

# APROXIMACION ONTOLOGICA AL CONCEPTO DE ESTRUCTURA SOCIAL

## I.—LA ESTRUCTURA SOCIAL

1. *Aproximación a la ontología de la Sociedad.*—Hay dos modos posibles de consideración de la sociedad, que conviene distinguir: un análisis descriptivo, cuyo objeto sea la esencia de lo social; y un estudio ontológico, cuyo fin sea mostrar su peculiar existencialidad. A lo primero deberá llamarse una fenomenología y a lo último con- vendrá definirlo como una ontología de lo social. Una simple fenome- nología no rebasa los límites de la descripción de esencias: lo que en ella se intenta esclarecer es el cómo formal de una cosa. La simple lec- tura de esencias entra ciertamente en el proceder habitual de nuestro entendimiento, enderezado a la percepción de formas y deslinde de dominios y por ello la descripción de la esencia de lo social ha sido formulada con frecuencia. No puede, en cambio, decirse lo mismo de la ontología de la sociedad.

La ontología de la sociedad no se contentará con la descripción de la esencia de la sociedad, sino que partirá de problematizar su ser, de una clase especial de indagación del existir que conviene a las clases o modos respectivos de su esencia.

La ontología y la fenomenología no son perfectamente separables, pero es posible su distinción recíproca. La ontología de la sociedad deberá hacer continuas referencias al aspecto formal de lo social, pero su fin será examinar la posibilidad y naturaleza del ser social en cuanto que ser. La dirección al ser es algo enraizado en la naturaleza de lo humanístico y debiera haber presidido de buen principio los destinos de la ciencia social. Las abstracciones y precisiones fenomenológicas son efecto de una actitud científica inspirada en el molde de las mate-

máticas. La actitud humanística es, por el contrario, profundamente fiel a la exigencia ontológica de nuestro espíritu, exigencia que es mucho más que una actitud posible, seleccionada arbitrariamente en un repertorio de actitudes. Por el contrario, para la intelección de lo social se hace necesario apelar al sentido del ser y verificar un estudio ontológico.

Cada realidad social, examinada a sus luces, se revela como constituida, en primer lugar, por una existencia, y en segundo lugar, por una esencia formal, denominada sociabilidad. Podemos definir la sociabilidad entitativa de lo social como aquella virtualidad que conviene a los hechos humanos en cuanto son formalmente partes de un todo formado por cada uno de los demás hechos humanos y como el conjunto de los mismos, indistintamente, puesto que la sociedad se resume en cada hecho social. Lo social se reviste de sociabilidad en cuanto es capaz de gozar de una pervivencia intertemporal.

Todo lo que determina la unión social puede considerarse como causa formal de la sociedad; es decir, todo lo que tiene un carácter asociante, unitivo e incluso formal en la sociedad, desenvuelve una causalidad de tipo formal. Las propias formas sociales ofrecen a la par el carácter de causas formales y eficientes. Desde el punto de vista humano la causa formal de la sociedad deriva de la sociabilidad. Es preciso admitir una concepción pluralista de la sociabilidad en tipos diversos, que implican siempre tendencia a un proceso asociativo, y engendran en sus diversos planos formas múltiples, como las comunidades naturales, las instituciones, corporaciones y finalmente la sociedad en sentido perfecto y desarrollado. Y el hecho de que esta sociabilidad se dé en diferentes planos y determine múltiples estructuras específicamente diferentes, con sus consiguientes procesos asociativos, nos muestra que su estudio no puede ser agotado en un plano puramente descriptivo.

La sociabilidad tiene dos vertientes: por un lado, cada realidad social está dotada de identidad, de intransferible individualidad respecto a cualquier otra; por otro lado, cada realidad social tiene en común con las otras el carácter de sociabilidad y está formalizada junto con ellas. Al primer momento se le puede denominar sociabilidad individual, y al segundo sociabilidad trascendental. La individual establece la complejidad social en el seno de cada mundo social y la heterogeneidad del mismo respecto a los otros. La trascendental, en cambio, constituye la esencia de todos ellos en tanto que sociales.

La sociabilidad individual da lugar a la experiencia social; es decir, que la fuente y método de conocimiento de la sociabilidad individual, se puede denominar sociabilidad empírica. Así pues, el momento empírico de la sociabilidad, o serie de caracteres concretos de la identidad de cada realidad social, es objeto formal de la investigación social en sentido estricto o sociológico, mientras el momento transempírico de la sociabilidad debe corresponder a una ciencia distinta. Dado el carácter transempírico de su objeto, la ciencia postulada no puede ser otra que la metafísica.

Por ser el hecho social parte de la sociedad, no puede ser entendido sin apelar a un contexto, más o menos amplio, de carácter social también. Cada hecho social, pues, se comporta respecto de otro como una cierta materia presupositiva. Los presentes sociales no surgen de la nada sino que implican lo pasado como el efecto implica la condición y la causa material. La sociedad se apoya también en sí misma; se nutre de su propia presencia; se supone en su misma entidad a través de la pluralidad sucesiva de sus partes. El hecho social es, por tanto, materia de la sociedad.

La forma en que la sociedad influye sobre sí misma constituye una especie de condicionamiento inmanente, un caso peculiar de determinación interna cuyo sentido puede aclararse a la luz de la doctrina de la no contradicción.

Las investigaciones sobre el ser de lo social se han dirigido en su mayoría hacia las perspectivas de la finalidad y eficiencia, descuidando de hecho este aspecto, íntimamente constitutivo de la estructura ontológica de la sociedad. Las causas material y formal de la sociedad guardan una profunda conexión, no sólo en su mismo ser, sino también para los fines especiales de su estudio. El hecho de que la parcialidad de lo social sea una nota constitutiva del mismo, lleva necesariamente a transitar desde la perspectiva formal a la dimensión material de la sociedad. Como lo social es formalmente virtualidad de un pasado en una nueva actualidad, la sociedad se constituye en su propia materia, lo que equivale a decir que la formalidad de la sociedad consiste en su propia materialidad intrínseca. Un hecho es social en la medida en que entra en la sociedad como materia de una situación nueva. Al emplear aquí la noción de materia con relación a los hechos sociales, se la toma en sentido funcional. Lo social es materia en el sentido de causa material, esto es, de algo que se comporta con rela-

ción a otro a la manera en que la causa material ejerce su oficio de causa.

