

EL CONCEPTO DE ACCION SOCIAL SEGUN ORTEGA. (Crítica de la fundamentación weberiana de la sociología)

Antonio Benítez López
Universidad Complutense. Madrid.

En *El hombre y la gente* hace Ortega la siguiente afirmación:

«y esto ha acontecido a la mayor parte de los sociólogos, los cuales no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual, con lo que parezco anticipar que llamar a esto último 'relación social', como hemos hecho hasta ahora siguiendo el uso vulgar del vocablo y acomodándose precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente, Max Weber, era puro error. Tenemos ahora que aprender de nuevo —y esta vez claramente— qué es lo social.»¹

En estas frases se nos dice que entre la acción individual y la acción social existe una tercera clase, que corresponde a la relación denominada 'inter-individual'. Por esto mismo es erróneo llamar 'relación social' tanto a las relaciones inter-individuales como a las sociales *stricto sensu*. Quien así hace, comete un error de concepto. Este fue el caso de Weber. El objetivo al que apunta Ortega es, pues, obtener un concepto estricto de acción social.

¿Por qué? Porque sólo dicho concepto representaría una respuesta adecuada a su planteamiento inicial: '¿cuáles son los fenómenos sociales elementales?'.² A mi juicio, este planteamiento es una revisión del principio fundamental de la sociología comprensiva, que puede describirse así: «El principio (reducir el 'mundo del espíritu objetivo' a la conducta del individuo) nunca

¹ ORTEGA, J. *El hombre y la gente*. In *Obras completas*, vol. VII, 1969 (3. ed.). Pág. 203. (En lo sucesivo citado como HG).

² HG, pp. 73-82.

antes fue puesto en práctica tan radicalmente como en la definición de Max Weber de la sociología comprensiva; ésta, en cuanto ciencia, tiene como objetivo último la interpretación del sentido *subjetivo* (i. e., el mentado por el o los actores) de las formas sociales de conducta». ³

El objetivo de este trabajo es estudiar el concepto estricto de acción social que Ortega propone. Para ello, lo he dividido en cuatro partes. En la primera considero la concepción de la acción; en la segunda, la relación social; a continuación las ideas de convivencia y mundo social; y por último, el concepto de acción social. En cada una de ellas expongo las ideas de Weber —apoyándome siempre en la interpretación de Alfred Schütz— y las de Ortega; las comparo y señalo coincidencias, diferencias y complementariedad.

I. LA CONCEPCION DE LA ACCION

El concepto weberiano de acción social remite al de acción individual. ¿Por qué? Porque la acción social es «una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo». ⁴ ¿Qué es ese sentido mentado referido a la conducta de otros? Es el sentido subjetivo que el sujeto de una conducta asocia con ella.

En la definición de acción individual de Weber lo único claro es, quizá, lo que debemos entender por conducta (*Verhalten*): cualquier hacer, ya sea realizar movimientos corporales ya sea 'pensar' (p. e., pasear o intentar resolver un problema matemático); cualquier omitir (p. e., dejar de decir lo que nos ha parecido algo); cualquier 'pasarnos' algo (p. e., que nos toque la lotería). ⁵ Lo que constituye al hacer positivo o ejecutivo, al omitir o al pasarnos algo en acción, y no en *mera* conducta, es, según Weber, que el sujeto asocie con ello un sentido subjetivo. Mera conducta será, pues, todo aquello con que no asociamos un sentido *subjetivo*. No obstante, ¿es claro qué es sentido o qué es sentido subjetivo o qué es asociar?

Alfred Schütz, desde su primera obra, intentó aclarar, precisar y fundamentar estas ideas de Weber. A mi juicio, su ensayo tuvo éxito.

³ SCHÜTZ, A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Suhrkamp, 1974 (3 ed.). Pág. 14. (En lo sucesivo citado como *Aufbau*).

⁴ WEBER, M. *Economía y Sociedad*. Trad. esp. de Echevarría, Roura, G^a Máñez, Imaz y Ferrater. F.C.E., 1969 (1^a reimp.). Pág. 5. (En lo sucesivo citado como *ES*).

⁵ El alemán dice '*Dulden*'. Los traductores han escrito 'permitir'. Yo creo que la idea orteguiana del 'pasarnos algo' traduce mejor la idea de Weber.

La primera cuestión que se plantó Schütz fue ¿qué es el sentido? En el lenguaje corriente hablamos de que una acción tiene o no sentido. ¿A qué se refiere ese sentido? Digo primero lo que no es para Schütz: sentido no es lo mismo que significado. P. e., si le digo a un vendedor que no necesito lo que me ofrece, mi hacer es ese decir. Decir cuyo significado puede reproducir cualquiera que emita dicha frase. Pero con ese decir yo pretendo algo; acaso que se vaya y me deje en paz. Mi decir tiene el sentido de 'le diré X para que se vaya y me deje tranquilo'. Este sentido es con el que doto o el que asocio a mi decir. No son lo mismo, pues, sentido y significado.

Para explicar ese 'asociar un sentido' a la conducta propia, recurrió Schütz a ideas de Husserl y Bergson. Lo curioso de su planteamiento es que no da respuesta, a pesar de su complejidad técnica, a algo elemental: qué es *simpliciter* el sentido.

