

EL DERECHO EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET

Francisco Antonio Pacheco

INTRODUCCION

Hay un cierto conflicto que surge reiteradamente entre los especialistas al analizar el pensamiento de Ortega y Gasset. En él aparecen dos facetas importantes. Una de ellas, altamente llamativa, es la cuestión del "sistema" (1) y se reduce, en definitiva, a un debate sobre el concepto mismo y sus significados posibles. La otra, de igual interés, es la de si el método adecuado de estudio debe ser el *temático* o el *histórico*. Se nos plantea así la alternativa de captar cuidadosamente la evolución de las intuiciones fundamentales del autor a través de sus vicisitudes, para demostrar el final la coherencia o incoherencia de su pensamiento o la de hacer caso omiso de ella y ocuparse de los problemas en sí mismos "ahistóricamente". Aunque brevemente, debemos tomar posición al respecto.

Cuando se trabaja con la totalidad de la obra del autor, a fuerza de caminar entre los árboles inevitablemente aparece el bosque y queda resuelto el primer asunto, el del "sistema". Todos los temas encuentran fundamento en ciertas teorías básicas que se interrelacionan entre sí, en un todo armónico. La *razón vital*, el *historicismo*, el *perspectivismo*, como pivotes de la metodología orteguiana encuentran correlato en su concepción de lo real como *vida humana*, como proceso incansante, como riqueza múltiple que se desenvuelve frente a un residuo "cósico", objetivado, inerte. Lo real es tensión siempre y el conocer mismo oscila entre lo dinámico y lo estático en una tensión inacabada. Estas líneas, tal vez carentes de sentido para quien no se ha familiarizado con la filosofía del autor, no pueden ser desarrolladas en este trabajo de manera absolutamente satisfactoria. Sin embargo, constituyen el sustrato intelectual de todo lo que en él se diga y aflorarán algunas veces inevitablemente. Así, para el lector advertido, se convierte el trabajo monográfico en testimonio de la unidad sistemática del pensamiento del autor. Nuestro concepto del sistema queda también tácitamente aclarado.

El segundo aspecto se reduce más bien a una determinación de los objetivos que se proponga el estudioso de Ortega. Es lícito e interesante emprender el análisis de la

(1) "El sistema es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía con mi física y mi teoría del arte". ORTEGA Y GASSET, José. *Algunas Notas*. Tomo I, p. 115 (1908). Todas las citas de Ortega se toman de la edición de Obras Completas en once tomos de la Editorial Revista de Occidente. A menudo se agrega a la cita el año de publicación de la obra, para orientar cronológicamente al lector.

Sobre el asunto del "sistema" en Ortega, ver MORON ARROYO, Ciriaco. *El Sistema de Ortega y Gasset* (Colección Romania, Edit. Alcalá, Madrid, 1968).

evolución del pensamiento del autor; en este sentido se puede realizar divisiones por etapas como las que tantos buenos investigadores nos brindan (2). Sin embargo, nuestro objetivo es otro. Hemos escogido un tema de la reflexión orteguiana y hemos querido dar cuenta de él lo más satisfactoriamente posible. Para eso escogimos un método distinto del habitual. Consiste, nuestro método, en situarnos dentro de las últimas obras de Ortega e incorporar con mirada retrospectiva su reflexión temprana y media sobre el tema. Los resultados, dentro de los lineamientos modestos de este trabajo, no podían ser más satisfactorios. La unidad sistemática cobra perfiles netos y varios conceptos esbozados por el autor tentativamente, se iluminan desde la plenitud de su pensamiento maduro.

Uno de los más recientes trabajos sobre Ortega, señala que la crítica filosófica debe dar "la debida importancia a las obras fundamentales, consideradas como un todo irreductible y analizar lo que dan de sí, con la vista puesta más bien en la problemática filosófica tratada que en el proceso biográfico-intelectual en que están inscritas" (3). El imperativo, en nombre del que se elude la confrontación de las posiciones sostenidas por el autor en las distintas obras, es el de la salvación de *la realidad vista en su interna riqueza*. La observación metodológica apuntada atañe, básicamente, a la selección del material de trabajo y al privilegio que se le conceda a ciertas obras "fundamentales". Aparentemente, esta orientación en su versión pura y simple, nos arranca de un marco biográfico-intelectual para situarnos dentro del campo en que por derecho propio se mueve la filosofía. Según este planteamiento, "no es justo ceder a las exigencias del método historicista". Tampoco es justo, creemos nosotros, ver las obras como si tuviesen un sentido en sí mismas, porque aunque se reconozca que la articulación con el resto brotará de ellas solas, esa articulación es cosa de importancia suficiente como para no dejarla al azar. Se perdería precisamente la posibilidad de considerar *la realidad vista en su interna riqueza* que es justamente lo que se quiere salvar.

Esto se torna evidente si se considera que los temas centrales de una producción tan vasta y compleja como la de Ortega, se encuentran desperdigados a través de muchas obras de desigual importancia, algunas de ellas, desde muchos puntos de vista, secundarias.

Ahora bien, nuestra idea lleva, según creemos, algunas ventajas. En primer lugar no es a-historicista, puesto que supone una mirada articuladora del pasado desde el presente que se constituye en término *ad-quem* de momentos intelectuales anteriores. Lo que no fue viable, lo que quedó desarticulado, se mostrará como tal desde la última producción de Ortega. Entiéndase bajo tal denominación, la de los últimos veinte años de su vida. Nótese que de una manera u otra, el autor considera su pasado intelectual, lo tiene en cuenta, existen posibles rectificaciones, hay reconsideraciones. Esto es cierto, sobre todo si el último período es brillante, como en el caso que nos ocupa, y no se trata de una etapa de decadencia.

En segundo lugar, este método que no nos atreveríamos a proponer para todo autor y todo estudio, está sugerido por el objeto mismo que se analiza. En lo que toca a los temas estudiados en la última etapa, Ortega emprende revisiones tan completas y sistemáticas, introduce novedades tan cuidadosamente pensadas que se hace evidente que

(2) José Gaos señala las siguientes etapas: I. Juventud (1902-1904, 1914), II. Primera etapa de plenitud (1914-1923), III. Segunda Etapa de Plenitud (1924-1936), IV. Expatriación, hasta la muerte (1936-1955). GAOS, José. *Sobre Ortega y Gasset*. (Imprenta Universitaria, México, D.F. 1997) p.89 y 90, especialmente. La división de Ferrater Mora es la siguiente: I. Objetivismo (1902-1914), II. Perspectivismo (1914-1923), III. Raciocionalismo (1923-1955). FERRATER MORA, José. "*Ortega y Gasset*". (Versión española del Autor, Ed. Seis-Barral, S.A., Barcelona, 1958), especialmente ps. 18 a 22.

(3) LOPEZ QUINTAS, Alfonso. *El Pensamiento Filosófico de Ortega y D'Ors*. (Ediciones Guadarrama, Madrid, 1972) página 145.

el trato adecuado de los asuntos ha de emprenderse instalándose en este último aparato-conceptual.

En tercer lugar, nuestra decisión metodológica es de por sí un criterio para la escogencia de aquello que, a través de todo el desarrollo biográfico del pensamiento, merece la calificación de "fundamental" y esto no ocurre arbitrariamente, sino con base en las razones dadas. No queda pues la escogencia supeditada al azar, al prestigio de una obra, etc. Más bien está determinada por los criterios del autor determinados en el punto más acabado de su obra. Nótese, por ejemplo, la importancia relativamente disminuida que resulta tener la *Rebelión de las Masas* en nuestro trabajo por ser un estudio de patología social de alcances parciales. Obra, que, por lo demás, aun hoy sigue siendo el más certero análisis de la vida contemporánea y la más famosa del autor.

En esta introducción no debemos dejar pasar inadvertido el hecho de que nuestro trabajo tiende a colocar la idea de derecho dentro de su contexto conceptual en la obra del autor. Podríamos calificar nuestro estudio de enfoque de conjunto. La idea de derecho no aparece limitada en Ortega, en oposición irreductible a otros aspectos de lo real. Aunque en oposición a lo humano, se inscribe, como todo lo social, en la misma realidad humana. Inseparable de lo social, el derecho se mueve en la misma categoría de la realidad que el poder y que el Estado. Esa localización conceptual que impide tratarlo como tema aislado, es lo que hemos querido mostrar. Para lograrlo nos hemos visto obligados a transitar la misma ruta que sigue el autor al efectuar la conceptualización gracias a la cual delimita lo social y que es la base del desarrollo posterior que presentamos. Lo que hemos encontrado aparece en ese desarrollo mismo y se destaca en las conclusiones que acompañan este trabajo.

SUPUESTOS SOCIOLOGICOS

La afirmación pura y simple de que para Ortega el Derecho es parte de la realidad sociológica, resulta una justificación suficiente de la necesidad de exponer de manera detallada los rasgos fundamentales de su pensamiento sociológico. Por otra parte, como se verá, el resto de la exposición resultaría prácticamente ininteligible sin este planteamiento inicial.

La sociología resulta uno de los aspectos básicos del pensamiento de Ortega. Se vincula estrechamente con el historicismo y conduce, por una relación casi paradójica de oposición e implicaciones recíprocas, al tema de lo personal y de la *vida como realidad radical*. Por eso, no es extraño que una buena parte del examen del asunto consista en una descripción de la forma cómo el hombre concreto se mueve en el mundo y, sobre todo, se mueve en relación a los otros. Lo social, como se verá, resulta una categoría intermedia entre lo personal, lo humano y lo "cósico", es decir, lo puramente material de los entes materiales que no poseen el dinamismo y el sentido que es característico de lo personal.

La sociología completa el panorama de la realidad en el pensamiento orteguiano y, a su vez, tiene sentido como una parte del todo y no simplemente por sí misma. Si no es posible hacer aquí, como lo hemos advertido ya en el prólogo, la exposición de la totalidad del pensamiento de Ortega en sus articulaciones fundamentales, al menos queda claro que este es el punto de unión con ese todo.

La sociología de Ortega ha sido poco atendida por los "especialistas" en esa disciplina. Es explicable. La producción en lengua española corre en general --salvo la literatura política y las obras literarias-- una suerte desafortunada. No obstante, por ser el autor constructor de la más alta subida de nivel intelectual que ha sufrido nuestra cultura en siglos, es inevitable que, querámoslo o no, sin saberlo o a sabiendas, todos "orteguianicemos". Gran parte de la sociología de Ortega y sus ideas en general andan dando vueltas en muchas cabezas que no lo sospechan. Por eso conviene explicitarla y

exponerla de manera coherente aunque para el lector enterado resulte el planteamiento en muchos de sus aspectos conocido.

I. LAS CARACTERISTICAS DE LA SOCIOLOGIA DE ORTEGA

a. Una Ciencia Interesada

Ortega se entrega al análisis de los fenómenos sociológicos con el estilo apasionado que lo caracteriza. Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente metodológico dirige sus investigaciones cuidadosamente, con base en principios definidos con precisión que muestran resultados satisfactorios. Con independencia de la validez de las conclusiones, el lector cuidadoso, estará de acuerdo con que su análisis representa un esfuerzo serio y bien orientado. Y sin embargo, en un sentido estricto, la sociología de Ortega es una sociología "interesada". Claro está que no nos encontramos frente a ese tipo de "ciencia" que violenta sus conclusiones para que resulten acordes con principios pre-establecidos desde una esfera extra-científica, como ocurre a menudo con las investigaciones de quienes están dominados por preocupaciones éticas o políticas de carácter dogmático. Por el contrario, algunos de los resultados a que Ortega llega, después del largo análisis del fenómeno social en que consiste lo substancial de su sociología, no nos parecen del gusto de una tendencia de tipo moralizante. Más aún, en su conjunto parecen poco acordes con sus gustos, lo que no debe sorprendernos puesto que no se propone nuestro autor establecer normatividad alguna, sólo obtener conclusiones objetivas.

Cierto es que de *La Rebelión de las Masas* se desprenden principios de implicaciones éticas. Sin poner en duda el carácter objetivo del libro (4), debemos dejar claramente establecido que una comprensión satisfactoria de la sociología de Ortega debe llevarse a cabo desde obras posteriores a la luz de las cuales, su libro más famoso aparece como un capítulo (5).

Es otro el sentido en el que la sociología de Ortega es interesada. La investigación sociológica no consiste para él en la acumulación de conocimientos empíricos, ni en la elaboración de construcciones lógicas sin fundamento en la realidad; se trata de lograr el conocimiento teórico de lo que la sociedad es, partiendo del análisis del fenómeno social. Esto hasta ahora, según su opinión, no se ha hecho de manera satisfactoria. Y el asunto es de extrema gravedad, porque de la confusión reinante en la sociología nacen consecuencias lamentables para la vida política de los hombres. Es en este sentido en el que la investigación sociológica trasciende el interés puramente teórico. Sus propias palabras pueden aclararnos su posición: "La insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque con buena fe orientarse sobre lo que es la política, el estado, el derecho, la colectividad, y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, -es decir, las cosas de que más se habla desde hace cuarenta años- estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales" (6).

La ley, lo internacional, la opinión pública y el poder público, la política, buena y mala, el pacifismo y el belicismo, patria y humanidad, justicia e injusticia sociales, colectivismo y capitalismo, socialización y liberalismo, autoritarismo, constituyen en su opinión, otras tantas ideas oscuras, mal aclaradas. El problema posee tintes dramáticos

(4) En el Tomo IV de Obras Completas.

(5) Esta es la opinión de JULIAN MARIAS: *La Escuela de Madrid*. (Edit. Revista de Occidente. Emecé, Buenos Aires, 1959), p.277.

(6) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p.73 (1957). En el mismo sentido habla en *Ensimismamiento y Alteración*. T.V. p.296. (1939).

pues los hombres de hoy –según lo señala Ortega con razón– “no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan” (7).

Esperar que del establecimiento de principios científicamente sólidos, en una disciplina determinada, puedan derivarse consecuencias en la vida social y política de los hombres, o lo que es lo mismo, en sus opiniones, parece a primera vista una pretensión un tanto exagerada; no obstante, siempre que se analice este asunto, el examen de la cuestión nos lleva inevitablemente, a plantearnos el problema general de los efectos que tiene el desarrollo de las ciencias, especialmente el de las “ciencias del espíritu”, en la concepción del mundo de una época. Visto el asunto desde el conjunto de la obra de Ortega, es imprescindible tener en cuenta que en su opinión, por encima de divergencias y oposiciones violentas, cada generación tiene un conjunto de principios, de ideas y de creencias, que le son comunes. Esos principios, por otra parte, se nutren de la ciencia, que llega siempre con algún retardo. Cuando una generación logra imponerlos a la sociedad, ha pasado más tiempo aún. En la *Rebelión de las Masas* decía Ortega que “todo lo colectivo o social es arcaico relativamente a la vida personal de las minorías inventoras. En la medida en que las masas se distancian de éstas aumenta el arcaísmo de la sociedad, y de ser una magnitud normal, constitutiva, pasa a ser un carácter patológico” (8). Es fácil notar que esta influencia de los creadores de la cultura en la vida social no puede producirse nunca de manera inmediata y adopta históricamente distintos ritmos. Por otra parte, desde el punto de vista de las ideas filosóficas fundamentales del autor, cabe recordar que el saber encuentra sentido en la vida, en el hombre. Esto repercute en una cierta orientación pragmática en beneficio de la vida, que se hace patente en su concepto del saber, de la verdad. No porque la verdad consista en lo aprovechable y nada más que en lo aprovechable, sino porque toda verdad es provechosa. Dentro de este cuadro general, las posibilidades de acción transformadora que ofrecen la “teoría” política y la economía no constituyen una excepción. Pero la fecundidad de estas ciencias se ve comprometida al encontrarse defectuosamente desarrolladas, al carecer del sólido fundamento de una sociología, elaborada con seriedad desde sus fundamentos (9).

Vemos claramente por qué habíamos dicho que, la sociología de Ortega, por su método objetiva, resultaba profundamente interesada por su propósito. Sólo aclarando ciertas cuestiones básicas de esta disciplina podremos poner en claro las cuestiones cruciales de la vida política y jurídica. En ese sentido, la sociología se presenta como un saber aunque fundamentador, subordinado. La intención pragmática que pueda descubrirse en este propósito no ha de entenderse en un sentido simplista. En efecto, Ortega cree en la fuerza de las ideas que actúan en un proceso descendente, que va desde las figuras más prominentes de una generación hasta los grupos populares para constituir así la visión del mundo de una época. Por otra parte, todo saber es saber para la vida y el recto ejercicio de nuestra inteligencia ha de ser, más aún, es inevitablemente, una puesta en marcha de la *razón vital*, sin que la verdad consista por esto, en la posibilidad de instrumentalización de los conceptos.

Ciertamente, algunos aspectos del planteamiento anterior podrían relacionarse con Comte y cierta tradición pragmátista. Sin embargo no alcanzan en Ortega el nivel mítico, progresista, que presentaba en el autor francés la fe en los efectos de una *mecánica social*. Por otra parte, el historicismo incipiente de Comte reviste en Ortega un carácter maduro,

(7) *El Hombre y la Gente*, O. Cit. p.79.

(8) *En cuanto al Pacifismo...*, T. IV, p.291, en nota (1937). Ver también en ese sentido: *Misión de la Universidad*, T. IV, p.312 (1930) y *Pedagogía y Anacronismo*, T. III p.131 (1923), y los trabajos dedicados al tema de las “Generaciones” que se citarán en la parte correspondiente.

(9) El comentario lo hacía con ocasión de la crisis económica de la época. Cf. *Un rasgo de la vida alemana*. T.V., p.206 (1935) y *Prólogo para franceses*. T. IV, p.138. (1937).

y si alguna posición metodológica tiene la virtud de romper con la ingenuidad de lo que pudiéramos llamar el "desenlace definitivo" de la historia, es ésta.

¿Pueden la sociología y las ciencias históricas modificar esencialmente la marcha de la acción política, o aumentar la eficacia del derecho que en gran medida es plasmado por ella? La ciencia, aun siendo objetiva en su intención, puede también quedar reducida a un instrumento que no aclara la realidad, con el objeto de facilitar la imposición de fines escogidos dogmática o arbitrariamente. Se deja entonces de lado el ideal de encontrar en la recta razón la pauta que revele el camino correcto y se transforma la ciencia, gracias a su prestigio, en un medio confortable de imponerle a la realidad metas que le son ajenas. Esta posibilidad, de la cual el siglo XX se ha hecho cargo con conocimiento de causa, sin duda no fue ignorada por nuestro autor. Conocía de sobra la esencia de lo político y por lo tanto, comprendía esa tendencia, no como accidente sino como consecuencia directa de sus condiciones inherentes.

Ahora bien, el pensamiento de Ortega no es ingenuamente optimista pero tampoco es sistemáticamente pesimista. El político y el legislador en cuya acción desemboca gran parte de la acción política, pueden orientarse, y de hecho se orientan, por metas, por objetivos de contextura altamente positiva. El problema de los métodos típicamente políticos quede por ahora relegado, pero no obstante, debemos decir que es ahí, en lo que atañe a los medios típicamente políticos, donde la instrumentalización puede hacer sufrir a las ciencias un número mayor de tergiversaciones. Sin embargo, ha de reconocerse que la ciencia, la teoría sólidamente constituida, puede señalarnos lo posible y lo imposible estableciendo ciertos límites a la acción.

¿Cómo puede operar esa influencia de las ciencias sociales en la política y en la construcción del derecho en que se resuelve una parte sustantiva de su ser? La política suplanta la ciencia para beneficiarse del prestigio de ésta y la fe en sus prodigiosos efectos fomenta esa tendencia abusiva. Ortega sin duda comprendía esta situación. Pero su planteamiento se refiere a una ciencia bien desarrollada. La confusión imperante necesariamente tiene que facilitar toda clase de mixtificaciones, de errores. Puede haber una ciencia falsificada por intereses políticos, puede haber una ciencia objetivamente válida cuya función sea la de facilitar la acción engañosa de los políticos, pero en principio no hay nada que nos impida pensar que también es posible construir una ciencia objetiva que ilumine la realidad para bien de la acción de los hombres que buscan transformar positivamente la sociedad. Sin desentenderse de las otras posibilidades, es en esta última en la que Ortega encuentra un camino que justifica el esfuerzo teórico de construir una verdadera sociología.

b. La Crítica a la Sociología Tradicional y un Nuevo Punto de Partida

El espíritu innovador que muestra Ortega siempre en sus trabajos, no falta en sus investigaciones sociológicas. En ellas encuentra ocasión para manifestar su crítica a la sociología contemporánea, oscura y superficial y ese es el punto de arranque de su investigación sistemática, que consiste en la constatación de un hecho primario.

"Los libros de sociología no nos dicen nada claro sobre qué es la sociedad sino que, al leer esos libros, descubrimos que sus autores -los señores sociólogos- ni siquiera han intentado un poco en serio ponerse ellos mismos en claro sobre los fenómenos elementales en que el hecho social consiste" (10).

La crítica reviste el carácter de inventario. Así, las obras en las cuales Augusto Comte inicia la ciencia sociológica suman más de cinco mil páginas, entre todas ellas no

(10) *El Hombre y la Gente*. T. VIII, ps.80-81. Ver también *Ensimismamiento y Alteración*. T.V. ps. 295-297 (1939).

encontramos líneas bastantes para llenar una página que se ocupe de decirnos qué entiende Comte por sociedad. Los *Principios de Sociología*, de Spencer, cuenta con no menos de dos mil quinientas páginas entre las cuales no cree Ortega que lleguen a cincuenta líneas las que el autor dedique a preguntarse qué es la sociedad. En *Las dos fuentes de la moral y la religión*, título bajo el que se esconde un tratado de sociología de trecientas cincuenta páginas, no hay una sola línea donde Bergson "nos diga formalmente qué son esas sociedades sobre las que especula" (11). Estos autores nos dan en sus obras visiones, geniales a veces, de algunos problemas sociológicos, pero dejan de lado el problema de base. Para él es Durkheim quien mejor se acerca a la comprensión del hecho sociológico y las relaciones entre el pensamiento de ambos autores es, como veremos más adelante, asunto de indudable interés.

Como remedio a este subdesarrollo de la ciencia sociológica se levanta su investigación expuesta especialmente en *El hombre y la gente*, libro que recoge la más completa exposición de la sociología de Ortega. Tiene la doble condición de ser un tratado sistemático -uno de los pocos en Ortega- no obstante estar inacabado, la de ser una obra de madurez, lentamente elaborada. Por estas razones no debemos perder de vista las ideas básicas que ahí se enuncian, cada vez que analicemos sus concepciones de los fenómenos sociales. En la medida de lo posible, al exponer la sociología de Ortega con que introduciremos nuestros temas centrales, seguiremos de cerca esta obra.

Las ideas que el libro contiene aparecen a partir de 1934, período en el que se muestran los primeros esbozos de lo que más tarde llegará a ser la obra acabada. La primera vez que expuso públicamente esta idea de la sociedad, base de una nueva sociología fue en una conferencia dada en Valladolid en 1934, con el título de *El hombre y la gente*. Los compiladores nos dan datos precisos sobre la historia del libro (12) que puede resumirse diciendo que entre el anuncio del libro, en una nota al pie de *La Historia Como Sistema* y la fecha de la conferencia ya han pasado seis años. Varias exposiciones públicas le permitieron afinar sus ideas (Madrid, Buenos Aires, Suiza, Munich, Hamburgo) que al cabo de algunos años representaba una concepción acabada. Con base en el texto que preparó para el curso 1949-1950 del Instituto de Humanidades, un poco ampliado, armó la versión definitiva que iba a ser publicada simultáneamente en Alemania, Holanda y Estados Unidos. La muerte sorprende al autor sin haber agotado el índice. Es ahí, donde él se detiene, donde debía comenzar el desarrollo de algunas ideas clave de su pensamiento jurídico y político que desgraciadamente han quedado definitivamente fuera de toda posibilidad de estudio exhaustivo, al menos en lo que debía ser su exposición más acabada.

Como se desprende del párrafo anterior *El hombre y la Gente* es el resumen, la sistematización de las ideas sociológicas de un gran período. En las publicaciones de esa etapa que va de 1934 a 1955, ocasionalmente, surgen las mismas ideas. De ahí que, el señalar una fecha como es el año 1957, para identificar el libro resulte poco significativo.

Julián Marías, en su intento constante de mostrar que las intuiciones fundamentales del pensamiento de Ortega surgen en sus primeros escritos, afirma que casi todas las ideas sociológicas del autor se encuentran ya en su trabajo *Vieja y Nueva Política de 1914*. Esos textos encierran en verdad, anticipaciones notables pero no podrían ser identificadas como tales sino a la luz de las ideas posteriores, en una mirada retrospectiva.

No obstante sus afirmaciones iniciales, Marías parece darnos la razón al afirmar que el libro más famoso de Ortega, *La Rebelión de las Masas*, no ha sido casi nunca "plena y rectamente entendido", porque na faltado la comprensión de su "lugar teórico" (13).

(11) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p.81.

(12) Op.Cit. "Nota Preliminar".

(13) MARIAS, Julián. *La Escuela de Madrid*, (Biblioteca de la Revista de Occidente, Emecé, Ed., Madrid, 1959) pgs. 276-277.

En *El Hombre y la Gente de Ortega*, ve Marías sobre todo la exposición unitaria de la filosofía y la sociología que aparece aquí acompañada “de la doctrina de la vida humana que le da sentido y plena justificación” (14). Sin embargo, deja pasar inadvertido el hecho de que aquello que le confiere originalidad a la sociología de Ortega del “Período de *El Hombre y la Gente*” es el contenido mismo de ella y no sólo la aclaración de sus relaciones con el resto del pensamiento del autor. Por otra parte, el lugar teórico, no ya simplemente de la *Rebelión de las Masas*, sino de cualquier otra obra o concepto sociológico, solo tiene sentido desde la exposición sistemática. Es ahí donde las partes cobran una nueva significación que apenas era intuición inicial. La idea de *creencia*, por ejemplo, se resuelve en la de *uso* y otros muchos conceptos se perfeccionan. Por eso, seguiremos la pista a la sociología orteguiana desde esa perspectiva sistemática y creemos que en buena medida, de esta determinación proviene el aporte que estas páginas puedan ofrecer.