En segundo lugar, la causación social debe ser distinguida del mundo físico y sus cambios y procesos reversibles. Con ocasión del estudio que verifica ARISTOTELES sobre la imposibilidad de una serie infinita de causas, distingue, en la *Metafísica* (2.994) dos modos de causación material. «De dos maneras se hace una cosa de otra, no en el sentido en que se dice hacerse después de ella, como las fiestas olímpicas después de las ístmicas, sino como del niño se hace el hombre, y como el aire se hace del agua», indicándonos que la simple prioridad cronológica no implica razón de causa material. Hacerse de una cosa no es simplemente hacerse después de ella. Pero el «hacerse de» reviste dos maneras diferentes, que se comparan respectivamente al modo como el hombre se hace del niño y al modo en que del agua se hace el aire. Se trata aquí no de una doble ilustración para lo mismo, sino precisamente de un ejemplo para la causación material irreversible y de otro para la reversible. La causación material social no es una simple prioridad temporal, pero es, no obstante, cierto que, inversamente, la prioridad temporal social lleva consigo una causación temporal. Lo pasado tiene, efectivamente, un carácter social por cuanto no se limita a anteceder de una manera abstractamente cronológica a una nueva situación actual, sino que la precede como la causa material precede a su efecto y la condición a lo condicionado, lo cual prepara la asimilación de la prioridad irreversible a una causación irreversible como la del ejemplo aristotélico.

En cada hecho social gravitan todos los anteriores. La diferencia entre lo social y lo vital reside en que lo precede un pasado excepcional que de alguna manera sobrevive. No basta afirmar que hay una cierta acumulación y gravitación de lo pasado en lo presente. Las metáforas no son suficientes para entender conceptos no esclarecidos. En qué consista esa acumulación y gravitación de lo pretérito en la actualidad, cuál sea esa pervivencia y cómo se logre, son los problemas que en última instancia interesan para una teoría de lo social, conforme iremos estableciéndola.

Existe un paralelismo entre la permanencia social de lo pasado en lo presente y la conservación, en el compuesto o mixto, de los elementos reales que lo integran. Los elementos, en efecto, están en el cuerpo mixto de una manera virtual y no actual. Se da, pues, una cierta permanencia de los elementos en el mixto integrado por ellos, pero

esta permanencia no es identificable a la actualidad de los mismos. El mixto obtenido por la combinación de aquellos elementos, es lo que posee el ser actual.

Análogamente, lo que posee el ser actual es lo presente sobre el cual lo pasado gravita. La diferencia entre ambas situaciones es clara pero no anula una semejanza de sumo interés. También los elementos, como los hechos pasados, pierden su actualidad y, sin embargo, se conservan en una nueva estructura. Lo social se encuentra en lo vital no de un modo formal, sino virtual, por sus repercusiones. Y así como la virtud del elemento posee eficacia en el mixto, también lo social influye en lo vital de un modo condicionativo y material.

La distinción entre lo social y lo vital permite discernir en la estructura existencial de aquél dos modos ontológicos, constituidos respectivamente por una actualidad y una permanencia. La actualidad conviene a lo social en la medida en que ejerce formalmente su ser. La permanencia, en cambio, viene a afectarla por cuanto que, después de haber pasado, no ha pasado del todo, sin embargo. La presencia de lo vital no es esa misma permanencia, sino la actualidad que le afecta cuando es de suyo, un ser. Implica, así, lo social dos efectivas actualidades sobre las cuales cabalga su permanencia: una actualidad propia, y una segunda actualidad, en cierto modo ajena, porque de hecho no le conviene a él directamente, sino a aquel mismo presente en el cual hay una permanencia de lo social. Ninguna de esas dos actualidades define, sin embargo, al hecho social, aunque hagan posible el sobrevivir que le es indispensable: la actualidad del hecho social tiene asimismo un peculiar carácter integrado de otros hechos presentes, porque la sociedad se resume en cada hecho social. Todo hecho social se integra en el curso total de la sociedad. Pulsar un hecho social equivale a congregarse en él la totalidad de las virtualidades sociales, y ello no por una exigencia puramente metodológica, sino como un resultado de algo inmanente al hecho. El hecho social es sólo un elemento de la sociedad, pero a la vez que es parte tiene el carácter de un todo en su dimensión prospectiva.

Fundamentación en lo humano: he aquí otro carácter del hecho social. Fundamentación que infunde humanidad a todo el hecho social, como resultado que es de una acción humana. El acto humano cabalga sobre la decisión humana, sobre la libertad; la libertad es la que lo crea, la que lo dirige, la que lo suelta e inhibe, la que le da una intencionalidad que le recorre por dentro y le dirige. El dominio de sí

es la razón del dominio de los actos ; por ello el hombre tiene la capacidad de trabajar, es decir, de dirigir su trabajo, escribe ALCORTA (1).

Los irracionales carecen de esta autodirección de sus actos. Sus reacciones motoras se disparan siempre por obra de los estímulos. El animal desarrolla actividades que están previamente homologadas con los factores del medio vital. Estas acciones del animal se sujetan a una relación fija, como reacción al estímulo. En cambio las del hombre se hacen bajo la dirección del dominio de su libertad. Sto. Tomás agrega que las acciones humanas no son hechas como las de los animales, sino que se hacen por sí mismas (2). En los irracionales las acciones están movidas por agentes intrínsecos ; están en la naturaleza instintiva del animal o en los estímulos del medio, mientras que en el hombre las acciones están movidas por la autodeterminación de la libertad. El tener dominio del acto quiere decir que el acto se hará por propia decisión. En otro lugar (3) dice el Doctor Angélico a ese propósito que la libertad es «causa sui», es decir, causa de sus actos y decisiones. En lugar de estar el acto humano medido por la relación acción-reacción, nace del seno íntimo subjetivo de la libertad. Como la libertad es «causa sui» el acto es una posición situada por ella y deducido de su propia inmanencia. La persona que es poseedora de sí misma lo es de sus actos. Esta doctrina nos será de inapreciable utilidad en múltiples encrucijadas de nuestra futura investigación. Por ejemplo, para recusar la asimilación de los hechos sociales a los hechos de la naturaleza física, o del mundo viviente, emparentando las leyes sociales con las leyes físicas o biológicas, para que unas y otras sean verdaderamente leyes de causa. El derecho y la moral no serán entonces ciencias normativas sino solamente ciencias de observación que determinan la evolución de las instituciones y eliminan todo principio director de actividad, toda regla limitativa de acción. Claro está que si nos obsesiona el ver por doquier resultados de la concepción metafísica de la libertad individual, llegaremos a no ver en la norma social más que una limitación de ciertas libertades y nos parecerá que consiste sólo en el principio de un poder propio de ciertas voluntades.

La verdad científica no está ni en una ni en otra de esas dos actitudes. La primera desconoce la diferencia evidente entre los hechos sociales y los hechos físicos o biológicos. La segunda está dominada

---

(1) ALCORTA, J. I. : *Introducción a la Sociología*, p. 269, Barcelona, 1957.

(2) Cf. I, 29, 1.

