

EL ACTO SOCIAL

LA realidad social no está constituida por un entresijo de relaciones humanas, como creen Simmel y Wiese, sino por algo más nuclear y elemental. A ello viene a poner remedio la concepción de la acción social elaborada por Max Weber. Se va a tratar de un núcleo de realidad social que no es una relación, sino algo previo a la misma. A primera vista parece un poco extraño. ¿Cómo es posible una acción humana que de suyo sea social desgajada del ámbito de las relaciones interindividuales en que se encuentra? La cosa no es, sin embargo, tan sencilla.

Para Max Weber una acción social o hacer social —*soziale Handeln*— es aquel comportamiento humano que se refiere de un modo específico a otro. Mas no constituye este tipo de acción un elemento desgajado de la relación en que se integra, sino, por el contrario, la última célula con unidad propia de la actividad social. La relación es en rigor ya de segundo grado, puesto que está integrada por acciones, y de ser social, por acciones sociales. Una acción social es aquella que está referida a otro, pero de tal modo que esta referencia debe darse de un modo constitutivo, es decir, que es preciso para que una acción sea social que el móvil decisivo de la misma sea una referencia a alguien distinto de mí. Si ese alguien me mueve a verificar una determinada conducta por convenio racional, o por haber promovido en mí una íntima seguridad sentimental, no estaríamos en el caso de un hacer social específico. Hace falta, pues, que el móvil decisivo de mi acción esté constitutivamente planteado en función de otro.

¿Bastaría lo anterior para calificar una acción como social y entrar en contacto con la realidad social misma? Toda acción social, quiérase o no, se halla inserta de un modo o de otro en el tejido de

las relaciones interhumanas, y éste, naturalmente, supone el hecho de la pluralidad de los hombres. Pero esta pluralidad y aquellas relaciones, aun cuando condicionan la posibilidad de la existencia de una acción social, no constituyen de suyo la vida colectiva. Por el contrario, una relación interhumana será social cuando esté integrada por acciones sociales, de tal modo que la constitutiva referencia a otro que califica en esa condición a cada una de ellas sea recíproca.

Si un grupo humano fortifica los límites territoriales de su ámbito social, en previsión de ataques de origen incierto, los hombres que lo integran verifican una acción social, porque sin la posible actuación de los miembros de otros grupos ello sería inexplicable. Si, por el contrario, otras personas son simplemente mediadoras de mi conducta, pero el móvil determinante de ésta es una decisión íntima, no estaríamos en el caso de una acción social. Sería quizá social para Max Weber la conducta artística del hijo de *el Ticiano* en el cuento de Musset, porque su modo de pintar estaba determinado por la obra de su padre, sin que mediase una apropiación auténtica del arte realizado por el protagonista. La renuncia a los pinceles sería debida, en este caso, a no querer convertir en social una actividad que por su misma condición pertenece al orden de la actuación personal auténtica.

El hacer social, pues, con respecto a la relación social, es algo más simple. Pero además es algo que no constituye necesariamente uno de los términos A o B de una relación. En una relación un miembro de la misma, el sujeto, pide constitutivamente una respuesta por parte de otro, que es el destinatario. La relación puede frustrarse, pero intencionalmente quien ejecuta el acto A, como sujeto, busca siempre la reacción o respuesta adecuada por parte de otra persona. En cambio, el puro hacer social no busca en rigor una respuesta, sino en todo caso, indirectamente, pretende o admite como posible la realización de otros actos humanos por parte de personas distintas. La influencia recíproca de dos acciones sociales no tiene por qué darse por ejemplo en el caso de que el presunto enemigo haya renunciado a atacar después de alzadas las fortificaciones defensivas. El abandonar ese proyecto puede ser debido a muchas razones, sin que por ello aquel hacer social previsor se frustre en lo más mínimo. En cambio, si la pretensión de que otro realice una conducta adecuada a nuestro proyecto —cumplimiento de una orden, presentación de batalla en el

terreno elegido por el ejército que posee la iniciativa— no se verifica, podemos decir que se ha truncado o frustrado una relación social.