II. EN LA BUSQUEDA DE LO SOCIAL

a. La Vida Personal

Para situar dentro de una concepción total a los fenómenos sociales y dentro de estos, los específicamente jurídico-políticos que ahora nos interesan, debemos partir de un análisis general de la realidad. Esta determinación nuestra supone ya unos ciertos resultados sobre los que Ortega no prejuzga, pues como punto de partida no quiere ni siquiera suponer la existencia de lo social como una realidad en sí. Sin embargo, su marcha se dirige a la *búsqueda de lo social* dentro de la realidad. La solución nos interesa para ubicar nuestro tema, por eso no podemos prescindir del recorrido que además tiene valor por sí mismo.

No es posible obtener una visión de lo que la sociedad es si antes no se determinan sus síntomas, si no se establece cuáles son los hechos sociales en los que la sociedad se manifiesta y en qué consiste. De aquí la forzosidad de precisar el carácter general de lo social.

Pero no se puede partir a priori de la afirmación de que lo social sea una realidad particular primaria; podría tratarse de una realidad derivada. Esto es lo que se ha creído muchas veces cuando se presenta la sociedad como la creación de los individuos, en virtud de una voluntad deliberada que reduce la sociedad a asociación y así se niega una propia y auténtica realidad. La consecuencia inmediata es que no haría falta una sociología, bastaría con estudiar al individuo. Otro tanto ocurre con las teorías que no ven la sociedad sino como función de la realidad económica.

La labor que se le impone a Ortega no es otra que entregarse a la caza del fenómeno social. ¿Se trata de una construcción estrictamente fenomenológica? La cuestión rebasa en mucho el cometido de este trabajo y debería ser ligada a una investigación del método en la filosofía de Ortega. Conviene hacer, no obstante, algunas precisiones sobre el asunto. Sabemos que la fenomenología en sentido estricto no es común en la producción intelectual. Podemos sin embargo, encontrar aquí una de las frecuentes apariciones del análisis fenomenológico en su sentido lato, es decir, entendido como descripción de fenómenos, en sus rasgos esenciales. Nuestro autor define el método que va a emplear como una “operación rigurosísima y decisiva” que consiste en “hallar en forma irrecusable, plenamente evidente, hechos de fisonomía tan característica que no nos parezca adecuada otra denominación que la de llamarlos en sentido estricto fenómenos

(14) Idem.

sociales" (15). Ahora bien, esta actividad debe ser entendida a partir del conjunto del pensamiento de Ortega y el pensamiento de Ortega tiene una afirmación primaria, que no se puede desatender: la vida humana es la realidad radical. En su perspectiva, esta tarea "la de hallar que un tipo de hechos es una realidad o fenómeno definitiva y resolutoriamente, sin duda alguna ni posible error, diferente y, por tanto, irreductible a cualquier otro tipo de hechos que puedan darse- tienen que consistir en que retrocedamos a una orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser ésta radical, no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás"... "Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana" (16).

Debemos tomar el punto de partida mencionado: la vida humana es la de cada cual vista desde ella misma, es personal y consiste en hallarse el hombre, sin saber cómo ni por qué, obligado siempre a hacer algo en una determinada circunstancia. Se vive en vista de las circunstancias. Las circunstancias nos ofrecen diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. Esto nos obliga a ejercer en todo momento nuestra libertad, querámoslo o no. Elegimos nuestro hacer y así elegimos nuestro ser de una manera incesante. Y esta tarea, así como la vida toda, nos es, me es, intransferible. Mi vida es pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. "Es menester que lo que hago -por tanto, lo que pienso, siento, quiero- *tenga sentido y buen sentido*, para mí" (17). Si bien no son todas estas las características a enunciar, para efectos de nuestro estudio son las más importantes: la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable.

b. Nuestro Contorno

Al investigar la estructura y contenido del contorno, circunstancia o mundo donde tenemos que vivir, nos damos cuenta de que se compone de prágmata, es decir, que en él nos hallamos con cosas. Ortega explica: "si el mundo se compone de cosas, éstas tendrá una a una que serme dadas. Una cosa es, por ejemplo, una manzana... la manzana que Eva presenta a Adán. ¿Es la misma que Adán ve, halla y recibe? Porque al ofrecerla Eva, es presente, visible, patente, sólo media manzana... En efecto, toda cosa corpórea tiene dos caras y, como de la luna, sólo una de esas caras tenemos presente" (18).

Ortega se vale de este análisis para introducir una idea de Husserl, la idea de *compresencia* según la cual a la presencia efectiva de lo que es tan sólo parte de una cosa se va agregando el resto de ella. De este resto decimos que no es *presente* sino *compresente*.

A esta pareja de conceptos añade Ortega otra: *habitualidad* y *actualidad*. Con el primero de ellos se designa la condición que tiene la realidad que no es presente pero que por una experiencia acumulada aún sin tenerla a la vista, nos vemos obligados a admitir como real.

La habitualidad es la condición de la realidad ausente por la cual nos vemos forzados a contar con su posible presencia, a suponerla. Así supongo la existencia del mundo más allá de la puerta de la sala donde me hallo gracias a un conocimiento que se ha hecho habitual en mí. Por el contrario, hay una parte de la realidad que actúa inmediatamente en nosotros de una manera diferente de esa forma velada y como

(15) *El Hombre y la Gente*, T. VII, p.99.

(16) *Idem*.

(17) *Op. Cit.* T. VII, p. 144.

(18) *Op. Cit.* T. VII, ps. 117-118.

dormida de la habitualidad y es la de lo que se nos da *actualmente*, en un acto preciso, expreso. La relación que se nos da entre las cuatro nociones introducidas es muy simple: lo presente lo es para nosotros en actualidad, lo compresente en habitualidad. "Y esto -nos dice Ortega- nos hace desembocar en una primera ley sobre la estructura de nuestro contorno, circunstancia o mundo. Esta: que el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presente e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber -para el caso es igual- que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia" (19).

A esa primera ley estructural de nuestro mundo que consiste en hacer notar cómo ese mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas latentes, agrega una segunda ley: "no nos es presente nunca una cosa sola, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que vemos se destaca" (20).

Estas leyes son calificadas por nuestro autor de *leyes estructurales* "porque nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de éste; por decirlo así, describen rigurosamente su anatomía" (21).

En efecto, el mundo adelanta constantemente hacia nosotros una de sus partes o cosas como un promontorio de realidad, mientras deja, como fondo desatendido de esa cosa o cosas atendidas, un segundo término que actúa con el carácter de ámbito en el cual la cosa nos aparece. Ese ámbito, ese segundo término, ese fondo, es lo que Ortega llama *horizonte*.

Claro que la presencia visible es la forma más clara de presencia de las cosas, pero no la única. Toda cosa advertida, atendida, y con que nos ocupamos tiene un horizonte. El horizonte es algo también que vemos, que *nos es ahí*, patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención porque nuestra atención está retenida por la cosa que "representa el papel de protagonista" en cada instante de nuestra vida. Más allá del horizonte está lo que del mundo no nos es presente en el ahora, lo que de él nos es latente. Así en el análisis de la estructura del mundo tenemos tres planos: "en primer término la *cosa* que nos ocupa, en segundo el *horizonte*, a la vista, dentro del cual aparece y en tercer término el *más allá latente ahora*" (22).

Reiterando la concepción de Ortega, hay un *contorno* que es el mundo patente o semi-patente *en torno*: el mundo de lo presente. Sobre éste, más allá, hay en cada momento una inmensidad latente hecha de puras *compresencias* que actúan en nuestra vida como habitualidad. "El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente" (23).

Al autor le interesa algo más que anunciar la existencia de las cosas sensibles. De su simple enunciación podría deducirse una existencia que no tiene que ver con nosotros, gracias a la que por sí y primariamente las cosas sean independientes de nosotros, de manera que si nosotros no existiéramos ellas seguirían lo mismo. Por el contrario nos dice: "La verdad primera y firme es ésta: todas esas figuras de color, de claro-oscuro, de ruido, son y rumor, de dureza y blandura, son todo eso refiriéndose a nosotros y para nosotros, en forma activa. ¿Qué quiero decir con esto? ¿Cuál es esa actividad sobre nosotros en que primariamente consisten? Muy sencillo: en sernos señales para la conducta de nuestra vida, avisarnos de que algo con ciertas calidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa, que no está, que falta" (24).

(19) Op. cit. T. VII, p. 119.

(20) Op. cit. T. VII, p. 120.

(21) Idem.

(22) Idem.

(23) Op. Cit. T. VII, p. 121.

(24) Op. Cit. T. VII, p. 121.

c. La realidad está organizada en "campos pragmáticos".

La forma decisiva de nuestro trato con las cosas es, efectivamente, el tacto. Tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo. El tacto se distingue de todos los demás sentidos o modos de presencia porque en él se presentan siempre a la vez inseparables, dos cosas: el cuerpo que tocamos y nuestro cuerpo con que lo tocamos. La dureza es una presencia en que se hacen presentes de un golpe algo que resiste y nuestro cuerpo. Es, pues, una relación no entre un fantasma y nosotros como en la pura visión, sino entre un cuerpo ajeno y el cuerpo nuestro. Al advertir esto, nos dice Ortega, hemos dado un gran paso: "caer en la cuenta de que el contorno o mundo patente se compone, ante todo y fundamentalmente, de presencias, de cosas que son cuerpos. Y lo son porque ellas chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es a saber: su cuerpo. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo" (25).

Mas esto trae consigo algo nuevo y decisivo para la estructura del mundo. El cuerpo me hace inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los otros. Y puedo cambiar de sitio pero cualquiera que él sea será *mi aquí*. Y así tenemos una tercera ley estructural del mundo que nos dice que el mundo es una perspectiva. "Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las cosas sean cuerpos, sino que todas, las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí" (26). Aun las cosas que no son corporales requieren de lo corporal para manifestarse, como las imágenes de Homero no existirían para nosotros si no hubieran sido escritas en unos pergaminos.

Al ser inmediata o mediatamente cuerpos, las cosas y estar colocadas con relación a mí, cerca o lejos, a derecha o a izquierda, arriba o abajo de aquí, resulta que cada una se halla, está, o pertenece a una región del mundo. Y nuestro autor insiste en que el haber percibido en este inventario que hacemos del mundo vital la cosa más próxima de cada cual, su cuerpo, y en choque o roce con él, todos los demás cuerpos y su localización en perspectiva y regiones, no debe hacernos olvidar que al mismo tiempo "las cosas nos son instrumentos o estorbos *para* nuestra vida, que su ser no consiste en ser cada una por sí y en sí, sino que tienen sólo un ser para" (27).

Esta condición de la cosa la define claramente Ortega al señalar que: "el ser de las cosas como pragmata, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o servidumbre, que incluye su forma negativa, la deservicialidad, al sernos dificultad, estorbo, daño" (28).

Tenemos que las cosas en cuanto servicios positivos o negativos se articulan con otras formando arquitecturas de servicialidad, como la guerra, la fiesta, la caza, la religión, los negocios, el arte, las letras, la ciencia, etc., que forman para Ortega, como pequeños mundos particulares dentro del mundo y los llama "campos pragmáticos". Así enuncia una última ley estructural del mundo: "nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en "campos pragmáticos" (29). Prefiere usar la expresión *campos*, en lugar del de *regiones*, para emplear el mismo término de la física, que enuncia un ámbito constituido por puras relaciones *dinámicas*. Nuestra relación con las cosas, según la ve Ortega, y de las cosas con nosotros, aún siendo corporal, a la postre no es material sino dinámica: "En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para

(25) Op. Cit. T. VII, p. 125.

(26) Op. Cit. T. VII, ps. 126-127.

(27) Op. Cit. T. VII, p. 128 (la aproximación a Heidegger es notoria).

(28) Op. Cit. T. VII, p. 129.

(29) Op. Cit. T. VII, p. 130.

simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo”.

Ortega tiene una concepción bastante particular del papel que juega la espacialidad en el ámbito vital de cada hombre. Según esta concepción cada idea, cada impulso espiritual, cada sentimiento, es colocado por nosotros en un lugar determinado de una especie de diagrama que formamos imaginariamente. Así habría una especie de espacialidad literalmente entendida, aun en nuestras manifestaciones vitales no físicas, lo que hace que nuestra vida y su mundo estén estructurados de una manera radical en articulación de los dos. Es lo que según él, la intuición poética de Proust, captaba al situar espacialmente dos mundos opuestos, dos “campos pragmáticos” en la terminología de Ortega, que se muestran uno a la izquierda y otro a la derecha: “*Du côté de chez Swann*” et “*Du côté des Guermantes*”.

Con estas observaciones hemos resumido lo que podríamos llamar la estructura formal del mundo donde cada cual vive, según Ortega. Insiste nuestro autor, en la diferencia fundamental que hay entre este mundo y el mundo objetivo de que nos habla la física. Pues el mundo de la física no es un mundo vivido, es un mundo simplemente imaginado, pensado. Entre la poesía y la física habría una proximidad mayor de lo que se cree. La física sería “una forma de poesía, esto es, de fantasía, y aún hay que añadir, de una fantasía mudadiza que hoy imagina el mundo físico distinto del de ayer y mañana imaginará otro distinto del de hoy. Donde vive efectivamente cada cual -concluye- es en este mundo pragmático, inmenso organismo de campos de asuntos, de regiones y de lados y, en lo esencial, invariable desde el hombre primigenio” (30).

d. La Presunta Sociabilidad Animal:

En este punto del análisis, Ortega considera que ha llegado el momento de desatender la estructura formal del mundo y que podemos ocuparnos de su contenido, de las cosas que en él brotan, aparecen, surgen.

Buscamos los fenómenos sociales y para esto debemos examinar las cosas que existen. Nuestra atención debe concentrarse en aquellas realidades que puedan tener un carácter social y dejar de lado, por interesantes que sean, aquellas otras innumerables que se nos presentan de manera evidente, como divorciadas de la realidad social.

Así entre los contenidos de nuestro mundo figuran, por una tradición muy antigua, cuatro clases de cosas: minerales, vegetales, animales y humanas. Nuestro comportamiento frente a una piedra no puede calificarse de social y, para nuestros efectos, el vegetal no ofrece mayor interés.

Es en el trato con el animal que nuestra relación se modifica. Ortega hace notar que si queremos hacer algo con un animal, en nuestro proyecto de acción interviene el convencimiento de que yo existo para él y que espera una acción mía sobre él, se prepara a ella y prepara su reacción a esa mi esperada acción. Esta relación es una realidad que se nos muestra como reciprocidad. “El animal me aparece, a diferencia de la piedra y la planta, como una cosa que me responde y, en este sentido, como algo que no sólo existe para mí, sino que al existir también yo para él, *co-existe* conmigo. El co-existir es un entrepeinar las existencias, un entre o inter-existirse dos seres, no simplemente “estar ahí” sin tener que ver el uno con el otro” (31). Por otra parte, sé que lo social apunta a una realidad en que el hombre se comporta frente a otros seres que a su vez se comportan con relación a él, es decir existen acciones recíprocas en que los dos actuantes se corresponden. Si bien el animal, de cierto modo tiene acciones recíprocas conmigo, este modo es sin embargo, según la experiencia me lo ha hecho patente, muy limitado. A la

(30) Op. Cit. T. VII, p. 133.

(31) Op. Cit. T. VII, p. 135.

postre es sólo a un repertorio muy reducido de actos míos a los que el animal corresponde, y esto con un repertorio muy exiguo de actos suyos. El amaestramiento me puede dar la ilusión de que el número se amplía, pero lo que he logrado es poner en el animal ciertos mecanismos que no parten espontáneamente de él. Si por el contrario quiero coexistir con el animal debo elementalizar mi vida, reducir mi propia vida: "Hacer lo que Pascal nos propone que hagamos frente a Dios: *il faut s'abêtir*" (32).

El carácter social dudoso y cuestionable de esta realidad nos lleva a examinar, en busca del fenómeno social evidente, la única parte del contenido del mundo que no hemos analizado: las cosas que llamamos hombres.

En efecto, en el horizonte de mi mundo aparece el otro. Como presencia sensible de él tengo solamente un cuerpo, que se comporta externa o visiblemente. Pero lo sorprendente es que tras esta presencia externa descubro una intimidad que no me es dada directamente. "Ese dentro, esa intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos" (33). Esta condición contrapone mi vida a la vida de los otros, porque mi vida me es presente como realidad radical mientras que la vida del otro no es radicalmente incuestionable. Y esta es la primera realidad que encuentro en el inventario que hago del mundo que no se me da como radicalmente incuestionable; "que en ese cuerpo habita un cuasi-yo, una cuasi-vida humana, es ya interpretación mía" (34).

e. El Otro Como Realidad Primaria

Normalmente vivimos esas presunciones o realidades de segundo grado como si fuesen realidades radicales y así ocurre que el otro hombre como tal, y no sólo su cuerpo y sus gestos sino su yo y su vida me son tan realidades como la mía propia. Bien es cierto que para Ortega realidad es "*todo aquello con que tengo que contar*" (35), aunque sólo mi vida tiene el carácter de realidad primaria, "y una vida que consiste en vivir *como primarias* muchas realidades que lo son sólo en segundo, tercero, etc. grados. Más aún, normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas, vivo entre interpretaciones de la realidad que mi contorno social, la tradición humana ha ido inventando y acumulando" (36).

Vivo al Otro como realidad primaria aún sin serlo, y nos ocurre que la aparición del Otro es un hecho que queda siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos, lo cual lleva a Ortega a formular lo que él llama un primer teorema social: "el hombre está a *nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño" o con otras palabras: "*antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo*", había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son "yo", los Otros; es decir, que el hombre al estar a *nativitate* abierto al otro, al alter que no es él, es, a *nativitate*, quiera o no, guste o no altruista" (37). Por supuesto que deben entenderse estas palabras como indiferentes al aspecto favorable o desfavorable de esa apertura, pues tan abierto está al prójimo quien lo asesina como quien se sacrifica por él.

Estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos. Es la simple coexistencia, matriz de

(32) Op. Cit. T. VII, p. 136.

(33) Op. Cit. T. VII, p. 139.

(34) Op. Cit. T. VII, p. 143.

(35) Op. Cit. T. VII, p. 142.

(36) Op. Cit. T. VII ps. 143-144.

(37) Op. Cit. T. VII, p. 150.

todas las posibles relaciones sociales, la presencia en mi horizonte vital -presencia que es sobre todo mera compresencia- del Otro en singular o plural. Este me es, por lo pronto una abstractísima realidad; es el hombre abstracto.

El hombre abstracto que es el *Otro* se me va determinando con el trato. Lo voy distinguiendo poco a poco de los *Otros*, hasta hacerme inconfundible gracias a la con-vivencia. Pero para que haya convivencia es menester superar el simple estar abierto al otro que es pasivo y convertirlo en una acción recíproca, en la relación que se expresa en el *nosotros*: "*unus et alter*, yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo *nos* somos. Si al estar abierto al Otro -dice Ortega- he llamado *altruismo*, este sernos mutuamente deberá llamarse *nostrismo* o *nostridad*" (38). Dentro del ámbito de convivencia que abre la relación *nosotros* es donde aparece el TU, o individuo humano único. No es otro cualquiera, es el otro en cuanto único.

Ortega señala que esta relación es calificada de social "si se quiere emplear esta palabra en su sentido más vulgar que es, a la vez el de casi todos los sociólogos, entre ellos algunos de los mejores, como Max Weber" (39).

Nos hace notar que todas esas acciones nuestras y todas esas reacciones de los otros en que la corrientemente llamada "relación social" consiste, se originan en un individuo como tal, *yo*, y van dirigidas a otro individuo como tal, *tú*. El carácter exacto de este tipo de relación es el de ser inter-individual. Padres e hijos, camaradas, amantes, hermanos, colegas, hombres de negocios entre sí, etc., son categorías de esta relación inter-individual. "Siempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines... La relación inter-individual es una realidad típica de vida humana, es la humana convivencia. Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro" (40).

El mundo de las relaciones inter-individuales es humano y como tal es siempre personal. Entre las características que da Ortega a lo humano, debemos recordar especialmente las siguientes: "sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador* de ello o lo que a mí mismo, le pasa". Sólo es humano lo que hago "porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo..., en toda acción humana hay, pues, un sujeto de quien emana y que, por lo mismo, es responsable de ella" (41). Consecuencia de lo anterior es que mi vida humana es por esencia soledad, como lo hemos indicado antes. Los hechos "sociales" hasta ahora encontrados tienen esas características y por eso, no obstante la calificación vulgar, no lo son. El fenómeno de la convivencia, de las relaciones inter-individuales no es un hecho social, más aún, agrega Ortega: "*lo social aparece*, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual" (42).

III. LO SOCIAL

a. Los Usos Sociales

El relativo fracaso del análisis realizado hasta ahora, concluye con un atisbo que señala la ruta de la búsqueda. Cuando analizamos un hecho ordinario como el querer

(38) Op. Cit. T. VII, p. 152.

(39) Idem.

(40) Op. Cit. T. VII, p. 202.

(41) Op. Cit. T. VII, p. 75.

(42) Op. Cit. T. VII, p. 203.

atravesar una calle, cuando un guardia regula la circulación, nos pone frente a una realidad completamente nueva, que el autor afirma incluso, que nunca había sido debidamente tomada en consideración. Nuestra relación con el guardia no se parece en nada con lo que hasta ahora, superficialmente, se había llamado "realidad social".

No es una relación de individuo a individuo, de persona a persona. El acto de intentar cruzar la calle nació de nuestra responsabilidad individual. Lo habíamos decidido por nuestra acción y ésta era una acción normal en el sentido definido. En cambio el acto en que el guardia nos prohíbe el paso no se origina espontáneamente en él, por motivos suyos, y no lo dedica a nosotros de hombre a hombre.

Este tipo de relaciones, son para Ortega y Gasset las relaciones sociales. Como puede verse ellas se oponen a la relación inter-individual antes analizada. Así lo social, siendo humano y naciendo de la relación inter-individual se opone a ella en gran medida. En su opinión ha acontecido que la mayor parte de los sociólogos no han logrado penetrar el fenómeno social, "porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual", y el autor advierte "que llamar a esto último 'relación social', como hemos hecho hasta ahora, siguiendo el uso vulgar del vocablo" y acomodándonos "precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente Max Weber, era un puro error" (43).

Ortega insiste en la diferencia que hay entre el hecho social y el comportamiento de nuestra vida individual. La acción individual que emana de un sujeto que la piensa, la comprende o trata de comprenderla y la ejecuta tiene características diferentes del hecho social.

Ahora bien, lo social, un hecho social que no es de la vida individual, se nos presenta ligado a la humana convivencia. Por convivencia hemos entendido la relación o trato entre dos vidas individuales. Al analizar toda una serie de hechos humanos, como el saludo, como la acción de dar la mano, al igual que analizó la acción antes descrita del vigilante que nos impide cruzar la calle, nos muestra un tipo de acciones que no se hacen porque a los protagonistas se les haya ocurrido espontánea y racionalmente. No son, por tanto, responsables de ellas. Incluso aparecen sin la original voluntad de los que la ejecutan y a menudo contra su voluntad. En el caso del saludo es evidente que se nos muestra, el dar la mano, ininteligible. No comprendemos por qué es eso y no otra cosa lo que hay que hacer cuando encontramos un conocido. Estas actuaciones no tienen origen en nosotros. Somos ejecutores en el mismo sentido en que lo es el gramófono que toca un disco, somos autómatas que practican movimientos mecánicos. ¿Quién es el sujeto originario del que esas acciones provienen? Ortega responde: "La gente, los demás, 'todos', la colectividad, es decir: *nadie determinado*" (44).

Nos encontramos aquí con acciones que son por un lado humanas, pues consisten en comportamientos intelectuales o de conducta específicamente humana y que, por otro lado, ni se originan en la persona o en el individuo, ni éste los quiere ni es responsable de ellos y con frecuencia ni siquiera los entiende. Aquellas acciones nuestras que se nos manifiestan con estos caracteres descritos y que ejecutamos a cuenta de un sujeto impersonal, que es *todos* y es *nadie*, y que llamamos la gente, la colectividad, la sociedad, "son los hechos propiamente sociales, irreductibles a la vida humana individual. Estos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia" (45).

Para Ortega el fenómeno social, se nos presenta bajo la forma de usos. "Los hechos sociales constitutivos son usos" (46).

(43) Idem.

(44) Op. Cit. T. VII. p. 76.

(45) Idem.

(46) Idem.

Desde nuestro nacimiento, los usos nos envuelven por todas partes; nos oprimen. nos penetran y nos llenan la casi totalidad de nuestra vida. ¿Qué son los usos? En el lenguaje común se ligan las palabras usos y costumbres. Así entendido el uso sería una especie de hábito social. El hábito es aquella conducta que por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en los individuos y se produce mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo, sino que es frecuente el número de individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél y en el de más allá, sería la substancia del uso. Por tanto se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia más o menos fortuita de ese comportamiento frecuente de muchos individuos, le daría el carácter de social. Ortega señala que Max Weber y Bergson piensan esto mismo y que el segundo de estos autores, once años después de Weber “continúa hablando del uso como de una costumbre y de la costumbre como de *une habitude*” (47).

b. Características de los Usos

Sin embargo, para él, el hábito y el uso son diferentes. Ejecutamos muchos actos con frecuencia máxima que evidentemente no son usos. Dejando aparte los actos orgánicos para ocuparnos de los voluntarios solamente, encontramos gran cantidad de acciones que no constituyen un uso y son muy frecuentes. Por ejemplo el desplazamiento que hago por una calle.