(3) Cf. I, 21, 1, 3m.

por la concepción persistente de libertad individual. «Descarto a la vez, dice DUGUIT, esta asimilación de hechos de orden diferente y esta creencia extracientífica, y pongo la norma social como ley de fin, que regula la coordinación de los individuos, forma una agrupación social, limita su acción, les impone actos, pero deja intacta la sustancia de su querer (4). Podemos incluso completar el pensamiento de Duguit anticipando que la norma social sea resultado de la libertad individual, que provenga de ella y la tenga por presupuesto imprescindible.

El movimiento es libre cuando procede de un principio libre, esto es, cuando deriva de algo que no se encuentra unívocamente determinado, sino que goza de una interior indiferencia activa. La naturaleza humana es principio, por tanto, no sólo de automoción, sino también de libre determinación. La libertad natural del ser humano consiste en la intrínseca indeterminación del dinamismo, que abre un camino amplísimo de posibilidades. Esta libertad de nuestro ser, desde la cual se hace posible la sociedad, no está sobreañadida a la naturaleza humana. En la unidad del hombre, naturaleza y libertad constituyen un todo inseparable, de manera que existe una naturaleza libre o una libertad natural. El carácter social del hombre en su última hondura sólo es posible si le está otorgada una naturaleza libre, esto es, un principio dinámico sin determinación intrínseca.

La sociedad implica y supone la libertad. Lo social y lo natural son conceptos antitéticos. Una sociedad, desplegada de un modo estrictamente natural, es en verdad la negación de la sociedad misma. Debe decirse, pues, que el hombre tiene necesariamente sociedad, mas no que tenga sociedad necesaria. La libertad humana hace posible esta situación aparentemente contradictoria. El hombre, por ser libre, actualiza y despliega su interna plasticidad de una manera libre, no puramente natural. Las determinaciones que se otorga a sí propio constituyen el repertorio de sus modalidades sociales concretas, las cuales son justamente esas y no otras, pero pudieron haber sido distintas. La libertad humana hace de la sociedad algo, a la vez, libre y necesario. La necesidad de la sociedad significa tan sólo la necesidad de que el hombre posea una sociedad.

La raíz inmediata de la sociedad es la libertad humana. El hombre es un ser social por ser libre, porque posee una elasticidad libremente determinable. Su fondo metafísico es un factor imprescindible de su

---

(4) DUGUIT, L. : *Manual de Derecho Constitucional*, p. 79.

ser social. La sociabilidad humana implica y compromete todas las condiciones que nos constituyen como ser y puede valer como cifra de la totalidad de nuestra esencia. La definición del hombre como ser social no nos da, con todo, su esencia metafísica. Para ello sería preciso que la posibilidad no se limitase a comprometer la totalidad esencial de nuestra estructura, sino que fuese el último constitutivo de ella, pero, claro está, no puede constituir esencia de un ser finito, porque la finitud es justamente determinación. El ser limitado está preso en su modo determinado de ser, en la finitud de su determinación, pero ello no impide una capacidad para una serie de determinaciones accidentales.

El hombre tendrá, pues, una naturaleza libre en la medida en que la esencia humana sea fundamento de la libertad. Nuestra esencia deberá hacer posible la libertad que formalmente define a la naturaleza humana.

Qué significará, según esto, la afirmación de que el hombre es un ser constitutivamente social? Con ello no se pretende significar la identificación del hombre con su sociedad: ni el hombre ni la sustancia humana pueden realmente ser entendidos como sociedad, aunque sea posible determinarlos como constitutivamente sociales. Lo que se pretende significar es que el hombre es social por su constitución, merced a su peculiar naturaleza, como ser cuya naturaleza es de índole tal, que debe desplegar-se de una manera social.

La sociedad no es una simple posibilidad humana, sino una necesidad enraizada en nuestra propia naturaleza, sin que ello signifique que sea precisamente la sociedad lo que nos constituye en nuestro ser. El ser humano posee una naturaleza o sustancia perfectible, abierta a nuevas determinaciones cuya actualización enriquece y conforma a la entidad social. El hombre se incorpora o vincula con su vida al orden social, explayándola en ella (5). Ahora bien, la incorporación del hombre al orden social se verifica en diversos planos, algunos no estrictamente sociales, sino presociales o naturalezas:

A) El plano natural de la incorporación, toda vez que la sociedad en una unión natural y permanente, en que se le incorpora al hombre de una manera espontánea en virtud de la misma naturaleza.

B) El plano consciente, establecido por el vínculo de afectos, deseos, por la simpatía social y por acciones y hechos que podemos

(5) ALCORTA, o. c., p. 68.

llamar sociales; plano que responde en gran parte a la estructura racional del hombre.

C) El plano jurídico, ya que la naturaleza moral del hombre se refracta en la convivencia y confiere una dimensión jurídica ineluctable a la vida social.

La incorporación se verifica también en una integración estructurada y jerárquica de diversos órdenes, que rematan en la ordenación superior de la sociedad.

2. *La estructura, marco del acontecer social.*—El ser en el mundo y el modo de inserción en él representa el condicionamiento ontológico del hacer, que derivativamente se extiende a lo sociológico en sus dos formas de la acción propiamente dicha y de la reacción. La limitación y horizonte del ser en el mundo que aparece desde lo sociológico es que este ser en el mundo, no sólo me compete a mí, sino a los demás hombres, y en ello radica en parte la convivencia, que actúa como horizonte y límite a la par de mi propio vivir. Ya en el plano del conocimiento, el mundo nos da el horizonte de casi todas nuestras percepciones sensibles, y nos aparece como algo que sostiene la vida de nuestro cuerpo y como una prolongación del mismo. Mundo es todo aquel cúmulo de objetos que encontramos en nuestro horizonte vital como enfrentado y conexionado con nosotros, y sobre este horizonte es como vamos construyendo paulatinamente el orden social (6). La vivencia de lo social surge de dos posibilidades de trato existencial con la realidad, de dos formas de este despliegue existencial en que utiliza cosas y convive con los demás hombres: cada hombre concreto trata existencialmente con dos clases de realidades que, simbólicamente, se puede designar diciendo que unas las tiene «a mano», mientras tiene las otras sencillamente «ante los ojos». Tiene a mano aquellas cosas que mediata o inmediatamente utiliza y aquellos hombres con quienes, en circunstancias semejantes, convive. Hay otras realidades, sin embargo, que no desempeñan papel alguno en el despliegue existencial de nadie o, en caso afirmativo, no desempeñan papel estricto o primario; son las realidades que cualquiera tiene sólo «ante los ojos». Entre las realidades que se tiene ante los ojos, algunas han estado «a mano» y ahora ya lo no están o bien lo están de otra manera, y tam-

---

(6) ALCORTA, o. c., p. 202.

bién a la puntualización de que lo que ahora está «a mano» llegará un día a correr la misma suerte (7).