A este respecto, Ortega ha brindado una sugerencia que considero valiosísima: en todo hacer se hace algo. La pregunta correspondiente sería '¿qué es lo hecho?'.⁶ Pues bien, la respuesta a esta pregunta nos entregaría el sentido de la acción. Mas la pregunta 'qué es lo hecho' es formalmente semejante a la pregunta 'qué es esto'. En la tradición filosófica, la pregunta 'qué es' suele estar dirigida a la esencia de algo. Pero también en esa tradición hay un *sentido menor* del 'qué es': no apunta a la esencia *stricto sensu*, sino al conjunto de notas que acotan algo y permiten diferenciarlo de cualquier otra cosa, con independencia de la función que dicho conjunto de notas pueda tener en su estructura ontológica.⁷ Algo parecido sucede con los entes de ficción en las filosofías que defienden la intencionalidad de la conciencia. A mi juicio, esta interpretación mínima del *qué es* está a la base de la teoría husserliana de la esencia;⁸ y a esto es a lo que Ortega llama '*consistencia*'.⁹

Por tanto, decir que el hacer humano tiene un sentido es lo mismo que decir que tiene un qué, una consistencia. Y esto me parece correcto aunque pueda afirmarse que son muy diferentes la consistencia de una acción y la de otra cosa.

Ahora bien, si el sentido de un hacer es la consistencia de éste, su qué, es fácil entender el uso sinónimo que se hace de sentido y significado respecto a la acción. En efecto, si todo hacer tiene su qué, todo hacer es *eo ipso* inteli-

⁶ *Apuntes sobre el pensamiento. In Obras completas*, vol. V, 1970 (7 ed.). Págs. 526.

⁷ Véase, p. e., S. TOMAS *De ente et essentia*, caps. 1 y 6.

⁸ HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. M. Nijhoff, 1976. Libro Iº, Parte Iª, Cap. Iº.

⁹ *Idea de principio en Leibniz. In Obras completas*, vol. VIII, 1965 (2. ed.). Pág. 232, n.2. *La razón histórica* (Lisboa, 1944). *In Obras completas*, vol. XII, 1983, pp. 259-60.

ble. Lo inteligido es el qué. De ahí que la consistencia de una acción sea algo de índole inteligible. Mas como el significado de cualquier expresión es igualmente algo inteligible —y sólo en cuanto inteligida una expresión es tal y no mero ruido—, y toda intelección es más o menos expresable, puede pensarse que todo lo inteligible tiene igual *textura* que el significado de una expresión.

Creo que lo dicho es lo mínimo que sobre el sentido se puede decir. Cuestiones distintas son: la estructura de sentido de una acción y el origen o génesis del sentido de una acción.

La cuestión siguiente que nos hemos de plantear es ¿qué hay que entender por 'asociar un sentido con el propio hacer'? Según Schütz, conducta y acción son las clases cuya conjunción abarca todo el hacer. En la acción, distingue entre acción ejecutada y proyectada. Tan sólo la acción ejecutada es efectiva acción, merece este nombre. La acción proyectada no es acción, sino proyecto, pensamiento. ¿Por qué la distinción?

Toda acción ejecutada tiene un sentido. Este sentido o consistencia remite al proyecto de acción: la realización de una acción es o logro o malogro o cualquiera de los grados intermedios entre ambos *de un proyecto*. La respuesta correcta a '¿qué es lo hecho?' exige remitirse al proyecto inicial. El proyecto, por tanto, no es la acción. Pero el sentido de toda acción tiene un proyecto a su base. Acción, en consecuencia, es todo hacer cuyo sentido está fundamentado en un plan previo. A diferencia de la acción, la conducta es hacer que carece de proyecto.¹⁰

Esta misma idea de acción está en Ortega:

«Vimos que *acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres: eso es lo infrahumano, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento.»¹¹

En la definición weberiana de acción hay más: el sentido asociado ha de ser subjetivo. El sentido subjetivo se opone al objetivo. Esta oposición puede ser malentendida. No se trata de la diferencia existente entre la comprensión que el actor tiene de su propio hacer y la comprensión que del mismo hacer tendría un espectador. Esta diferencia es real, pero no es de sentido sino de comprensión.

Una acción puede tener tanto sentido subjetivo como objetivo. Como he-

¹⁰ En los trabajos posteriores a *Aufbau* aparece casi siempre esta definición. P. e., «Sobre las realidades múltiples», in *El problema de la realidad social*. Amorrotu, 1974, pág. 200. (*The Problem of Social Reality*. M. Nijhoff, 1973, pp. 211).

¹¹ *HG*, p. 92.

mos visto, el sentido de una acción remite al proyecto. Por tanto, la diferencia que estudiamos dependerá también del proyecto.

Veamos unos ejemplos. Alguien quiere ir a estudiar a una universidad extranjera. Para alcanzar ese fin, tiene que realizar ciertas gestiones, papeleos, etc. Toda la serie de actos que le pueden conducir a lograr ese fin adquieren su sentido por referencia a éste. Ahora bien, este fin surge en la vida de esa persona 'por sus pasos contados'. Su vida, su biografía personal le empuja en un determinado momento a intentar estudiar en esa universidad.

A diferencia de este caso, podemos analizar otro ejemplo. Cada día saludamos a un montón de gente. Muchas de estas personas son amigos nuestros. Con ellos tenemos cierta intimidad. A pesar de esto, nos saludamos; es decir, realizamos algo cuyo fin y consistencia nos es ajeno. No es una necesidad impuesta por nuestra biografía, ni tampoco por el trato común. Lo hacemos, sí; pero no lo planeamos en base a nuestra trayectoria vital.