Hay usos por el contrario que por su propia consistencia son infrecuentes. Algunos grandes pueblos practicaban el uso de celebrar una gran fiesta ceremonial cada siglo. Si examinamos nuestra propia conducta en lo que se refiere al saludar, nos damos cuenta de que es un acto que ejecutamos, no porque sea frecuente. Si así fuese el día que alguien no tuviese ganas de saludar suprimiría sin más consecuencia la operación. Habría así, frente a una conducta frecuente de los demás, una conducta infrecuente suya, pero no le pasaría nada particular. Aún no hace muchos años en Europa, nos recuerda Ortega, cuando alguien negaba un saludo, solía recibir una bofetada e incluso tenía que batirse a duelo. “El uso, pues, se me aparece como la amenaza en mi espíritu de una eventual violencia, coacción o sanción, que los demás van a ejecutar contra mí. Pero lo curioso del caso es que lo mismo les pasa a ellos, porque también cada uno de ellos encuentra ante sí el uso como una amenaza de los demás, sólo que ahora, para él, entre los demás estoy yo, que sin saberlo me ha convertido en uno de los demás” (48a).

Nos encontramos aquí ante otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de violencia que no procede de ningún sujeto determinado, que antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible de los demás hacia él. Este es el carácter con que primero se presenta para Ortega, en nuestra vida lo “social”. Lo percibe antes nuestra voluntad que nuestra inteligencia: se nos coacciona. Así podemos decir que los *usos son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social*. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias morales o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos de una manera determinada.

La vigencia de un uso se extiende tanto como dure la coacción que lo convierte en conducta obligatoria. Así la vigencia es un aspecto del uso que se manifiesta por la coacción externa que ejerce la sociedad sobre el individuo. No hay que suponer que la coacción colectiva consiste en actos negativos o positivos que los demás ejerzan sobre nosotros. Esta es una forma de coacción social, si se quiere una forma importante, pero

(47) Op. Cit. T. VII, p. 213.

(48a) Op. Cit. T. VII, p. 215.

no la única. Por otra parte, y en el sentido en que habíamos definido los términos, la coacción no se nos da siempre de manera actual. En general la coacción es un conocimiento "habitual" para nosotros, que se hace actual cuando incumplimos el uso. Un ejemplo claro de un tipo de coacción que no se manifiesta por actos negativos o positivos nos lo ofrece la lengua. Piensa que la lengua es uno de los usos más importantes que podemos encontrar. Como tal nos obliga a expresar nuestras ideas mediante fórmulas que en sí mismas han perdido su sentido original, de ahí el papel de la etimología que trata de dilucidar ese sentido originario. Cuando queremos manifestar una idea, un sentimiento nos vemos forzados a recurrir a ese conjunto de símbolos que constituye una lengua, de otra manera corremos el riesgo de recibir una sanción: no ser comprendidos. El uso que es la lengua se nos ha impuesto de la manera más sencilla pero inexorable del mundo, haciendo que no nos entiendan y paralizando toda convivencia fértil. La punición o castigo puede ser de los órdenes y grados más diversos. Por ejemplo puede significar simplemente que el no hacer lo que se hace normalmente nos obligue a un esfuerzo mucho mayor. Si nos resolvemos, por ejemplo, a tomar un desayuno distinto del usual, se verán las dificultades que encontramos.

Los usos son imposiciones mecánicas. Si continuamos con el análisis de ese uso que llamamos saludo nos damos cuenta como lo hemos hecho notar ya, que carece de sentido para nosotros. Muchas teorías se han construido para explicar el sentido que tuvo originalmente. Sin embargo el decir que tuvo un sentido más o menos hipotético, no nos autoriza a afirmar que lo tenga en el presente. Más bien parece que a los usos les es constitutivo el haber perdido su sentido. No podemos seguir a Ortega en el detallado análisis que hace del saludo. De él concluye que la substancia del saludo aparece en algo puramente formal. El saludo es lo primero que hacemos con las personas que encontramos antes de hacer aquello que pensamos hacer. Es un acto inaugural, inicial o incoativo. Más que un hacer es un prelude de todo efectivo hacer. Aunque haya significado en el pasado, vencimiento, homenaje, sumisión.

Conviene poner atención al papel que juega lo individual en el uso, precisamente para distinguirlo. Cuando una persona nos es íntimamente conocida, podemos prescindir del uso. Nuestra relación no es social, es inter-individual. Y a veces cuando encontramos una persona que nos es conocida añadimos al saludo algo más, afecto, efusión, malestar, etc. Este "algo más" no pertenece al uso. Agregamos lo individual a lo social. Es una especie de fraude, de desnaturalización que el individuo se permite hacer de lo social. El saludo para Ortega, en tanto que uso tiene un valor especial. Es una especie de declaración, es "el acto inaugural de nuestra relación con la gente en que mutuamente nos declaramos dispuestos a aceptar todos los demás usos vigentes en ese grupo social". Es por esto, "el uso simbolizador de todos los demás" (49).

c. La Vigencia de los Usos

Un grupo particular puede prescindir del saludo, pero al prescindir del saludo, cuando todos los miembros del grupo saben que no van a saludar, el uso de saludar ha quedado sustituido por otro: el de no saludar.

En general no se puede predecir el fin de un uso por ser una conducta desprovista de sentido o cuyo sentido se ignora. No es cuestión de cifras. Es el fenómeno que Ortega llama vigencia colectiva del uso. Jamás se han puesto de acuerdo todos los individuos de una sociedad sobre un uso. El error del siglo XVIII fue creer lo contrario, que la sociedad y sus funciones constitutivas, los usos, se forman por acuerdos, contratos, etc. Esto es lo

(49) Op. Cit. T. VII, p.223. Ver también *Individuo y Organización*. T. IX, p. 682. (1954).

que Ortega califica de "el error mayoritario". A veces es una mayoría, pero otras una minoría más o menos amplia, quien determina el comportamiento de toda una sociedad. El mecanismo por el cual ese comportamiento hasta entonces particular, privado, se convierte en "la terrible e inexorable fuerza social que es el uso" (50), es imposible de describirse en poco tiempo. En general tiene que pasar mucho tiempo para que este fenómeno se produzca. Una persona, señala Ortega, es mucho más rápida en su quehacer. En un instante cambia de opinión, decide que sí o decide que no, pero la sociedad consiste en los usos que tardan en nacer y tardan en morir.

Hay un carácter anacrónico en el uso, que hace que el hombre lo siente siempre como algo fuera de época y ya sin sentido. Por eso dice que "lo social es esencial anacronismo" (51). Aún siendo anacrónicos, los usos, son vigentes, en la medida en que son.

La importancia del papel que juegan los usos en la vida humana es evidente. La sociedad, nos ahorra una gran cantidad de esfuerzos. No tenemos, cada día, que inventarnos el desayuno. La sociedad nos invita a tomar un *menú* de los usuales... "esto que es tan simple, es la causa decisiva de que la sociedad exista; quiero decir, que persista" (52).

Para Ortega el hombre no es esencialmente social. Ganas de huir de la sociedad han sentido en algún momento casi todos los hombres, pero la imagen del esfuerzo que supondría una existencia solitaria en que tuviera uno que hacerse todo, basta para reprimir ese impulso. Por eso afirma Ortega textualmente: "Se dice que el hombre es un ser naturalmente sociable. Esta es una idea confusa que no tengo ahora tiempo de desmenuzar. Pero, al cabo, yo la admitiría con tal que me dejaran añadirle inseparablemente que el hombre es, también y a la vez, naturalmente insociable, que hay en él siempre, más o menos somnolento o despierta, un ansia de huir de la sociedad" (53).

Esta idea es fundamental para comprender las ideas sociológicas de Ortega y también resulta de gran utilidad al analizar los problemas jurídico-políticos. Al entender la sociedad, como un fenómeno que se produce no por la simple inclinación natural de los hombres sino contra la inclinación espontánea, entendemos mejor el sentido de los usos como acciones impuestas que tienen una vigencia, quiere decirse, cuya imposición ha de ser efectiva. Por efectiva entendemos suficientemente fuerte como para obligarnos a realizar la conducta que el uso prevé. Así el saludo, al que ya nos hemos referido, representa una aproximación cautelosa que vigila la violencia potencial de los otros. Me puedo encontrar con un hombre generoso pero me puedo encontrar con un asesino.

La vigencia es una característica del uso. La palabra vigencia procede de la terminología jurídica, en la que se habla de leyes vigentes frente a las derogadas. Sus dos características más importantes son: 1) Que la vigencia social no se nos presenta como algo que depende de nuestra individual adhesión, sino que por el contrario es indiferente a ella, *está ahí*, tenemos que *contar con ella* y ejercer sobre nosotros su coacción, pues ya es coacción el simple hecho de que queramos o no, tengamos que contar con ella. 2) Que en todo momento podemos recurrir a ella como a una instancia de poder en que nos apoyamos.

d. El Aporte de lo Social al Hombre

Así el hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, sin

(50) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 225.

(51) Op. Cit. T. VII, p. 226. Cf. *Pedagogía y Anacronismo*, T. III, p. 132. (1923) e *Historia como Sistema*. T. VI, p. 38. (1935).

(52) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 237.

(53) Idem. Cf. *La Utopía "Sociedad"* en *Del Imperio Romano* T. VI, p. 71 (1941).

hacerse cuestión del asunto. La sociedad nos ofrece a través de la lengua un repertorio de ideas, de opiniones, que se sustentan corrientemente. No es casual el uso de la expresión "se", característica para Ortega del fenómeno social. Porque los usos se ejecutan impersonalmente puesto que son precisamente lo que *se dice*, lo que *se hace*. El sujeto de esta acción es la colectividad, es *la gente*.

El carácter inauténtico que tiene el *se (das man)* de Heidegger, aunque no es rechazado expresamente se modifica en el pensamiento de Ortega, según vemos, notablemente. No contiene el carácter estigmático de la existencia *banal*. Es más bien el respaldo sobre el que se levanta la posibilidad de toda vida personal. No podría asumir el hombre, ni aún el mejor, con transparencia intelectual y sentido *todo* porque se perdería. Solo dejando una gran parte de su hacer a las potencias mecánicas de lo social puede acotar un campo para sí y ejercer ahí su acción reflexiva, realizar su misión personal gracias a su posibilidad de "*ensimismamiento*".

Ese conjunto de repertorios de ideas que se nos dan a través del lenguaje y que nunca se somete a juicio, salvo parcialmente cuando tomamos una actitud opuesta a la de la sociedad y nos recogemos en nuestra individualidad, es lo que Ortega llama *creencias*. Las creencias se oponen a las ideas que son el producto de la reflexión individual. Como todos vivimos en sociedad y la sociedad ha preformado nuestra manera de ser, todos tenemos un amplio repertorio de creencias. Aún el individuo que lleva una vida reflexiva, el filósofo para citar el caso límite, vive como verdades indubitables una serie de opiniones de las que no se ha hecho cuestión. Sobre este asunto nos habla largamente en su obra "*Ideas y Creencias*". Es la lengua el hecho en que más pura y claramente se dan para él los caracteres de la realidad social. Ahí se manifiesta con incalculable precisión el ser de una sociedad. Tan pronto un grupo se aísla comienza a modificarse la lengua que antes se hablaba, o lo que parece ser frecuente y que no observa Ortega, esa lengua se desarticula de la evolución del grupo mayoritario quedando en su aislamiento, presa de un arcaísmo marcado.

Cada grupo posee su lengua, sus usos particulares que le dan fisonomía. Cada pueblo calla unas cosas para poder decir otras, porque todo sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar (54).

Continuando nuestro desarrollo vemos que la lengua, es lo que la gente dice. Es el ingente sistema de usos verbales establecido en una comunidad. Como en todo fenómeno social hay una contraposición ya que su esencia está en la coacción del individuo por la gente, la forma normal de existir el lenguaje se nos muestra como una tensión entre el decir personal y el decir de la gente, de ahí el fenómeno de la comprensión.

Señala Ortega, que si observamos el conjunto de opiniones que fluyen en nuestro alrededor incesantemente, notaremos que se pueden diferenciar en dos grandes clases. Unas son dichas como cosas que van de suyo y que al decir las se cuenta con que "*todo el mundo*" las admite. Otras en cambio son enunciadas con el matiz más o menos acusado de que no son opiniones admitidas. Así en el primer caso hablamos incluso de "opiniones reinantes" mientras que en el segundo hablamos de opiniones individuales. Las opiniones reinantes, de todo el mundo a que ya nos hemos referido no se dicen nunca como un descubrimiento propio ni como algo que necesita apoyo. Participan del carácter que tiene todo uso, se puede recurrir a ellas como a una instancia. Esto nos prueba que en todo instante normal de la experiencia colectiva se ejercen las *vigencias* a través de ese repertorio de opiniones establecidas que son lo que llamamos lugares comunes, tópicos. La sociedad no contiene ideas propiamente tales, es decir, clara y fundamentalmente pensadas; solamente tiene tópicos y existe a base de esos tópicos. Y agrega Ortega: "Con

(54) Cf. *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 250.

ello no quiero decir que sean ideas falsas -pueden ser magníficas ideas-; lo que sí digo es que, en tanto que son vigencias u opiniones establecidas o tópicos, no actúan esas sus posibles agregias cualidades. Lo que actúa es simplemente su presión mecánica sobre todos los individuos, su coacción sin alma. No deja de tener interés que en la lengua más vulgar se las llame *opiniones reinantes*" (55).

Contamos con las creencias, sin darnos cuenta. Se nos imponen de una manera tan espontánea y profunda que las confundimos con la realidad. "Actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos" (56). Es aquí donde vemos como de una manera natural las "creencias" se integran en la teoría general de los usos. Sin duda fueron las "creencias" los primeros usos en que Ortega reparó.

IV. LA TEORIA DE LA SOCIEDAD

a. El Carácter Formal de la Sociología

Unos de los rasgos interesantes de la sociología de Ortega es que tiene un cierto carácter formal. Y sin embargo, entre sus teorías, pocas han sido elaboradas poniendo más atención en los fenómenos concretos. El carácter formal que reviste su teoría no debe ser confundido con el que muestran esas construcciones abstractas desprovistas de fundamento en la realidad concreta. Ortega, en efecto, ha observado y analizado detenidamente no pocas realidades sociales concretas del presente y del pasado. Y cuando nos referimos a estos análisis, no debe pensarse en los estudios dedicados a problemas sociales específicos, particulares, como es el caso de sus libros *España Invertebrada* y *La Rebelión de las Masas*, sino en los que dedica a las nociones fundamentales de su pensamiento social.

La detallada conceptualización de lo social, que en sus líneas más importantes ya hemos expuesto, es a la vez general y concreta. Es general porque aunque parte con frecuencia del estudio de sociedades concretas se aplica a toda sociedad. Es concreta porque los conceptos de que se vale Ortega, son conceptos que salvaguardan el contenido particular del objeto estudiado. Para comprender mejor la naturaleza de esos conceptos debemos entenderlos según lo ha hecho Ferrater (57), bajo la categoría de conceptos "ocasionales". Ortega nos habla de conceptos "ocasionales". "Así el concepto 'aquí', el concepto 'yo', el concepto 'este'... Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurarse la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada" (58). Debemos considerar de esta manera los conceptos que constituyen la teoría de la sociedad de Ortega, como conceptos "ocasionales", capaces de significar contenidos distintos. Ese sería el carácter de los conceptos "uso", "vigencia", "creencia". El estudio de lo social tiene para él como ideal, la elaboración de una "morfología de lo social", que tendrá por tarea "catalogar con precisión taxonómica las diferentes ideas o formas hasta ahora surgidas en el planeta, en vez de ocuparse, como suele, de la faena secundaria que es clasificar las formas de meros grupos que se forman dentro de cada sociedad" (59). Sin embargo no parecía estar en su intención el llevarla a cabo él mismo, lo que de hecho ocurrió.

(55) Op. Cit. T. VII, p. 264.

(56) *Ideas y Creencias*, T.V. p. 384 (1940) La primera versión de la primera parte data de 1936 y fue publicada en *Europäische Revue*. Algunas partes son de 1932 y coinciden con la época en que empieza a gestarse la sociología del *Hombre y la Gente*. De aquí, nuestra afirmación de que la teoría de los usos comenzó por las creencias.

(57) FERRATER MORA, José: *Ortega y Gasset*. Op. Cit. p.116.

(58) *Historia como Sistema*. T. VI, p. 35 (1935).

(59) *Meditación de Europa*. T. IX, p. 265 (1960). Recoge conferencias y trabajos producidos entre 1949 y 1955.

La sociedad ha revestido diferentes formas históricamente. Por ejemplo encontramos la tribu o *Stamm*, la horda con anterioridad, y muchas otras formas de sociedad que han existido y existen. Son ideas de sociedad con sus atributos precisos. Actualmente domina la idea de "nación" o "Estado nacional" como sociedad prototipo, pero exigiendo ya urgentemente una superación.

En todas las formas de sociedad se dan siempre rasgos comunes, generales que permiten a Ortega definir la sociedad. Esas características formales son las que hemos estudiado hasta ahora. El Estado es un buen ejemplo del sentido especial que toma el término sociedad al aplicarse a un contenido particular. A él dedicaremos un análisis detallado *más adelante que nos permitirá observar como bajo ese concepto "ocasional"* pueden abrigarse realidades diferentes, sin que por esto desaparezca su condición formal de Estado y de Sociedad. Así, un Estado puede ser liberal, absolutista, totalitario. Estas afirmaciones, debemos reiterarlo, no nos deben distraer del hecho de que la sociología de Ortega, se centra en el estudio de los usos, o si se prefiere, de las vigencias que no son ni más ni menos que un aspecto del uso, a saber su condición de ser efectivos.

El objetivo principal de la sociología, debe ser según Ortega, el convertirse en estudio de la sociedad y no del grupo, como ha ocurrido hasta ahora, de aquí sin duda el carácter formal de sus conceptos sociológicos fundamentales. Bien es cierto que todo intento de definición debe darse en el plano de lo formal, pero en el caso de Ortega esta necesidad se hace sentir explícitamente como exigencia de su pensamiento mismo. La realidad es cambiante y el concepto debe estar preparado para hacerse cargo de ese cambio. Podría haber recurrido Ortega a una sociología de estadísticas, de relación interminable de hechos concretos, momentos de ese cambio sin fin. Nada más opuesto a sus intereses, a su vocación y al concepto que tiene del saber. Por eso trata de conceptualizar la realidad, de constituir una verdadera teoría social en que los conceptos tengan siempre la posibilidad de servir para realidades que se saben diferentes. Las notas comunes de lo social, más aún de toda sociedad centrarán esa teoría.

El uso es el fenómeno social por excelencia, es el constitutivo de la sociedad. Teniendo en cuenta que la sociología es ante todo el estudio de la sociedad, el desarrollo que nos conduce a determinar cuidadosamente el fenómeno social debe llevarnos a una definición de la sociedad.

b. La Definición de la Sociedad

Las primeras definiciones de sociedad que da Ortega no aportan, desde nuestro punto de vista personal, gran interés. Se trata de ideas comúnmente admitidas que tienden a señalar en lo social la presencia de un fin: "lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común" (60). Pone el autor no poco énfasis en la noción de jerarquía, en la que parece centrar la definición de lo social cuando dice que es "un sistema jerárquico de funciones colectivas" (61).

La mayoría de los autores que se ocupan de la sociología de Ortega completan su teoría de la sociedad con estas nociones de su época primera, muchas de las cuales tienen un interés político directo, no exclusivamente teórico. Otro tanto ocurre con la introducción de la bipolaridad individuo-masa. Así tendríamos como elemento fundamental de la sociología de Ortega, una finalidad social que daría unidad a los distintos elementos y provocaría el desarrollo histórico de la unidad social. En una conferencia dada en Gijón, en el teatro Dindura bajo el título *El Hombre y su Circunstancia* y de la que nos da cuenta el diario "El Sol" en su edición del 25 de agosto de 1931, habla Ortega en los términos

(60) *La pedagogía social como programa político*. T. I. p. 516 (1910).

(61) *España Invertebrada*. T. III, p. 98 (1921).

descritos: “un pueblo renace en sí mismo cuando se siente como una nueva empresa gigante y alegre, en la que todos tienen su quehacer. En ese innumerable quehacer de los ciudadanos -laboriosa inquietud de colmena- está urdido el enorme tapiz de su renacimiento histórico” (62).

Tal vez sea más duradera y fácil de integrar en su pensamiento posterior su idea de la ejemplaridad de las minorías. El mecanismo elemental que crea una sociedad consistiría en que “la ejemplaridad de unos pocos se articula en la docilidad de otros muchos. El resultado es que el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores” (63). Al restablecer teóricamente el origen de un uso a veces podemos encontrar que tras su ininteligibilidad se esconde una conducta individual, más o menos ejemplar, por supuesto olvidada para el común de la gente.

Sin embargo hay que advertir que la sociología madura de Ortega ha perdido el tono ético que denota en este período y que guarda relación con las ideas de “hombre-masa” y “minoría selecta”, tal como aparecen en la *Rebelión de las Masas*, cronológicamente próximas. Sin embargo, como hemos dicho en otra parte, no se debe olvidar nunca, en todo lo que atañe a este libro, que se trata de un fenómeno particular en una sociedad y una época determinada y que no puede sin más trasladarse a una teoría general de la sociedad (64).

Debemos reiterar un punto de vista expuesto. Julián Marías (65), en su intento constante de mostrar que las intuiciones fundamentales del pensamiento de Ortega datan de sus primeros escritos, afirma que casi todas las ideas sociológicas del autor se encuentran en su trabajo *Vieja y Nueva Política* de 1914. Esos textos encierran en verdad anticipaciones que sin embargo no tienen sentido sino a la luz de las ideas desarrolladas por el autor con posterioridad a 1934, época de la gestación de *El Hombre y la Gente*, como se ve en estos primeros intentos.

Cierto es que en los ensayos de su primer período nos habla Ortega de “hacer usos nuevos” en política, de “tópicos recibidos y ambientes... que flotan en el aire público y que se van depositando sobre el haz de nuestra personalidad como una costra de opiniones muertas y sin dinamismo”. También escribe en esta época, refiriéndose a España: “Y como son sus usos, y no sólo sus abusos, a quienes ha llegado la hora de fenecer, no necesita de crítica ni de grandes enemigos y terribles luchas para sucumbir” (66).

En estos párrafos aparece no sólo la idea de uso, sino apunta su condición de impersonalidad, al mostrar el anonimato, de la desaparición de un uso. Sin embargo no se ve el carácter de irracionalidad del uso y mucho menos la fuerza de su obligatoriedad, sin duda la más importante de sus características y la que hace de ellos un principio activo en la dinámica social. No es por azar que Ortega comienza a entrever los usos cuando mueren, cuando han perdido su vigencia o están a punto de perderla. El espectáculo que contempla es el de las *creencias* que fenecen. En rigor, una creencia en vigencia plena no puede ser vista como objeto. Está demasiado incorporada al sujeto para que este la note y se le confunde con la realidad aunque en sentido estricto, sea una afirmación sobre la realidad. Cuando una creencia empieza a desaparecer es cuando la sometemos a juicio y la tratamos como una *idea*, como la idea que tal vez antes fue.

(62) Ver página 3 del periódico citado.

(63) *España Invertebrada*. T. III, p. 104.

(64) En nuestra opinión cae en ese error FRANCISCO GOYENECHEA en su magnífico libro *Lo individual y lo social en la filosofía de Ortega y Gasset*. (Pas-Verlag, Zurich, 1964). ps. 166 y ss.

(65) *La Escuela de Madrid*, Op. Cit. p. 276.

(66) *Vieja y Nueva Política*. T. I. P. 267 y p. 275.

Las referencias a lo social que aparecen en *La pedagogía social como programa político*, escrito que data de 1910, tampoco encierran nada de original e incluso muestran cierta oposición con lo que luego será la doctrina sociológica de Ortega: "tomando aparte cada hombre encontrábamos que en su interior estaba adobado con materiales comunes a los demás hombres" (67). Lo social parece aquí inscrito en lo individual, y lejos de señalar la oposición entre lo individual y lo social que aparecerá más tarde en su obra, reitera su dependencia como cuando escribe la frase ya citada: "lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común".

La idea se repetirá en escritos posteriores: "la sociedad es originariamente cooperación entre los hombres que han menester unos de otros" (68).

Sin insistir más sobre el punto, debemos observar que hay otro rasgo importante del pensamiento de Ortega que no ha aparecido plenamente en esta época y es la condición anti-social que se da en el hombre. Ya hemos mencionado el asunto y sobre él podemos encontrar trazas cuando se refiere al tema de la Guerra (69).

Poco a poco nos aproximamos a la época madura. Decíamos antes que Ortega considera la sociedad como la preocupación central de una verdadera sociología. No es necesario preguntarnos una vez más que entiende él por sociedad, para que las ideas recogidas tomen caracteres más netos. La sociedad es para él un conjunto de usos. El límite de una sociedad está marcado por la vigencia de sus usos, hasta donde llegue esa vigencia, llegará la sociedad en cuestión.

La sociedad se define como convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos. La organización de ese sistema podrá variar, y como en definitiva se trata de categorías formales, los contenidos variarán histórica y geográficamente. Ortega especifica un poco más cuales son esos usos cuando dice: "La sociedad consiste en un repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer" (70).

La lista no parece ser exhaustiva pero, ateniéndose a las ideas de Ortega, la definición resulta mucho más perfecta que la anterior, porque pone en evidencia la independencia de lo social con respecto a lo inter-individual y al individuo. La palabra "convivencia" la reserva nuestro autor para las relaciones inter-individuales y para él "lo social aparece, ... por contraste con lo inter-individual" (71). De aquí que el empleo de ese término resulte inadecuado. Otra definición de sociedad en sentido muy próximo, aunque con el acento en los límites de la sociedad y en lo que constituye su base, es la que nos ofrece en los siguientes términos: "Sociedad es en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir, una convivencia aparte, separada de otras convivencias y colectividades" (72).