Ahora bien, el análisis de la acción social, tal como lo hace Max Weber, plantea no pocos problemas. Cuando el hombre se comporta socialmente su acción está, por lo visto, referida a otro. Pero hay que precisar lo que eso quiere decir. El maestro alemán no ve en este término en rigor sino pura y simplemente alguien que es distinto individualmente de quien realiza la acción. Tenemos que preguntarnos temáticamente si con ello puede quedar perfectamente caracterizado el ámbito de lo social. Si decimos que lo social está constituido por las relaciones que los hombres enhebran entre sí, no habremos indicado sino el orden de la existencia humana en que el vivir social transcurre, mas no éste en sí mismo. Pero si decimos que de estas relaciones y acciones debemos acotar aquellas en que la referencia a otra persona es constitutiva y no simplemente accidental, es de temer que hayamos construido un concepto incapaz de albergar la realidad a que se refiera. Recordemos que «otro» en Max Weber viene a significar, en último término, una persona distinta de la que actúa. Es justo decir que en algunos momentos toca con acierto algo más hondo, por ejemplo, al examinar el uso —*Brauch*— como comportamiento fundado en la repercusión del actuar de los miembros de un círculo humano. Pero cuando analiza el concepto de acción social, las innegables intuiciones fecundas se le escapan.

Pero ¿es que «otro» puede significar algo más que una persona distinta de mí? Intentemos invertir los términos de la expresión, y en vez de decir «otra persona» imaginemos lo que significaría de esta forma: «una persona otra». Parece un juego de palabras, pero en este caso la condición de la alteridad aparece acentuada por de pronto con una decisiva energía, que falta en la formulación anterior. Cuando los demás se nos presentan como «otros» no vemos en ellos simplemente unas personas individuales e irreductibles a nosotros mismos, sino algo diferente: aquí el ser de los otros en tanto que otros aparecen envolviéndoles de un modo radical, es decir, vemos sus actos como surgiendo de un sujeto a quien podemos atribuir la condición de persona, pero sin que veamos ese su comportamiento en íntima vinculación a quien lo realiza. Por el contrario, hemos sustituido la auténtica persona que late bajo ellos por una incógnita que se reviste de la condición de ser

«otros». No es lo mismo estar en íntima y viva conversación con alguien a quien conocemos a fondo, dándonos cuenta de que es distinto de nosotros mismos, que reaccionar ante los actos de alguien a quien desconocemos o que por lo menos está obrando en un ámbito impersonal. A primera vista, el tratarse en este respecto de conocidos o desconocidos es lo determinante. No es así, sin embargo. Podemos tener muy buena amistad con la persona del juez o del recaudador de contribuciones, pero su actuación en esos aspectos observa módulos de conducta en los que su personalidad queda inmersa y desde los cuales ya no es en rigor alguien que obra por cuenta propia y en virtud de plena iniciativa. Sobre este particular son penetrantes y decisivas las observaciones de Ortega. Habrá que ver, sin embargo, que el obrar de un modo impersonal puede entenderse en sentidos no independientes, pero sí distintos.

Toda función social supone un actuar desde una instancia impersonal. Quien actúa socialmente lo hace investido de una doble personalidad que le envuelve y dota de un modo de comportamiento que no coincide con su íntimo ser. Ahora bien, puestas así las cosas, habría que hacerse cuestión del concepto de acción social (mejor de hacer social, según he preferido en mi traducción inédita anterior a la americana de *Soziologische Grundbegriffe*) de Max Weber. Tiene razón este autor cuando elimina de la acción social todo sector de tipo decisivamente personal, es decir, todo móvil que en ella reduzca a instrumental u ocasional la referencia a otro. Pero al realizar este concepto no llegando al fondo del problema lo deja fluctuando en el vacío. La adhesión de alguien a una verdad religiosa, por ejemplo, a través de la palabra de un misionero, no constituye una acción social, porque el misionero es aquí simple mediador, y el móvil eficaz del comportamiento del converso ha sido la verdad misma, que por la vía personal de la fe ha penetrado en su espíritu. Pero cosa muy distinta ocurre tomando la relación inversamente. El misionero se propone fundamentalmente actuar sobre la actitud y el comportamiento de los demás en el orden religioso. Desde el punto de vista de Max Weber, por tanto, su acción sería una acción social. He ahí cómo una relación cuyos términos responden al mismo problema, es decir, perfectamente unitaria, sería o no social según se tomase como referencia uno de los miembros de la misma. ¿Es aceptable, pues, que una acción merezca ser considerada como social por un puro abstraer de ella todo condicionamiento ajeno a la referencia a otra

persona como móvil constitutivo? En primer lugar, ese aséptico separar todo móvil de la referencia a otro, no resulta tan fácil. Habría en muchísimos casos que decir que una acción es social en un determinado respecto, mas no en otros.