En el primer ejemplo, el sentido de la acción es *subjetivo*. En el segundo, *objetivo*. Cuando el proyecto de acción surge y responde a la trayectoria vital del sujeto; cuando el fin proyectado es respuesta a una situación en que el sujeto se encuentra en el desarrollo de una faceta de su vida, entonces el sentido de la acción es subjetivo. Más precisamente: al planear una acción contamos con varias opciones; estas opciones, para ser efectivas alternativas entre las que elegir, han de ser posibles, factibles para el sujeto. Ahora bien, algo es factible para mí cuando: 1º, está en mi mano realizarlo; 2º, representa un medio para desarrollar un proyecto más general o una faceta de mi vida. Pero, en toda situación, qué sea lo factible para mí es algo definido en función del actual desarrollo de mi plan general o de la faceta de que se trate. El pasado, pues, determina la zona de lo factible en cada situación. No obstante, 'el pasado' es una expresión imprecisa: del pasado nos quedan ciertas cosas, pero no el pasado mismo. Una de esas cosas es lo que suele llamarse 'experiencia de la vida'. Esta experiencia es conocimiento, pero conocimiento *sui generis*, aunque sólo sea porque no se adquiere por medio de un esfuerzo positivo. Diríase que es, más bien, poso, sedimento. Este conjunto de conocimientos tiene orden interno: se organiza en «campos de experiencia». En cada situación, y según sea el plan general o la faceta en cuestión imperante, se actualiza uno u otro de esos campos como conocimiento base del proyectar.¹²

En consecuencia, el sentido de una acción es *subjetivo* cuando el proyecto

¹² Schütz los llama '*Schemata der Erfahrung*'. Propongo el término 'campó' porque me parece que la organización de nuestra experiencia corre paralela a lo que Ortega llamó 'campos pragmáticos'.

reúne las características siguientes: 1º, ser respuesta a la situación en que se encuentra el sujeto; 2º, las alternativas entre las que el sujeto elige son opciones factibles para él; 3º, la zona de lo factible está definida por un campo de experiencia.

Ortega advirtió perfectamente las consecuencias de esta idea. Sólo la acción con sentido subjetivo es personal, pues sólo ella tiene *para mí* sentido, la entiendo. Y por esto, soy el sujeto *creador* de ella y soy *responsable*.¹³

Por contraposición, una acción tiene sentido *objetivo* cuando: 1º, lo hecho en ella no es respuesta a la situación; 2º, el sujeto no elige entre alternativas factibles; 3º, lo hecho no tiene a su base la experiencia del sujeto, sino un repertorio de conocimientos socialmente establecido.

Por último, tanto Weber como Schütz y Ortega coinciden en afirmar que en la vida individual –en la esfera del yo solitario– toda acción tiene *sentido subjetivo*.

II. LA RELACION SOCIAL

Como hemos visto más arriba, para Weber la acción social implica necesariamente referencia a otro. Mas:

«No toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social; sino sólo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros; un choque entre los ciclistas, p.e., es un simple suceso de igual carácter que un fenómeno natural. En cambio, aparecería ya una acción social en el intento de evitar el encuentro, o bien en la riña o consideraciones amistosas subsiguientes al encontronazo.»¹⁴

El estar dirigido a otro es, pues, condición primaria de cualquier acción social. Pero ese otro ha de ser otro hombre. Ahora bien, la idea de la acción individual nos sitúa en la esfera del yo solitario. En lo que Ortega llama 'mi vida'. Mas si esto es así, el otro hombre ha de ser el sujeto de una vida humana *que no es la mía*. Implica esto que el otro hombre y su vida me tengan que ser necesariamente cuestionables. No obstante, si llevamos a cabo una acción social, en el sentido que Weber da a este término, la problematicidad del otro y de su vida ha de estar resuelta de alguna manera.

Ahora bien, la problematicidad del otro se debe a que la idea de una relación 'social' entraña el problema de intersubjetividad. Sin embargo, Weber

¹³ HG, p. 75.

¹⁴ ES, p. 14.

no se planteó este problema. ¿Por qué? Porque para Weber la vida social se lleva a cabo en lo que Husserl denominó «actitud natural». ¹⁵ Quiere decir esto que en nuestra vida diaria estamos imbuidos de las creencias propias de la actitud natural: p. e., que existen otros hombres, que todos vivimos en el mismo mundo, etc. Estas creencias nos ponen ante realidades incuestionables. ¹⁶ Gracias, pues, a nuestra creencia en la existencia ajena, los otros hombres son realidades incuestionables en el vivir cotidiano. Por esto, Weber no se vio forzado a plantearse el problema de la intersubjetividad.

Puede parecer discutible el supuesto de Weber, a saber: que la vida social se lleva a cabo en la actitud natural. No creo que sea discutible. En la vida cotidiana actuamos con otros hombres. Cuando actuamos no sólo no nos planteamos si el otro es un hombre o no, sino que el otro hombre es incuestionablemente real. Pero cuando una realidad, que en pura teoría puede ser problemática, no lo es en el vivir cotidiano, se trata de una realidad correlativa a una creencia. De manera que el vivir cotidiano se apoya en creencias. Y esto es lo que los fenomenólogos llaman 'vivir en actitud natural'.

Ortega parte de una tesis inicial muy semejante:

«Entre todos estos caracteres de la realidad radical o vida que he enunciado y que son una mínima parte de los que fuera menester describir para dar una idea algo adecuada de ella, el que interesa ahora subrayar es el que hace notar la gran perogrullada: que la vida es intransferible y que cada cual tiene que vivirse la suya; (...) Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentires, tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad*.» ¹⁷

A la idea weberiana de que el estar dirigido a otro es la condición primaria de la acción social, corresponde en Ortega otra con matices diferentes. Interactuar exige contar, anticipar la acción del otro. Este otro no es sino aquel que es capaz de responder a nuestra acción al mismo nivel —lo que no pasa con el animal. No hay acción posible si no hay *reciprocidad*. La reciprocidad en igual nivel implica el estar dirigido al otro, pero este otro no tiene por qué ser más que un individuo cualquiera o vago; simplemente otro hombre. ¹⁸

No se le escapa a Ortega el problema más básico de la reciprocidad: cómo es posible el estar dirigido a otro si el otro, por tener que ser *otro yo* es esencialmente inevidente. No obstante, cree Ortega que este problema se obvia

¹⁵ *Ideen I*, op. cit., secciones 27-30.

