa et secundum quid eadem*.

### III

Las consideraciones precedentes nos permitirán resolver el problema planteado, a saber, de qué modo se circunscribe el concepto de sociedad cuando le adjuntamos aquellas determinaciones que corresponden a sus diversas maneras de realización concreta. Pues bien: si no queremos incurrir en vaguedades genéricas viendo en el concepto de sociedad un mero género desesenciado, estaremos constreñidos a sostener su analogía. Diremos que los modos de realización correspondientes a cada uno de los analogados que contiene son *simpliciter diversos* y que, ello no obstante, dichos analogados guardan entre sí una igualdad *secundum quid*.

Un breve análisis corroborará esta tesis. Advertimos, en efecto, que las diversas sociedades denominadas o concebidas por el mismo término o concepto de *sociedad*, exigen que este concepto posea virtualmente una diversidad formal capaz de referirse a la diversidad formal (esencial) de aquellas sociedades. Si no admitimos una múltiple virtualidad formal en el concepto de sociedad a secas, es que sólo vemos en él un género que lo convierte en unívoco. Mas ¿qué puede haber de genéricamente idéntico en dicho concepto? Excluída

a) *individuales*, v. gr., las que caracterizan a Fulano, a Mengano, etc. y b) *no individuales*, v. gr., las que proceden de estar Pedro enfermo, sentado, enflaquecido, etc. 2) Caso de concepto análogo: las determinaciones virtualmente contenidas en un concepto, v. gr., las diversas determinaciones del *ser*, son adaptables potencialmente a cada uno de los distintos seres reales. Lo decisivo es comprender que esta múltiple adaptabilidad no está refiada con la unidad del concepto, unidad que, en el ejemplo, resulta de una igualdad de proporcionalidad. Así el ser del accidente es al concepto análogo de ser como el ser de la substancia es al mismo concepto de ser. Esta igualdad de proporcionalidad podría expresarse como sigue:

<u>ser accidental</u>	=	<u>ser substancial</u>
ser		ser

la diversidad de formas o estructuras, es claro que la univocidad sólo puede provenir de la igualdad de la causa material, a saber, *la mera pluralidad de individuos* como requisito potencial de ulteriores estructuraciones. Pero entonces resulta evidente que la mera pluralidad de individuos —que de suyo no constituye sociedad alguna— *sin su potencialidad para ulteriores estructuraciones* no puede ser el único contenido del concepto de sociedad. Habría que conceder, por lo menos, que en dicho concepto se incluye esa posibilidad de ulteriores actualizaciones, es decir, aquella diversidad formal y virtual en que consiste el concepto análogo. La *ratio analogica* resulta, así, en nuestro caso, *simpliciter diversa et eadem secundum quid*.

#### IV

Creemos haber mostrado con suficiente nitidez la analogía del concepto de sociedad. Debemos ahora indagar el tipo de analogía que le corresponde.

Hay para los tomistas, a quienes seguimos en este análisis, dos modos fundamentales de analogía: la de *atribución* o *proporción* y la de *proporcionalidad*. Esta última, a su vez, puede ser propia o impropia (metafórica). Sin ahondar mayormente en el sentido de esta clasificación, recordemos que una característica distintiva de la analogía de proporcionalidad propia consiste en que los términos análogos son en sí mismos inteligibles (con mayor o menor profundidad y ajuste) sin que sea menester entender *antes* el significado del análogo principal.

Ahora bien; todo el mundo entiende, sin referirse para nada a una sociedad por antonomasia, qué significan los conceptos de sociedad doméstica, sociedad civil, sociedad anónima, etc. Basta este hecho para que caigamos en la cuenta de que el concepto de sociedad es análogo con analogía de proporcionalidad propia. Débese a ello la dificultad de descubrir su carácter analógico ya que, sin necesidad de comparar sus diversos análogos (ni entre sí, ni respecto a un análogo principal), el término ofrece, aisladamente y en cada caso, alguna significación inteligible. Este tipo de analogía —al que pertenecen los más fundamentales conceptos filosóficos— es desgraciadamente el que ofrece mayores obstáculos para develar su compleja

estructura virtual en consonancia con los diversos tipos formales a que corresponde objetivamente.