No sería esto último, con todo, objeción grave. El propio autor da margen a entender así las cosas cuando considera sus conceptos como tipos ideales y afirma continuamente la existencia en la realidad de situaciones flúidas y difíciles de determinar. Es cierto que en la vida real los móviles de las acciones van siempre entrelazados. Lo importante sería en este aspecto distinguir el tipo ideal como mera interpretación universal de la mente al modo neokantiano, del tipo puro que no se realiza íntegra y exclusivamente en una determinada acción, pero que la configura en un respecto formal que de suyo le pertenece. Pero aun en este orden el aislar la referencia a otro como móvil decisivo es a todas luces insuficiente, y de esta forma la acción social pierde entidad. Al perfilar el ámbito de la vida colectiva tendremos que discernir continuamente el sentido social de una acción del puramente personal que tenga la misma. Pero ese carácter social, como propio respecto suyo, tendrá que transparecer neto y preciso en la acción misma. La referencia a otro sin más no nos lleva a precisar el sentido concreto de una acción social. Es cierto, dentro del ejemplo que hemos propuesto, que el acto de conversión religiosa no es social; pero afirmamos que tampoco lo es la actuación del misionero. Si alguien se defiende de un ataque inesperado su acción está referida a otro, y, sin embargo, el defender la vida o el honor no es una acción social. El decir en este último caso que el atacante es la ocasión, pero el cuidado de la vida y de la dignidad el sentido del verdadero acto defensivo, poco aclararía las cosas, pues en ese acto hay una constitutiva referencia al comportamiento de otro; aquí en rigor lo decisivo en la acción como tal acción es una respuesta al comportamiento del agresor y desde el punto de vista de Max Weber, sería una acción social.

Creemos que es preciso para que una acción social merezca tal nombre no simplemente que vaya referida de algún modo a otra persona, sino que es preciso que quien la realice sea ya otro en el sentido de que esté actuando dentro de una función impersonal. A este actuar siendo otro que los demás, y también en cierto sentido otro que sí mismo, llamamos alteridad. Más que en su dirección en el ámbito interpersonal, que supone pluralidad de in-

dividuos y relación entre ellos, una acción será social en tanto responde a un cierto ámbito de objetividad impersonal que afecta a quien la realiza.

Esto nos lleva, pues, a referir la acción social a las formas colectivas del comportamiento. No hay acción social sin formas de comportamiento preestablecidas. Esto significa tanto como remitir la consideración de social de una acción a un ámbito previo a la misma. Lo social no sería entonces en rigor una acción humana, un sistema de acciones humanas, sino un cierto modo de actuar y de comportarse el hombre. En este caso, en una acción humana como tal no hallaríamos tal vez ningún elemento constitutivamente suyo que la caracterizase como social. El acto de dictar sentencia por parte del juez sería, pues, una acción personal como otra cualquiera, cuyo carácter social vendría dado por la norma que aplica. Para encontrar lo social habría, pues, que prescindir de la acción e investigar la estructura de la norma. ¿Es esto, sin embargo, cierto? Nos damos cuenta de que al desmontar así las cosas vamos en camino de una nueva parcialidad. La conducta social consiste en obrar según modos de comportamiento hechos de antemano, y a los cuales no presta el hombre un asentimiento íntimo y auténtico. Por tanto, aunque sólo fuera por esto, ya tendríamos el acto humano mismo cuando se da en la vida colectiva, clara y profundamente afectado por ello. Pero veamos cómo son esos modos objetivos de comportamiento en sí mismos. Durkheim los caracterizó como maneras de obrar colectivas, cuya fuente hay que buscar no en cada persona, sino en el alma colectiva. Ortega los define bajo la denominación general de usos, con las notas precisas de impersonalidad, presión e irracionalidad, prescindiendo, no hay que decirlo, de ese gran armatoste del alma colectiva. Esos modos de actuar afectan a la conducta humana. Ya por el solo hecho de que alguien actúe no por elección libre de sus actos, como correspondería a un ser como la vida humana, que no está dada hecha, sino que se hace a sí misma, su propia conducta es algo diferente de la plenamente personal en este modo de comportamiento. Pero de todas maneras hay que afinar la afección de la conducta humana por los comportamientos impersonales. Esos comportamientos pueden tener con respecto a la persona humana distintos grados de distancia y de penetración. Hay una diferencia muy grande entre considerarles como patrones externos de nuestra conducta, de tal modo que sepamos perfectamente que