Los rasgos de la sociedad pueden resumirse en las siguientes características: Es un conjunto de usos, de diferentes clases, que se sobreponen a la convivencia que está en su base, separada de otras colectividades. Como se trata de usos, desde el punto de vista de la convivencia interindividual y del individuo, se presenta la sociedad como un conjunto de imposiciones mecánicas anónimas, con un grado variable de coersión, ininteligibles y vigentes en un radio de acción limitado.

Todos los conceptos que ahí se encierran tienen que ver con las ideas jurídico-políticas de Ortega. Sin embargo, antes de terminar esta referencia a su sociología

(67) T. I., p. 515.

(68) *Abejaldún nos revela el secreto*, en *El Espectador* VII, T. II, p. 675. Fechado: diciembre 1927 - marzo 1928.

(69) Este interesante tema sale de nuestro objeto de estudio.

(70) *Historia como Sistema*. T. VI, ps. 37-38 (1935).

(71) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 203.

(72) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 282.

debemos referirnos a su parentesco con otra sociología, elaborada bastante tiempo antes. En verdad, muchas de las ideas enunciadas recuerdan aspectos importantes de la sociología de Durkheim a quien él mismo reconoce, según lo señalamos, como un sociólogo especialmente significativo.

c. Ortega y Durkheim

La mayoría de las veces que Ortega cita a Durkheim, lo hace para salvaguardarnos de una posible confusión entre su pensamiento y el del sociólogo francés. Sin embargo si no hubiera un parentesco entre las ideas de ambos las advertencias contra una posible confusión no tendrían sentido.

En la época en que Durkheim escribía se sentía obligado a justificarse de tratar los hechos sociales como cosas: "Se ha juzgado paradójico y escandaloso que nosotros asimilemos a las realidades del mundo exterior las del mundo social" (73). Y un poco después agregaba: "No decimos, en efecto, que los hechos sociales son cosas materiales, pero son cosas a igual título que las cosas materiales, aunque de otra manera". En este punto el tratamiento que da Ortega a los fenómenos sociales corresponde plenamente al que pide Durkheim, pues incluso los busca y halla entre las cosas materiales. Y estaría dispuesto como éste a "reivindicar para los primeros un grado de realidad al menos igual al que todo el mundo reconoce a los segundos" (74). La diferencia estriba en que Ortega no se siente obligado a justificarse, sino que lo hace sin más ni más.

Los aspectos de la sociología de ambos autores que más coinciden los encontramos en la caracterización del *hecho social* que hace Durkheim y la que del *uso* nos ofrece Ortega, para él, el fenómeno social por excelencia.

Algunos textos de Durkheim ilustrarán muy bien estas coincidencias: "No solamente estos tipos de conducta o de pensamiento son exteriores al individuo sino que están dotados de una potencia imperativa y coercitiva en virtud de la cual se le imponen, quiéralo o no. Sin duda cuando me conformo de buen grado a ellos, esta coerción no se hace sentir o se hace sentir poco, siendo inútil" (75). El número de textos de Ortega que recuerdan este pasaje de Durkheim, es enorme, pues para ambos autores lo social se presenta como coacción. En lo que respecta a la afirmación de Ortega, según lo que los "usos son realidades extra-individuales o impersonales" (76) podemos señalar la de Durkheim, según la cual "consisten en maneras de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo" (77). Una consecuencia inmediata para el método sociológico es la obligación de desligar el hecho social del sujeto que se lo representa, frente al cual tiene una realidad objetiva, que su condición de impersonal hace evidente. Por esto dice Durkheim: "Nos es pues, necesario, considerar los fenómenos sociales en sí mismos, desligados de los sujetos conscientes que se los representan; hay que estudiarlos desde fuera como cosas exteriores pues es en esta calidad que se nos presentan" (78).

Ortega considera que el tratamiento que Durkheim da a la coerción y a la impersonalidad del hecho social es insuficiente. Dice que Durkheim "entrevistó" estos rasgos, "pero ni logró acabar de verlos bien ni empezó siquiera a pensarlos" (79).

Otras semejanzas, en asuntos menos fundamentales las encontramos en la distinción

(73) DURKHEIM, Emile. *Regles de la Méthode Sociologique* (decimosexta edición. Presses Universitaires de France; París, 1967). p. XII.

(74) Op. Cit. p. 8.

(75) Op. Cit. p. 4.

(76) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 77.

(77) DURKHEIM, E. Op. Cit. p. 5.

(78) Op. Cit. p. 28.

(79) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 77.

que hacen ambos del fenómeno social y el organismo (80).

Ortega dice: "algo no es uso porque es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia porque es uso" (81). La afirmación recuerda aquella de Durkheim que dice: "un fenómeno no puede ser colectivo... si no es general... pero si es general es porque es colectivo (es decir, más o menos obligatorio), lejos de ser colectivo porque sea general" (82).

Por último debemos decir que ambos hablan de creencias y las vinculan a los hechos o usos sociales. Durkheim dice de los hechos sociales que "lo que los constituye son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente. En cuanto a las formas que revistan los estados colectivos al refractarse en los individuos, son cosa de otra especie". Las creencias son vigencias para Ortega y en ellas "vivimos, nos movemos y somos" (83). Ahora bien, a pesar de estas semejanzas hay rasgos de la sociología de Ortega que no podríamos reducir al pensamiento de Durkheim.

La característica más importante de los usos para Ortega, como ya sabemos, es la que resume en el siguiente párrafo: "Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales" (84). Según él mismo agrega, Durkheim no sólo no vio este rasgo, "sino que creyó todo lo contrario, a saber: que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística 'conciencia social' o 'alma colectiva'. Además, no advirtió que consiste en usos, ni lo que es el uso. Ahora bien, la irracionalidad es la nota decisiva. Cuando se la ha entendido bien se cae en la cuenta de que los otros dos caracteres -ser presión sobre el individuo y ser exterior a éste o extra-individuales- casi sólo coinciden en el vocablo con lo que Durkheim percibió... De toda suerte, sea dicho en su homenaje, fue él quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho social". Basta recordar un texto de Durkheim para dar razón a Ortega en lo que se refiere a la racionalidad del hecho social como expresión de una conciencia colectiva. "Todavía es menester que esas conciencias sean asociadas, combinadas y combinadas de una cierta manera. Es de esta combinación que resulta la vida social y por consiguiente, es esta combinación lo que la explica. Agregándose, penetrándose, fusionándose, las almas individuales dan nacimiento a un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo". Y agrega en una nota: He aquí, en que sentido y por cuales razones se puede y se debe hablar de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales" (85).

Para hacer más marcada la diferencia de su posición Ortega califica a la sociedad de la gran *desalmada*, "sin alma" y que conserva entre otros matices el de inhumana. Como bien nota Cepeda Calzada (86), con esta afirmación vigorosa Ortega rechaza el "Volkgeist" de los románticos alemanes, el espíritu de la nación de Voltaire, el alma colectiva de De Bonald, de Hegel, de Carlos Marx y de Durkheim. En su lugar admite, "que la colectividad es así, algo humana pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado" (87).

(80) Cfr. DURKHEIM, E. Op. Cit. p. 5 y ORTEGA *El Hombre y la Gente* T. VII, p. 213.

(81) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 214.

(82) DURKHEIM, E. Op. Cit. p. 10.

(83) *Ideas y Creencias*. T. V., p. 387.

(84) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 77.

(85) DURKHEIM, E. O. Cit. p. 103.

(86) CEPEDA CALZADA, Pablo: *La Doctrina de la Sociedad en Ortega y Gasset* (Valladolid 1968) p. 57.

(87) *El Hombre y la Gente*. T. VII. p. 199.

EL DERECHO Y LOS TEMAS DEL PODER Y DEL ESTADO

El panorama que hemos dado de la sociedad en la obra de Ortega, sin duda no destacó suficientemente un punto esencial: La dinámica interna de la sociedad, que en su pensamiento no se muestra, como se afirma corrientemente en la oposición minoría-masa, sino en la oposición permanente entre lo social y lo anti-social, en la que queda subsumida la otra oposición.

Para Ortega, el fenómeno se nos presenta con solo advertir "el sentido equívoco y utópico del nombre mismo, "Sociedad" (88). La explicación de que el hombre es por esencia sociable o social, es un error básico. Se puede aceptar que los hombres son, en alguna dosis, sociables, que tienen ciertos impulsos sociales, en caso contrario la convivencia no existiría. Pero el deber primario de una sociología que acepta esto es hacer constar con la misma energía y dando al nuevo hecho el mismo rango, que los hombres están llenos de impulsos adversos a la sociedad. Es decir que "en toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como fuerzas antisociales" (89).

Es una situación de hecho: los hombres conviven, pero la convivencia no es nunca efectivamente sociedad. Es simplemente "conato o esfuerzo", más o menos intenso, para llegar a serlo. A menudo es todo lo contrario: descomposición y desmoronamiento de una relativa socialización antes lograda.

La sociedad es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad, como el lugar de la más atroz insociabilidad y no es en ella menos normal que la beneficencia, la criminalidad. A lo más que se llega es a contener transitoriamente las potencias mayores del crimen, prontas a irrumpir.

Así tendríamos que la sociedad sería una especie de resultante entre dos impulsos opuestos, una especie de momento dialéctico que nos haría conocer puntos de equilibrio y de desequilibrio, sin que haya necesariamente una salida definitiva hacia el equilibrio "social" de lo social. Esta idea la expresa Ortega cuando dice: "Lo que hay, lo único que hay a la vista, es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las vicisitudes propias de toda contienda. Cuando nos refiramos al estado satisfactorio de una sociedad o hablemos de una buena época en su evolución, subentiéndase siempre que esas calificaciones son meramente relativas" (90).

Todas las cautelas, todas las vigilancias son pocas para conseguir que en alguna medida predominen las fuerzas y modos sociales sobre los antisociales. Es cierto que si no siempre, con máxima frecuencia la sociedad consigue regularse, pero esto no ocurre espontáneamente como el liberalismo suponía, sino que lamentablemente la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tienen que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Cabe plantearse la cuestión de cómo opera la oposición entre ambas fuerzas, es decir como se ejerce presión sobre los impulsos antisociales.

Ortega nos da la siguiente respuesta: "esa faena, por muchas razones terrible, pero inexcusable, merced a la cual la convivencia humana es algo así como una sociedad, se llama mando, y su apartado, Estado" (91). Uno de los medios de acción más eficaces del Estado es el derecho lo que nos da una trílogía de conceptos fundamentales que deben ser estudiados en conjunto.

Tanto que la diferencia entre Estado, poder público y mando no se presenta en Ortega de una manera clara. Son conceptos tan próximos que incluso en un momento

(88) *Del Imperio Romano: Libertas*. T. VII, p. 72 (1941)

(89) *Idem*.

(90) *Op. Cit.* T. VI, p. 73.

(91) *Op. Cit.* T. VI, ps. 72-73.

dado llega a presentarlos como sinónimos (92). Más adelante veremos como el derecho está también íntimamente ligado a ellos. Para entender estos conceptos debemos partir, según la línea de acción que nos fijamos en el capítulo anterior, de ideas básicas de la sociología de Ortega posterior a 1934. Otra hipótesis parece insostenible porque conduce a una serie de incoherencias. Por otra parte, Ortega mejor que nadie conocía su propio pensamiento y si en algún aspecto el pensamiento último modificara el anterior debemos suponer una cierta disposición del autor para hacerlo, a menos que se trate de detalles que a él mismo le pasaban inadvertidos.

El punto de partida para comprender las tres ideas lo encontramos en los usos, que clasifica en "fuertes" y "débiles".

Los "usos débiles y difusos" son los que vagamente siempre se han llamado "usos y costumbres" y que comprenden los relativos al vestir, al comer, y al trato social corriente. Son ejemplos de ellos los usos en el decir y en el pensar, es decir la lengua misma y los tópicos que constituyen "la opinión pública". Pero frente a estos usos, hay otros en los que encontramos no un poder social difuso, sino "un poder social preciso y organizado que ha creado órganos especiales para ejecutar su función" (93).

Tampoco resulta impreciso y débil el inspirador del acto, ni el poder social que coacciona, ni la coacción misma. Su instauración es acelerada, como ocurre con los saludos bélicos, que aparecen en la historia europea reciente y que le sirven de modelo.

Ejemplo de "usos fuertes y rígidos" son -aparte de los usos económicos, el derecho y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable, que es la política" (94).

Sin duda han sido fijados los temas que centran nuestro interés en su contexto general: el poder, el Estado y el derecho. ¿Responde su existencia a una voluntad creadora deliberada? Aunque la respuesta en rigor sería negativa no podemos adelantarnos demasiado. Sin embargo vemos el "mecanismo" en el que juegan su papel: son "campos de fuerza: que actúan para mantener, o mejor aún, para crear un equilibrio que altera la marcha de la historia. Pero ¿en qué consiste la socialización de lo social? Es una faena que tiende a encausar lo antisocial, a redimirlo, a digerirlo. ¿En esta marcha están en juego ciertos valores? El contenido mismo de los valores lo aportará cada época que tiene los propios; lo importante es el equilibrio entre las fuerzas disociadoras y las instancias que defienden lo social, es decir... *los usos*. Toda fuerza *in-nova-dora* es antisocial. Buena o mala, noble o capaz de destruir.

Nada, con sobrada razón, más opuesto al pensamiento de Ortega que el ver la sociedad, o cualquier parte de la realidad que tenga que ver con lo humano, como inmóvil. La visión historicista tiene mirada atenta al cambio. Por eso está lejos de pensar que este enfrentamiento entre lo social y lo antisocial que se redimirá a menudo, para llegar en alguna medida, a su vez, a ser lo social, pueda resolverse en una *Utopía* final, donde no haya conflicto, donde nada cambie. Eso equivaldría a la desaparición del hombre y de la sociedad. Ese cambio tiene un polo dinámico y otro "estático". Las fuerzas dinamizadoras chocan contra lo establecido, en toda sociedad, porque aspiran a establecerse. Los usos estáticos, o si se prefiere "estatales" retardan, alteran, modifican esas fuerzas, con la coacción brutal que les es connatural. Su estatismo también es un campo de fuerza, regular y poderosa. Ese es el campo en el que se constituyen el Estado, el poder, el derecho, formalmente permanentes por ser usos, usos que sueñan con permanecer idénticos y que están irremisiblemente condenados a variar.

(92) *Del Imperio Romano: Historia Ascendente*. T. VI, p. 99. (1941).

(93) *El Hombre y la Gente*. T. VII. p. 227. (1957)

(94) *Op. Cit.* T. VII, p. 228.

I EL PODER

a. El Poder y el Mando como Fuerza

Los usos sociales vigentes por ser imposición y recurso, implican que “la sociedad es, por esencia, poder” (95). La opinión pública, la opinión reinante, tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar. Esto es lo que constituye lo que llamamos “Poder Público”.

El “poder público” está actuando constantemente, “opera sin cesar aparte de las intervenciones de la policía y el ejército” (96) y existe aún antes de que tome la figura de un cuerpo armado especial, con su reglamento y sus jefes a las órdenes de los gobernantes. En los pueblos primitivos no hay policía, pero hay otras formas de vigilancia a veces de intensidad y continuidad muy superiores a la nuestra. “El poder público no es, pues, sino la emanación activa, energética 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 que el poder público actúa depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso” (97). La posibilidad de cambio depende del grado de tolerancia de esa opinión pública.

En este mismo orden de ideas se encuentran afirmaciones del Prólogo para franceses (1937), como las que siguen: “la forma de presión social que es el poder público funciona en toda sociedad, incluso en aquellas primitivas donde no existe aún un órgano especial encargado de manejarlo. Si a este órgano diferenciado a quien se encomienda el ejercicio del poder público se le quiere llamar Estado, dígase que en ciertas sociedades no hay Estado, pero no se diga que no hay en ellas poder público. Donde hay opinión pública, ¿Cómo podrá faltar un poder público si éste no es más que la violencia colectiva disparada por aquella opinión?” (98).

Lo examinado hasta aquí gira en torno a dos conceptos básicos: opinión pública y Poder Público. El primero de estos conceptos designa una realidad sociológica primaria, tanto que no puede encontrarse otra más elemental: *usos*, usos lingüísticos y lugares comunes, creencias. El segundo de ellos, el poder público es una realidad social fundamentada puesto que, usando las palabras del autor, “supone siempre tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, por tanto unitaria, con robuste vigencia” (99).

¿Se trata de una realidad secundaria, derivada? Por lo menos de una realidad más compleja, porque además de consistir en un conjunto de acciones (usos fuertes), requiere constantemente el apoyo de otros usos débiles, de creencias, de vigencia sólida.

La violencia constitutiva del poder público aparece como amenaza, como coacción violenta y se ejerce a través del mando. No nos encontramos más en la esfera de los usos débiles. En el *poder público*, en el *mando* que lo concreta, la intensidad de la violencia es esencial. No hay un mando verdaderamente débil porque dejaría de serlo. Esto aparece claro, como lo muestra Ortega, al examinar la etimología de palabras de origen indoeuropeo relacionadas con la idea de mando y que provienen del radical común *mag* que ha significado fuerza, poderío.

El poderío que encierra toda vigencia, bien sea opinión pública (en general débil), bien sea el poder público que se fundamenta en ella (siempre intenso) no tiene un carácter individual. Quien manda, manda porque la sociedad, “la gente”, la dimensión impersonal de los hombres “cree” en la autoridad que acepta. Lo que cada uno piensa en tanto que

(95) Op. Cit. T. VII, p. 266.

(96) Op. Cit. T. VII, p. 267.

(97) Op. Cit. T. VII, p. 268.

(98) *Prólogo para Franceses a La Rebelión de las Masas*. T. IV, p. 119. (1937).

(99) *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 268.

individuo, del poder público, no cuenta. Sobre la opinión individual está la pública. Otro tanto ocurre con el poder; aunque lo ejerza un individuo lo ejerce desde su función social. En este punto, Marías explica el pensamiento de Ortega con claridad: "las vigencias se ejercen sobre los individuos, son éstos los que tienen que contar con ellas, pero éstas no son nunca de carácter individual. La presión no es el resultado directo de una acción individual, sino que se ejerce desde la sociedad, en todo caso desde ella. Quiero decir con esto que una imposición de carácter estrictamente individual no es nunca vigente, por ejemplo la arbitraria decisión de un déspota; a menos que tenga vigencia *social* la creencia de que los caprichos de un déspota tienen fuerza de ley, es decir, de que a través de la sociedad le venga a la mera fuerza una peculiar "sanción" que la convierta en vigencia efectiva" (100).

Al llegar a este punto se nos hace más claro el carácter formal de la sociología de Ortega que señalábamos antes y que se trasmite a sus ideas jurídico-políticas de fundamentación sociológica. El contenido de una orden poco importa, lo que importa es la forma de imposición, es decir que la disposición reviste una forma usual, en definitiva, que haya una creencia que respalde la autoridad.

Estas ideas son de extrema importancia para entender una expresión tan usada como es la de "opinión pública" que algunos editorialistas confunden con la propia para luego sorprenderse de que el principio de legitimidad continúe funcionando en un país determinado y la sociedad acepte los dictados, buenos o malos, de quien ejerce el poder. No es, como se ha visto, ni mi opinión, ni la del editorialista, ni siquiera la de un genio o de varios grupos de presión. No se maneja en el plano de las ideas, es por sí coercitiva, es una instancia aceptada vigorosamente y basta, cuando no se trata de nimiedades, recurrir a ella para disparar una carga de fuerza que la imponga.

La opinión pública entendida en los términos expuestos, en tanto que creencias, o lo que es lo mismo, lugares comunes, instancias que se pueden hacer valer y que se imponen como todo uso, si se prefiere, repertorio de conceptos anacrónicos que fundamentan el poder, parece explicarnos muy bien parte de la realidad pero a la vez nos deja aspectos de la misma insuficientemente aclarados. Porque existe el poder como coacción y el poder como creación, como realización de posibilidades.

b. El Mando como Poder Espiritual:

A este aspecto del poder se refirió Ortega en la época de la *Rebelión de las masas* (1926) (101) y aún antes en su libro *España Invertebrada* (1921). ¿Se trata de posiciones irreductibles, de puntos de vista opuestos? Debemos de decir que al menos se trata de puntos de vista diferentes, de perspectivas distintas.

En ambas etapas hay algo de común. Tanto en una como en la otra, el fundamento del poder se encuentra en la opinión pública. Pero por no haber concebido aún la teoría de los usos, el tratamiento que da a ésta en la primera es de una orientación diferente.

Para Ortega hay una dualidad de virtudes que corresponden a los dos grupos que componen la sociedad. La virtud de la *minoría selecta* es la ejemplaridad, la de la *masa* es la docilidad. El fundamento de esta teoría lo encuentra en un hecho: "los miembros de toda sociedad humana, aún la más primitiva, se han dado siempre cuenta de que todo acto puede ejecutarse de dos maneras, una mejor y otra peor; de que existen normas o modos

(100) *La Estructura Social*, en *Obras Completas*. (Edit. Revista de Occidente, Madrid, 1961, T. VI), p. 122.

(101) En el *Prólogo para Franceses*, Ortega mismo afirma que *La Rebelión de las Masas* comenzó a publicarse en un diario madrileño en 1926. T. IV, p. 113. La fecha oficial de publicación como libro es 1930. Remata todo un período y escapa a las ideas de la sociología madura del autor, cosa que no ocurre con el citado *Prólogo*, que data del 37.

ejemplares de vivir y ser" (102), y esto no los deja indiferentes, al contrario, se produce un fenómeno que llega a ser clave en la dinámica social, porque es lo que lleva a una sociedad hacia el bien o hacia el mal, hacia lo social o hacia lo anti-social (103). Estar frente a un acto es estar frente a un hombre y encontrarse con un hombre ejemplar es encontrar un ideal al que si somos normales tenderemos.

El fenómeno lo explica Ortega con las siguientes palabras: "En la imitación actuamos, por decirlo así, fuera de nuestra auténtica personalidad, nos creamos una máscara exterior. Por el contrario, en la asimilación del hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada. En suma, percibimos como tal la ejemplaridad de aquel hombre y sentimos docilidad ante su ejemplo" (104).

Según estas ideas, el poder de atracción de que automáticamente gozan algunos individuos "el que en cada caso es más perfecto" (105) es lo que juntó a los hombres en agrupaciones permanentes. Como puede verse aquí se trata de un acto deliberativo que supone que, a pesar de lo que pueda haber de irracional en esa atracción, los miembros de la sociedad "se han dado cuenta de que todo acto puede ejecutarse de dos maneras, una mejor y otra peor". No se trata de imitación, es una decisión: "nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia". Como se ve, tesis semejante se encuentra lejos de la del uso social, irracional, automático, anónimo. Si bien es cierto que podemos conceder que Ortega admita en su teoría del uso la ejemplaridad como uno de sus orígenes posibles, no podemos aceptar nunca que sea el único. Así se desprende claramente del siguiente texto: "Pero imitación y habitualización son sólo los modos, bien que no los únicos, como un uso se constituye" (106). Y nótese que habla de *imitación* y no de ejemplaridad. Por esto es inconcebible que algunos autores caigan en el error de afirmar que en esta primera época, Ortega fundamenta el mando en los usos, porque lo fundamenta en la ejemplaridad (107).

La independencia entre la teoría del fundamento del mando en la ejemplaridad y la que lo fundamenta en los usos se hace evidente a cada paso, como se verá en los textos que se recogen a continuación: "Se dice que la sociedad se divide en gente que manda y gente que obedece; pero esta obediencia no podría ser normal y permanente sino en la medida en que el obediente ha otorgado con íntimo homenaje al que manda el derecho de mandar" (108).

La obediencia supone docilidad. No debemos confundir una con la otra. Se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo, "y el derecho a mandar no es sino un anejo de la ejemplaridad" (109).

Ortega concedía tanta importancia en ésta época a esta bipolaridad "ejemplaridad-docilidad" y al mecanismo que ella entraña que la toma como el principio de la coexistencia que nos explica la fuerza espiritual que mantiene y crea una sociedad y que explica también el fenómeno de las decadencias. Como podrá verse con facilidad nos encontramos de lleno en la problemática de *La Rebelión de las Masas*.

(102) *España Invertebrada*, T. III, p. 104 (1921).

(103) Op. Cit. T. III, p. 103.

(104) Op. Cit. T. III, p. 104.

(105)

(106) Una vista sobre la situación del Gerente. T. IX, p. 735. (1954).

(107) Concretamente José Hierro Pescador en su libro *El Derecho en Ortega* (ps. 58-59).

Sin duda de gran valor en otros aspectos, pero que al menos en este, es buen ejemplo de la tendencia instaurada de forzar las tesis de Ortega, para mostrar la unidad de su pensamiento aún donde falta. Esto no va desligando del deseo de probar que las últimas teorías están contenidas en las primeras.

(108) *España Invertebrada*. T. III, p. 105. (1921).

(109) Op. Cit. T. III, p. 106.

Como habíamos anticipado la noción de *opinión pública* juega aquí un papel importante, en lo que respecta al mando. Pero hay un matiz diferente en lo que entiende por opinión pública. Aquí se trata de la adhesión general a un régimen. Mientras que en el pensamiento posterior, el término comprende el conjunto de usos, opiniones, de que vive una sociedad. Ortega hace una declaración importante: "Por 'mando' no se entiende aquí el primordialmente ejercicio de poder material, de coacción física... esa relación, estable y normal, entre hombres que se llama mando *no descansa nunca en la fuerza*, sino al revés; porque un hombre o grupo de hombres ejerce al mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama 'fuerza'" (110). Los casos en que a primera vista parece ser la fuerza el fundamento del mando se revelan luego como ejemplo de lo contrario.