¹⁶ *Ideas y creencias*. In *Obras completas*, vol. V, 1970 (7 ed.). Pp. 383-389.

¹⁷ *HG*, p. 135.

¹⁸ *HG*, pp. 147 y 148.

con su planteamiento. Al pronto esto parece extraño, pues no hay gran diferencia *de fondo* entre el punto de partida de Ortega y el de Husserl: tan solitario es el yo trascendental como el yo de la vida humana auténtica. ¿Dónde radica la diferencia? Podría decirse que estriba en lo siguiente: mientras que para Husserl el yo es el punto de arranque, para Ortega es el punto de llegada.

En el planteamiento de Husserl, igualmente en Schütz, se parte del yo. Si se me permite la expresión, desde el vamos está ya ahí el yo en toda plenitud. Para Ortega el sujeto de la vida humana no es sin más *yo mismo*. *Yo mismo* es el término al que llegamos. Nos vamos descubriendo como el yo que cada cual es.¹⁹ No niega Ortega que en el plano trascendental haya que hablar del yo. Pero este yo no es sino el sujeto en primera persona de la vida. No es, pues, la persona concreta que cada uno es. El yo que cada uno se siente ser es un cierto proyecto.²⁰ Mas ese proyecto no es innato, sino que se va formando al vivir. Y su génesis depende, en distinta medida, de la época, el país, la clase social, la generación, etc. Nuestra circunstancia se nos va definiendo en contacto con el mundo y con nuestros semejantes. Mas como esto pasa con todos y cada uno de nosotros, será una verdad de la teoría analítica de la vida humana que el *ego concreto* se forma, se genera en trato con los tú.²¹

Mas si esto es cierto, habrá de ser verdad que el otro es realidad incuestionable para cada uno. Dicho de otra forma: no es posible que el yo concreto se forme en trato con los otros si el otro no es realidad incuestionable para cada uno. Pero realidad incuestionable no porque tengamos tal o cual creencia, sino porque es constitutivo de la vida humana que el hombre esté abierto a los otros.²²

Vistas estas nociones iniciales, podemos seguir con la acción social. Para Weber, la acción social es aquella cuyo sentido está referido a la conducta de otro. Según esto, una relación *sensu stricto* exige que ese estar referido sea recíproco.

¿Cómo debemos entender ese estar referido recíprocamente? Según Schütz

¹⁹ «Y aquí tenemos cómo, según anuncié, hay que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos —Schütz, p. e.— doctrina según la cual el *tú* sería un *alter ego*. Pues el *ego* concreto nace como un *alter tú*, posterior a los *tús*, entre ellos —no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia» (HG, p. 196).

²⁰ «Pidiendo un Goethe desde dentro». In *Obras completas*, vol. IV, 1966 (6 ed.). Léase el párrafo final de la pág. 399. Creo que el *Goethe* y *El hombre y la gente* se aclaran mutuamente.

²¹ Cf. MARIAS, J. *Antropología metafísica*. El Alción, 1973, cap. 10. ORTEGA «Carta a Curtius (4, III, 1983)». Rev. Occidente, nº 7 (2ª ep.). Octubre 1963.

²² HG, p. 150.

es claro: Weber alude al sentido de la acción. En una relación, es el sentido de la acción 1 el que tiene que estar referido al sentido de la acción 2. Implica esto que el proyecto de 1 tiene que anticipar, en parte al menos, el sentido de 2. De manera que algunos de los actos de la realización de la acción 2 son anticipados en el proyecto de la acción 1. Dichos actos anticipados se integran en el proyecto como *medios* de la acción 1.²³

A juicio de Schütz esto implica que las acciones recíprocas forman un contexto o complejo motivacional intersubjetivo. ¿Por qué motivacional intersubjetivo? Por la razón siguiente: para que exista reciprocidad no basta con que el actor 1 anticipe actos del actor 2, es necesario además que el actor 2 haga de la finalidad de 1 su motivo de acción. Además, esta relación finalidad-motivo ha de ser igualmente anticipada. Ahora bien, esta idea implica que la relación social es una unidad cuyo despliegue ejecutivo es procesual. Por esto, las acciones recíprocas están o forman un complejo (*Zusammenhang*).²⁴

Hay un lado de esta idea que, a mi juicio, Schütz no elaboró. Las acciones recíprocas no sólo están en un complejo motivacional, sino que el sentido de dichas acciones forman un *complejo intersubjetivo de sentido*. Por tratarse de un complejo, el sentido de cada acción es *parte* de un todo. Y parte insuficiente. Intersubjetivo porque dicho complejo no se define a partir de la experiencia de alguno de los actores, sino a partir de la experiencia común. El contexto de sentido en que se inserta una relación ha de ser un contexto común, dual o intersubjetivo. Quizá un ejemplo ayude a aclarar esta idea: si quiero preguntar a un compañero de despacho dónde están unos papeles, he de hacer algo que él pueda entender, de lo contrario no se dará reciprocidad. Mas esto implica tener en cuenta no sólo mi experiencia de lo que es para mí factible, sino también conocimiento de las posibilidades de mi compañero. El sentido de mi preguntar se determina tanto a partir de mi propia experiencia como del conocimiento del otro. Por esto digo que en la relación hay un complejo intersubjetivo de sentido.