son meros signos convencionales para movernos en el ámbito de la convivencia interhumana, o que les prestemos un cierto acatamiento, de tal modo que promuevan ya nuestra conducta antes de preguntarnos por ellos. Y esto último puede no producirse porque reconozcamos en esos modos de actuar un contenido válido —en cuyo caso no salimos de la estricta actuación personal—, sino porque sintamos en alguna dimensión nuestro propio ser plegado ya a aquellas formas de tal modo que se sienta previamente adaptado a las mismas, sin discernir con precisión lo que en ellas hay de extraño a nuestra propia personalidad. Esto último es lo que ocurre cuando actuamos de un modo habitual; queremos decir no cuando actuamos con el apoyo de los hábitos, sino cuando el hábito mismo determina nuestro obrar. Uno de los modos de actuar habitualmente es el social, o sea aquel que está preformado por los módulos impersonales de actuación en el ámbito interhumano. Un modo de actuar impersonal cuando está en vigor, es decir, en tanto que tiene actualidad y no es un mero supuesto normativo, es a lo que llamamos vigencia.

La vigencia, como tal, se refiere a este modo de actuar estrictamente colectivo. Dicho sea de paso, hay un Derecho vigente, unas convenciones vigentes, unas creencias colectivas vigentes; pero no en sentido estricto un arte vigente y una religión vigente, salvo que estos contenidos de la vida del espíritu hayan cambiado radicalmente de significación y se constituyan en meros usos sociales. Ahora bien, las vigencias pueden constituir un modo habitual de actuar en la misma raíz del comportamiento o ser realizadas de un modo racional. En el primer caso la persona, sin asumir íntima y plenamente el contenido de la conducta (en cuyo caso se trataría de la auténtica vida personal), se pliega y conforma a lo prescrito en aquéllas de tal modo que llega a perder la evidencia de su exterioridad. En el segundo caso, es decir, cuando el móvil de la actuación es claramente el observar lo que está prescrito en la vida colectiva, la persona como tal queda fuera de las vigencias, sin hallarse en rigor íntimamente afectada por ellas, puesto que el moverse en su ámbito constituye una decisión más o menos forzada, pero claramente adoptada. ¿Seguirían las vigencias en este caso siéndolo? Sin duda ninguna. En nuestro libro *Introducción a los temas centrales de la Filosofía del Derecho*, publicado en 1948, hemos hecho notar que las vigencias no excluyen el despertar de la conciencia personal respecto a las mismas, sino que hay algunas como

el Derecho que por constituir preceptos generales muy definidos y racionales son más porosas que otras, como el simple uso según el concepto de Weber y algunas convenciones, a la reacción frente a las mismas de nuestra personal valoración. En el Derecho positivo, en tanto que tal, sabemos a qué atenernos sobre la conducta exigida, y conservamos mayor independencia para juzgar su contenido, aun cuando no para observarlo, que en otras vigencias que tienden a plegar, conformar y en cierto modo deformar nuestra vida íntima con más intensidad que aquél. En el otro polo está la creencia colectiva, estudiada por Ortega, y que consiste en un movernos en actitudes dadas en el ámbito social acerca de las cosas, sin que nos hagamos cuestión de ellas. No se trata de que una suma de individuos acepten una determinada interpretación de las cosas, sino del modo como cada uno admite por repercusión de los demás esas interpretaciones, por ejemplo, la normalidad del curso de los movimientos astronómicos y de los climas en un remoto medio campesino. Hace falta para que se dé una creencia social el admitir su contenido sin hacerse cuestión de él, y a la vez que no sea reforzada su admisión en virtud de un acatamiento personal auténtico, como la razón o la fe religiosa. Aquí, pues, la vigencia pierde exterioridad precisamente porque envuelve por dentro a la persona misma. En el otro polo —el Derecho positivo racional—, el recaudador de contribuciones no cree absolutamente nada sobre lo que debe cobrar a los demás, sino que se limita a cumplir una legislación establecida.