## V

Mas lo importante en estas indagaciones reside en el hallazgo del analogado principal. Sin esto quedaría comprometido el carácter unitario del saber sociológico, pues habría tantas sociologías cuantas sociedades diversas. Es evidente, sin embargo, que la sociología no estudia las sociedades humanas en forma exclusivamente analítica, una tras otra, sin atender a las relaciones de toda índole que puedan mediar entre ellas; ordena, por el contrario, su investigación estudiando cabalmente dichas relaciones, especialmente las genéticas y las de continente a contenido. Se ve, así, forzada a fijar un punto central de referencia, a saber, una sociedad por antonomasia con respecto a la cual se consideren las demás, ora a título genético, ora como estructuras internas. Los antiguos hablaban, en este sentido, de la comunidad civil delimitada, según ellos, por la jurisdicción del mando político. Esto permitió un enfoque práctico de la ciencia política, pero no puede servir para fundamentar los estudios sociológicos que desbordan inmensamente tan ceñidos límites. Ha sido precisamente esta inherencia de la sociedad al gobierno la pantalla que ha ocultado su auténtica fisonomía. Fué menester que la sociedad por antonomasia, el analogado principal que tratamos de develar, planteara al hombre problemas no ya ético-jurídicos y políticos, sino en la dimensión apropiada a su índole, para que la preocupación consiguiente atizara la investigación científica y filosófica en sentido especulativo. No es una casualidad que las pretensiones de la historia para constituirse en una disciplina teórica sean *grosso modo* concomitantes con la aparición de la sociología como una "física social".

Desde la antigua Grecia la voz de Aristóteles aludía a la naturaleza social del hombre, al hecho de que vivir en comunidad con otros era un requerimiento de la humana condición. Empero, sus especulaciones y toda la posterior hasta tiempos recientes, sólo atendía a dichas exigencias en orden al obrar político y a la plena realización del ser humano. Con ello, lo que podríamos llamar sociología tradicional, esto es, la Política, quedaba reducida a una disciplina práctica de orden

filosófico: un arte y una moral públicas. Pero el gran movimiento científico del siglo XIX, atizado por las urgencias vitales de la época, despertó la curiosidad por aquellos hechos humanos que escapan a la rectoría del arbitrio voluntario y que deciden las más importantes situaciones históricas y sociológicas.

Frente a tamaña complejidad de estructuras surgía la necesidad de un estudio teórico, desinteresado, incluso para establecer debidamente un tipo de comportamiento humano adecuado a la índole sui generis de esta categoría de hechos. Así surgió la sociología como nueva ciencia, distinta de la Política; ciencia que tiene por objeto el estudio de la sociedad humana tal como se presenta estructurada por causas que *no proceden siempre ni principalmente de la libre voluntad humana*. La dificultad mayor que se opone al carácter singular, unitario, de esta disciplina, consiste, como decíamos, en hallar aquel tipo de sociedad con respecto al cual pudieran estudiarse todas las especies de sociedades humanas. Debe, pues, tratarse de una sociedad en que el hombre se encuentre históricamente por el hecho de nacer. No se tratará, pues, de la humanidad en general, porque ella constituye una especie biológica y no una estricta sociedad histórica. Tampoco puede tratarse de aquellas sociedades, mejor denominadas asociaciones, constituídas por expreso arbitrio del hombre y que no podrían existir sin que previamente no estuvieran los individuos agrupados en comunidad<sup>1</sup>. Excluimos también a la Iglesia, sociedad religiosa cuyo estudio compete primariamente a la Teología, y que, aún considerada en su mero aspecto de formación histórica, al igual que todas las otras corporaciones religiosas, supone, como estas últimas, el ámbito social en que se realiza.