DILTHEY afirma que no existen nombres ni cosas que sólo sean objeto «para mí» y que no impliquen presión o estímulo, meta de un esfuerzo o vinculación de la voluntad, importancia, exigencia de precaución y aproximación íntima o resistencia, distancia y extrañeza. La referencia vital les convierte en portadores de unos contenidos significativos que ejercen presión sobre el sujeto, y a esta presión corresponden los cambios de los estados del sujeto. Los modos de actitud contenidos en las referencias vitales y sus productos, son objetivados en juicios que comprueban estos modos de actitud como hechos de igual modo se independizan las predicaciones contenidas en las referencias vitales y se elevan a saber general mediante refranes, máximas, reflexiones generales, etc.

Los tres momentos del proceso hermenéutico: material interpretado, sentido intencional y sentido impletivo, se hallan constitutivamente ligados en el acto de la interpretación. Nosotros miramos siempre desde una de tales posibilidades ya realizada o cumplida. El sentido ya cumplido desde el cual nos planteamos nuestra tarea hermenéutica es, en fin de cuentas, una base de apoyo. Por eso, lo importante en ella, lo verdaderamente problemático, es el sentido intencional, y así la retrospectión se convierte en lo fundamental del método hermenéutico. La comprensión es en sí—y no sólo en la interpretación histórica—una operación inversa al curso mismo de la acción y así el punto de ataque para definir un complejo dinámico está en partir de un efecto aislado y, caminando hacia atrás, indagar sus determinantes.

3. *Inserción de la estructura social en el espacio y en el tiempo.*— Condición característica de toda realidad es el darse en el tiempo y en el espacio según relaciones de dirección y de distancia. En lo espacial estas relaciones son reversibles físicamente y pueden hacerse irreversibles mediante una determinada actitud mental; en lo temporal son irreversibles físicamente y pueden hacerse reversibles mediante la misma alteración deliberada del proceso mental. Las relaciones pueden estar en ambos casos en reposo o en movimiento, ser estáticas o dinámicas. La estaticidad redundaba en lo espacial en la fijación de una forma concreta y en lo temporal en la perduración inmutada. El dina-

---

(7) ZUBIRI, X.: *Naturaleza, Historia, Dios*, pp. 329 ss., Madrid, 1944.

mismo redunda en la espacial en la traslación y en lo temporal en la transformación. Las relaciones espaciales se efectúan mediante operaciones de inclusión y de exclusión, de yuxtaposición o de extraposición. Las temporales, según la simultaneidad, la anterioridad y la posterioridad referidas a otras realidades.

Esta inevitable referencia a otras realidades infunde relatividad tanto a los conceptos de transformación como a los de traslación en cuyo diagnóstico el observador debe estimar y definir con exquisito cuidado los factores que adopta como testigos, puesto que nunca será metodológicamente suficiente que se constituya a sí mismo en jalón y en observador a la vez. Si nos situamos en la misma vía de un tren que se acerca o aleja, podremos comprobar, tras algunos momentos de incertidumbre, que en efecto el convoy va o viene, pero seremos los jueces peor situados para valorar su velocidad. Lo propio nos ocurrirá si queremos definir la que lleva un objeto móvil contemplándolo desde otro objeto móvil sin tener objetos concretos a que referirla, comparación ésta bastante próxima al problema de considerar al dinamismo temporal de un ser desde nuestro punto de vista que es asimismo dinámico en dicho plano.

Esta relatividad permite la paradoja aparente de que lo que se transforma en el seno y a la par de un ambiente que se transforma en también pueda estimarse fijo, y que lo que permanece estático en un ambiente regularmente dinamizado adquiera carácter dinamizado en su referencia a este ambiente. De este modo, puede muy bien calificarse a la magna institución de la Iglesia de cuerpo fijo e impertérrito gracias a que se ha transformado a la par que se transformaba su base humana, y, en cambio, puede hablarse del carácter dinamizado de la norma estética, porque, aun siendo fija de por sí, el rápido fluir de las realidades a que se refiere está moviendo incesantemente sus relaciones con ella.

Ningún observador, puesto frente a frente de una y otra institución, es idóneo para juzgar de esta posición relativa de ambas, a menos que sienta la vanidosa pretensión de encarnar en sí mismo todos los puntos de referencia posibles, y, ciertamente, antes de formular su juicio tendrá que pasar por la difícil prueba de demostrarnos la legitimidad de esta incorporación.

Las esferas del conocimiento, al que la mente debe plegarse en el progreso de la actividad cognoscitiva, han sido ordenadas por Max SCHELER según una ley de progresión del conocimiento: «la esfera

social de los contemporáneos y la esfera histórica de los antepasados precede en este sentido a todas las demás esferas: a) en realidad, b) en contenido, y en un determinado contenido». A continuación: 1) La esfera del mundo exterior precede siempre a la del mundo interior. 2) El mundo considerado como viviente precede siempre al mundo considerado como muerto, esto es, simplemente no viviente. 3) El mundo exterior de los otros sujetos contemporáneos precede siempre a lo que yo como individuo tengo y sé justamente del mundo exterior; y no menos precede siempre el mundo exterior de mis contemporáneos al mundo interior de mis contemporáneos. 4) El mundo interior de los contemporáneos, de los antepasados y de la posteridad (como perspectiva de expectación) precede siempre a mi propio mundo interior como esfera».

De este modo veremos que el hombre se sitúa a sí mismo, sitúa a los objetos de la naturaleza y de la cultura y se esfuerza en situar a los demás hombres según aquellas cuatro grandes posibilidades de inserción en el espacio y en el tiempo, pasando también de lo estático a lo dinámico como de un término a «priori» a otro eventual. Tenderá así primero a fijar en el espacio y en el tiempo sus realidades más importantes y situará en un dinamismo cambiante aquéllas de segundo orden. Ya nos ha mostrado Max Scheler la jerarquización de las ideas en el progreso de elaboración de una concepción del mundo, y según ellos y la propia experiencia de cada día es manifiesto que el individuo no vacila en situarse a sí mismo siempre en segundo término aceptando y prefiriendo una actitud dinámica, que en lo espacial resulta en la admisión y el deseo del traslado y en lo temporal en la admisión y deseo de la transformación, mientras que, lo repetimos, se preocupa de dar fijeza espacio-temporal a los datos importantes recibidos del contorno. Resulta así que en la estructura de la convivencia existen realidades inmóviles y preeminentes y realidades móviles y subordinadas.