Ahora bien, ¿dónde radica lo prístinamente social, en el hábito de actuar de un modo determinado o en el módulo externo y vigen- cial de la conducta? Esta cuestión no puede resolverse de modo tan tajante. En rigor, en los dos modos, polarmente opuestos, hay comportamiento social. Antes de establecer todo desmonte de piezas y elementos, el vivir social es un modo constitutivo de la existencia humana, lo que hace posible que una parte de esa existencia, que es limitada y a la vez está pendiente de su propia iniciativa para vivir (a diferencia de los seres de la naturaleza exterior), pueda realizarse históricamente. Precisa para ello atenerse a modos de vida ya hechos, en gran parte de su actuación, como señala Ortega. De otro modo la convivencia entre los hombres no sería factible, pues gravitaría íntegramente sobre la iniciativa insólita y heroica de cada individuo. Pero aquí no termina la cuestión. El vivir social sería a su vez imposible si en el hombre, en cada hom-

bre, no hubiese una constitutiva dimensión social, es decir, si no llevase también por dentro el diablo de lo colectivo. Pero ello supone que el hombre es capaz —y tan capaz— de alterarse por dentro de su mismo vivir, es decir, capaz de una alteración tal de sí mismo que le permita ser con los otros, siendo él un «otro» como los demás dentro de una dimensión impersonal. Este aspecto de la cuestión es el estudiado por Heidegger en su libro *Sein und Zeit*. El hombre vive con los demás siendo uno con otro, porque cada uno lleva ya alterada su intimidad, es decir, que interioriza (diríamos nosotros) el actuar impersonal y se constituye en lo que este filósofo llama el se (*man; man selbst*), como sujeto neutro de la existencia. Heidegger no analiza aquí en rigor la vigencia como forma externa de la conducta social, sino algo que la hace posible, es decir, ese momento de la existencia humana como existencia banalizada y cotidianizada en el mundo inmediato con la de los demás. Las perspectivas fecundísimas y decisivas del filósofo alemán —no intencional ni fundamentalmente sociológicas— y de Ortega, sin excluirse, miran predominantemente el problema por lados distintos.

El acto social es, pues, un acto humano, aquel que realiza las vigencias o preceptos colectivos implantados en un determinado ámbito interhumano. Un acto social es, pues, el acto de una persona cuando canaliza de un modo concreto el comportamiento objetivo que las vigencias constituyen. Las vigencias como tales, es decir, en su dimensión de preceptos externos no válidos por sí mismos, constituyen los hechos sociales. Y les llamamos hechos por su carácter de acontecimientos objetivamente durables, pero que tienen una realidad y no son simplemente enunciados formalmente normativos, como los preceptos jurídicos de Kelsen. Son preceptos reales que no tienen un vigor porque se cumplen, sino al revés, se observan porque están ahí como tales preceptos, teniendo una actualidad que pende sobre nuestras cabezas. El acto social, en cambio, es lo que una persona determinada hace cuando se mueve en el ámbito de los hechos sociales. Este tipo de actos es muy peculiar puesto que en ellos falta la plenitud de iniciativa característica de la conducta humana personal. Pero lo que falta en ellos es esa plenitud de la iniciativa, no la iniciativa misma, en cuyo caso no serían actos humanos. Falta la iniciativa en la elección última de mi conducta desde el fondo íntimo de la persona, pero persiste, claro está, la iniciativa como intención de actuar según

está prescrito o según de un modo cuestionable y sórdido nos hallamos habituados. Es, pues, el esquema proyectivo del acto lo que reviste una peculiaridad en los actos sociales. En el acto personal pleno, dado un fin previsto, aplico a su realización los medios que estimo oportunos, de tal modo que entre medio y fin hay una interna coherencia, que me es patente aun cuando no conozca de un modo pleno la razón en virtud de la cual se emplean determinados medios para un cierto fin. El acto de conducir un coche no supone un conocimiento perfecto de la física y de la técnica, y, sin embargo, es patente para el que lo ejecuta la adecuación de los medios al fin. (Cosa distinta es, claro está, la actitud que Ortega, en *La rebelión de las masas*, estudia en las multitudes contemporáneas con respecto a la técnica moderna tomada en bloque, como algo que está ahí, sin más, a disposición de todos, en cuyo respecto reviste un carácter colectivo.) En el caso del saludo, para utilizar el ejemplo reiterado por Ortega, hay una inadecuación entre lo que el acto significa como tal y su concreta realización. Pero el acto social, hechas las salvedades anteriores, no deja por ello de ser el acto de una persona concreta y determinada, lo que se hace patente, según hemos visto, cuando se obra atendido a las vigencias que se saben externas, como el Derecho formulado.