Creo que esta misma idea de relación 'social' está en Ortega, si bien tiene para él carácter abstracto. Las siguientes frases de Ortega pueden probar esto que digo:

«Tenemos, pues, aquí un tipo de realidad nuevo, a saber: una acción —la nuestra— de la cual forma parte, por anticipado, la acción

²³ *Aufbau*, p. 209.

²⁴ *Aufbau*, pp. 223-27.

que el otro ser va a ejecutar contestando a la nuestra; y a él le pasa lo mismo que a mí: es una curiosa acción que emana no de uno sino de dos —del animal junto conmigo. Es una auténtica colaboración. (...) El supuesto, como se advierte, es que haya otro ser del cual sé de antemano que, con tal o cual probabilidad, va a responder a mi acción. Esto me obliga a anticipar esa respuesta en mi proyecto de acción, o lo que es igual, a responderla a mi vez por adelantado. El hace lo mismo: nuestras acciones, pues se interpenetran —son mutuas o recíprocas. (...)

Sin embargo, nuestra relación total con el animal es, a la vez, limitada y confusa. Esto nos sugirió la más natural reserva metódica: buscar otros hechos en que la reciprocidad sea más clara, ilimitada y evidente.»²⁵

III. CONVIVENCIA Y MUNDO SOCIAL

Hasta aquí no hemos encontrado verdaderas divergencias entre las ideas de Weber, Schütz y Ortega. Hay mayor rigor y precisión en éstos dos que en Weber. Mayor finura filosófica, de concepto. Las diferencias empiezan a partir de aquí.

Para Weber la acción humana se divide en dos clases: individual y social. Es verdad que Weber reconoce tipos diversos de acción social, pero ninguno de ellos forma clase aparte. Igual sucede con Schütz. Y esto a pesar de que en el pensamiento de este último existan todas las ideas necesarias para postular una tercera clase de acción, irreductible por igual a la individual y a la social. Esta división triple es la que propone Ortega.

Puede pensarse que esta diferencia no es importante. No lo creo así. Pues, como el mismo Ortega afirma, si son tres y no dos las clases de acción, entonces el concepto de acción social que hemos venido manejando hasta aquí es erróneo. Y si la sociología es ciencia de la acción social, un error en la conceptualización del objeto de esta disciplina lastrará, consecuentemente, a ella misma. No sé lo que esto pueda importar a sociólogos como Boudon o Lazarsfeld; sí me parece claro lo que debe importar a sociólogos que se inscriban en la tradición weberiana. Incluso a aquellos que se sientan herederos del positivismo de Durkheim. No en balde es con éste con quien más coincidencias tiene Ortega. (Sin menoscabar ni un ápice el pensamiento de Ortega, no

²⁵ HG, p. 147.

sería muy difícil probar que esas coincidencias van más allá de lo que el propio Ortega confiesa).

Entremos en faena. No voy a reparar y exponer todos los tipos y subdivisiones que Weber hace dentro de la acción social. Me limitaré a probar que su concepto de acción social vale por igual para relaciones cuyas acciones tienen sentido subjetivo como para aquellas cuyas acciones tienen sentido objetivo.

La gama de relaciones que Weber reconoce ²⁶ va desde lo más íntimo —amor sexual, amistad— a lo más despersonalizado —cambio de mercado, comunidad de clase, estamento o nación—. ¿No quiere decir esto que el concepto de acción social vale por igual para la relación con un amigo como para la relación con el cobrador del gas?

Cierto es que ha de existir reciprocidad en ambos casos, pero ¿acaso no son intercambiables los actores cuando se trata de una relación 'cobrador-cliente', mientras que no lo son en el caso de los amigos? Más aún, si hay relaciones en que los actores son intercambiables ¿no será verdad que han de existir acciones cuyo sentido no emane del actor, antes bien que éste se valga de ellas; es decir, que sean acciones estereotipadas? Esto es lo que sostiene Ortega frente a Weber.

Por otro lado, si esto es así, entonces el concepto de reciprocidad, el concepto *abstracto* de acción 'social' no representa la acción social *sensu stricto*. Antes bien sería el concepto de la acción no-individual.

Para darse cuenta de esto hay que advertir que el punto de vista desde el que Weber intenta concebir la acción social es insuficiente. La reciprocidad, en efecto, es *conditio sine qua non* para hablar de relación social. Mas al considerar la reciprocidad sólo se considera cierta relación entre los sentidos de las acciones. Pero no se tiene en cuenta ni el tipo de sujeto, ni el tipo de sentido. Lo que Ortega afirma es que el tipo de sujeto y el tipo de sentido son las notas que especifican la acción no-individual.

Y el caso es que Weber sí distingue *de hecho*. Véase:

«Se pueden observar en la acción social regularidades de hecho; es decir, el desarrollo de una acción repetida por los mismos agentes o extendida a muchos (...), cuyo sentido *mentado* es típicamente homogéneo.» ²⁷

A continuación distingue Weber entre uso y costumbre; añade que la moda es uso. Más adelante contrapone costumbre a convención y derecho, subrayando que la costumbre, a diferencia de éstos, no está garantizada exte-

²⁶ ES, pp. 21-2.

²⁷ ES, p. 23.

riormente. Sin embargo, la costumbre se nos impone en virtud de «incomodidades e inconveniencias» anticipadas. La convención añade a la costumbre «reprobación». Ejemplo de convención: el saludo. El incumplimiento de una convención tiene su sanción. Más allá, el derecho se caracteriza porque tanto su imposición como la sanción están sustentadas en la fuerza pública. He elegido estas ideas porque son muy semejantes a los casos que estudia Ortega. El saludo –p. e.– es para Weber una convención; eso significa que es una relación cuyas acciones tienen un sentido estereotipado y que los sujetos de esas relaciones pueden ser sustituidos por otros cualesquiera. Igual sucede con el derecho. Ante la ley todos somos iguales. ¿No significa esto que somos sujetos X, intercambiables, de un comportamiento establecido?