Al ser comunicable y comunicado lo social ya no es real sólo como momento de una vivencia existencial, sino que alcanza otro tipo de realidad independiente en su subsistencia de cualquier persona concreta, aunque no de toda realidad corpórea. Este hecho es lo que se denomina objetividad social y, como tal, debe considerarse una característica atribuible tanto a las ideas sociales como a los productos sociales. Son objetos sociales todas las realidades sociales dotadas de algún género de objetividad, es decir, que pueden darse como inde-

pendientes de las existencias personales. Se entiende por producto social cualquier objeto físico que en virtud de una alteración física significativa, o sea interpretable por procesos de comprensión, actúa como medio o vínculo de comunicación social entre existencias personales. La objetividad de los productos sociales respecto a éstas resulta incuestionable, puesto que unos y otras están separados por una radical diversidad de consistencia física. Se denominan ideas sociales todos aquellos elementos vivenciales superiores que plasmados mediante procesos de expresión en realidades físicas a las cuales dan sentido, son fe de la comunicación espiritual. La objetividad de las ideas sociales no es del mismo tipo que las de los productos a que da sentido, y no hay diversidad entre las ideas sociales y las existenciales personales, puesto que las primeras trascienden todo lo inmediatamente dado en el mundo en tanto que elementos vivenciales y puesto que las segundas se distinguen sólo idealmente de éstos.

El espíritu objetivo es un acervo de formas, contenidos y vigencias espirituales, comprensivo de intuiciones, valoraciones, prejuicios, etc. Son manifestaciones del espíritu objetivado la lengua, las ideas y la ciencia, la moral, el arte, la educación, la política, etc.

La noción fenomenológica de espíritu objetivado entenderá por tal el conjunto de elementos, es decir, de contenidos o modalidades vivenciales espirituales que actúan en una colectividad humana como repertorio vigente de posibilidades existenciales, las cuales, por una parte, alcanzan una objetividad supervivencial y superpersonal y, por otra, llegan a ser realizadas en común. El hecho de que la sociedad se construya fundamentalmente a base de acciones humanas de sentido colectivo no significa que estas acciones no tengan apoyaturas en la misma sociedad. Los productos sociales, una vez creados, quedan objetivados y poseen ya realidad propia e independiente. «De esta suerte se origina lo que podríamos llamar el espíritu objetivado de lo social. Y conste que no hablamos de espíritu objetivo; porque éste tiene unos presupuestos metafísicos que no se pueden admitir: A) La acción humana colectiva se apoya en el espíritu objetivado; B) Ella misma se enmarca y encuadra en él y frecuentemente recibe incluso de él estimulaciones para su producción; y C) La acción humana colectiva a su vez es raíz de la reacción del espíritu objetivado en cuanto se traduce en productos que se desprenden de ella y se objetivan» (8).

(8) ALCORTA, o. c., p. 101.

Cualquier realidad social elaborada por una persona concreta puede dejar de ser mero elemento vivencial, convertirse en idea social y, en fin, incorporarse al espíritu objetivado. Sin embargo, es preciso que a esa posibilidad específica se añada el requisito de que los caracteres de su sociabilidad empírica coincidan analógicamente con el mayor número posible de ideas sociales ya integrantes del espíritu objetivado y pertenecientes a la vigencia comunitaria. Así, una manifestación social recién elaborada por una persona concreta se eleva al estrato del espíritu objetivado por congruencia empírica con la visión del mundo, el saber originario o bien el saber operativo ya incorporados a él: una idea social encuadrable en la visión del mundo se incorpora al espíritu objetivado por congruencia empírica con el saber originario o bien operativo. Según eso, entre los estratos reales de lo personal y del espíritu objetivado se cumple la ley de repercusión de Hartmann, en cuanto los bienes enclavados ya en el espíritu objetivado seleccionan para atraerla hacia sí a aquellas realidades sociales de orden personal que coinciden con ellos. El cumplimiento de la ley de inflexión, entre los estratos de lo personal y del espíritu objetivado consiste en el carácter de vigencia comunitaria que adquieren las realidades sociales que están en congruencia empírica con el espíritu objetivado. Una vez incorporadas ya tales ideas sociales gracias a una congruencia empírica con el espíritu objetivado, la caracterización empírica de los mismos se asimila cada vez más a la de cuantos les han precedido en el seno del espíritu objetivado.

En la Naturaleza el hombre descubre un orden y aunque siempre le queden fenómenos cuyo orden no llega a comprender, los ordena a su modo. Tal obrar del hombre tiene por origen intencional su razón sin perjuicio de que donde no le bastan sus conocimientos obra instintiva o pasionalmente. De ahí que las estructuras que el hombre produce de concierto con la naturaleza, tengan una parte racional y otra fruto de leyes desconocidas del contorno donde vive, opiniones lógicas, o de actos alógicos que él maneja como lógicos. Esta relación se establece con el conjunto llamado por los tratadistas «infraestructura» que será el «conjunto de bienes primarios o dados por la naturaleza, potenciales o activos, en una zona determinada (raza humana, clima, geología, suelo, hidrografía, topografía, fauna, flora, etc. y sus fenómenos), en espacio, cantidad, calidad y ordenación propia y re-

lativa». Conforme dice Román Perpiñá (9), la estructura económica no tiene independencia, porque, siendo el hombre el causante de ella no puede concebirse, en la realidad, con una sola y especial intencionalidad, la económica, pues el hombre es uno y tiene otras facultades e intencionalidades inseparables en la realidad de su ser, aunque mentalmente si podemos concebirlo vario. «De ahí, que tengamos que investigar la conjunción del resultado del actuar económico del hombre, la estructura económica, con los resultados de los demás fundamentales actuales, las demás estructuras» (10), conforme desarrollamos extensamente más adelante.

Corresponde a J. Plenge el mérito de haber subrayado la importancia de la organización: la teoría de la organización—escribe—nos conduce a través de las alturas y de las profundidades de la realidad, desde la esencia de nuestro espíritu hasta el arreglo de un despacho, desde la estructura de la historia del mundo hasta la asociación deportiva, desde el estado de las hormigas y de las abejas hasta las experiencias de los bolcheviques. Siguiendo el camino de la unidad, seguimos también el camino hacia Dios creador y organizador, a su vez, de la pauta básica de toda sistematización. En el XI Congreso Internacional de Sociología, celebrado en Ginebra en 1933, se estimó ya la aptitud del análisis sociológico de las estructuras para efectuar razonables predicciones políticas y económicas (11).

4. *La estructura como resultado de la orientación colectiva respecto de los objetos de la situación.*—Marías nos pone oportunamente en guardia contra la confusión de los conceptos de «circunstancia» y «situación», definiendo la primera como «todo aquello que está en torno mío» y la segunda como una porción de aquella «que nos sitúa en un nivel histórico determinado», y que por hacerlo así tiene ya trato con nosotros y admite dialogar con nuestras pretensiones. Dice Zubiri (12) que el hombre no podría ni siquiera «tropezar» con las cosas y con sus potencias sino en una situación concreta. La situación no es añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquéllas descubran a éste sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades. «En su virtud, lo

(9) PERPIÑÁ, R.: *De estructura económica y economía hispana*, pág. 105, Madrid, 1952.