Ortega presenta el caso de la invasión de España por Napoleón, quien sostuvo esa agresión durante algún tiempo, pero no mandó propiamente un solo día, porque tenía solamente la fuerza. La explicación que da es simple: "El mando es el ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la opinión pública; siempre, hoy como hace diez mil años, entre los ingleses como entre los botacudos. Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública" (111). La noción de soberanía ha sido descubierta aquí o allá pero el hecho de que la opinión pública es la fuerza radical que produce el fenómeno de mandar en las sociedades es tan antiguo como el hombre. Mandar no es el gesto de arrebatar el poder, sino el tranquilo ejercicio de él. A veces la opinión pública no existe. "Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión quede recíprocamente anulada, no da lugar a que se constituya un mando" (112). El vacío que deja la opinión pública, lo llena en estos casos, según agrega Ortega, la fuerza bruta. Y al llegar a este punto extrae una conclusión de importancia definitiva: "Esto nos lleva a caer en la cuenta de que mando significa prepotencia de una opinión; por tanto de un espíritu; de que mando no es a la postre, otra cosa que poder espiritual" (113).

La idea de poder espiritual, transforma la idea de opinión pública en un concepto humanístico, de connotaciones morales y ligado a la idea de ejemplaridad ya expuesta. Una opinión en el sentido estricto del término, solo la tiene quien sea capaz de tener ideas, vida interior, reflexión.

El hombre medio se encuentra con ideas dentro de sí, pero carece de la función de idear (114), más aún sus ideas no son auténticamente tales y su posesión no es cultura. En Europa hasta hace poco el vulgo no creía tener ideas. "Le parecía bien o mal lo que el político proyectaba y hacía; aportaba o retiraba su adhesión, pero su actitud se reducía a repercutir, positiva o negativamente, la acción creadora de los otros. Nunca se le ocurrió oponer a las "ideas" del político otras suyas; ni siquiera juzgar las "ideas" del político desde el tribunal de otras "ideas" que creía poseer. ... Una innata conciencia de su limitación, de no estar calificado para teorizar, se lo vedaba completamente (115)".

Así la formación de la opinión pública pertenece a las minorías selectas. El hombre selecto no estima la necesidad de servir como una opresión, entiende la vida como disciplina (116). Por eso, volviendo a la idea de ejemplaridad, el hombre selecto es ejemplar pero sabe ser dócil frente al superior. En esto se asienta el equilibrio social y al invertirse los órdenes viene el desastre. A través de la opinión pública la minoría gobierna.

Todas estas afirmaciones tienen un matiz ético a veces explícito. Por ejemplo

-
- (110) *La Rebelión de las Masas*. T. IV. p. 232. (1926).
 (111) Idem.
 (112) Op. Cit. T. IV, p. 233.
 (113) Idem.
 (114) Cfr. *La Rebelión de las Masas*. T. IV. ps. 188-190.
 (115) Op. Cit. T. IV, p. 188.
 (116) Op. T. IV, p. 182.

cuando caracteriza al hombre-masa por carecer de moral, "que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación" (117).

Un último aspecto del mando atañe al objeto y por tanto al poder creativo que conlleva. Ortega lo expresa en el siguiente párrafo: "El mando consiste en una presión que se ejerce sobre los demás. Pero no consiste sólo en esto. Si fuera esto solo, sería violencia. No se olvide que mandar tiene doble efecto: se manda a alguien, pero se le manda algo. Y lo que se le manda, es a la postre, que participe en una empresa, en un gran destino histórico" (118).

c. La Compatibilidad de los dos planteamientos

Con lo dicho hasta aquí se cierra una especie de anillo de ideas. El mando que es fuerza, no es sólo fuerza física sino fuerza espiritual. Se manda algo de valor positivo y esto produce admiración en los hombres superiores que tienen ideas, estas ideas forman una opinión que se hace pública y llega a la masa, sobre esta opinión descansa el mando. De hecho se puede producir el desequilibrio en este esquema simplificado por nosotros aquí, pero su buen funcionamiento aparece como un ideal. *La Rebelión de las Masas* es un ejemplo de ese desequilibrio.

Las observaciones sobre cómo las cosas son, no faltan, pero siempre van unidas a la tesis de cómo debieran ser. En ningún momento podemos considerar ilegítimo el derecho del autor a presentar los peligros de una situación y las ventajas de una conducta determinada, pero podemos constatar que el estilo intelectual es diferente.

Hay en común entre los dos planteamientos la idea de que la opinión pública legitima el poder, que debe ser reconocido por ésta, a través de sus creencias. Cierto es también que la creencia-uso puede ser una idea de un individuo excepcional que se ha generalizado a las masas. El problema está en que la ejemplaridad aun cuando puede ser la mejor posibilidad, la más conveniente para imponer una conducta determinada al pueblo, no nos parece ni la única, ni la más corriente.

Pareciera que en el plano de preocupaciones en que se encuentra Ortega, en este período, lo que le interesa es proponer un plan de acción para que las cosas salgan mejor, en un lugar y una cultura determinados.

Como lo hemos dicho, la opinión pública en la última fase de su pensamiento no es poder espiritual, por tanto el poder público que se nutre de opinión pública es poder, sin más. La incompatibilidad entre las dos órdenes de ideas no es sin embargo irreductible.

En el primero se trata de caracterizar formalmente el poder, en el segundo la preocupación está más bien orientada hacia la actividad creadora del Poder. Así tendríamos que la minoría introduciría en la fuerza, que está hecha para sustentar lugares comunes, de contrabando y casi siempre a espaldas de la masa, creaciones que desvirtúan los usos vigentes. Por supuesto que este poder espiritual buscaría normalmente recurrir a la instancia que son los usos para mantener su equilibrio y de hecho aceptaría como excelentes muchas creencias sobre las que no se haría cuestión y las refrendaría con su poder. A veces lograría imponer contra la masa, abiertamente, una línea de acción, valiéndose de usos, por supuesto. La ejemplaridad, la docilidad, no parecen ser características normales en las que se funde el poder, sino idealmente, por eso Ortega prácticamente abandona esta teoría. Es posible preparar la opinión pública, orientarla hacia el cambio pero siempre apoyándose en una creencia que en el caso límite sería el acuerdo sobre quien debe mandar: "La concordia sustantiva, cimiento último de toda realidad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar" (119). Se trata,

(117) Op. Cit. T. IV, p. 182.

(118) Op. Cit. T. IV, p. 243-244.

(119) Op. Cit. T. IV, p. 243-244.

sin duda, de la legitimidad, de la que brotan nuevos usos porque fundamenta el poder y el derecho que de él emana.

Como se ha visto uno de los rasgos más importantes que presenta la teoría del poder en Ortega, reside en el hecho de que tiene una extensión mayor que la del Estado, que es apenas una concreción del poder.

II. EL ESTADO

a. El Estado y lo Social

Como es obvio, en el tema del Estado, al igual que en el del poder hay distintos enfoques según la época del pensamiento de Ortega, que examinemos. En *El Hombre y la Gente* estaba previsto un capítulo sobre el Estado. A pesar de que Ortega no pudo realizarlo, hay en el libro referencias directas al asunto que nos permiten tener una imagen del pensamiento del autor al respecto. En esta tarea, otros escritos y libros coetáneos resultan de gran utilidad, aunque a pesar de todo quedan lagunas por llenar. Como se ha mostrado ya en este trabajo, la realidad, para Ortega está organizada en "*campos pragmáticos*", campos de organización, en que se articulan cosas o, en el caso presente, usos.

Los usos se organizan y forman campos de interés, "regiones" de acuerdo con la función que desempeñan (120). Así, el dinamismo de sus relaciones delimita un ámbito, que en el caso presente es el Estado. El dinamismo de las relaciones de este campo se ejerce sobre todo por medio de la presión, de las fuerzas, que ejerce el estado que es "el superlativo de lo social" (121). Desde esta perspectiva define Ortega el Estado cuando dice: "El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran... Consiste en imperio, mando, por tanto, en coacción y es un 'quieras o no'" (122). Pero ya sabemos, porque lo vimos al analizar el poder y el mando, que, si el poder es anterior al Estado, el Estado está lejos de monopolizar el poder. Los usos, que quedan fuera de su campo de acción, utilizan también formas de coacción en general de poca potencia. Hoy en día el Estado ha reunido todos los *usos fuertes*. La complejidad del Estado varía pero en todo caso, "la comprensión estatal se manifiesta siempre en una forma concreta que llamamos "instituciones" (123).

Como sabemos, pues es característica general de los usos, esta presión tiene un lado positivo para los individuos y en ella se inscriben la libertad y sus límites. Porque el Estado es comprendido como un concepto "ocasional", es decir que bajo su identidad formal asume maneras de constituirse diferentes. Así un estado puede ser totalitario o liberal.

Los órganos de autoridad, la intensidad del mando cambian pero el Estado siempre es manifestación del poder público que encuentra tras de sí una opinión pública. El hecho de que fuera de lo estatal quede aún lo social lo enuncia Ortega así: "El estado es, también, la sociedad, pero no toda ella, sino un modo o porción de ella. La sociedad, en cuanto no es Estado, procede por usos, costumbres, opinión pública, lenguaje, mercado libre, etc., en suma por vigencias imprecisas y difusas. En el Estado, en cambio, el carácter de vigencia efectiva propia a todo lo social, adquiere su última potencia que parece como si se hiciese algo sólido, perfectamente claro y preciso... El Estado procede por Leyes que

(120) *El Hombre y la Gente*. T. VII, ps. 728-738.

(121) *Prólogo a "Historia de la Filosofía" de Emile Brehier*. T. VI. p. 397 (1942).

(122) *Historia como Sistema*. T. VI, p. 88 (1935)

(123) *Op. Cit.* T. VI, p. 89.

son enunciados terriblemente taxativos, de rigor casi matemático. Por eso indicaba ya antes que el orden estatal es la forma extrema de lo colectivo, como el superlativo de lo social" (124).

Ahora bien, si lo social no se agota en lo estatal y más aún, si el poder es anterior a lo estatal, se plantea el problema del origen del Estado.

b. El Estado Nacional

Ortega es conciente de que, *sensu stricto* el estado nace en el Renacimiento y así lo reconoce en el texto que copiamos a continuación: "Durante el siglo XVI había surgido en todos los pueblos de Europa ese extraño poder que es el Estado, del cual la Edad Media nos ofrece sólo rudimentos y conatos. En esta su primera centuria, el Estado, todavía adolescente, sin claridad sobre sus fines ni lucidez sobre sus medios, dotado de insuficiente burocracia, se complace aún en jugarse lances épicos como un caballero de la Tabla Redonda. Va a las empresas con un fervor, con una exaltación que disciplina y da unidad orgánica a la muchedumbre de los hombres por él movilizados. Este temperamento queda representado por Carlos V. Pero a comienzos del siglo XVII el Estado es ya adulto. Le ha crecido la musculatura. Se ha vuelto sumamente poderoso, tanto que cree poderlo todo y, revolviéndose contra todas las fuerzas sociales que no son él, se hace, o intenta hacerse, absoluto. Es el Estado de Richelieu, de Olivares y la fallida intención de Carlos I de Inglaterra. Pero al volverse el Estado prepotente se le ha enfriado el corazón y evita la aventura. Comienza a ver claro para qué está ahí, a saber: para constituir, redondear, asegurar y obliterar los grandes cuerpos que son las naciones. *Ces grandes corps que sont les nations* -dirá en su Discours un hombre de aquellas fechas, ...Renato Descartes, señor del Perron. Ello es que el Estado empieza a comportarse seriamente, esto es, adaptando con severo rigor técnico las actividades a la función que anuncian servir. Por eso iniciaría la metamorfosis del hombre en funcionario" (125). De este largo párrafo nos interesa destacar varias cosas. La primera es el sentido que reviste la palabra *Estado*, al designar una figura histórica concreta que toma el poder público al organizarse. Porque como veremos inmediatamente, Ortega llama también "Estado" las otras formas anteriores que asume ese "campo pragmático" en que se articulan usos sociales de fuerte restricción de los que se convierte en garante gracias a que es campo de presión.

La segunda es que la característica del Estado propiamente dicho, es la de funcionalizarse, al menos el proponérselo. "La 'inexactitud', el incumplimiento de una tarea, la ineficacia del proceder son lo contrario de la seriedad en que, más o menos torpemente se inspiraron los Estados del siglo XVII" (126). Es el momento en que el Estado se torna, si cabe la expresión, en un "campo más pragmático". La tercera es que aquí Ortega retoma una idea anterior suya, la del Estado en función de la Nación. Puesto que el Estado está ahí "para constituir, redondear, asegurar y obliterar las naciones".

En sus primeros escritos el estado es considerado "*como uno de los órganos de la vida nacional pero no como el único ni siquiera el decisivo*" (127). En todo caso, si la vida nacional no se limita a la actividad del Estado, éste, sí se subordina a la Nación: "El Estado no es más que una máquina situada dentro de la Nación para servir a ésta" (128). A pesar de esto Ortega con cierta imprecisión terminológica, a veces confunde los dos términos (129). Así habla de "lo que hoy solemos llamar nación", refiriéndose al Estado

(124) *Misión del Bibliotecario*. T. V., p. 219 (1935).

(125) *Prólogo a "Aventuras del Capital Alonso de Contreras"*. T. VI, p. 494. (1943).

(126) *Op. Cit.* T. VI, p. 495.

(127) *Vieja y Nueva Política*. T. I., p. 277 (1914).

(128) *Mirabeau o el Político*. T. III, p. 630 (1927)

(129) *La Rebelión de las Masas*. T. IV, ps. 259 y ss. (1926).

Nacional. Sin embargo el tema de la nación tiene sustantividad por sí mismo, pues en su pensamiento, Nación y Estado son realidades diferentes que se unen de hecho pero no necesariamente. Por ahora nos bastará señalar que él guarda clara conciencia de que la nación es un concepto histórico reciente y que por lo tanto el concepto de Estado en función de la nación no forma parte de una teoría general del Estado sin que se refiera exclusivamente a una forma concreta de "Estado", al Estado nacional. Todas las otras formas políticas, anteriores son reductibles a su idea de Estado, como campo pragmático que articula los *usos fuertes*. El Estado moderno es un caso particular.

c. Origen del Estado y Legitimidad

Desde un punto de vista general, el origen del estado como problema, lo estudia Ortega tomando como modelo la historia de Roma, "la única historia de un pueblo... que nos es conocida de su cuna a su sepultura" (130). Las conclusiones son sin embargo, de valor universal, gracias a que abarca, bajo la denominación de Estado, las diferentes formas políticas que representan una articulación notoria de *usos fuertes*, de carácter permanente.

La primera idea que nos interesa destacar la expresa de la siguiente manera: "En los pueblos más primitivos el Estado no existe; es decir, no hay ninguna organización creada y con estabilidad que ejerza las funciones de Estado. Lo que nosotros llamamos Estado, que es en definitiva, el ejercicio del Poder público, del mando, era algo que sólo acontecía en la colectividad primitiva intermitente, en pulsaciones determinadas, con relativa periodicidad, porque eran producidas por la necesidad urgente ante un peligro especial" (131). En los pueblos primitivos, nómadas, no hay autoridad ninguna, salvo las formas intermitentes que Ortega reduce a dos: una, la de quien por condiciones personales de presencia de espíritu y coraje, reúne y organiza a los hombres de su pueblo y prepara para la batalla. La otra es la del probador de alimentos, que surge ante el temor a las enfermedades, es el "sabio", del que va a salir el "mago", el *medicine-man*, el "médico", el "conocedor".

En este tipo de mando primitivo nadie manda con mando de carácter colectivo, es decir con anuencia formal de la sociedad. "Esta anuencia de la sociedad, cuando se refiere no al comportamiento momentáneo de un hombre, sino a formas de conducta genéricas, será lo que llamamos derecho. Pues en el pueblo primitivo no hay de modo estable o continuado Estado ni autoridad; por tanto, no hay derecho" (132).

Explica el mecanismo que se produce cuando un hombre reúne en torno suyo a los otros para luchar. Uno tiene la tentación de identificar a primera vista, su explicación, con la teoría de la ejemplaridad según la cual el hombre es inevitablemente arrastrado por lo mejor. En efecto, líneas como las que copiamos a continuación, referidas al jefe, podrían inducirnos a una interpretación semejante: "un hombre con más coraje y destreza guerrera que los demás... en torno al cual, con no menos espontaneidad, se agrupan los demás varones adultos de la tribu, arrastrados y como contagiados por su energía y entusiasmo, llenos, pues, de súbita fe en él" (133).

Sin embargo la explicación que sigue es de signo totalmente opuesto. Pues un poco más abajo nos dice: "Todo esto se realiza en los pueblos primitivos siempre con un carácter de contagio; ya he dicho la palabra, pero ahora la voy a completar con un

(130) *Una Interpretación de la Historia Universal*. T. IX, ps. 154-155. (1948-1949. Publicado en 1960).

(131) Op. Cit. T. IX, p. 95.

(132) Op. Cit. T. IX, p. 95.

(133) Op. Cit. T. IC, p. 103.

término que no uso en su sentido técnico, porque sería inapropiado, sino en el que tiene en la lengua corriente, y es el de "contagio histérico" (134). Como se verá fácilmente, vuelve a aparecer aquí el componente irracional de lo social, propio de la última fase del pensamiento orteguiano. Así tendríamos una nueva versión de la "ejemplaridad" de los primeros escritos desprovista de toda racionalidad. Nótese que en el primer tipo de ejemplaridad nos encontrábamos frente a una superioridad demasiado frecuente y demasiado racional para identificarla legitimidad carismática de Weber que es de carácter excepcional. En la segunda hay, ciertamente, una sensible aproximación, sobre todo si se considera la continuación del razonamiento: "El tema del origen contagioso de la primera autoridad espontánea e instantánea que en la humanidad se produce... es tema interesante y nada fantástico; nada fantástico para quienes han vivido una época en que se ha producido un fenómeno como el hitlerismo. Es un tema que podríamos llamar el origen neurótico del Estado" (135).

La diferencia consistiría en que Ortega pone atención sobre todo al comportamiento de los seguidores, quienes sufren el contagio histérico, mientras que el *carisma* parece ser el fenómeno visto desde el ángulo del jefe que lo posee. Esto sin excluir la posibilidad, no desarrollada explícitamente por él, de considerar el fenómeno histérico o neurótico como un estado en el que participan gobernante y gobernados.

De todo lo expuesto y que va acompañado de una gran cantidad de observaciones históricas, etimológicas y de hechos, nos interesa señalar algo que el mismo autor destaca: "que el jefe del Estado comenzó por serlo cualquiera, porque nadie tenía derecho particular mejor; por tanto, que comenzó por serlo de cualquier manera... sin título legítimo porque no existían títulos ni atribuciones legales" (136).

Luego viene una segunda etapa en que la tribu se complica. Un grupo, o un individuo pueden vivir con una concepción del mundo que no sea religiosa, por ejemplo científica, pero la concepción del mundo, del pueblo como tal no puede ser otra que la religiosa. Ligada a la religiosidad aparece la primera autoridad estable y la primera forma de Estado permanente, bajo la figura del director de sacrificios encargado de cumplir con exactitud los ritos de la vida religiosa colectiva. A este se llamó *rex*, *rex sacrorum*. Sin que se dé una diferenciación de funciones, a sus funciones propias se van a añadir todas las otras; legislador, juez, jefe militar. Esto nos muestra que en el primer Estado que merece su nombre, porque es el primer *estable*, permanente, "el jefe ya no es cualquiera, sino alguien que tiene derecho a ello" (137). El rey es jefe del estado por un título que *proviene de la gracia de Dios*. Esta es, "legitimidad originaria, prototípica, la única compacta y saturada... legitimidad pura sólo hay esa, cuando la hay" (138).

Ortega le añade a esta legitimidad religiosa el carácter de carismática, pero utiliza el término en un sentido diferente del de Weber, como se ve en la siguiente cita en la que nos dice que lo define como "...ese don de dar eficacia a los ritos, esa gracia mágica, o como los griegos decían, *carisma*, de estar más cerca de los dioses que los demás" (139).

Es una institución venerable, tradicional, inmemorial y mística. Y por lo tanto es la única absoluta. Pero debemos resaltar que se trata de creencias, es decir de usos. La legitimidad descansa en la creencia de ese derecho de origen divino, que se extiende a veces por medio de la sangre a los otros miembros de la familia.

Al fin y al cabo el Estado es una forma de poder y todo poder descansa para Ortega en la opinión pública que lo acepta. Como legitimidad prototípica, la realeza,

(134) Idem.

(135) Op. Cit. T. IX, p. 105.

(136) Op. Cit. T. IX, p. 106.

(137) Op. Cit. T. IX, p. 108.

(138) Idem.

(139) Idem.

“larvadamente perdura bajo toda otra forma” (140).

El tercer estadio nos muestra la legitimidad republicana que ya no es pura gracia de Dios. Durante mucho tiempo se sigue creyendo que sólo entre ciertas familias pueden elegirse los senadores, los cónsules, el *rex sacrorum*, etc. En Europa, esta segunda y ya deficiente legitimidad, comienza muy pronto en Inglaterra y se constituye en el siglo pasado en todas las naciones europeas. “Es la monarquía constitucional; o donde queda eliminado el rey y se instaura una república, es el jefe del Estado cuyo título legítimo consiste en la elección emanada de la soberanía popular” (141).

Esta forma de legitimidad no tiene raíces profundas, aunque todavía es legitimidad. La *creencia* compacta que abriga todo un pueblo es lo que la nutre y hace perdurar. Si desaparece esa creencia, aún cuando grupos aislados sigan “creyendo” en ella, desaparece la legitimidad. Esto ocurrió en Roma y siempre ocurre con la llegada de la “Modernidad” que Ortega entiende en un sentido especial, como constante histórica, que se produce cuando una cultura, un pueblo entra en una vida de nuevos modos, esto es, “moderna”. Abierta a usos diferentes y caracterizada siempre por una lucha “entre lo eficaz y lo legítimo” (142).

Los emperadores en Roma no acertaban a darse un hombre apropiado, un título legal, Jefes del Estado más poderoso que ha existido nunca, jefes del poder más absoluto, no sabían como nombrar su función. No se trata de una usurpación de poder. Frente a ellos nadie tenía mejor derecho, no había auténtica oposición. Así ha ocurrido en casi todas las historias de los pueblos conocidos, de donde se deduce un principio general “el Estado,... el ejercicio del poder público empieza por ser ilegítimo y termina por ser ilegítimo; ... al llegar un pueblo a su extrema madurez acontece lo más inesperado: la reaparición de todos los caracteres que primitivamente manifiesta la función estatal” (143).

Pero las implicaciones de este razonamiento no terminan aquí. Una última conclusión a que nos lleva es la de que el estado *no consiste* en legitimidad. La legitimidad es una especie de añadido que se le agrega en ciertas épocas (144).

Las ideas expuestas nos permiten darnos cuenta de que la legitimidad para Ortega no tiene el carácter de simple adhesión. No basta que un pueblo crea conveniente o simpaticese con el régimen que asume, en un momento dado, el poder público. Se trata de que con indiferencia de los impulsos afectivos adversos o favorables que en el pueblo provoque el gobierno, se le considere con derecho a ejercer el poder y el pueblo crea en ese derecho. Cuando esto ocurre la creencia “ni siquiera le parece creencia, sino que le parece la realidad misma” (145). Por supuesto que la ilegitimidad favorece la oposición y los períodos de legitimidad absoluta son necesariamente de obediencia absoluta.

Así, “el Estado *aumenta su presión* sobre los individuos estrictamente en la medida y conforme la creencia disminuye. Esta era una disciplina interna y, al faltar, se intensifica automáticamente la disciplina externa” (146). Los esfuerzos por mandar tienen que multiplicarse gracias a la imposición que debe llenar el vacío que deja la autodeterminación natural de que es fuente la *creencia*.

(140) Op. Cit. T. IX, p. 112.

(141) Op. Cit. T. IX, p. 113.

(142) Op. Cit. T. IX, p. 137.

(143) Op. Cit. T. IX, p. 155.

(144) Cfrs. Idem.

(145) Op. Cit. T. IX, p. 136.

(146) Op. Cit. T. IX, p. 154.

d. El Origen Deportivo del Estado

El origen del Estado había sido planteado por Ortega desde otra perspectiva en cierto modo coincidente. Es lo que él mismo llamó "*El origen deportivo del Estado*". Corresponde esta explicación al punto de pleno desarrollo de las ideas vitalistas de nuestro autor.

En todos los órdenes el impulso vital se desborda y la función es un añadido que sobreviene. La vida no hace sus creaciones para algo determinado sino por sobreabundancia, por derroche de energía. Lo creado que puede ser un órgano o una institución luego se aprovecha para algo. Por esto la primera forma de sociedad humana "es todo lo contrario que una reacción a necesidades impuestas" (147). Así, antes que naciera la familia nació el "club". Reunidos por un *instinto de sociabilidad coetánea* los jóvenes se unieron para realizar hazañas. Es el tránsito de la horda informe a la tribu organizada. Aquí, en estos grupos de jóvenes, nació la guerra al servicio del amor, pues por buscar mujeres fuera de su horda, combatían. "Pero la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surgen la autoridad, la ley y la estructura social. Pero unidad de jefe y disciplina trae consigo, y, a la vez, fomenta la unidad de espíritu, la preocupación en común por todos los grandes problemas. Y, en efecto, en estas asociaciones de muchachos comienza el culto a los poderes mágicos, las ceremonias y los ritos" (148). De aquí va a salir: la exogamia, la guerra, la organización autoritaria, la disciplina de entrenamiento o ascética, la ley, la asociación cultural, el festival de danzas en mascaradas, la sociedad secreta. Constituye todo ello, "Junto e indiferenciado, la génesis histórica e irracional del Estado" (149). El senado, tendría su origen en una reacción de los viejos contra las asociaciones bélicas y políticas de los jóvenes. La mujer busca la protección de sus hermanos y de los hermanos de su madre y se hace centro de un grupo social opuesto. "Es la primera familia, la familia matriarcal, de origen, en efecto, reactivo, defensivo y opuesto al Estado" (150).

Dondequiera que presenciemos la incorporación verdaderamente originaria de un organismo político, dondequiera que entrevemos el nacimiento de un Estado hallamos la presencia del "club" juvenil, que danza, combate y sobre todo caza animales y mujeres.