Estas ideas de Weber están mejor estudiadas en Schütz. A lo que he llamado 'concepto abstracto de acción social', corresponde en Schütz el concepto *genérico* de acción social. Pero este concepto no se corresponde con ninguna realidad. En la realidad encontramos que las acciones y relaciones sociales se llevan a cabo en alguna región del mundo social. Divide Schütz el mundo social en cuatro regiones: entorno social (*Umwelt*), mundo social (*Mitwelt*), mundo de los predecesores (*Vorwelt*) y mundo de los sucesores (*Folgwelt*). Como en estos dos últimos no es posible una acción positiva o ejecutiva, sólo los dos primeros son pertinentes para nuestra cuestión. En consecuencia, actuamos y nos relacionamos en nuestro entorno social o en el mundo social.²⁸

En ambas regiones la interacción exige la reciprocidad. ¿En qué consiste su diferencia? Básicamente en lo siguiente: en mi *entorno social* el otro es siempre un tú. Es decir, un individuo único, incanjeable. De él puedo conocer más o menos, pero siempre ha de ser lo suficiente como para que mi relación con esa persona se establezca a partir de nuestras experiencias comunes. Con otras palabras, he de conocerle lo suficiente como para que mi anticipación de su acción se base en la experiencia que de él he adquirido.

El hecho de que el otro haya de ser un tú, implica que el sentido de las acciones tenga que ser subjetivo. Decía más arriba que el sentido de una acción es subjetivo cuando se determina a partir de la propia experiencia, de la propia trayectoria vital, de nuestro propio pasado. En el caso que estamos considerando lo que hay a la base del sentido de esta acción es la experiencia mía adquirida en la convivencia con el tú. Es también, pues, experiencia propia, aunque experiencia de la convivencia con otro.²⁹

En el *mundo social*, por el contrario, el otro es siempre un individuo cual-

²⁸ *Aufbau*, pp. 202-3.

²⁹ *Aufbau*, p. 227 y ss.

quiera y el sentido de las acciones es objetivo. Un ejemplo de esto: ir a una oficina de correos a mandar una carta. Durante unos minutos mantenemos una relación con un empleado. Quién sea esta persona nos da igual, con tal que sea eficiente. Pero no menos igual le da a él quién sea yo, pues no soy para él sino uno más de los muchos que pasan por delante de su ventanilla. Por otro lado, para conseguir mi propósito —que reciba y tramite mi carta— he de realizar ciertos actos cuyo sentido ni lo invento, ni lo tengo que pensar: me basta con echar mano de mi repertorio de conocimiento de los usos socialmente establecidos. Repertorio que he ido adquiriendo con el paso del tiempo. A él le pasa igual. Ese repertorio de conocimiento es conocimiento, información adquirida, no experiencia propia. Y nunca deja de ser mero conocimiento. A lo sumo, cabe decir que con el tiempo adquirimos la experiencia de que se trata de un repertorio correcto, de que sus recetas funcionan.³⁰

Si se reflexiona ahora sobre la contraposición anterior, se advertirá sin dificultad que las características del actuar en el entorno social son irreductibles a las propias del actuar en el mundo social. Y se sacará la consecuencia de que, para Schütz, la acción y la relación 'sociales' son dos cosas distintas en una u otra región. Por tanto, que se debe sostener dos conceptos de acción 'social' y otros dos de relación 'social'. Mas esto no es lo que afirma Schütz. El no reconoce esa irreductibilidad. ¿Por qué?

Diré primero lo que no es una razón para él. *De hecho* no hay una interacción que sea puramente de una clase o de otra. La relación más íntima no está exenta de actos típicos, estereotipados. Y la relación más pública alberga gestos que la individualizan. Esto es normal; como Weber no se cansaba de repetir, nuestros conceptos no son más que modelos con que interpretamos la realidad. Pero ya digo que Schütz reconoce esto y no se apoya en ello para rechazar aquella irreductibilidad.

Sí se apoya, sin embargo, en las dos ideas siguientes: primera, los límites entre una y otra región nunca son *de hecho* nítidos, tajantes. De la máxima intimidad al máximo anonimato hay *de hecho* grados; segunda, todo sentido de una acción que hoy es máximamente típico tuvo su origen en la esfera individual de una o varias personas. Es, pues, la esfera de lo individual el origen de todo sentido. Añádase a esto, que toda acción, por típica y anónima que sea, ha de integrarse en el curso de la vida de una persona para ser real.

Es fácil advertir la endeblez de estas ideas de Schütz. No cae en la cuenta de que no se trata de eso: se trata de si los conceptos que resultan de su análisis de las regiones son irreductibles, porque son distintas sus notas o no. Lo

³⁰ *Aufbau*, p. 252 y ss.

difícil será analizar los casos fronterizos *reales* con esos conceptos. A veces nos interesará establecer la génesis de una acción típica —es lo que hace Ortega con el saludo, p.e.— Pero ni lo uno ni lo otro restará un ápice al hecho de que se trata de conceptos irreductibles. A mi juicio, esto lo vió Ortega con toda claridad.