Quedan, después de las precedentes eliminaciones, sólo tres tipos de comunidades en el sentido de Tönnies, de sociedades naturales según la terminología tradicional (porque responden a meras tendencias naturales del hombre), a saber: la familia, la sociedad política y la sociedad no política, lo que Ortega denomina ultranación.

Si prescindimos de la familia, porque evidentemente su estudio no

<sup>1</sup> Se alude a la conocida distinción de Tönnies entre *comunidad* y *sociedad* (Cf. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 7ª ed. 1926, pp. 8-81) según la cual las comunidades son el resultado de una voluntad esencial (especie de afinidad o propensión teleológica que los vincula de hecho en cuerpos o agrupaciones sociales) y las asociaciones se engendran por expreso arbitrio de la voluntad.

puede absorber todo el saber sociológico<sup>1</sup>, restan tan sólo la sociedad política y la ultranación. Es obvio, no obstante, que la distinción entre ambas es adjetiva, *desde el punto de vista de la sociología como disciplina teórica*. Haciendo, pues, caso omiso de la presencia o ausencia de una autoridad pública que rija *políticamente* la comunidad, podríamos considerar a ambas como expresión fáctica de la sociedad civil o sociedad por excelencia. Su estudio garantiza el carácter unitario de la sociología porque es evidente que todas las demás sociedades pueden considerarse en relación con la misma, ya sea a título genético, ya sea como estructuras internas.

Hemos llegado, pues, a establecer el analogado principal del concepto de sociedad; pero hemos llegado por *exclusión* y, por consiguiente, no se nos ofrece todavía el constitutivo formal de la sociedad por antonomasia.

## VI

Para indagar la naturaleza de un ser el criterio de la filosofía perenne ha consistido en el examen de sus operaciones. *Operatio sequitur esse*. Santo Tomás, en un pasaje célebre, establece la estructura ontológica de las sociedades doméstica y política por las acciones que, *en nombre y a cuenta de ellas*, ejecutan sus miembros. Distingue así las acciones formalmente individuales de aquellas que el individuo realiza como instrumento del cuerpo social y asigna a éste una realidad intermedia entre el ente sustantivo y la unidad de razón que compete a una mera colección; sería una estructura óptica dependiente de una *unidad de orden*<sup>2</sup>.

El antecedente tomista tiene aquí gran importancia porque anticipa la solución de muchos problemas jurídicos y sociológicos modernos, problemas consistentes en el hallazgo de un criterio diferencial entre las acciones humanas individuales, interindividuales y las estrictamente sociales. Pero confinado en el ámbito de las especulaciones ético-jurídicas propias de la Política tradicional, no aplicó este criterio al estudio de las operaciones formalmente sociales. En reali-

<sup>1</sup> Con mejor criterio una sociología unitaria puede incluir la consideración de la sociedad doméstica desde un doble punto de vista: como núcleo social, incoactivo, esto es, a título genético y como estructura intracomunitaria.

<sup>2</sup> *In decem libros ethic, comm. L. 1, C. 1, art. 5.*

dad ha sido menester esperar hasta Ortega para que se efectuara con todo rigor esta discriminación<sup>1</sup>. Establece Ortega una distinción fundamentalísima. Observa que nuestro comportamiento frente a los otros hombres puede adoptar dos modos completamente distintos. En el primero, designado como mera convivencia, se trata de actos humanos que, orientados en definitiva hacia algún semejante, surgen de nuestro arbitrio con claro sentido de su índole, finalidad y personal iniciativa. Este tipo de acciones se ejecuta no sólo entre cualesquiera individuos que se conocen suficientemente, sino también entre los miembros de una familia, de los pequeños clanes y tribus y entre los coparticipes de una asociación. *No son, pues, exclusivos ni propios de nuestra actuación en el seno de la sociedad por antonomasia*. Cuando actuamos en esta última de un modo propio y exclusivo, nos dirigimos muchas veces a individuos completamente desconocidos por medio de signos convencionales vigentes<sup>2</sup>, adoptamos creencias y opiniones recibidas sin propia elaboración y crítica, practicamos costumbres que no hemos inventado nosotros, aceptamos y cumplimos normas que nos son impuestas por el contorno colectivo. Se trata, en suma, de un segundo modo de actuar que no surge espontánea y libremente de nuestro arbitrio, ni se encamina hacia el prójimo en tanto tiene éste una intransferible personalidad singular aunque agregue a su condición de hombre la de conciudadano de la sociedad; actos, en fin, que carecen en nuestra conciencia espontánea de pleno sentido racional, cuya finalidad profunda se nos escapa y que realizamos constreñidos por una presión que sobre nosotros ejerce el contorno colectivo a que nos hallamos entrañablemente adscritos. Son *vigencias consuetudinarias, usos* que actúan y adoptamos en nuestro ámbito social.