(10) PERPIÑÁ, o. c., pp. 57, 105, 123, 21 y 16.

(11) Cf. *Revue Internationale de Sociologie*, 3-4 (1939) 8 ss.

(12) ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*, p. 403, ed. cit.

que el hombre hace en una situación es ciertamente el ejercicio y la actualización de las potencias, pero también el uso y la realización de unas posibilidades». Por lo primero, el hacer humano es movimiento; por lo segundo, es suceso o acontecimiento. Los actos son «hechos históricos» tan sólo como realización de posibilidades. El curso histórico no es simple «movimiento», sino «acontecimiento». Lo que en las acciones humanas hay no de natural, sino de histórico, es la actualización, el alumbramiento y la obturación de puras posibilidades.

La relación del individuo con su situación constituye el basamiento y el germen de toda estructura. Podemos definir la situación, al modo como lo hace Talcott PARSONS, como «consisting of objects of orientation, so that the orientation of a given actor is differentiated relative to the different objects and classes of them» (13). En el curso de esta orientación, el actor se mueve según la expectativa de beneficios o el temor de perjuicios, que en cierta parte atañen a su organismo físico, que desarrolla algún esfuerzo para salir al encuentro de los primeros o escapar de los segundos, pero que en su máxima parte son ampliamente superiores a las dimensiones de lo físico.

Huizinga nos dice: «A la historia no le interesa lo que mantiene la cohesión interior del hombre, al principio psicosomático de su conducta, sino lo que engarza a unos hombres con otros, las relaciones entre los hombres... La historia tiene que esforzarse siempre y dondequiera en ver las formas y funciones del pasado. La historia se expresa siempre en conceptos de forma y de función... Las formas históricas existentes de antemano son sobre todo las de la vida del Estado. La historia política aporta ella misma sus formas: una institución estatal, una paz, una guerra, una dinastía, el Estado mismo. En este hecho, inseparable de la importancia predominante de estas formas, estriba el carácter fundamental de la historia política, ostenta una primacía por ser tan marcado su carácter de morfología de la sociedad (14). Y como sociólogo, el doctor J. Rof Carballo ha dicho expresamente: «De igual forma que el hombre no puede impedirse tener un metabolismo hidrocarbonado, tampoco puede dejar de tener una vinculación emocional con los demás hombres. Y así como hay leyes inexorables para el primero, también existen para la segunda.

A la realidad del hombre es tan inexcusable como tener un hígado y un bazo la existencia de tensiones afectivas... Jamás un hombre

(13) *The Social System*, p. 4, 1952.

(14) HUIZINGA: *El concepto de la Historia*, p. 59, México, 1946.

podría por sí solo desplegar cuanto encierra en su naturaleza. Lo más secreto de su ser existe tan sólo en función de los demás» (15). En otro lugar de esta obra nos pone sabiamente en guardia contra las falacias del individualismo, en el cual «el hombre queda atascado, preso en su sistema agolátrico, incapaz de evolucionar» (16).

El hombre se halla situado en el seno del mundo, y el elemento más importante de su vida estriba en el contorno de contacto con los que son como él. Si los seres libres han de coexistir en semejante condición de contacto, y si han de ayudarse en lugar de estorbarse mutuamente en su desenvolvimiento, es preciso reconocer la existencia de fronteras invisibles dentro de las cuales la existencia y actividad de cada individuo obtenga una definición libre y segura. «Vivir es convivir—ha escrito ORTEGA Y GASSET, y el otro que con nosotros concibe es el mundo en derredor. No entendemos un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido» (17). La vida humana individual se refiere exclusivamente a la comunicación del sujeto viviente con los objetos de la vida a través de las funciones cognoscitiva y significativa. La vida humana no sólo es una vivencia, sino una convivencia. En ella el individuo, sin quedar absorbido completamente por la sociedad, se adapta a modelos colectivos, a pautas de comportamiento, a usos.

De este modo, el obrar humano se nos presenta ante los sentidos como incluido en el orden general del Universo. Sin embargo, la circunstancia de que el obrar de los hombres sea esencialmente coherente e intertrabado no nos lleva a reducirle a una legalidad física o biológica, porque sabemos, creemos y profesamos que el hombre es una criatura excepcional, llamada por su Hacedor a un destino sobrenatural singular al que no acceden todas las demás entidades de la creación, y que mediante su conducta terrena, además de guiarse según los órdenes de la Naturaleza el hombre va aproximándose a ese destino sobrenatural. Las acciones que ejecuta para ello necesitan de aprehensión racional para ser captadas por entero y no basta a tal fin con la percepción que nos había ya proporcionado las notas de coherencia y trabazón.

---

(15) CARBALLO, J.: *La medicina actual*, p. 163, Barcelona, 1954.

(16) Id., *ib.*, p. 26.

(17) ORTEGA Y GASSET: *Las Atlántidas*, O. C. de 1932, p. 830.

Pero este obrar racional y racionalizado no comprende ni agota el obrar humano: éste ha partido, según hemos visto, de un esquema asequible a la percepción, ínsito en la Naturaleza. Este esquema es vivido por cada hombre según dos presupuestos ineludibles: ningún hombre ha escogido el esquema natural en que instalar su conducta y ningún hombre puede vivir por cuenta ajena, o descartarse de parte de su vida en otras entidades. Es decir, todo hombre se nos aparece como puesto en el trance de vivir, y de vivir en una situación previamente dada. Este modo de vivir es la existencia. El hombre, para realizar su existencia, se ve forzado a escoger unos determinados aspectos de su situación y esquivar otros. Esta elección es resultado de la ineptitud humana para la contradicción y proviene de la convicción de que es imposible ser a la vez una cosa y la contraria, de vivir a la vez en una zona de la situación y en la contraria.

De dicha decisión resulta de nuevo que todos los contenidos encerrados en un mismo momento de la existencia son coherentes y están trabados. Estas propiedades son tan esenciales en ellos que ningún contenido podrá ser suficientemente explicado mientras no se establezca de qué modo es parte de una situación, resultado de una elección y homólogo de otros contenidos.

5. *La convivencia social.*—El acto social consiste en la referencia directa a conductas ajenas, en el contacto de un sujeto con otro o con otros. De la idea de acto social se pasa a la de relación social, añadiendo la reciprocidad. En la relación social es requisito indispensable la existencia de dos o más sujetos que se refieran recíprocamente su obrar. Esta interacción puede ser meramente interindividual cuando se da entre elementos concretos. Para que la relación sea típicamente social es necesaria la nota de generalidad, repartición o habitualidad que caracteriza la vida humana social, y que sólo puede darse en el grupo social en el entramado de fenómenos colectivos que forman conjuntos.