El modo de existencia analizado por Heidegger no es, pues, el acto social, sino más bien —en su dimensión sociológica, ya que el análisis de este pensador arranca de más allá— la impregnación que la existencia humana recibe en uno de sus modos más constitutivos.

Un comportamiento social con arreglo a vigencias es un acto social siempre y cuando el que lo realice lo haga de un modo o de otro movido por la vigencia, aun cuando ésta se halle inmersa en las actitudes y hábitos de la persona misma. Lo mismo ante los preceptos más distantes y exteriores, más claros y rígidos del Derecho formulado, que ante las predisposiciones más incuestionables del comportamiento humano, su realización concreta constituye un acto social. Ahora bien, el acto social supone el comportamiento impersonal según una vigencia, se interiorice o no esta última en la persona humana. Pero no sería posible que la totalidad de la vida colectiva se llevase a efecto mediante una adaptación consciente a formas de conducta del tipo de las descritas, es decir, a preceptos que no valen de suyo en un orden trascenden-

te y que como tales son reconocidos de un modo auténtico por la persona, cual es el caso de la moral, sino por estar establecidos. Esa adaptación supondría, de un lado, una torsión imposible de nuestra vida personal ante la objetiva rigidez de los preceptos colectivos, y de otro confiar las exigencias de la vida social a un sistema de puras presiones manifiestamente externas, como la coercibilidad jurídica, lo que no sería en modo alguno factible. Por ello es preciso que dentro de nuestro propio ser se introduzcan los comportamientos objetivos de tal modo que en ámbitos amplios de los mismos asumimos con ellos una como segunda personalidad inauténtica, pero necesaria, que hace posible el obrar según las vigencias, como si fueran comportamientos nuestros; es decir, sin clara conciencia de su presionante exterioridad. En esta dimensión del problema es en la que desenvuelve Heidegger sus análisis, en tanto repercuten en la sociología. Pero una cosa es reconocer que no habría existencia social sin actitud habitual y otra el exigirla como requisito del acto social. Siempre es posible que el sujeto de la conducta social se desprenda de la actitud habitual y se plantee el problema de su conducta ante el precepto que en este instante se revela como exterior al sujeto. El acto de obrar será en ambos casos social. Lo que variará es la situación desde la que se realiza. En el supuesto habitual la renuncia a elegir libremente la acción es previa y envuelve a la persona misma; en cambio, en el normativo expreso responde a una decisión de obrar así. Es tan acto social, pues, salvo sus diferencias específicas, el vestir al uso de la época como el pagar un impuesto establecido en el Derecho, la forma colectiva más racionalizada y ante la cual, por tanto, la persona tiene mayor conciencia de su externa imperatividad y puede también plantearse con más claridad el problema de su justificación.

No es un acto social todo aquel que se verifica con relación a otra persona. Estos actos reciben el nombre de interpersonales. Ahora bien, la convivencia interpersonal de la pluralidad de seres humanos condiciona y constituye el ámbito mismo de ese modo de existencia caracterizado como colectivo. No hay usos ni vigencias, claro está, sino en el ámbito convivencial. En el hombre hay muchos hábitos *predeterminantes de sus acciones*, y sólo son sociales aquellos que canalizan modos de comportamiento dados en función de la convivencia. Un Robinson de verdad, creado por Dios en su

isla sin necesidad de los demás —claro está que, en último término, no pertenecería a la concreta Humanidad que conocemos—, tendría hábitos, y hábitos que predeterminarían su conducta en algunos aspectos, como los que regulasen, por ejemplo, su vida; pero carecería, claro está, de existencia colectiva. Una vida de relación de puros éxtasis místicos constituiría una convivencia, pero no en el rigor de los términos de una vida social. El dejarse llevar por los hábitos de un modo decisivo —no sólo el tenerlos— constituiría el estar alterado, es decir, una alteración con respecto a sí mismo. Cuando esa alteración se da en el ámbito de la convivencia, constituye la alteridad. La alteración, es decir, el actuar constitutivamente habitual, no es, según hemos visto, requisito para la realización de un acto social en función de vigencias sociales, pero sí lo es para la existencia social tomada en su conjunto. En las formas de acto social sin alteración decisiva, como el cumplimiento de las normas del Derecho positivo formulado, la alteridad se apoya en una alteración que en rigor ha sido asumida con una función si impersonal, racionalmente asumida.