Mediante los actos personales obramos a cuenta de nosotros mismos; mediante los usos obramos en nombre y por imposición subrepticia de lo social. Esa entidad *sui generis* que denominamos sociedad opera por los usos y costumbres en ella vigentes; y como la operación

<sup>1</sup> Llevaría mucho tiempo hacer esta demostración con los textos de los más conspicuos sociólogos a la vista. Digamos, con todo, que la caracterización durkheimiana del hecho social no corresponde a los criterios adoptados por Ortega, a pesar de ciertas semejanzas; ni se ha dicho nada parecido por los representantes del formalismo sociológico, ni por las disquisiciones de Max Weber y menos todavía por la moderna sociología norteamericana.

<sup>2</sup> Digo *convencionales* para descartar el empleo del llamado lenguaje natural. Justifico esta exclusión porque el lenguaje natural nos relaciona con el hombre en tanto miembro de la especie humana y no en tanto miembro de una comunidad.

sigue al ser, éste, su ser, su unidad de estructura, se revelará en el modo propio de sus operaciones. Son, pues, los usos los verdaderos hechos sociales, los actos que establecen las relaciones estrictamente sociales y que producen aquella unidad de estructura —ni sustante, ni de mera razón— en que consiste lo social. Son, para emplear el lenguaje aristotélico, *causa formal* de la sociedad.

Descartada toda operación que tienda incoactivamente a constituir la sociedad (y que, por consiguiente, debe catalogarse en el plano de la causalidad eficiente), *ninguna acción humana individual* configura una comunidad civil. El sólo hecho de darse en otras sociedades basta para mostrar que no son causa formal o propia de la sociedad por excelencia. Si dirá que también los usos se adoptan en el seno de otras sociedades, pero la objeción se refuta viendo que ello acaece en la medida en que éstas participan de aquélla. *Los usos, pues, son vigencias propias de la sociedad por antonomasia y constitutivas de la misma*<sup>1</sup>.

Para corroborar esta aserción consideremos si es posible una verdadera sociedad histórica sin que se den en ella vigencias consuetudinarias. Fácilmente se comprueba que no es ello posible porque toda auténtica sociedad exige de algún modo que se relacionen o puedan relacionarse los individuos desconocidos entre sí que necesariamente la integran. Ahora bien; solamente los usos permiten relacionar al hombre con otros desconocidos pertenecientes a la misma comunidad<sup>2</sup>. *Sin los usos, por consiguiente, no puede haber una sociedad tal como la hemos caracterizado para dar unidad al saber sociológico.*

Ni vale decir que los usos no se diferencian netamente de otras

<sup>1</sup> Permítaseme para patentizar esto último aducir un "experimento mental", un "*Geistesexperiment*". Si con los modernos medios de transporte juntásemos en un despoblado rápidamente, esto es, antes de ningún aprendizaje, a un grupo de individuos procedentes de las más diversas e incomunicadas sociedades humanas, estaríamos frente a una simple pluralidad de hombres pertenecientes a la especie humana, pero que todavía no constituirían sociedad alguna. Para que éstos, desconocidos entre sí, pudieran relacionarse (no en tanto miembros de la especie, sino en tanto miembros de una posible sociedad) debería irse estableciendo un repertorio de convenciones, esto es, de vigencias usuales cuyo ejercicio paulatino crearía una verdadera sociedad. Los actos humanos *no usuales* carecerían de eficacia constituyente fuera del eventual poder de cristalizar en convenciones consuetudinarias. A lo sumo serían causa eficiente de usos, pero sólo éstos serían causa constituyente, es decir, formal.