Las definiciones más autorizadas del concepto liberal de individuo coinciden en su preocupación por perfilar y establecer la noción de su «mit ander sein». Así, FICHTE, al afirmar: «Debo reconocer en todo caso la existencia del ser libre como tal, fuera de mí; es decir, debo limitar mi libertad para hacer posible la suya» (18); así, ARNDT, al

(18) FICHTE, J. C.: *Grundlage des Naturrechts*, I, 89, ed. 1796.

señalar : «El Derecho halla su fundamento en la peculiaridad de los hombres de estar dotados de la facultad de ejercer libremente su voluntad» (19). Del mismo tono son la frase spenceriana : «Lo que hemos de expresar con precisión es la libertad de cada uno, sólo limitada por la misma libertad de los demás» (20), y la de AHRENS : «Derecho es el principio que rige el ejercicio de la libertad en las relaciones de la vida humana» (21).

Como ha hecho notar Juan ZARAGÜETA (22), el proceso de conciencia es profundamente diferente cuando el término de que somos conscientes «no es un algo u objeto (material) sino un alguien u otro sujeto... Si yo, ante un hombre cobijado bajo un paraguas, me digo «está lloviendo», es que hago mía una vivencia ajena viendo a su través, como un medio de refracción, el hecho de la lluvia. Pero si me limito a decir «ahí va un hombre que cree que está lloviendo», reflexiono sobre la conciencia ajena», penetrando así en ella, tal como ellos penetran en la mía, y haciéndome cargo de que ellos están pensando sobre el mundo, sobre ellos mismos, sobre su prójimo, sobre mí. Tal es el estilo de la conciencia social, radicalmente diverso de los actos de conciencia individual, como lo sería el percibir directamente la lluvia. Podría, pues, establecerse una distinción primaria y grosera entre la escuela historiográfica que acepta el hecho de la lluvia al ver un hombre con el paraguas abierto y la escuela que se limita a admitir que aquel hombre cree que llueve. La primera sería afín a la tendencia positivista, y la segunda, pariente de la tendencia psicologista que nos exhorta a compenetrarnos con los acontecimientos.

Las realidades sociales son formas de la vida humana constituidas con material humano con cuerpos y almas humanos. «Si contemplamos a fondo las realidades sociales—dice FREYER—nos encontramos siempre a nosotros mismos, porque veremos una estructura cuyos miembros somos nosotros y un acontecer que sucede a través de nosotros». La realidad social, conforme luego subrayamos, no es unidad de ser, sino unidad de obrar común. Von WIESE distingue tres clases de formaciones sociales : 1) masas, que están carentes de una estructura organizada, son amorfas : multitudes, clases sociales, etc.) ; 2) grupos que poseen una relativa duración y una relativa conexión ;

(19) ARNDT : *Juristische Enzyklopädie*, c. 12, 1893.

(20) SPENCER : *Justice*, c. 27, 1891.

(21) AHRENS : *Curso de Derecho Natural*, I, 107, ed. francesa, de 1892.

(22) ZARAGÜETA, J. : *Filosofía y Vida*, T. I., p. 12 ss., Madrid, 1950.

son duraderos y unificados: un club, partidos políticos, etc.), y 3) corporaciones o entes colectivos abstractos, que encarnan una función teológica que se realiza con abstracción de sus componentes y perduran más allá de los individuos que los integran. Poseen un programa ideal: la familia, la nación, el Estado, la Iglesia, las instituciones profesionales. De modo bastante concorde con este plan SOROKIN adopta la siguiente clasificación: 1) Grupos inorganizados o semiorganizados (público, masas, conjuntos) y 2) Grupos organizados, pudiendo ser éstos de vínculo único (biosociales—de raza sexo o edad—o socio-culturales-parentales, territoriales, idiomáticos, políticos, económicos, profesionales, religiosos, élites) y de vínculo múltiple (familia, clan, tribu, nación, casta, órdenes feudales, clases o variedades estructurales.

En cualquiera de las mencionadas agrupaciones el hombre es el elemento radical natural. El aporta la cantidad y la calidad de la población. Son las fuerzas elementales humanas las que se disponen en toda estructuración. Existe en la base de toda estructura, con la cantidad y calidad de sus fuerzas, su carácter, su tradicional y arraigada mentalidad propias, idóneas, en cada sitio, como dice Perpiñá, quien prosigue: «Este hombre infraestructura es activado por el hombre en la estructura. Cada uno se estructura de por sí y cada uno somos directa o indirectamente estructurados por los demás. He aquí al hombre activo en la estructura, lo que los clásicos llamaron factor».

Para ponernos ya en guardia contra cualquier exaltación desmedida del individuo acudamos a HAYEK, quien en *Individualism and economic order* (Londres, 1949) ha formulado una sabia y oportuna distinción entre lo que él llama «individualismo verdadero» y el «falso individualismo». El primero constituye fundamentalmente una teoría de la sociedad en cuanto que postula que no existe otro camino para la comprensión del fenómeno social sino el entendimiento o la consideración de las acciones individuales dirigidas hacia otros sujetos gracias a las cuales se han originado muchas de las instituciones humanas; el «falso individualismo», de raíz cartesiana, consiste en convertir al individuo en eje del sistema social, el cual racionalizará y planificará a su gusto; es decir, en el primero, el individuo es instrumento para comprender el mecanismo social, mientras que en el segundo es árbitro y artífice de este mecanismo, de forma que sus glorias y facultades lucen tanto más cuanto más se rebelan contra este sistema.

Según HEIDEGGER el «ser con (Mitsein) otros» del existente concreto se da a la vez que su ser en el mundo, ya que tal mundo no es

sólo individual, sino que es el mismo mundo ante una multiplicidad de existentes concretos, de tal modo que cada uno de ellos encuentra a los otros, en su mismo mundo personal, como existentes concretos también. Tal comunidad de mundo hace inevitable que cada una de las existencias sea una existencia en común.

El mismo Heidegger, al hablar del destino individual como basado en la temporización y la resolución, establece su fundamento inmediato en la reiteración (*Wiederholung*) de una posibilidad de existencia transferida, entendiendo tal reiteración como la transmisión de aquella posibilidad. La comunidad interpersonal de elementos vivenciales no puede tener lugar sino en virtud de la transvasación de los mismos de una existencia concreta a otra, de modo que para quien los reitera son auténticos plus-contenidos con origen fuera de sí mismo. La comunidad de elementos vivenciales entre la persona que elabora y la que aprehende se fundamenta en esta transvasación de los mismos contenidos.