De todo lo anterior parece inferirse que la vigencia y la conducta social revisten un carácter preceptivo y normativo. ¿Hasta qué punto puede eso afirmarse de todo ese ámbito o tan sólo de algunas de sus manifestaciones, como, por ejemplo, la convención o el Derecho?

Las creencias sociales, siéndolo, no se ve cómo puedan tener un carácter preceptivo social. Decimos preceptivo social para descartar el comportamiento y la actitud que son válidos de suyo y que asumimos con plena responsabilidad personal, cuyo contenido nos es transparente ante nuestra conciencia, sea la religiosa, la racional o la artística. Cuando en estos últimos casos hay creencias, sin duda ninguna no se trata de creencias sociales. En toda creencia, para Ortega, actúa de algún modo la realidad misma que como tal vivimos, a diferencia de las ideas, que son interpretaciones que formamos acerca de las cosas. En las creencias sociales también la realidad se nos da, pero sin asumir sus mensajes de un modo íntimo, sino previo, indiscutido y recibido del medio externo humano. Es este último aspecto el que confiere su condición específica a las creencias sociales. La viva sensibilidad ante el arte, la fe religiosa auténtica, no pasan a ser creencias sociales en razón del número de sus participantes sino cuando al perder esa su autenticidad nos

llevásemos dejar por ellas en unión de los demás, esto es, vertiéndonos en la dimensión del «se», que supone el estar con y entre los otros, pero en el modo específico de ser ya «otro» y no simplemente el comportarse premeditadamente según las pautas que mueven a los demás individuos del grupo. Claro está que en el ejemplo anterior habría que observar que en el caso del cristianismo no podría en rigor darse la transformación de la fe en creencia social, porque aquélla, aunque no necesariamente viva de un modo pleno, requiere una autenticidad, una adhesión íntima y personal, inconciliable en sentido estricto con esta última.

Ahora bien, volviendo a la última cuestión planteada, en esta fase del comportamiento colectivo que son las creencias no transparece un carácter preceptivo, puesto que, bien que opacamente, nos hallamos ya dentro de ellas. Sólo tendrían aquel carácter justamente cuando al apartarnos de profesarlas los demás nos presionasen a volver a ellas. Las creencias sociales son, pues, aquel aspecto del vivir colectivo en que éste forzosamente se nos interioriza (o seudointerioriza) hasta el punto en que llegamos a perder conciencia de la exterioridad de lo colectivo. Esas creencias son en rigor exteriores a nuestra vida personal, pero con una exterioridad, si se quiere, que nos la reviste de una costra que no es del todo ajena a nosotros, ya que vamos muy tranquilamente dentro de ella. Cosa distinta pasa con las creencias auténticas, es decir, personales, las cuales, por tener una validez trascendente, se presentan ante nosotros con una valiosa ejemplaridad de carácter preceptivo. Pero como lo preceptivo en la vida social es lo no auténtico, resulta que cuando estamos en una creencia colectiva su cuestionabilidad equivale a disolverla, ya que lo que fuese conservado más allá de ponerla en crisis, revestiría forzosamente el carácter de creencia personal. En la vida social lo preceptivo y normativo aparece cuando entre nuestra personalidad y el contenido prescrito de la conducta se revela una distancia, por mínima que sea. La religión y la moral son preceptivas porque el valor trascendente que poseen es asumido por la conciencia personal, que llega a hacer suyo el contenido de aquéllas. Estas dimensiones del vivir auténtico llevan su preceptividad en la propia condición de su contenido. En cambio, en el vivir colectivo lo preceptuado es externo en el sentido de que nuestra conciencia personal no lo asume. El hecho de que en la vida auténtica la conciencia personal hace