Ortega retorna al tema, muchos años después aunque no lo haga para enunciar de una manera directa el origen deportivo del Estado, bien que del texto se desprende la posibilidad de esta interpretación: "Se emprenden arriesgadas cacerías. Esto impone un mínimum de plan, de organización, de autoridad. Por vez primera, pues, con motivo de la caza aparecen germinalmente grandes cosas en la humanidad" (151).

Con esto la teoría del Origen Deportivo del Estado parece quedar incorporada al pensamiento orteguiano de la última etapa.

El "cualquiera" que toma el poder, que toma el mando y que es el embrión del jefe de estado, es un joven cazador dentro de la comunidad deportiva. La finalidad es asunto del que no debemos desentendernos. "El grupo de la horda no existía en vista de finalidad ninguna consciente: era una manada, de origen zoológico y de sentido infrahumano o prehumano. Pero este grupo de los jóvenes no se funda en la consanguinidad: es una sociedad artificial, deliberada, que sólo puede existir en vista de algún fin. Este fin es, por lo pronto, la caza" (152). Como se ve la finalidad del acto que da origen al estado puede tener en sí mismo, un importante grado de racionalidad. Pero en cuanto acto originador

(147) *El Origen Deportivo del Estado*. T. II, p. 617 (1924)

(148) Op. Cit. T. II, p. 616.

(149) Op. Cit. T. II, p. 618.

(150) Op. Cit. T. II, p. 619.

(151) *La Caza y los Toros: La Caza Solitaria*. T. IX, p. 457 (1945, publicado en 1960).

(152) Idem.

del Estado resulta irracional puesto que no está ordenado a ese fin ni normalmente debería producirlo. Esto nos descubre cómo, entre los primeros escritos y los últimos, hay una constante en el pensamiento de Ortega, en lo que al origen del Estado se refiere: la irracionalidad. Un acto de histeria contagiosa, un arrebatado de coraje, la diversión. Esto calza muy bien con la teoría sociológica de su última etapa que hace resaltar la irracionalidad en lo social. No se juntaron los hombres para hacer el Estado. Se juntaron para otra cosa y de ahí surgió el Estado.

El "pacto social" la suposición teórica que no pretendía ser históricamente válida y que tanto gustó a los hombres del XVIII, es sustituida aquí por la reunión a la que determina una finalidad vital, extra política. El resultado es político. Nuestros hábitos intelectuales nos llevan a pensar que la función determina al órgano, supuesto que no acepta la presente posición. Primero surge el órgano, luego se llenará de funciones inesperadas a las que no tendía originalmente. El "Club" supone el tránsito de un estadio zoológico a uno cultural, en el entendido de que vida y cultura en Ortega no se oponen sino que son aspectos de una misma realidad que captamos gracias a la *razón vital*.

Hay que señalar también que, la tesis del Origen Deportivo del Estado, no está suficientemente sustentada desde el punto de vista científico, al menos tanto como quisiéramos.

Debemos recordar por otra parte que en medio de ambas teorías, formuló Ortega la de la admiración como origen del mando y la obediencia a que nos hemos referido y que no encuadra por su orientación "racionalista" con las antes enunciadas.

La explicación del Origen del Poder del Estado en este sentido, corresponde a la concepción del Estado como empresa imaginativa que aparece en la *Rebelión de las Masas*.

Ligado al concepto de vida humana como apertura al futuro y como quehacer, el Estado sería una empresa que está condicionada por la actividad creadora del hombre. El hombre por eso, como individuo, ha sido participante del Estado. En el Estado antiguo unos cuantos hombres eran el Estado, los demás, sólo súbditos. Gracias a la solidaridad radical de los individuos con el poder público que permitió la nación (la comunidad de lengua, territorio, de cultura, de relativa unificación de sangre, etc.) el Estado Nacional ha logrado generalizar la participación del individuo en el Estado. "Ha habido grandes diferencias de rango y estatuto personal, clases relativamente privilegiadas y clases relativamente postergadas; pero si se interpreta la realidad efectiva de la situación política en cada época y se revive su espíritu, aparece evidente que todo individuo se sentía sujeto activo del Estado, partícipe y colaborador" (153).

Por eso el Estado, cualquiera que sea su forma, (primitiva, medieval o moderna) es para Ortega, "la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa" (154). Esta empresa consiste en definitiva en organizar un cierto tipo de vida común. Las diferentes clases de estado nacen de las maneras según las cuales el grupo "empresario" establezca la colaboración con los otros. Estas formas son el producto de la imaginación, de la fantasía que es decisiva en cualquier hacer humano. "No hay creación estatal si la mente de ciertos pueblos no es capaz de abandonar la estructura tradicional de una forma de convivencia y, además, de imaginar otra nunca sida. Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene. Un pueblo es capaz de Estado en la medida en que sepa imaginar. De aquí que todos los pueblos hayan tenido un límite de su evolución estatal, precisamente el límite impuesto por la Naturaleza de su fantasía" (155).

(153) *La Rebelión de las Masas*. T. IV, p. 263 (1926)

(154) *Idem*.

(155) *Op. Cit.* T. IV, p. 253.

Resulta de esta concepción del Estado una consecuencia directa: su dinamismo, el Estado entendido como realidad no estática. En efecto semejante concepción se deduce claramente de un último texto de Ortega que citamos: "Eso es el Estado. No una cosa, sino un movimiento. El Estado es en todo instante algo que *viene de y va hacia*. Como todo movimiento, tiene un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*" (156).

Lejos de rechazar este dinamismo, Ortega lo mantiene a través de su obra, como característica de la realidad social y por supuesto del Estado. Como ya hemos explicado, esta posición que acabamos de exponer, se hace compatible con la teoría de los usos, con la sociología madura de Ortega, en la medida en que la consideremos la fuente del cambio de los mismos, el elemento perturbador que torna móvil lo que naturalmente exige la inmovilidad y trata por la fuerza de imponerla. La teoría de la modificación de los usos es la teoría de la transformación que logran los individuos, los pequeños grupos, gracias a la persuasión, al fraude, a la violación de la norma vigente, a la astucia, al carisma o al sacrificio.

III. EL DERECHO

a. El Derecho y lo Social

Como lo hemos señalado, el derecho es una realidad social, posterior a la sociedad misma (157). Brota de lo social y en ningún caso lo social puede fundamentar su existencia en lo jurídico. El pensamiento de Ortega al respecto aparece claramente cuando nos dice: "Querer que el Derecho rija las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece -y perdóneseme la insolencia- tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que el derecho es" (158). La misma idea se recoge más concisamente cuando dice: "En el vacío social no hay ni nace derecho" (159). Este tipo de afirmaciones se dirigen a combatir las ideas contractualistas del origen de la sociedad, contra las que Ortega se opone con igual intensidad que a la teoría de Kelsen. El derecho no se funda en algo jurídico, porque tomado entero, por sí, no es más que una abstracción y por esto no es verdaderamente efectivo derecho.

Las referencias a Kelsen son breves. Ambos autores proceden de la misma escuela y tuvieron en Marburgo maestros comunes. Para Ortega que reaccionó contra el Neokantismo de Marburgo, las ideas de Kelsen no pasan de ser una mala interpretación de las de su maestro común Cohen. Es evidente que Kelsen continuó mucho más cerca del idealismo. Una construcción abstracta, *pura* no calza con la filosofía orteguiana que la ha de mirar como una fantasía artificial que rompe sus vínculos con las raíces de la realidad, con la vida y la historia de los hombres concretos (160).

"El derecho es función de la vida toda de un pueblo y desde ésta hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones" (161).

Como podría suponerse fácilmente por las observaciones que hemos hecho a lo largo de nuestra exposición, la idea que nos presenta, del derecho como *uso fuerte*, no

(156) Op. Cit. T. IV, p. 258.

(157) En cuanto a la evolución del Derecho ver: GUIER, Jorge E. "Derecho como Creencia en Ortega y Gasset". *Revista de Ciencias Jurídicas*, No.19 (Universidad de Costa Rica, 1972) p. 151.

(158) *Prólogo para Franceses a La Rebelión de las Masas*. T. IV. p. 118.

(159) *La Rebelión de las Masas*. T. IV, p. 295.

(160) Ver: *Una Interpretación de la Historia Universal*. T. IX, p. 144 (1962) y Velásquez. T. VIII, p. 500. (1943).

(161) *Una Interpretación de la Historia Universal*. T. IX, p. 144.

difiere sustancialmente del planteamiento que nos hace del Estado y del Poder. Como se ha dicho, los tres conceptos están íntimamente ligados. El Derecho es la manera a través de la que el estado procede, es el "orden estatal". Así se desprende del siguiente texto: "El Estado procede por leyes que son enunciados terriblemente taxativos, de rigor casi matemático. Por eso indicaba yo antes que el orden estatal es la forma extrema de lo colectivo" (162). Pero no es sólo eso, porque al igual que ocurre con el poder, existe el derecho independiente del Estado. Lo característico del derecho es tener a su disposición la "coacción máxima", que es la física (163), y aún cuando no encontremos magistraturas judiciales, ni un cuerpo legislativo o un legislador, la función jurídica puede existir (164). ¿En manos de quién? En manos del sujeto de la sociedad, la gente.

El análisis de Ortega está, en este punto, confirmado por la historia. La atomización que sufrió el poder durante la Edad Media, la organización poliárquica de la sociedad, no elimina la existencia del derecho. La importancia que adquiere, para nuestro Autor, el derecho consuetudinario se hace evidente aquí, puesto que el derecho consuetudinario en sus manifestaciones más puras no conoce legislador y vale por su propio valer, con independencia de quien lo produjo y aún de quien lo aplica. El Magistrado, en efecto, no lo aplica porque sea su creador, sino porque existe de previo y por tanto, ante él se inclina.

"Para que el derecho o una rama de él exista es preciso: 1o., que algunos hombres especialmente inspirados, descubran ciertas ideas o principios de Derecho. 2o., la propaganda y expansión de esas ideas de derecho sobre la colectividad en cuestión... 3o., que esa expansión llegue de tal modo a ser predominante, que aquellas ideas de derecho se consoliden en forma de "opinión pública". Entonces, y sólo entonces podemos hablar, en la plenitud del término de derecho, es decir, de norma vigente". Si aquellas ideas logran verdaderamente penetrar en la gente, "actuarán inevitablemente como instancias para la conducta a las que se puede recurrir. Y ésta es la verdadera sustancia del derecho" (165).

La ley es fuerza, no por azar, pero el ingrediente de fuerza que hay en ella está "puesto al servicio de una ingeniosísima máquina que permite normalmente prescindir de la fuerza" (166).

Por esto se equivocan los que consideran que puesto que la ley no es sino fuerza disfrazada, y por tanto, hipocresía, más vale quedarse con sólo la fuerza.

El argumento podría considerarse como justificación pragmática del derecho, al igual que en general había dado argumentos para mostrar las ventajas de los usos que ahorran esfuerzos al individuo.

La legitimidad del derecho descansa, como sabemos que ocurre con toda la legitimidad, en la creencia en ella. En el fondo no se trata de una justificación pragmática, ni jurídica, sino psicológica: equilibrio, gracias a la conformidad.

b. Teoría de los complementos extra-legales del Derecho:

Cada institución concreta, cada mandato singular, no requiere de una creencia determinada, específica que lo sustente. Lo que una ley dice es sólo una parte de la realidad de la institución que regula. Una institución funciona dentro de las otras, limitada o sustentada por ellas. Pero lo más importante es que cada institución y el conjunto de ellas, el Estado, funciona a su vez, "en combinación indisoluble con el resto

(162) *Misión del Bibliotecario*. T. V, p. 219. (1935)

(163) Ver: *El Hombre y la Gente*. T. VII, p. 235.

(164) Cfr. Op. Cit. T. VII, p. 267.

(165) *En Cuanto al Pacifismo*. T. IV, p. 289 (1937)

(166) *En el P.E.N. Club de Madrid*. T. VI, ps. 230-231. (1935)

de las actividades sociales distintas del Estado. Distintas, pero no separadas ni separables. La vida colectiva es un sistema de funciones cada una de las cuales se apoya en las demás y las supone" (167). En nuestro caso equivale esto a decir que una institución no empieza ni termina *realmente* en su propio perfil jurídico. Ortega nos da un ejemplo: el del tribunado de la plebe en Roma, que era el órgano jurídico encargado de hacer constar dentro del Gobierno aquellas cosas en las que la plebe se sentía insolidaria del Senado. Esto fue posible, sin graves problemas, porque en la plebe, además de su intervención en el gobierno, funcionaba una solidaridad superabundante con el Senado, y con la vida integral de Roma. "Vivió, pues, aquella institución de algo que estaba fuera de ella y del Estado, de un *complemento* existente en los senos profundos y ultrajurídicos de la Sociedad" (168). Esto nos obliga a comprender los fenómenos jurídicos "mediante una teoría de los complementos extralegales que cada ley necesita" (169).

En definitiva el derecho debe entenderse siempre como un aspecto de lo social, y una institución jurídica como un aspecto de lo legal.

Por supuesto que en ese fondo social que complementa lo jurídico encontramos en primer término la costumbre, es decir, el *uso*. Cuando el derecho no se funda en el uso carece de vigencia, al igual que el poder, al igual que el Estado del que es un medio de acción. De aquí que las instituciones jurídicas no sean intercambiables entre distintas sociedades.

El esquema abstracto, casi matemático de la ley, tiene un marco mucho más complejo y rico. ¿Una ley es entonces nula, porque no tiene tras de sí un uso, o usos que la respalden? Nótese que se trata de un conjunto de funciones estrechamente relacionadas. Si hay un conjunto de creencias que dan validez al derecho, de esta validez se deriva la validez de una nueva norma que no tiene un respaldo consuetudinario, que no es pauta a seguir según la opinión pública, pero que con el respaldo general del sistema jurídico llegará sin duda a consolidarse socialmente.

Aparte de que la realidad efectiva y completa de la ley sea más extensa que lo formalmente estatuido, nos encontraríamos con el caso contrario, el de las leyes no formalmente estatuidas que constituyen el derecho consuetudinario. Y nada menos que el Derecho Romano consistió casi íntegramente en esa forma no estatutaria de derecho que descansaba a su vez en una norma que se daba por supuesta y que nunca fue normalmente enunciada: "es obligatorio para todo ciudadano de Roma comportarse de modo que Roma pueda subsistir" (170) y esa afirmación banal en apariencia es la vigencia jurídica que ha existido, *mutatis mutandis* en todos los países y estados, aunque en forma plena tal vez sólo se dé en Roma e Inglaterra.

El resumen de la *teoría de los complementos colectivos del Derecho* lo encontramos en el siguiente texto de Ortega:

"Necesitamos aprender a no imaginar que la realidad *derecho* consiste sólo en lo que las prescripciones debidamente sancionadas enuncian. Y esto tanto cuando hablamos del Derecho en conjunto como cuando nos referimos a una institución determinada. La realidad derecho no termina en lo que esas prescripciones formulan. Su cuerpo efectivo continúa más allá y a veces no se puede, sin caer en la falsificadora abstracción, seccionar todo un lado de la vida colectiva. Tenía razón que le sobraba Savigny cuando decía que *das Recht hat kein Desein für sich. Sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen*

(167)

Idem

(168)

Op. Cit. T. VI, p. 107.

(169)

Op. Cit. T. VI, p. 107.

(170)

Meditación de Europa: El Equilibrio Europeo. T. IX. p. 297 (1949-1955)

selbst, von einer Besonderen Seite angesehen" (171).

c. El carácter dinámico del Derecho

Otro de los aspectos que en opinión de Ortega, han sido dejados de lado en la teoría y en la elaboración del Derecho es la necesidad de darle un carácter dinámico. Esto supone salir de las limitaciones tradicionales y sobreponerse a la tendencia natural del derecho hacia lo estático, justificada y explicable por tratarse de un sistema de *usos*. En este sentido el idealismo, el racionalismo antihistoricista han causado daño: "El hombre no ha logrado todavía elaborar una forma de justicia que no esté circunscrita en la cláusula *rebus sic statibus*. Pero es el caso que las cosas humanas no son *res stantes*, sino todo lo contrario: cosas históricas, es decir, puro movimiento, mutación perpetua. El derecho tradicional es sólo reglamento para una realidad paralítica. Y como la realidad histórica cambia periódicamente de modo radical, choca, sin remedio, con la estabilidad del derecho, que se convierte en una camisa de fuerza" (172).

Occidente se encuentra en una coyuntura difícil: La necesidad de adaptarse a la nueva situación histórica. Precisamente por esa inadaptación cayó el Imperio Romano. Es por esto que se requiere un derecho dinámico, "capaz de acompañar a la historia en sus metamorfosis. La demanda no es exorbitante, ni utópica, ni siquiera nueva. Desde hace más de setenta años el Derecho, tanto civil como político, evoluciona en este sentido. Por ejemplo, casi todas las constituciones contemporáneas procuran ser "abiertas" (173). Otro ejemplo de la dirección que postula Ortega, más aún el mejor, lo encuentra en el Comon Wealth "el fenómeno jurídico más avanzado que se ha producido hasta la fecha en el planeta", precisamente porque la política que lo inspiró descansa en dos principios: uno, el formulado por Balfour en 1926 con sus famosas palabras: "En las cuestiones del Imperio es preciso evitar el *"refining, discussing, of defining"*. Otro, el principio "del margen y de la elasticidad", enunciado por Sir Austin Chamberlain", (174). Según este principio la unidad del Imperio Británico no está hecha sobre una constitución lógica, ni sobre una Constitución, porque quiere conservarse a toda costa un margen y una elasticidad. Esta manera inglesa de ver el derecho no es según nuestro autor, sino un caso particular "del estilo general que caracteriza al pensamiento británico", en el cual adquiere su expresión más extrema y depurada lo que acaso es el destino intelectual de Occidente, a saber: interpretar todo lo inerte y material como puro dinamismo, sustituir lo que no parece ser sino 'cosa' yacente, quieta y fija por fuerzas, movimientos y funciones" (175).

Esta actitud coincide con la posición metafísica de Ortega, es un caso particular de la polémica del substancialismo y el idealismo frente a su racio-vitalismo. Este aspecto de la concepción orteguiana del derecho lo ha enfocado de una manera muy acertada, Legaz y Lacambra cuando dice: "Sobre el Derecho continental pesa una doble tradición de substancialismo metafísico y de conceptualismo -que es la proyección lógica de aquél- que resulta nefasta para la renovación jurídica. Tal es el trasfondo último del pensamiento de Ortega. Tal es el supuesto condicionante de la actitud orteguiana ante el mundo del Derecho. La clasificación de esta actitud le lleva... a mostrar su simpatía por el sistema

(171) Idem. El texto alemán está tomado de *Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*. (Freiburg-Neudruck, 1892), p. 18.

(172) *En Cuanto al Pacifismo*. T. IV, p. 292 (1937).

(173) Op. Cit. T. IV, p. 293.

(174) Idem. En el discurso del 12 de setiembre de 1925.

(175) Op. Cit. T. IV, p. 294.

jurídico inglés" (176).

La evolución constante de la vida humana a través de una visión del mundo que se modifica interminablemente, produce el envejecimiento de los usos. Ya sabemos que las creencias, como todo uso, son el principio estático de la evolución históricovital. Son el fardo, necesarísimo e inevitable. La sociedad y sus instituciones son retardatarias y el derecho necesariamente lo es. Quien se niegue a adoptar una actitud realista y sueñe con la parálisis absoluta o con el cambio absoluto, tenderá a desconocer la utilidad que tiene el aceptar que las cosas sean como son. En efecto este principio de inmovilidad de lo móvil, hace que los seres humanos no caigamos en el vértigo del cambio que se va más allá de nuestra posibilidad de asimilación. Así nos movemos con cierta seguridad en nuestro medio. Cuando el derecho se torna demasiado retardatario y rígido, la vida, la historia lo dejan atrás y se desacredita, se hace inútil. El tránsito de las generaciones y su ritmo de movilidad que es variable impone un ritmo de cambio al derecho. Para Ortega, el medio más apropiado de conseguir que se acompañen ambos ritmos está en la constitución de un sistema jurídico tan flexible como nos sea posible. Sin duda, el modelo anglo-sajón, parece ser el que más se aproxima a este ideal.

d. El Derecho Internacional

Las ideas que Ortega tiene sobre el derecho internacional presentan una cierta coherencia a través de las distintas épocas de su pensamiento, mayor que la que existe en otros aspectos de sus ideas sociales y políticas. Vista desde las ideas que acabamos de exponer la tesis central de su posición podría resumirse en términos bastante precisos. No hay derecho internacional. Los principios que conocemos bajo ese nombre carecen de los complementos colectivos mínimos que requiere el derecho para ser tal. Es la sociedad la que "segrega" el derecho y no el derecho el que hace la sociedad: "Ahora intentamos hacer las cosas al revés: comenzamos por crear institutos de arbitraje internacional, cuando no existe aún en la conciencia pública el sistema de normas objetivas según el cual tendría que funcionar aquél... Se ha hablado mucho en estos dos últimos años (1917) del fracaso del derecho internacional. En mi opinión con error. El derecho internacional, en rigor, ni existía, ni existe todavía. Hasta ahora no ha hecho sino ocuparse de aquellos conflictos entre Estados que pueden subsumirse en normas jurídicas de carácter privado. Ni de lejos se ha aproximado aún la intervención jurídica a los problemas específicamente internacionales" (178). La misma idea la retoma muchos años después, cuando dice: "No sabemos cuáles son los "derechos subjetivos" de las naciones y no tenemos ni barruntos de cómo sería el "derecho objetivo" que pueda regular sus movimientos. La proliferación de tribunales internacionales, de órganos de arbitraje entre Estados que los últimos cincuenta años (1937) han presenciado, contribuye a ocultarnos la indigencia de verdadero derecho internacional que padecemos" (179). Ortega no desestima la importancia de esas magistraturas, pues la función que están llamadas a desempeñar se beneficia con la aparición de un órgano visible. El problema es que hasta ahora ésta ha sido la única importancia. "El derecho que administran es, en lo esencial, el mismo que ya existía antes de su establecimiento. En efecto, si se pasa revista a las materias juzgadas por esos tribunales, se advierte que son las mismas resueltas desde antiguo por la diplomacia" (180). La Sociedad de Naciones y la O.N.U. son instituciones antihistóricas. La primera

(176) "El Derecho Internacional en el pensamiento de José Ortega y Gasset". *Revista de Estudios Políticos*. No. 111 (Madrid, mayo-junio, 1960) p. 35.

(177)

El Genio de la Guerra. T. II, p. 212 (1916)

(179)

En Cuanto al Pacifismo. T. IV. p. 290 (1937)

(180)

Idem.

fue un gigantesco aparato jurídico creado para un derecho inexistente (181). "Su vacío de justicia se llenó fraudulentamente con la sempiterna diplomacia, que al disfrazarse de derecho contribuyó a la universal desmoralización" (182).

Los hechos han dado razón a Ortega. La única posibilidad realista que queda es desarrollar las relaciones entre los estados nacionales para crear un cúmulo de usos capaz un día de servir de base a la construcción de un verdadero derecho. Esto supone antes que nada, una apertura hacia la realidad que nos permita darnos cuenta de lo que constituye fundamentalmente el Estado, la nación y en qué es posible superar los límites de lo nacional. Para eso debemos saber en qué resulta insuficiente, y sobre todo, hay que evitar el caer en la utopía.

e. El Problema en su Conjunto

El núcleo alrededor del cual giran los tres conceptos estudiados es el de la fuerza, característica de los usos fuertes. Este capítulo podría haberse titulado "los usos fuertes". El Poder, el Estado y el derecho resultan en definitiva tres manifestaciones de lo social como violencia intensa. Gracias a estas tres manifestaciones de lo social se reprimen las fuerzas antisociales del hombre y se forma esa resultante que es el equilibrio de la sociedad.

Ninguna de estas tres realidades agotan lo social, ni aún las tres juntas. Como "emanaciones" de lo social cada una se fundamenta en otras manifestaciones de lo social, en otros usos débiles o fuertes. El Poder es independiente del Estado y el derecho cubre mucho más que lo puramente legal, aunque vaya siempre ligado a la acción del Estado.

Aunque Ortega se muestra interesado en señalar la unidad del conjunto y las diferencias entre estas manifestaciones de lo social, no aparecen nunca formuladas de manera neta. Sin embargo, se puede concluir que el mando se organiza en el Estado que tiende a funcionalizarse, pues es un campo pragmático que articula los usos fuertes de manera orgánica y que el derecho es un medio de la acción estatal.

El término Estado debe tomarse en su sentido lato. De este empeño de integrar lo social y lograr una "nueva óptica" que evite seccionar en la teoría lo que es unitario en la realidad, se deriva como consecuencia la ausencia de claridad en las diferencias entre los tres conceptos principales a que hemos hecho referencia. Debemos agregar que a esto contribuye el que Ortega no hubiera podido completar el temario que se había propuesto desarrollar en su libro *El Hombre y la Gente* y que comprendía capítulos sobre estos temas (183).

Un rasgo general que se mantiene es el del componente irracional de lo social, cosa que se ve muy claramente en el estudio del Origen del Estado. Inclusive desde la primera época, aparecen como factores determinantes los extra-rationales. Esto es notorio en sus teorías del espíritu deportivo y del "contagio" de una "actitud histérica", esta última posterior a la primera.

Creemos que la teoría de la admiración como móvil de la empresa estatal, imaginativa y creadora, resulta demasiado racional para hacerla compatible, sin más, con el resto del planteamiento que ha hecho el autor. Por lo demás, las ideas que hemos recogido en este capítulo representan una perspectiva social de los temas y por lo tanto el componente individual se diluye. Esto nos lleva a plantearnos el problema del individuo y su papel frente a esa realidad social que se presenta como anónima y violenta. En definitiva se trata del problema ético. El tema que muestra una de las contradicciones que

(181) Cfr. *Meditación de Europa*. T. IX, p. 305.