<sup>2</sup> Esta distinción entre las sociedades según importen o no importen relación entre desconocidos, se debe a Charles H. Cooley (*Social Organisation*, New York, 1921, p. 23). Pero nadie, salvo Ortega, ha visto la enorme importancia de pareja distinción.

operaciones humanas. Sus características esenciales, a saber, ser *extraindividuales, irracionales y coercitivos* bastan para certificarnos de su índole propia y distintiva. Ninguna acción humana implica, como ellos, la existencia de una comunidad básica. Engendrados, antes de ser tales, por actos individuales, pierden luego ese carácter de operación personal para quedar finalmente como vigencias de uso mostrenco. Nótese que tales vigencias consuetudinarias son múltiples y variadas en su índole. Hay *usos intelectuales* como las *creencias básicas* que sustentan toda convivencia y como el curso de lo que se ha dado en llamar *opinión pública*; hay usos de *técnica vital* como las lenguas y muchas costumbres habituales; hay usos que dirigen la conducta según las *normas éticas establecidas*; los hay, por último, que imperan sobre nuestra actuación pública o sea los que responden al llamado *derecho*<sup>1</sup>.

## VII

Vamos a cotejar ahora nuestra tesis con otras que se han aducido para atinar con la forma de lo social.

- a) En primer lugar, se ha dicho que, implicando toda sociedad un fin, debe éste ser procurado de alguna manera por las acciones humanas. Y así la búsqueda del bien común (tesis tradicional del aristotelismo escolástico) mediante actos ejecutados por lo menos con una voluntad tácita orientada hacia el mismo, configura un conjunto de relaciones que dan a la multitud una unidad de orden y que son causa formal de la misma. De parejo modo Tönnies, en la obra anteriormente mencionada, ve a las comunidades como expresión de una voluntad esencial; distinta del arbitrio expreso, que lleva a los hombres a convivir en sociedad.

Estas tesis no pueden aceptarse *en sociología* (no decimos *en política*) porque incurren en el error metodológico de buscar la *forma* en relación con el *fin* (lo que constituye en toda indagación especulativa un verdadero prejuicio), cuando la

<sup>1</sup> No es mi propósito examinar a fondo esta división de los usos, ni justificar la aneja concepción orteguiana acerca de la moral y del derecho. Creo que, por lo menos, debe aceptarse, la validez de esa dimensión o aspecto sociológico de la moral y del derecho sin que ello implique la total absorción de los mismos por la sociología.

actitud inversa es la única correcta, a saber, establecer el *fin* de acuerdo a la *naturaleza del ser* que tiende hacia él, es decir, después de haber determinado *su forma*. Esas acciones humanas que no brotan del albedrío<sup>1</sup>, sino de una voluntad oscuramente orientada hacia una finalidad —bien común, afinidad simpática— ¿son verdaderamente acciones humanas individuales? Preguntamos esto porque en tal caso no serían específicamente sociales. Y si son sociales, ¿cómo las distinguiríamos de los usos, tal como los hemos caracterizado? Creemos sinceramente que si la tesis *entendida así* pudiera quizá aceptarse, tiene, sin embargo, el grave inconveniente de su imprecisión y oscuridad.

¿Qué es, en efecto, esa afinidad simpática que asocia a los hombres, según Tönnies? ¿Qué esas tendencias tácitas hacia un bien común apenas advertido, o de ninguna manera advertido en muchas comunidades históricas? ¿Se las puede llamar voluntad sin caer en las imprecisiones anejas a toda metáfora? ¿Qué acciones concretas, finalmente, obedecen a esa pretendida voluntad esencial que no depende de nuestro arbitrio? He ahí formuladas algunas preguntas que nos dejan perplejos y que los sociólogos no han conseguido contestar satisfactoriamente.