suyos los contenidos de la conducta ha dado lugar a Bergson —*Les deux sources de la morale et de la religion*— a afirmar que la moral auténtica que él llama abierta no constituye normas, sino libre inspiración creadora. En otro lugar he mostrado que ello es excesivo y supone el confundir la asunción de lo trascendente en la conciencia íntima con la plena y absolutamente inspirada autodeterminación del obrar. En la moral hay preceptos cuyo contenido es valioso de un modo trascendente al sujeto. Ahora bien, en la vida colectiva, una de dos, o estamos subsumidos en sus formas o éstas se nos revelan en su distancia presionante de un modo externo frente a nosotros mismos. Ser algo preceptivo en la vida social equivale, pues, a su inasimilación por la conciencia. En la vida social no cabe otra asunción en el seno de la persona que aquella de carácter sórdido y en cierto modo deformativo, que se manifiesta en el modo impersonal de vivir anteriormente caracterizado. Cuando algo en ella es precepto, se distancia claramente de nuestra personal adhesión. Lo preceptivo y normativo se va manifestando en el momento en que nuestra conciencia ve claro que se está moviendo ante lo que en ningún aspecto es ella misma. A partir de este momento ya no estamos dentro de una situación incuestionable, sino claramente presionados por algo exterior. Es entonces cuando los hechos o módulos colectivos de conducta revisten un carácter pretensivamente preceptivo. Desde el «Brauch» weberiano, que es en último término pura repercusión circular de un modo de actuación humana, hasta las normas del Derecho que ostentan patentemente aquel carácter, hay gradaciones; en las convenciones, aun permaneciendo mínimamente al menos la adaptación habitual que domina la creencia. el factor normativo ya se revela con visibles perfiles.

El acto social se da en la relación social (tema ajeno a este artículo), como cada uno de sus términos, pero no de un modo necesario, pues hay actos sociales que no se integran en estrictas relaciones sociales. Adoptar el vestir de la época y de la condición en que alguien se encuentre es un acto social que cumple una vigencia (en este caso del tipo de convención), sin que ello constituya un término de relación social como el mando y la obediencia. Para que haya relación social no basta que nuestros actos se refieran al comportamiento de los demás, sino que los de dos personas se articulen con precisión entre sí de tal modo que dentro

de su significación de sociales el de la una se corresponda con el de la otra. El acto social está articulado con el hecho o vigencia social, pero es previo a la relación social. Con todo, no tendría sentido el acto social si no está instalado en un tejido y sistema de relaciones humanas previas a él. No habría hechos ni actos sociales de no existir hombres en pluralidad y relaciones mutuas. Nada, sin embargo, de galimatías ni de la historia del huevo y la gallina. Esas relaciones previas al hecho y al acto social no son las relaciones de carácter colectivo, sino simplemente las relaciones que los hombres entablan entre sí; esto es, las relaciones interindividuales o interpersonales. Lo colectivo y su realización a través de actos humanos viene necesariamente a soldar un ámbito básico y previo, que es la convivencia humana.

El acto social no sólo se articula con las vigencias, sino que lo mismo que éstas hace referencia a esa más amplia esfera de nuestro ser en que lo colectivo se inserta, que es la convivencia humana. Para ese ámbito de mayor amplitud es para el que se ha forjado y desenvuelto el tradicional concepto filosófico de la naturaleza serial del hombre. Y como constituye una pluralidad en comunicación para el antes que para el estrictamente colectivo, vale la posición que ve en la sociedad una trama de relaciones interindividuales. Considerando más que las relaciones dadas facticiamente la apertura ontológica del hombre hacia los demás, Conde considera en la base de la sociedad una reciprocidad de hábitos en el sentido de disposiciones constitutivas del ser humano. Ello es certero en este orden convivencial que basa y trasciende el colectivo estricto. Orden que no puede quedar ciertamente fuera de la consideración teórica acerca de la sociedad. Es en él en el que se plantean las consideraciones sobre los grupos, instituciones y modos de pertenecer a unos y otras como *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*. Pero la consideración de esas agrupaciones y modos de la convivencia no puede a la vez dejar fuera el factor solidificante de los hechos sociales, de las vigencias que constituyen en cada caso la peculiar manera como se realiza lo colectivo en cuanto tal.

No cabe en el rigor de los términos una sociología que afronte los fenómenos estrictamente colectivos, olvidando que se dan en ese modo más amplio del vivir humano que es la convivencia. Pero aquí ya no se trata tan sólo de las presiones impersonales y de su formal realización en los actos de los individuos, sino que

en el convivir afluye la vida humana entera, que en su dimensión auténtica es vida personal. Y si en lo colectivo se está externa y objetivamente encajado y presionado, en la convivencia —sociedad en el más amplio y último, pero no estricto y delimitado sentido— actúan con todo su ser tales como enteramente son los hombres mismos.

E quindi uscimmo a riveder le stella.

SALVADOR LISSARRAGUE