(182) *En Cuanto al Pacifismo*. T. IV, p. 291.

(183) Ver T. VII. ps. 270-71.

vive la realidad humana, atañe a los valores, a nuestras posiciones políticas y lo dejamos intacto, para otra ocasión. En todo caso hay que decir que el sentido que tienen términos como el de violencia, fuerza, etc., no se dirige en ningún caso a justificar una forma de totalitarismo, que sería una especie de exacerbación innecesaria de la violencia normal que presenta todo fenómeno social.

Finalmente, debemos reiterar el carácter social del derecho. La dogmática jurídica, la *teoría pura* del derecho, la creación contractual de la vida jurídica son formas de tergiversar el fenómeno jurídico. El derecho se integra en lo social y la diferencia con las *costumbres* no es cualitativa, todos son *usos*, sino de intensidad en la coercibilidad que garantiza su cumplimiento. Es un problema de grados, no de naturaleza.

LA DINAMICA SOCIAL GENERADORA DEL DERECHO

El cuadro trazado contiene ya la estructura fundamental del pensamiento orteguiano, en materia sociopolítica. El campo en el que se mueve la realidad jurídica y ella misma quedan así definidos. Toda la realidad social se levanta sobre la arquitectura de dos pares de oposiciones. Una de ellas, las más importantes, es la que tiene como consecuencia la tensión permanente entre lo social y lo anti-social. La otra, que puede ser reducida a la primera, opone la sociedad al individuo. El individuo resulta por definición, un elemento disociante, por lo tanto el antisocial por excelencia. ¿Supone esto un juicio de valor? Quien así lo interprete no ha llegado a la entraña del pensamiento del autor cuyo pensamiento analizamos.

El individuo que es todo lo contrario de la deshumanización de lo humano, es la representación máxima de la vida personal: da cuenta de sí, usando la razón histórica y vital, es crítica, ensimismamiento, rechazo de la imposición y en última instancia fuente de libertad y víctima de la coerción social. Es capaz de acciones buenas y malas, a veces contra la sociedad a veces a su favor.

La sociedad para Ortega, según vemos, tiene la extraña condición de absorber dentro de sí, lo más opuesto a ella, lo que ella no es pero viene a constituirlo, logrando esa tensión sin fin que la mantiene a punto de ser destruída, pero la mantiene. "Es evidente que si la sociedad fuera lo que esta palabra designa y promete... perviviría tranquilamente bajo la suave presión de sus demás usos no estatales... la sociedad no es propia y plenamente sociedad, sino que es siempre a la vez di-sociedad... la llamada sociedad está constitutivamente enferma". (184).

En otros términos, la palabra "sociedad" nos impide ver claro la "realidad social" tensa y, gracias a esto, dinámica por contener dentro de sí lo antisocial.

La primera consecuencia de este hecho es que ella misma "segrega", para usar los términos de Ortega, los órganos que ejercen el poder público, especialmente el Estado y el Derecho. (185).

Claro que la presencia de esta organización de campos pragmáticos -el Poder, el Estado y el Derecho- que son manifestaciones de una única realidad- se hace patente sobre todo frente al quebranto de valores positivos. Así, su acción es más notoria cuando surge el delito e intervienen el Estado y el derecho para aplastarlo mercedamente que cuando el impulso antisocial se muestra por la develación de nuevos valores, cosa esta última, por lo demás, bastante infrecuente.

(184) *Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia*. T. IX, ps. 711-712. (1954)

(185) Ver. Op. Cit. Muchos de los textos que podrían traerse a colación han sido citados en el capítulo anterior.

Cabe que nos preguntemos cuál es el sentido de esta contradicción interna que vive la "socio-disociedad".

Ya lo habíamos señalado, aunque tal vez sin suficiente detenimiento. Esa tensión que afecta ese conjunto de campos pragmáticos que en cierto modo forman uno sólo (186), dinamiza la realidad social y el ritmo de la historia se puede escrutar en la fuerza de esas tensiones.

El uso, instancia coerción, fuerza, irracionalidad, impone su ley pero nunca logra hacerlo de manera total y absoluta. Siempre habrá la acción disociadora y siempre habrá la reacción correctiva. Pero la gracia del asunto reside en que a veces, la acción consiste en anunciar o proponer un nuevo valor y la reacción no logra aplastarlo. No todo lo nuevo, por supuesto, ni para Ortega ni para nadie sensato, es bueno o malo, ni de manera necesaria está condenado al éxito o al fracaso. Las valoraciones éticas, o estéticas, o de las que sean, entran en juego constantemente en el proceso de la dinámica social; pero quien construye o explica la teoría social, pone entre paréntesis las propias. ¿Cuáles de esas novedades que chocan con lo establecido logran abrirse campo con más facilidad? Las que estén a la altura de los tiempos, las que estén de acuerdo con la sensibilidad general que es dominante o que va llegando a ser dominante. Hay novedades imposibles, las hay difíciles y las hay que al ser incorporadas al sistema de lo establecido, apenas encuentran resistencia. La actividad legislativa ilustra estas distintas posibilidades. Esto nos lleva a ocuparnos del tema de la Historia en Ortega.

DERECHO, HISTORIA Y SOCIEDAD

a. Historia y Sociedad

Sin duda, dentro de la concepción orteguiana de la Historia, el aspecto más importante es la Teoría de las Generaciones.

El hombre, cada hombre, siendo distinto de sus congéneres coetáneos, normalmente, encarna con ellos un tipo humano único, determinado por la manera de enfrentar el mundo, que posee. Esa sensibilidad frente al mundo es común incluso entre los que se oponen, y a menudo, aporta el grado de uniformidad que posibilita la divergencia.

La sensibilidad común, alimentada por una serie de creencias que se comparten, hace a los hombres de una misma época y de aproximadamente una misma edad, diferentes de los mayores y de los que vendrán después. Tal vez la forma más apropiada de reconocer a los hombres de una misma generación sea prestar atención a lo que no discuten, a lo que callan, más que a lo que dicen. Hecha de usos y sobre todo de esa forma específica de *usos* que son las *creencias*, la generación, en su estructura íntima se conduce como un bloque solidario. Sus grandes divergencias internas no se comparan con la divergencia radical que la separa de la generación anterior y de la que vendrá después. Dejando de lado los enfrentamientos internos por ambiciones personales, o por otra causa cualquiera, debemos reparar que el debate que separa a quienes forman parte de ella es

(186) Otro criterio que muestra hasta que punto el Poder, el Estado y el Derecho, forman un solo campo pragmático, lo constituye la comunidad terminológica que surge cuando se habla de esos "asuntos". Como dice Ortega, "a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia... de palabras, las cuales dicen algo, sobre todo gran asunto..." En torno al "Coloquio de Darmstadt, 1951". T. IX, p. 643.

(187)

(188) *La idea de principio en Leibniz*, T. VIII, p. 288 (1958)

sobre *ideas*. “Darse cuenta de una cosa sin contar con ella..., eso es una “idea”. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella..., eso es una ‘creencia’ ” (188). Es claro que una generación también tiene ideas comunes, divergencias intelectuales comunes, pero se comprenderá que si sólo esto uniera a una generación sus vínculos no serían tan fuertes.

No todos los contemporáneos pertenecen a la misma generación, porque “el conjunto de los que los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia es una generación” (189).

Conviven hombres que pertenecen a distintas generaciones, en cuanto son contemporáneos, pero sus tareas vitales son distintas.

En rigor quince años constituyen el campo vital que limita cada generación. La vida humana, sus proyectos que no son simplemente zoológicos se estructuran en esa unidad que no ha de tomarse en un sentido matemático inflexible. La vida humana se nos presenta entre los coetáneos como un modelo integral de ser. Aún cuando un hombre tenga una salud envidiable, puede considerar que su vida es un desastre y puede serlo, desde el punto de vista del modelo que le tocó encarnar y que dejó de lado.

Ahora bien, cada generación se relaciona de una manera diferente con el poder. Los ancianos, mayores de 60 años son espectadores, los niños menores de quince años están al margen, unos porque ya han sido, otros porque todavía no son actores. Los jóvenes de quince a treinta, atentos de sí mismos juegan a serlo. La verdadera tensión se da entre los de 30 a 45 que luchan por el poder y los de 45 a 60 años que lo defienden. Estos últimos poseen a su favor la consagración en *usos*, en *creencias* de su visión del mundo. Constituyen el poder en todos órdenes: en el arte, en la ciencia, en la política.

Los hombres de 30 a 45, de manera larvada o manifiesta, tienen sus ideas, sobre como deben ser las cosas, viven sus creencias, difieren con mayor o menor intensidad y aguardan su hora. Un día se habrán establecido y *lo establecido* será lo propio. Los dos proyectos vitales en juego se contraponen: “de los treinta a los cuarenta y cinco, el hombre combate en pos de ciertos ideales públicos, nuevas leyes, nuevas instituciones. Y lucha con los que están en el Poder, que suelen ser individuos de cuarenta y cinco a sesenta años” (190). Niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez, se suceden. Pero, la polémica verdadera acontece entre los que viven la etapa de iniciación y la de predominio.

Hay que poner atención a dos circunstancias: primero, que se trata de un esquema que al aplicarse a la vida de los hombres no debe ser tomado de manera rígida; segundo, que las divergencias en la marcha fluyente de la historia suponen no una separación absoluta, sino un sistema complicado de coincidencias y de oposiciones (valores, usos, en fin, *creencias* compartidas entre varias generaciones o por el contrario, motivo de disputa y oposición).

Cada generación está construída sobre las anteriores, como en una pirámide humana, y esto le confiere a menudo un especie de sentido de culminación. Sin embargo, siendo el punto desde el que se domina el pasado, depende de ese pasado mismo que la sostiene.

Tenemos, entonces, “que toda actualidad histórica, todo ‘hoy’ envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres ‘hoy’ diferentes... el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad... que siendo tres modos de vida tan distintos, tengan que ser el mismo ‘hoy’ declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual” (191).

(189) *En torno a Galileo*, T. V, p. 38 (1933)

(190) *Op. Cit.* T. V, p. 48.

(191) *¿Qué es Filosofía?* T. VII, p. 290 (1957)

Las generaciones de 15 años cada una, se resumen en ciclos de treinta años, como se entrevé en el texto transcrito. Esto prueba el carácter simultáneamente concordante y discordante que analizábamos.

Nos preguntábamos la forma en que repercute esta nueva oposición en el Poder y en sus principales manifestaciones, el Estado y el Derecho.

b. Las Generaciones y el Derecho

Como lo habíamos indicado, cada grupo se define por su relación con ese conjunto de campos en que se articulan los *usos fuertes*. Para unos, es expectativa de poder y por lo tanto defensa y, para otros, los que en cierto modo ya salieron de la historia, es arbitraje prudente, senado, gerusía; a veces alianza con los que quieren subir. Al fin y al cabo estos tienen por enemigo, a quien los venció. Ahora bien, desde el punto de vista de la relación dinámica de lo social y lo "disocial", el aporte de la generación dominante, tomado en bloque, es el que contradice en menor grado el sistema de *usos* vigentes. Entre la parte socializada de lo que llamamos sociedad y esa generación, existe el punto máximo de correspondencia que puede darse. Tras quince años de lucha han impuesto sus gustos, sus valores, sus usos. Poseen el Poder, *legislan e interpretan las leyes*, dueños de las instituciones, dominan en beneficio de sus creencias y con sus creencias el Estado en sus manifestaciones visibles e invisibles. ¿Qué más podrían querer? Perdurar, no ser desalojados. De eso se encarga la generación siguiente que con un aire de innovación representa, por lo pronto, el papel de iconoclasta, es decir, representa el factor de desequilibrio, de disociación, en resumen lo antisocial.

Nótese que aún no hemos llegado propiamente al individuo, porque la generación en buena parte representa un factor social, colectivo, aunque hablando de ella, como se puede ver en los textos citados, Ortega habla de convivencia, lo que podría referirnos a una forma de comunicación inter-individual y por tanto personal.

En ese tránsito que lleva a los hombres de pretendientes del poder a dueños del mismo, algunas ideas pasan a ser creencias y los que las han hecho reinar, serán sus garantes por aproximadamente quince años. Los infractores, aunque las violen en nombre de nuevos *usos*, recibirán una sanción. A veces la generación ascendente conservará ese nuevo *uso* y lo defenderá a su vez: Cada vez que una generación llega al poder impone su Derecho. Por eso el Derecho es dinámico, por eso la interpretación auténtica como regla, es opuesta a la naturaleza de las cosas. Lo que se ha dado en llamar la *Constitución Material* frente a la *Constitución Positiva* es en buena parte el resultado de este proceso. Cuando la generación que ha hecho la ley es desplazada, la generación que lee esa ley la interpreta -si hay en juego una nueva creencia- a su manera, aún sin proponérselo.

Hemos hablado de valores y es evidente que los valores se relacionan con el Poder y con el Estado, en gran medida, a través del Derecho.

El Derecho encarna una serie de valores que a través de la norma el hombre impone. Ortega es objetivista en materia de estimativa, está lejos de admitir que esa imposición consista en una manifestación arbitraria. "Valorar -nos dice- no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor, es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro *derecho* en sentido estricto representa solo una clase específica de valor: el valor de justicia" (192).

La teoría de los valores en Ortega luce positiva, más que personal y casi desvinculada del resto del sistema. El único vínculo importante que guarda, está dado en la última página de su *Introducción a una Estimativa* (1923). Su afirmación de que el

valor *único* que realiza *nuestro* derecho sea la justicia, no encuentra explicación alguna, ni parece ser una petición exigida por sus planteamientos.

Pero examinemos el vínculo que una la estimativa, al resto del sistema: la historicidad de los valores.

Siendo objetivos y por lo tanto permanentes, los valores son históricos. De "las cualidades de valor" el hombre va teniendo "una creciente experiencia a lo largo de la historia". La Historia se le muestra como un "proceso de descubrimiento de los valores". "Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido en cambio, extraña ceguera para otros" (193).

c. El Individuo, Perturbador del Orden Social, frente al Poder, al Estado y el Derecho

No parece que desnaturalicemos el pensamiento del autor, diciendo que la generación, que actúa, no solamente en un tiempo determinado sino en un espacio particular, al igual que sus formas macroscópicas "los pueblos" y "las épocas", sea capaz de descubrir y proponer valores hasta ese momento inadvertidos.

"Asimismo, -escribe Ortega- fuera en extremo interesante estudiar desde este punto de vista las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente invención genial de nuevos valores- así Budha, Cristo, San Francisco de Asis, Maquiavelo, Napoleón" (194). A esta lista añade otra de hombres, no específicamente prácticos, ni moralistas, ni religiosos, ni políticos: Miguel Angel, Cervantes, Goya, Dostoyewsky, Stendhal. Basta analizar cualquiera de esos nombres para darse cuenta de que, en mayor o menor grado, todos fueron "perturbadores", aunque Ortega no lo señale.

Al aportar nuevos valores, o si se prefiere, -para estar en consonancia con el objetivismo histórico de Ortega- al descubrirlos, el individuo altera la sociedad. Lo común es que un hombre, de dimensiones notables, contradiga la generación dominante, pero los hay extraordinarios, que adelantándose a sus coetáneos han perturbado incluso a estos proponiéndoles esos valores inéditos que deberán traducirse en usos diferentes. Si se puede descubrir un nuevo valor, debemos admitir que la "ceguera" pueda inducir también a que sin un examen adecuado, por vía de *creencia*, la sociedad imponga o haya impuesto la obligación de una conducta anti-valiosa. Ese *uso* puede ser combatido por el hombre genial, que vendría a constituirse en un profanador del orden establecido, con razón de serlo.

Dentro de la teoría de las generaciones está admitido como hecho normal, bien que no frecuente, la aparición de adelantados y retardatarios, que por sus concepciones se afilian más al futuro o al pasado que a su presente. Toda gran creación tiene su época precisa, como el hombre que se la inventa, porque "esa invención o creación personal se la fabrica teniendo en cuenta, aprovechando o corrigiendo las vigencias colectivas, y aún en el caso de más extrema originalidad se limita a producir nuevas combinaciones con las formas que hay ya en el horizonte" (195). Sin embargo algunos son capaces de adelantarse un poco a los demás y servir de soporte a la generación ascendente más que a la consolidada.

El intento de tomar el poder puede ser disociativo (desde el punto de vista de la relativa consolidación lograda por quien lo tiene) en la medida en que altere el cuadro de usos vigentes.

Un hombre puede ser el centro del desequilibrio al ser portador de una acción

(193) Op. Cit. T. VI, p. 335

(194) Idem

(195) *Paisaje de Generaciones*. T. VIII, p. 657. (1944)

creadora. La dinámica social se da a través de la generación, pero a menudo a través de la perturbación de un hombre solitario, el precursor, a veces mártir, o de un pequeño grupo.

Hay algunos miembros de una generación que advienen al poder antes que su generación, son cabezas de puente que ayudan a volcar la opinión pública hacia los *usos* que proponen. Ser tolerados por la generación que está en el Poder, es su hazaña.

La labor de quien innova se comprende en toda su amplitud. Llena de grandes dificultades tropieza con un grado de coerción directamente proporcional a la originalidad de su intento. El derecho no sólo garantiza ciertos medios de acción del Estado sino el orden total de la sociedad al ser expresión de los usos vigentes. Por eso esta dinámica se hace plenamente al plasmarse en leyes o en nuevas interpretaciones de viejos preceptos jurídicos.

La gran ventaja que conlleva el conocer el funcionamiento de la realidad social, consiste en establecer un margen adecuado para la innovación que debe repercutir, en una dosis de protección al individuo y a las minorías.

CONCLUSIONES

La concepción que tiene Ortega del Derecho es sociológica y las características fundamentales de su sociología reaparecen, como es lógico, en su reflexión sobre el derecho y en la concepción que ofrece del mismo. Entre ellas conviene destacar el carácter estático que traslucen, al igual que todo lo social, los aspectos coercitivos y básicamente irracionales que dominan el Derecho. Ciertamente, algunos aspectos del Derecho pueden vivirse, cuando se trata de individuos que reflexionan sobre la juridicidad de los actos, como dotados de sentido y pueden provocar en ellos una adhesión voluntaria a la norma. Esta actitud excepcional, sin embargo, no lo explica ni siquiera aproximadamente. Vive el Derecho de la imposición abstracta e impersonal cuyo sentido sólo se aclara en ocasiones señaladas, gracias a un proceso intelectual de restitución del sentido, supuesto o real, que explica su origen, su razón de ser.

Por esto el Derecho se nos presenta en el pensamiento de Ortega como una categoría formal de contenido variable. El aspecto estático, el permanente, es el definitorio del Derecho, de todo Derecho, y se disuelve en la idea de *uso* social, del que obtiene sus rasgos sobresalientes. Como se ve, la índole formal del Derecho no lo aparta de la realidad sociológica sino que es precisamente la que lo identifica con esa realidad que también tiene un carácter formal preponderante.

El contenido del Derecho, los valores históricos que realiza, se dan a través de creencias que constituyen la visión del mundo en su articulación fundamental, en cada momento de la historia. Las creencias son también usos, en cuanto son vividas sin hacerse cuestión de ellas, es decir, arracionalmente. Son obligatorias. Aunque sólo aparece su obligatoriedad cuando entran en crisis, puesto que su fuerza es tan radical que mientras tengan vigencia propia, no se incumplen. Son impersonales pues no tienen sujetos que las produzcan, o resulta irrelevante para la eficacia de su vigencia. Son usos que dan contenido a usos, que hacen aparecer y desaparecer usos puesto que fundamentan toda la arquitectura de la mentalidad dominante históricamente.

Así como la dinámica social se da gracias a la erosión que sufre lo social consolidado (usos vigentes) por la acción de lo antisocial (conducta humana, individualizada) la dinámica jurídica ocurre porque se hace presente la conducta antijurídica. Lo que no es

Derecho, incluso lo que niega los contenidos del Derecho vigente, puede llegar a consolidarse como tal. En cierto modo el Derecho se constituye gracias a sus violaciones, por lo menos a las violaciones del contenido de sus normas. Ciertamente, hay procesos de innovación jurídica que no suponen una violación del Derecho vigente sino la inauguración de un nuevo campo de intereses jurídicos. Supone esto, a menudo, una desatención de intereses jurídicamente tutelados hasta ese momento. Podemos decir que las normas pasan, pero el Derecho permanece.

También hay que reconocer que algunos valores se realizan de manera continua y es poco probable que entren en crisis en un lapso considerable. Esto nos muestra que el ritmo de variación de las normas no es idéntico, no es uniforme.

Lo anterior no debe hacernos perder de vista el hecho de que existen cambios jurídicos del Derecho que no pueden ser calificados de violación, en el mismo sentido en que se dice esta expresión cuando se refiere a la desaparición de las leyes por des-uso o por abuso. En su lucha por reducir al mínimo las violaciones del Derecho la sociedad ha terminado por crear usos que rijen la modificación de las leyes. Son los procedimientos formales de creación del Derecho. Sin embargo, esta legitimación estática del movimiento, este reconocimiento del cambio social, conoce muchos límites. Por eso la evolución significativa sólo puede realizarse lentamente, salvo que se recurra a medios de violencia extrema.

Una nueva ley, aprobada por los procedimientos normales, puede significar el reconocimiento de un cambio en los usos sociales no jurídicos efectuado de previo. Pero también puede significar una modificación, apoyada en usos legales, que por su contenido lesiona usos sociales consagrados. El procedimiento legítimo reduce la reacción espontánea de la sociedad que tiende a conservar sus normas.

La tensión entre lo social y lo antisocial es la clave que explica los rasgos esenciales de la vida colectiva. Esta tensión es mucho más significativa que la que se da entre minoría selecta y masa, corrientemente destacada como el aspecto fundamental de la vida social y que resulta menos significativa si se ve desde la perspectiva del pensamiento sociológico maduro del autor. Esa tensión entre lo social y lo antisocial no es otra cosa que la intervención de las potencias creadoras del individuo en la realidad social estática e impositiva. Como se diría hoy, es la modificación que incesantemente tratan de introducir los individuos en "lo establecido" que como todo lo social es la instancia que se exhibe como legítima, la instancia que apoya nuestros actos cuando se conforman con su norma. Cambiarlo todo, cambiar las creencias, los usos, en tiempo breve sólo puede hacerse violentamente, por medio de la revolución y toda revolución, a su vez, está llamada a constituirse en lo estático. Incluso la revolución se plasma a través del Derecho.

Es imposible separar el tema del Derecho, como ha quedado demostrado de manera insistente, del resto de lo social. El derecho no existe por sí mismo sino que se apoya en los complementos extra-legales de lo jurídico. La realidad jurídica opera en conjunto con todo lo social y el Estado y el Poder no son sino otros aspectos de lo social. De aquí que sea imposible analizar uno sin analizar los otros. Bien podría decirse que en la realidad estatal se relativiza al Derecho aunque el Derecho rebasa esa realidad estatal que no es sino una articulación de usos fuertes que opera a través del Derecho.

Como conclusión debemos reiterar la eficacia del método de enfoque del pensamiento orteguiano que nos hemos propuesto. Este trabajo, según nos parece, muestra de manera clara, las ventajas de examinar la obra sociológica y de interpretación jurídica, desde los escritos del autor posteriores al año 1934. El sentido que adquiere la totalidad del pensamiento del autor desde esta perspectiva confirma su coherencia y muestra, a la vez, como su obra posee dinamismo suficiente como para no haberse detenido anticipadamente.

HEIDEGGER: EL FILÓSOFO DEL "DASEIN"

José Alberto Soto Badilla

Martín Heidegger, filósofo alemán nacido en Messkirch en 1889 y primera figura del existencialismo contemporáneo, buscador incansable del ser en la temporalidad histórica, falleció en su ciudad natal el 26 de mayo de 1976. Heidegger no nació filósofo, se hizo filósofo, como le gustaría decir a Platón; su gran pasión fue la búsqueda del fundamento del ser desde una perspectiva fenomenológica y aquí se encuentra la gran influencia de Husserl sobre su pensamiento, a quien dedica su obra principal *El Ser y el Tiempo* (*Sein und Zeit*, 1929). Maestro suyo fue también Rickert. Heidegger enseñó en Marburg (1923–1929). En 1929 viajó a Freiburg, de donde fue llamado para hacerse cargo de la cátedra de Husserl. Las condiciones políticas de la época lo vincularon con el partido social nacionalista alemán, esto le permitió alcanzar la rectoría universitaria, pero nunca llegó a ser considerado como el filósofo nacional del Tercer Reich; pasó la guerra, casi desapercibido, en su universidad y no sirvió de propagandista del régimen. Este período fue de relativa productividad. Después de la guerra permaneció alejado de la enseñanza por algunos años, hasta que en 1950 el gobierno de Baden–Württemberg lo reintegró a la Universidad de Freiburg; ahí enseñó dos años, retirándose después a su morada en la *Selva Negra*.

Anterior a *El Ser y el Tiempo* había publicado tres estudios: *La doctrina del juicio en el psicologismo* (1914); *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* (1916); *El concepto del tiempo en la ciencia histórica* (1916). Entre sus obras fundamentales podemos también citar: *De la esencia del fundamento* (1929); *Kant y el problema de la Metafísica* (1929); *¿Qué cosa es metafísica?* (1929); *Hölderlin y la esencia de la poesía* (1936); *La doctrina platónica de la verdad* (1942); *De la esencia de la verdad* (1943); *Cartas sobre el Humanismo* (1947); *Holzwege* (1950); *Identidad e indiferencia* (1957); *Nietzsche*, 2 vol., (1961); *Las tesis de Kant sobre el ser* (1962); *La técnica y la vuelta* (*Die Technik und die Kehre*, 1962); *El nihilismo europeo* (1967).

El propósito de la filosofía de Heidegger es la de constituir una ontología, una doctrina del ser, que incluya todas las condiciones y las determinaciones necesarias para su fundación absoluta. Tal doctrina no puede ocuparse ciegamente del ser, olvidando las condiciones en las cuales el ser es buscado, interrogado y encontrado.