En la esfera del trato íntimo o convivencia, el otro es un tú. Y al interactuar, anticipamos la acción del tú en base a nuestra experiencia —adquirida en el trato mismo— del sistema de acciones factibles para él. Por tanto, el sentido de la acción en la convivencia es subjetivo.³¹

Frente a la convivencia —y por contraposición con ella—³² se alza la vida social, la vida en el mundo social. En las páginas 75-76 de *El hombre y la gente* se puede encontrar una descripción con ejemplos. De esa descripción resaltan dos rasgos: los actores son recíprocamente anónimos; lo hecho, el sentido de la acción, no emana de la experiencia de cada actor, pues, a veces, incluso no lo entendemos; por tanto, los actores son intercambiables. Los actores son el sujeto X de una acción cuyo sentido está esencialmente establecido. De estas acciones *típicas* adquirimos conocimiento en el trato con los demás hombres.³³

Ahora bien, si Ortega sostiene tan enérgicamente la separación conceptual entre convivencia y mundo social, entonces propondrá un concepto de acción social menos amplio que el de Weber y Schütz y, a la vez, más estricto. A exponer este concepto estará dedicada la siguiente y última parte de este estudio. En ella obtendremos, como conclusión, lo que era mi meta.

IV. EL CONCEPTO DE ACCION SOCIAL *STRICTO SENSU*

Los hechos sociales, los fenómenos sociales elementales son usos, nos dice Ortega. El concepto estricto de acción social coincide, por tanto, con el de uso. Pero la idea de uso tiene varios lados que conviene estudiar por separa-

³¹ «Conforme lo vamos tratando se va produciendo en nosotros un curioso fenómeno de progresiva eliminación, es decir, nos vamos convenciendo de que aquel hombre es incapaz de tales o cuales fechorías, que, en cambio, es capaz de tales o cuales otros comportamientos, buenos unos, deficientes o perversos otros. Es decir, que se nos va convirtiendo a ojos vistas en un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades. Esto nos es cada *tú*. Esto nos son las personas con quienes tenemos alguna proximidad, una intimidad superior al cero. Pues ¿qué otra cosa nos somos los unos a los otros sino, en cada caso, un sistema de acciones que del *tú* creemos poder esperar y de acciones que de él creemos estar obligados a temer?». (HG, p. 184).

³² HG, p. 203.

³³ HG, p. 182-3.

do. De un lado está el uso como acción: ¿cuál es su sentido?; ¿qué tipo de actor presupone? De otro, el problema de por qué (motivo) hacemos algo cuyo sentido no entendemos. Por último, el uso como vigencia colectiva.

Empecemos con el uso como acción de un individuo. Según Ortega, los dos siguientes rasgos son lo primero que destaca: el sentido del uso no es algo que hayamos tenido que pensar cada uno por sí. El uso no es una de las acciones que conforman ese sistema de posibles e imposibles comportamientos que a lo largo de nuestra vida se ha ido creando. Por tanto, el 'proyecto' de acción propio de todo uso no está definido a partir de experiencias propias, del sistema de acciones para mí factibles. Quiere esto decir que el sentido de todo uso es *objetivo*, típico. En rigor, no se debería hablar de proyecto. Para explicar esta idea de Ortega me he valido de la expresión 'sentido objetivo' que él no usa *formalmente*. El término es weberiano y su contenido procede de Schütz. En este punto, pues, me parecen complementarios.

El otro rasgo que se destaca es que, en el uso, el sujeto es anónimo, un individuo cualquiera. Esto es palmario en el caso de relaciones usuales. En toda relación los actores han de anticipar la acción del otro. Cuando se trata de una relación interindividual, la acción que hay que anticipar es esa única que el tú puede hacer en la situación presente. Mas esto sería imposible si el otro no fuera para nosotros alguien definido, un individuo único. Por el contrario, la relación según un uso no exige mayor conocimiento del otro. Basta con que el otro sea capaz de desempeñar su papel. El otro, como yo mismo, no realiza una acción personal, sino una acción típica, hacedera igualmente por cualquiera. Los actores de este tipo de relación se *definen por lo que hacen* (mientras que en la relación interindividual pasa lo contrario, lo que hacen se define por lo que son). Son sujetos X de esa acción. Esa misma idea está en Schütz. A los actores de una relación de acciones con sentido objetivo los llama 'sujetos habituales'. E igualmente, el sujeto habitual se define por lo que hace. El empleado de correos no es primero empleado y después actúa como tal, sino que por actuar como lo hace es empleado de correos.

A la espalda del individuo cualquiera, del actor de un uso no está su experiencia propia, su biografía, sino un repertorio de conocimientos adquiridos por transmisión social. Es decir, son conocimiento, información recibida, pero que el individuo no ha sometido a prueba. Son conocimientos recibidos, pero no repensados y asimilados. Esta información se da por buena porque está socialmente establecida.³⁴

Esta concepción de la acción social plantea la siguiente cuestión: ¿por qué

³⁴ Ib.

razón, si los usos es algo que no entendemos, cuyo sentido no proyectamos cada uno, los hacemos? Parece claro que cuando ejecutamos una acción que hemos planeado tenemos un motivo: la hacemos no sólo para alcanzar un determinado fin, sino también la elegimos entre otras igualmente posibles para nosotros por alguna razón. ¿Qué motivo tenemos para efectuar un uso? Adviértase que este problema se agudiza por el planteamiento del mismo Ortega, a saber: sólo la vida personal es vida auténtica.

«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 así. Los usos son imposiciones mecánicas.»³⁵

El uso es constitutivamente *coactivo*. Pero este carácter lo tiene el uso por sí, si se me permite la expresión. Ni en Ortega ni en Durkheim la coacción es motivo. Nuestro conocimiento de los usos nos dice que su incumplimiento acarrea ciertas consecuencias. Porque no queremos padecer éstas, actuamos según el uso. Este es nuestro motivo, perfectamente personal, y no la coacción.