6. *La regularización de la convivencia social.*—Esta transvasación regularizada da lugar a la producción de formas objetivas provistas de un sentido que consiste en dar expresión al espíritu, fijándolo en un juego de referencias comprensibles. Al conjugar ciertos elementos de la naturaleza, estas formas plasman unas intuiciones del universo, a que aspira la conciencia humana, proyectada hacia la esfera ajena. No es, pues, extraño que toda comprensión de las formas objetivas vaya unida a un sentimiento de respeto y hasta de veneración por ellas, que culmina, como es obvio, en el ritual religioso, pero que se advierte en toda formación cultural, sin excluir siquiera a los meros instrumentos, pertenecientes al proceso de la técnica. No es extraño tampoco que en etapas primitivas del pensar la virtualidad de estas objetivaciones haya solido vincularse de alguna manera a su forma, con adjudicación a ésta de poderes mágicos.

Existen en la vida común ciertos fenómenos que parecen tener un derecho particular para ser designados sociales «per se» como son los modos según los cuales los seres humanos se agrupan las reglas que dictan para el intercambio entre los miembros del grupo y las actitudes que adoptan entre sí. Los hombres han creado un esquema que abarca esas interrelaciones: la institución en la cual confluyen ideas de valor e ideas de finalidad. En efecto, las formas de la organización social están determinadas por el uso que los hombres hacen unos de otros,

ya sea como beneficiarios recíprocos, relativamente libres, o dentro de algún sistema de explotación. «Pero el hecho de que los valores culturales estén socialmente alimentados no debe enturbiar la distinción del orden cultural, como una configuración de valor, del orden social como una red de relaciones. E, igualmente, el hecho de que algunos aspectos de la organización social sean específicamente utilitarios no debe impedirnos distinguir una pauta o estructura de relación social de un sistema de técnicas (23).

«La vida social es una dimensión de la vida humana—escribe Luis LEGAZ LACAMBRA—que va dejando como poso o residuo de su incesante fluir un conjunto de vigencias que representan una solución para los diversos problemas de la existencia del hombre. En este sentido podría decirse que esas vigencias son antivida, porque tienden a fijar la vida en el esquema ya dado y hecho por otras vidas, pero de otro lado significan a su vez un nuevo problema y una posibilidad nueva y en ese sentido representan una incitación y un enriquecimiento de la vida. Ahora bien, esas vigencias son como la decantación de una personalidad humana en última instancia y de una personalidad nacional en instancia inmediata, la cual, a su vez, no es sino la decantación de una serie infinita de personalidades individuales en un tiempo prolongado indefinidamente en un espacio circunscrito. Una de esas vigencias es el Derecho, que es, ni más ni menos, que el modo como se vive la idea de justicia en la sociedad. Ahora bien, la idea de justicia es «una» idea de justicia cuando la sociedad la vemos como «esta» o «aquella» sociedad. Las formas de vida social que por su mismo sentido objetivo e inmanente actualizan «hic et nunc» la idea de la justicia, eso es el Derecho, el Derecho positivo» (24).

Parsons hace hincapié en que es característico de la relación entre individuo y situación el no consistir solamente en estímulos y respuestas sino comprender también un sistema de previsiones y expectativas, que dan origen a la posibilidad de diversas reacciones alternativas ante un estímulo, reacciones que tanto pueden ser de comisión como de omisión. Esta peculiaridad es singularmente importante en la relación social, porque en ella el individuo puede concebir no sólo sus propias expectativas respecto de la conducta ajena sino también las de los

(23) MAC IVER: *Causación Social*, p. 230.

(24) LEGAZ LACAMBRA, L.: *Comparación jurídica y filosofía del Derecho*, en «Revista del Instituto de Derecho Comparado», núm. 1, julio-diciembre, 1953, páginas 38-47.

demás respecto de la suya. En la primera parte de este trabajo ya hemos examinado las diversas interpretaciones doctrinales de este entrelazamiento. El individuo acepta designarse a sí mismo, y que sean designados los elementos de su situación, sus propiedades y las expectativas que concibe respecto de éstas mediante signos o símbolos previamente existentes que tienen un valor general y sirven para unanimitar las descripciones y las valoraciones de los elementos de la situación que han formado los diversos individuos que se hallan dentro de ella y para homogeneizar las expectativas. Estas bases permiten dar ya por sentado que existe una sistematización de la relación social en cuanto se dé una pluralidad de individuos inter-relacionados y relacionados a su vez con un contorno cuyos ingredientes promueven tendencias de apetencia o aversión y expectativas de beneficio o perjuicio, elementos designados todos con una común tabla de signos o símbolos. Esta sistematización de la relación social constituye el embrión de la estructura social, donde todos los elementos de ésta se hallan en gestación. Podremos entender que aquella relación social sistematizada está estructurada en cuanto la vemos desarrollada hasta el extremo de que los individuos integrados posean noción cabal de toda la estructura (lo cual equivale gnoseológicamente a reconocer que su personalidad es independiente de la estructura), y en cuanto percibamos que por la misma razón la estructura es una realidad objetiva distinta de todos y cada uno de sus miembros, y por ende totalmente cognoscible por cada uno de éstos.

Queda, pues, patente que el punto de apoyo en que hemos basado ambas definiciones es la existencia de una tabla de símbolos de común inteligibilidad, cuyo establecimiento tiene el esencial carácter normativo de todas las nociones de alcance y comprensibilidad generales, aunque en principio éstas carezcan de intención coactiva. (Piénsese, por ejemplo, en la extraordinaria fuerza normativa de tablas de símbolos tales como el calendario, el horario, las de medición de la temperatura). Estas tablas, llamadas por la sociología anglosajona de «reference», facilitan, como antes decíamos, la configuración de las expectativas de cada individuo y con ello legalizan y normalizan su conducta para que en ésta puedan fundarse las expectativas de los demás.

En el orden del acaecer histórico, dice Max WEBER, en el orden de lo empírico y de lo causal, se dan una serie de valores que ante el análisis científico se ofrecen como hechos. A estos hechos se refieren los

contenidos realmente facticios, que constituyen la trama de cualquier momento histórico. Los valores aparecen, por consiguiente, como una constelación de intereses, hacia los cuales apunta o se dirige el mundo estrictamente facticio. Esta visión conjunta de lo histórico y lo social implica, también con mayor mesura de razonamiento que en los BLOCH y los MORAZE, la apreciación de lo económico. Las estructuras económicas se dan así como hechos que la realidad social edifica y que son acreedores a ser comprendidos por el investigador. La ciencia es comprensión intelectual, no empírica de la realidad mediante una ecuación al conjunto de significaciones, en cuanto que manifiesta valores, es cultura, y la historia de su aparición es una historia de la cultura (25) que pertenece a la categoría del sentido y no puede, por tanto, ser reducida a la categoría del ser que, como dice CASSIRER, no es una rama de la física, sino una rama de la semántica. Las reglas de la semántica y de la hermenéutica, y no las leyes de la naturaleza, constituyen los principios generales del pensamiento histórico.

DR. PEDRO VOLTES BOU

---

(25) HEINRICH, DIETER: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*. Tubinga, 1952.