- b) Análogas reflexiones aduciríamos contra los sostenedores de la tesis que ve en lo social el resultado de un *hacer social* sin más. Porque si logramos caracterizar debidamente a este último caemos *eo ipso* en la tesis de Ortega.
- c) También se ha sostenido en la tradición aristotélica que el Estado o la Autoridad civil (no vamos a entrar ahora en la delimitación estricta de estos términos, ni tampoco hace al caso) es la verdadera causa formal de la sociedad. Ello podría sustentarse si por sociedad entendiéramos cualquiera de las sociedades *políticamente organizadas*; pero entonces afirmaríamos ser la autoridad, el mando, la causa formal de la *sociedad política* pero no de la sociedad a secas. Si extendiésemos la tesis hasta afirmar esto último incurriríamos en un grave error, como es notorio y corroboraremos en seguida; haríamos, ade-

<sup>1</sup> Admitir esto importaría incurrir en el error rousseauiano del contrato social.

más, de la ciencia sociológica un saber exclusivamente práctico y ocultaríamos la realidad misma de los hechos sociales, el dinamismo profundo que los hace ajenos en grado sumo al arbitrio individual de los hombres. Pero la originalidad del pensamiento de Ortega y lo que refuta definitivamente semejante intento, consiste en haber señalado taxativamente la existencia de auténticas sociedades carentes en absoluto de autoridad pública o de gobierno alguno. En diversos lugares de su obra, pero especialmente en el prólogo a *Las épocas de la historia alemana* de Haller, advierte el filósofo español que Europa, v. gr., no es un mero ámbito geográfico, sino también un ámbito cultural que, por poseer usos comunes, vigencias de diversa y variada índole y modalidad, implica la relación efectiva de los individuos que viven en dicho ámbito, una verdadera comunidad apolítica, a saber, la *ultranación*, como él la denomina<sup>1</sup>. ¿Se dirá, acaso, que la convivencia social europea no consiste en la participación de tales vigencias consuetudinarias, sino en el hecho de pertenecer los europeos a la especie humana? Claro está que no. Baste señalar que tal cúmulo de valores usuarios opera efectivamente en una zona histórica y al margen de todo regimiento estatal y contribuye eficazmente a dar consistencia y existencia a estos vastos círculos sociales. La europeidad, como la hispanidad, no son vagas generalizaciones abstractas, como la humanidad; son verdaderas sociedades.

## VIII

Para evitar todo mal entendido debemos advertir que la noción de causa formal es, de suyo, una noción analógica y que, por lo tanto, debe aplicarse aquí de una manera analógica. Hablar de la causa formal de una entidad dinámica como la sociedad —pluralidad de individuos estructurada por relaciones específicas— exige eludir toda concepción de la misma que implique la fijeza de un ser sustantivo y la unicidad que corresponde a este último. Cuando decimos, pues, que los usos son causa formal de la sociedad afirmamos que de

<sup>1</sup> Véase la aplicación que hago de estas ideas orteguianas al caso de la hispanidad: *Sol y Luna*, N° 9, 1942; *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, 1943.

ellos resulta la estructura dinámica en que consiste esta última. Son ellos lo que *primeramente basta* para configurar una multitud de individuos en una auténtica comunidad civil. Son el modo exclusivo de actuar que tiene lo social. Son la relación social por antonomasia, ya que otras relaciones que puedan darse entre los hombres no exceden el límite de las operaciones estrictamente individuales. Son, finalmente, el único modo en que pueden relacionarse socialmente los desconocidos que existen siempre en toda verdadera comunidad civil.

## IX

No queremos terminar estas reflexiones sin recordar la doctrina de Ortega acerca de la índole inhumana, cuasi física, de lo social. Así resaltarán sobre el fondo de una profunda visión antropológica y se beneficiarán de la amplitud que ésta les otorgue. Dentro de esa perspectiva, el carácter coactivo, irracional e impersonal de los usos cobra más entrañable explicación. También se ilumina la teleología larvada que les incumbe<sup>1</sup>.