Mas lo curioso de este motivo es que es siempre el mismo. No aparcamos el coche en lugar prohibido para evitarnos la multa. No dejamos de saludar a nuestros vecinos para evitar que nos hagan el vacío. En cada caso, la *sanción* será distinta, pero nuestro motivo es *formalmente* el mismo. Como también formalmente la coacción se siempre la misma. Lo que varía, repito, de un caso a otro es la sanción.³⁶

Pero los usos no sólo tienen esa como faz siniestra de imposición mecánica. Según Ortega, los usos también nos reportan ventajas. Dos sobresalen: al imponernos un repertorio de conductas nos obligan a vivir 'a la altura de los tiempos'. Nos hacen, queramos o no, *herederos* del pasado; y por otro lado, al darnos resuelto gran parte de lo que tenemos que hacer, nos permiten centrar todos nuestros esfuerzos en aquel proyecto que sentimos ser. Por tanto, nos dejan en franquía para cambiar y mejorar.³⁷

Por último hemos de considerar el uso como algo *vigente*. El llamar a los hechos sociales 'usos' parece sugerir que los hechos sociales son costumbres, hábitos. Por tanto, que es la frecuencia lo que explica su institución social. Esto lo reconoce Ortega y, a la vez, lo niega.³⁸ Hábito es un comportamiento

³⁵ HG. p. 77.

³⁶ HG. pp. 214-4.

³⁷ HG. pp. 78 y 225-6. Goethe, 1. cit.

³⁸ HG. pp. 212-13.

frecuente que, por serlo, viene a ser como automático en el individuo. Si los hechos sociales tuvieran su origen en el hábito, serían tales por ser lo más frecuente, lo que hace la mayoría. Ya Durkheim nos previno contra este error. La verdad, nos dijo, es la contraria. Ortega da un paso más: esa idea es errónea porque hay usos que son infrecuentes. Por ejemplo: los *ludi saeculares* en Roma, los juegos religiosos al cumplirse el siglo. En consecuencia, no cabe pensar que el uso tenga su fundamento en el hábito o costumbre, sino que un tipo de comportamiento es acción social porque es un uso.

Mas ¿de dónde saca el uso su fuerza impositiva, su coacción? Según Ortega, de su *vigencia*. La palabra proviene de la terminología jurídica:

«La ley vigente es aquélla que cuando el individuo la ha menester y recurre a ella se dispara automáticamente, como un aparato mecánico de poder.»³⁹

La ley vigente tiene dos lados: se nos impone 'con todo el peso de la ley'. Queramos o no, tenemos que sujetarnos a ella. Mas, por otro lado, la ley vigente nos ampara, podemos recurrir a ella cuando creemos ser sujetos de una injusticia. A juicio de Ortega, estos dos caracteres no son peculiares del derecho, antes bien éste los tiene porque todo orden jurídico es un sistema de *usos fuertes*. El derecho no hace sino compartir con los demás usos sociales su carácter de vigencia.

Bien entendido que la vigencia no explica la génesis de un uso. Nada nos dice de dónde y cómo un tipo de comportamiento llega a ser un uso social. Esto es algo que habría que estudiar en cada caso. Lo que Ortega intenta explicar con la idea de vigencia es el fundamento de que un cierto tipo de comportamiento se nos imponga, esté instituido.

Por otro lado, todo uso lleva consigo una determinada sanción. Esto ya lo vió Durkheim. La gravedad de la sanción se corresponde con el *tipo* de coacción con que un uso se nos impone. La transgresión de una norma jurídica lleva consigo una sanción más grave que la transgresión de una norma de buena educación. Y no sólo esto, sino que la coacción es en el primer caso más inmediata y en el segundo menos. En base a esto, distingue Ortega dos tipos de usos: fuertes y débiles.⁴⁰

Quisiera presentar ahora, como conclusión de este estudio, la definición de acción social según Ortega. Acción social *no es* cualquier clase de acción no-individual, como sostiene la tradición weberiana. En base a la distinción entre sentido subjetivo y objetivo de una acción, puede establecerse una divi-

³⁹ HG, p. 266.

⁴⁰ HG, p. 228.

sión en el seno de la acción no-individual: acciones con sentido subjetivo y acciones con sentido objetivo. Las primeras son específicas de las relaciones inter-individuales; las segundas, de las relaciones sociales *sensu stricto*. Esto se refuerza con la idea de que los actores de las relaciones inter-individuales son recíprocamente un *tú*; mientras que los actores de las relaciones sociales son recíprocamente un *otro cualquiera*.

Estos atributos de las acciones de una y otra clase son irreductibles entre sí. Por tanto, ambas clases de acción son, igualmente, irreductibles. Por ello, es erróneo identificar, como hacen los weberianos, acción social con acción no-individual.

En lugar de la igualdad: acción social=toda acción que no sea individual, nos propone Ortega como concepto estricto de acción social (y, por tanto, de hecho social, de fenómeno social elemental) el de uso. Con él se acerca Ortega a la tradición durkheimiana. Mas la idea de uso *nos da más* que la definición de una acción por su sentido y tipo de sujeto. Al dar razón de por qué un tipo de acción es un uso social, nos explica por qué actuamos según usos, cuál es la función del uso en la vida humana, y cómo se integran acciones impersonales en el curso de una vida personal.

Se trata, pues, de una idea más rigurosa de acción social y, a la vez, más compleja que la correspondiente a Weber. Por esto Ortega pudo presentar su teoría como una superación de la fundamentación weberiana de la sociología. Mas esto no debe hacernos perder de vista que hay ideas de Ortega que se complementan a la perfección con conceptos de la tradición weberiana.