La ontología tradicional que, según Heidegger, realiza ese intento no alcanza el ser sino más bien los entes o sus caracteres más generales y abstractos. Por consiguiente, una auténtica ontología debe fundarse sobre todas las condiciones que la hacen posible; y debe, pues, tener en cuenta no sólo el ser al cual la investigación tiende, sino también la situación por la cual la investigación mueve o en la cual se mueve. Es decir, no es posible preguntarse sobre ¿qué es el ser?, si no se pregunta en una situación determinada; y ya que tal situación condiciona no sólo la pregunta sino también cada posible respuesta, tomarla en consideración forma parte esencial de la pregunta y, por esto, de la ontología;

de aquí que Heidegger distinga en cada pregunta: a) lo que se pregunta; b) a quién se pregunta; c) lo que se encuentra en la pregunta. En cuanto a la pregunta con respecto al ser, lo que se pregunta es el *ser* mismo; a quién se interroga es al *existente*, ya que el ser es siempre existente; y lo que se encuentra es el *sentido del ser*. De este modo, el primer problema de la ontología consiste en determinar cuál es el existente que debe ser interrogado, al cual se hace la pregunta misma sobre el ser. Ahora bien, esta pregunta es el modo de ser de un determinado existente (*Dasein: el ser-ahí*) que "somos siempre nosotros" puesto que tenemos esa posibilidad de preguntar que constituye el fundamento de la ontología, pues, solamente interrogando a este existente se puede buscar ¿qué es el ser? y encontrar su mismo fundamento. El modo de ser del *ser-ahí* (esto es, el hombre) es la existencia, por tanto, la analítica existencial es la determinación de la naturaleza misma del hombre y ella prepara la determinación del sentido del ser en general que es el término final de la ontología heideggeriana, que es, propiamente, el *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*) de la existencia humana y como ser en el mundo (finitud, mundanidad, temporalidad) es la nada del ser. El hombre —escribe Heidegger— es "el guardián del ser" pero también el hombre es "el centinela de la Nada".

La nada heideggeriana, según M.F. Sciacca (1), de la cual todo emerge y a la cual todo vuelve, es la trascendentalidad kantiano-idealista. Kant preocupado de elaborar una metodología de la ciencia, en la *Crítica de la Razón Pura* "espacializa" la actividad cognoscitiva del sujeto y hace de la subjetividad, como trascendentalidad, una especie de "espacio" de los fenómenos; Hegel, preocupado del problema de la historia, identifica lo trascendental con la temporalidad, al mismo tiempo hace de lo trascendental el sujeto trascendental, no ya la condición *a priori* de la experiencia, sino el principio metafísico de la experiencia misma y la identifica con el Tiempo. De este modo, el ser viene a resolverse en el "todo del devenir" y la metafísica del ser en su desarrollo dialéctico de la Idea, que *se hace*, se desarrolla y es, pues, historia, temporalidad. Desde aquí Heidegger comienza y extrae sus consecuencias al preguntarse ¿quién es el hombre (*Dasein*) en una concepción metafísica como la de Hegel? . Y es, precisamente aquí, donde pone su instancia existencial (siguiendo a Kierkegaard) en el hegelismo y hace explotar las síntesis y la síntesis suprema del dialectismo antinómico, atormentando el concepto de trascendentalidad hasta el punto que él "desvele" su "verdad", esto es, su Nada. El trascendental kantiano es válido en el mundo (sensible); la trascendentalidad hegeliana es la misma historicidad, por consiguiente, el *ser-en-el-mundo*, pero como el que se interroga sobre el ser es el hombre mismo, la ontología debe comenzar con la descripción de la existencia humana y termina, además, aquí, porque si el ser es el todo del devenir y es en su *hacerse* no existe Ser fuera del *hacerse*; basta entonces, detenerse en el *Dasein* y describirlo para poseer todo el ser que, si es la historia y el mundo, es la situación del existente, todo en el *ser-ahí*. De este modo, la instancia ontológica y la existencial coinciden: fuera del *Dasein* no hay ser. En esa fatigosa búsqueda del fundamento existencial: *Dasein*, queda también trazado como "proyecto" el immanentismo agnóstico del *hacerse* histórico heideggeriano, el que, cual "fundamento" de su pensar se extiende por toda su obra filosófica.

II

Importante para la ontología existencial es la reflexión que hace Heidegger sobre la esencia de la técnica, o sea, la pregunta por la técnica, a la cual quiero referirme, puesto que, el *Dasein* se hace en el mundo y realiza su *proyecto* también a través del desarrollo técnico, de él depende su progreso y, quizá también, su posible aniquilación histórica.

El poner en marcha la pregunta sobre la técnica tiene una especial importancia para

(1) Sciacca, M.F., *La Filosofía, oggi*, 1 vol., Marzorati, 1963, p.411 y ss.

Heidegger, pues, significa emprender el camino del pensar, apuntando interrogativamente a la técnica para desvelar al existente humano la esencia de la misma y para liberarlo de una adaptación superficial, pero peligrosa. No busca Heidegger cualquier respuesta a tal pregunta, sino, antes bien, la *responsabilidad "de" la técnica* a partir de la experiencia de su esencia. "Lo sorprendente es que, propiamente, la pregunta por la esencia de la técnica no dé con algún técnico, sino con la "verdad". La técnica es una forma de desocultamiento" (2).

La pregunta por la técnica no tiene como fin, en Heidegger, dar una respuesta conceptual, concretamente sobre algo y que dicha respuesta sea considerada clara y unívoca, p.e., en el lenguaje del habla cotidiana: la técnica es "esto" o "aquello". No se pretende añadir otras respuestas a las ya dadas o reemplazarlas, todo lo contrario, Heidegger "desea poner en marcha, en general y por primera vez, de modo originario, la pregunta por la técnica". No acepta, por supuesto, la equivocada opinión de que ya se está en relación con la esencia de la técnica por el mero hecho de estar en contacto con ella o de ejercerla como en el caso de un técnico. Quiere evitar, por tanto, que uno se conforme con la técnica en virtud de que ya existe de hecho, y quizá porque uno mismo no existiría sin ella, o que la eluda porque se tiene la idea de que amenaza la interioridad del hombre. Heidegger intenta solamente poner en marcha una reflexión que distinga entre la técnica y su esencia, esto es, entre un instrumental al servicio del obrar y pensar del que se cree disponer como algo, como una cosa "neutral" (cuya esencia consistiría en su neutral conveniencia para determinados fines y en la posibilidad de usarla para el bien o de abusar de ella para el mal) y aquello que la técnica es sin manifestarlo de otro modo. Lo que pretende, pues, Heidegger en su "poner en marcha la pregunta sobre la esencia de la técnica" es revelar al existente humano la esencia de la misma, para liberarlo de una adaptación superficial y peligrosa. Por tanto, la esencia de la técnica importa más de lo que comúnmente se admite, por esto, hay que preguntar originariamente por esa esencia. Pero esto no se logra mediante cualquier respuesta que no corresponda a la esencia, sino, únicamente, mediante la responsabilidad que asume el "llamado" que habla de la esencia de la técnica. Tanto la perezosa impotencia de la esclavitud en la técnica, como la orgullosa soberanía de un pretendido dominio sobre ella, pueden ser desenmascarados y superados sólo en virtud del avance de un preguntar más radical, basado en la responsabilidad.

Si alguna influencia de Martín Heidegger en Costa Rica quisiéramos señalar, no podría estar mejor representada que en el filósofo costarricense Teodoro Olarte, para quien la reflexión existencial del hombre es todo un proyecto antropológico que ocupa gran parte de la preocupación de su pensamiento filosófico y que parte del hombre como el ser conocido positivamente "frente a la vana esperanza de conocernos a la luz de un ser que desconocemos positivamente" (3); así pues, desde este mismo hombre, desde su esencia se intenta encontrar las determinaciones del hombre y para concebir la esencia del hombre es necesaria su propia historicidad. Los rasgos antropológicos heideggerianos se hacen patentes en Olarte: "El ser por el que se ha venido preguntando en la metafísica, es el ser del hombre —escribe—; el ser del hombre evoluciona y hace evolucionar; se hace y hace que haya más ser. La existencia humana esencializa su orbe cultural. Su vertiente hacia lo social es de valor necesario, pero subordinado a su ser "único", a su unicidad. Mi concepción se acerca más al Heidegger de *El ser y el tiempo* pero con fuerte influencia de

(2) Soto, J.A., *Responsabilidad y cambio histórico en Folia Humanística*, No.109, p.50; cfr. No.110, p.151 y ss. 1972.

(3) Olarte, T., *El ser y el Hombre*, Ed. Fernández-Arce, 1974, p.137. Cfr. Olarte, T., *Filosofía actual y humanismo*, Ed. Costa Rica, p. 55 y ss.

Whitehead" (4); y aun más, para Olarte, "la preocupación que por la metafísica alienta hoy en el filosofar, hay que atribuirla en grandísima parte a esta obra heideggeriana (*Sein und Zeit*), pues nadie puede desconocer que Heidegger logró sacar a la filosofía del callejón sin salida en que la tenían determinados sistema filosóficos monopolizantes... para implantarla frente a los auténticos horizontes metafísicos: los horizontes del ser".

En Olarte también se da una reflexión sobre la técnica, que queda enunciada al final de su libro *El ser y el hombre*, en la medida en que ella contribuye a la construcción radical de la existencia con sentido y, de aquí, su confianza racional en el trabajo humano: "Por la técnica, que hoy no sólo prolonga el poder de la mano, sino también el poder de la inteligencia, el hombre crea el ser y su propio ser. La técnica ha hecho posible la gran presencia universal del hombre concreto" (5).

Volvamos al concepto que nos ocupa. El alcance del *Dasein* ha sido y es motivo de reflexión crítica en el pensamiento filosófico actual. Concretamente, nos referimos al "hecho ontológico" heideggeriano planteado en la afirmación de que fuera del *Dasein* no hay ser. Puesto así el problema, se nos sitúa en una única perspectiva, que trae como consecuencia inmediata un hombre arrojado en un mundo, donde existe y realiza sus proyectos siendo acompañado de su propia soledad histórica, de sus eventuales valores relativos y donde, quizá, la aniquilación parcial o total lo atormentan inútilmente, y así, se nos coloca ante el velo sutil del nihilismo.

La analítica existencial heideggeriana no tomó en cuenta (y posiblemente no tenía por qué) la autoconciencia y el espíritu, que son, precisamente, los elementos (valga el término) que han ido enriqueciendo la reflexión antropológica y han contribuido a situar al hombre en una dimensión metafísica e histórica integral, donde el *ser-ahí*, en cuanto persona, no es reducido a lo inmanente de la cotidianidad ni de la historicidad.

Esta claro, que Heidegger intenta superar el racionalismo moderno que culmina en el nihilismo nietzscheano y quiere colocarse más allá de Hegel y de Nietzsche, pero su propósito queda anclado todavía en la nada: "Heidegger emprende la revelación y demolición del Nihilismo: donde revelarlo como tal era ya demolerlo. Mientras de él inconscientemente, es prisionero" (6). Ciertamente, Heidegger nos ha dado una concepción de "un mundo que es ya del ser y es todavía de la nada". En este laberinto ontológico queda puesto de manifiesto la fatiga del Occidente, su concluir en la nada y su tentativo de volverse a captar en el ser como su destino "epocal", pero que, propiamente por eso, podría consumirse con su propia época.

(4) Láscaris, C., *Desarrollo de las Ideas en Costa Rica*, Ed. Costa Rica, 2da. edición, 1975, p. 308 y ss.

(5) Olarte, T., *El Ser y el Hombre*, p. 224.

(6) Colombo, A., *Heidegger Il Mulino*, Bologna, 1964, p.81. Cfr. Battaglia, F., *Heidegger e la filosofia dei valori*, Il Mulino, Bologna, 1967.

HEIDEGGER: UN AYER PARA LA HISTORIA

Luis Lara

Con la muerte de Martin Heidegger, ocurrida recientemente desaparece uno de los filósofos más eximios de nuestro siglo y uno de los más grandes de la historia de la filosofía si consideramos su misteriosa fuerza creadora, su incesante aportación de ideas y rumbos nuevos al saber universal. Su relativa celebridad, sin embargo, nunca ha trascendido el gran público y, quizá, su nombre hubiera permanecido oculto si Sartre, con su prestigio como novelista y dramaturgo y su desprestigio como politicastro de la onírica izquierda —no hubiera contribuido de modo decisivo a su popularidad como progenitor del existencialismo. En todo caso su fama es limitada y sus obras poco leídas por quienes no poseen un especial y especialista interés por los asuntos de la Filosofía. Las razones son varias y contundentes. Desde su primera gran obra —*El ser y el tiempo* Heidegger nos lanza a un mundo de ideas, imágenes y temas que, no obstante estar arraigadas en la entraña misma del ser del hombre, nos resultan inaccesibles y apabullantes bajo el nuevo ángulo formal que los contempla. Y ya en esa obra gigante se muestra cogido por la nostalgia del *ser originario*, ser de los entes concretos, las cosas reales.

Esta nostalgia se irá paulatinamente convirtiendo en una obsesión ontológica que arrastra su espíritu hacia el origen mismo de la filosofía presocrática (véase su obra *Vom Wesen der Wahrheit* —Sobre la esencia de la verdad) hacia los básicos cauces parmenidianos de la ontología (véase su obra *Vom Wesen des Grundes* —Sobre la esencia del fundamento), con lo cual se enfrenta a los factores constitutivos de todo principio originario, concreción básica de donde han de surgir en un milagroso hacer, las cosas; hacia el origen del pensamiento ontológico que es condición de posibilidad de toda geometría (véase *Zur Seinsfrage* —Hacia la cuestión del ser); va al encuentro de las vías dispersas por donde la realidad eternamente teje sus cauces conducentes al origen único y universal de las cosas (véase *Holzwege* — Caminos del bosque), en una búsqueda dramática de la experiencia prístina, la consigna apocalíptica, la designación y stampa primordial de lo real en las estrías iniciales de la conciencia, técnica o científica, espiritual o material, artística o religiosa. Toda la obra de Heidegger es una infatigable búsqueda del primer orden y esta es la meta y la causa eficiente de toda su doctrina asistemática: plantear la cuestión del ser a un nivel radical anterior a la concatenación de olvidos en que consiste la historia de la filosofía. La necesidad teórica de la filosofía de nuestro tiempo estriba en hacer más explícita y reflexiva la pregunta por el ser a través de un nuevo planteamiento de exégesis y desarrollo que vitalicen un proceso de auténtica recuperación de la visión del ser. El primer epígrafe de *Sein und Zeit* reza así: "Die Notwendigkeit einer ausdrücklichen Wiederholung der Frage nach dem Sein) (La necesidad de una explícita repetición de la pregunta por el ser). Y en la primera frase del célebre tratado enuncia y denuncia el olvido que corroe la fuerza racional de la filosofía moderna. "Hoy —dice Heidegger— la mencionada pregunta ha llegado al olvido, y quizá nuestra época se

adjudique la gestión de afirmar de nuevo la *Metafísica*". (Die gennante Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unsere Zeit sich als Fortschritt anechnet, die *Metaphysich* wieder zu bejahem).

Heidegger consagra toda su vida intelectual a emprender esa hazafia obligatoria de su tiempo, para lo cual instala toda la sutileza analítica del método fenomenológico creado por su maestro Husserl en el único escenario verdadero de la realidad y la historia que es la conciencia cotidiana del hombre, ese hombre cualquiera que derrama su mediocridad y su autofelonia en la recua ominosa de instantes de su similar y tediosa existencia. La primera etapa de Heidegger —su célebre existencialismo— enfanga todas sus luces en la selva insondable de la conciencia fáctica, amenazada por miradas de estímulos externos e incongruentes y por esa inquietud disgregaria que emerge de la angustia cuando la conciencia se asoma a sí misma y sólo contempla el charco de su temporalidad evanescente. Por eso su ontología en este primer período no logra nunca su visión trascendental y roza de continuo los peligrosos, frágiles límites del psicologismo y la antropología naturalista. Es interesante observar como Heidegger parte de una previa concepción y visión del ser hacia la comprensión del hombre concreto en su fase de (Ser y tiempo) —y culmina en sus obras posteriores y de senectud en una visión del ser puro e indeterminado (recuerdo de Anaximandro) a través del hombre. Parece ser la consigna y el sino del genio encontrarse de regreso del camino de Damasco, al final de innumerables deslizamientos y disgresiones laberínticas. He aquí una gran enseñanza que nos brinda la analítica existencial: toda la existencia del hombre es un áspero encuentro con el mundo y una búsqueda del ser propio y originario a través de él. Si la juventud es un encuentro con las cosas externas la vejez es un glorioso diálogo consigo mismo y un adusto y sereno enfrentarse con la muerte, con esa suprema elegancia que es la tristeza y ese refinado desdén por lo efímero que caracteriza el genio desde su juventud y salva en su vejez al hombre mediocre. Sólo la soledad creadora nos resarce de la incomprensión cotidiana en la cual se teje de instantes inconexos nuestra singular defunción y nos enfrenta con máxima dignidad a nuestro verdadero ser más allá de todo ser y no ser, de todo bien y todo mal. "El cotidiano ser para la muerte —dice Heidegger—, como decandente, es una permanente fuga ante sí mismo" (Das alltägliche Sein zum Tode ist als verfallendes eine ständige Flucht von Ihm). Entiéndase bien que es una huida no ante el sí mismo propio— que sólo surge en la madurez del espíritu o en la genialidad— sino huida ante la bochomosa opacidad que cubre el ser auténtico en el fondo de la angustia. "No es la muerte —ha dicho José Camón Aznar, uno de los grandes humanistas de la España contemporánea la que lleva como su nuncio la angustia, sino al revés, la vida impasible y terca, pero sin esperanza" ("El ser en el espíritu", pág.240). El existencialismo es un análisis ontológico de la relación vital, fáctica, efectiva de la trascendencia conciencia) y la objetividad inmediata. Se concibe y se analiza la existencia como una liberación o salidad de la trafagosidad, perdición, alienación del espíritu en su ahí local, accidental. Es una proyección de posibilidades o vertientes energéticas de la imaginación como retorno desde el exterior de la facticidad, esto es, desde la yacencia habitual (Geworfenheit), monótona, repetida, estereotipada y carente de sentido. El hombre se diferencia del animal en que además de tener vida tiene biografía, es capaz de escribir su vida en un plano profundo de su espíritu donde su memoria realiza el eterno milagro de la "anamnesis", (recordemos un momento a Platón aunque sólo sea porque también está muerto). La vida humana verdadera, esa que se va escribiendo con signos insensibles y con verbos silentes, vence con su torbellino de potencialidades el ahí de sí misma suprimiendo la inmediatez (presencia espacial y visual, rígido nicho de sus furias y muertes sucesivas) en virtud de nuevas realidades que percibe o postula. Pero este vencimiento de la corporeidad que ciñe el espacio vital humano es sólo provisional. Esa irradiación hacia nuevas circunstancias, nuevos aspectos, conduce siempre a otras y es un obsesivo cúmulo de apariencias, de presencias acuciantes. El anhelo de apropiarse sin trámite (sin espacio ni tiempo) las

lejanías engendra mayores lejanías respecto al yo propio y predestinado. Ese imperio de la pupila y de su correlato, la luminosidad, externa de lo real, sólo conduce al placer de los ojos. La supresión de lo sensible y presente, áspero o hirviente debe forjarla con su imaginación pura. Forjando lo supra-espacial y temporal suprime el espíritu la lentitud, separación, muerte de las cosas y de sí mismo. Es entonces cuando se instala en la vía del ser, ruta de intimidad originaria donde el hombre deja de ser tirano, dueño, señor y esclavo de los entes (las cosas) y pasa a ser, bajo el lujo supremo de la humildad y el refinamiento espiritual, "el pastor del ser" "el hombre es el pastor del ser", nos dice en la "Carta sobre el humanismo", (*Der Mensch ist der Hirt des Seins*). Nos recuerda la sublime alegoría de la vida que nos ofrece Cervantes en el Quijote, cuando en sus últimos capítulos nos cuenta la enternecedora decisión de consagrar la última etapa de la vida de sus personajes a la soledad del campo, al pastoreo, lejos de los hombres, sus crueles intrigas, sus fatuos rumores, en amplia ruta hacia la dignidad suprema de la modestia y el callado diálogo consigo que nos presenta la muerte no como una humillante amenaza sino como una gloriosa opción a la verdad de la vida. Y el hombre, colmado ya de independencia espiritual, irradiando madurez y plenitud, "vecino del ser (*Der Mensch ist der Nachbar des Seins*), puede emitir las voces silentes del verbo. Nos dice Heidegger, con una frase que es por sí sola su gran herencia al futuro de la filosofía: "Es que el pensamiento brinda en su decir al lenguaje solamente la inexpresada palabra del ser (*Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins zur Sprache*). Toda la obra de Heidegger integra una inmensa sinfonía de voces originarias de ese lenguaje universal que ahora, con motivo de su muerte corporal, nos suscita una cierta pausa sidérea que promueve en su homenaje el insensible tono de la forma primordial en el cortejo de la idea.

UN HEIDEGGER REDIVIVO

Rafael A. Herra

Un autor italiano de orientación idealista quiso conmemorar el octogésimo aniversario de Heidegger y dijo: Heidegger ha vivido demasiado. La expresión fue irritante. Retomarla hoy, sin embargo, implicaría arrancarle una lectura nueva y significativa y vincularla a cierta sedición antifilosófica de nuestro tiempo, o bien a lo que se podría señalar como un punto sensible en la crisis de sobrevivencia de la filosofía contemporánea. ¿Pero no marcaba igualmente aquella expresión un esfuerzo por hacer evidente la pseudoinacción de un pensamiento inacabado? ¿No era, en el fondo, un ataque al irracionalismo que espiritualmente había avicinado a Heidegger a los hechos y a la ideología de su tiempo?

Al cabo de un período de carácter escolástico, bajo la influencia metodológica de Husserl, Heidegger se inició en la ontología y permaneció en ella durante todo el resto de su producción intelectual. El por qué de ese planteamiento obsesivo a lo largo de una obra densa y prolija pareciera ser la razón de su crisis. Su filosofía comienza con una pregunta y culmina con cierto estilo de reflexión que anuncia el fin de la filosofía y el comienzo de la época del pensamiento. ¿Qué sentido tiene esto? ¿Qué significa ese estilo profético, poético, casi místico, cargado de anuncios sin carga semántica, centrado en una pregunta que no acaba de contestar? No es coincidencia que sus trabajos poético—proféticos se sitúen en el período posterior a la *Carta sobre el humanismo*, escrita durante la segunda guerra mundial. Y tampoco es simple coincidencia, aunque parezca extraño, que esos trabajos se entremezclen con sus meditaciones referentes a una filosofía de la técnica. ¿Heidegger, filósofo del ser, filósofo de la técnica? En realidad Heidegger, antipositivista, a partir de la escolástica y de Husserl, es un filósofo de lo concreto, un filósofo de las cosas, de lo que está a la mano, y no sólo de los constituyentes de la existencia humana. Desde esta perspectiva se entiende por qué siempre su obra pensante se esfuerza por presentar una realidad ontológica *fuera* de la mano del hombre, fuera de la historia, dependiente de la irradiación trascendente de lo que llama el ser. Semejante propósito no es extemporáneo; más bien es deudor de cierta tradición muy clara que quiere ver la realidad construida desde un principio, el cual, naturalmente según el punto de partida aristotélico de la lógica formal, es inasible, pues nada es más genérico que él para contenerlo específicamente. En un estudio de 1949 sobre las publicaciones de Heidegger del año 1947 (*Sinn und Form*, 3, Potsdam, p.40) recuerda G. Lukács la afirmación de Goldmann en su libro sobre Kant en el sentido de que *Ser y tiempo* contiene una polémica implícita contra el concepto de fetichismo. En este contexto Heidegger explicaría el fetichismo de las cosas como algo derivado, no de la existencia humana, ni de su condición, ni de su trabajo, ni de su ser—con, sino del ser. La teoría interpola aquí un principio onto—teológico, en otras palabras, religioso. Conceptos como éste, que hay más, no hacen otra cosa que expresar la actualidad polémica de Heidegger, en cuya obra tanto

los neopositivistas como su discípulo Marcuse, Sartre, los filósofos de la revista Praxis, Lukács, Adorno, ciertas escuelas de teología, etc., se rompieron la cabeza en una querella cuya fecundidad está todavía por evaluar y cuyo contexto no es solamente filosófico.

¿Cuál es, entonces, el campo crítico de este filósofo que pareciera haber vivido demasiado? En un libro del filósofo francés F. Chatelet, *La philosophie des professeurs*, que el lector costarricense podrá encontrar reseñado en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (36, 1975, p.166) se descubre un hecho que comienza a ser objeto ya de una numerosa bibliografía: las sociedades contemporáneas tienden a caracterizarse por asumir formas de organización tecnocrática que, entre muchos otros efectos, quieren desplazar al filósofo de su función sancionadora, de su intención de totalizador teórico. El Heidegger filósofo de la técnica sería el filósofo de su propia crisis. Pareciera que en esta época de cibernéticos y organizadores, en la que el filósofo ve su campo de reflexión asediado por el psicólogo, por el científico social, por el epistemólogo científico—natural o formal—lógico neopositivista, y por otros más, su tarea se convierte en la del profeta oscuro, aislado, sin tiempo y verbalista, poseído por el demonio del ser como “destino” que sólo es tangible bajo el aspecto de técnica en el mundo y, en la conciencia, como iluminación particular. La técnica, concebida así, aparece como el principio independiente que mueve a la historia humana, como un irracional actuante.

Sustentar lo irracional como principio de todas las cosas sobrevive a Heidegger. Más que un haber vivido demasiado —para retomar el título del estudio de *Sinn und Form*— lo que hoy queda es un Heidegger redivivus.