Ese extraño personaje que es el hombre en el teatro del mundo pertenece siempre a un contorno social y a una tradición histórica; la comunidad y el pasado histórico forman parte constitutiva de su ser. No nace el hombre como un primer hombre, sino que, al nacer en un medio humano esencialmente histórico, tiene que contar con su influjo y con las posibilidades de actuación determinadas que dicho medio le ofrece. Pero este *tener que contar* que contradice nuestra espontaneidad vital y que nos es, sin embargo, necesario para nuestro desarrollo a partir de una situación histórica; esta presión que se ejerce sobre nuestro albedrío y que, sin llegar a trabarlo en cada caso aisladamente considerado, condiciona, no obstante, su actuación integral, ciñéndolo a un repertorio preciso de posibilidades; esa coacción, en fin, nos está indicando que no procede de individuos singulares ni

<sup>1</sup> Dígase esto para tranquilizar a quienes desean comprobar a ultranza el finalismo de lo social, aunque sin que ello importe hacer de la sociología una ciencia práctica. La finalidad de los usos es triple: 1º Aliviar al individuo de la constante perplejidad a que lo llevaría la elección voluntaria y deliberada en todos sus quehaceres. 2º Constituir lo social y contribuir con ello al desarrollo plenario de la personalidad humana, aún a riesgo de positivos inconvenientes. 3º Ser el vehículo de la tradición, como se dice en el texto que se cita en seguida.

de una suma de ellos, sino de algo que, en definitiva, ellos no pueden rehusar como no pueden rehusarse a las imposiciones del mundo físico. "Esto nos hace ver, dice Ortega, que el pasado humano, para conservarse efectivamente, tiene que convertirse en una realidad extraña, que aun siendo humana, no tenga los caracteres más radicales de lo humano, a saber: que no depende de nuestra voluntad como depende nuestra vida individual; que sea, por tanto, impersonal, irresponsable, automática. Pero resulta que esos son los caracteres de la naturaleza bruta, del mundo físico. Ahora bien; esto, precisamente esto, es lo social, lo colectivo. Todo lo que de verdad procede de la sociedad, de la colectividad y en que éstas consisten es impersonal, automático, irresponsable y brutal. Y sin embargo, todos esos adjetivos se refieren a cosas humanas, no físicas, a modos de pensar (opinión pública), de actuar (usos morales, derechos), a hombres y no a movimientos materiales, reacciones físicas ni procesos zoológicos. Lo social, lo colectivo es, pues, lo humano deshumanizado, cuasi materializado, naturalizado. Por eso hemos sido llevados a llamar también *mundo* a lo social. El hombre está en la sociedad como en una segunda naturaleza. De aquí que siendo humana sea tan inhumana.

"Según esto, la sociedad, la colectividad, sería el medio esencial, ineludible, para que el hombre sea hombre. Pero entiéndase bien: cuanto hay en la sociedad vino de individuos y en ella se desindividualiza *para* hacer posibles nuevos individuos. Lo colectivo, pues, es algo intercalado entre las vidas personales, que de ellas nace y en ellas desemboca. Su papel, su rango, con ser constitutivo del hombre, es simplemente papel y rango de medio, de utensilio y aparato; por tanto, secundario al papel y rango de la vida personal.

"A lo que creo, concluye diciendo, esta concepción trascendería todas las opiniones hasta ahora sustentadas en que se contraponen individualismo y colectivismo o en que se intenta turbiamente armonizarlos"<sup>1</sup>.

¡Y tiene razón!

<sup>1</sup> *La Nación* (de Buenos Aires), 17 de marzo de 1935. Cf. *Obras completas* (Ed. Rev. de Occidente), t. V., pp. 202-203. Las consecuencias sociológicas de esta tesis central de Ortega son enormes y no se han agotado, ni mucho menos, con las que ha sacado el propio autor, v. gr., el ocaso de las revoluciones, la rebelión de las masas, esquema de las crisis, ideas y creencias, etc.